

¿Por qué se equivocó Etxepare? (notas para una historia de las tecnologías de la escritura)

Ignacio Ayestarán Uriz*

La profecía fallida de Etxepare

Ignoramos lo que tenía en mente Bernard Etxepare, cuando, en el que pasa por ser el primer libro impreso en euskera, titulado *Linguae Vasconum Primitiae* (1545), escribía:

«Heuskara.
Oraidano egon bahiz
inprimitu bagerik,
hi engoitik ebiliren
mundu guzietarik»
[XIV. Kontrapas]

(«Euskara.
Si hasta ahora has permanecido
sin ser impresa,
desde hoy caminarás
por todo el mundo»
[XIV. Contrapas]).

Ese optimismo tecnológico y lingüístico por el que declaraba que gracias a la imprenta ya había llegado la hora de difundir el euskara por el mundo entero quedó lejos de cumplirse en su época. Y la pregunta entonces no puede ser otra: ¿qué obstáculos impidieron que el euskara, un idioma predominantemente oral, no accediera al poder de la imprenta y de la difusión de la palabra escrita?. En otras palabras: ¿qué poder encierra la letra impresa y su escritura?

Todos sabemos que el euskara, como dijo el poeta, jamás pisó los jardines de la Corte ni los mármoles de los edificios del Gobierno [B. Atxaga (1998): 86]. Pero

* Dpto. Filosofía, FICE, Universidad del País Vasco, Apto. 1249 - 20080 San Sebastián

pocas veces paramos mientes en el significado profundo de este acontecimiento. La imprenta, o, mejor aún, la revolución tecnocientífica y cultural a ella debida, supuso un cambio social de consecuencias insospechadas. Marshall McLuhan [1993] ya anticipó que la imprenta, al convertir las lenguas vulgares en medios de comunicación, hizo desaparecer el latín y creó las fuerzas uniformes y centralizadoras del nacionalismo moderno desde el siglo XVI –adelantando la posterior uniformización de ejército y burocracia desde Cromwell hasta Napoleón–. La imprenta supuso una revolución científica y cultural. De un lado, la facilidad para transportar el libro favoreció el individualismo del sujeto moderno. De otro, su uniformidad y repetibilidad posibilitaron la “aritmética política” del siglo XVII y el “cálculo hedonístico” del siglo XVIII. No obstante, para explicar más minuciosamente este cambio habría que ampliar la visión histórica y ver los mecanismos internos de expansión del capitalismo desde el siglo XV al menos, cosa que haremos en los siguientes apartados.

Capitalismo y economía-mundo desde el siglo XV

Entre los siglos XV y XVIII surge lo que Fernand Braudel llamó la “economía-mundo”, donde se lucha por un espacio propio para dominarlo, un espacio con un polo urbano que será el centro de la logística del flujo de los asuntos sociopolíticos y sus bienes: las informaciones, las mercancías, los capitales, los créditos, los hombres, los pedidos y las cartas comerciales. Es una nueva red con tendencia globalizadora, aunque posea centro y periferias marginales como si fuesen una sucesión de círculos concéntricos cada vez más alejados de su interior, que superan incluso a los Estados nacionales. Este capitalismo incipiente será un sistema económico y un orden social, a un mismo tiempo. El capitalismo se caracterizará también por su versatilidad y su libertad de elección dentro de ese orden social, libertad basada en la posición social dominante, el peso de los capitales, la capacidad de préstamo y la red de información [F. Braudel (1984), vol. III: 526]. Pero esta misma capacidad de elección de la “economía-mundo” se caracteriza por segregar y por dejar fuera de sí aquello que no avanza en su dirección. Esta es la historia del capitalismo y de la escritura de sus inscripciones, tal y como Bruno Latour la ha estudiado:

«En lugar de hablar de mercaderes, príncipes, científicos, astrónomos e ingenieros como si mantuvieran algún tipo de relación entre sí, me parece que resultaría más productivo hablar de “centros de cálculo”. La moneda con la que cuentan importa menos que el hecho de que calculan sólo con inscripciones y en esos cálculos mezclan inscripciones procedentes de las disciplinas más diversas. Los propios cálculos importan menos que el modo en que se ordenan en cascadas, y esa extraña situación por la cual debe creerse en la última inscripción más que en cualquier otra. (...) No hay una historia de los ingenieros, y luego una historia de los capitalistas, y luego una de los científicos, luego otra de los matemáticos y otra de los economistas. Hay más bien una historia única de esos centros de cálculo. No es sólo porque miren exclusivamente mapas, libros de cuentas, dibujos, textos legales y archivos por lo que los cartógrafos, mercaderes, ingenieros, juristas y funcionarios de la administración lindan unos con otros. La razón es que todas esas inscripciones pueden superponerse, remodelarse, recombinarse y resumirse, y hacer que surjan fenómenos completamente nuevos, ocultos

para el resto de la gente a la que se han requerido todas esas inscripciones» [B. Latour (1998): 122-123].

La historia del capitalismo incipiente no es, por tanto, simplemente la historia del mercado o del dinero. Es también la historia de esa mentalidad calculadora, uniformizadora, de una forma social que se inicia en el siglo XV, y a cuyo servicio habrían de ponerse la escritura y la imprenta. Como ha subrayado Bruno Latour, el “capitalismo” en sí no es nada, es un concepto vacío, una palabra vacía mientras no se propongan instrumentos materiales precisos que expliquen toda capitalización, ya sea de especímenes, libros, información o dinero. En este sentido hay que trazar en la sociedad capitalista tanto una antropología del dinero como de la escritura:

«La antropología del dinero es tan complicada y enredada como la de la escritura, pero hay cosas claras. Tan pronto como el dinero empieza a circular a través de culturas diferentes, desarrolla unas pocas características bien definidas: es móvil (una vez que se divide en pequeñas monedas), es inmutable (una vez en metálico), es contable (una vez que es acuñado), combinable, y puede circular desde las cosas valoradas hacia el centro que evalúa y en dirección inversa. El dinero ha merecido mucha atención porque ha sido pensado como algo especial, profundamente inserto en la infraestructura económica, mientras que es tan sólo uno más de tantos móviles inmutables necesarios para que un lugar ejerza el poder sobre muchos otros alejados en el espacio y el tiempo. En cuanto tipo de móvil inmutable entre otros ha merecido, sin embargo, muy poca atención. (...) El dinero no es más ni menos “material” que la fabricación de mapas, los dibujos de ingeniería o la estadística.

Una vez reconocido este carácter común, la “abstracción” del dinero no puede seguir siendo objeto de un culto fetichista. Por ejemplo, la importancia del arte de la contabilidad tanto en la economía como en la ciencia entra aquí fácilmente en consideración. El dinero no es interesante en cuanto tal sino como un tipo de móvil inmutable que vincula bienes y lugares; por lo que no es sorprendente que se funda rápidamente con otras inscripciones escritas: cifras, columnas, contabilidad por partida doble. No es sorprendente que, a través de la contabilidad, sea posible ganar más mediante una simple recomposición numérica» [B. Latour (1998): 120-121].

Por qué Pizarro venció a Atahualpa: escritura *contra* oralidad

La fuerza de la escritura y de la inscripción, el triunfo de la cultura del papeleo será más importante de lo que pueda parecer a primera vista. Que la escritura haya suplantado a la oralidad y que haya podido determinar en un tiempo las guerras como un elemento tecnológico activo parece increíble, acostumbrados como estamos a la historia de emperadores y soldados. Pero no lo es tanto si nos acercamos a la historia con minuciosidad. Basta escoger una anécdota contemporánea de nuestro afamado Etxepare, sólo que a miles de distancia de su Baja Navarra natal: el encuentro entre el emperador inca Atahualpa y el conquistador español Francisco Pizarro en la ciudad de Cajamarca (Perú), el 16 de noviembre de 1532. Pizarro, en representación del emperador del Sacro Imperio Romano, Carlos V (Carlos I de España), el imperio más poderoso de Europa, se impuso con 168 soldados al ejército de 80.000 soldados del sistema político más extenso y avanzado de América. Pizarro capturó a

Atahualpa sólo unos minutos después de que se entrevistara con él. Lo tuvo preso durante ocho meses y transcurrido este tiempo, en el cual obtuvo un rescate por su liberación -el rescate del oro equivalente al que cabe en una sala de aproximadamente 6,5 m. de largo por 5 m. de ancho y 2,5 m. de alto-, ejecutó a Atahualpa, a pesar de su promesa de liberarlo.

Jared Diamond ha comentado sobre este caso algunas cuestiones claves. Por ejemplo, por qué estaba Pizarro en Cajamarca y por qué no intentó Atahualpa conquistar España. Obviamente por el avance en la tecnología marítima y en la navegación europeas, responderíamos. Pero este avance tecnocientífico habría sido baldío si no hubiera sido por el afán de conquista de los españoles movidos por la escritura:

«Un factor relacionado que llevó a los españoles a Perú fue la existencia de la escritura. España la poseía, y no así el Imperio Inca. La información podía difundirse de manera más amplia, exacta y detallada mediante la escritura que por medio de la transmisión oral. Esa información, al llegar a España a partir de los viajes de Colón y de la conquista de México por Cortés, hizo que los españoles partieran en gran número rumbo al Nuevo Mundo. Cartas y opúsculos proporcionaron la motivación y las necesarias orientaciones de navegación pormenorizadas. El primer informe publicado de las hazañas de Pizarro, obra de su compañero el capitán Cristóbal de Mena, se imprimió en Sevilla en abril de 1534, sólo nueve meses después de la ejecución de Atahualpa. La obra tuvo gran éxito, fue rápidamente traducida a otras lenguas europeas y envió una nueva corriente de colonizadores españoles para reforzar el control de Pizarro sobre Perú» [J. Diamond (1998): 86].

La escritura y su imaginario habían sido una herramienta más en la conquista de América. La escritura se imponía a la transmisión oral en el campo de batalla y en las estrategias políticas. La información oral que Atahualpa tenía sobre las actividades bélicas de Pizarro y los españoles era escasa, y sus medios de espionaje eran bastante pobres en comparación con las fuentes escritas de los españoles:

«La explicación inmediata es que Atahualpa tenía muy poca información sobre los españoles, su poderío militar y sus intenciones. Había obtenido aquella información escasa por vía oral, principalmente de un enviado que había visitado la fuerza de Pizarro durante dos días mientras las tropas estaban en camino hacia el interior desde la costa. Aquel enviado vio a los españoles desorganizados en el mejor de los casos, dijo a Atahualpa que no eran guerreros y que podía inmovilizarlos si le daba 200 indios. Es comprensible que a Atahualpa nunca se le ocurriera que los españoles eran temibles y que le atacarían sin provocación previa.

En el Nuevo Mundo, la capacidad de escribir estaba limitada a pequeñas élites de algunos pueblos del moderno México y zonas vecinas muy al norte del Imperio inca. Aunque la conquista de Panamá por los españoles, a sólo 1.000 km de la frontera septentrional de los incas, comenzó ya en 1510, no parece que llegase a los incas noticia alguna ni siquiera de la existencia de los españoles hasta que Pizarro desembarcó en la costa peruana en 1527. Atahualpa continuó ignorando por completo las conquistas de las sociedades indígenas más poderosas y numerosas de América Central» [J. Diamond (1998): 87].

Sin menospreciar la tecnología militar española dotada de armas de fuego, de acero y caballos, podemos afirmar que los españoles se pudieron apropiarse del impe-

rio de los incas por pertenecer a una “economía-mundo” provista de escritura (occidental) y del correspondiente conocimiento a ella asociado. La monarquía moderna había posibilitado ya este cambio, pues “en venticinco años, los Reyes Católicos convierten a los nobles en administradores, a los cortesanos en funcionarios, a los aventureros en soldados, a los alcaldes en corregidores y a los disidentes religiosos en conversos o expulsos. Cisneros transforma en Alcalá a los aprendices gremiales en universitarios, y Nebrija codifica la *lingua franca* de Castilla hasta hacerla lengua española. Se unifican así las almas y las tierras antes que el mercado o las competencias técnicas y manuales” [X. Rubert de Ventós (1994): 70-71]. De ahí a la captura de Atahualpa sólo media un paso. O poco más:

«En un nivel prosaico, los errores de cálculo de Atahualpa, Chalcuchima, Moctezuma e innumerables dirigentes indígenas americanos engañados por los europeos se debieron al hecho de que ningún habitante vivo del Nuevo Mundo hubiera experimentado una gama más amplia del comportamiento humano. Pizarro también llegó a Cajamarca sin información sobre los incas que no fuera lo que había aprendido interrogando a súbditos incas con los que se había encontrado en 1527 y 1531. Sin embargo, aunque el propio Pizarro era analfabeto, pertenecía a una tradición alfabetizada. Gracias a los libros, los españoles conocían muchas civilizaciones contemporáneas distantes de Europa, y varios miles de años de historia europea. Pizarro organizó explícitamente su emboscada a Atahualpa siguiendo el modelo de la fructífera estrategia de Cortés.

En una palabra, la alfabetización hizo posible que los españoles fueran herederos de un inmenso cuerpo de conocimientos sobre el comportamiento y la historia humanos. En cambio, no sólo Atahualpa carecía de la menor idea de los propios españoles, y de toda experiencia personal de cualquier otro invasor exterior, sino que ni siquiera había oído (o leído) acerca de amenazas semejantes a cualquier otra persona, en cualquier otro lugar, en cualquier época anterior de la historia. Aquella diferencia de experiencias alentó a Pizarro a tender su trampa y a Atahualpa a caer en ella» [J. Diamond (1998): 88].

Que los españoles pertenecían a esta tradición alfabetizada se observa en el propio Colón. Los libros de la biblioteca que aún subsisten incluyen ejemplares de obras de Plinio el Viejo, la Historia *Rerum Ubique Gestarum* de Eneas Silvio Piccolomini (luego papa Pío II), la *Imago Mundi* de Pedro de Ailly y el *Millione* de Marco Polo. Colón esperaba con el conocimiento de estas obras encontrar monstruos míticos: gigantes, cíclopes de un solo ojo, Amazonas guerreras que se amputaban el pecho derecho para usar con más eficacia los arcos y las flechas, antropófagos, blemios con la cabeza en el pecho, panotios envueltos en gigantescas orejas que usaban para volar o para taparse, cinocéfalos que tenían cuerpo humano y cabeza de perro, esciópodos de una sola pierna y un gigantesco pie, y un sinfín de otros seres fabulosos procedentes de la mitología antigua y de la literatura medieval fantástica. Todo este saber hizo que Colón se anticipase al contacto con los nativos, para clasificarlos y describirlos, llegando a postular la existencia de hombres con cola, gentes sin cabello, Amazonas y mujeres que vivían en una isla vacía de varones. Incluso, cuando el 4 de noviembre de 1492 llegó a Bohío (La Española) escribirá que hay seres que tenían un solo ojo en sus caras y otros que llamaban caníbales. De esta forma, la pala-

bra “caníbal” fue introducida por primera vez en el lenguaje occidental [I. B. Cohen (1994): 66-68].

Todo este imaginario de los españoles, desde Colón hasta Pizarro, que culminaría en la leyenda de El Dorado, obedecía, pues, a una revolución tecnológica y cultural de expansión y dominación al servicio de una nueva forma de administrar la política y el comercio.

La conquista de América como tecnología de la palabra

El nuevo Estado moderno precisa de estas artimañas para su fundación en los siglos XVI y XVII, artimañas basadas en una técnica racional del absolutismo político. El ejército y el servicio civil burocrático serán indispensables en esta conquista. En un esquema en el que se presupone que el pueblo es una masa informe e irracional, en el que el ser humano es por naturaleza una bestia (un cíclope, un esciópodo o un blemio), el entendimiento no puede hacerse entender, no es razonable. La razón dicta y el efecto consabido de dictar es la dictadura- para lograr un fin ulterior destinado a obtener un resultado político, ya sea la dominación absoluta de un individuo (el poder político de un monarca o príncipe) o de una república (la libertad política de un pueblo). Tanto desde la escolástica aristotélica como desde el platonismo renacentista y la tradición clásica estoica hasta finales del siglo XVIII, la razón dictará sobre la pasión para dominar los afectos y ordenar los apetitos. Así, “si el pueblo es lo irracional, no se puede negociar ni concluir contratos con él, sino que hay que dominarlo por la astucia o por la fuerza. El entendimiento no puede aquí hacerse entender, no razona, sino dicta. Lo irracional es tan solo el instrumento de lo racional, porque sólo lo racional puede realmente dirigir y actuar” [C. Schmitt (1985): 41]. Se introduce así la astucia de la palabra. El lema *dictamen rationis* pasará de la escolástica al derecho natural, siendo aplicado en las penas y en otras consecuencias jurídicas de la ley.

Esta tecnología de la palabra es imprescindible para la conformación del nuevo derecho natural que imponen los Estados modernos. El derecho sólo puede nacer de lo que la razón dicta en conformidad con el poder de la fuerza. El derecho se dota de palabra y su poder autoinstaurado anulará cualquier resto cultural que no coincida con él. La conquista del continente americano es el exponente nítido de esta política. Así ocurrió, por ejemplo, en la fundación de Veracruz, tal y como la relata el mismo Hernán Cortés en su primera carta-relación a la reina doña Juana y al emperador Carlos V, el 10 de julio de 1519:

«Y acordado esto nos juntamos todos, y acordés de un ánimo y voluntad, hicimos un requerimiento al dicho capitán en el cual dijimos: (...) [que] nombrase para aquella villa que se había por nosotros de hacer y fundar, alcaldes y regidores en nombre de vuestras reales altezas (...).

Y hecho este requerimiento al dicho capitán, dijo que al día siguiente nos respondería; y viendo pues el dicho capitán cómo convenía al servicio de vuestras reales altezas lo que le pedíamos, (...) le placía y era contento de hacer lo que por nosotros le era pedido, pues que tanto convenía al servicio de vuestras reales altezas. Y luego comenzó con gran diligencia a poblar y a fundar una villa, a la cual puso por nombre la Rica

Villa de la Veracruz y nombrónos a los que la presente suscribimos, por alcaldes y regidores de la dicha villa, y en nombre de vuestras reales altezas recibió de nosotros el juramento y solemnidad que en tal caso se acostumbra y suele hacer.

Después de lo cual, otro día siguiente entramos en nuestro cabildo y ayuntamiento, y estando así juntos enviamos a llamar al dicho capitán Fernando Cortés y le pedimos en nombre de vuestras reales altezas que nos mostrase los poderes e instrucciones que el dicho Diego Velázquez [gobernador de la isla Fernandina] le había dado para venir a estas partes; el cual envió luego por ellos y nos los mostró, y vistos y leídos y por nosotros bien examinados, según lo que pudimos mejor entender, hallamos a nuestro parecer que por los dichos poderes e instrucciones no tenía más poder el dicho capitán Fernando Cortés, y que por haber expirado ya no podía usar de justicia ni de capitán de allí adelante.

Pareciéndonos, pues, muy excelentísimos príncipes, que para la pacificación y concordia dentre nosotros y para nos gobernar bien, convenía poner una persona para su real servicio que estuviese en nombre de vuestras majestades en la dicha villa y en estas partes por justicia mayor y capitán y cabeza a quién todos acatásemos hasta hacer relación de ello a vuestras reales altezas para que en ello proveyese lo que más servido fuesen, y visto que a ninguna persona se podría dar mejor en dicho cargo que al dicho Fernando Cortés, (...) le proveímos en nombre de vuestras reales altezas de justicia y alcalde mayor, del cual recibimos el juramento que en tal caso se requiere, y hecho como convenía al Real servicio de vuestras majestades, lo recibimos en su real nombre en nuestro ayuntamiento y cabildo por justicia mayor y capitán de vuestras reales armas, y así está y estará hasta tanto que vuestras majestades provean lo que más a su servicio convenga» [H. Cortés (1988): 18-19].

El poder de la conquista aquí reflejado no es más que el poder de la palabra, del juramento leído que da potestad y legalidad a un saqueo ilegítimo, en lo que la lingüística y la filosofía del lenguaje denominan un acto realizativo [J. L. Austin (1981)] o ilocucionario [J. Searle (1986)]. Hernán Cortés cede su autoridad -concedida por el gobernador- momentáneamente y funda las instituciones locales para que éstas a continuación le invistan otra vez con el poder que ya tenía, sólo que ahora legalizado, fundando la ciudad, un *ius loci* o lugar jurídico con autoridad y derecho, convirtiendo el derecho personal (otorgado por el rey o, en su defecto, el gobernador) en derecho local y regresando nuevamente este derecho a la persona que lo había instaurado, a imagen y semejanza del modelo visigótico de los “francos de carta” [R. Sánchez Ferlosio (1994): 94]. La tecnología de la escritura y del derecho se hermanan de esta suerte en el acto del nombramiento y del juramento. La oralidad queda subordinada a la escritura, la palabra al juramento y al nombramiento oficial, como la línea dibujada ya había quedado subordinada a la perspectiva geométrica y a los mapas geográficos o al compás para las cartas de navegación. Y no podía ser de otra manera, pues América sólo había sido un error en la búsqueda de la ruta alternativa al Oriente para el tráfico de especias. Los pueblos americanos no eran sino las Indias equivocadas y malditas, un error de cálculo que no aparecía en la trayectoria original de los navíos y de sus brújulas. En palabras de Rafael Sánchez Ferlosio, no fue un encuentro de culturas sino un encontronazo. Hasta los nombres fueron objeto de confusión. El mismo nombre de Perú nace del error interpretativo. Los conquistadores españoles al desembarcar preguntaron a

un pescador nativo el nombre de la tierra y el pescador respondió con su nombre: Berú. Los españoles volvieron a interrogar. El pescador respondió entonces con el nombre del río: Pelú. Así que los conquistadores acabaron deduciendo el nombre de “Perú”. La rapidez interpretativa hizo que esta confusión oral se convirtiera en nombre. Sólo existía Perú en el imaginario de los españoles. No había tiempo para las demoras, para el contacto oral con la comunidad de los indígenas. Los conquistadores se forjan su propio imaginario de las tierras a dominar. No les interesa el contacto con los nativos. La anécdota, además de la destrucción de aquellas comunidades originarias vividas en una tradición oral, presupone el principio de la imaginación moderna y de su escritura. En palabras de Eduardo Subirats, “los conquistadores quieren la representación genérica e imaginada de su conquistada territorialidad. Pero este nombre impuesto es al mismo tiempo una distorsión del lugar y del nombre propio. Y entraña un principio radical de no-reconocimiento de lo existente. El otro como tal otro no existe. No hay referente. No es ni Berú, ni Pelú. Es Perú, una palabra vacía de cualquier significado. Y sin embargo palabra constituyente del nuevo significado real del pescador, del río, de su habla y de todo el reino inca que acaba de ser incorporado al reino de la palabra verdadera, de la historia, de la razón. ‘Imposición de nombre’ lo llama Garcilaso. El mismo dilema recorre la denominación de América. El silencio fundacional es la contraparte del nombre instaurado: es la erradicación brutal de referente, del otro, de su nombre y de su realidad comunitaria, espiritual e histórica. Es el silencio que erige el Nuevo Mundo, las Indias Occidentales o América como el continente vacío” [E. Subirats (1994): 331-332].

El imperio de Atahualpa poseía un sistema ingente de correo con mensajeros veloces que (re)corrían a pie el territorio inca en breve período de tiempo a través de caminos y calzadas de gran calidad, comparables en su calidad a las de Europa. Generalmente, tales correos, denominados *chasquis*, transmitían los mensajes de forma oral [W. H. Prescott (1986): 71-72]. Pero todo fue inútil ante el nombre de los conquistadores españoles. Estos vaciaron de contenido toda esa cultura oral. Las anécdotas de la conquista y de la dominación nos lo confirman una y otra vez. El propio Hernán Cortés nos relata por doquier cómo la liturgia cristiana y los sermones se convertían en arengas y justificaciones precipitadas para la conquista, sin preocuparse de que los indios pudieran asimilar el discurso del conquistador. Así lo expresa en su conquista de la región de Tazia (México), al recibir por primera vez a uno de los señores locales:

«Fué de mí muy bien recibido, y porque cuando llegó era hora de misa, hice que se dijese cantada y con mucha solemnidad, con los ministriles de chirimías y sacabuches que conmigo iban; la cual oyó con mucha atención y las ceremonias de ella, y acabada la misa vinieron allí aquellos religiosos que llevaba, y por ellos le fué hecho un sermón con la lengua, en manera que muy bien lo pudo entender, acerca de las cosas de nuestra fe, y dándole a entender por muchas razones cómo no había más de un solo Dios, y el yerro de su secta, y según mostró y dijo, satisfízose mucho, y dijo que el quería luego destruir sus ídolos y creer en aquel Dios que nosotros le decíamos, y que quisiera mucho saber la manera que debía de tener para servirle y honrarle, y que si yo quisiese ir a su pueblo, vería cómo en mi presencia los quemaba, y quería que le deja-

se en su pueblo aquella cruz que le decía que yo dejaba en todos los pueblos por donde yo había pasado.

Después de este sermón yo le torné a hablar, haciéndole saber la grandeza de vuestra majestad, y que como él y todos los del mundo éramos sus súbditos y vasallos, y le somos obligados a servir, y que a los que así lo hacían vuestra majestad les mandaría hacer muchas mercedes, y yo en su real nombre lo había hecho en estas partes así con todos los que a su real servicio se habían ofrecido y puesto debajo de su imperial yugo, y que así lo prometía a él» [H. Cortés (1988): 242, quinta carta-relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V, 3 de septiembre de 1526].

Parece increíble que un indígena pudiera en unos breves momentos comprender todos los dogmas y toda la doctrina del cristianismo hasta el punto de renegar de su religión y ritos tradicionales. El relato de Hernán Cortés parece más bien indicar que el indígena experimentaba mucho temor ante la cruz del español, hasta el punto de querer hacer arder sus propios utensilios rituales. Decimos esto porque sabemos por las crónicas que hasta los mismos intérpretes indígenas no eran capaces en sus traducciones de captar el sistema lógico de los occidentales. Así, en Cajamarca, el intérprete entre Pizarro y Atahualpa, un tal Felipe o Felipillo, indio trujumán, en lugar de decir que Dios era trino y uno, dijo de Dios que tres y uno son cuatro, sumando los números para darse por entendido. El vocabulario religioso chocaba con la mentalidad inca. La Trinidad, el Espíritu Santo, la Fe, la Gracia, la Iglesia, los Sacramentos y otros términos religiosos no tenían acepción posible en el vocabulario de los indígenas del Perú. Tan lejanos eran los dioses incas de los cristianos que los cronistas recogieron la anécdota de aquel indio que había sido llamado a testimoniar ante un juez y cuando se le hizo jurar ante una cruz para decir la verdad, éste respondió que no era bautizado. El juez insistió entonces para que jurara por su propio Dios, pero el indígena objetó que sólo podía tomar el nombre de sus dioses para adorarlos, no para jurar por ellos, pues eso sería incurrir en idolatría [E. Subirats (1994): 312-313]. El juramento era así la expresión escrita, y luego recitada, donde confluían religión y derecho en la expansión del imperio. Sólo desde la primacía de lo escrito y la marginación de lo oral cabía interpretar así la religión misma. Los dioses eran recogidos en las Sagradas Escrituras, y rechazar éstas suponía el fin del osado hereje impío. Por ello cuando se le dio un sermón a Atahualpa para explicarle toda la doctrina de la creación *ex nihilo* y del nacimiento virginal de Cristo, la muerte y resurrección de Jesús, el emperador inca dijo que no entendía lo que le decía fray Vicente y pidió el evangelio: “Dámelo a mí el libro para que me lo diga”. Tras cogerlo en sus manos lo hojeó y sin comprender nada declaró: “¿Qué, cómo me lo dize? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!”. Dicho lo cual arrojó el libro al suelo, lo cual supuso el ataque instantáneo de los españoles y su captura. El repudio de aquel libro era el fin de la cultura oral inca, pues la quiebra de la razón religiosa eurocéntrica hubiera supuesto el fin de la justificación de la colonización. Esta era la excusa perfecta para declarar la guerra justa contra el impío monarca inca. «Ultrajó el Libro, la Escritura, la Ley. Por consiguiente, la guerra era justa y necesaria. Que el tal libro no fuese el verdadero Libro, sino un simple libelo, un catecismo o un brevariario no añade nada significativo a la situación. Y que la escritura no fuese sino la astucia de un principio originario y brutal de violencia tampoco altera el problema jurídico en cuestión» [E. Subirats (1994): 291]. La teología de la conquista había generado el prin-

cipio de expansión de la civilización occidental y de su economía-mundo. A partir de la astucia para capturar a Atahualpa en Cajamarca, la razón europea había dictado su futuro progreso:

«Sin duda alguna, el equilibrio formal entre los lados del encuentro era materialmente desigual. Habiendo sido diferentes sus dioses y formas de vida, también tuvieron que serlo sus armas. (...) Es el horizonte que define el triunfo histórico de la escritura. Es la perspectiva racional definida por la muerte, la destrucción de la memoria y la desintegración de comunidades, y de todo aquel imaginario ligado al sistema cultural definido negativamente por su “oralidad”. Se trata de la victoria de una escritura como sistema y discurso exterior, y al mismo tiempo apropiador. Es el triunfo de una razón, desde entonces ligado al moderno ideal del progreso, bajo su forma providencial y sagrada primero, más tarde secularizada en las figuras del progreso industrial y de los adelantos tecno-científicos, y ligado a la formación que el Estado universalista moderno, de designios asimismo totales, arroja sobre el pasado inmediato de aquella extensión colonial de la Europa cristiana que permitió precisamente la generación del capitalismo europeo» [E. Subirats (1994): 293-294].

Ignorar el fin de la oralidad y la imposición de este sistema lógico y lingüístico es no asumir la violencia de la conquista y la conversión cultural y lingüística a ella implícita que Nebrija condensó con rotundidad en su idea de que “la lengua es compañera del Imperio”. No aceptar este tipo de colonización es desvirtuar el origen violento de la invasión cultural y la semántica guerrera del “descubrimiento” de América. Lo cual supondría olvidar la violencia del vencedor y de su razón:

«Así como hubo un descubridor y un descubierto, hubo un conquistador y un conquistado, un invasor y un invadido, un matador y un matado, un depredador y un despojado, un aperreador y un aperreado, un dominador y un dominado, un opresor y un oprimido, un violador y un violado, un explotador y un explotado, un legislador y un lesgislado, un destructor y un destruido, un protector y un protegido, un compadeecedor y un compadecido y, aún hoy, un indigenista y un indígena; y, a lo largo de todo este reparto de papeles, que se inaugura con el de un descubridor y un descubierto, el agente fue siempre el europeo, y el paciente, a su vez, fue siempre el indio» [R. Sánchez Ferlosio (1994): 68].

De esta forma, la escritura y los testimonios históricos de aquella época, al silenciar a las víctimas y narrar exclusivamente la razón de los vencedores, hace bueno el aserto de Walter Benjamin [1977: 121]: no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie [vid. también F. Jameson (1989)].

Los manuales de inquisidores y los exámenes médicos contra la brujería

Pero si la instauración de esta nueva forma de dominación cultural (y de barbarie) había significado la conquista de los indígenas americanos, en Europa va a suponer la persecución de las brujas a partir de los siglos XIV y XV. En estos siglos se puede datar el inicio de este proceso, pues en el siglo XIII no había todavía pena de hogue-

ra para curanderos ni para la magia negra. Sólo a partir del siglo XIV empieza a distinguirse entre prácticas curandiles y hechicería.

Curiosamente en la proliferación de procesos contra brujas y hechiceros también aparece la cultura oral. La transmisión de muchos términos relacionados con las brujas en la tradición oral en euskera nos demuestra que las prácticas y creencias de este ámbito tenían su propio refugio cultural, en términos tales como *sorguin-baratsuri* (ajo silvestre), *sorguin-ira* (variedad de helecho), *sorguin-khilo* (junco-rueda de brujas), *sorguin-mandatar* (mariposa-recadera de brujas), *sorguin-oilo* (mariposa), *sorguin-orratz* (libélula), *sorguin-piko* (higo silvestre), *sorguin-tsori* (trepatroncos-pájaro de brujas) [F. Videgáin (1992): 27]. Igualmente, como muestra de la fuerza de aquella cultura oral y de su investigación curativa nos han llegado oralmente términos, tanto en castellano como en euskera, de las diferentes plantas medicinales y de sus diversas propiedades para la salud hasta nuestros días. Todo ello corrobora la unión que tuvo el curanderismo a la tradición oral. En definitiva, la brujería fue también un problema de comunicación cultural, especialmente entre mujeres, como escribió Cristóbal de Villalón en su obra *El Crotalón* (1851), haciendo referencia a la Navarra de 1522: «... y luego que entramos en Navarra fui avisado que las mujeres en aquella tierra eran grandes hechiceras encantadoras y que tenían pacto y comunicación con el demonio» [cit. in F. Videgáin (1992): 16]. No es extraño que la religión católica, empecinada en controlar las conciencias y sus voces interiores, que quería controlar la comunicación oral con los susurros de los confesionarios, no viese con buenos ojos las reuniones privadas de mujeres y menos todavía si eran para su alborozo y alegría. Por ello frente a este carácter oral de los aquelarres y batzarres aparece el inquisidor con un nuevo arma: la escritura. El inquisidor Salazar y Frías lo expresó hace más de cuatro siglos: «No hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir dellos» [op. cit., 11]. Julio Caro Baroja también ha admitido que sólo hasta que se escribió y proliferaron los manuales de inquisidores no se dio forma definitiva al delito de brujería:

«Hay un refrán castellano que dice: “Cada maestrillo tiene su librillo”, refrán que en esta época en que se multiplican los manuales y libros de texto no necesita explicación para ser bien comprendido. Con respecto al siglo XVI podría decirse también: “Cada juececillo tiene su librillo”. Pero la materia de que con frecuencia trataban los librillos o librejos de los jueces de aquella centuria, no es para tomarla a broma, ya que muchos de ellos cuentan cómo se dio muerte a centenares de personas aquí y allá por razones que hoy parecen absurdas y que entonces lo parecieron también a muchos, según va dicho.

Por una paradoja de las que se dan a menudo en la Historia, Francia, país de gente razonadora y crítica por excelencia, se vio plagada acaso más que ningún otro de Europa de esta clase de libros, escritos a menudo por jueces seculares, e incluso por hombres que en otro orden merecen el respeto y la consideración más grande. Ninguna parte del hermoso suelo francés se vio libre de averiguaciones sobre delitos de Brujería y es difícil hallar debajo de las apariencias monótonas, algo que pueda distinguir al brujo del Norte del de el Sur, y al de Occidente del de Poniente, porque gracias a hombres como Bodin, Grégoire, Rémy, Boguet, De Lancre y otros menos conocidos, se llegó a dar una forma definitiva al delito de Brujería» [J. Caro Baroja (1995): 149-150].

El saber de los procesos y las prácticas del inquisidor para arrancar la verdad de las confesiones requerían un nuevo tipo de ordenamiento del conocimiento que darían lugar a los manuales de inquisidores. La complejidad y delicadeza de los casos, su agudeza acusatoria, necesitaban ser plasmadas gráficamente para su utilización en casos posteriores. Con este propósito, por ejemplo, Nicolau Eimeric, un dominico del siglo XIV que en 1357 llegaría a ser Inquisidor general de Cataluña, Aragón, Valencia y Mallorca, redactó y publicó en 1376 un manual que sería completado por Francisco Peña y reeditado varias veces en el siglo XVI con gran éxito, tal y como lo ha presentado Luis Sala-Molins:

«El inquisidor catalán [Eimeric] parte de una consideración primaria: cualquier inquisidor debe utilizar, en el ejercicio de su cargo, innumerables textos de diversa índole que nadie había compilado de forma exhaustiva. Los inquisidores tenían que consultar decretos conciliares, leyes imperiales y reales, constituciones, aparatos, glosas, encíclicas, bulas e indultos reales, pontificales, episcopales, instrucciones de Inquisiciones locales, de provinciales y de órdenes religiosas..., consultar para aclararse. Y esto en cada fase del ejercicio de su función: al interrogar, al “procesar”, al condenar, al torturar... incluso al absolver. Pero al no existir un compendio completo de todo este material, se caía irremediablemente en graves riesgos de error de procedimiento y hasta de irregularidad, y en una flagrante falta de unidad en el ejercicio de la función inquisitorial. Eimeric pensó que había que “recopilar en un solo volumen los textos dispersos, y no al azar, sino de tal modo que nada faltase y todo estuviera armoniosamente ordenado”. Así nació el manual integrando en una sola trama “cánones, leyes, constituciones, aparatos, determinaciones, condenas, prohibiciones, aprobaciones, confirmaciones, consultas y respuestas, epístolas, indultos, consejos y análisis de los errores de los herejes”. Aún añadiría Eimeric a esta compilación -inspirándose en sus predecesores- numerosos formularios, modelos de redacción de sentencias, fórmulas de abjuración y de condena, etc. Incluye -resumamos citándole al pie de la letra- “todo lo necesario para el ejercicio de la Inquisición» [L. Sala-Molins, in N. Eimeric y F. Peña (1996): 17].

Pero no fue sólo la Iglesia la que extendió el certificado de defunción (y de defunción) de la brujería mediante la escritura. También la incipiente medicina, que había experimentado una revolución con los nuevos estudios anatómicos. Paulatinamente la ciencia de la salud se convierte en medicina y arrincona cualquier práctica que no esté colegiada y, lo que es más importante, que no pase el correspondiente examen oficial. Por ejemplo, tenemos el famoso caso del médico de Arguedas, recogido por Florencio Idoate. A mediados del siglo XVI el médico de dicha localidad, un médico francés, maese Juan Flor, fue acusado de ejercicio indebido en la profesión médica, pues, al parecer, en pocos meses habían fallecido diez y ocho personas en Arguedas, villa en la que era médico desde 1551. A resultas de la denuncia fue sometido a un examen ante otros dos colegas de Pamplona, los doctores Sangróniz y Segura. En dicho examen, «manifestó que tenía licencia de la Inquisición de Calahorra para ejercer, y presentó un documento de 1540, expedido a su favor por dicho tribunal, por el que se le nombraba médico y familiar del mismo, con todos los privilegios e inmunidades anejas a su cargo. Se le autorizaba además a ejercer desde los montes de Oca a esta parte, y parece que hizo buenas curas entre los inquisidores y

sus familiares. Tenía también en su poder una cédula real de autorización, de 1536, y antes que en Calahorra, trabajó en Novalis y otros puntos de Aragón. Preguntado si era letrado “o tiene letras”, respondió con el mayor aplomo, “que usaba de la medicina por la gracia que Dios le había dado, no porque es letrado ni tiene letras”. Aseguró que “conoce mejor la orina que cuantos médicos hay, y que no tienen que dar cuenta ni razón dello a ninguno dellos” [F. Idoate (1979): vol. I, 103]. A resultados del examen se le acusó de que “no sabía ni latín, ni leer, ni qué es calentura, ni terciana, ni orina. No sabía hacer recetas, purgaba a los enfermos sin jarabes y les daba éstos después de purgados” -obsérvese la referencia a las letras y al latín, idioma en el que se enseñaban los textos de medicina-. El acusado, por su parte, se defendió amenazando al tribunal con denunciarlo ante la Inquisición. Aunque este juicio acabó en tablas -el médico de Arguedas pudo seguir ejerciendo su profesión, pero quedaba excluido de intentar sanar las dolencias graves-, se pone de manifiesto ese nuevo conflicto por la introducción de un saber médico y científico que excluye cualquier espacio para el autodidacta iletrado. Debajo de estas pretensiones había una lucha por la limpieza de sangre y una nueva estructura social en la que el médico se desmarcará de las profesiones “más viles” (porcarizo, dulero, tabernero, herrador, cerrajero, zurrador, fajero, pellejero, recadero, molinero, capador, ventero o mesonero, por ejemplo) que no podían ser consideradas dignas de hidalgos. Las letras, pues, y la cultura de los libros se introducen nuevamente, en este caso como distinción de clase además. Este proceso culminará en la legislación médica que promulgaron al respecto las cortes navarras en 1724:

«Que los que pretendieren en adelante ser aprobados por médicos, cirujanos y boticarios, no puedan ser admitidos a examen sin que antes los habilite el Consejo. Y para esta habilitación, den información de su filiación y limpieza de sangre y de que sus padres no tuvieron oficio vil. Y constanding que son cristianos viejos, limpios de toda raza y secta reprobada, sean habilitados para el examen, y no constanding, no se les habilite ni puedan ser admitidos a examen» [F. Idoate (1979): vol. I, 98].

Por consiguiente, tanto desde la Iglesia como desde la Ciencia, el lugar para la transmisión de la cultura oral quedaba limitado en su función social. Aquellas formas culturales marginales, como el curanderismo y los batzarres, que no tuvieron otro soporte, sufrieron la persecución de la cada vez mayor presencia del nuevo modelo social, del “homo typographicus”. Frente a la profecía fallida de Etxepare se impuso la de Galileo Galilei cuando anunció en 1623 que el universo era un libro escrito en lenguaje matemático [Galileo Galilei (1981): 63]. Sí, el universo no era un libro escrito en euskara, sino en caracteres matemáticos. A pesar de su fragilidad material, los papeles y la escritura (especialmente la matemática) se convertirán finalmente en una de las tecnologías más fecundas que invierten las relaciones de poder existentes [véase este sentido de tecnología en W. J. Ong (1996)]. Era el fin de la ciencia aristotélica medieval y el inicio de una ciencia moderna físicomatemática.

El descubrimiento de América se hará gracias a este tipo de ciencia que considera el universo como un sistema de escritura matemática, frente a la cultura oral de los nativos. Así, Colón mismo será el primero en formular el descubrimiento de la declinación magnética (la variación de ésta con la longitud). La necesidad de nave-

gación de altura hará asimismo que la Náutica imponga a la Astronomía un mejor conocimiento de los cielos, una determinación más exacta de las coordenadas geográficas y, en definitiva, un perfeccionamiento progresivo de los instrumentos de medida que en las hábiles manos de Tycho Brahe proporcionarón un enorme material de observaciones que aprovecharían fructíferamente Kepler y Newton [J. Rey Pastor (1970): 34-39]. Los papeles y sus signos escritos eran la frágil herramienta de unas nuevas formas de poder novedosas e impensadas que, por paradójico que parezca, acabarían con culturas milenarias en escasos siglos:

«Los papeles y los signos son increíblemente débiles y frágiles. Por esta razón parecía tan absurdo explicar cualquier cosa con ellos al principio. El mapa de La Perouse no es el Pacífico, así como los dibujos y las patentes de Watt no son las máquinas, o las tasas de cambio de los banqueros las economías, o los teoremas de la topología el “mundo real”. Esa es la paradoja precisamente. Trabajando sólo con papeles, con inscripciones frágiles que son inmensamente menos que las cosas de las que han sido extraídas, todavía es posible dominar todas las cosas y a todo el mundo. Lo que es insignificante para el resto de las culturas se convierte en lo más significativo, el único aspecto significativo de la realidad. El más débil, mediante la manipulación de todo tipo de inscripciones obsesiva y exclusivamente, se vuelve el más fuerte» [B. Latour (1998): 123].

Todo este nuevo sistema de relaciones de poder lo desconocía Etxepare. Al final de la obra de Etxepare sobre la lengua vasca se pide a la corte que haga respetar los derechos de autor del libro, al menos durante tres años, de forma que se prohíba la impresión y difusión ilegal de dicha obra, “bajo pena de mil libras turonensas”. Pero Etxepare, en su optimismo lingüístico, no apreció el riesgo que se escondía bajo esta nueva tecnociencia de la palabra. Esta nueva tecnociencia supuso el fin de gran parte de la cultura oral tradicional y el comienzo del lenguaje escrito y matemático al servicio de unas estructuras administrativas cada vez más ligadas a esta forma de burocracia europea, como ya mostró Max Weber [1991]. Se establecían de esta manera unos lazos inéditos hasta entonces entre cultura e imperio. La colonización dejaba de ser una mera anexión de terrenos geográficos por la fuerza. El espacio del imaginario social se fusionó desde ese momento con el espacio geográfico, en un mismo imperio en lucha por la tierra, como ha descrito Edward W. Said [(1996): 139]:

«Subyacentes al espacio social están los territorios, las tierras, los dominios geográficos, los asentamientos geográficos reales del imperio y también la contienda cultural. Pensar acerca de lugares lejanos, colonizarlos, poblarlos y despoblarlos; todo esto ocurre a causa de la tierra, en ella, y de ella trata. En última instancia, el imperialismo trata de la posesión real y geográfica de la tierra. La lucha abierta del imperio comienza cuando coinciden, por un lado, el control real con el poder y, por otro, un lugar real con la idea de lo que ese lugar determinado era (o de lo que podía ser o en lo que podía convertirse). Esta coincidencia es la lógica que gobierna tanto a los occidentales que se hicieron con la tierra como a los nativos que la reclamaban durante la descolonización. El imperialismo y la cultura a aquél asociada afirman, a la vez, la primacía de la geografía y la de la determinada ideología acerca del control del territorio. Ese sentimiento de lo geográfico fabrica proyecciones: imaginarias, cartográficas, militares, económicas, históricas o, en general, culturales».

Naturalmente, Etxepare no pudo predecir todas estas nuevas formas de administración y esta microfísica del poder, pues a nosotros nos ha costado más de quinientos años el descubrirlas desde que Nebrija expresara que la lengua es compañera del imperio.

Bibliografía

- ATXAGA, Bernardo (1998), *Lista de locos y otros alfabetos*. Barcelona, Siruela.
- AUSTIN, John L. (1981), *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós.
- BENJAMIN, Walter (1977), “Tesis de filosofía de la historia”, in *Para una crítica de la violencia*. Trad. M. A. Sandoval. México, Premià, pp. 109-142.
- BRAUDEL, Fernand (1984), *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*. Trad. N. Míguez. Madrid, Alianza.
- CARO BAROJA, Julio (1995), *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza.
- COHEN, I. Bernard (1994), “Lo que ‘vio’ Colón en 1492”, in Nicolás García Tapia (coord.), *Historia de la técnica*. Barcelona, Prensa Científica, pp. 64-71.
- CORTÉS, Hernán (1988), *Cartas de relación*. México, Porrúa.
- DIAMOND, Jared (1998), *Armas, gérmenes y acero. La sociedad humana y su destino*. Trad. F. Chueca. Madrid, Debate.
- EIMERIC, Nicolau; y Peña, Francisco (1996), *El manual de los inquisidores*. Barcelona, Muchnik.
- ETXEPARE, Bernard (1995), *Linguae Vasconum Primitiae*. Bilbao, Euskaltzaindia.
- GALILEI, Galileo (1981), *El ensayador*. Trad. J. M. Revuelta. Buenos Aires, Aguilar.
- IDOATE, Florencio (1979), *Rincones de la historia de Navarra*. Pamplona, Editorial Aramburu.
- JAMESON, Frederic (1989), *Documentos de cultura, documentos de barbarie, la narrativa como acto socialmente simbólico*. Trad. T. Segovia. Madrid, Visor.
- LATOUR, Bruno (1998), “Visualización y cognición, pensando con los ojos y con las manos”, *La balsa de la Medusa*, 45/46, 77-128.
- MACLUHAN, Marshall (1993), *La galaxia Gutenberg. Génesis del “Homo typographicus”*. Barcelona, Círculo de Lectores.
- ONG, Walter J. (1996), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México, FCE.
- PRESCOTT, William H. (1986), *Historia de la conquista del Perú*. Madrid, Ediciones Istmo.
- REY PASTOR, Julio (1970), *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*. Madrid, Espasa Calpe, 4. ed.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier (1994), *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*. Madrid, Espasa Calpe.

- SAID, Edward W. (1996), *Cultura e imperialismo*. Trad. N. Catelli. Barcelona, Anagrama.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1994), *Esas Yndias equivocadas y malditas*. Barcelona, Destino.
- SCHMITT, Carl (1985), *La dictadura*. Madrid, Alianza.
- SEARLE, John (1986), *Actos de habla*. Madrid, Cátedra.
- SUBIRATS, Eduardo (1994), *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid, Anaya/Mario Muchnik.
- VIDEGÁIN AGÓS, Fernando (1992), *Navarra en la noche de las brujas*. Pamplona, Gobierno de Navarra.
- WEBER, Max (1991), *¿Qué es la burocracia?* Trad. R. Arar. Buenos Aires, Leviatán.

ABSTRACT

In 1545 Bernard Etxepare wrote: "The Basques are appreciated the world over, but all the rest have mocked their tongue, for it was not found written on any page. Now shall they learn what a fine thing it is". But Etxepare's prophecy was wrong. When the art of printing arrived, the basque language didn't "go forth into the world". This was due to technoscientific reasons. This paper analyses the history of these reasons, specially the relation between the orality of the basque culture and the new technologies of writing.

KEY WORDS:

Art of printing - Language - Technoscience - Orality - Writing.

LABURPENA:

1545. urtean Bernard Etxeparek idatzi zuen: "Heuskaldunak mundu orotan preziatu ziraden, bana haien lengoajiaz berze oro burlatzen, zeren ezein eskripturan erideiten ezpaitzen. Orai dute ikhasiren nola gauza hona zen". Baina Etxepareren profezia ez zen bete. Arrazoi teknozientifikoengatik, euskara ez zen "jalgi mundura", nahiz eta inprenta heldu. Lan honek arrazoi hauen historia ikertzen du, hain zuzen, euskal kulturaren ahozkotasanaren eta idazteko teknologia berrien arteko harremana.

GAKOAK

Inprenta - Hizkuntza - Teknozientzia - Ahozkotasuna - Idazketa.

RESUMEN:

En 1545 Bernard Etxepare escribió: "Los euskaldunes eran apreciados en todas partes, pero todos los demás se burlaban de su lengua, porque no se hallaba impresa en escrito alguno. Ahora van a comprender qué hermosa era". Pero la profecía de Etxepare no se cumplió. Cuando llegó la imprenta, el eus-

kara no “salió al mundo”, debido a razones tecnocientíficas. Este trabajo analiza la historia de estas razones, en especial la relación entre la oralidad de la cultura vasca y las nuevas tecnologías de la escritura.

PALABRAS CLAVE

Imprenta - Lenguaje - Tecnociencia - Oralidad - Escritura.