

A detail from a painting, likely by Francisco Goya, showing a person's hand holding a rope. Below the hand are two cats: a white and black cat on the left and a grey tabby cat on the right. In the foreground, a magpie is pecking at a small card on the floor. The card has the signature 'A. Goya' and the name 'Goya' written on it. The person's red clothing and white shoes are also visible.

Edición preparada por

Francisco García González y Francisco Chacón Jiménez

*Familias, experiencias  
de cambio y movilidad  
social en España,  
siglos XVI-XIX*



Ediciones de la Universidad  
de Castilla-La Mancha



**FAMILIAS, EXPERIENCIAS DE CAMBIO Y  
MOVILIDAD SOCIAL EN ESPAÑA  
(SIGLOS XVI-XIX)**

FRANCISCO GARCÍA GONZÁLEZ

FRANCISCO CHACÓN JIMÉNEZ

(Eds.)



**FAMILIAS, EXPERIENCIAS DE CAMBIO Y  
MOVILIDAD SOCIAL EN ESPAÑA  
(SIGLOS XVI-XIX)**

FRANCISCO GARCÍA GONZÁLEZ

FRANCISCO CHACÓN JIMÉNEZ

(Eds.)



Ediciones de la Universidad  
de Castilla-La Mancha

Cuenca, 2020

Este libro ha sido publicado con financiación del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia del Gobierno de España (proyecto HAR2017-84226-C6-2-P) y de la Universidad de Castilla-La Mancha a través del Seminario de Historia Social de la Población (SEHISP), Facultad de Humanidades de Albacete.

© de los textos e ilustraciones: sus autores  
© de la edición: Universidad de Castilla-La Mancha

Edita: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Colección JORNADAS Y CONGRESOS n.º 23

Imagen de cubierta: Manuel Osorio Manrique Zúñiga (1787-1788). Francisco de Goya. (CC0 1.0) Metropolitan Museum.

El procedimiento de selección de originales se ajusta a los criterios específicos del campo 10 de la CNEAI para los sexenios de investigación, en el que se indica que la admisión de los trabajos publicados en las actas de congresos deben responder a criterios de calidad equiparables a los exigidos para las revistas científicas y capítulos de libros.



Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional

I.S.B.N.: 978-84-9044-401-6

D.O.I.: [http://doi.org/10.18239/jornadas\\_2020.23.00](http://doi.org/10.18239/jornadas_2020.23.00)

Composición: Compobell

Hecho en España (U.E.) – *Made in Spain (U.E.)*



Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons CC BY 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons CC BY 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

# La metáfora familiar como imagen del vínculo comunitario (País Vasco, SS. XV-XX)

José Ángel Achón Insausti

Universidad de Deusto

[http://doi.org/10.18239/congresos\\_2020.23.08](http://doi.org/10.18239/congresos_2020.23.08)

Cuando en 1790 Edmund Burke ponía por escrito sus reflexiones sobre la Revolución Francesa proponía considerar las libertades como una “herencia derivada de nuestros mayores”. El político irlandés defendía que esta manera de concebirlas resultaba mucho más sólida que la revolucionaria. Así, decía, esas libertades quedan más aseguradas “como en una suerte de pacto de familia para siempre de manera inalienable”. Y no sólo eso, pues “al escoger este sistema hereditario hemos dado a nuestra estructura política la imagen de un parentesco de sangre mediante el cual unimos la Constitución de nuestro país con nuestros queridos vínculos domésticos, al incorporar nuestras leyes fundamentales al seno de nuestros afectos familiares”<sup>1</sup>.

En un Congreso en el que se van a tratar desde múltiples ángulos las relaciones entre familia y modernidad, la clara conciencia con la que Burke hacía uso de la metáfora familiar para justificar su modelo de constitución política nos invita a considerar otro campo de interacción entre ambos conceptos. En concreto, el del rol que jugó en la transición a la modernidad la imagen según la cual la comunidad política no sería sino una suerte de casa y/o familia. En el marco del proyecto en el que trabajamos, lo que proponemos aquí es analizar esa interacción en un escenario histórico concreto –el País Vasco entre finales del siglo XV y comienzos del XX– para comprobar de qué manera la imagen familiar de la comunidad política atravesó los siglos de transición, adaptándose a escenarios sociales y culturales bien diversos y, en última instancia, demostrando la fuerza de las metáforas en los debates políticos e ideológicos<sup>2</sup>.

## 1. METÁFORA Y POLÍTICA

Este tema de las relaciones entre metáforas y política no es sólo objeto de los historiadores de la cultura, de las mentalidades o de los conceptos<sup>3</sup>, sino también de especialistas en otras disciplinas científicas, particularmente politólogos, lingüistas y, en general, de todos aquellos

---

1 Burke 1790, pp. 76-78.

2 Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España HAR2017-84226-C6-5-P “Los cambios en la modernidad y las resistencias al cambio. Redes sociales, transformaciones culturales y conflictos. Siglos XVI-XIX” y es fruto de nuestra participación en el equipo “Euskal Gaiak/Estudios Vascos” de la Universidad de Deusto.

3 Burke 2000, particularmente 226-230; Fernández Sebastián 2015.

que profundizan en los fenómenos de la comunicación social. No hay espacio aquí para realizar una formulación sistemática de las consideraciones elaboradas desde esos campos y que pueden ser de utilidad para el historiador pero, al menos, vamos a recoger aquellas que nos han proporcionado algunas claves teóricas para nuestro trabajo.

Un primer grupo de consideraciones son las que nos ayudan a comprender la importancia de lo metafórico en el pensamiento humano. En el marco de una revalorización de los aspectos emocionales para la comprensión de la acción política, se trataría de recalcar que el pensamiento metafórico nos permite comprender y expresar mejor realidades abstractas o ajenas a nuestra experiencia personal, que resultan casi intangibles cuando las expresamos literalmente. De esta manera, el pensamiento metafórico no se opone al racional sino que lo complementa, favorece el desarrollo de un pensamiento complejo y, de hecho, sirve a una comunicación social más eficaz<sup>4</sup>.

Esto resulta todavía más importante en el campo de la política, al ser éste –al menos en las sociedades complejas– un ámbito por definición construido, artificial. Un mundo repleto de mecanismos legales e institucionales cuyo perfeccionamiento implica una mayor lejanía con nuestras experiencias y vivencias más primarias. Un mundo, por ello, frecuentemente necesitado del recurso a analogías y metáforas, a procesos cognitivos y comunicativos que recuperen la sensación de naturalidad y cercanía.

Pero hay algo más. No se trata sólo de expresar de manera accesible realidades complejas. Una de las características esenciales de la interacción entre realidad y metáfora es que es bidireccional: la metáfora no sólo organiza una realidad para hacerla comprensible, “sino que es capaz de crearla y recrearla a partir de las conexiones que se establecen entre los elementos que la constituyen”<sup>5</sup>. Este punto es esencial para nuestro trabajo, pues nos permite afrontar el uso de las metáforas como partes constitutivas de un discurso que contiene un proyecto político, que pretende persuadir y, a través de un sutil juego de imágenes y referencias que los receptores entienden intuitivamente, convertir en indiscutible e incluso en algo propio del sentido común lo que precisamente es discutible y se debate. No es en modo alguno inocente que una comunidad se perciba en términos orgánicos o mecanicistas, que la dirección de la misma se explique mediante analogías con el sol, con un padre de familia o con la cabeza de un cuerpo. Las metáforas funcionan como imágenes que mueven a la acción política en una determinada dirección y son, por tanto, mucho más que un bello recurso retórico<sup>6</sup>.

Y ahí es donde las metáforas de tipo familiar cobran toda su fuerza. Es conocido y sobradamente analizado su uso en procesos de construcción nacional<sup>7</sup>, pero aquí llamaremos la atención también sobre su uso también en contextos prenacionales. G. Lakoff nos ha proporcionado buenas razones para entender por qué las metáforas familiares tienen esa extraordinaria capacidad de adaptación, especialmente cuando sugiere que es en la familia donde interiorizamos nuestras primeras experiencias de gobierno y convivencia<sup>8</sup>. Y, como todos aquellos conocimientos que adquirimos por introyección, siempre mantendrán un halo de especial naturalidad y legitimidad para nosotros. Así que el uso de la metáfora familiar como modelo de comunidad resulta especialmente persuasivo. Por un lado, porque permite establecer una conexión entre una

4 Un desarrollo de estas ideas puede encontrarse en Bejarano 1991, 129; Fajardo 2006, 50 y 52; Fernández Arbeláez y Valencia 2016, 128; Ghiretti 2009, 15-18. La obra de referencia al respecto es Lakoff y Johnson, 2009.

5 Fajardo 2006, 48.

6 Varios ejemplos en González García 1998. Sobre su capacidad para recrear vínculos políticos Fernández Torres 2015; Basabe 2015.

7 Sólo a modo de ejemplo Marienstras 1992, 145-153; Anderson 1993, 202; Connor 1998, 184-196. Más cercano al caso que nos ocupa Rubio 2003.

8 Lakoff 2008, 91.

realidad a veces muy lejana, imaginada, y una experiencia ciertamente cercana y particularmente afectiva. Por otro, porque ese acercamiento sugiere que ambas comunidades –la de sangre y la política– podrían parecernos igualmente naturales. La metáfora proporciona “intensidad afectiva a la inteligibilidad que aporta”<sup>9</sup>, como bien había visto Edmund Burke.

Comprobemos, por tanto, cómo la fuerza de esta metáfora familiar ha sido capaz de perdurar y de adaptarse a circunstancias diferentes en el caso de la historia vasca.

## 2. EL MUNDO COMO LINAJE

Para entender esa evolución debemos partir de una primera imagen, cual es la del mundo entendido como linaje. Se basa en un relato de cuyas implicaciones no se duda en todo el orbe cristiano hasta bien entrado el XVII, el relato bíblico acerca de los orígenes de la segunda edad del mundo. Esta edad se iniciaría tras el Diluvio Universal con el reparto de la tierra realizado por los descendientes de Noé, del que descenderían todas las naciones y reinos del mundo. Relatos de este tipo pueden encontrarse en toda Europa<sup>10</sup> y, desde luego, son un lugar común en el contexto vasco. Fijémonos en uno de sus testimonios primeros y más cualificados, el recogido a finales del siglo XV por Lope García de Salazar, el banderizo, cuando compone sus monumentales *Bienandanzas e Fortunas*<sup>11</sup>. Contrastando su relato del origen del linaje humano con el resto de su obra, y especialmente con los capítulos que dedica a las luchas banderizas en el País Vasco<sup>12</sup>, vemos que la concepción del género humano como un solo linaje se corresponde con su visión de la sociedad como estructurada realmente en torno a vínculos de parentesco o pseudoparentesco, de manera que éstos se superponen a otros (territoriales, de naturaleza, etc.). Para García de Salazar, el espacio de la comunidad es un espacio de aliados, cohesionados por el parentesco o por lazos que lo emulan, pero en cualquier caso por vinculaciones personales no mediadas por una adscripción territorial. Se trata de una comunidad de parientes, cruzada de superioridades y dependencias, de prestaciones y fidelidades recíprocas, con continuas manifestaciones externas de la solidaridad del grupo. Frente a la idea de caos que esta organización sugiere a nuestros ojos, la realidad es que ya Brunner demostró que tenía su particular concepto de la justicia (privada), del orden y del vínculo social<sup>13</sup>, eso sí, siempre en manos de una autoridad parental –el “mayor” de los parientes– y no de una autoridad territorial. Es este el orden social que García de Salazar defiende y expone en sus *Bienandanzas*.

Así que, en realidad, Lope García no quiere jugar con analogías o metáforas. Su descripción genealógica del mundo y de la sociedad pretende ser real, lo cual concuerda con la advertencia que nos lanzaba Peter Burke sobre el hecho de que, antes del siglo XVII, las metáforas pretenden una correspondencia objetiva con la realidad y sólo después puede esperarse de ellas un uso subjetivo y consciente<sup>14</sup>.

Pero la obra de García de Salazar es un canto a un mundo que se acaba. Si su concepción genealógica del mundo –la idea de que el mundo compone, al final, un solo linaje de origen religioso– va a perdurar durante varios siglos, sin embargo el papel del linaje como estructurador de la sociedad –sin llegar a desaparecer– se va a transformar notablemente, aspecto éste bien lamentado por el banderizo. El empuje que las comunidades territoriales (villas, anteiglesias, provincias) adquirieron en la baja edad media condujo a una domesticación de los linajes. En su

---

9 Fernández Arbeláez y Valencia 2016, 128.

10 Sólo a modo de ejemplo, véase Filmer 1680, 9-10.

11 García de Salazar 1471, Libro I, especialmente 15-21. Relatos similares en Garibay 1571, vol. I, 45-50 o Martínez de Zaldibia 1560, 9-12. Sobre estos relatos Caro Baroja 1972, 174.

12 García de Salazar, libros XXI a XXV.

13 Brunner 1983, 25-59.

14 Burke 2000, 228-229. También en Fernández Sebastián 2015, 52.

sentido más literal: los linajes quedaron subsumidos en el marco de una comunidad territorial. Las ordenanzas de abolición de bandos de varias villas vascas fueron bien explícitas al respecto al ordenar “que de aquí adelante no ayan ni se nonbre las dichas parentelas ni parcialidades ni bandos de Guraya e Bañes... más que todos juntamente hos llameys de Mondragón”<sup>15</sup>. La identificación con la comunidad local quedó priorizada frente a la ahora domesticada comunidad de parentesco. Pero esta no desapareció. El linaje se centró a partir de entonces en uno de sus elementos clave, el solar, organizando a sus miembros y a sus aliados, en torno a la perduración y engrandecimiento del mismo.

El linaje había asumido que era parte de la comunidad territorial y que su posición dentro de la misma se jugaría más fuera que dentro. En el interior de la comunidad, ya no será definitivo “valer más” en términos de superioridad militar. Será mucho más importante un “valer más” medido en términos de reputación, derivado del servicio a la monarquía y del juego de alianzas, contraprestaciones, honores y formación de nuevos solares vinculados al originario. Es todo esto lo que lleva al engrandecimiento del solar propio, y lo que se traduce en términos de posicionamiento en la comunidad. De modo que, aunque la visión del mundo como linaje de origen bíblico permanecerá, ahora los linajes particulares, cada vez más vinculados a solares concretos, se convierten en Casas, en un todo compuesto por personas y propiedades<sup>16</sup>. Casas, por un lado, respetuosas con las libertades de las repúblicas en las que se insertan pero, por otro, con una gran capacidad de desbordarlas como ámbito de su acción y estrategia, gracias a esa estrategia en “red”, de alianzas, vinculaciones, servicios y contraprestaciones<sup>17</sup>.

Esteban de Garibay es –un siglo después de García de Salazar– un magnífico ejemplo de cómo se traducen todos estos conceptos en un discurso renovado. Y no sólo porque ya condene las acciones protagonizadas por los banderizos cuando deseaban “tiranizar” a las repúblicas<sup>18</sup>. Tomada toda su obra en conjunto –el “Compendio Historial”, sus “Memorias”, las “Ilustraciones Genealógicas”, o sus inéditas “Grandezas de España” que continuaba escribiendo cuando le sorprendió la muerte<sup>19</sup>– nos encontramos, primero, con la vigencia de esa visión genealógica del mundo, que comienza en el relato bíblico y de ahí continúa con la historia de las poblaciones y reinos formados tras el Diluvio Universal. En su visión “genealógica”, la historia de las Españas (“Compendio”) es la de maduración progresiva de los reinos que las componen, pero debe complementarse con la de las dinastías reales (“Ilustraciones”) y no menos con la de las “casas ilustres” (“Grandezas”) que son la base fundamental de dichos reinos, la pieza fundamental de su estructura social y política. No sólo eso. Cuando quiere transmitir a sus propios hijos un modelo de vida, un referente moral que guíe sus pasos, escribe sus mal llamadas “memorias” (su título real es más significativo a nuestros efectos: “Los siete libros de la progenie y parentela de los hijos de Estevan de Garibay”). En ellas, por una parte, dedica dos de los siete libros a transmitir a sus hijos todas sus noticias sobre sus antepasados –la progenie y parentela– con una asombrosa profusión de detalles sobre todas las conexiones familiares de los Garibay, acompañada de las hazañas y servicios prestados por dichos antepasados. Amén de transmitirles honor y limpieza de sangre por línea materna y paterna, queda claro que el

15 Achón 1995, 194. En esta obra se podrá encontrar un examen más detallado de todo el proceso de domesticación de los linajes.

16 Sobre el uso del término “casa” para designar el complejo que formaban familia y propiedades véase Dedieu 1998, 222. El mismo autor nos recuerda que el *Diccionario de Autoridades* de 1732 definía “Familia” como la gente que vive en una casa bajo el mando del señor de ella” (1998, 219). En otros entornos europeos, y a modo de comparación, Brunner 1970, 143. El euskera guarda importantes testimonios de la interrelación entre “familia” y “casa”. J. Urrutikoetxea (1999, 273) nos recuerda que en los Diccionarios de Larramendi y Azkue familia se traduce como “Ets-adi” en evidente parentesco con “Etse” o “Etxe” (casa).

17 Un examen más en profundidad de este proceso en Imízcoz y Oliveri 2010; Imízcoz 2016.

18 Por ejemplo en Garibay 1571, II, 404

19 Garibay 1571, 1594, 1596, 1599 respectivamente.

mondragonés está actualizando para sus hijos la lista de posibles parentescos y, por lo tanto, de posibles ayudas, contraprestaciones, favores y servicios que pudieran reclamar o solicitar. Así que, por un lado, sigue prevaleciendo esa visión del mundo como linaje humano compuesto por múltiples linajes particulares. Pero, por otro lado, esa visión ya no es incompatible con su pertenencia a comunidades territoriales de diverso grado y con su lealtad a las mismas. Por ello dedicará el resto de los libros a contar sus propios servicios a la comunidad local, a la provincial y, en especial, sus andanzas en la Corte, donde describirá sus contactos, los servicios prestados al rey y los privilegios recibidos. Precisamente de todo ello se deducirá su posicionamiento social, por lo que podemos considerar sus “Siete libros” como toda una memoria familiar y personal en beneficio de la reputación de su Casa<sup>20</sup>.

### 3. LA COMUNIDAD COMO CASA

Y así entramos de lleno en un segundo momento del juego de imágenes familiares para describir la comunidad, un momento en el que ésta queda definida como Casa. Aunque también aquí constatamos una evolución: en un primer momento, lo que se afirma es la centralidad de la Casa como clave de una comunidad territorial, hasta el punto de servir de modelo de gobierno a la segunda; paulatinamente, de ese paralelismo se irá desprendiendo la imagen –ahora sí una metáfora consciente– de que la comunidad provincial es una sola Casa.

Tal y como nos ocurría en la etapa anterior, el elemento de partida –ahora la centralidad de la Casa en los discursos políticos– es casi un lugar común en la cultura europea. De hecho, es bien conocido cómo dio lugar a una profusa literatura sobre la *Oeconomica*, sobre el arte de gobierno de la Casa, a su vez considerado como el modélico para otras esferas de gobierno<sup>21</sup>. El enfoque que se da a esta disciplina en el XVI subvierte de alguna manera los términos en los que se planteaba en sus raíces aristotélicas su relación con la Política. Para el estagirita la doméstica era una asociación humana todavía incompleta, siendo la *polis* y su arte de gobierno los característicos de la condición humana, mientras que en el XVI es el arte de gobierno de la Casa el que inspira el gobierno de la comunidad. Así lo confirmaba Castillo de Bovadilla: “Equipárase la Política a la Económica que trata del gobierno de la casa, porque la familia bien regida es la verdadera imagen de la República y la autoridad doméstica semejante a la autoridad suprema y el justo gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la república ... porque la casa es una pequeña Ciudad y la Ciudad es una casa grande y quanto al gobierno, la casa y la Ciudad solo difieren en la grandeza”<sup>22</sup>.

El texto de Castillo de Bovadilla nos da pie para subrayar dos características de esta *Oeconomia* que interesan particularmente a nuestra reflexión. La primera, su carácter de referencia indiscutible en la época, su carácter modélico, paradigmático, que proporcionaba las pautas de un estilo noble de vida y que, por imitación, perseguían no sólo quienes pertenecían al estamento nobiliario sino también, en mayor o menor grado, el resto de grupos que aspiraban a una vida honorable<sup>23</sup>. Por otro lado, sus raíces religiosas. Como muy bien ha recalcado Bartolomé Clavero, la patria potestad remitía a unas virtudes y valores que tenían más que ver con la *caritas* que con la *iustitia*, que eran pues asunto más de Teología que de Derecho, y que jugaban además con la inmejorable imagen de la Sagrada Familia como modelo de inspiración<sup>24</sup>.

Lo que sí resultó particular del ámbito vasco fue el énfasis con el que se produjo la traslación de la imagen de la Casa al conjunto de una comunidad territorial, provincial, proceso que se

---

20 Sobre todo ello véase nuestro estudio introductorio a Garibay 1594, pp. 13-61.

21 Las referencias claves sobre este tema siguen siendo Brunner 1970 y 1983; Frigo 1985.

22 Castillo de Bovadilla 1597, I, 1, 13.

23 Brunner 1982. Sobre la extensión de este modelo de vida véase Achón 1995, 232-250; Caula 2014.

24 Clavero 1993-94, 65-75.

encuentra íntimamente relacionado con el de la afirmación de la hidalguía territorial<sup>25</sup>. El recorrido discursivo comenzó destacando que todos los pobladores de un territorio eran hidalgos porque provenían de solares conocidos de tiempo inmemorial<sup>26</sup>, de lo cual se pasó a deducir que todo el territorio estaba compuesto por solares hidalgos para, a partir de ahí, identificar al conjunto de la comunidad como un solo solar de hijosdalgo. Este recorrido se fue afirmando en Guipúzcoa y Vizcaya durante el XVI, al calor del debate jurisdiccional en torno a los Fueros y a la hidalguía, y tomó forma a través de las argumentaciones de Martínez de Zaldibia, Garibay o Poza. Ello permitió a Baltasar de Echave decir a comienzos del XVII (1607) desde México, que “Es también de notar mucho, que no tan solamente son estas tales casas y solares de notorios hijosdalgo de sangre y solar conocido, sino que también, y sobre todo lo dicho, son estas Provincias un solar conocido y notorio de nobles hijosdalgo, y esto con tanta verdad que con solo probar los naturales de padres y de aguelos de tiempo inmemorial, originarios de estas dos Provincias, Vizcaya y Guipúzcoa, basta para sacar executoria en Granada y Valladolid que es donde se litiga, y los tengan por hijosdalgo de sangre, de solar conocido”<sup>27</sup>. En 1610 –en un documento que ratificaba el reconocimiento de la hidalguía universal de los guipuzcoanos, y que acabaría incorporándose a la Recopilación Foral provincial– quedó definitivamente declarado que la Provincia “se probava ser una casa y familia particular de notorios hijosdalgo de sangre” y, por ello, “los descendientes de la tal casa solariega, con solo probar la descendencia de ella eran tenidos y declarados por hijosdalgo de sangre y solar conocido”<sup>28</sup>.

¿Qué hay detrás del uso de esta metáfora que asimilaba la comunidad territorial a una comunidad doméstica? Por un lado, un reflejo de una realidad bien palpable para los coetáneos, en concreto de la proliferación de pequeñas y medianas propiedades y mayorazgos *de iure*, o *de facto* a través de las mejorías de tercio y quinto<sup>29</sup>. Sin esta conexión con un elemento tan visible es improbable que la metáfora hubiera cuajado. Pero, como decíamos más arriba, las metáforas no sólo reflejan la realidad sino que la crean o la recrean. En este sentido, la metáfora doméstica contenía mensajes hacia fuera y hacia dentro de la comunidad. Hacia fuera, porque la declaración de la Provincia como Casa, como territorio de hidalgos, posicionaba a Guipúzcoa, a Vizcaya y a sus habitantes como privilegiados en el seno de una sociedad estamental y en el marco de la Monarquía Católica. Hacia dentro, porque indirectamente invitaba a que la comunidad provincial –que ya parecía considerarse como la comunidad por excelencia, por encima de las locales– observase un comportamiento interno que imitase el de las comunidades domésticas en cuanto a vinculaciones, capacidad de integración o densidad de relaciones. Una invitación a mantener esos fuertes lazos de solidaridad interna que, al igual que a las casas particulares, debía posibilitar a la Provincia posicionarse en los diferentes ámbitos de la monarquía (América o la Corte por ejemplo).

Pero al llegar al siglo XVIII, aparecerán nuevas implicaciones vinculadas al uso de estas imágenes domésticas. La ejemplaridad que textos como el de Castillo de Bovadilla concedían a la *Oeconomica* sobre la Política, sumada a la exención de la patria potestad respecto al *ius* que se derivaba de su consideración como materia teológica, permitieron pensar en un uso de esas metáforas como estrategia para acceder a un poder que desbordaba los límites de un marco jurisdiccionalista, para ampliar los campos de acción de la cabeza dirigente de la comunidad en una línea más patrimonialista<sup>30</sup>. El razonamiento es simple: el padre de familia combinaba en

25 Sobre este proceso, Aguinagalde 2016. Sobre su conexión con la metáfora de la limpieza de sangre, Chacón 2015.

26 Muy claramente en Martínez de Zaldibia 1560, 81-85.

27 Echave 1607, 66-67. Analizamos más extensamente este proceso y sus implicaciones en Achón 2001.

28 Aramburu 1690, 15.

29 Arpal 1979; Achón 1995, 203-232.

30 Portillo 1994; Fernández Torres 2015.

sus capacidades las más “políticas” –sobre la mujer, pues debía respetar lo que era preexistente al lazo conyugal– con otras mucho más discrecionales –sobre los hijos– o incluso despóticas –sobre los siervos y criados<sup>31</sup>. El uso de la imagen paternal delataba un intento de asimilar el rol del rey al del *pater familias*, considerando así que sólo en parte y en ciertas ocasiones su dominio era propiamente político pudiendo en otras –y particularmente cuando se demostrase necesidad o razón de estado– actuar a discreción. Lógicamente, en esa disyuntiva no era lo mismo considerar que las leyes de un territorio procedían de la gracia y merced real –lo cual asimilaba a ese territorio a los hijos del matrimonio– o eran leyes propias, costumbres y tradiciones inmemoriales –es decir, que existían previamente a la entrada en la protección real, lo cual les asimilaba a la figura de la mujer en el matrimonio–.

Y, efectivamente, el cambio de dinastía abrió una etapa de redefinición de los poderes territoriales. Con un nuevo estilo de gobierno, más interventor, se fue diluyendo la monarquía agregativa, polisindial, de los territorios y naciones, la monarquía integrada por territorios y comunidades diversas organizadas de manera asimétrica en el marco de la concurrencia de poderes jurisdiccionales, y gobernada desde Consejos, Chancillerías y Cámaras, y se sustituyó por otra de gobiernos ejecutivos, ministeriales, con clara voluntad reformista, legisladora, racionalizadora e integradora<sup>32</sup>. La defensa en ese contexto de los fueros provinciales se hizo, prioritariamente, en términos de debate jurisdiccional y de relato histórico, pero tampoco fueron inocentes las metáforas esgrimidas en el combate.

Aquí resulta reveladora la figura de Larramendi que ante los episodios vividos en la primera mitad del XVIII (problemas con las aduanas, o con el contrabando de tabaco...) defendió los intereses de la Provincia de Guipúzcoa perfeccionando la metáfora doméstica: la Provincia ya no sería únicamente un solar, ni siquiera sólo una Casa, sino también un mayorazgo de derecho divino. Así afirmó, sin olvidar aquella concepción genealógica y bíblica del mundo, que “Guipúzcoa es un mayorazgo fundado en sus principios por dirección particular de Dios”<sup>33</sup>. El mensaje al rey-padre no podía ser más claro: como administrador del mayorazgo no podía intervenir indiscriminadamente en él (tampoco los propios guipuzcoanos) porque un mayorazgo se administra con el objetivo de conservarlo, de que permanezca y perdure y se transmita intacto –o mejorado– a la siguiente generación. El mayorazgo no estaba sujeto ni a leyes de mercado ni a criterios subjetivos de administración; era propiedad vinculada. Aún más cuando el mayorazgo guipuzcoano tenía un origen divino –el mito tubaliano– y cuando el *pater familias* que debía administrarlo era el monarca que pasaba por ser el representante más cualificado del orbe católico. La indisponibilidad del mayorazgo quedaba así redoblada por su origen divino. Romper esta obligación de protección supondría la conversión del padre en tirano.

También en este momento observamos una dinámica discursiva similar a nivel interno en las provincias vascas. Las Diputaciones comenzarán a prevalecer notoriamente sobre las villas y Juntas Generales, en un movimiento de patrimonialización semejante al que se ha observado en la monarquía<sup>34</sup>. No es casualidad que, en ese contexto, la Diputación guipuzcoana se presente como la “madre” de sus “amantes hijas” (las repúblicas). Tampoco lo es que esta autodefinición se realice en el contexto de un debate sobre la capacidad recaudatoria de la Diputación y sobre la necesidad de construir un “camino padre” capaz de estructurar el territorio provincial<sup>35</sup>.

---

31 Frigo 1985, 79-80.

32 Sobre todo esto Fernández Albaladejo 1992, 353-412, Gil 2004, Imízcoz 2017, 15-18.

33 Larramendi 1756-1758, 136. Su argumentación completa en 121-136.

34 Portillo 1994.

35 Achón 1998, 89-94 y 105-107.

#### 4. LA NACIÓN COMO FAMILIA

El paso al siglo XIX, la entrada en los debates propios de la modernidad, nos sitúa en unas coordenadas bien diferentes. Como bien había intuido Larramendi, la llegada de nuevos conceptos, de nuevas ideas y de nuevos estilos políticos no era un asunto accidental que pudiese afectar sólo a aspectos formales de la cultura política, sino que atentaba contra sus mismas bases<sup>36</sup>. Era la integridad del paradigma estamental y católico lo que se ponía en cuestión. En la etapa anterior había una cosmovisión predominante. En ella cada comunidad se sentía parte de una jerarquía que culminaba en Dios y se veía a sí misma como un todo integrado, por encima de las diferencias internas. Pero ahora se abre un tiempo diferente, de ideologías y lucha de imaginarios y, por lo tanto, un tiempo en el que la comunidad ya no se ve a sí misma como un todo integrado sino, al contrario, fracturado. La antigua comunidad se ha convertido en una sociedad dividida en clases con intereses sociales y proyectos políticos opuestos.

En este nuevo contexto, lo que antes era incuestionable se convierte en discutible, en algo propio de una opción ideológica pero que se rebate desde otras. Es lo que ocurre con la religión, a la que se relega ahora al ámbito de las creencias particulares, alejada de la vida pública. O con la idea de que la *Oeconomia* era el modelo para la Política, con la consiguiente traslación de los vínculos familiares a los políticos. Algo imposible para quien imagina una diferencia radical entre un ámbito público y otro privado en el que la familia —ahora sólo un espacio afectivo— pierde toda consideración política y en el que el propio concepto de Economía cambia de sentido.

En este nuevo contexto, la defensa de unos referentes morales tradicionales, del gobierno de la Casa como modelo político, del valor paradigmático de los vínculos paterno-filiales, de un orden social que en última instancia tuviese un sentido trascendente, o de unas realidades comunitarias cuya perdurabilidad estuviese por encima de los caprichos individuales, se convirtió en un emblema de aquellas opciones ideológicas —contrailustradas, conservadoras, contrarrevolucionarias, antimodernas en general<sup>37</sup>— que no quisieron cortar los lazos con el mundo tradicional y que negaron la bondad de las rupturas bruscas o revolucionarias. Dado que ahora se trataba de competir con otros imaginarios, la importancia de las metáforas creció y, como demuestra el texto de Burke citado al comienzo del artículo, el uso de las imágenes familiares para legitimar y naturalizar a ojos de la opinión pública un modelo de organización social se convirtió en uno de los caballos de batalla<sup>38</sup>.

En el entorno vasco, esa opción ideológica planteó principalmente dos juegos de imágenes. El primero, perpetuando la tradición *oeconomica*, la presentación del caserío como micro-sociedad capaz de sintetizar las esencias de lo que fue, lo que todavía era (aun en riesgo de desaparecer) y lo que debería ser una comunidad feliz, justa y bien ordenada. El segundo, la equiparación entre los vínculos familiares y los que articulaban el nuevo modelo de comunidad política que se imponía en la modernidad, la nación.

Ya desde comienzos del siglo XIX asistimos a una idealización de un mundo rural que se contraponía a su opuesto urbano, industrial y capitalista. Este era presentado como el escenario de la división y de los conflictos sociales frente al oasis de paz centrado en el caserío y sus costumbres patriarcales. Rota la Casa-comunidad del Antiguo Régimen, se buscaba su recomposición, la recuperación de la unidad perdida, tomando como modelo —e idealizando— al último

<sup>36</sup> Explicamos pormenorizadamente el proceso en Achón 2018.

<sup>37</sup> Sobre todo esto Artola 2009, Esteban 2018, A título ilustrativo recuérdese el lamento de Chateaubriand en sus memorias: “Pero dígame por piedad, ¿dónde encontraré una familia y un Dios en la sociedad filosófica e individual que se me propone?” (1811-1841, 588).

<sup>38</sup> Basabe 2015, 401-416.

rincón donde permanecía un espíritu *oeconomico*<sup>39</sup>. Ejemplo de la perduración de estas ideas es la obra de Engracio de Aranzadi que en los años treinta del siglo XX seguirá afirmando que, a la casa solar vasca, “deberíamos mirarla como un santuario”; o que “el alma del pueblo vasco es la raza; la sangre la sustancia ... y el santuario de esa raza es el hogar”<sup>40</sup>.

Es destacable que esta literatura tradicionalista presente al caserío como la mejor opción para defender las verdaderas libertades, la verdadera igualdad e incluso la democracia, es decir, los valores más emblemáticos para otras opciones ideológicas. Existía un convencimiento de que la perduración de las verdaderas libertad e igualdad pasaban, contrariamente a lo que defendían los liberales, por el mantenimiento de un orden *oeconomico* y católico. Un texto realmente emblemático de cómo se aunaban este conjunto de propuestas en una sola visión es el que escribía Manterola en 1867:

La libertad no es la revolución; es la antítesis de la revolución. Por eso el pueblo vascongado, el pueblo más libre de la tierra, es el que se mantiene más alejado de la revolución. Es que el pueblo euskaro, es que la familia vascona, conducida por el instinto católico, ha sabido entrelazar las manos de las tres queridas hermanas y apoyarlas y sostenerlas siempre unidas sobre la cruz santa del Calvario, bajo el simbólico lema del Irurac-bat, y al eco del conmovedor: ¡Jaungoikoak eta foeroak! Es que nuestra raza indomable creyó hallar en el Gólgota la sanción de todos los derechos y la enseñanza sublime del respeto a la justicia. Es que nuestros mayores jamás soñaron en derechos contra los derechos de Dios<sup>41</sup>.

Era también este convencimiento de que la perduración de las verdaderas libertades estaba en el orden tradicional el que llevó a Aranzadi a defender una democracia vasca que, contrariamente a la surgida con la Revolución Francesa, “nunca fue un poder de la tiranía oligárquica que sustituía los títulos de la soberanía real derrocada por los del sufragio universal de rebaños hambrientos que no conocían la libertad más que de nombre”<sup>42</sup>. O también a afirmar: “Poderosa unidad, fecunda unidad la de la familia, casa y tierra ¿Quién podrá medir todo lo que vale en orden a la libertad ciudadana y en orden a la libertad nacional?”<sup>43</sup>.

Textos como este de Aranzadi nos introducen ya –y para cerrar la trayectoria dibujada en este artículo– en la segunda imagen utilizada en la época. Corolario de la primera, dicha imagen es la que concibió la nación como una suerte de gran familia<sup>44</sup>. Este juego metafórico se vio favorecido desde la segunda mitad del siglo XIX por la difusión de un darwinismo social centrado en la idea de raza, una idea revestida de legitimidad científica en la época y que, aun con orígenes diferentes, terminó solapándose con la de nación. La raza se percibía como una comunidad consanguínea de origen y ello favoreció, efectivamente, su asociación con un ideal de nación cohesionada por lazos parangonables a los familiares, fuera por tanto del alcance de la voluntad individual y bien alejados de un vínculo ciudadano, propiamente civil. Un modelo de nación bien distante, por tanto, de otros ideales nacionales que se promovían desde ámbitos liberales. Pero un ideal de nación cuya sólida cohesión permitía soñar con una suerte de

---

39 Sobre la ruptura de la Casa-comunidad, Artola 2017. Son numerosísimas las obras que han analizado la idealización del caserío vasco en esta época. A modo de ejemplo, véanse Elorza 1978, 174-190; Juaristi 1987, 30-44; Rubio 2003, 310-324; Urrutikoetxea 1999.

40 Aranzadi 1932, 125 y 178. O “la casa solar es el eje de la constitución vasca y santuario de la emoción racial” (1932, 112).

41 Tomado de Rubio 2003, 459.

42 Aranzadi 1932, 180.

43 Aranzadi 1932, 69.

44 El mismo Aranzadi proporciona numerosos ejemplos: “los vascos todos constituimos una gran familia” (1932, 73); “Prolongación la familia de nuestra personalidad, prolongación de la familia nuestra nación, amamos a la nación y a la familia porque en ellas nos encontramos a nosotros mismos” (1932, 86). Sobre los usos, en este contexto, de conceptos como nación, nacionalidad, patria, pueblo o raza, véase Rubio 2003, 39-69 y 325-331.

reencarnación de las comunidades tradicionales. Como es bien sabido, en nuestro entorno fue Sabino Arana quien acabó de cerrar el razonamiento que uniría raza, patria y familia, algo muy manifiesto en textos como el siguiente:

Si desapareciese nuestra raza de estas montañas, y en éstas y con el nombre de Euskeria se constituyese la confederación de sus seis estados parciales, y cada uno de éstos se estableciese con la respectiva tradición de nuestra lengua y hasta con nuestras costumbres y carácter, esta Euskeria no sería nuestra Patria, sino otra Euskeria diferente: extinguidos los miembros de una familia, extinguida queda la familia misma<sup>45</sup>.

Ya en época de Arana, este tipo de idealización de una comunidad pretendidamente natural y cerrada a los foráneos no constituía sólo una opción puramente moral o ideológica, sino que encerraba una respuesta defensiva a lo que se percibía como una auténtica invasión demográfica y cultural. En esa misma línea, Arturo Campión comparaba en 1935 los felices quince días que había pasado en un caserío con la impresión que le causaba el paso del tren de Ceuta por la estación de Villafranca, y concluía: “Todo lo comprendí; no venían los moros sino sus hermanos. Madrid vomitaba su populacho sobre Gipuzkoa y lo vomitaba en forma de tren de placer”<sup>46</sup>.

Cerramos aquí nuestra exploración sobre las formas en las que, en los siglos de tránsito a la modernidad en el País Vasco, se utilizó la imagen familiar como modelo o metáfora de la comunidad, no sin apuntar escuetamente dos ideas en las que habría que profundizar en un futuro. La primera, que este tipo de analogías parece muy propio de épocas en las que se pone en crisis un modelo social preexistente. De épocas en las que, ante la incertidumbre, la imagen familiar parece otorgar la seguridad de lo conocido y de lo natural, y en las que, ante esa incertidumbre, se buscan lazos sociales fuertes, capaces de vincular las voluntades individuales a la suerte del grupo.

La segunda, que los autores que usaron esas metáforas parecen compartir algún tipo de sentimiento de pérdida, si bien con matices diferentes. Los que la utilizaron con más profusión en los siglos XVI-XVIII como Garibay, Echave o Larramendi tuvieron experiencias personales de desarraigo, de contemplación de su comunidad de origen desde el exterior y de hacerlo bien con el sentimiento de pérdida de alguien que percibe que su desarraigo es definitivo (Garibay o Echave), bien con la inquietud de alguien a quien su trayectoria externa ha proporcionado un conocimiento de las nuevas ideas y políticas que amenazan a su comunidad, y que se desespera por la incapacidad de sus paisanos para detectarlas (Larramendi). Los autores de los siglos XIX y XX parecen experimentar más bien una pérdida vivida desde dentro, desde la percepción de que su comunidad está siendo invadida, tanto por foráneos como por nuevos estilos de vida, y de que los resultados de esa invasión son la división de la comunidad, el conflicto y la pérdida de los referentes morales básicos<sup>47</sup>. Para unos y otros –para los que miran desde dentro y para los que lo hacen desde fuera– el único consuelo a su pérdida parece provenir de la visión de una comunidad cohesionada por vínculos tan sólidos como los de una familia.

---

45 En Rubio 2003, 44-45.

46 Campión 1935, 24-35.

47 Otra vez Aranzadi nos proporciona un texto bien ilustrativo: “El día en que la familia vasca abandonó, ofuscada por el ambiente, la casa solar para vivir en la ciudad, en ese día se señaló con caracteres imborrables el principio de la desorganización racial” (1932, 122).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHÓN INSAUSTI, José Ángel, *A voz de concejo. Linaje y corporación urbana en la constitución de la Provincia de Gipuzkoa*, San Sebastián, Diputación Foral de Gipuzkoa, 1995.
- ACHÓN INSAUSTI, José Ángel, *Historia de las Vías de Comunicación en Gipuzkoa. II. Edad Moderna (1500-1833)*, Donostia-San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1998.
- ACHÓN INSAUSTI, José Ángel, “La Casa Guipúzcoa. Sobre cómo una comunidad territorial llegó a concebirse en términos domésticos en el Antiguo Régimen”, en José María Imízcoz (ed.): *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001, pp. 113-137.
- ACHÓN INSAUSTI, José Ángel, “El contrato callado. Sobre Manuel de Larramendi y la transformación del vínculo comunitario”, en *Sancho el Sabio*, Extra 2, 2018, 145-171.
- AGUINAGALDE, Borja de, “La sociedad vasca y sus élites (s. XI-1500) y la formulación de la hidalguía universal en 1527”, en *El País Vasco, tierra de hidalgos y nobles. Momentos singulares de la historia. Ciclo de conferencias*, Madrid: Fundación Banco de Santander, 2016, pp. 25-88.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ARAMBURU, Miguel de (ed.), *Nueva Recopilación de los Fueros, privilegios, buenos usos y costumbres, Leyes y Ordenanzas de la Muy Noble y Muy Leal Provincia de Guipúzcoa [1690]*, ed. facsímil de la reimpresión realizada por Andrés de Gorosábel en Tolosa en 1867, Madrid: Lex Nova, 1976.
- ARANZADI, Engracio de, “Kizkitza”, *La Casa Solar Vasca o Casa y Tierras del Apellido*, Zarauz: Editorial Vasca, 1932.
- ARPAL, Jesús, *La sociedad tradicional en el País Vasco (el estamento de los hidalgos en Guipúzcoa)*, San Sebastián: Haranburu, 1979.
- ARTOLA, Andoni: “La antimodernidad en el País Vasco: prácticas sociales y discursos (1765-1833)”, *Cuadernos dieciochistas*, 10, 2009, pp. 121-147.
- ARTOLA, Andoni: “La Casa Rota. Grupos familiares, distanciamiento cultural y conflicto en las provincias vascas (1823-1839)”, *Historia Social*, 89, 2017, pp. 157-176.
- BASABE, Nere., “El concepto de vínculo social y sus metáforas en los orígenes del pensamiento presociológico francés”, en F. Godicheau y P. Sánchez León (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid: Akal, 2015, pp. 379-422.
- BEJARANO, Teresa, “La metáfora como resolución de un problema comunicativo-lingüístico”, en *Diálogos*, 58, 1991, pp. 129-162.
- BRUNNER, Otto, “La ‘casa come complesso’ e l’antica ‘economica’ europea”, en *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano, Vita e Pensiero, 1970, pp. 133-164.
- BRUNNER, Otto, *Vita nobiliare e cultura europea*, Bologna: Il Mulino, 1982.
- BRUNNER, Otto, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*, Milano, Giuffrè, 1983.
- BURKE, Edmund: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia [1790]*, ed. de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, 2016.
- BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid: Alianza, 2000.
- CAMPIÓN, Arturo, *Contrastes. Narraciones baskas III*, Donostia, 1935.
- CARO BAROJA, Julio, *Los Vascos y la Historia a través de Garibay (Ensayo de biografía antropológica)*, San Sebastián: Txertoa, 1972.
- CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para Corregidores y señores de vasallos [1597]*, Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1775, <<https://archive.org/details/politicaparacorreoocast>> [consulta: 04/04/2018].
- CAULA, Elsa, *Mercaderes de mar y tierra. Negocios, familia y poder de los vascos en el Río de la Plata*, Rosario, Humanidades y Artes Ediciones – H. y A. Ediciones, 2014.

- CHACÓN DELGADO, Pedro José, “La metáfora de la limpieza de sangre en el origen del nacionalismo vasco”, en F. Godicheau y P. Sánchez León (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid: Akal, 2015, pp. 245-271.
- CHATEAUBRIAND, François René de, *Memorias de ultratumba* [1811-1841], sel. de Arturo Ramoneda, Madrid: Alianza, 2018.
- CLAVERO, Bartolomé, “Beati dictum: derecho de linaje, economía de familia y cultura de orden”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 63-64, 1993-94, pp. 7-148.
- CONNOR, Walker., *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama, 1998.
- DEDIEU, J.P.; WINDLER, C., “La Familia ¿una clave para entender la historia política? El ejemplo de la España moderna”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 1998, nº 18, pp. 201-233.
- ELORZA, Antonio, *Ideologías del Nacionalismo vasco 1876-1937 (De los “euskaros” a Jagi Jagi)*, Zarauz: L. Haranburu ed., 1978.
- ESTEBAN, Javier, *Discursos civilizadores. Escritores, lectores y lecturas de textos en euskera (c. 1767-c.1833)*, Madrid, Sílex, 2018.
- ECHAVE, Baltasar de, *Discursos de la antigüedad de la lengua cántabra vascongada* [1607], Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1971.
- FAJARDO, Luz Amparo, “La metáfora como proceso cognitivo”, *Forma y Función*, 19, 2006, pp. 47-56.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, *Fragments de monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, Alianza, 1992.
- FERNÁNDEZ ARBELÁEZ, Olga Lucía; VALENCIA CAÑAVERAL, Carlos Alberto, “La metáfora como analogía de la comprensión de la realidad”, *Estudios de Filosofía* 53, 2016, 127-163.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, “Metáforas para la historia y una historia para las metáforas”, en F. Godicheau y P. Sánchez León (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid: Akal, 2015, pp. 33-62.
- FERNÁNDEZ TORRES, Luis, “Metáforas del vínculo social en el umbral de la modernidad tardía”, en F. Godicheau y P. Sánchez León (eds.), *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid: Akal, 2015, pp. 149-180.
- FILMER, Robert, “Patriarca o el poder natural de los reyes” [1680], en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, ed. de Rafael Gamba y Carmela Gutiérrez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966, pp. 1-95.
- FRIGO, Daniela, *Il padre di famiglia. Governo della Casa e governo civile nella tradizione dell’Economica tra cinque e seicento*, Roma, Bulzoni Editores, 1985.
- GARCÍA DE SALAZAR, Lope, *Libro de las Buenas Andanzas e Fortunas que fizo Lope García de Salazar* [1471-1476], ed. crítica de María Consuelo Villacorta Macho. Bilbao: UPV/EHU, 2015.
- GARIBAY, Esteban de, *Los Quarenta Libros del Compendio Historial de las Crónicas y Universal Historia de todos los Reynos de España* [1571], ed. de Sebastián de Comellas. Barcelona, 1628. 4 vols.
- GARIBAY, Esteban de, *Los siete libros de la progenie e parentela de Estevan de Garibay* [c. 1594], ed. de José Angel Achón Insausti (dir.), Arrasate: Ayuntamiento, 2000.
- GARIBAY, Esteban de, *Ilustraciones Genealógicas de los Catholicos Reyes de las Españas*, Madrid: Imprenta de Luis Sánchez, 1596.
- GARIBAY, Esteban de, *Grandezas de España: noticias de los títulos y casas ilustres en ella y otras particularidades* [1599], Real Academia de la Historia, Colección Garibay 9-10-2 y 9-10-3, 2.102 a 2.111, XI volúmenes, Inéditas.
- GHIRETTI, Héctor, “La metáfora y el pensamiento político. Una exploración”, en *Opúsculo Filosófico*, II, nº 5, 2009, pp. 15-41.
- GIL Xavier, “Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI-XVII”, en Antonio Álvarez-Ossorio, Bernardo J. García (eds.), *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 39-76.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M., *Metáforas del poder*, Madrid: Alianza, 1998.

- IMÍZCOZ José María; OLIVERI, Oihane (eds.), *Economía doméstica y redes sociales en el Antiguo Régimen*, Madrid: Sílex, 2010.
- IMÍZCOZ, José María, “Entramados sociales y comunicación en la sociedad del Antiguo Régimen”, en José Angel Achón, Leyre Arrieta y José María Imízcoz, *Antes y después de los mass media. Actores y estrategias comunicativas*, Madrid: Dykinson, 2016, pp. 17-42.
- IMÍZCOZ, José María, “La clase política del reformismo borbónico: las redes sociales del cambio”, en *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, julio-diciembre 2017, 4/7 (Dossier), pp. 10-62.
- JUARISTI, Jon, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid: Taurus, 1987.
- LAKOFF, George, *Puntos de reflexión. Manual del progresista*, Barcelona: Península, 2008.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra, 2009.
- LARRAMENDI, Manuel de S.J., *Sobre los Fueros de Guipúzcoa. Conferencias curiosas, políticas, legales y morales sobre los fueros de la M.N. y M.L. Provincia de Guipúzcoa [1756-1758]*, ed. de José Ignacio Tellechea Idígoras, San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1983.
- MARIENSTRAS, Elise, *Les mythes fondateurs de la nation americaine*, Bruxelles: Editions Complexe, 1992.
- MARTÍNEZ DE ZALDIBIA, Juan, *Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas [c. 1560]*, ed. de F. Arocena, San Sebastián: Excma. Diputación de Guipúzcoa, 1944.
- PORTILLO, José María, “Patrimonio, derecho y comunidad política: la construcción territorial de las provincias vascas y la idea de jurisdicción provincial”, en J.M. Schulz, *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz 15.bis 20.Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 715-737.
- RUBIO, Coro, *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- URRUTIKOETXEA, José, “‘Ets-adi`/`Etse` (‘Etxe`) – ‘Familia`/`Casa` : a los terrenos de la historia por los vericuetos de la idealización y la ideologización”, *Vasconia*, 28, 1999, 271-294.

