

LOS VASCOS

ETNOLOGÍA



por

JULIO CARO BAROJA



BIBLIOTECA VASCONGADA
DE LOS AMIGOS DEL PAIS,

instituída para difundir la cultura del viejo pueblo eúscaro en todas sus manifestaciones, ha elegido este libro del joven maestro Julio Caro Baroja, para iniciar sus tareas. Ninguno tan adecuado como él. El estudio del hombre en el mundo en que vive, atrae siempre, pero cuando este hombre tiene, como el vasco, unos orígenes que se pierden en el tiempo, y forma parte de una sociedad que conserva modos de vida, hábitos y tradiciones seculares, apasiona. La atención especial que le han dispensado y siguen dispensándole, sabios de todos los países, nos lo dice bien claro.

Caro Baroja aborda, en este libro, el sugestivo estudio del pueblo vascongado, con los métodos más científicos de trabajo. Su fino espíritu crítico, su sólida cultura y su capacidad de observación le han permitido hacer una obra que junto a su alto valor de investigación ofrece una sistematización acabada y perfecta, presentada con la claridad que le es habitual. Nada que afecte al pueblo vasco, se escapa en él; desde las más simples manifestaciones de su cultura, los «rasgos culturales» hasta las más vastas, los «complejos», aparecen expuestos en su «áreas» para su mejor comprensión y análisis.

LOS VASCOS de Julio Caro Baroja que hoy nos honramos ofreciendo a la curiosidad de los lectores, viene a ser una pieza fundamental en la bibliografía vascongada.

204.

JULIO CARO BAROJA

LOS VASCOS
ETNOLOGIA

Biblioteca Vascongada de los
Amigos del País
San Sebastián
1949

12-797A

LIBRERIA EASO
SAN SEBASTIAN

ES PROPIEDAD

INTRODUCCION

*C*ada día se nota más la necesidad de estudiar los problemas que plantea la relación entre el hombre como sujeto y el mundo en que vive, o mundo circundante, con arreglo a técnicas y pensamientos más complejos que los empleados hasta hace poco por bastantes de los etnólogos y geógrafos en sus obras de investigación, y, sobre todo, por los vulgarizadores en libros que corren de mano en mano. Unas veces resultan éstos dominados por cierto determinismo geográfico estrecho, otras, por concepciones económicas sobre cuya exactitud había mucho que decir y otras en fin, por un espiritualismo arbitrario y confuso. Según la especialidad de los investigadores, los vínculos causales se establecen, también, con frecuencia de varias formas más, casi siempre unilateralmente.

Sin lanzarme a una discusión teórica prolija quiero indicar ahora al lector cuál es el punto de vista metodológico que me parece más seguro y que he empleado al escribir gran parte de este libro sobre «Los Vascos», que no está concebido ni de acuerdo con el determinismo de los obsesionados por la doctrina del clima y otras relacionadas con ella, ni con un historicismo con pretensiones de objetividad (que no encubre, con frecuencia, más que pequeñez de pensamiento) ni con ninguna especulación doctrinaria materialista, espiritualista, o de otro orden de las que en esta clase de trabajos

sirven con frecuencia de trama, al menos por estas latitudes.

Partiré de unas pocas observaciones generales de tipo psicobiológico, para ligarlas luego a otras de carácter etnológico estricto y dar una pauta a mi investigación concreta, que juzgo puede ser válida para llevar a cabo muchas semejantes en el campo europeo.

Desde épocas remotas se han señalado grandes analogías y grandes diferencias entre el hombre, y el animal. En la valoración de unas y otras está el motivo fundamental de controversia de la generalidad de los filósofos, psicólogos y biólogos antiguos y modernos.

Mecanicistas, espiritualistas y vitalistas las ordenan según su punto de vista filosófico previo, dándoles diversos sentidos. Una verdadera objetividad científica resulta rara y difícil en el mundo de la Ciencia. Dejando ahora a un lado los problemas relacionados con el origen de las especies animales y humana, sin discutir sobre la autonomía de cada una de ellas defendida por unos frente a los que defendieron la unidad evolutiva de todas, voy a recordar algunos principios útiles para la investigación del modo de vivir los seres animados en el mundo actual, principios puestos de relieve (en publicaciones que parecen haber sido muy leídas en España) por J. von Uexküll.

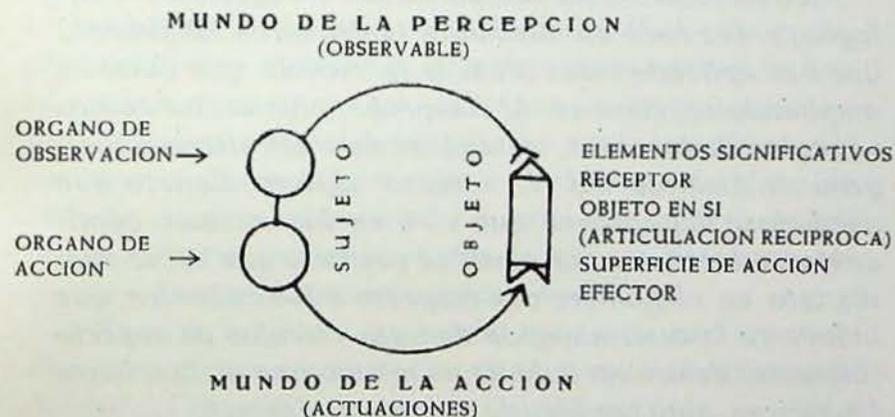
La relación de todo sujeto animal vivo, con el mundo «peculiar» que le circunda, la expresa Von Uexküll mediante el esquema adjunto (1).

El sujeto, dentro del mundo circundante, tiene dos funciones características: la de observar (que constituye el mundo de percepción) y la de obrar (el mundo de acción). Estas dos forman el «círculo de función», dentro del que queda el mismo sujeto.

En el mundo de la percepción, los órganos destinados a observar, recogen las señales o signos signifi-

(1) «La biología de la ostra jacobea» en «Revista de Occidente» n.º IX (marzo, 1924) págs. 301-303 en especial.

cativos del objeto, por medio de un receptor. De los órganos de tipo perceptivo estos signos pasan por vía nerviosa, breve, a los órganos de acción o activos y, de allí, a los efectores del sujeto, que verifican la acción sobre una parte del objeto: la superficie de actuación.



Entre esta superficie, sobre la que tiene lugar la acción, y la porción portadora de los elementos significativos, queda el resto de la estructura del objeto, ignorada con frecuencia por el sujeto: al objeto en sí se le denomina también «contraestructura». Fórmase así una cadena compuesta de muchos círculos y de la que existen numerosos tipos en el mundo visible, pudiéndose distinguir, sin embargo en general, cuatro especies de «círculos funcionales» biológicos de primera importancia:

- 1) Círculo del medio en que el sujeto se encuentra, que tiene una gran relación con su configuración externa.
- 2) Círculo del botín del sujeto.
- 3) Círculo de los enemigos del mismo.
- 4) Círculo sexual, muy importante en los animales superiores; no tanto en algunos de los inferiores.

Cuando un mismo objeto es observado por diferentes sujetos, y forma, por lo tanto, parte de dos o más mundos visibles, podemos decir que las propiedades de él, que sirven de elementos significativos a cada sujeto, son distintas. Es decir que una misma cosa se convierte

en dos o más diferentes. De esta suerte hay un entrelazamiento de funciones y de mundos visibles, que Von Uexküll, considera como indicadores de la existencia de un «plan» general de la Naturaleza en sentido kantiano.

Modernamente ha habido varios etnógrafos y etnólogos, sobre todo en Alemania (entre otros Mühlmann) que han aplicado estas ideas a la ciencia que cultivan ampliándolas, claro es. Al comprobar cómo estos cuatro «círculos de función», tratándose del australiano o indígena de América del N., ofrecen aspecto distinto que tratándose del europeo que vive en los mismos continentes, advertimos con claridad que tiene que haber algo distinto en el hombre con respecto a los animales, que influye en la determinación de tales círculos de aspecto diferente, dentro no solo de un mismo tipo de funciones biológicas, sino también de una misma especie.

El hombre, en efecto, opera dentro del mundo circundante conforme a los cuatro «círculos funcionales» biológicos que se han enumerado. El medio es de excepcional importancia para él, no hay que negarlo; las labores que efectúa en la búsqueda, acaparación y producción de alimentos son primordiales así mismo; sus luchas y empresas de ataque y defensa, no pueden dejar de ser consideradas nunca, como tampoco lo que se ajusta al «círculo sexual», sea de sujetos del sexo masculino sea de individuos pertenecientes al sexo femenino. ¿Por qué, sin embargo, toda la especie humana no obra uniformemente? Es claro que cada uno de estos «círculos de función», que en las especies animales no parecen presentar más que un número muy limitado de variaciones (al menos a nuestros ojos), en el hombre se observan con arreglo a una casuística abigarrada, tanto en el espacio, como en el tiempo. Si una descripción de la vida de un grupo de animales de determinada especie nos sirve para saber cómo se comporta la totalidad de aquélla, no ocurre lo mismo en el caso de la nuestra: el ejemplo que nos brinda la existencia de los

europeos en Australia o América y los indígenas de aquellos continentes, llevando modos de vivir radicalmente distintos en un mismo medio, nos basta ahora para hacer ver la diferencia con claridad.

Los rasgos observables en los «círculos funcionales» humanos varían mucho. No podemos explicar nunca los hechos del hombre considerando el «medio» como algo igual casi siempre en sus caracteres, como lo son el suelo y el agua en que vive, para la ostra jacobea, por ejemplo; no cabe decir que los enemigos de un ser humano se comportan lo mismo en toda ocasión (cual la estrella de mar lo hace con respecto a la misma ostra) si consideramos algo más que la simple patología, ni que sus presas tienen un carácter homólogo.

Su vida, en suma, es mucho más rica en «contenido», en «lugares» y en «instantes» que la de cualquier animal. ¿Por qué?

En primer lugar porque pone a su servicio una capacidad imaginativa, y otras relacionadas con ella, repartidas de modo desigual, sin embargo, en cada grupo de hombres y dentro de estos en cada individuo.

Así pues, no solo son aquellos «círculos» los que reglamentan su vida, sino algunos otros más que, desde el punto de vista «psicobiológico» podemos afirmar que están condicionados por varios «intereses dominantes» espirituales muy característicos. De ellos hemos de hablar luego: Unos y otros en vez de ofrecer una sola manifestación, (de la forma en que se observan en algunas especies animales) ostentan en la humana diversos caracteres limitados a una colectividad o a individuos, variables siempre. Esto último parece lo más privativo del hombre.

A la forma variable de actuación es a la que, en suma, llamamos «Cultura». No cabe hablar de «círculos funcionales» humanos sin tenerla en cuenta. El cangrejo, la ostra, u otro animal cualquiera, frente a los estímulos sexuales, o frente a sus enemigos de especies distintas obran siempre lo mismo, tie-

nen unos resortes maravillosos, de precisión rara, que ponen en juego con mayor o menor éxito, que llenan de asombro al biólogo. El hombre también los posee. ¿Pero cabe imaginarlo haciendo uso de ellos como un simple animal? Si algunos filósofos y moralistas se han lanzado a soñar cosas relacionadas con el estado de animalidad (que con frecuencia confunden con el «natural») ningún observador verdadero tiene derecho a hacer lo mismo. No puede hablar más que de las maneras como obra el hombre encajado en diversas estructuras sociales, con una Cultura distinta. Al que observa, las numerosas sociedades que existen repartidas irregularmente en el tiempo y sobre todo, el espacio, se le llama etnólogo por lo común. Analiza éste las maneras diversas como el hombre procura satisfacer sus intereses psicobiológicos fundamentales. En el análisis del conjunto de tales intereses debe contar, además de con las ya enumeradas al hablar de los animales, con todas las funciones de orden espiritual, ligadas a ellos de modo íntimo: con los que se han llamado, justamente, «Universales de la Cultura». No hay, en efecto, sociedad, es decir conjunto de individuos que siguen un mismo tipo de vida, que no se halle ajustada a un esquema cultural donde jueguen un gran papel la tecnología y la economía, la organización social, la educación y las estructuras políticas, las creencias y prácticas religiosas y praeternaturales, las artes y, finalmente, el lenguaje (1). Cada «estructura social» y cada cultura dan un matiz especial a los «ciclos funcionales»: la sociedad obliga con frecuencia al individuo a obrar de una u otra manera en un momento dado coartando incluso su noción de libertad.

No se puede hablar pues, de su «adaptación al medio» de modo directo, ni cabe pensar que el más fuerte físicamente es siempre el más apto para vivir, ni admi-

(1) Melville J. Herskovits, «Man and his Works. The science of Cultural Anthropology» (New York. 1948) pp. 633-635.

tirse como axiomas otras opiniones de sociólogos e investigadores de diversas categorías que vivieron no hace mucho y que aun están muy vulgarizadas.

Al esquema de Von Uexküll que se ha copiado antes cabe darle, de todos modos, un sentido sociológico y etnológico estricto y hablar así:

- 1) Del mundo de la percepción de una sociedad determinada en el tiempo y el espacio.
- 2) Del mundo de acción de la misma.
- 3) De la sociedad como sujeto.
- 4) De objetos con numerosos signos significativos y otras tantas superficies de acción para dicha sociedad.

Considerada la investigación etnológica de esta suerte los «vínculos causales», de que tanto se habla, como si fueran cosa clara de observar, resultan bastante oscuros para aquél que no posea una técnica de investigación muy varia y compleja. ¿Qué valor tiene, por ejemplo, la palabra «medio» de que los geógrafos usan tanto como si fuera algo igual siempre con carácter «activo»? ¿Qué realidad puede encerrar el método de dar a un «círculo funcional» determinado el valor de eje, alrededor del que deben colocarse los demás, método al que nos tienen acostumbrados varios historiadores materialistas?

Si consideramos precisamente el «círculo del medio» en que se desenvuelve el sujeto (la sociedad) que estudiamos, apreciaremos:

- 1) Que no hay un medio físico «puro», en que otras sociedades y culturas anteriores no hayan dejado huellas.
- 2) Que los mismos objetos naturales, para cada sociedad han tenido y tienen un significado distinto.
- 3) Que esta diferencia de significado ha ido modificando, más y más aquellos objetos.
- 4) Que las sucesivas sociedades y culturas han interpretado de formas varias las modificaciones que les eran dadas y que, consideraban, con frecuencia como algo «producido naturalmente».

De aquí ha surgido, la interpretación del medio co-

mo «sujeto» y no como «objeto», tan corriente y, en el fondo, falsa.

Con más razón, que los ambientalistas hasta cierto punto por lo menos, han procedido investigadores modernos al considerar que en la corteza terrestre cabe señalar una especie de «capa» que podría llamarse la «antropoesfera», definida por todas las actividades humanas pasadas y presentes. Pero dejemos ahora estas apreciaciones generales y sigamos examinando las otras «funciones biológicas primarias».

Si consideramos el «círculo del botín» notamos:

1) Que éste ofrece diversos aspectos en el tiempo y en el espacio.

2) Que tales aspectos varios se hallan vinculados en primer término con la interpretación del medio que hace la sociedad de acuerdo con un tipo de Cultura.

3) Que los elementos significativos del círculo primero suelen experimentar modificaciones debidas a actividades propias del «círculo del botín».

Otro tanto acaece con el «círculo de los enemigos», e incluso con el «sexual», en relación con los restantes.

El cumplimiento de estas cuatro funciones pone al hombre, y a la sociedad de conjunto, en un estado de «ansiedad», de inquietud, que obra sobre todas sus capacidades mentales. Varias preocupaciones graves le embargan además, relacionadas más o menos oscuramente con estas funciones, en gran parte promotoras de la variedad cultural.

La idea de la muerte, del más allá, y otras, que es difícil averiguar qué significado pueden tener en la vida de los animales (si es que la tienen) para el hombre son de importancia fundamental, de suerte que constituyen en sí varios «círculos funcionales» psíquicos primarios. Podríamos intentar una ordenación de tales círculos, pensando en la existencia de «funciones siempre primarias» y «funciones siempre secundarias». Pero parece que esta clasificación es difícil de llevar a cabo en esquema, y que debe de efectuarse con arreglo a lo que en cada

caso se observe. Hay pueblos, en efecto, que desarrollan su existencia social y económica en torno a una serie de ritos y ceremonias de carácter funerario, otros que dan una importancia fundamental a las creencias religiosas que giran alrededor de la fertilidad de las plantas o la reproducción y fecundidad de los animales etc. La «configuración cultural», general del pueblo, de la sociedad, se deduce del examen del conjunto de tales actividades, como han puesto de relieve R. Benedict y otros investigadores de nuestra época (1).

Con arreglo en gran parte a estas ideas vamos a intentar dar una visión de conjunto de la vida de un pueblo determinado, el vasco, que, desde antiguo, se estima que ofrece rasgos muy particulares.

Hablaremos en primer lugar de las cuestiones relacionadas con el primero de los cuatro grandes círculos biológicos enumerados y definidos brevemente: el círculo del medio.

Pero apenas hayamos hecho una breve descripción de sus caracteres más claramente observables hoy, nos encontraremos con que es necesario exponer los hechos relacionados con este ciclo con arreglo a dos normas distintas: una es la sincrónica y otra la diacrónica.

Se trata de observar con exactitud y de pensar rectamente (sin desviaciones estéticas ni sentimentales) sobre lo observado en una sociedad. No hay que exagerar las semejanzas, ni hacer hincapié en las diferencias culturales que presenta con respecto a otras. Esto es difícil y los teóricos de la Etnología en sus esfuerzos para dar pautas generales al efectuar tal labor, no han llegado a un acuerdo completo. Por su parte la gente que habla de características regionales, étnicas etc., maneja con gran despreocupación vocablos como «típico», «privativo» etc. que no tienen en la ciencia más que un valor muy relativo, y, en todo caso, inferior a otras nociones

(1) De la primera «El hombre y la Cultura» (Buenos Aires, 1944).

que son menos usadas. Precisamente si estudiamos, como debemos de estudiar, por separado los problemas de «genealogía» de los de «funcionamiento» es cuando se ve con claridad mayor la importancia de unas nociones y la vaguedad e insignificancia de otras. Entre las importantes incluiremos aquéllas que, en general, podemos englobar bajo el nombre de «agentes supuestos de diferenciación».

Recordemos, ahora con rapidez que, distintas escuelas de etnólogos, para explicarse la existencia de las particularidades culturales de distintas áreas geográficas, han subrayado la significación que podían tener para producirlas, varios factores físicos y psíquicos en el tiempo y el espacio. Una manera de pensar vulgarizada desde épocas muy remotas es la ya mencionada de atribuir al ambiente, al clima, al medio físico exterior, la mayor parte de diferencias y homologías. Más hoy ya los etnólogos se hallan escarmentados en vista del fracaso de las ingenuas explicaciones mesológicas, ante pueblos de cultura muy diversa que viven en medio parecido. El medio, más que como agente primordial es como un receptor favorable en ocasiones, hostil en otras, a determinados tipos de cultura o rasgos particulares de ella (cultivos, aperos, habitación etc.) Tampoco han dado de sí gran cosa las explicaciones de los que de manera fundamental tienen en cuenta la noción de «raza», u otras emparentadas, con sentido antropológico físico. Los indios de América del N. constituyen un conjunto humano más homogéneo que las culturas indias, bastante diversas y diferenciadas entre sí.

Pensóse, pues, en tercera instancia que las causas de diferenciación eran puramente psíquicas o espirituales.

Esto es decir mucho y poco, ya que dentro de la psique humana hay multitud de matices y aspectos. Sin embargo, los primeros etnólogos que los tuvieron en cuenta parecen haber escogido un camino único, lateral, poniendo de relieve sobre todo los factores de diferenciación de aspecto racionalista y voluntarista. El hom-

bre, según ellos, es en esencia un serracional, intelectual, que en todas partes busca la solución de los mismos problemas, pero que en unos casos, por falta de datos previos seguros, cae en errores, aberraciones y torpezas (de donde provienen muchos mitos y supersticiones) mientras que en otros acierta, por poseer nociones anteriores más exactas. Pero los partidarios de este racionalismo esencial de la humanidad, no nos explicaban por qué, con frecuencia, algo que parece ser un adelanto técnico positivo en general es rechazado por cierta sociedad, mientras que otra lo asimila, ni daban razón de la coexistencia de rasgos contradictorios de tipo espiritual, social o técnico en cualquier grupo humano.

Frente a la postura intelectualista, que tiende a hacer de cada hombre un pequeño genio razonador e independiente en potencia, se colocaron los psicólogos, sociólogos y etnólogos que, con una claridad de juicio muy laudable, pusieron de relieve el enorme influjo que sobre el individuo y sobre las culturas ejercen factores ilógicos, emotivos y no intelectuales en general.

Esta conquista en el campo de la investigación científica ha sido objeto de múltiples interpretaciones, a veces desmedidas. Unos investigadores subrayaron la influencia que tiene sobre la sociedad y las formas de cultura, la imitación desprovista de fundamento lógico, una especie de contagio mental, que se expresa de dos maneras claras y contradictorias: es la primera la imitación de las formas de vida tradicionales, la segunda la de los rasgos nuevos.

Para el hombre euro-americano contemporáneo la difusión de las modas es un hecho tan familiar, como el de la permanencia tenaz de ciertas ideas, y la lucha entre ambas tendencias se presta a más de una reflexión interesante. Imitación, difusión, contagio y repetición son cuatro vocablos que se analizaron hace ya más de medio siglo, sin que se pudiera encontrar a los fenómenos que los expresaban bases absolutamente racionales. Por la misma época pensadores de tenden-

cia distinta indicaron que la generalidad de los rasgos culturales de las sociedades diversas, se hallan definidos particularmente por un poder coercitivo que emana de ellos, que no tiene tampoco un origen intelectual y menos individual.

De esta suerte, se llegaba a negar la posibilidad de estudiar los elementos de las culturas aislados y se recomendaba su estudio en conjunto, señalando sus interdependencias. Autores ligados con los de esta última escuela sociológica terminaron defendiendo la existencia de una diferencia radical entre el hombre primitivo, «prelógico», y el civilizado «lógico» en esencia. La diferencia no existe en la realidad, no es más que el producto de un análisis de muchos ejemplos de «prelogismos» extraídos de obras referentes a pueblos primitivos, tras el cual no se habla para nada de los que podían hallarse al estudiar nuestras sociedades llamadas civilizadas. De todas formas se ha puesto bien de relieve la esencial falta de lógica de muchas de las «funciones» humanas.

Medio, raza, racionalidad o irracionalidad como signos únicos de explicación de las diferencias culturales son insuficientes. De todas formas hay que considerarlos: acaso, en el orden inverso a como se han enunciado aquí. Pero si ponemos en primer término a los elementos irracionales. ¿Cuál es la manera de observar su actuación en toda su pujanza? Las obras de Etnología se han hecho desde antiguo teniendo en cuenta dos métodos de ver y exponer distintos. Uno podemos definirlo como «atomista» en esencia. Otro como «totalitario». Con arreglo al primero, a cada «elemento cultural» se le estudia por separado, dándole un valor por sí mismo, analizándose su difusión en áreas muy amplias y diversas, sincrónica y diacrónicamente.

Conforme al segundo se estudia una cultura, una sociedad en conjunto, señalando los nexos que existen entre cada uno de los componentes de ella, no realzados y aislados. En ocasiones múltiples, al hacer monografías acerca de determinado pueblo (sobre todo al tratar

se de Europa) se ha seguido también un principio catalogador y «atomista» en esencia y de un carácter fácil de adoptar. Pero debemos de rechazarlo en gran parte, como poco científico, como desprovisto de exactitud, y negar autoridad a quienes en obras de vulgarización lo siguen recomendando. Una sociedad es algo, que en primer término, debe ser observado de modo total y no haciendo dentro de ella previamente compartimentos estancos de forma más o menos geométrica y arbitraria. La idea de limitar con conceptos extraídos de actividades vulgares el campo de la observación científica y la manía de clasificar de antemano conceptualmente, con toda rigidez, el contenido de lo que se va a estudiar, son dos plagas pedagógicas (al menos aquí) de las que debemos combatir con toda energía.

No preconizo ahora un Fenomenalismo extremado, pero hoy será más interesante el autor que caiga en él, que el que sigue la rutina de un Realismo verbal seco, descarnado y fósil. Volviendo a nuestro caso particular, indicaré que aquí he procurado estudiar la cultura del pueblo vasco como un conjunto de «funciones» y hechos actuales, con contornos más o menos definidos, pero que guardan una estrecha relación entre sí, aun cuando cada uno de ellos pueda tener fuera de nuestro ámbito, una repartición distinta en el tiempo y el espacio. No obstante la postura funcionalista que adopto se halla rebasada hasta cierto punto porque, para aclarar una porción de problemas que interesan a todos los que se ocupan de este pueblo, he tenido que referirme a modalidades culturales que en la actualidad no presentan formas tan destacadas como en el pasado, o que han perdido ya casi todo sentido en la vida. Si no le diera al lector otra cosa sino una descripción, siguiendo el criterio de sincronía, de los rasgos más destacables de la cultura vasca, es probable que, por su parte quisiera buscar la causa de ellos, echando mano de argumentos mesológicos, raciales, intelectuales o emocionales aislados y tal como pueden presentarse a la cabeza de un hombre sin antecedentes

sobre la historia del país. Es decir que entre el «estado natural» y el «estado actual» del mismo no pondría más que un solo intermedio conceptual. He procurado que se vea todo lo contrario: la complejidad de la historia vasca desde todos los puntos de vista explicativos enumerados y su significado como base de los caracteres actuales del pueblo en cuestión.

Al hacer referencias a ella he subordinado la exposición de los datos a la noción de las realidades psicobiológicas primarias y a los «universales» indicados antes. Esto no pasa de ser algo artificioso, pero tiene su motivo claro. Si al observar la vida del presente se puede alcanzar a obtener una visión nítida respecto a la importancia que la sociedad da a las diferentes funciones que lleva a cabo, todas nuestras ideas sobre el particular, tocantes a sociedades pasadas o culturas pretéritas, son producto de una reconstrucción que, de no estar hecha con mucha cautela, puede parecer algo gratuita. Ahora bien, los intereses primordiales aludidos son inherentes a toda sociedad, considero que hay unos patrones que informan la generalidad de las culturas y que sirven para estudiar de modo esquemático, pero bastante exacto, toda la tierra y es bueno atenerse a ellos, cuando no vemos directamente la realidad en todas sus dimensiones.

Juzgo, por último, que quienes tengan la paciencia de seguirme hasta el final verán hasta qué punto se hallan bien planteadas muchas de las preguntas que se hace la gente vulgarmente, acerca de los «orígenes» del pueblo vasco, de sus costumbres, de su lengua. Como decía un filósofo e historiador inglés, con gran frecuencia, la posibilidad de acertar o errar al responder depende de la misma calidad de la pregunta: es decir que hay preguntas que en sí mismas encierran un vicio o una virtud latente. Y las preguntas sobre «orígenes» en ocasiones múltiples se ha comprobado que contienen en sí una imposibilidad de respuesta única, clara, sencilla, como son las que, en general se requieren, y a veces una imposibilidad radical de contestación científica.

CAPITULO I

FORMAS DE POBLACION PROPIAS DEL PAIS VASCO

Estructura de los poblados de la zona vasca de lengua y de las zonas media y meridional de Alava y Navarra

EL viajero que vaya en automóvil de una capital cualquiera de Castilla, o de Aragón hacia el N. de España, camino de la frontera, percibirá en poco tiempo, desde que entra en Navarra o atraviesa el Ebro, hasta que se aproxima al océano y al Pirineo, singular variedad de paisajes.

Pasará primero por unas tierras grisáceas, amarillas o rojizas, en que se cultivan cereales, viñas y olivos, con huertas de regadío junto a los cauces fluviales y cerca de los núcleos urbanos, bastante distanciados entre sí y compactos, macizos. Llegará después a un país de horizonte más montuoso más jugoso, aunque siempre con vegas amplias, donde cesa la viña, el olivo y en que se ven multitud de pueblecitos compuestos de una pequeña cantidad de casas separadas las unas de las otras por lo común, hechas con gran frecuencia de piedras, a diferencia de lo que ocurre más al S., en que la construcción es de tierra e incluso de barro en ocasiones. Entre las casas destaca una pequeña o regular iglesia. Masas o hileras de árboles de espeso follaje, cortan el horizonte a veces.

Pero aún experimentará una tercera impresión en su

retina yendo más al N. o N. W. La tierra se estrecha, la vegetación se va haciendo más tupida a lo largo de las carreteras, el ambiente mucho más húmedo. Atravesados ciertos puertos sinuosos y espectaculares llegará a valles, en que los pueblos se suceden con rapidez vertiginosa, en que apenas se puede averiguar cuándo se sale de uno y se entra en otro y en que en las laderas de los montes y hasta en partes altas de ellos, se ven barrios o casas aisladas con cultivos y aprovechamientos cercanos. Tales cultivos también son de índole diferente a los que vió antes. Si en vez de ir al N. W. marcha, por lo contrario, al N. E., las grandes masas montañosas del Pirineo le darán ocasión de observar un cuarto tipo de paisaje, también con rasgos muy diferenciados, alpinos. Con razón, pues, se ha dicho que el antiguo y pequeño reino de Navarra ofrece en sí, variaciones que grandes naciones no pueden presentar sino en distancias mucho más considerables.

Pero supongamos que nuestro viajero no va en automóvil, a través de Navarra sino que hace el viaje en tren de Madrid a Irún, atravesando las provincias de Alava y Guipúzcoa. La impresión será parecida, aunque no se dará cuenta del paso por la zona de viñas etc.; en la primera de aquéllas, domina el paisaje intermedio ya caracterizado brevemente, mientras que en Guipúzcoa se exageran los rasgos del que ofrece la mayor densidad y dispersión a la par de habitaciones.

Atravesando la frontera, en Francia, durante algún tiempo (no muy largo en verdad) experimentará la sensación de que existe cierta continuidad con respecto a Guipúzcoa y el N. de Navarra, aunque las líneas del paisaje son más suaves. Al llegar a tierras gasconas y bearnesas se percibe claramente un contraste. Ahora bien, podemos decir, sin empacho, que las «unidades de paisaje» señaladas suponen (por lo menos) otras tantas «estructuras culturales y sociales» de las que vamos a hacer análisis, estructuras con diferente historia, como veremos también, después de llevado aquél a efecto, y con un significado lingüístico y antropológico además.

En la labor descriptiva conviene que sigamos un orden distinto al que hemos de adoptar en la de carácter histórico.

Comenzaremos aquélla con un examen de las «formas de la localidad» en la zona del país vasco, mejor caracterizada lingüísticamente, para seguir con el de las tierras marginales, que hoy lo están menos. A la primera corresponden: Guipúzcoa, casi toda Vizcaya (menos las Encartaciones), la montaña navarra española oceánica, y algo más de aquel reino, y el país vasco francés casi en conjunto, exceptuada parte de la tierra suletina, más bravía. Alava, en su totalidad casi, y la mayor parte de Navarra pertenecen a un área marginal. (1)

El paisaje vasco típico se caracteriza claramente por la «dispersión» y densidad de las habitaciones humanas. Ahora que debemos puntualizar estos conceptos. La base social, económica, administrativa y religiosa de la vida vasca (como la de otros países de Europa) se halla en un núcleo de construcciones en número mayor o menor, que es el «pueblo» en sí.

Este núcleo («iri» en alto y bajo navarro español; «hiri» en los dialectos franceses; «uri» en vizcaíno y guipuzcoano) se halla compuesto de casas («etxeak») dispuestas de varias formas, y ocupa también

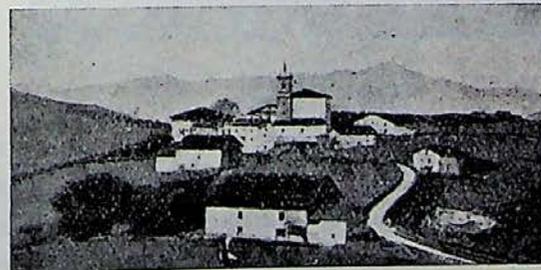


Figura 1

varios tipos de lugares. Da su nombre a una circunscripción mayor a veces. Dos criterios pueden tenerse en cuenta para clasificarlo, desde el punto de vista topográfico: su posición con respecto a la orografía nos proporcionará un dato de interés, otro la que guarde en relación con la hidrografía.

Si de modo teórico combinamos los dos datos, oro-

gráfico e hidrográfico, llegaremos a establecer la existencia de tres clases de pueblos:

1) Los situados en una ladera o pendiente, sobre un río o arroyo.

2) Los asentados en un cerro o meseta, próxima también a ríos.

3) Los que se extienden por la parte más baja de vegas o en llanos, de mayor o menor extensión, igualmente regados.

Claro es que puede haber alguna excepción, pero la generalidad de los núcleos de población vascos se ajustan

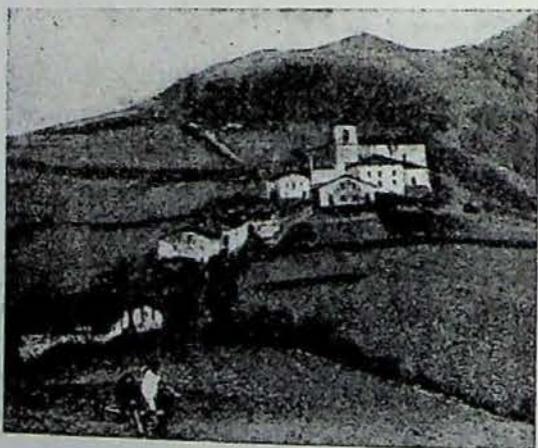


Figura 2

a este esquema. Debemos de advertir, de todas formas, que en la tercera clase habría que distinguir entre los pueblos asentados en el fondo de un barranco o valle estrechísimo y los que tienen en derredor una llanura, nunca demasiado grande. Si hacemos un rápido examen del carácter de los pueblos guipuzcoanos, por ejemplo, podremos decir que están situados en colina, altozano o pequeña meseta con cierta individualidad, los de Aduna, Alza, Astigarraga, Usúrbil y Urnieta en el partido judicial de S. Sebastián; Aizarnazábal, Cerain, Gaviria y Segura en el de Azpeitia; Arama, Asteasu (la población vieja), Cizúrquil, Hernialde, Irura, Olaberría y Orendain (fig. 1) en el de Tolosa. En ladera se hallan Hernani, Irún, Lezo, Oyarzun, en el partido judicial primero de los citados, Astigarrreta, Aya, Beizama, Ezquioga, (fig. 2) Goyaz, Ichaso, Mutiloa y Régil, en el segundo: Abalcisqueta, Alquiza, Alzaga, Alzo, Baliarrain, Belaunza, Berrobi, Gainza, Gaz-

telu, Isasondo, Larraul, Oreja, Leaburu, Villabona y Zaldivia en el tercero: Anzuola y Elgueta en el de Vergara. Se encuentran, en cambio, situados en vegas: Rentería (del partido de San Sebastián), Azpeitia, Azcoitia, Cegama, Cestona, Vidania (del de Azpeitia) y la misma

telu, Isasondo, Larraul, Oreja, Leaburu, Villabona y Zaldivia en el tercero: Anzuola y Elgueta en el de Vergara.

Se encuentran, en cambio, situados en vegas: Rentería (del partido de San Sebastián), Azpeitia, Azcoitia, Cegama, Cestona, Vidania (del de Azpeitia) y la misma

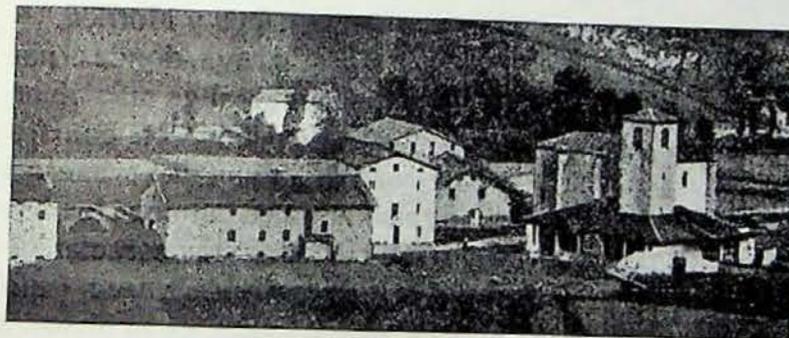


Figura 3

Tolosa con Albíztur, Alegría, Andoain, Anoeta, (fig. 3) Ataún, Beasain, Berástegui, Elduayen, Ibarra, Icazteguieta, Idiazábal, Lazcano, Legorreta, Lizarza y Villafranca



Figura 4

en el partido de su nombre. También Vergara y Anzuola están en vega y otras varias poblaciones de este partido se extienden, si no en vegas, por el fondo de estrechísimos valles o barrancos, como Arechavaleta, Eibar,

Elgóibar, Escoriaza, Legazpia, Mondragón, Oñate, Placencia, Salinas, Villarreal y Zumárraga. Algunas, como Anguiózar (fig. 4) están en las proximidades de una hondonada. Aparte debemos considerar la estructura de los puertos de mar como Fuenterrabía, Pasajes, San Sebastián, Orío, Zarauz, Guetaria, Zumaya, Deva y Motrico.

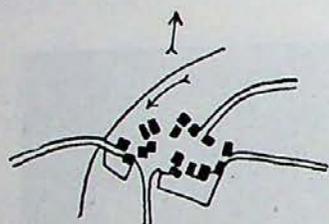


Figura 5

En Vizcaya, donde el paisaje en general es más abierto, los núcleos son con frecuencia mayor, del primero y el último tipo, aunque los hay así mismo y muy característicos

del segundo. Otro tanto ocurre en el país vasco francés, sobre todo en el Labourd, mientras que en la Navarra española, oceánica, vuelven a encontrarse con abundancia los asentados en laderas y barrancos estrechos, al lado o alrededor de los viejos caminos intrapirenaicos, (2).

Si examinamos ahora la estructura del núcleo hallaremos varios tipos. El más sencillo es el constituido por unas cuantas casas con huertas y cerrados adheridos, que dejan entre sí un anchurón a modo de plaza, muy irregular: a veces hay dos o más anchurones, unidos por callejas o carreras de diferente aspecto, que, fuera del mismo núcleo, se convierten en sendas, caminos y vías de circulación de carácter variado.

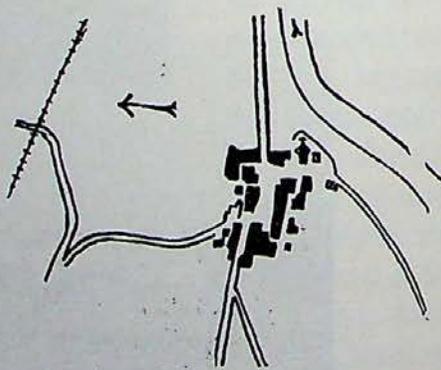


Figura 6

En la montaña de Navarra constituyen ejemplos característicos de pueblos con un solo ámbito central: Arruazu en el valle de Araquil (junto al río) Aróstegui y Ciganda (figs. 5 y 6) en el valle de Atez y varios otros de los valles

de Araiz, Imoz, Larraun y Ulzama. En Guipúzcoa se hallan sobre todo en la zona alta del S. E. llamada «Goierri».

Típicos entre los que ofrecen un aire más complejo, pero sin que pueda decirse que obedece a un plan formal, son: Arano, Aranaz y Areso en el N. W. de Navarra, Arrarás, Beruete, (fig. 7) Garzaron e Ichaso en la misma zona (Basaburua mayor) e incluso algunos mayores como Echalar o Goizueta.

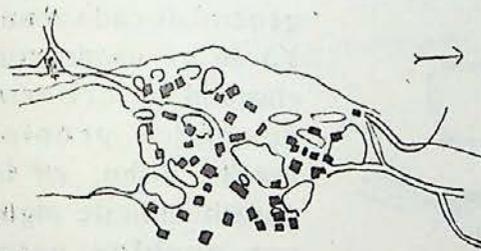


Figura 7

Contraste con las estructuras que pudiéramos denominar de «encrucijada», «nuclear» y «plurinuclear», forma la «longitudinal». El pueblo que se ajusta a ella se halla a lo largo de un río, o a lo largo de un camino de cierta importancia con mayor frecuencia; los geógrafos alemanes llaman a esta clase de poblado «Gassendorf» o «Strassendorf».

Es difícil encontrar casos de esta estructura en que, adherida a la calle, no haya otro núcleo, por sencillo que sea; lo tienen pueblos típicos como Ituren (valle de Santesteban), Lanz, Maya (valle de Baztán) y Narvarte (valle de Bertiz). Más al E. Burguete y al S. Larrasoña se ajustan al mismo tipo (figs. 8

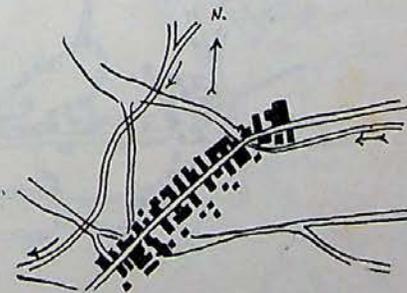


Figura 8

y 9). En Guipúzcoa, Vizcaya etc. los hay también de aspecto análogo, pero en general, lo que se encuentra en las villas de mayor entidad es la combinación de varios núcleos más una calle o calles largas. Así, por ejemplo, están constituidas las navarras de Alsasua, Betelu, Irurita

(Baztán), Olazagutia, Sumbilla y Vera de Bidasoa, donde la relación del núcleo antiguo con otro, a lo largo de calles, es muy clara (fig. 10).

El ajuste a un plan formal de los elementos «calle» («kale») y plaza se aprecia en una porción de poblaciones,

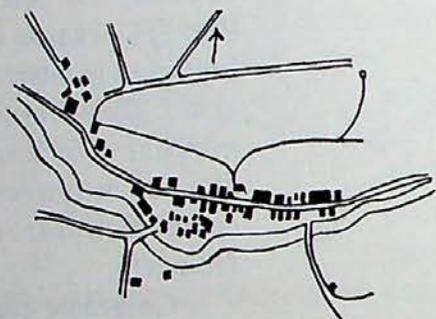


Figura 9

de las mayores por general de cada zona. Ya se ve usado con claridad un criterio urbanístico propiamente dicho, en la constitución de algunos pueblos navarros no muy grandes, sin embargo, como Echarri-Aranaz (villa

del valle de Araquil), cuyas calles paralelas se disponen a los lados de una central mucho más ancha, y, sobre todo, Huarte Araquil (figs. 11 y 12).

Las transversales son más irregulares, aunque siempre rectilíneas. Trazado particular presentan en Guipúzcoa:

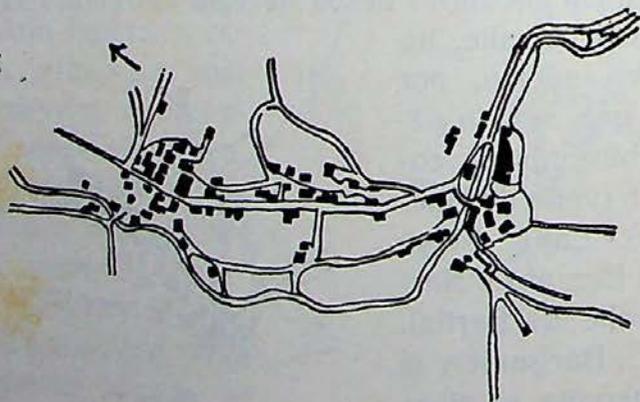


Figura 10

Hernani con su calle Mayor y plazas a los extremos de ella, varias calles paralelas a la mayor y otra que las corta transversalmente; Tolosa, en que es fácil observar lo que corresponde al plan antiguo (tres calles paralelas y lar-

gas); Mondragón, que tiene una «calle de enmedio» muy característica, plaza relacionada con ella y varias vías laterales y transversales. La villa de Segura se ajusta, así mismo a un plan que volveremos a encontrar

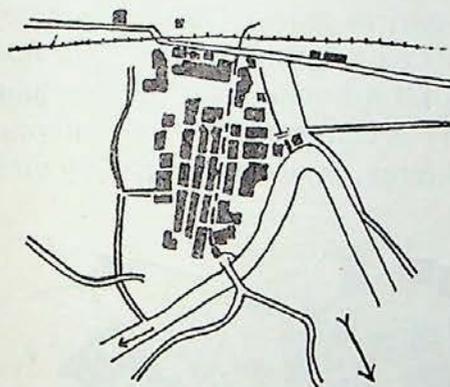


Figura 11

en poblaciones de más interior (fig. 13).

En Vizcaya cuatro pueden servirnos como modelo de núcleos urbanos planeados al parecer. El primero Durango, que presenta cinco calles paralelas: una muy exterior, la de los conventos, otra,

denominada «kalebarria» (o sea calle nueva), cuyo nombre indica que en un tiempo era la exterior; más al centro quedan las denominadas «goyenkale» (o calle de arriba), «artekale» (calle intermedia) y «barrenkale» (calle de abajo), pegada a un curso de agua.

En un extremo de las calles de enmedio y arriba está la plaza de Santa Ana, con la parroquia del mis-

mo nombre, en el otro la parroquia de Santa María. Fuera de este núcleo quedan barrios, paseos y calles más moder-

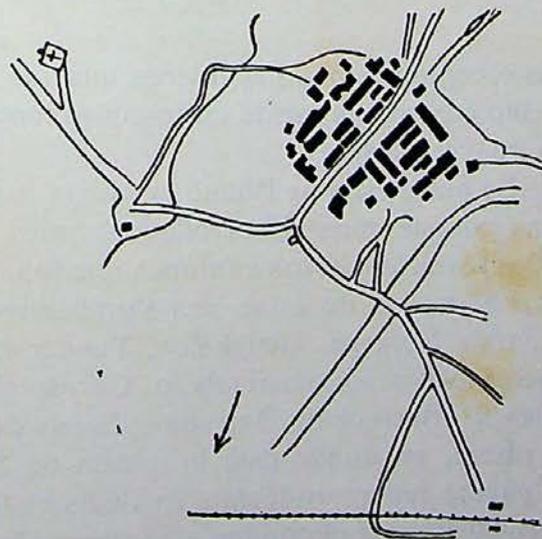


Figura 12

nos. Guernica, (fig. 14) antes de su destrucción, ofrecía estructura análoga. A un lado se hallaba la calle de arriba («goyenkale» o «goyencalle»), al otro, la de abajo («barrenkale» o «barrencalle barrena») y en medio dos más («artekale» y «barrenkale», es decir, la más antigua de abajo); cortándolas por el medio de su longitud total otra (lo mismo que ocurre en Durango). La bonita villa de Marquina tiene una calle de enmedio («erdiko kalea») y dos laterales («Aurore kalea» y «calle okerra», es decir estrecha), y otras

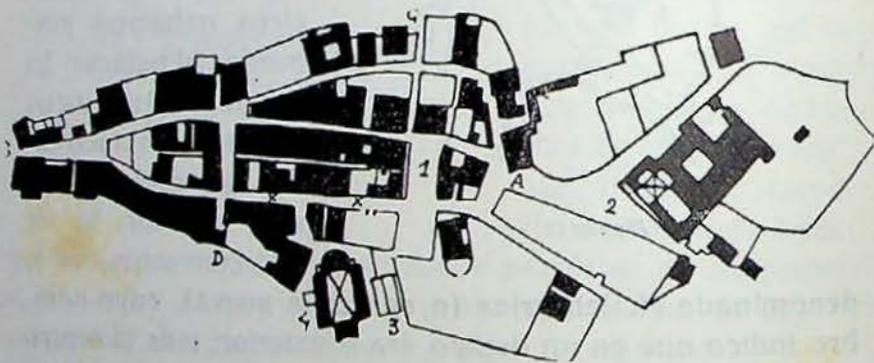


Figura 13

vías o cantones más irregulares que las cortan. Bermeo, pueblo costero, presenta cinco calles longitudinales y cuatro trasversales.

La parte vieja de Bilbao se ajusta a principios parecidos, aunque más desarrollados, pues consta de siete calles paralelas, y los cantones que las cortan. Los nombres de varias de éstas son significativos: calle de Ronda, calle Somera, «Artekale», Tendería, «Belostikale» o «Belosticalle», «Comercial» o Carnicería vieja, «Barrenkale» y «Barrenkale Barrena». Salen de junto al río, de la ribera, en donde está la iglesia de San Antón, junto al puente tan reproducido en viejas vistas, y llegan hasta los edificios que circundan a Santiago (fig. 15). Los barrios posteriores están más irregularmente trazados. Podemos establecer, pues, dos clases de núcleos urbanos: los de calle mayor, central, larga, con otras laterales, que dan al pueblo una estructura longitudinal, rectangular o elíp-

tica, y los de calles paralelas, más abundantes o cortas, atravesadas por otra, que originan en conjunto, una estructura cuadrada.

El origen histórico de estructuras semejantes lo procuraré aclarar luego. Ahora conviene indicar con qué otras formas de población van asociadas estas centrales o nucleares. Cada pueblo posee, además, un número mayor o

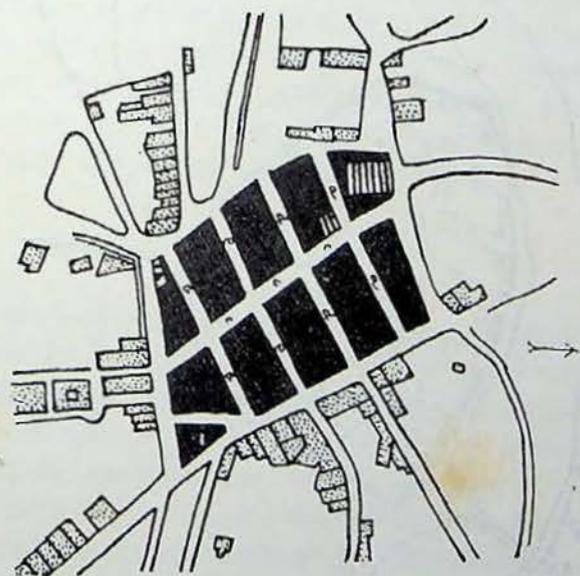


Figura 14

menor de barrios, barriadas y edificios aislados, que constituyen unidades de categoría diversa desde los puntos de vista administrativo y eclesiástico.

Un «barrio» no es necesario que posea forma tan clara como el núcleo principal. Lo que en vasco se llama «ballara» (Atáun) o «ballera» (Andoain), «amarreko» (Cortezubi), «ausune» (Ceánuri), «zoskera» (Ezquioga), «alderri» (en vasco-francés), y de otras formas menos conocidas o autorizadas por el uso, puede ofrecer aspecto nuclear, longitudinal o nebuloso poco claro, a lo largo de sendas, junto a arroyos y manantiales, en laderas o altozanos.

Ejemplo característico de disposición de barriadas lo proporciona el plano de Ceánuri (Vizcaya) hecho por Eulogio de Gorostiaga o el del término de Oyarzun (Guipúzcoa) que acompaña una monografía de M. de Lecuona o la adjunta vista de Vera de Bidasoa (fig. 16). En realidad la verdadera estructura del barrio la da la simple suma de ca-

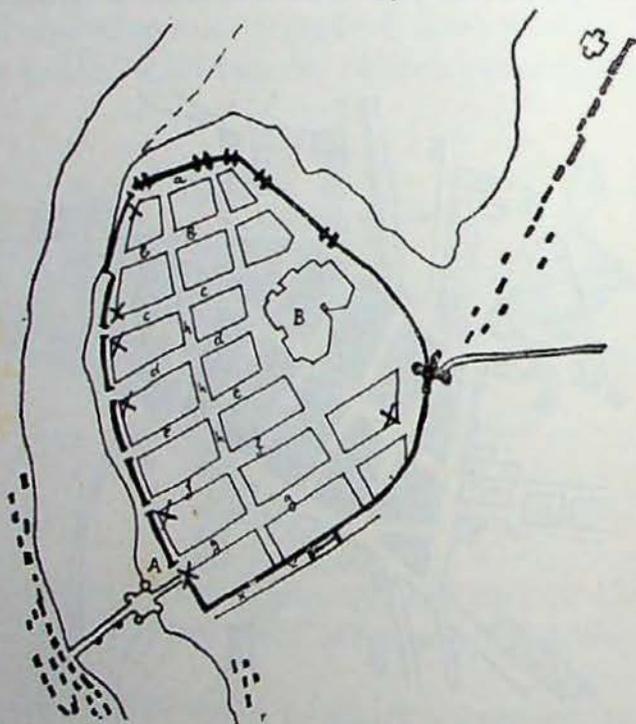


Figura 16

sas con sus pertenencias, habitadas por una familia cada una. Esta casa se considera como la expresión más clara y definida del carácter vasco, por propios, extraños, hombres de ciencia y artistas. La famosa canción del poeta vasco-francés Elizamburu ha popularizado un tipo clásico de caserío.

«Ikhusten duzu goizean,
arguia hasten denean,
menditxo baten gainean
etche thikitho, aintzin xuri bat—

lau haitz andiren artean—
tchakur, xuri bat athean
ithurriño bat aldean?
Han bizi naiz ni bakean».

(«¿Ves al nacer la aurora, en lo alto de una colina, una casita blanquísima en medio de cuatro grandes robles, un perro blanco a la puerta y al lado una pequeña fuente? Allí vivo yo en paz»). Las nueve estrofas que siguen a ésta nos hacen una pintura idílica de la vida familiar y campesina, de la que se han efectuado muchas rapsodias por sociólogos, historiadores y políticos, que han querido ver en el caserío algo sin par, como modelo de propiedad cristiana, algo de origen remotísimo también.

* * *

Pero antes de hablar de la casa y el caserío vascos concretamente, hemos de señalar el contraste que existe entre el régimen de la localidad descrito y el de más al S., de Navarra y Alava y hacer la de historia de ambos. En la zona media de aquellas dos provincias cabe registrar la existencia de núcleos del tipo de los descritos arriba. Ahora bien, quedan estos suficientemente aislados entre sí, falta la población dispersa, el caserío separado de los demás de la vecindad, por campos y pertenencias. En Navarra son zonas caracterizadas por la cantidad de pequeños núcleos próximos unos de otros, las constituidas por los valles de Anué, Olafbar, Ezcabarte, Juslapeña, Ollo, Gullina e Imoz al N. de Pamplona y en su partido judicial, las «cendeas» de Ansoain, Iza, Galar, Olza y Zizur, alrededor de aquella ciudad y los valles de Echauri e Ilzarbe al W. y S. de la misma.

En el partido de Estella, los valles de Gofii, Guesalaz, Yerri y Lana con las Amescoas. En el de Aoiz, los de Esteribar, Arriagoiti, Arce, Egües, Lizoain, Aranguren, Unciti, Longuida, Elorz, Ibargoiti, Izagaondoa y Urraul, alto y bajo. En el de Tafalla el valle de Orba.

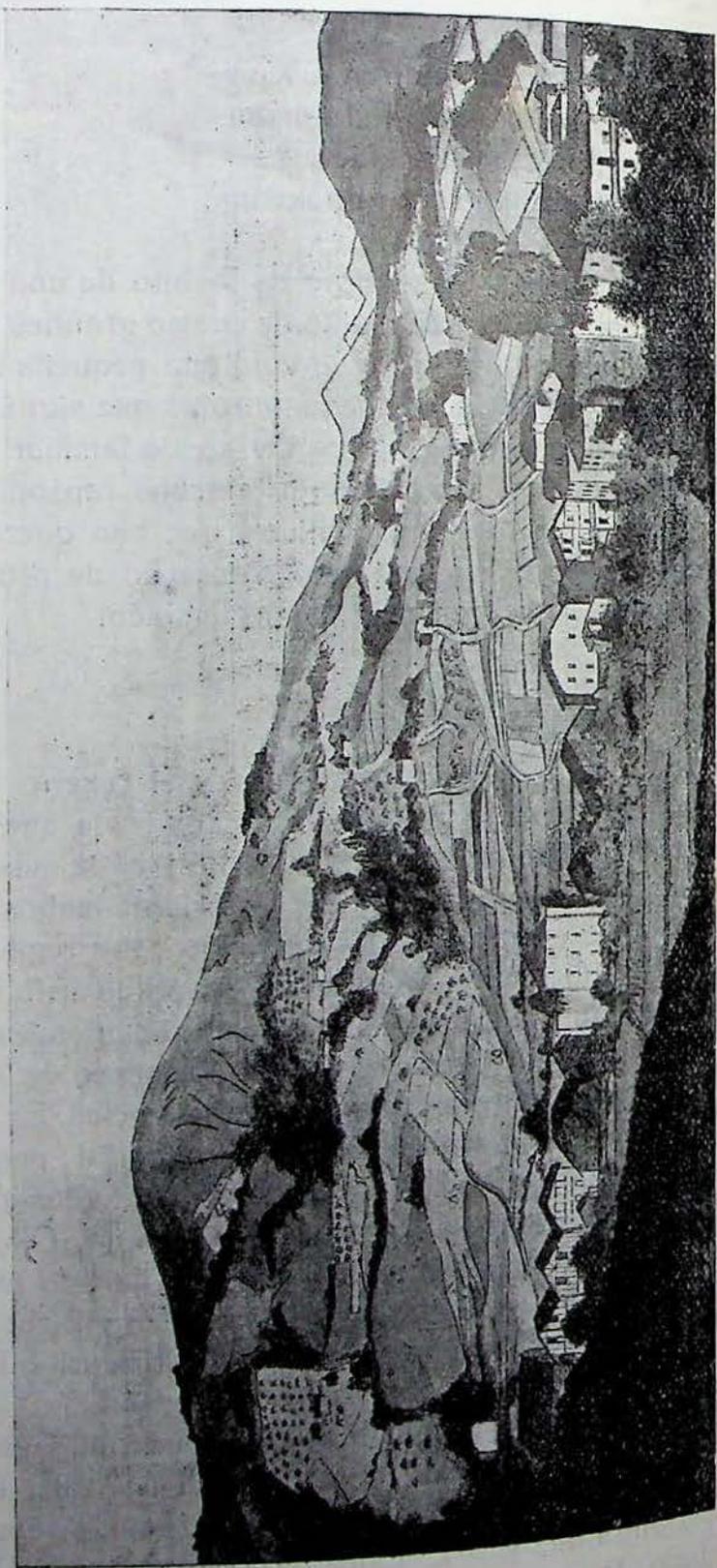


Figura 16

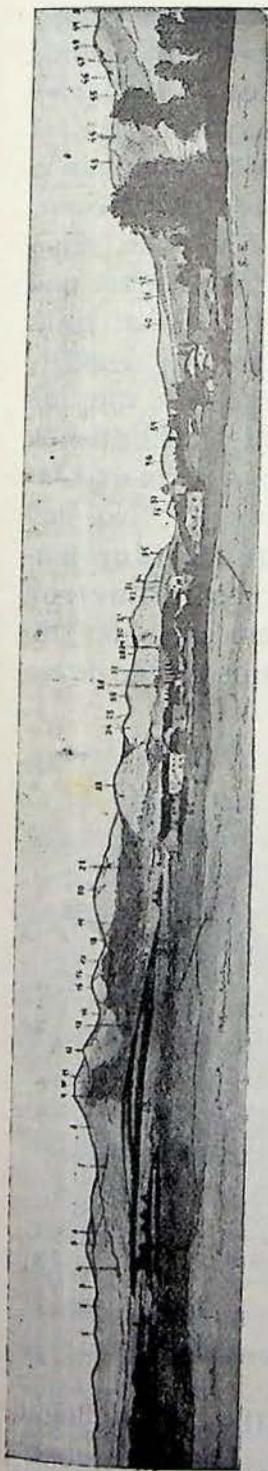


Figura 17

En Alava toda la llanada que rodea a Vitoria: las hermandades y ayuntamientos de Aspárrena, San Millán, Salvatierra, Barrundia, Iruraiz, Gamboa, Alegría, Vitoria, Cigoitia, Zuya, los Huetos, Iruña, Urcabustaiz y Cuartango y algún otro de menor extensión. Además, varios de tierra más meridional, llegando incluso hasta la sierra de Cantabria e incluyendo el condado de Treviño, que pertenece a Burgos desde el punto de vista administrativo. Cabe decir, de todas maneras, que entre la línea expresada por aquella sierra y otras que son continuación de ella (como la de Toloño) y los montes de Urbasa al N. hay una porción de pueblos mayores concentrados, como Marquínez, Santa Cruz y San Román de Campezu, de un tipo parecido a los que hallan también ya en los alrededores de Estella. Por la parte occidental de Alava (Ribera, Valdegobia, Valderejo...) el régimen de aldeas existe con todos sus caracteres más específicos, hallándose diseminación más acentuada por Villarreal y Aramayona, y hacia Amurrio y los valles de Ayala, Llodio y Oquendo.

Una aldea alavesa característica suele constar por lo general, de todos estos elementos: 1.º varias casas de labor agrupadas, pero no unidas. 2.º una iglesia (románica con gran frecuencia). 3.º una casa concejil o cural. 4.º un molino y algún otro edificio de uso común

(como el lavadero público) o dedicado a industria especial. Junto a las casas hay algún huerto y más lejos del núcleo las tierras mayores. En el horizonte, más o menos cercano, se ven los altos de las sierras que rodean al país casi por doquier, y en las que los pueblecitos tienen una parte que explotar. No hay que andar muchos kilómetros en cualquier dirección por lo general para encontrarse otras aldeas de estructura idéntica.

Para que el lector tenga una idea clara del contraste entre el paisaje de aldeas y el de caseríos nada mejor que presentarle ahora (fig. 17) una vista panorámica tomada en las cercanías de una de estas aldeas, la de Eguilaz, que con catorce más, constituye el ayuntamiento (antes hermandad) de S. Millán, y que estaba compuesta al principio de siglo de veintitrés casas con ciento cuatro almas. También le presentaré el croquis, hecho hace más de veinte años (fig. 18) del lugar de Apricano, en el valle de Cuartango, bastante menor

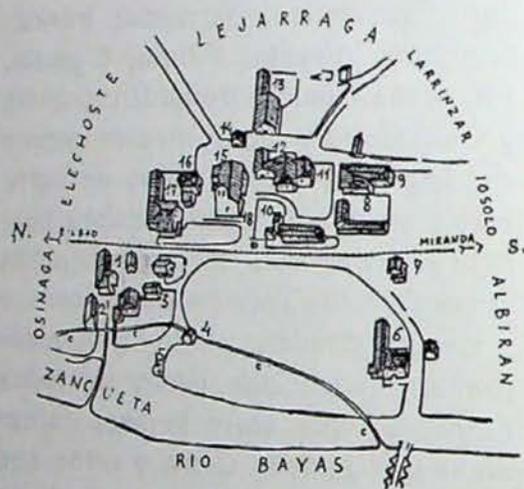


Figura 18

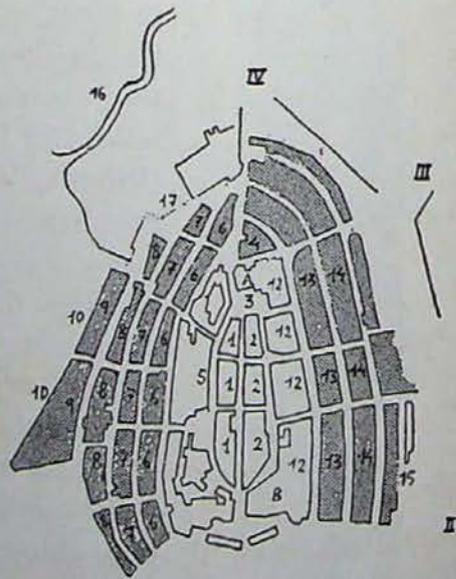


Figura 19

de Apricano, en el valle de Cuartango, bastante menor

que el anterior, puesto que no constaba por la misma época en que se dibujó el croquis, de más de doce vecinos y sesenta y dos habitantes: forma éste un ayuntamiento con otros veinte, en tierra algo más fragosa y limitada de cerca por montañas que Eguilaz, que se halla al N. E. de la gran llanada de Vitoria, desde la que pueden disfrutarse horizontes más amplios (3).

Los núcleos de población más importantes de esta zona media navarro-alavesa se ajustan con frecuencia a un viejo plan urbanístico muy claro al parecer. En Alava, Salvatierra



Figura 20

(fig. 20) (no lejos de Eguilaz), presenta una arteria principal, la calle mayor, que unía la puerta de Santa María con la de San Juan. Al poniente se halla otra calle y al oriente una tercera mucho más pobre. La parroquia de Santa María al N. da a la antigua muralla, la de S. Juan sirve de contrafuerte al S.: frente a ellas quedan dos plazas o cercos empedrados. Pero es la capital, (Vitoria), en su parte anterior a los ensanches de fines del siglo XVIII el modelo más aca-

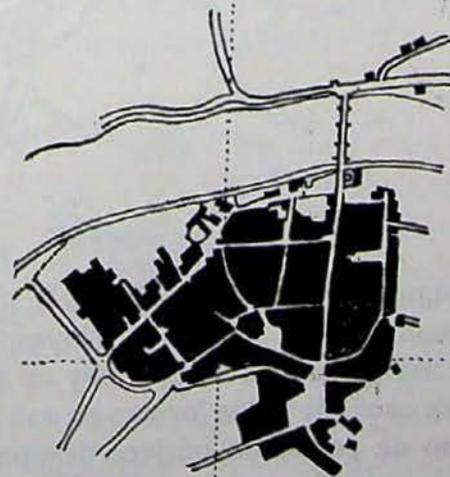


Figura 21

bado que podemos encontrar de población sujeta a plan. Hay que advertir que la serie de calles que se fueron trazando a lo largo del eje primitivo ofrecen un poco de curvatura. Son éstas, tres por un lado y tres por otro, cruzadas por cantones (fig. 19).

El trazado de Puente la Reina en Navarra, no es me-

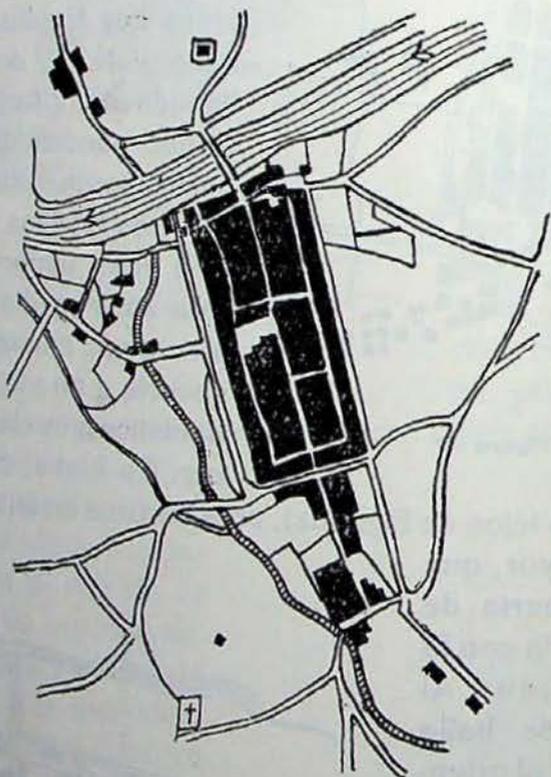


Figura 22

nos significativo (fig. 22). Más al S. también lo tienen digno de estudio Viana también de Navarra y Laguardia que en otro tiempo era navarra y hoy es alavesa. Ambas poblaciones caen, de todas formas en una tercera área, en la que el tipo de pequeños núcleos desaparece casi en absoluto, o toma unos caracteres distintos a los dados.

En el partido de Aoiz, al extremo E. de Navarra, ya los pueblos agrupados, en colinas y repechos, con calles más o menos regulares, pero en que las casas pierden individualidad exterior con frecuencia, Aíbar, Cáseda, Ga-

llipienzo, Liédena, Sada, etc. Distanciados entre sí y con fisonomía análoga se presentan muchos, de la parte meridional del partido

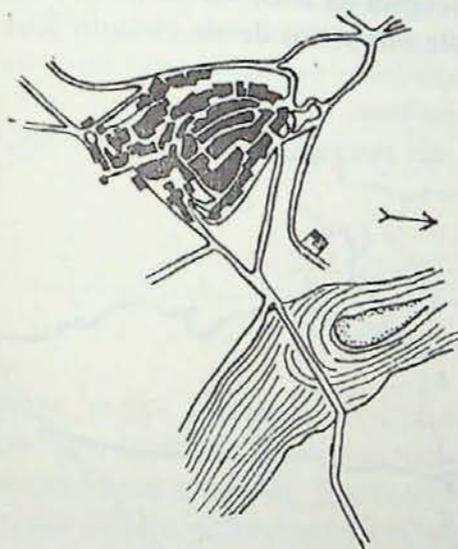


Figura 23

de Estella (Abárzuza, Allo, Andosilla, Arróniz, Cirauqui, Carcar, Lerín, Lodosa, Los Arcos, Luquín, Mañeru, Mendavia...), en varios de los cuales se notan claros vestigios de cierta antigua estructura planeada (Lerín, Lumbier, Sangüesa (fig. 21) Otro tanto ocurre en la generalidad

de los del partido de Tafalla y de Tudela (fig. 23 y 24).

Ajustando todos los datos expuestos a un mapa esquemático podemos decir que en las provincias vasconga-



Figura 24

das (incluidas las francesas) y Navarra hay tres áreas fundamentales de formas de la localidad, que llamaremos A, B y C (fig. 25). Ahora bien, si comparamos este mapa con otros lingüísticos y antropológicos observaremos:

l) Que guarda relación con el de la extensión y retroceso del vascuence pudiéndose afirmar que en la zona A se halla hoy aquella lengua en uso, en la B es donde ha experimentado sensible retroceso desde el siglo XVI al

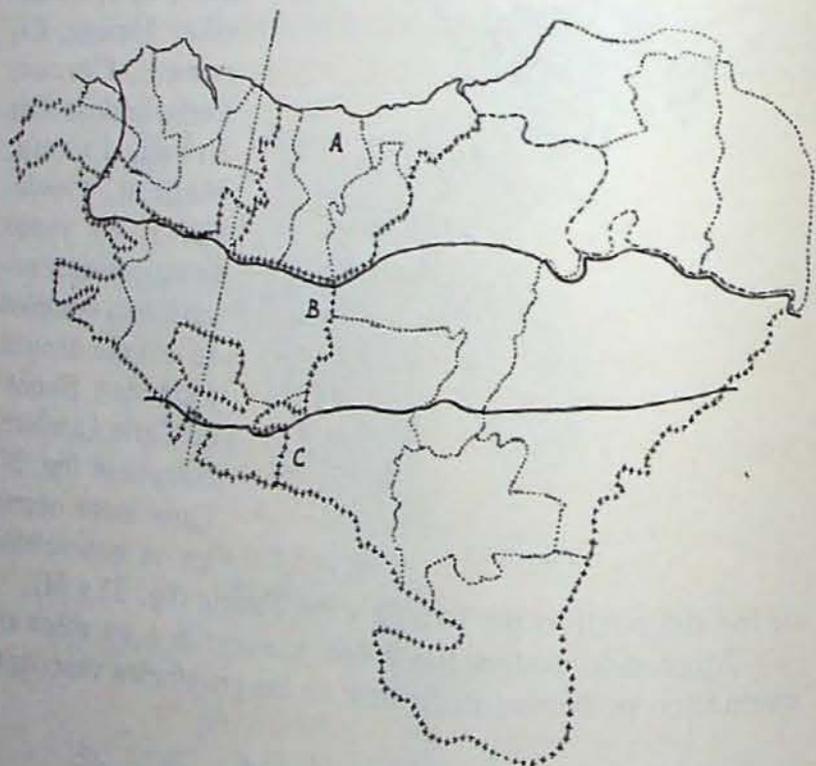


Figura 25

XIX o comienzos de éste, y en la C por último no ha tenido nunca, según nuestras noticias, gran expansión, variando radicalmente el paisaje.

II) Que el mismo mapa guarda relación con el de ciertos datos antropológicos de carácter físico.

Haciendo un corte orográfico desde el S. de Alava hasta la costa de Vizcaya por la línea que se marca en el mapa anterior obtenemos el esquema de la fig. 26 que refleja con claridad gran parte de la estructura física de las zonas A y B que aquí nos interesan más. Es en ellas donde buscaremos los rasgos étnicos del vasco, observables hoy: sobre todo en la primera. Pero estos rasgos étnicos, ob-

servables hoy (los «círculos funcionales» del presente) se hallan condicionados en gran parte por otros del pasado, sobre los que conviene hablar.

En efecto, las formas de la localidad descritas, no pueden explicarse como un resultado de la acción del hombre actual, sobre un objeto también actual. Los «elementos significativos» que presentan los montes y ríos vasco na-

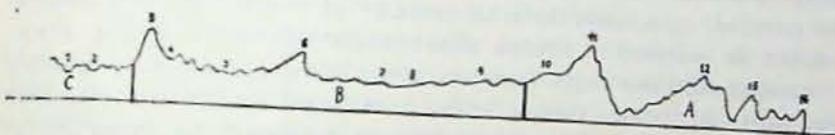


Figura 26

varros a las sociedades rurales y urbanas de nuestros días, son distintos a los que presentaban a las de diversas generaciones pasadas. Cada una de aquéllas vió algo diferente dentro del mismo horizonte, y actuó, de modo diverso. Lo que hoy observamos es, en gran parte, producto de actuaciones sucesivas, de funciones homólogas, llevadas a cabo por sociedades con rasgos culturales particulares y propios. Hablar de adaptación al medio, de evolución y de otros conceptos usuales en Geografía e Historia, es, cuando menos, cometer pecado de vaguedad.

NOTAS

(Capítulo I)

(1) No pretendo en las notas sino indicar las fuentes que con más asiduidad he utilizado al escribir este libro. Sin embargo me ha parecido oportuno, dado su carácter, el añadir a la seca enumeración de autores y títulos algunas consideraciones que acaso —aunque sólo sea como reactivo contra mis propias ideas— puedan ser útiles al lector. Vierto, pues, aquí parte de las «experiencias bibliográficas» que adquirí de quince años a esta fecha, experiencias no exentas, claro está, de ciertas predilecciones.

Las obras de consulta fundamental para obtener una idea completa de la Geografía del país vasco en los aspectos que ahora y aquí interesan son las que siguen:

1) «Geografía general del país vasco navarro». Esta obra, publicada en forma de entregas desde 1910 hasta 1921, por la Editorial Marín de Barcelona, se debe a varias plumas. Los dos tomos de Navarra, en su mayor parte, los redactó don Julio de Altadill, el de Guipúzcoa, don Serapio Múgica, el de Alava don Vicente Vera y el de Vizcaya don Carmelo de Echegaray. Aparte hay uno general escrito por varios especialistas en Geología, Antropología, Etnografía etc. cuya contribución se citará oportunamente y a su debido tiempo. La «Geografía» es un inmenso arsenal de datos cuya falta de unidad le hace a veces ser más interesante. Su ilustración es muy buena y de ella he tomado las figs. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 22, 23 y 24.

2) «Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar» por don Pascual Madoz, diez y seis tomos (Madrid. 1845-1850). Inútil es alabar esta obra, hoy vuelta a valorar como se merece, cuyas partes dedicadas a las provincias y pueblos vascos navarros están tratadas con especial cariño.

3) «Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal» once tomos (Madrid. 1826-1829) de Sebastián de Miñano. Los artículos a veces son curiosos, pero, en gran parte, la información proviene de otra obra algo más antigua que es el

4) «Diccionario geográfico-histórico de España por la Real Academia de la Historia. Sección I. Comprende el reino de Navarra, señorío de Vizcaya y provincias de Alava y Guipúzcoa» dos tomos (Madrid. 1802). Es también algo fundamental en su género, aunque escrito con propósitos tal vez políticos, como otras obras de la misma época de que se dará cuenta en los capítulos que siguen. Se debe a varias plumas.

Para el país vasco francés existen unos cuantos libros antiguos curiosos, y multitud de libritos modernos, menos interesantes, que se citarán en el capítulo siguiente y otros. La estructura geológica y la morfología del país fueron objeto de la particular atención de don Ramón Adán de Yarza al que se deben:

5) «Descripción física y geológica de la provincia de Alava» en «Memorias de la comisión del mapa geológico de España» (Madrid. 1885), de donde se ha tomado la fig. 26.

6) «Descripción física y geológica de la provincia de Guipúzcoa» entre las mismas «Memorias». (Madrid. 1884).

7) «Descripción física y geológica de la provincia de Vizcaya» ídem. (Madrid. 1892). En la «Geografía general» citada, volumen general (pp. 786) hay una «Descripción físico-geológica» de todo el país debida al mismo, resumen de las anteriores.

8) Con posterioridad se han publicado multitud de investigaciones geológicas, botánicas etc. cuyo interés para nosotros ahora no es muy grande. Véase, sin embargo, algún artículo moderno como el de F. Hernández Pacheco, «Rasgos fisiográficos y geológicos del suroeste y este de las tierras navarras» en «Príncipe de Viana» VIII, n.º 26 (1947) pp. 73-86, bien ilustrado. Las memorias explicativas del mapa geológico publicadas hasta la fecha, no son todas las que afectan al país en su parte española, que, en conjunto, corresponderán a las hojas 37-41, 60-66, 86-91, 110-118, 137-144, 169-175, 204-208, 243-245, 281-283 y 320-321. Conviene recordar las descripciones de Gómez de Arteche en su «Geografía histórico-militar de España y Portugal» I (Madrid. 1859) pp. 172-204 357-426 en que se examinan las redes fluviales desde un curioso punto de vista estratégico.

9) Para obtener una primera buena visión de interés etnológico, respecto a los matices observables en las diversas partes del país, lo mejor es leer varias monografías, comenzando por las aparecidas en el «Anuario de Eusko-Folklore» de 1925 a 1927.

a) J. M. de Barandiarán, «Contribución al conocimiento de la casa y de los establecimientos humanos. Pueblo de Añun», op. cit. V, pp. 1-30 (zona A).

b) J. de Markiegi (sic), «Lugar de Aprikano (Kuartango)-Alaba». op. cit. V, pp. 33-43 (zona B) monografía de donde se ha extraído la fig. 18.

c) J. M. de Barandiarán, «Pueblo de Kortezubi (Bizkaya)-Barrios de Basondo y Tériz» op. cit. V, pp. 45-67 (zona A).

d) Leonardo de Guridi, «Pueblo de Oñate», op. cit. V, pp. 69-83 (zona A).

e) J. F. de Etxebefia, «Pueblo de Andoain. Barrios de Goiburú y Kafika» op. cit. V, pp. 85-97 (zona A).

f) M. de Lekuona, «Pueblo de Oyartzun. Barrios de Elizalde etc.» op. cit. V, pp. 99-130 (zona A).

- g) J. M. de Barandiarán, «Pueblo de Aurizpeñi (Espinal)» op. cit. VI, pp. 1-18 (zona B pirenaica)
- h) Juan de Arín Dorronsoro, «Pueblo de Atáun» op. cit. VI, pp. 17 bis, 69 (zona A).
- i) Eulogio de Gorostiaga, «Pueblo de Zeánuri» op. cit. VI, pp. 71-91 (zona A).
- j) Juan de Esnaola, «Pueblo de Markiniz (Marquínez)» op. cit. VI, pp. 95-116. Montaña de Alava, al S. E. (zona B).
- k) J. M. de Barandiarán, «Barrios de Sasiola, Astigafibia, Olaz, Mixoa y Galdua (Deva-Motrico)» op. cit. VII, pp. 9-32 (zona A).
- 10) Contrasta con el ambiente descrito en la mayoría de estas monografías, el que se refleja en otras relativas a pueblos de Navarra media y prepirenaica, como las de L. de Urabayan:
- a) «Oroz-Betelu. Monografía Geográfica» (Publicaciones de la Real Sociedad Geográfica) (Madrid. 1916).
- b) «Otro tipo particularista. El habitante del valle de Ezca-barte» en «Revista internacional de estudios vascos» XIII (1922) pp. 37-52, 129-155, 364-398, 510-552, XIV (1923) pp. 94-127, 253-296.
- 11) Respecto al país vasco-francés, como introducción (harto idílica) puede leerse el librito de Pierre Lhande, «Autour d'un foyer basque. Récits et idées» (París. 1907) en contradicción a veces con:
- 12) G. Olphe Galliard, «Un nouveau type particulariste ébauché. Le paysan basque du Labourd a travers les âges» fascículo de la «Science sociale suivant la méthode d'observation» (septiembre. 1905).
- Del mismo: «Les basques du pays de Labourd» en «Homenaje a D. Carmelo de Echegaray» (San Sebastián. 1928) pp. 49-60.
- 13) Muy recientemente Barandiarán ha publicado varias substanciales descripciones de la vida rural en pueblos vasco-franceses en «Ikuska». (Instituto vasco de Investigaciones): Sare. Bases Pyrénéas:
- a) «Materiaux pour une étude du peuple basque a Uhart Mixe» núms. 4-5 (mayo-agosto, 1947) pp. 107-125, 6-7 (septiembre-diciembre, 1947) pp. 167-175, 8-9 (enero-abril, 1948) pp. 2-8.
- b) «Materiales para un estudio del pueblo vasco en Liginaga (Laguinge) núms. 4-5, pp. 126-131, 6-7, pp. 177-184, 8-9, pp. 9-24.
- c) Como pauta para la investigación en el campo, el «Cuestionario para un estudio etnográfico del pueblo vasco», del mismo, en los núms. 8-9 cit. pp. 25-36.
- 14) En lo que se refiere a mapas debemos contar con las series siguientes:
- a) El «Mapa topográfico nacional en escala de 1: 50.000» de la Dirección general del Instituto geográfico y catastral de Madrid, del que nos interesan las hojas que siguen: 18, 35-41, 59-66, 85-91, 110-118, 137-143, 169-175, 204-207, 243-245, 281-283, 319-321. Estas últimas relativas al extremo meridional de Navarra. Casi todas están

publicadas, pero las correspondientes a la zona fronteriza no se hallan ahora en venta.

b) «Carte de l'Etat-Major» 1: 80.000, o 1: 50.080, francesas; hojas 226, 227, 238, 239, 250.

c) «Carte de la France dressée par ordre du Ministre de l'Intérieur» en colores (como las españolas citadas) en escala 1: 100.000; hojas, IX-34, X-34, VIII-35, IX-35, IX-36, X-36, X-37. Hay otras en escala 1: 200.000 (hojas 69, 70, 76,) 1: 320.000 (hoja 29).

d) «Plans directeurs au 1: 10.000 y 1: 20.000» hojas, XII-44, XIII-44, XII-45, XIII-45, XII-46, XIII-46, XIII-47.

e) Para estudios de conjunto son muy útiles el mapa del coronel Prudent: 1: 500.000 (hojas X y XIII) y las cartas de turismo Michelin (1: 200.000) Taride (250.000) y Campbell (1: 320.000). Por último la del Touring Club de Francia.

f) Ahora los mapas de las provincias españolas, en 1: 200.000, publicados también por el Instituto geográfico son de gran utilidad, por lo claro de su dibujo.

g) Los mapas Michelin y Taride referentes a España (1: 400.000) han tenido numerosos imitadores que no brillan por su exactitud.

h) Los datos de carácter onomástico y humano se hallan bien precisados en los mapas provinciales del «Atlas del Diccionario Geográfico» de Madoz hechos por don Francisco Coello, que tienen ya un siglo. Es grande la cantidad de atlas posteriores, inspirados en el de Coello, muy interesante también por los planos de ciudades y términos a mayor escala, que llevan las hojas en sus márgenes (de donde he tomado, por ejemplo, las figs. 19 y 20).

i) Entre los mapas pequeños cabe citar el de Chias (Barcelona) en escala variable («colección de cartas corográficas de las provincias de España»).

j) La «Sociedad de Estudios Vascos» publicó un mapa de todo el país (1: 200.000) en cuatro hojas, con los nombres en ortografía moderna, que sería útil si no estuviera tirado borrosamente, en papel mediano.

k) Desde el punto de vista histórico tienen valor, por haber sido hechos en el último período del antiguo régimen, anterior a las reformas liberales, centralistas a la par, los mapas de don Tomás López, como el de Navarra, dedicado a don Miguel de Múzquiz (hecho sobre el de J. de Horta, otros, y publicado en 1772) el de Guipúzcoa, el de Vizcaya (1769) y el de Alava (1770).

l) Los anteriormente publicados apenas si tienen interés, pues adolecen de graves inexactitudes. Algunos de ellos pueden verse en la «Geografía general del país vasco-navarro», así como los de López.

ll) Conviene recordar, por último, varios mapas provinciales hechos por naturales o habitantes del país como el de Guipúzcoa

de J. J. de Olazábal (1849), el de Vizcaya de T. de Loizaga (1846), el de Alava de Martín Saracibar (1845).

15) Hay varios libros cuyo interés fundamental es el gráfico. Entre ellos el «Album gráfico-descriptivo del país vascongado. Años 1914-1915» de cuyo tomo referente a Guipúzcoa se han tomado las figs. 1-4.

(2) Desde el punto de vista de las comunicaciones es interesante la obra de A. Sanjuán Cañete, «La frontera de los Pirineos occidentales» (Toledo. 1936) con observaciones directas abundantes también de carácter etnográfico, y mapas de los caminos intrapirenaicos. Y no deja de ser útil el «Itinerario descriptivo, geográfico estadístico y mapa de Navarra por el brigadier de caballería D. Antonio Ramírez Arcas» (Pamplona. 1848) para el estudio de las viejas comunicaciones, que ya en el siglo XVIII motivaron mapas de aire general, como «Les monts Pyrénéés, ou sont remarqués les passages de France en Espagne. Dressé sur les Memories les plus nouveaux. Par le Sr. Sanson Geographe Ordinaire du Roy. París. 1719». De vías comerciales entre zonas próximas se hablará más adelante.

(3) La fig. 17 está inspirada en la foto y croquis de E. de Egueren en «Los dólmenes clásicos alaveses. Nuevos dólmenes de la sierra de Entzia» en R. I. E. V. XVIII (1927) pp. 1-54 (lámina plegada).

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

(Capítulo I)

Fig. 1. - Pueblo situado en altura: Orendain (Guipúzcoa). De las 54 casas que tenía a comienzos de siglo (la fotografía es anterior a 1916) sólo una docena estaban alrededor de la iglesia. Contaba con 471 habitantes. En 1802 se le asignaban sólo 4 casas y 44 caseríos. De 1374 a 1615 fué aldea de la jurisdicción de Tolosa, después villa aparte y mucho antes, probablemente, un «fundus» a juzgar por su nombre, que parece provenir de un primitivo «Aurentianum». Otro Orendain hay en Navarra.

Fig. 2. - Pueblo de ladera: Ezquioga (Guipúzcoa). 11 casas sólo agrupadas y 70 diseminadas había cuando se hizo la foto, con 624 habitantes. En 1802 se le asignaban 86 mansiones. Perteneció a Villarreal y luego a Segura, hasta que también en 1615 consiguió separarse en conjunto, y fué creado villa en 1661.

Fig. 3. - Pueblo situado en vega: Anoeta (Guipúzcoa). Es villa que tenía —siempre a comienzo de siglo— 13 casas próximas a la iglesia más 31 diseminadas, con 316 habitantes, al W. del río Oria. En 1802 tenía alrededor de 270 habitantes. En 1374, siendo un lugar, se agregó a Tolosa y en 1615 como otros de que ya se ha hablado obtuvo separación y el título de villa.

Fig. 4. - Pueblo situado cerca de una hondonada: Anguiózar (Guipúzcoa). Es barrio de Elgueta, en el extremo occidental de la provincia. Tenía 22 casas y, en 1802, 16 alrededor de la parroquia. No ha obtenido a diferencia de los anteriores jurisdicción autónoma.

Fig. 5. - Aróstegui. Este lugar del valle de Atez se halla en paraje bastante elevado. En 1802 tenía 10 casas útiles, habitadas por 92 personas. En 1845 Madoz le asigna 17 y 90 habitantes. A comienzos de siglo 86.

Fig. 6. - Arruazu. Es villa que forma parte del valle de Araquil, situado en las proximidades del río del mismo nombre. En 1846 contaba con 50 casas y 346 almas. A comienzos de siglo le asignaban 311 almas repartidas en 69 edificios de los cuales sólo 6 quedaban fuera del núcleo. Fué del señorío de Uriz en el siglo XIV.

Fig. 7. - Un pueblo plurinuclear de la montaña de Navarra. Be-ruete. Se halla al W. del valle de Basaburúa y las casas, con sus huertas pegadas, no forman núcleo propiamente, si no varias agrupaciones. Es el lugar más grande del valle, que forma en conjunto un ayuntamiento.

Dos pueblos longitudinales de la montaña de Navarra:

Fig. 8. - Burguete. Se halla en tierra alta pirenaica. En 1910

contaba con 86 casas o edificios, de los cuales 5 correspondían al caserío Arrobi. En 1802 tenía 43 casas en estado de ruina en parte, debido a la guerra reciente entre Francia y España, y 195 habitantes. El nombre vasco es Auriz.

Fig. 9. - Ituren. Villa regada por el río Ezcurra, afluente del Bidasoa. Consta de dos barrios más, además del núcleo central, dispuesto a lo largo de la carretera que va a Santesteban que es cabeza del valle y arciprestazgo antiguo.

Fig. 10. - Un pueblo compuesto de la montaña de Navarra. Bete-lu. Villa situada a las orillas del río Araxes. Tenía unas 80 habitaciones habitadas y 550 habitantes en 1910. El balneario ha producido su estructura particular actual en gran parte. En 1802 había 61 casas y 464 personas, y en época más antigua pertenecía al valle de Araiz del que se separó en 1694.

Fig. 11. - Echarri Aranaz. Villa del valle de Araquil. En su casco había a comienzos de siglo 201 edificios y 1260 habitantes. El resto de la población en otro núcleo y diseminada. En 1802 le asignaban 177 casas y 721 personas. La puebla de Echarri (en tierra de Aranaz) fué agraciada con varios privilegios para que los que moraran en ella la defendieran de los bandidos y malhechores de las montañas, datando el fuero fundacional de 1312. En 1351 ya estaba edificada y se daba comisión a un caballero para que la cercara y fortificase. Otros documentos de la misma época, como el de traslación de la iglesia a su interior etc. nos indican el carácter planeado de su levantamiento.

Fig. 12. - Huarte Araquil. Situada no lejos de la anterior ofrece bastante semejanza con ella también respecto a su configuración e historia. A comienzo de siglo tenía unos 819 habitantes y 198 edificios en conjunto, contando los diseminados. En 1802 tenía 177 casas útiles y 812 personas. En 1359 se acordó mudar y colocar en sitio más fuerte la Puebla de Huarte, luego se muró y fueron a vivir allí muchos vecinos de los alrededores. En 1484 se incendió toda, de suerte que no quedaron más que las cuatro paredes de la iglesia, de los 160 edificios de que constaba antes.

Fig. 13. - Una villa guipuzcoana. Segura. En 1256 Alfonso X mandó fundar esta villa, con objeto de defender el territorio donde está asentada de las invasiones de los navarros. Varios privilegios le fueron concedidos después, y fué cabeza de una amplia jurisdicción. A lo largo de su historia ha experimentado distintos incendios: uno en el siglo XIII mismo, otro en 1422 en que quedó arruinada, otro parcial en 1645. En 1862 Gorosábel indicaba: «el cuerpo de la villa se compone de tres calles ordenadas; las cuales están empedradas y con aceras de losas, con edificios en general regulares y decentes... En lo antiguo fué pueblo cercado, murado y torreado, con foso y puente levadizo a la parte de Navarra».

En el plano se señalan con mayúsculas los cuatro antiguos

«portales»: A) de arriba, B) de abajo, C) de Osinaga, D) de Cerain. Con números, distintos lugares públicos: 1) Plaza mayor y ayuntamiento, 2) Ferial, 3) Frontón, 4) Iglesia parroquial. Dentro del recinto hay hasta 94 casas y fuera 91. La calle mayor se señala con una X.

Fig. 14. - Guernica. Se han indicado en el croquis las zonas antiguas de la población, tal como era antes de la destrucción famosa. El privilegio de fundación expedido por un señor de Vizcaya data de 1366. Como se ve estaba formada por cuatro calles paralelas y una transversal. En nuestro tiempo conservaban los nombres antiguos tres al parecer: a) Barrencalle, b) Goyencalle, c) calle de Santa María. Pero a mediados del siglo pasado éstas y las otras calles se designaban del modo siguiente: a) Barrencalle-Barrena, b) Goyencalle, c) calle de Santa María, d) Barrencalle simplemente y e) Artecalle o calle del medio. Fuera quedaban arrabales, feriales etc.

Fig. 15. - Recinto antiguo de Bilbao. Fué fundada en 1300, concediéndosele numerosos privilegios después. A mediados del siglo XIV se hallaba ya rodeada de torres y fortificaciones. En el siglo XVI ya tenía muchas más calles que las señaladas en el croquis (debido a J. de Ibarra y P. de Garmendia) en que se han dibujado las que siguen: a) Barrencalle barrena (como en Guernica), b) Barrencalle, c) Carnicería vieja, d) Belosticalle, e) Tendería, f) Artecalle, g) Calle Somera (equivaldría a Goyencalle), h) Los cantones. Con una x se ha señalado la posterior calle de la Ronda. A la entrada de cada calle y de cada portal había una torre o mansión, como se indica con las cruces y el mercado fuera de la muralla, junto al puente viejo y a la iglesia de S. Antón (A). Dentro del recinto quedaba la iglesia de Santiago (B).

Fig. 16. - Un ejemplo de dispersión. Vera de Bidasoa (Navarra). El dibujo representa las casas de los barrios de Alzate e Illecuetu, alineadas formando calle bastante larga, y detrás más al S. los caseríos que se reparten por las faldas y hasta una altura regular del monte Santa Bárbara. La mayor parte de ellos, no todos, llevan nombres en que entra la palabra «borda»: las casas otros con la palabra «baita» y sobre todo las terminaciones «enea», «-ea».

Fig. 17. - Vista panorámica de Eguilaz (Alava). La vista, hecha sobre una foto publicada por E. de Eguren en 1927, está tomada desde donde se halla el famoso dólmen. Eguilaz a comienzos de siglo tenía 23 casas y 104 almas. En 1802, algo más, 108. Con 14 pueblos más constituye el ayuntamiento, antigua hermandad, de San Millán. El término por el N. es atravesado por el ferrocarril y tras él se ven los montes que constituyen la divisoria de aguas. Hacia el E. se ven los montes que constituyen la divisoria de aguas. Hacia el E. van descendiendo los montes hacia el gran paso de Alsasua en cuyas cercanías se halla el límite actual de la lengua vasca. Al S. E. quedan los altos de Urbasa y Encña, zonas pastoriles y dolménicas muy conocidas. Los números indican los puntos que siguen:

- | | |
|---------------------------|----------------------------|
| 1) Zabalaiz (peña de) | 26) Albéniz (lugar de) |
| 2) Churrincha | 27) Estación de Araya |
| 3) Aránzazu (sierra de) | 28) Illarragorri |
| 4) Zaldueño (lugar de) | 29) Iharduya (lugar de) |
| 5) Urbía (llano de) | 30) Cueva de la Leze |
| 6) Aizcorri (cumbres del) | 31) Olano |
| 7) Aznabarreta | 32) Cueva de los Gentiles. |
| 8) Morutegui | 33) Allaran |
| 9) S. Miguel | 34) Surbi |
| 10) Aratz | 35) Alsasua (Navarra) |
| 11) Ezpilleta | 36) S. Donato |
| 12) Mirelecu | 37) S. Román (lugar de) |
| 13) Araya (lugar de) | 38) Urbasa |
| 14) Allarte | 39) Olazagutia (puerto de) |
| 15) Allaiz | 40) Larumbe |
| 16) Amezaga (lugar de) | 41) Bigate |
| 17) Allaiechiqui | 42) Lizarango |
| 18) Atabarrate | 43) Gobelun |
| 19) Costibizcar | 44) Usurbe |
| 20) Umandia | 45) Atao |
| 21) Carretera de Araya | 46) Bezarango |
| 22) Albéniz (peña de) | 47) Berjalarán |
| 23) Achipi | 48) Mirutegui |
| 24) Apota | 49) Ballo |
| 25) La Leze | 50) Berezcoa |
| 51) Eguilaz (lugar de) | |
| 52) Monte bajo de Mezquía | |
| 53) Monte bajo de Amézaga | |
| 54) F. C. Madrid-Irún | |

Fig. 18. - Croquis del lugar de Apricano, valle de Cuartango (Alava) en 1925 según J. de Marquiegui. Los números indican: 1) Casa «zapatero», (Montoya), 2) casa de labor (Eguiluz), 3) casa cural, 4) molino, 5) cementerio, 6) casa de labor, 7) caseta de la vía, 8) casa de labranza (Alvaro), 9) casa de labor, 10) casa de labor, 11) casa con cabaza, 12) casa de labor, 13) taberna, 14) alberque o lavadero público, 15) iglesia, 16) casa del pastor, 17) casa de labor, 18) juego de bolos. En la época en que se hizo el croquis Apricano tenía 62 habitantes. Forma ayuntamiento con otros 19 lugares más.

Fig. 19. - Recinto antiguo de Vitoria. La concesión del fuero de Vitoria data del año 1181. El ajuste de la primitiva planta de la ciudad, de época algo posterior. Más tarde Alfonso VIII y Alfonso X la ampliaron del modo que se describe en el capítulo III.

Fig. 20. - Salvatierra (conforme al plano de Coello «Contornos de Salvatierra»). Data de período algo posterior que Vitoria, pero se ajusta a principio urbanístico parecidos aunque no tan desarrollados. El recinto, amurallado, tiene en un extremo (A) la Parroquia

de Santa María y en el otro (B) la de S. Juan, con dos plazas o cercos. La calle Mayor (aa) une una plaza con otra, al W. se halla la calle «Zapatari» (bb) albergue en el siglo XVI de la nobleza, y al E. otra (cc) mucho más pobre.

Fig. 21. - Sangüesa. Esta ciudad se extiende a orillas del río Aragón, sobre el cual va un puente que sirvió también para marcar el eje de su antiguo recinto, ya que su calle Mayor es prolongación del dicho puente. En torno a ella se trazaron otras guardando un plan bastante geométrico, que después se ha dejado de seguir, sin duda. En el capítulo III se allegan algunos datos sobre su fundación etc.

Fig. 22. - Puentelarreina. Había en su emplazamiento un poblado llamado «Gares». Pero en 1124 se edificó otro junto al puente que una reina de Navarra, doña Mayor, o doña Constanza, edificó para uso de los peregrinos. Así, vino a denominarse Puentelarreina o Puente de Arga. Su planta rectangular es curiosa, y recuerda la de otras ciudades o villas asentadas en caminos importantes, que a veces también, presentan una más cuadrada, como, por ejemplo, Briviesca, en la provincia de Burgos.

Fig. 23. - Cáseda. Esta villa a comienzos de siglo tenía 1660 habitantes. De ellos, 1649 vivían dentro de su recinto compuesto de 264 edificios. Se agrupa a la izquierda del río Aragón en una prominencia y sus tierras son onduladas y secas: hay regadío, olivares y viñedos. En 1129 existía y se le concedió un fuero famoso. En el apeo de 1366 aparece con 98 fuegos y 3 hidalgos.

Fig. 24. - Mendigorria. A orillas del Arga con 298 casas y 1319 habitantes en su recinto. También hay regadíos etc. Su nombre («monte rojo») es de los puestos al parecer en el momento de expansión mayor del idioma vasco hacia el S. Los pueblos situados en el mismo partido, pero en latitudes más meridionales son, pobres en toponimia euskara.

Fig. 25. - Tipos de población del territorio vasco-navarro. La zona señalada con la letra A presenta gran densidad de habitantes y diseminación extrema. La zona B ofrece pequeñas aldeas y es aquella en que ha acaecido el retroceso del vasco del siglo XVI al XIX. La zona C presenta núcleos urbanos mucho más separados entre sí y nunca parece haber sido muy vasca.

Fig. 26. - Perfil topográfico de Alava y Vizcaya por la línea de puntos de la fig. 25 (según don Ramón Adán de Yarza). 1) río Ebro, 2) Rioja alavesa, 3) Sierra de Toloño, 4) Peñacerrada, 5) Condado de Treviño, 6) montes de Vitoria, 7) Vitoria, 8) llanada alavesa, 9) Villarreal, 10) divisoria de aguas, 11) peña de Amboto, 12) monte Oiz, 13) Santa Eufemia, 14) Monte Otoyo junto al mar Cantábrico. Se ha señalado también lo que corresponde a las zonas A, B, C.

estructuras sociales y a formas de gobierno muy variadas en el tiempo, de suerte que, como demostraremos, tales reconstrucciones apenas tienen sentido para el investigador.

CAPITULO II

Génesis de las formas de la localidad actuales: Antigüedad.

Dos «ciclos funcionales» biológicos debemos de tener en cuenta por encima de todo al hacer la historia de las formas de la localidad, al querer averiguar el «por qué» de los rasgos de ellas que nos son dados, ya al nacer. El del «bofin» y el de los «enemigos». Los hombres del pasado, más o menos cercano, han tenido varias maneras de cerrar aquellos círculos. Y es una ingenuidad el pensar (cómo muchos historiadores de nuestro país suelen aparentar cuando menos) que ha habido épocas arcaicas, felices, en que el segundo de estos no ha tenido apenas significación. Construyen así una historia idílica en principio, que luego va cargándose de negruras: lo más sencillo, por otro lado según los mismos, sería lo primitivo; lo más complicado, posterior. Claramente se deduce qué es lo que acerca de las formas de la localidad descritas dirían los sustentadores de tal manera de pensar. Desde la casa aislada o caserío (foco de todas las virtudes) hasta la ciudad populosa, llena de corrupción, habría una serie de gradaciones con un sentido cronológico: la «evolución» sería mala de todas formas. Los enemigos de este punto de vista moral sostenían todo lo contrario, con argumentos análogos. La civilización vendría de las ciudades más «modernas», el atraso estaría en las aldeas y habitaciones dispersas propias de los antiguos vascos.

Pero, en realidad, los ciclos biológicos se ajustan a

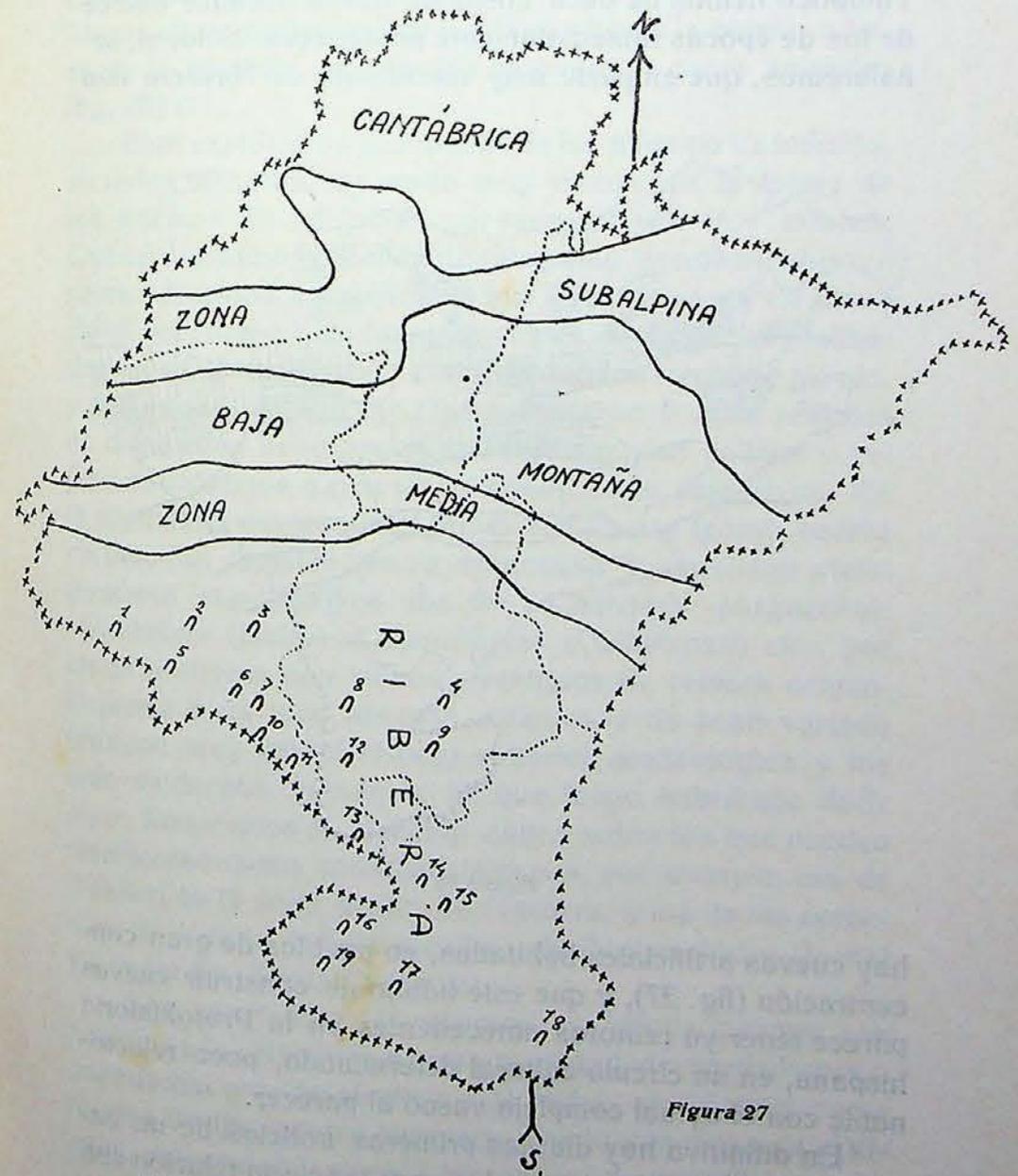


Figura 27

En la época más remota de que tenemos noticias fehacientes sabemos que el territorio vasco oceánico se hallaba poblado por algunos grupos humanos que vivían en

cuevas naturales, junto a los cauces de ríos y arroyos, o en las cercanías de playas. Pero estos asentamientos no tienen ahora gran interés, desde nuestro punto de vista. Tampoco hemos de decir cosas de mayor alcance acerca de los de épocas inmediatamente posteriores. Sólo, sí, señalaremos, que en parte muy meridional de Navarra aún

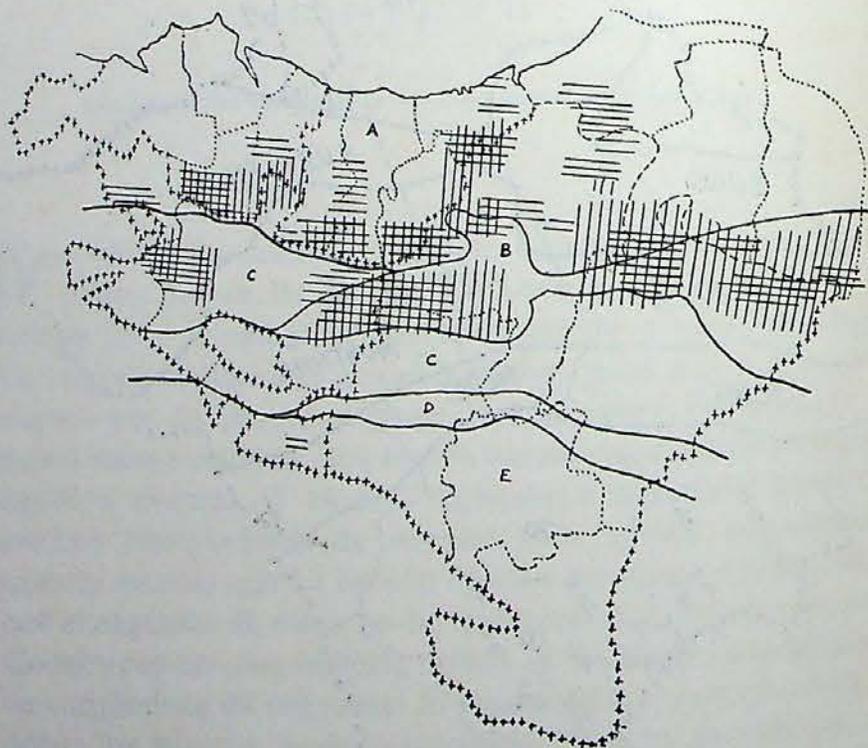


Figura 28

hay cuevas artificiales habitadas, en pueblos de gran concentración (fig. 27), y que este hábito de construir cuevas parece tener ya remotos antecedentes en la Protohistoria hispana, en un círculo cultural determinado, poco relacionable con el actual complejo vasco al parecer.

En definitiva hoy día, las primeras noticias de un carácter arqueológico que pueden guardar cierta relación con el proceso de formación de las «localidades» existentes, son las que corresponden al período Eneolítico, en que casi todas las montañas y sierras vascas, fueron cubiertas

de dólmenes de pequeño tamaño. Barandiarán ha señalado la relación entre las estaciones dolménicas y los establecimientos pastoriles de un tipo particular, de suerte que cabe pensar en un aprovechamiento parecido de aquellas tierras altas, desde la época antigua hasta la actual, a base de la tenencia de rebaños de ovejas y otros animales (fig. 28) (1).

Esta explotación económica de los altos no ha influido, de todas maneras, de modo muy directo en la forma de los núcleos de población *permanente* que hoy existen. Cuando hallamos pruebas de que había asentamientos en sitios parecidos a aquéllos en que hoy se ven es en plena Edad del Hierro. Las investigaciones sistemáticas realizadas en Navarra, algunas exploraciones en territorio alavés, y unas pocas de Vizcaya, indican que en épocas remotas de dicha edad hubo gentes que poblaron las colinas y repechos próximos a ríos y con condiciones defensivas. En la toponimia navarra meridional suelen ser (como ocurre en general, también, en la aragonesa y castellano vieja) nombres significativos los de «Castejón» (Arguedas), «Castellar» (Javier) «Casquilletes» (Gallipienzo) etc., por aludir a alturas con ruinas y vestigios de remoto origen. Dejando a un lado los más antiguos y de poco variado (aunque muy característico) material arqueológico y los más modernos, romanos, de que luego habrá que decir algo, llamaremos la atención ahora sobre los que pueden clasificarse como «posthallstáticos», por ejemplo, los de Echauri en la zona media de Navarra, y los de las cercanías de Vitoria («Kutzemendi», «Salbatierrabide», Iruña) y Laguardia (Santa Engracia).

Son estos muy interesantes, en efecto, porque nos hablan de la existencia de una sociedad de agricultores y ganaderos, prestos siempre a la lucha, que poseía cierta técnica de tipo «centro europeo», por lo que dicen su cerámica, sus armas, arreos y aperos de labranza (2).

Muchos problemas plantea el estudio de la cultura de estas gentes, (alguno de los cuales habrá que abordar luego) pero ahora, siguiendo con el análisis histórico ini-

en primer término una red de comunicaciones que puede reconstruirse de manera hipotética, no bien acomodada al terreno todavía (véase la referida fig. 30).

No se ha de creer, sin embargo, que las ciudades que se comunicaban mediante ellas, en plena paz augustea, no tomaban precauciones contra posibles enemigos. Las ex-

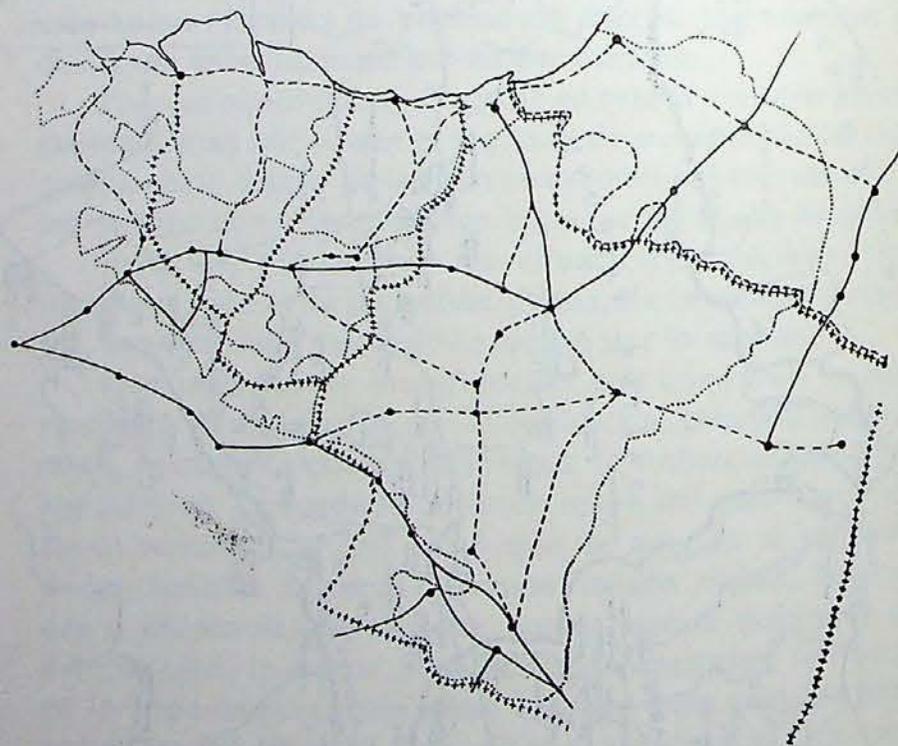


Figura 30

cavaciones hechas en algunas nos hablan de recintos amurallados, como, por ejemplo el de Iruña, en Alava. Pero más atractiva que la exploración arqueológica de este tipo (aun poco desarrollada) es la labor de averiguar qué es lo que queda de la antigua estructura urbana en ciudades con vida actual. Puede ésta llevarse a cabo en Pamplona, por ejemplo, donde se ha señalado el trazo del recinto amurallado, que nos habla de una ciudad no muy grande en verdad, fortificada probablemente en el bajo Imperio y que luego hubo de sufrir varios incendios y deso-

laciones momentáneas, con las reconstrucciones consiguientes. Pamplona en vascuence es la «ciudad» por antonomasia: «Iruña». Curioso es señalar que el mismo nombre lleva el despoblado alavés antes mencionado, lleno de vestigios de un esplendor antiguo, y otros situados



Figura 31

incluso fuera del país, como por ejemplo la «Iruña» del Moncayo (3).

Esto nos da coyuntura propicia para empezar a hablar del segundo método que hemos de seguir al intentar obtener una imagen de los asentamientos antiguos: el lingüístico.

La zona media y meridional del país en que se registra abundancia relativa de hallazgos arqueológicos romanos es rica, también, en «nombres de lugar» compuestos

de uno «propio personal» más determinados sufijos latinos, entre los que destacaré ahora estos dos:

- 1.º «—ana»: ejemplo «Antoñana» (de «Antonius»).
- 2.º «—ano»: ejemplo «Apricano» (de «Aper») «Vitoriano» (de «Víctor»).

El primero conserva su sonido tal como podía tenerlo

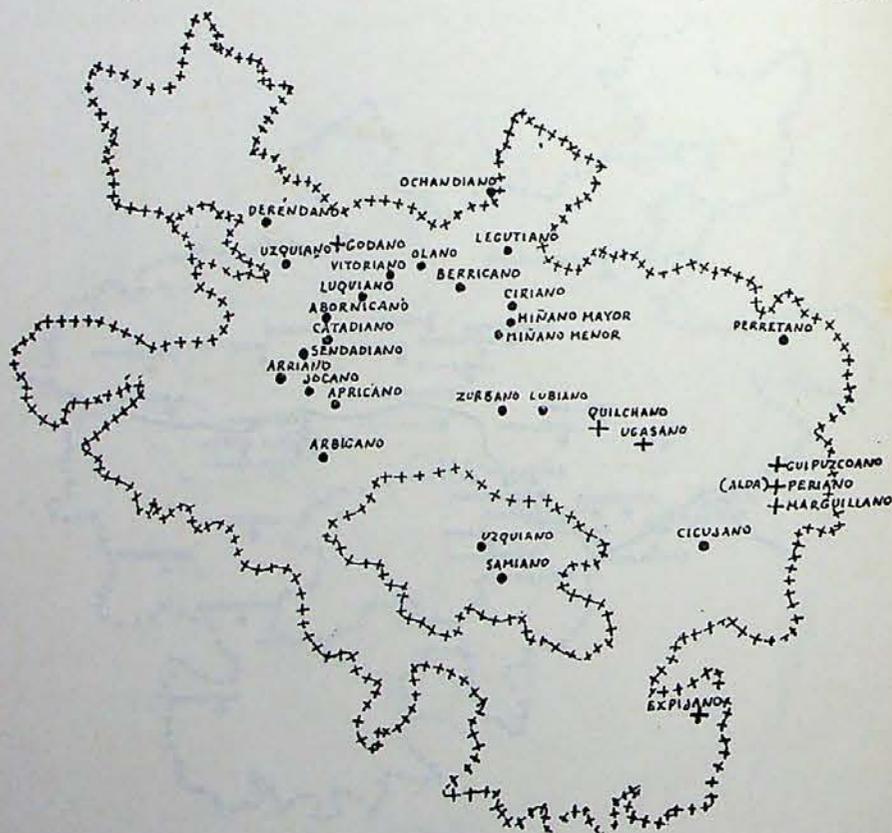


Figura 32

en latín. El segundo descende del «—anus» latino en su forma acusativa, que perdió la «—m» bien pronto. Antes de seguir es provechoso hacer ver en unos mapas esquemáticos la proporción y emplazamiento de los nombres de estos dos tipos en su área de densidad máxima: en Alava (figs. 31 y 32). Una vez vistos estos indicaré que tales nombres, en vastas porciones del Imperio, eran dados a una *posesión personal*, a la «villa» o al «fundus». Otros, que con máxima frecuencia llevaban posesiones asentadas en las

zonas célticas ofrecían un nombre personal así mismo, más terminaban en «—acum» y en «—aca». Poco frecuentes eran en nuestro país (aunque acaso haya algunos), pero en cambio se debía registrar una proporción regular de nombres terminados en «—iecus» y especialmente «—icus» (con las mismas funciones), de los que descenden de modo directo algunos actuales, como «Cuartango»

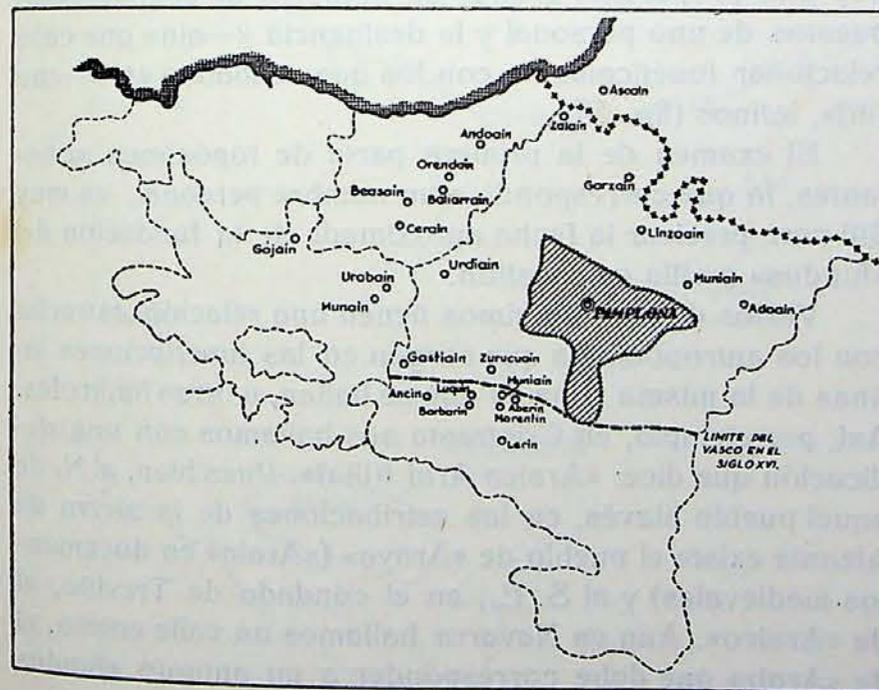


Figura 33

(«Quartanicus»), «Durango» («Duranicus») «Elciego», «Lanciego», «Samaniego» etc.

Mas creo que derivan también de nombres concluidos en «—icus» los numerosísimos terminados en «—ez» «—iz», como «Marquínez» (la base sería «Marcinicus», el genitivo «Marcinici» y de aquí el nombre actual y el medieval «Markiniz») «Ocáriz» etc. Ligados con antiguas posesiones se hallan, así mismo, los nombres de pueblos que ofrecen las desinencias: «—eña» («Ereña»), «—ofia» («Argandoña»), «—aña» («Artómaña») «—ofio» «—ofiu» («Betoño», «Toloño»), «—on» («Armifion») «—ica» («Lan-

garica») y alguna más. Las seis primeras corresponden a otras tantas latinas: «—enia», «—onia», «—ania», «—oniu (m)», «—oneu (m)» (atestiguadas a veces en documentos medievales). Sigue siendo Alava la provincia que da mayor porcentaje de nombres de fisonomía tal. Pero también abundan en Navarra, menos en Vizcaya y menos aun en Guipúzcoa. Por otra parte en la zona media de Navarra hay una proporción grande de nombres de pueblos compuestos de uno personal y la desinencia «—ain» que cabe relacionar fonéticamente con los que acababan en «—anu (m)», latinos (fig. 33).

El examen de la primera parte de topónimos semejantes, la que corresponde a un nombre personal, es muy útil para precisar la fecha aproximada de la fundación del «fundus» o villa en cuestión.

Varios de los topónimos tienen una relación estrecha con los antropónimos que surgen en las inscripciones latinas de la misma zona en que se hallan, u otras limítrofes. Así, por ejemplo, en Contrasta nos hallamos con una dedicación que dice: «Araica Arai f(ilia)». Pues bien, al N. de aquel pueblo alavés, en las estribaciones de la sierra de Alzania existe el pueblo de «Araya» («Araia» en documentos medievales) y al S. E., en el condado de Treviño, el de «Araico». Aun en Navarra hallamos un valle entero, el de «Araiz» que debe corresponder a un antiguo «fundus Araici» (fig. 34).

El nombre del «fundus» no cambió a través de los siglos. Su primer poseedor quedó envuelto en una especie de aureola mífico-legal. Por otra parte la hacienda pública necesitaba que las listas catastrales no estuvieran en estado constante de modificación. Aunque, dentro del Derecho romano, cabe la pluralidad de herederos de una tierra, éstos, en relación con el «fundus», heredaban sencillamente partes («unciae»). La indivisibilidad iba unida a la inagregabilidad: es decir que tampoco un hombre rico podía hacer de dos «fundi» contiguos uno con el mismo nombre. Cada cual, si es que adquiría los dos, conservaba el viejo.

A veces la naturaleza de la posesión se halla aun más

clara. Por ejemplo, en los nombres en que aparece la palabra «villa» en primero o segundo término, como «Viloria» o «Villambrosa», y «Berantevilla», «Elenivilla» o «Lacervilla» en Alava siempre:

En las Galias parece que los que ostentan dicha palabra en segundo término, son más antiguos que los que la

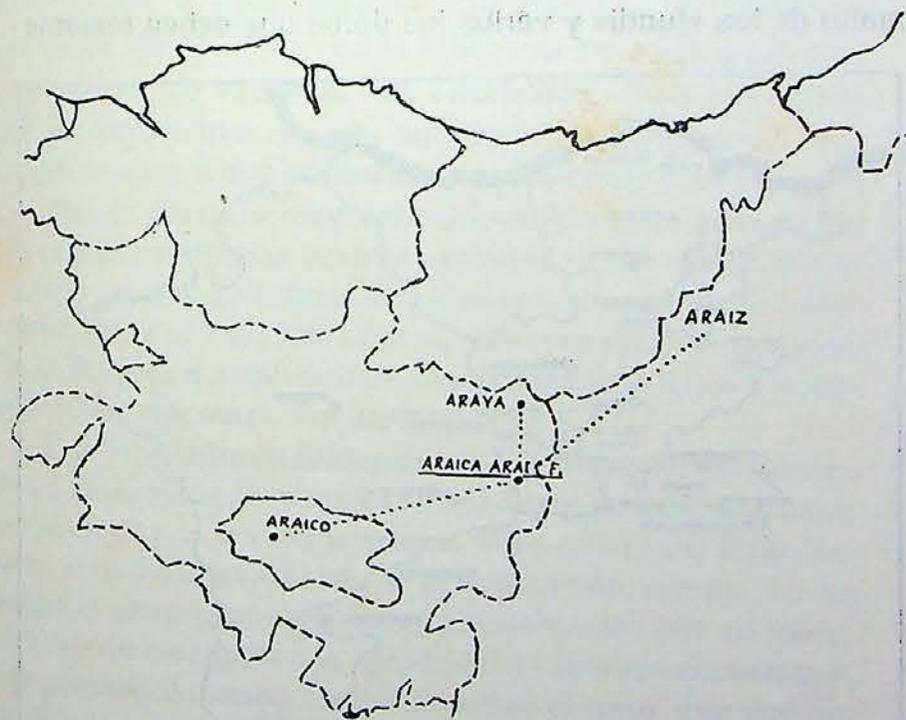


Figura 34

presentan en primero y no hay razón para pensar que en nuestro país ocurriera lo contrario.

Pero, aparte de esto, cabe afirmar, que desde el siglo I, hasta el VIII o IX de J. C. duró la fundación de nuevas explotaciones con nombres como los indicados arriba y algunos más cuales los tan frecuentes en Navarra terminados en «—oz» («Lecaroz», «Urdanoz»,) relacionados con patronímicos con desinencia igual). En la Edad Media parece haberse usado también como equivalente a «villa» en el sentido romano la palabra «uri» de que ya se habló antes: así «Obecuri» es paralelo al castellano «Villaobeco»,

y «Obeco» nombre propio conocido. No obstante, la formación de nombres de este último tipo puede que comenzara a hacerse en época muy primitiva, ya que sabemos que una ciudad consagrada nada menos que a T. S. Graco, y asentada al S. de Navarra, se llamó *Graccuris* (fig. 35).

Muchos son los países de Europa en que se han podido llevar a efecto averiguaciones concretas sobre el tamaño de los «fundi» y varios los datos que deben tomarse



Figura 35

en cuenta en semejante labor, aparte de los arqueológicos estrictos. En primer lugar atenderemos a la densidad de los topónimos de las clases indicadas. En segundo a su relación con divisiones administrativas o de otra índole, tradicionales en el país. En tercero a la red de caminos y, por último, a los accidentes del terreno y a sus caracteres botánicos. No puedo dar ahora un avance de las investigaciones que estoy haciendo sobre este asunto en Vasconia. Pero sí indicaré que en Alava y Navarra el tamaño del «fundus» parece regular; ni demasiado grande ni excesi-

vamente pequeño. Es probable que en el S. donde se han hallado vestigios de villas grandes (Liédena en Navarra Cabriana en Alava) fueran mucho mayores que en la zona media, de valles. Según el tamaño hay derecho a pensar en distintos tipos de explotación. En el Imperio, de todas formas, se hallaba muy extendido el tipo de posesión explotada por el amo, mediante su «familia» de esclavos, divididos de acuerdo con la labor que llevaban a efecto y viviendo en un régimen casi cuartelario. Pero esto tenía sus inconvenientes y, por otra parte, hubo factores que contribuyeron a que se instauraran sistemas distintos.

Según un texto muy conocido de Varron tres eran los elementos necesarios para la explotación del «fundus»: el primero, al que denomina «instrumentum vocale», lo constituían los esclavos, labradores, pastores etc.; el segundo («instrumentum semivocale») los animales; el tercero («instrumentum mutum»), las herramientas.

Los legisladores romanos, en un principio, no se ocuparon demasiado, al parecer, de precisar los vínculos entre el «fundus» y el «instrumentum». Pero en los del Bajo Imperio sí se halla expresada la preocupación porque no se rompa el nexo funcional. Los jurisperitos, por su parte, no hicieron hincapié en la realidad del complejo económico, especulando de modo abstracto sobre el tema. Sin embargo, desde una época bastante remota las sociedades campesinas, en que la vida familiar era el eje de la Economía, aceptaron como lógica esta vinculación que en la Edad Media adquiere gran importancia legal como es sabido.

El esclavo rural con su familia, allí donde no había grandes «villas», hubo de tener gran importancia desde antiguo, apareciendo como una especie de siervo de la gleba. En Alava hay varias inscripciones que dan memoria de esclavos y de mujeres de éstos, *que no parece habían de vivir en régimen cuartelario*. Por otra parte inscripciones también alavesas y navarras nos indican la existencia de gentes libres, pero de no gran posición económica, mientras que en los núcleos urbanos más impor-

tantes se hallan memorias de gentes más poderosas, incluso de ciudadanos romanos.

Notemos, antes de seguir, que una proporción grande de nombres es latina clásica; que otra menor y más localizada parece céltica (análoga a la onomástica del N. y N. W. de Castilla); que apenas hay nombres «vascoides» y que las reglas de derivación de los latinos o latinizados son las mismas que en otras partes del Imperio (4).

No tendría nada de extraño que, en los últimos años de aquél, quedara ya constituida una especie de aristocracia del país, cuyos representantes mantuvieron sus nombres y gran parte de sus bienes a través de muchos años oscuros, hasta los comienzos de la Reconquista. Creo que esto se puede defender teniendo en cuenta las últimas investigaciones epigráficas hechas en Navarra, que han puesto de relieve por ejemplo, la posible existencia de «Fortunatus» y «Fortunius» (Liédena), romanos, que podrían estar relacionados con los «Fortunes» de las primeras dinastías navarras.

Por desgracia, desde la época a que parecen corresponder las inscripciones latinas de que se hace mención, hasta los siglos IX, X y XI las noticias documentales sobre nuestra zona son muy escasas, y más aun las de carácter social y económico. Bastantes de los topónimos recordados pueden datar de aquel período oscuro y no de época clásica. Como en toda la zona septentrional los pueblos germánicos no se asentaron nunca con solidez, es natural que no haya nombres de lugar compuestos con arreglo a las normas clásicas, pero con un elemento (el nombre personal) germánico. Esto empieza a hallarse en determinadas partes de Burgos y luego tiene su expansión máxima por Palencia, Valladolid y Zamora, hasta Galicia.

Sabemos, de todas maneras, que las ciudades, situadas a lo largo de las vías, perdieron fuerza en el momento de las invasiones, en guerras como la de los «bacaudae» campesinos rebeldes, (que en el siglo V tuvieron mucha violencia en el territorio vascónico) y en insurrecciones contra el poder central de los menos romanizados habitantes

de las montañas, que parecen atestiguadas a fines del siglo IV.

Poco hemos podido decir de éstos, pues si Vizcaya ofrece alguno que otro resto arqueológico romano, Guipúzcoa es pobrísima en ellos, así como todo el N. de Navarra (el «saltus Vasconum») y el país vasco-francés, en cuyo extremo N., Bayonne, a comienzos del siglo IV, cobra cierta importancia militar a causa de la inseguridad reinante.

La toponimia nos habla de posibles explotaciones agrícolas romanas, situadas en el corazón de la tierra vasca actual (el pueblecito guipuzcoano de «Oreja» sería una antigua villa «Aurelia» por ejemplo) pero la densidad de éstas es de grado muy inferior, y la mayoría de los nombres parecen provenir, o de épocas posteriores o ser de otro tipo. En el país vasco francés la romanización parece haber desempeñado un mayor papel. Aparte de que —como va dicho— la actual Bayonne a fines del siglo IV era fortificación militar, en que había una cohorte para defensa de las poblaciones pacíficas de la Novempopulania, sabemos que, antes, las mismas poblaciones rurales de los «tarbelli» se organizaban de manera parecida o como queda atestiguada en otras zonas de las Galias y del Imperio, colocando a la cabeza de un pequeño territorio a cierta autoridad llamada «magister pagi». Recuerdo de uno de estos magistrados campestres ha quedado en la famosa inscripción de Hasparren, gracias a la cual, también estamos en situación de afirmar que en el país vasco hubo otras magistraturas civiles y sacerdotales romanas (flamines, dumviro). La toponimia apoya perfectamente lo que la epigrafía indica. Hay allí nombres del tipo en «—ain» («Ascain», «Domezain», «Osserain»), otros terminados en «—its» (=iz) etc. (5).

INDICACIONES BIBLIOGRAFICAS

1) La bibliografía sobre la Prehistoria vasca es muy abundante. Existe por lo demás, un breve estudio de conjunto debido a J. M. de Barandiarán titulado, «El hombre primitivo en el país vasco» (San Sebastián - Zarauz S. A.). A los datos reunidos allí sintéticamente hay que añadir los que el mismo autor recoge, con la bibliografía correspondiente en «Catalogue des stations préhistoriques des Pyrénées basques» en «Ikuska» n.º 1 (noviembre-diciembre. 1946) pp. 24-40.

La fig. 27 está hecha teniendo en cuenta los datos que proporciona L. Urabayen en «La casa navarra» (Madrid 1929) p. 110-112 acerca de cuevas artificiales y la 28 sobre el croquis de Barandiarán en «Contribución al estudio de los establecimientos humanos y zonas pastoriles del país vasco» en «Anuario de Eusko Folklore» VII (1927) pp. 137-141, al que se han añadido algunas referencias a establecimientos más modernamente descubiertos. Véase también J. Caro Baroja, «Observaciones generales sobre el estudio del país vasco desde los puntos de vista lingüístico, etnográfico y antropológico» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País» I, 3 (1945) pp. 225-236.

2) Después de las investigaciones de Bosch-Gimpera y otros autores, a las que se refiere Barandiarán en el librito citado en la nota anterior, se han hecho algunas fundamentales acerca de la Protohistoria en las áreas marginales del país, en Navarra meridional, de carácter arqueológico estricto. En perspectiva hay varias nuevas, pero el fruto de las campañas de excavación patrocinadas por la «Institución Príncipe de Viana» en este orden se hallan en Blas Taracena y Luis Vázquez de Parga, «Excavaciones en Navarra I (1942-1946)» (Pamplona 1947) pp. 1-94, donde puede encontrarse también una amplia discusión sobre el problema de la filiación de los primeros invasores indoeuropeos y la peculiar cultura del territorio navarro-alavés del comienzo de la Edad del Hierro. Siguiendo un método histórico-cultural, a base de datos textuales griegos, latinos, he intentado por mi parte aclarar algunos aspectos de la vida del N. de España en el momento prerromano, en «Los pueblos del Norte de la península ibérica (análisis histórico cultural)» (Madrid 1943). Un resumen de este libro (no exento de modificaciones) se halla también en mi obra posterior «Los pueblos de España. Ensayo de Etnología» (Barcelona 1946) pp. 209-227.

3) Bibliografía y una síntesis acerca de la romanización de

las provincias vascongadas y tierras limítrofes puede hallarse en «Los pueblos del Norte» pp. 75-102. De modo más resumido en «Los pueblos de España» pp. 233-241. Pero donde he reunido un mayor cúmulo de datos sobre este punto es en «Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina» (Salamanca, 1945). En estas tres obras, sin embargo, no se pudieron usar los resultados de las excavaciones y búsquedas llevadas a efecto en Navarra por Taracena y Vázquez de Parga, «Excavaciones en Navarra» I. pp. 95-151. La fig. 27 está sacada de mis «Materiales» con alguna rectificación (véase la «reseña», que hizo de mi libro pp. 413-415 A. Yrigaray en el «Boletín de la Real Sociedad Económica Vascongada» III, 3 (1947), en que se indican ciertos errores reales de detalle, y algunos tenidos por tales, en que incurrí al escribirlo.

4) La teoría sobre el carácter «personal» de gran parte de la toponimia vasca la esboqué en «Algunas notas sobre onomástica antigua y medieval» en «Hispania» (19 pp. 1-30 y la desarrollé cuanto pude en los aludidos «Materiales» pp. 59-168. Mi pintura de los caracteres generales del «fundus» está hecha sobre la base de las francesas. Especialmente: Fustel de Coulanges, «Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. L'alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne» (París, 1889) pp. 1-96; Camille Jullian, «Histoire de la Gaule» IV (París, 1929) pp. 366-384; A-Grenier, «Manuel d'Archéologie... VI Archéologie gallo-romaine» II (París, 1934) pp. 888-897, 930-932 etc. Marc Bloch, «Les caractères originaux de l'histoire rurale française» (París, 1931) p. 3 etc. Con respecto a la relación jurídica real entre el «fundus» y los tipos de «instrumentum», A. Steinwenter, «Fundus cum instrumento. Eine agrar- und rechtsgeschichtliche studie» («Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch historische Klasse. Sitzungsberichte 221, Band I, Abhandlung» (Viena-Leipzig, 1942) 110 pp. (Cfr. A. D'Ors «Emerita» II, (1944) pp. 173-177.

5) La fig. 30 tiene como bases documentales las que siguen: Ptolomeo, «Geographia» ed. C. Müller I, 1 (París, 1883) II, 6, 7-10 (pp. 147-149), II, 6, 52 (pp. 170-171), II, 6, 54 (p. 172), II, 6, 64-66 (pp. 188-191). La teoría seguida para la constitución de las tablas la expone A. Berthelot, «La carte de la Gaule de Ptolémée» 2, en «Revue d'études anciennes» XXXVI (1934) pp. 54-55. «Itineraria romana» ed. Otto Cuntz I (Leipzig, 1929) 450 (p. 69) 454-455 (p. 70 a), Konrad Miller, «Die Peutingersche tafel oder Weltkarte des Castorius» (Stuttgart, 1929) pp. 7-8, mapa III y segmento reconstruido a base del anónimo de Ravenna. Las líneas acerca del nombre de «Fortunatus» y su posible relación con los «Fortunes» navarros, se debe al descubrimiento en Liédena de una lápida, publicada por Taracena y Vázquez de Parga, «Excavaciones en Navarra...» pp. 138-139 (n.º 36-37). Sobre la inscripción de Hasparren, «Materiales para una historia de la lengua vasca» pp. 178-179. Las figs. 31, 32, 33, 34 y 35 también reflejan investigaciones reunidos de modo sistemático en el mismo libro.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 27. - Cuevas artificiales en Navarra, según datos publicados por L. Urabayen en 1929. 1 Mendavia, 20 por 100. 2 Sesma, algunas. 3 Lerín, algunas. 4 Murillo el Fruto, algunas. 5 Lodosa, algunas. 6 Carcar, algunas. 7 Andosilla, 10 por 100. 8 Falces, algunas. 9 Caparroso, 20 por 100. 10 S. Adrián, algunas. 11 Azagra, 20 por 100. 12 Peralta, 20 por 100. 13 Milagro, 35 por 100. 14 Valtierra, 27 por 100. 15 Arguedas, 30 por 100. 16 Corella, algunas. 17 Cascante, algunas. 18 Buñuel, algunas. 19 Cintruénigo, algunas.

Fig. 28. - Relación que guardan las zonas dolménicas y pastoriles del país vasco (según datos de Barandiarán). Las líneas horizontales indican las zonas dolménicas, las verticales las pastoriles. Las líneas sinuosas señalan los límites de zonas climatológicas: A) cantábrica, B) subalpina y alpina, C) baja montaña occidental y oriental, D) media, E) ribera del Ebro. Conviene ir examinando el conjunto de los mapas que contiene este libro para darse cuenta de la correspondencia, más o menos exacta, de las áreas.

Fig. 29. - Mapa del país vasco en la época romana, según los textos antiguos y los datos arqueológicos y epigráficos. En este mapa puede observarse: 1.º la mayor densidad e importancia de las ciudades del S. correspondientes a la ribera del Ebro (zona C del mapa de la fig. 25). 2.º La frecuencia de hallazgos más o menos aislados en la zona intermedia (zona B). 3.º La escasez de los mismos en la zona cantábrica (A).

Fig. 30. - Vías romanas en el país vasco. Esquema teórico, hecho teniendo en cuenta las tablas de Ptolomeo, el itinerario de Antonino y el anónimo de Ravenna. Las conocidas arqueológicamente (véase el mapa anterior) se señalan con líneas continuas. Las que se deducen de la relación entre ciudades con otras de rayas.

Fig. 31. - Topónimos terminados en «-ana» (Alava). En este esquema parece observarse cierta relación de los nombres, con la vía romana de Astorga a Burdeos y con la mayor densidad de hallazgos arqueológicos en la zona de la llanada que en otras de la provincia.

Fig. 32. - Topónimos terminados con la desinencia «-ano» (Alava). La repartición de éstos parece indicar la existencia de vías de comunicación no reconocidas sobre el terreno hacia el N. sobre todo (véase fig. 30).

Fig. 33. - Zona de densidad máxima de los topónimos terminados en «-ain» (rayada) y pueblos o villas separadas cuyos nombres

también la tienen. Los caseríos aislados con nombres correspondientes a este tipo son más numerosos, pero acaso indican fundación mucho más moderna y arbitraria (desde el punto de vista lingüístico) que los pueblos (véase capítulo VII).

Fig. 34. - Esquema de relación entre los nombres que se registran en una inscripción romana de Contrasta (Alava) C. I. L. II, 2952, subrayados, con tres nombres de lugar vasco: dos de pueblos (Araya, Araico) y uno de un valle entero (Araiz).

Fig. 35. - Topónimos más conocidos que ostentan en segundo término la palabra «uri»=pueblo. Se han indicado también en este mapa las localizaciones de poblados con nombres que pueden relacionarse probablemente con los susodichos. La forma «uli», «ulli» corresponde a una alternancia fonética y a tendencia señalada a partir de determinado momento de la Edad Media. Este esquema sirve para observar la posible expansión del dialecto vizcaíno hacia el S., anterior al siglo XIII.

CAPITULO III

Génesis de las formas de la localidad actuales: la Edad Media en Alava y Navarra

Es posible que a fines de la Edad Antigua los habitantes de los territorios recónditos de que hablamos en las últimas páginas del anterior capítulo, se hallaran todavía sometidos en parte a un régimen tribal bastante arcaico, que ha podido influir en algunos rasgos de la vida rural posterior. Pero no creo, en cambio, que en la misma «forma de la localidad» puedan notarse vestigios de tal régimen, verdaderamente distintivos, sino tan solo de distritos o cantones rurales.

A comienzos del medievo hay que colocar (según lo que se sabe en general de la Europa occidental) un aumento de los derechos de la mujer como propietaria. Varios de los nombres de pueblos expresan, con claridad, su importancia, que ha de seguir en siglos posteriores: recordemos, entre los más significativos, los de «Viloria» («Oria» es nombre propio femenino conocidísimo) y «Elenivilla» en Alava. Pero a mi juicio, en el N. de España el concepto de la «heredera» (que luego se estudiará) es más antiguo y debe entroncarse con el «derecho materno» de pueblos prerromanos, tales como cántabros etc. de que en otras ocasiones he efectuado análisis más o menos seguro.

Desde el siglo V al XII, por lo menos, quedó la totalidad del país sometida a un régimen social, bastante anár-

quico, que conviene estudiar aunque sea rápidamente. La «circulación general», propia del Imperio, si no desaparece se debilita muchísimo. Las ciudades pierden prestigio, los límites orográficos cobran un sentido que antes no podían tener. Los campos, eje de la vida en su conjunto, se hallan dominados por oscuros jefecillos, ante los cuales el estado visigótico no pudo demostrar ni fuerza, ni talento suficiente para llevar a cabo un dominio definitivo. Tampoco los francos, por el N., obtienen más que sumisiones pasajeras y condicionadas. Las sierras de Alava y Navarra sirven de barrera para todo lo que llega del S. A veces los reyes visigodos o los generales francos obtienen una victoria militar y creen dominar a los «vascones», pero pronto se desvanecen sus sueños de paz definitiva.

Para explicarse una resistencia como la reflejada en los cronicones a las monarquías germánicas de los siglos VI al VIII, en un territorio tan pequeño como el vasco, no hay más remedio que pensar: 1.º en una densidad de población grande, 2.º en una dispersión de ella también grande, 3.º en una red nutrida de caminos y sendas, propia para maniobrar con gran movilidad y preparar las incursiones y retiradas, desorientando al enemigo.

Una autoridad de carácter general puede imaginarse de todas formas que empezó a ejercer por entonces acción fuerte y de nuevo aspecto sobre el país: la Iglesia. En la parte más meridional de Alava y Navarra hubo cristiandades ya en época romana. Estas debieron ir haciendo, poco a poco, labor de captación más al N. por las vías mayores y núcleos urbanos principales. Mediante fundaciones monasteriales adheridas a los antiguos «fundi» es como el Cristianismo se propagó por los campos. Así se explica que la población del N. del país vasco (conservadora en general) aun muy entrada la Edad Media siguieron relacionando la existencia de todo templo con la de un monasterio. Hasta el siglo VIII hubieron de verificarse fundaciones de este tipo en Alava y Navarra, aunque muy poco es lo que sabemos en concreto de estas épocas: la toponimia en que aparecen «nombres de santos» tiene sus orígenes

entonces, aun cuando luego continúe la creación de templos bajo diferentes advocaciones con mayor empuje (1).

La antigua «villa» rústica o urbana, con la anexión de la iglesia, adquiere un rasgo distintivo que la hace ya parecerse mucho en su estructura a la más moderna aldea. Pero, si los habitantes de ella se encuentran así amparados en lo espiritual, si para la satisfacción de las exigencias de la vida familiar y cotidiana, bastaban, por otra parte, unas mansiones no muy bien defendidas, el criterio de autoridad hizo que en cada asentamiento señorial se alzara una pequeña o regular fortificación o castillete. Desde períodos muy remotos de la historia, el campo de España se caracterizaba por la cantidad de pequeñas torres y castillos que se encontraban diseminados en él.

Los historiadores clásicos hablan de los que topaban los romanos en sus campañas, tanto en la parte ibérica, como en la Celtiberia y Lusitania. Con malos ojos los miraron siempre, por considerarlos otros tantos puntos de apoyo contra su hegemonía. Pero si aquéllos fueron destruidos, otros les sustituyeron, ya que en el momento de las invasiones germánicas los hispano-romanos hubieron de buscar amparo en ellos, como recuerda Hidacio (2).

Probablemente la generalidad de las villas agrícolas se protegieron con una pequeña fortaleza, contra incursiones de bandoleros etc. ya en las postrimerías del siglo IV, de acuerdo con lo que pasó en otras partes. Pero lo que es cierto es que la creación de estas «turres» y «castella» fué en aumento aún durante el período visigótico y desde ellas concertó la nobleza hispano-romana de la Tarracense repetidas acciones contra los germanos. Las expresiones «dorre»=torre y «gaztelu»=castillo (sobre todo la segunda) deben haber sido introducidas en períodos muy arcaicos en el idioma vasco. Toda la historia medieval más remota que conocemos por documentos tiene como protagonistas:

- 1) A los señores o amos de tales torres y castillos y de villas agrícolas.
- 2) A los eclesiásticos adscritos a los monasterios.

3) A los labradores de los antiguos predios.

La acción de unos y otros ha quedado grabada en el paisaje rural de modo indeleble. Se percibe también en varios aspectos de la vida social y económica de hoy día, e incluso en la lengua. Desde el punto de vista diplomático poseemos datos más seguros a partir del siglo IX.

¿Más qué pasó en estas regiones del N. a raíz del desastre del ejército visigótico mandado por don Rodrigo? ¿Hubo cierta continuidad en la vida, o, como pretende una tradición medieval tardía, gran parte del territorio vasco fué poblada casi de nuevo del siglo VIII en adelante?

Lo primero es mucho más probable que lo segundo, puesto que la tradición a que aludimos (sobre la cual fundaron sus hipótesis varios historiadores del siglo XVIII y de después) demuestra que los que la sustentaban desconocían los datos onomásticos etc., que venimos examinando.

Por lo que se refiere a Navarra sabemos de modo positivo que los musulmanes ocuparon durante bastante tiempo la ribera del Ebro, que en la zona media montañosa sus asentamientos duraron poco y que la pirenaica y cantábrica quedó fuera de su dominio siempre.

Alava fué objeto de repetidas incursiones desde el siglo VIII al X, pero por encima de la sierra de Cantabria no parece que hubo tampoco dominio musulmán de cierta permanencia.

Ahora bien, la necesidad de una defensa metódica, ordenada, desarrolló (si es que no produjo) unas organizaciones políticas que tienen gran interés en tanto que crean, a su vez, un cúmulo de «funciones» sociales y económicas de nuevo cuño, que modifican la estructura tradicional.

La penetración goda en el territorio central de Navarra y en Alava no pudo ser, por lo que sabemos, demasiado grande nunca. Así, cuando en Asturias, caudillos llegados allá de la parte que está al S. de aquellos territorios, que es frontera con el país vasco, fundaron una pequeña monarquía calcada de la visigótica, no solo hubie-

ron de luchar contra los ejércitos islámicos, sino que también continuaron —como los reyes godos anteriores— luchando con los vascos. Ya Alfonso I (739-756) ejerció cierta jurisdicción sobre ciudades del mediodía de Alava. Recién muerto, su sucesor Fruela hubo de sofocar una rebelión de los «vascones» y con este motivo capturó a una muchacha de estirpe vasca con la que se casó. Estos «vascones» de que hablan las crónicas no eran solo los así llamados en la antigüedad al parecer, sino también los alaveses, ya que el heredero legítimo de aquel rey, según los cronicones, durante la usurpación de Mauregato, se refugió en tierra de los parientes de su madre, en Alava. Durante el siglo IX siguen las sublevaciones, ora de pueblos, ora de magnates. Pero se desenvuelven a la par —como he dicho— instituciones de nuevo cuño y de grandes destinos (3).

En primer lugar hemos de recordar a la monarquía navarra, cuyos orígenes son harto oscuros, en segundo a los condados: el de Alava en particular.

El paisaje ofrece para el navarro y el alavés de aquellos siglos remotos unos «elementos significativos» que antes no serían tan claros, en las sierras, montañas y desfiladeros. Si dividimos Navarra desde el punto de vista orográfico y examinamos esta división con ojos de historiador, apreciaremos cómo hay una serie de fortificaciones alineadas que marcan en gran parte, sin duda, otros tantos jalones de la Reconquista y también los primeros conflictos de los «estados» cristianos entre sí. En Alava se señalan con claridad dos líneas de éstas: una va a lo largo de los montes que limitan al S. la llanada de Vitoria, otra más meridional, paralela al Ebro.

Es provechoso notar cómo estas dos líneas de castillos se hallan en relación con los límites septentrionales del área de pueblos, villas y ciudades (de fundación efectuada en épocas diversas) que constituyen concentraciones mayores, mientras que la zona típica de aldeas queda al N. de las antiguas fortalezas, que hay que distinguir de las torres rurales de que se ha hablado antes y de que luego volveremos a tratar.

Fué, sin duda, el gobierno de estos castillos el que dió lugar a la formación de los «condados». Apenas contaban con unos años de vida cuando ya ocasionaron serios disgustos a los monarcas leoneses y navarros, siendo objeto de discordia. El de Alava, que allá a fines del siglo IX aparece gobernado por un don Vela, en 883 defensor de Cellorigo («Celloricum Castrum» del cronicón Albeldense), aparece unido al de Castilla con Fernán González (cuya marcada hostilidad a León es bien conocida) y sus sucesores. Después pasa a depender de monarcas navarros hasta 1076 en que Alfonso VI se apodera de él. Muy poco permaneció bajo la jurisdicción castellana. A fines del siglo XII seguían ejerciendo gran acción dentro de él los reyes de Navarra y sólo en 1200 lo que hoy son provincias vascongadas se unió a Castilla de modo definitivo. Estas vicisitudes políticas han dado lugar a variedad de interpretaciones y han polarizado la atención de la mayoría de los historiadores. Hubiera sido mucho más provechoso a nuestro juicio que, en vez de los alegatos a que nos tienen acostumbrados, nos hubieran hablado algo más de las condiciones sociales y económicas en que se desarrolló la vida de las gentes de aquellos períodos remotos. Intentemos dar una idea sucinta de ella (4).

Un condado, como el de Alava en los siglos IX y X se hallaba habitado por familias de diversa condición. A la cabeza se encuentra, más o menos constantemente, el jefe supremo civil y militar: el «conde». Vienen luego los «principes» y los «condes» de tierras particulares, es decir las personalidades más destacadas del país después de él, y los «seniores» y «barones» que poseían bienes inmuebles y serres humanos en diversos lugares; la antigua nobleza de la tierra sin distintivos gubernativos. Por debajo de ésta se hallaba el «pueblo», es decir personas de condición libre, que debían ser propietarias de menor cuantía, y a las cuales se convocaba, como a los nobles, para pedirles parecer en determinados casos, o para ratificar convenios y escrituras. De tales atribuciones se hallaban privados los «collazos» y «mezquinos», que vivían en mansiones aisladas

e independientes de la del señor («casares» en las escrituras).

La unidad de población, fundamental, es la llamada «villa», con su iglesia o monasterio. Pero ya no es ésta ciertamente, la «villa» romana clásica, sino algo que se parece mucho más a la aldea actual, incluso en rasgos muy concretos. La agricultura y la tenencia de ganados son las bases de la subsistencia: apenas puede hablarse

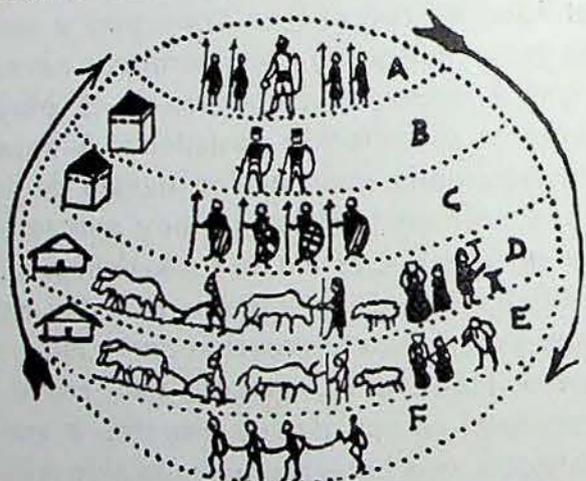


Figura 36

de otras industrias que de la molturación de granos, en molinos de agua de propiedad particular y de algunas herrerías («ferragines»), también adscritas a monasterios o señores laicos. En la parte meridional del condado hallamos muchas viñas cultivadas. Pero en la generalidad de él se encuentran con más frecuencia, según las escrituras, abundantes manzanales. Faltan las ciudades o poblaciones de mayor tamaño y las «villas» o «vici» se hallan agrupados en distritos, que pueden ser considerados como los antecesores de los grandes señoríos y de las hermandades y ayuntamientos de más tarde, y que reciben diferentes nombres.

Bastantes documentos de la época a que nos referimos justifican esta breve descripción, particularmente los del cartulario de San Millán de la Cogolla. Pero, además, son ricos en alusiones a hechos como los que siguen: donaciones de monasterios humildes a otros más importantes, llevados a cabo por personajes que tenían derecho sobre los primeros; fundaciones de iglesias monasteriales, dotadas de tierra y otros recursos económicos (siervos,

de otras industrias que de la molturación de granos, en molinos de agua de propiedad particular y de algunas herrerías («ferragines»), también adscritas a monasterios o señores laicos. En la parte meridional

ganados, aperos: «instrumenta» de los antiguos); donaciones de haciendas particulares de volumen variable; reparticiones de herencias («divisa» patrimonial); vinculación de familias serviles a determinadas casas de lugares también determinados. A lo largo de las escrituras hallamos mencionadas diversas clases de tierras de labor (linares, campos de trigo, de cebada), viñedos, prados y manzanales y árboles frutales distintos; se reglamenta el aprovechamiento de pastos naturales y leña, y de las aguas de los arroyos que sirven para mover las ruedas de los molinos.

No faltan tierras que poblar, ni villas enteras de un amo único, ni señoríos absolutos sobre un monasterio de un noble sólo. Pero lo más corriente es que la propiedad se halle dividida en cada antigua circunscripción, en cada «villa», habiendo casas, huertas, tierras de los diversos tipos enumerados pertenecientes a propietarios diversos, de categoría social también distinta que, por otro lado, podían tener intereses en Castilla y otras regiones.

Caminos y sendas de variable tamaño servían de linderos a las propiedades, cuando no los arroyos o unos árboles determinados, como ocurre ahora.

A la estructura social expresada gráficamente en las figs. 36 y 37, y al régimen económico que le corresponde va unida una división territorial, civil, en que podemos señalar las siguientes entidades de población (de menor a mayor):

- 1) Lugar: «vicus», «villa» con sus términos: dividido o indiviso.
- 2) «Alfoz», «valle»; «cendea» (en Navarra central, alrededor de Pamplona).
- 3) Condado.

En lo eclesiástico hallamos:

- 1) Monasterio (parroquia).
- 2) Distrito monasterial (en Alava el expresado por la «reja de San Millán» claramente).
- 3) Arciprestazgo.
- 4) Archidiaconato.
- 5) Obispado.

Es decir que hallamos, a pesar de lo elemental de la vida económica, una complejidad social bastante grande. En primer término esta división no deja de permitir la existencia del latifundio, pero de un latifundio disperso, sobre todo monástico. San Millán es el monasterio con más propiedades en Alava, a las que va unida jurisdicción señorial. De los señoríos laicos poseemos muchas menos noticias de esta época, aunque de tierras cercanas sabemos cómo efectuaban las poblaciones nuevas, como el señor con sus siervos y un número variable de animales y útiles ponía

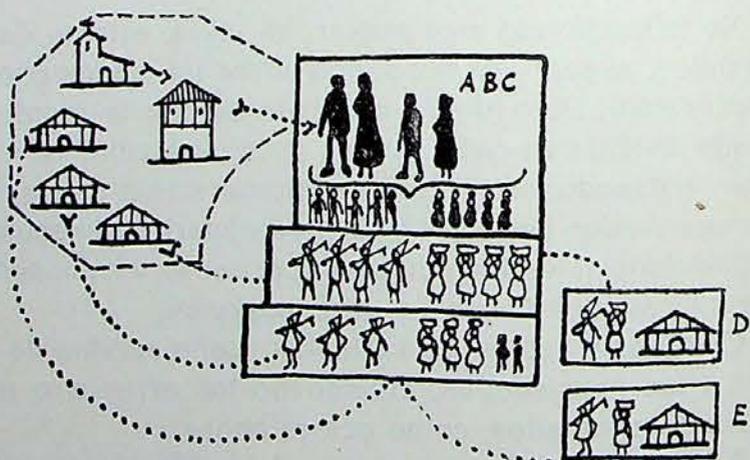


Figura 37

en explotación tierras incultas o abandonadas, adscribiéndolas a veces al servicio de determinada iglesia o monasterio. Estos señoríos tenían también un centro, la residencia habitual del señor, en cuyos alrededores debían estar probablemente las tierras consagradas al sostenimiento y uso exclusivo de aquel («terra indominita»): en épocas posteriores podemos señalar con claridad las mansiones usadas con mayor frecuencia por las familias alavesas más potentes. Las tierras de los siervos y colonos se repartían regularmente en forma justa para mantener a una familia, de la cual siempre sobraban hijos e hijas con destino diverso, pero que se utilizaban para nuevas poblaciones sobre todo (5).

Los nombres de los lugares habitados que aparecen en los viejos cartularios, son de tres tipos: 1.º) los relacionados con los personales, de poseedores de antiguos «fundi» y «villae» de que antes se hizo estudio. 2.º) los nombres de santos. 3.º) nombres de otro tipo descriptivo o alusivo fáciles de traducir por el vasco actual. Así, en la reja de San Millán (1025) aludida hallamos abundantes ejemplos de éstos: «Arçamendi» = monte del oso, «Bagoeta» = hayedo, «Essavarri» = casa nueva, «Hurizahar» = pueblo viejo etc. Los lugares nuevamente poblados no podían llevar ya sólo el nombre de un dueño, porque acaso la propiedad, en ellos, se hallaba dividida desde un principio y, para designarlos, se recurre a nombres descriptivos o a los de los santos bajo cuya advocación estaba el templo local.

El desarrollo de la toponimia descriptiva hizo que, en gran parte, se perdiera la noción del significado de los antiguos nombres. De aquí algunas etimologías populares que hasta la fecha han alterado el espíritu de ciertos lingüistas poco avisados (6).

Navarra pronto tuvo una capital en que se asentaba la máxima dignidad eclesiástica del reino: el obispado de Pamplona parece ser de origen muy remoto, así como otras sedes más meridionales de las que, sin duda, partió también en parte la cristianización del N. Mientras que allá por el siglo X, la cabeza eclesiástica de Alava no estaba en una ciudad importante, Pamplona ya dominaba a Navarra. Calahorra, la antigua metrópoli del territorio vasco durante largo tiempo quedó fuera del dominio cristiano, cautiva de los árabes. No se ha estudiado bien —que yo sepa— hasta qué punto el principio monárquico desarrollado en Asturias y Navarra desde épocas muy tempranas (y tan poco amado al parecer por las gentes de regiones intermedias) se halla en relación con la existencia de viejas sedes episcopales, en ciudades de cierto tamaño y hasta qué punto también los obispos fueron (como en otras partes) sus defensores y propagandistas más tenaces. Existen graves indicios para pensar que desde un principio el alto

clero urbano simpatizó más con una institución que en cierto modo ofrecía carácter religioso, como la real, que con las de tipo no tan solemne, como el condado etc. propias de tierras más amenazadas.

La piedad era grande por doquier, pero por otra parte los intereses del alto clero y los de los fundadores de iglesias y monasterios, en los campos, no eran los mismos ciertamente.

Las estructuras de los pueblos de tipo «nuclear» sencillo, de que hicimos descripción al principio, e incluso la plurinuclear, pueden tener ya su concreto precedente, antes del siglo X. Valdría la pena de investigar en qué relación están con viejos procesos de deforestación. Personalmente considero muy probable que tengan su origen en acotaciones circulares, en roturaciones como las que han dado lugar a nombres cuales los frecuentes en Asturias, Galicia, y otras partes, de España, de Redondo, Arredondo, Redonda, Redondela etc. Mención de «cotos redondos» como términos de un lugar son frecuentes en Navarra y otras partes. En casos también algunos pueblos longitudinales pueden tener origen igualmente muy remoto. No se ha investigado tampoco, si los hay formados en las márgenes de antiguos bosques, que adopten tal disposición, como en Alemania por ejemplo y en los territorios colonizados por los cistercienses, que, como es sabido en estas zonas no tuvieron nunca importancia, al revés de los cluniacenses, que, en el reino de Navarra, obtuvieron pronto protección por parte de los reyes, siendo de ellos Santa María de Nájera. Pero dejemos esto a un lado y hablemos de otro hecho de gran importancia.

A partir del XI empiezan a aparecer entidades de población caracterizadas por rasgos muy distintos a los propios de los lugares antiguos. Aludo a las villas fundadas por los reyes (primero de Navarra, luego de Castilla, por los señores de Vizcaya y otros también) en que se albergaba población más heterogénea y dada al comercio y a los oficios. La segunda mitad de la Edad Media se caracterizará, en gran parte, por una lucha continua entre las

villas y ciudades, fundadas o protegidas por reyes y señores con atribuciones soberanas, con un elemento burgués y artesano potente, y las aldeas dominadas por los antiguos señores o «jaunchos», que también eran enemigos entre sí con gran frecuencia. Y es evidente que de la pugna entre los defensores del régimen señorial particular y el monárquico, que dura con fuerzas hasta comienzos del siglo XVI, surgió la gran liberación de parte considerable de los pobladores del campo y con su mayor independencia económica sobrevinieron cambios en la construcción de las casas, la fisonomía de los cultivos etc.

Una vez hundido el municipio romano-visigótico y dominado el Ebro por los árabes no cabe lógicamente pensar que hubieran quedado con vida en Alava y Navarra (menos aun en el resto del país) ciertas instituciones inherentes a él en sus formas más arcaicas.

Los habitantes de los lugares, para resolver problemas de carácter colectivo se reunían en concilios como se ha dicho: en lo que en vascuence se llama «batzar». Los «vici» los «burgos» no poseían una estructura administrativa muy compleja y entidades mayores de población, tales como valles, alfores etc., se hallaban sometidas al señorío particular y al parecer de estas asambleas tumultuosas y caóticas: en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya (estos dos últimos nombres empiezan a surgir con frecuencia al comienzo de la época a que nos referimos) las discrepancias surgidas en las asambleas más generales dieron como resultado luchas feroces que tenían como teatro las campiñas, sierras y encreujadas.

En Navarra la situación resulta ya más compleja antes, dada también la mayor complejidad geográfica y étnica del reino. En efecto, desde épocas remotas, existían ciudades y núcleos urbanos en el S. de la Vasconia antigua propiamente dicha, que fueron ocupados y poblados por los musulmanes y explotados conforme a la inclinación más perceptible en aquéllos: exceptuada Pamplona, no hay que buscarlos más al N. de las zonas de regadío intenso, más al N. de la línea actual del olivo, más al N. de las grandes

tierras de pan llevar. Reconquistados estos territorios por los monarcas de la primera dinastía navarra hubo necesidad de rodear las antiguas ciudades de recintos fortificados, para poderse defender de las grandes expediciones periódicas de los enemigos de la Cristiandad, y darles una nueva organización sólida civil y religiosa. Pero, pronto, a la par, fueron también zona fronteriza con reinos cristianos rivales. El hecho de la persistencia del régimen de concentración tuvo, pues, aparte de razones naturales (falta de aguas abundantes etc.) otras de tipo social muy claro.

Los reyes de la primera dinastía aludida, hombres de vigorosa personalidad, pudieron moldear más a su guisa la estructura de estas tierras nuevas. No obstante la discrepancia entre la monarquía y el infanzonado o la nobleza en general se percibe siempre. Los nobles, para defender sus intereses y resolver sus rencillas celebraban juntas regionales y otras de carácter general con gran independencia: la junta de Obanos es la más conocida de ellas. Con la dinastía de Champaña la oposición entre el espíritu centralizador, sistematizador, de los reyes y sus servidores más próximos, y el particularista de la nobleza, se hizo más patente. Así resulta que en general el reino aparece dividido en dos sectores que, en cierto modo, tienen expresión topográfica.

1.º) El de la nobleza y sus siervos y dependientes, extendido sobre todo por el campo.

2.º) El de la monarquía, localizado, preferentemente en las ciudades de la *zona media y meridional*.

Existen, por otro lado, en las mismas faldas del Pirineo pueblos o valles enteros, como el del Roncal, y el del Baztán, a cuyos habitantes se les reconoce la infanzonía, en conjunto, a partir de una fecha (7).

Todo esto tiene su expresión material perceptible.

Las viejas ciudades navarras del centro y S. se fortifican amplían y protegen por los monarcas de la primera dinastía, según va dicho. A la par se fundan otras de nueva planta. La estructura, claramente planeada, de Puente-

larreina (antigua «Gares»), en la línea meridional más antigua conocida documentalmente, del vascuence, no puede datar de más allá del año 1124 (fig. 22). Viana, que también se ha puesto antes como ejemplo de ciudad planeada, fué fundada por don Sancho el fuerte en 1219, que favoreció así mismo a Lumbier. Sangüesa, por su parte, data del año 1132 (fig. 21), aunque antes se diera su fuero de población.

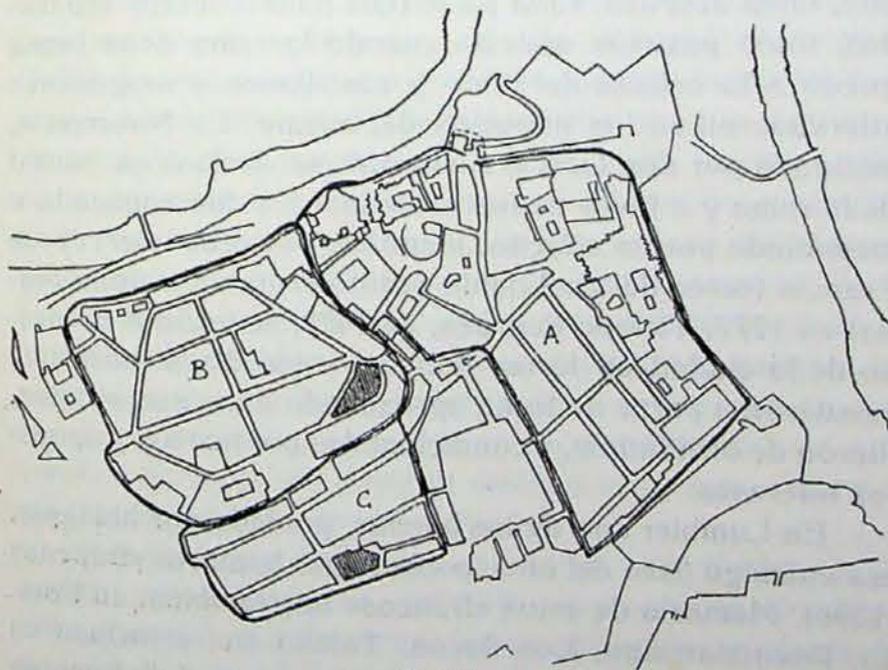


Fig. 38

Es relativamente común en Navarra que los reyes reúnan a varios habitantes de pequeños lugares, asentados en las alturas de un territorio y que planeen los nuevos «burgos» o ciudades en la parte baja de aquel, como acaece precisamente en Sangüesa, en Estella etc. Pronto la población se divide en barrios enemigos, rivales, por varias causas. Ejemplo famoso y antiguo de estas rivalidades lo da Pamplona misma. A comienzos del siglo XIII (1213) formaban la actual capital cuatro partes: la Navarrería, considerada como la «ciudad» por antonomasia, la «población» de S. Nicolás, y los «burgos» de S. Saturni-

no, o S. Cernín y S. Miguel (fig. 38). El burgo de S. Saturnino, compuesto de «francos» databa, al parecer, de 1129 y es muy probable que su distinto carácter étnico y su diversa condición social produjera los primeros choques y hostilidades.

En la fecha indicada antes, las riñas eran violentísimas y el rey hubo de establecer concordias y compromisos para que cesaran. Pero sabemos que continuaron en 1222 y que, años después, cada parte (que tenía concejo separado), tomó posición opuesta cuando la reina doña Juana quedó a la cabeza del reino y castellanos y aragoneses intervinieron en los negocios del mismo. La Navarrería, instigada por don García Almorabit se declaró en contra de la reina y a favor de los castellanos y fué saqueada e incendiada por un ejército, mandado por orden del rey de Francia (cerca del cual había pedido protección doña Juana) en 1277. Tiempo después, en 1422, se inició el gobierno de la ciudad en forma indivisa y las discusiones que existieron a partir de fecha aproximada entre sus vecinos, fueron de otra índole, y condicionadas por nuevos y opuestos intereses.

En Lumbier uno de los barrios, poblado por hidalgos, era enemigo fiero del otro, poblado por hombres «francos» (1396). Memoria de estos «francos» hay también, en Estella, Puentealarreina, Los Arcos, Tafalla etc. e incluso en pueblos pequeños como Lanz, o valles como el de Larraun y se les diferencia con claridad de los «navarros». Con los «ruanos» constituyen la clase más industrial de las poblaciones. No faltan tampoco en las ciudades recintos especiales habitados por judíos. Famosas fueron, en efecto, las juderías de Pamplona, Estella, Lerín, Tudela... Francos, judíos y moros desarrollan la industria, el comercio y la horticultura ciudadanos, mientras que los «collazos» y «solariegos» segúan bajo la férula de unas leyes poco humanas, dedicados a la labranza y el pastoreo (8).

Las dinastías francesas quisieron encauzar a la nobleza de una manera particular, haciéndola cada vez más cortesana. Pero hasta la anexión de Navarra a Castilla

los nobles, sometidos al régimen de Cortes (una vez suprimidas las juntas antiguas), encuadrados judicialmente en gobiernos, merindades etc. no perdieron su espíritu de bandería.

Coincidiendo con la constitución de las poblaciones de nueva planta hay que colocar el comienzo de una nueva fase de la circulación general, por grandes vías y motivada esta vez en gran parte por un imperativo religioso: las peregrinaciones a Santiago. El paso de Roncesvalles (que tan famoso se hizo merced a la epopeya en torno a Roldán) empezó a ser usado como ingreso corriente a la península por peregrinos de lejanas tierras, que siguieron en otras zonas el trayecto de una o varias antiguas vías romanas así mismo. Aun en el siglo XII resultaba peligroso el pasar por aquel paraje, ya que los vascos de las montañas no tenían gran benignidad con los transeúntes. Pero, poco a poco, la vía principal y las secundarias usadas con el mismo fin piadoso, fueron adquiriendo más aspecto de seguridad, fundándose a lo largo de ellas hospedajes, asilos etc. y sirviendo, para la expansión comercial y de actividades diversas del espíritu (estilos artísticos, reformas religiosas, géneros literarios etc.).

Notemos, sin embargo, que estas vías eluden, en lo posible, el internarse en territorio vasco-cantábrico. Quedaba éste aún, al comenzarse las peregrinaciones, demasiado falto de autoridades superiores que pudieran suponer un apoyo en caso determinado para los peregrinos.

En suma —como se ha dicho— la estructura social de la zona S. de Navarra es mucho más compleja que (la alavesa en un principio). La zona media, lindante con Alava y con Guipúzcoa, se hallaba sometida a un régimen más anárquico a primera vista.

Desde los primeros tiempos de la Reconquista las pugnas entre los pequeños estados vecinos tienen como manifestación económica clara la quema de las cosechas y el robo de ganados del enemigo. El «Poema de Fernán González» alude, con frecuencia, a las depredaciones de las huestes de los reyes de Navarra en tierras de Castilla.

Pero esta rapacidad (que queda en la línea del bandolerismo tribal, registrado ya por los historiadores clásicos, como propio de los iberos y celtíberos) tiene una manifestación más continua y local. Las sierras de Urbasa y Andía, los montes que componen el macizo del Aralar (focos máximos de yacimientos dolménicos y de la vida pastoril actual como se recordará) son refugio constante, a lo largo de la Edad Media, de «banidos» y remontados, de gentes que, por alguna fechoría o crimen, quedaban fuera de la ley, que vivían en chozas y espeluncas y que, formando pequeñas cuadrillas concertaban golpes de mano para apoderarse, sobre todo, de los ganados, de los rebaños que pastaban en los términos de las aldeas próximas, llevándolos a las alturas.

Es ya en las postrimerías de la Edad Media cuando los términos de montañas semejantes comienzan a ser explotados de modo pacífico por las villas y lugares de tierra más llana. Esto no quiere decir que los monarcas y magnates civiles y eclesiásticos no tuvieran autoridad sobre ellas y no organizaran un servicio de policía contra los bandoleros. Pero no hay que perder de vista, que aquella misma nobleza rural de que se viene hablando con constancia, estaba en relaciones de cierta complicidad con los mismos y que, el carácter fronterizo de las sierras, les permitía seguir teniendo una gran movilidad. Las cuentas de los gastos ocasionados por las persecuciones llevadas a cabo en la «frontera de los malhechores» llenan considerable cantidad de carpetas en la «Cámara de comptos» de Pamplona. Hacia el occidente, los reyes castellanos tienen menos fuerza si cabe para imponer un orden general: hasta casi el final del siglo XV, como veremos, reinó en los campos la inseguridad, pues los organismos indígenas, de mayor raigambre, en vez de servir para imponer el orden fomentaron el desorden (9).

Por lo que se refiere a Alava los historiadores del país hablan de una institución muy antigua que tenía poderes omnímodos no sólo en cuestiones de policía, sino también de carácter más amplio: aludo a la famosa cofradía de

Arriaga. Mucho se ha fantaseado acerca de ella. Pero es evidente que existía antes de 1258, fecha en que sus miembros hicieron una cesión importante; la constituían los nobles de diverso rango, desde los «príncipes», «ricos omes» e «infanzones» de después, hasta los simples escuderos que se reunían en fechas y con motivos especiales. La gran actividad de esta cofradía es simultánea a la creación de poblaciones reales. Los reyes, sean de Navarra o de Castilla, van fundando una tras otra, los nobles se reparten por los campos, en forma bastante anárquica. La cofradía era incapaz de poner acuerdo entre ellos, y como no podía contrarrestar los poderes castellano y navarro, es posible que pronto se dividiera en dos bandos, partidario el uno de la alianza con los vecinos del E. y otro con los del W. y S. Los reyes usaron de uno u otro, según las circunstancias, hasta que los castellanos triunfaron.

Sobre un lugarillo poco importante, el de «Gazteiz», fundó Sancho el Sabio de Navarra una población que ha llegado a ser capital de Alava: Vitoria. Su planta, ampliada y reajustada del siglo XII en adelante, se componía a principios del siguiente de tres calles (núms. 1, 2, 5 de la fig. 19), que iban próximamente desde la parroquia de Santa María (A) hasta la de S. Vicente (B). Pero Alfonso VIII la aumentó con tres calles más que daban al poniente y se llamaron: de «la Correría» (6) «Zapatería» (7) y «Herrería» (8). Más afuera quedaban las «Cercas altas», que han dado nombre a una cuarta calle (9) y, aun después, las «Cercas bajas». En 1256, Alfonso X hizo construir otras tres calles por la parte oriental, dedicadas, así mismo, a determinados oficios: fueron éstas la de «la Cuchillería» (12), la de la «Pintorería» (13) y la de «la Judería» (14), llamada, después de la expulsión de los judíos «Calle nueva de dentro», para distinguirla de la «Calle nueva de afuera» (15). Quedó, pues, así, durante muchos años la villa con sus murallas. En dirección N. se salía de ella franqueando el portal de Arriaga o de Bilbao (IV), al N. E. se hallaba el portal de Francia (III), al S. E. el del rey, o de Navarra (II) y al S. W. el de Castilla. Fuera de las murallas quedaban las «Te-

nerfías» (16) y junto a ellas el lugar donde trabajaban los sogueros. Las calles trasversales o «cantones» daban a otros tantos portales dedicados a santos en su mayoría.

En el siglo XV (1496) Vitoria contaba con 2000 casas y varios arrabales, en el extrarradio de las murallas, distinguiéndose en las ordenanzas de 1487 el «rabal» propiamente dicho, que estaba en el «fondón» del mercado, el «cote» y las «redovas». Más al E. de Vitoria, sobre otro lugar, se creó una villa con caracteres nuevos que se denominó Salvatierra (cuyo fuero data de 1256) (fig. 20), con planta planeada análoga a la de Vitoria en su desarrollo primitivo. Más al S., Laguardia fué fundada por el mismo rey que fundó a Vitoria (1165) y su carácter de villa militar ha quedado patente hasta la Edad Moderna en que a lo largo de las murallas se ha abierto un paseo como en muchas «villes mortes» de Francia etc.

Podríamos estudiar otras varias fundaciones llevadas a cabo del siglo XII al XIV, de menor importancia. Los reyes conceden fueros aquí y allá con cuya concesión están relacionados tres hechos que vale la pena de subrayar:

1.º) Una gran parte de los lugares agraciados se hallan en lo que era frontera de Alava con Navarra, frontera que había que defender con cuidado de un lado y de otro, ya que el país cambió varias veces de jurisdicción real.

2.º) Estos lugares corresponden también, con preferencia, a la zona de aglomeración máxima. Nombres como Laguardia, Labastida, Peñacerrada, (fig. 39) Portilla etc., aluden a su posición estratégica. Salvatierra, Villarreal, Monreal, La Puebla a su condición jurídica.

3.º) Hay varios lugares que se acogen al fuero real para librarse de las violencias de la nobleza de otros, vecinos, como San Vicente de Arana.

Algunos de los medievalistas del siglo XIX, fascinados por el espectáculo de las luchas entre la nobleza y la monarquía, hicieron una pintura harto lírica de los beneficios que obtuvo la segunda para una parte considerable de la población de Europa. Otros hablaron de las «libertades

burguesas» como de algo obtenido por el esfuerzo del pueblo sólo. Y no deja de haber quienes hallan las esencias de la democracia en las viejas asambleas de nobles etc. Sin embargo, la realidad debió ser muy diversa para los protagonistas de los sucesos descritos y explicados por todos

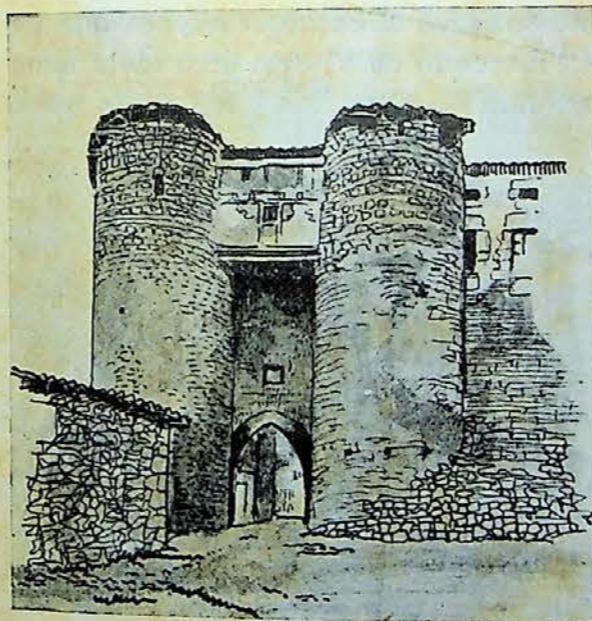


Figura 39

estos autores, «a posteriori». La división de cualquier sociedad en dos parcialidades o bandos, es cosa tan normal, que resulta imposible el aplicar únicamente el criterio de la «clase» social o el de «institución» para explicarse las luchas que surgen dentro de ella. Examinando concretamente el caso que nos plantea la historia alavesa de los siglos XIII, XIV y XV no podemos decir, ni que los acontecimientos son debidas sólo a la pugna de dos poderes opuestos (nobleza y monarquía) ni que las libertades de que se habla fueron producto de la voluntad de una sola clase. Como en todas las épocas cada una aportó un pequeño esfuerzo al bien común y otro mucho mayor para sembrar el malestar. La expresión más clara de la lucha está en la ciudad y el campo como entidades hostiles pero no es la única, sin embargo.

Vitoria —por ejemplo— va quitando más y más jurisdicción en los términos limítrofes, a la cofradía de Arriaga, Salvatierra en menor escala le quita también tierras y lugares. La cofradía hubo de ceder, además, a las dos villas

el control de los mercados y ferias. En la época anterior a la de la fundación de ambas había en el condado de Alava dos mercados rurales: el de Estívaliz (lugar famoso también por su bello templo románico) y el de Divina. Pero Vitoria y Salvatierra obtuvieron privilegios que hicieron desaparecer aquéllos. En el proemio de la concesión de las ferias de Vitoria se subraya el enriquecimiento que tal concesión suponía. El mercado de Vitoria tuvo tanta fama que incluso en las terminaciones de los cuentos se suele

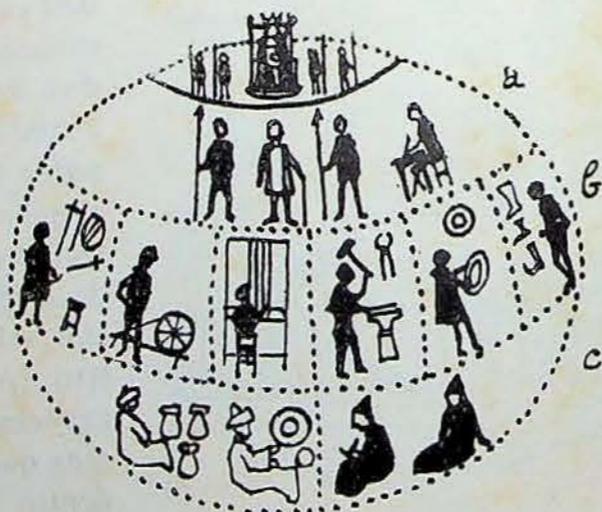


Figura 40

usar en porción del país vasco, de una formulilla que se refiere a él (10). A la estructura social organizada verticalmente, como ahora se dice, de los campos se opuso una nueva, de aire más bien «horizontal»: la de los hombres de las villas reales que constitúan diversas asociaciones y dirigidos por personas de confianza de los monarcas (fig. 40). La red de vías y caminos tendida entre ciudad o villa nueva y ciudad, se va haciendo más tupida: su evolución hay que estudiarla teniendo en cuenta las sucesivas concesiones de ferias y mercados. No se vaya a creer, sin embargo, que aun allá por el siglo XV, era del todo cómodo el viajar por ellas. En cada collado, a la entrada o salida de cada valle, en un punto estratégico bien estudiado, (fig. 41) se habían alzado, a vuelta de siglos, multitud de

torres y pequeños castillos, de los que se conservan bastantes en todo el N. todavía. Los dueños de tales fortificaciones consideraban a los pobladores de las villas reales como enemigos y advenedizos. Para defender sus derechos, que veían amenazados y mermados, tuvieron que forjar en ocasiones, toda una historia que los presentaba como descendientes de los primitivos pobladores del país,

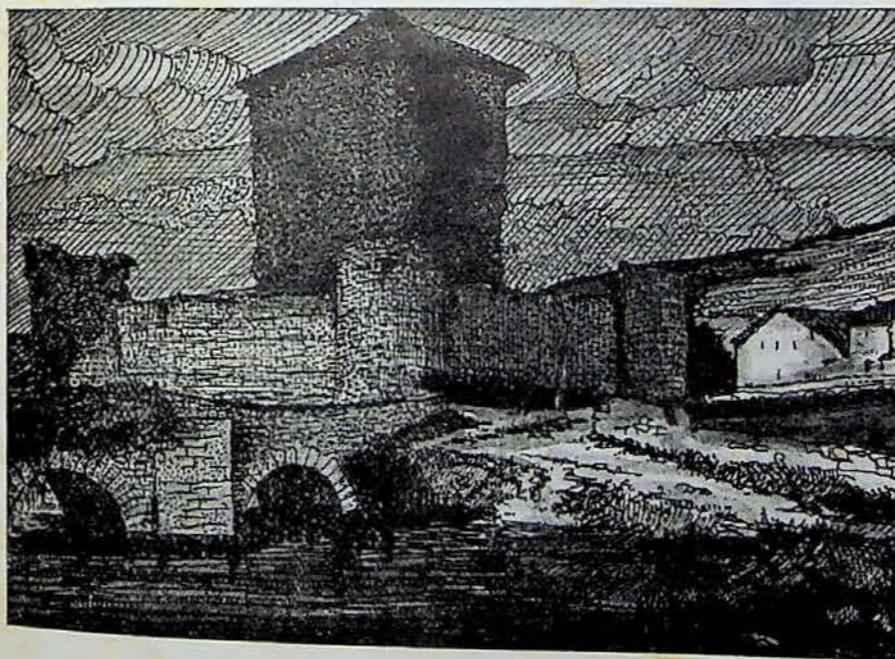


Figura 41

llos de merecimientos, por ser los que trabajaron más en el primer período de la Reconquista.

No sólo era la autoridad real la que los inquietaba: eran también las autoridades eclesiásticas, que se negaban a reconocer la legitimidad de sus intervenciones tradicionales sobre las iglesias campesinas. De este momento data la primera interpretación conocida de la Historia vasca. Pero, en realidad, la suerte de la nobleza rural ya estaba echada: contribuyó como nada a debilitar su crédito la falta de cohesión que ofrecía. La idea del linaje (hoy todavía tan arraigada a lo largo del Cantábrico) hizo que en varios

asuntos generales y particulares (a veces de pura etiqueta) los miembros de la cofradía de Arriaga se dividieran en bandos hostiles como se ha dicho. Lo que cuenta Lope García de Salazar acerca del origen de la división entre «oñacinos» y «gamboinos» es una historia forjada «a posteriori». Es más probable —conforme a lo que se indicó antes— que hubiera que buscarla en las dos tendencias a que pudo estar inclinada la nobleza alavesa en un tiempo: la castellana, representado por los Mendoza, y la navarra, dirigida por los Guevara. Luego ya cualquier pretexto fué bueno para degollarse. Durante todo el siglo XIV y gran parte del XV, se repitió en el país vasco el fenómeno de las luchas de familias o linajes, que se registra en otras partes de Europa. De la plaga no se vieron libres las mismas villas de realengo, en donde familias de nobles se habían asentado y ponían por mitad o como pudieran justicias y magistrados. Memorables son las luchas de los Ayala y Callejas en Vitoria. Nobles de aire rústico se lanzaban a actividades francamente criminales, como aquel Pedro de Abendaño, que en compañía de sus hijos bastardos robaba a los mercaderes que iban de Burgos al Cantábrico, a su paso por ciertos collados alaveses, o los hermanos Múxica que lo hacían por tierra de Vizcaya. En las leyes de Navarra se habla de los caballeros que se dedicaban al bandillaje.

Ni la industria, ni el comercio podían desenvolverse de una manera tranquila en la región ni en otras. Pero como las necesidades de Castilla en el orden económico eran cada vez mayores y los puertos del mar crecían en importancia, no ha de chocar que, se buscara remedio a este caos y que la violencia particular fuera dominada por la coacción de organismos de potencia superior. Las luchas de los bandos tienen su desenlace en el siglo XV, en tiempos de Enrique IV de Castilla, y el instrumento de que se valieron los reyes y las villas para domar a los linajes fué la «hermandad». Ya en 1304 Vitoria tenía la suya, confirmada por Fernando IV. Años después, en 1315, vemos que se agrega, con otras villas de Alava, a las hermandades de

Castilla, Galicia, León, Asturias, y en documentos posteriores la vemos estar en relación estrecha con todas las de la zona del Ebro. En 1417 Treviño, Salvatierra y Vitoria formaron una hermandad con sus ordenanzas, para remediar los muchos delitos que se cometían en los territorios de su jurisdicción. El rey hizo que se unieran a ella casi todas las entidades de población hoy alavesas y de aquí surgió la institución que gobernó a Alava desde 1467 hasta época muy moderna. Constituida la «provincia» propiamente dicha, en 1566 se dividió en seis «cuadrillas» que comprendían varias hermandades cada una (11).

NOTAS

1) Para el estudio de la geografía e historia eclesiásticas de las provincias vascongadas y Navarra en las fechas más remotas son útiles las obras que siguen:

M. Risco: «España Sagrada» XXXII (ed. Madrid, 1878) que constituye un tratado preliminar a las iglesias de Calahorra y Pamplona, y XXXIII (ed. Madrid, 1907) sobre la iglesia de Calahorra.

R. Floranes: «La supresión del obispado de Alava y sus derivaciones en la historia del país vasco», ed. de Segundo de Ispízuza 2 vols. (Madrid, 1919-1920) contiene seis estudios del historiador montañés, superados después sin embargo, en obras históricas generales.

G. Fernández Pérez: «Historia de la iglesia y obispos de Pamplona» 3 vols. (Madrid, 1820). Sufrió fuertes críticas, pero proporciona datos.

V. Dubarat: «Le missel de Bayonne de 1543» (Pau-Paris-Toulouse, 1901) fundamental. Desde el punto de vista documental hay que consultar una serie de cartularios hispanos, no bien publicados aun, aparte de algunos otros textos. Entre los cartularios manejables contaremos los que siguen:

«Cartulario de San Millán de la Cogolla» editado por Luciano Serrano (Madrid, 1930), el más abundante.

«Chartes de l'Église de Valpuesta du IX^e au XI^e siècle», editadas por M. Barrau Dihigo en «Revue Hispanique» VII (1900) pp. 273-390.

El «Cartulario de Leyre» será publicado en fecha no muy lejana con arreglo a las exigencias de la crítica actual.

2) Tito Livio, Salustio y otros hablan de «turres» y «castella», diseminados por la Lusitania (Salustio, «Hist.» I, 112) Celtiberia (Livio, XL, 35, 47) etc. Otros autores, griegos, como Estrabon recuerdan también las pequeñas fortificaciones del campo español (III, 4, 5 (163) y aun posteriormente se alude a las que habían servido de refugio a jefes y cabecillas (Así Apiano «Iberer.» 65 en su parafraza de Polibio etc.). Parece, por algunos textos que los romanos tenían la tendencia a dismantelar tales fortificaciones en un principio. Pero, o no quedaron destruídas en absoluto o se alzaron nuevamente en época imperial, ya que en el momento de las invasiones germánicas los hispano-romanos, hubieron de refugiarse en ellas, como recuerdan Hidacio (ed. Flórez, «España Sagrada» IV pp. 352-353) y

otros autores de cronicones. Desde éstas acaso también la nobleza rural hispano-romana organizó algunos movimientos subversivos contra los visigodos.

5) Las vicisitudes del territorio vasco en los primeros años de la Reconquista, se hallan expresadas en una serie de crónicas y cronicones, que indican:

I) Desmantelamiento de las ciudades más meridionales del territorio vasco de Alava meridional y repoblación o población de territorios de más al N. con la gente venida de aquéllas. II) Erección de varias basílicas en este período, correspondiente al reinado de Alfonso I (739-756). III) Sublevaciones de los vascos contra los monarcas asturianos. IV) Irrupción de los musulmanes en las zonas conservadas por los mismos vascos de Alava y Navarra. Todo lo interesante aquí de tales cronicones se halla copiado y discutido en el tomo primero de la «Historia crítica de Vizcaya» de Gregorio de Balparda, que se cita al final de la nota que sigue. La fuente principal es la «Crónica de Alfonso III» (redacción primitiva) 14 (hechos acaecidos en la época de Alfonso I) 16 (Fruela, 756-768), 19 (usurpación de Mauregato). Para el siglo IX las fuentes que tratan de sublevaciones etc. son más abundantes.

4) Para hacer investigación histórica, desde un punto de vista regional o local, sigue siendo de consulta imprescindible el libro de Tomás Muñoz y Romero, «Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España» (Madrid, 1858), que debía ser completado o rehecho. No es necesario ponderar la utilidad del de B. Sánchez Alonso, «Fuentes de la historia española e hispano-americana» 2 vols. (Madrid, 1927 y 1946), aunque se dedica a la Historia política.

En uno y otro se hallan noticias bibliográficas ordenadas de manera muy útil, sobre crónicas antiguas locales o regionales (esto en el segundo).

Conviene, sin embargo, que dediquemos una nota incluso larga, al examen de la historiografía vasca y los criterios que la han matizado, desde la época medieval hasta la contemporánea. Por razón de claridad no hablaremos casi más que de las obras impresas, o suficientemente divulgadas.

a) Podemos abrir nuestra serie con el libro de «Las bienandanzas e fortunas» de Lope García de Salazar, del que hay una edición parcial y mediana (Madrid, 1884). Escrito en 1471, aun no terminadas las grandes guerras de bandos, es interesante por el criterio con que se halla informado, bastante hostil a las pretensiones reales y exteriores, de imponer un orden distinto a la vida del país y sobre todo de los «parientes mayores». De García de Salazar emana en gran parte la idea de la primitiva libertad soberana vasca, representado por aquéllos, idea recogida por muchos autores posteriores, entre los cuales citaremos a don Esteban de Garibay en su gran

obra «Los XL libros del Compendio historial de las crónicas y universal historia de todos los reynos de España» I (Amberes, 1571), y, sobre todo a una porción de autores locales citados por Muñoz Romero y cuyos libros circularon en el país, impresos o manuscritos, como Ibarri, Cachopin, fray Miguel de Alonsótegui, Coscojales y Mendieta entre los vizcaínos, don Diego de Salvatierra entre los alaveses, Zaldivia, y Echave entre los guipuzcoanos. Pero a partir del siglo XVII por lo menos se dibujan dos tendencias, dentro de los historiadores de este tipo, apenas refutados aun por los de fuera. Una, que representa el espíritu democrático y otra el señorial. Es en Guipúzcoa donde cabe estudiarlas mejor. Las aspiraciones de los «parientes mayores» daban mucho que hacer a las villas. Ya contra ellos se levanta la voz del bachiller Juan Martínez de Zaldivia, autor de una «Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas» publicada recientemente con introducción y notas muy cuidadas por D. Fausto Arocena (S. Sebastián, 1945). Zaldivia murió en 1575 y hacia 1516 vivía en Fuenterrabía ya adulto al parecer, o en estado de observar, al menos. Su historia es heroico-fantástica en parte, pero muy interesante desde el punto de vista sociológico porque nos hace ver, ciertas de las ideas comunes en Guipúzcoa acerca de los males producidos por los bandos, las atribuciones de la monarquía, la enemistad hacia Navarra etc. Contrasta a veces en ideas con Zaldivia, Lope Martínez de Isasti, autor de un «Compendio historial de la M. N. y M. L. provincia de Guipúzcoa» escrito en 1625 e impreso en S. Sebastián en 1850. Esta obra, dividida en seis libros, contiene multitud de detalles curiosos sobre la vida guipuzcoana en los siglos XVI y XVII en sus comienzos. Isasti no era demasiado crítico y sus opiniones sobre épocas remotas harlo erróneas. Mas hay que llamar la atención sobre su tendencia a considerar que los llamados «parientes mayores» eran jefes indiscutibles de la sociedad guipuzcoana medieval y a establecer jerarquías nobiliarias muy marcadas.

b) Esta tendencia, contraria al espíritu general de la provincia, contrasta también con la de otros autores del país, algo más modernos. Por ejemplo el famoso padre Larramendi, autor de una curiosa, «Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa» escrita hacia 1756 y publicada en Barcelona, 1882 por el padre Fita. Larramendi, como ya he indicado en otra parte, es el sustentador de la teoría de la «nobleza de sangre» en forma tal que podría tomarse como precursor de los modernos racistas. Los vascos son libres y nobles, según él, por no hallarse contaminados con los sucesivos invasores de la península, creadores de vasallajes y honores artificiosos. Pero sus obras no son propiamente históricas. El autor que en la segunda mitad del siglo XVIII trabajó más por divulgar la idea de la libertad y nobleza originarias vascas fué el alavés don Joaquín José de Landa-

zuri y Romarate, autor de las siguientes obras aparte de otras que luego se citan.

«Historia civil de la M. N. y M. L. provincia de Alava» 2 vols. (Vitoria, 1798) hay edición de Vitoria, 1926-1927.

«Historia eclesiástica de la M. N. y M. L. provincia de Alava» (Pamplona, 1797) hay edición de Vitoria, 1928. Las completan «Los Compendios de la ciudad y villas de la M. N. y M. L. provincia de Alava» (Vitoria, Pamplona, 1798 y 1928), «Los varones ilustres alaveses...» (Vitoria, Pamplona, 1799 y 1929), «Suplemento a los cuatro tomos de la historia de Alava» (Vitoria, Pamplona, 1799 y 1928) y la historia de Vitoria citada en la nota 10.

«Historia de Guipúzcoa» 2 vols. (Madrid, 1921).

Landazuri no es, en verdad, demasiado crítico, como tampoco lo son otros contemporáneos suyos, aunque nunca llega a la ignorancia de un Juan de Perochegui o a ser convicto de falsificaciones como don Bernardo Ibañez de Echávarri. Por su tiempo vivieron también dos autores vizcaínos que han sido muy explotados y citados por los modernos autonomistas y a los que se deben obras de valor desigual: aludo a Iturriza y a Zamacola, éste algo posterior de todas suertes.

Don Juan Ramón de Iturriza y Zabala es el más interesante para nosotros. Su «Historia general de Vizcaya y Epítome de las Encartaciones» ha sido publicada recientemente aún por Angel Rodríguez y Herrero (Bilbao, 1938) con gran esmero. Iturriza era hombre de escasa preparación, pero reunió cantidad enorme de datos minuciosos de tipo etnológico y cultural. Su tendencia autonomista es clara, y explotó con irregular acierto las crónicas antiguas como la de Ibarri ya mencionada, que para zozobra de los historiadores está aún sin publicar.

Don J. A. de Zamacola, personaje de vida bastante más agitada, es autor de una obra con pretensiones más sintéticas llamada, «Historia de las naciones bascas de una y otra parte del Pirineo septentrional» 3 vols. (Auch. 1818) de la que hay edición posterior (Bilbao 1898), que sin duda refleja un estado de ánimo que alarmó ya a los gobernantes de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, que veían crecer cada vez más las pretensiones forales, asociadas a un avance económico notable de Vizcaya y Guipúzcoa. Creyeron, sin duda, que era necesario refrenar este ímpetu autonomista, y obtener beneficios fiscales mayores y, con objeto de preparar reformas futuras, encomendaron a investigadores y eruditos no vascos un examen de la historia del país que condujera a establecer su dependencia continua de la monarquía bien fuera astur-leonesa, bien fuera navarra, bien fuera castellana. Así surgió, en primer término, el «Diccionario...» de la Academia de la Historia, citado en la nota (1) p. 4) del capítulo I, con tendencias hostiles a todos los historiadores vascos enumerados.

c) Al «Diccionario» siguieron dos publicaciones oficiales más de gran importancia también, escritas con el mismo fin. La primera es la de don Juan Antonio Llorente, «Noticias históricas de las tres provincias Vascongadas, en que se procura investigar el estado civil antiguo de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya, el origen de sus fueros» 5 vols. (Madrid, 1806-1808). El autor ha sido muy zaherido modernamente por derechistas, fueristas y nacionalistas. Desplegó en ésta, como en otras obras suyas, gran saber. Comisionado por el gobierno para prepararla, con objeto de justificar la supresión de ciertos fueros y privilegios económicos del país, no pudo acabar de imprimirla. Pero los tomos que de ella salieron, son sin duda, pese a su propósito, de gran utilidad para los historiadores, por la calidad de los documentos copiados y también por los comentarios de Llorente, aunque éste, a veces se dejó llevar demasiado por su espíritu legalista. Pretendió coronar la empresa gubernamental años después el canónigo T. González en la «Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales órdenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas...» 4 vols. (Madrid, 1829-1830) que es fundamental para la historia económica a partir del siglo XIV sobre todo.

A la historia descriptiva, informada por criterios geográficos, lingüísticos y etnológicos más o menos vagos de los autores vascos se oponía una historia de carácter documental, hecha por letrados y paleógrafos competentes, con algo de burócratas. Hay que confesar que Llorente sobre todo, como crítico es terriblemente eficaz, aunque su punto de vista de monárquico, servidor del poder central por encima de todo, le hace ver los documentos de los siglos IX, X y XI con espíritu inadmisibles hoy día. Entre el punto de vista del partidario del despotismo ilustrado (como era él) y el del autonomista místico está el campo de la investigación pura. Pero triste es confesar que nadie ha querido penetrar en él. Las guerras civiles exacerbaban las pasiones y, así en el siglo XIX, la historiografía vasca desciende a niveles muy bajos.

d) Pocas son las obras escritas en aquel siglo que ahondan en el asunto en litigio. Los más de los autores se afilian a uno u otro bando sin gran crítica. Vale la pena de recordar, sin embargo, algunos libros u obras autonomistas, como la «Historia general del señorío de Vizcaya» de don Estanislao Jaime de Labayru, obra monumental en 6 vols. (Bilbao, 1895-1901) de la que hay un «Epítome» por F. Herran en 2 (Bilbao, 1898). Es muy copiosa en datos, pero poco crítica. Tampoco anda sobrada de ella la pequeña «Historia de la M. N. y M. L. provincia de Guipúzcoa» de don Nicolás de Soraluze (Madrid, 1864). El libro de don Sabino Arana Goiri «Bizkaya por su independencia» (Bilbao, 1892) es la primera obra francamente nacionalista que existe y a ella siguieron otras muchas que no hay por que reseñar aquí. Los vizcaínos de comienzos de este siglo volvieron a

enfocar la historia desde un punto de vista político sobre todo y a las exageraciones notorias de Arana se respondió con otras.

e) Con Gregorio de Balparda, culmina el espíritu centralista. Su «Historia crítica de Vizcaya y de sus fueros» en tres volúmenes (Madrid, 1924, Bilbao, 1933-1934, 1945) es un esfuerzo considerable y lastimosamente interrumpido, para defender una tesis en la misma línea que Llorente y los autores del «Diccionario de la Academia». No puede decirse que sea la suya una historia de Vizcaya, en el sentido que debe darse a la palabra historia, ya que apenas toca los problemas económicos y culturales y de los sociales sólo trata si tienen una posible interpretación política a su guisa. Pero tampoco cabe duda de que la labor de Balparda fué de utilidad máxima desde el punto de vista documental, no sólo en lo que se refiere a Vizcaya sino también con respecto a Alava y Guipúzcoa, en los períodos más oscuros. Al lado de éste, escritos precipitados, como la llamada «Historia del país Basko» de Bernardo Estornés Lasa (Zarauz, 1933) seguidor de Arana, no pueden presentarse airosoamente, defendiendo la tesis contraria. Mas para hacer algo que valga la pena hoy día, además de trabajar mucho y de tener unos conocimientos auxiliares bastante grandes, hay que pensar con rectitud, fuera de todo espíritu de partido político dogmático, y desde Lope García de Salazar hasta Balparda casi no ha habido un historiador vasco-español, que no escribiera «ad probandum».

e) Por lo que se refiere al país vasco-francés (de Navarra se habla en la nota 7) podemos decir que ocurre algo parecido, aunque la serie de historiadores nacidos allí cuenta en un principio con figuras muy notables.

Dejando a un lado a historiadores sin crítica como A. Favyn, «Histoire de Navarre» (París, 1612) y otros anteriores (G. Chappuys), en el siglo XVII cabe recordar, en primer término, a A. Ohienart, autor de «Notitia utriusque Vasconiae, tum ibericae, tum aquitanicae» París, 1638: más conocida la edición de 1656) obra de gran valor, de la que ha hecho una traducción española, el padre J. Gorosterratzu, publicada por la «Sociedad de Estudios Vascos» (San Sebastián, 1929). También son importantes, aunque escritas desde un punto de vista diplomático cortesano, algunas obras de Pierre de Marca, sobre todo la «Marca hispánica, sive limes hispanicus» (París, 1688). Menos oficiosa es la «Histoire de Béarn, contenant l'origine des roys de Navarre etc.» escrita por el mismo antes de alcanzar los más grandes puestos (París, 1640), que alcanzó. En el siglo XVIII surgen algunas obras extravagantes, como la «Dissertation sur les basques» de Mr. de Labastide (París, 1785), llena de fantasías lingüísticas, digna antecesora de la «Histoire des cantabres ou des premiers colons de toute l'Europe avec celle des basques» por D'harce de Bidassouet (París, 1825). Algo posterior es la «Histoire des basques» del vizconde de Belzunce, 3 vols. (Bayonne

1847), que dió ocasión a que A. Chaho escribiera su «Histoire primitive des euskariens-basques, langue, poésie, mœurs et caractère de ce peuple, introduction a son histoire ancienne et moderne» (Bardes, 1847), insíste en ella en la interpretación etnográfica de la historia vasca, buscándose de modo arbitrario, el origen de los vascos en pueblos emparentados con los que hablaban sánscrito. Estas historias, «originales» por dos conceptos, carecen de todo aparato casi siempre.

5) Los párrafos acerca de la situación de Alava de fines del siglo IX al siglo XI en conjunto, se escribieron teniendo en cuenta los documentos del «Cartulario de S. Millán» ed. cit. referentes al condado y regiones que hoy quedan dentro de la provincia. Son los que siguen:

- I) Donación del conde Diego, año 865, en que se menciona a S. Vicente de Añez, que quedaba fuera de Alava, op. cit. p. 13 (n.º 9).
- II) Agregación de varias iglesias alavesas a la monasterial de Ocoizta (Acosta), año 871, con adiciones de 971, 995 y 1034, op. cit. pp. 17-19 (n.º 12).
- III) Agregación de cuatro iglesias de Cuartango, recién construídas, a S. Millán, año 873, op. cit. 19 (n.º 13).
- IV) Cesión a S. Esteban de Salcedo, año 937, op. cit. pp. 36-37 (n.º 29).
- V) Fundación del monasterio de Villa de Pun en Valdegobia, año 948, op. cit. pp. 55-56 (n.º 45). Este quedaba fuera de Alava.
- VI) Donación a S. Esteban de Salcedo, año 950 op. cit. p. 57 (n.º 47).
- VII) Donaciones al mismo monasterio, año 956, op. cit. pp. 61-62 (n.º 50).
- VIII-XXVIII) Donaciones a S. Millán de los años: 952, p. 58-59 (n.º 48), 956, p. 61 (n.º 50), 1045, pp. 131-132 (n.º 121), 1049, p. 146 (n.º 137), 1050, p. 159 (n.º 148), 1051, pp. 160-161 (n.º 150), 1060, pp. 175-176 (n.º 175), 1068, p. 159 (n.º 148), 1070 pp. 206-207 (n.º 199), 1074, pp. 218-219 (n.º 212), 1075, pp. 224-225 (n.º 218), 1076, pp. 236-237 (n.º 229), 237-238 (n.º 230), 243-244 (n.º 237), 1080, p. 250 (n.º 244 bis), 1083 p. 257 (n.º 254), 1087, pp. 268-269 (n.º 265), 273-274 (n.º 271), 1089, pp. 278-279 (n.º 276).

A estos documentos y alguno más que no se cita hay que añadir varios de S. Juan de la Peña que Llorente publicó también (con casi todos los anteriores) en su obra: op. cit. III, pp. 365-366 (año 1040), 399 (1060), 406-407 (1071) 407-408 (1071), 444-445 (1085), 445-446 (1086).

6) Documentos episcopales sobre Alava en la época correspondiente son uno de Fortún en favor de S. Juan de la Peña (Llorente, op. cit. III, pp. 442-443 (1085), y otro de Nuño en favor de S. Millán («Cartulario» ed. cit. pp. 198-199 (n.º 191) del año 1067. Pero desde el punto de vista geográfico el más curioso es la reja

de S. Millán, (op. cit. 103-106 (n.º 91) que mereció ya un curioso comentario por parte de Llorente (op. cit. III, pp. 342-352) y de otros: por ejemplo F. Fita, «El vascuence alavés anterior al siglo XIV» en «Boletín de la Real Academia de la Historia» III (1883) pp. 215-243, del mismo, «La reja de San Millán» en el mismo tomo y año, pp. 353-361. Puede servir de complemento un documento del siglo XIII, acerca del obispado de Calahorra, publicado por Narciso Hergueta, «Noticias históricas de don Jerónimo Aznar, obispo de Calahorra y de su notable documento geográfico del siglo XIII» en «Revista de archivos, bibliotecas y museos» tercera época XI, 2, (1907) pp. 411-432, XII, 1 (1908) pp. 37-59, XII, 2 (1908) pp. 402-416, XIII, 1 (1908) pp. 98-116.

7) La historia de Navarra ha sido escrita desde varios puntos de vista a través de las épocas. Contamos, en primer término, con una serie de «crónicas» antiguas de mérito desigual, enumeradas primero por Muñoz Romero, luego por Sánchez Alonso en las que, ante todo, se hace narración de los hechos de sus reyes, desde los fabulosos primeros. Merece especial mención la «Crónica de los reyes de Navarra escrita por D. Carlos, Príncipe de Viana» ed. de J. Yanguas y Miranda (Pamplona, 1843). Otras contemporáneas o posteriores son menos interesantes. Quien establece ya sobre bases aceptables la historia propiamente dicha, después de algunos autores citados en la nota 4 (Ohienart...) es el padre J. Moret a quien se deben:

«Anales del reyno de Navarra». Hay una edición de 1684 y otra buena de Pamplona 1766 en 5 vols, de los cuales los dos finales inferiores en calidad son del padre Francisco Alesón. Luego aun se han vuelto a imprimir. (Tolosa, 1890-1892).

«Investigaciones históricas de las antigüedades del reyno de Navarra» (Pamplona 1665 y 1766).

«Congresiones apologéticas sobre la verdad de las investigaciones históricas de las antigüedades del reyno de Navarra» (Pamplona 1678 y 1766).

Moret es, el autor de la «historia oficial» de Navarra, admitida casi hasta nuestros días. Alesón ya hizo un epítome de ella (Pamplona 1709-1715) así como el P. Elizondo (Pamplona 1732). Otro más moderno se debe a don José de Yanguas y Miranda «Compendio de la historia de Navarra» (S. Sebastián, 1832) en que, a veces, sin embargo, se apartaba de sus puntos de vista. En la segunda mitad del siglo XIX un erudito aragonés, don Tomás Ximénez de Embún publicó cierto «Ensayo histórico acerca de los orígenes de Aragón y Navarra» (Zaragoza, 1878) en el que se echa por tierra gran parte de lo dicho hasta entonces sobre el particular, y con él puede decirse que empieza una nueva era para el estudio de la vida navarra medieval. Para profundizar en su análisis es necesario recurrir a multitud de fuentes dispersas. Aparte de las historias del reino ya citadas, hay, algunas obras generales antiguas, de importancia como son:

J. M. de Zuaznavar, «Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra» 3 partes (S. Sebastián, 1827-1829). Contiene muchos fueros y documentos anejos, aunque es obra farragosa, criticada graciosamente por Yanguas.

J. Yanguas y Miranda, «Diccionario de antigüedades del reino de Navarra» 4 vols. (Pamplona, 1840-1843): de consulta imprescindible.

«Fuero general de Navarra. Edición acordada por la Excma. Diputación provincial, dirigida y confrontada con el original que existe en el archivo de Comptos, por D. Pablo Illarregui y D. Segundo Lapuerta» (Pamplona, 1869). Esta obra se puede usar con más familiaridad habiendo manejado antes el «Diccionario de los fueros» y el de las leyes de Navarra, de Yanguas (S. Sebastián, 1828) y los estudios del mismo Illarregui y algunos jurisprudencistas e historiadores del Derecho. Lacarra ha renovado el estudio de los fueros en: «Notas para la formación de las familias de fueros navarros» en «Anuario de Historia del Derecho Español» X (1933) pp. 203-272; «Sobre el Fuero General y sus fuentes» en «Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra» 3.ª época II (1928) pp. 302-306; «¿El Fuero General de Navarra traducido al euskera?» en «Anuario de Historia del Derecho Español» XII (1935) pp. 439-441; «Sobre la recepción del Derecho romano en Navarra» en el mismo «Anuario...» XI (1934) pp. 457-467.

8) Respecto a las clases sociales, de Navarra, además de los artículos de los «Diccionarios» de la Academia de la Historia y de Yanguas (este último sobre todo contiene muy buena documentación respecto a los habitantes de Pamplona, etc.) conviene tener en cuenta algunas monografías. Por ejemplo:

Honorato de la Saleta, «Estado social del reino de Navarra bajo el gobierno de D. Sancho el Fuerte» en «Revista de historia y genealogía española» IV (1915) pp. 24-30, 57-66, 105-109, 167-174, 228-233 (incompleto). De las guerras civiles de Pamplona habla una curiosa obra de Guillaume Anelier de Toulouse, «Histoire de la guerre de Navarre, en 1276 et 1277 publiée avec une traduction, une introduction et des notes, par Francisque Michel» (París, 1856) sobre la que trabajó J. Iturralde y Suit al escribir, «Las guerras civiles en Pamplona en el siglo XIII» en «Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra» VIII (1917) pp. 255-261; IX (1918) pp. 13-23, 96-102, 176-182; X (1919) pp. 34-38, 169-174. Entre lo más moderno, Caudío Sánchez Albornoz, «Solariegos y collazos navarros. Un diploma que los diferencia» en «Anuario de Historia del Derecho Español» III (1927) pp. 451-452; Sobre todo J. M. de Lacarra, «Para el estudio del municipio navarro medieval» en «Príncipe de Viana» II, 3 (1941) pp. 50-63. Del mismo, «Documentos para la historia de las instituciones navarras» en «Anuario de Historia del Derecho» XI (1934) pp. 487-503.

Sobre los judíos, Mariano Arigita y Lasa, «Los judíos en el país vasco. Su influencia social, religiosa y política» (Pamplona, 1908). Indica que en Pamplona había judería por el año de 905, en Tudela en 1033. Famosas eran también las de Estella, Viana, Funes, S. Adrian, Lerín, Marcilla, Caseda, Nájera, Carcastillo, Peña, Marañón, Ablitas y Fustiñana, pueblos todos de la zona C de la fig. 25. Arrojarán gran luz sobre la vida navarra en el siglo XIV, la transcripción, edición, y estudio del «libro de los Fuegos de Navarra en 1366» que está preparando José Javier Uranga Santesteban, al que publicaciones antiguas hacen alusiones incompletas siempre.

9) Respecto a las comunicaciones medievales será fundamental la obra escrita en colaboración por los señores Lacarra, Urfa Riu, y Vázquez de Parga acerca de las peregrinaciones a Santiago, que se publicará pronto. Las transformaciones de las redes de caminos de Navarra fueron estudiados por Leoncio Urabayen, «Estudios de Geografía humana. Una interpretación de las comunicaciones en Navarra,» en «Revista internacional de estudios vascos» XVII (1926) pp. 289-328, 529-564, con gráficos muy ilustrativos (sobre todo, el n.º 9) y fotos de conjunto de los puntos más difíciles en que se señalan vías. Respecto a las zonas peligrosas, Arturo Campión, «Gaceta de la historia de Nabarra. La frontera de los malechores; el bandolerismo de 1261 a 1332; la «finca» de Beotibar; la toma de Ernani» en «Boletín de la Comisión de Monumentos de Navarra,» 1911, II, pp. 67-75, 127-134, 187-193; 1912, III, pp. 337-340; 1913, IV, pp. 139-147, 189-197. En este «Boletín» han publicado multitud de documentos medievales interesantes los señores Arigita, Marichalar, Sitges, Huarte, Altadill etc.

10) El «Diccionario...» de la Academia de la Historia, tantas veces citado, II, pp. 464, b-482 b, contiene un excelente artículo sobre la historia y desenvolvimiento de Vitoria. Los datos documentales que pueden justificarla se hallan reunidos por R. Floranes en «Memorias y privilegios de la M. N. y M. L. ciudad de Vitoria» (ed. Madrid, 1922), en que hay un reproche de plagio dirigido a J. Landazuri, «Historia civil, eclesiástica, política y legislativa de la M. N. y M. L. ciudad de Vitoria» (Madrid, 1780: nueva ed. Vitoria, 1928). Para orientarse con respecto a la fisonomía antigua de la ciudad y el campo alavés, cabe consultar el catálogo de la «Exposición de estampas de la provincia de Alava y cuadros de rincones vitorianos, celebrada en Vitoria del 28 de abril al 10 de mayo de 1946» (Vitoria, 1946). La fig. 19 está sacada del plano de Vitoria que hay en la hoja de Alava, del atlas de Coello.

Modernamente el señor E. Serdán ha publicado una historia de Vitoria que no he consultado. Respecto a Salvatierra, véase el «Diccionario...» cit. II, pp. 290b-291b y Fortunato Grandes «Apuntes históricos de Salvatierra» (Vitoria, 1905). De Laguardia trata el «Diccionario» I, pp. 404a-407a. Hay también una historia local. En

general consúltese a Carmelo de Echegaray, «Las provincias vascas a fines de la Edad Media» (San Sebastián, 1895), muy útil, también, para la comprensión de lo que se dice en el capítulo siguiente.

11) Los bandos del N. no han sido estudiados desde un punto de vista sociológico adecuado. No ha preocupado al hablar de ellos más que el mezquino asunto de la genealogía. D. Ricardo Becerro de Bengoa esbozó una hipótesis sobre el origen de los mismos en Alava que no deja de tener interés. Pero no la desarrolló. En el capítulo siguiente se dará la bibliografía más usual respecto a ellos. Con relación a las torres de Mendoza etc. véase Becerro de Bengoa, «Antigüedades históricas y literarias de Alaba», tirada aparte de «Euskal-Erria» (San Sebastián, 1882); del mismo, «Descripciones de Alava, libro inédito, prólogo e índices por Angel de Apraiz» (Victoria, 1918) pp. 135-137 (castillo de Guevara).

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 36. - Esquema que procura hacer ver la estructura de la sociedad alavesa en los primeros siglos de la Reconquista; indica las diversas clases sociales: A) El conde con sus gentes, B) los «seniores» y «barones», o el primer grado de la nobleza rural. C) El segundo grado de la nobleza rural, es decir los llamados posteriormente «infanzones» etc. D) Colonos y «pueblo» en general. E) Collazos y mezquinos. F) Prisioneros y esclavos de guerra.

Fig. 37. - Esquema que expresa la relación de la estructura topográfica con la jerárquica. La vinculación de la torre, la iglesia o monasterio de patronato laico y los «casares» con nobles, colonos y siervos, suponiendo que el señorío sea indiviso.

Fig. 38. - Pamplona medieval. Este esquema indica el lugar aproximado que ocupaban los diversos barrios de la actual capital de Navarra. A) La Navarrería y burgo de S. Miguel. B) El burgo de S. Saturnino. C) El burgo o mejor «población» de S. Nicolás.

La antigua ciudad romana, de muy pequeña área se hallaba en la parte N. de la zona A. El «burgo» de San Saturnino ofrece, sin duda, una curiosa planta planeada, rodeada en otro tiempo de murallas.

Fig. 39. - Peñacerrada es un pueblo situado al N. de la sierra de Tolofío (véase fig. 24) y como Laguardia en la frontera medieval indecisa entre Navarra y Castilla. Hoy día se conservan las murallas de esta vieja plaza de armas, cuyo asiento actual (diferente del que debía tener la población primitiva, acaso situada en el término de «Urizarra» —pueblo viejo) parece fué escogido en tiempos de Carlos II de Navarra, que la dotó de murallas, baluarte, foso y barbana.

Fig. 40. - Esquema que procura hacer ver la estructura de la sociedad alavesa en las ciudades fundadas del siglo XII al XIV. En la parte superior de la esfera social, está el rey, residente fuera del país por lo general. Por debajo sus representantes directos en la vida ciudadana (a), posición inferior ocupan los artesanos agrupados por oficios (b), constituyendo una clase aparte judíos y moros (c) establecidos.

Fig. 41. - El castillo de Mendoza. Es una torre rectangular, cubierta de hiedras, en cuyo derredor queda un espacio rodeado de una muralla tosca, con cubos cilíndricos en los cuatro ángulos. No tiene, ni almenas, ni adornos de ninguna clase. Pero dentro de su pobreza da una extraña impresión de fuerza. El castillo de Guevara

mucho más al E. de la provincia, asilo de la familia rival, ofrece rasgos más modernos y de otro tipo. Dada su posición y su fortaleza mayor aún, se explica que en la primera guerra civil sirviera todavía de reducto a los carlistas, aleccionados por el general Villarreal. El dibujo está hecho por mí, como otros varios.

CAPITULO IV

Génesis de las formas de la localidad actuales: la Edad Media en Vizcaya, Guipúzcoa y el país vasco-francés.

ANTES de hablar de ciertos fenómenos propios de la Edad Moderna y su influjo en varios rasgos perceptibles hoy día en el paisaje, debemos de volver atrás y tratar de tierras que, hasta ahora, han permanecido casi siempre en la penumbra: Vizcaya, Guipúzcoa y los países vasco-franceses de Labourd, Soule y Baja Navarra.

La documentación que poseemos acerca de las dos primeras, tocante a los períodos más remotos del medievo, es escasísima. De las tierras vascas de más allá del Pirineo hay más noticias, por hallarse próximas a países con sólida estructura estatal desde antiguo. En efecto, a partir del siglo VII hay noticia de duques de Aquitania y de Vasconia que tenían jurisdicción sobre aquéllas, de modo más o menos efectivo y dependiente de los monarcas merovingios.

Eudes fué el más famoso de todos: vivió en el momento de la invasión sarracena. Posteriormente los ducados se transforman y hallamos varios pequeños estados que, en parte, corresponden a las divisiones hoy vigentes, estados regidos por condes y, sobre todo, vizcondes hereditarios. La influencia franca es patente en este punto como en otros. El vizcondado de Soule aparece en la historia a comienzos del siglo XI y es posesión de una familia hasta

el final del siglo XIII al parecer. El del Labourd tuvo menos duración efectiva, pues a fines del siglo XII el último vizconde vendió sus derechos al rey de Inglaterra. Tierras vascas limítrofes, como el Baztán, Arberoue, Baigorri también constituyeron vizcondados de una duración no muy grande. Con institución semejante hubieron de introducirse en ellas otras del mismo origen, que hay que distinguir, de todas formas, de las correspondientes a los últimos siglos medievales, bien sean las importadas por las dinastías navarras de Champaña etc., bien las que pudieron llevar al Labourd sobre todo, los funcionarios de la corona inglesa, a partir del matrimonio de un Plantagenet con Leonor de Aquitania.

Pero se trate de labortanos, suletinos o bajo navarros vemos que, en esencia, su organización era muy parecida a la ya descrita como propia de Alava y Navarra. Si tomamos como ejemplo al país de Soule, que es el más lejano del núcleo vasco central, hallamos que a comienzos de la Edad Moderna (y probablemente también mucho antes) se dividía en tres partes desde el punto de vista territorial: el Alto Soule, con dos porciones («le val dextre, et le val senestre»), el Bajo Soule (con las tierras de Aroue, Laruns y Domezain) y lo que se llamaba «les Arbailles», con dos porciones también: la grande y la pequeña. Cada tierra o porción de las indicadas dentro de esta división tripartita formaba una «degairie» o decania. Desde el punto de vista jerárquico nos encontramos a la nobleza dividida en dos grupos. El rango primero lo ocupaban los «potestats» que no pasaban de ser diez familias afincadas en otros tantos «domecs» o dominios; el segundo los gentiles hombres que serían de cuatro a cinco veces más numerosos. Con ellos se reunía el clero, mientras que el «tiers état» tenía sus juntas aparte. La junta de Licharre era la principal organización del país: llamábanla en un tiempo «cort de noyer» porque dictaba sus sentencias al pie de un nogal. Justicia particular ejercían, aparte de algunas otras autoridades rurales, los bailes con jurisdicción territorial precisa («bailliage»).

En el Labourd las asambleas generales tuvieron lugar durante mucho tiempo en el bosque de «Haitse» cerca de Ustaritz. El «biltzar» de Ustaritz es famoso en los anales del país. Había en Labourd también una sociedad estratificada con los «domengers» a la cabeza; y una masa rústica por debajo que durante mucho tiempo quedó ajena a los grandes movimientos medievales. En efecto, mientras al N. y al S. se desarrollaban pugnas notables, los oscuros pobladores de los valles y crestas próximos al mar vivían encerrados en sí mismos, como habían vivido durante los siglos que van del IV al X (1).

Puede sostenerse que no hubo en el mediodía y occidente de Europa núcleo que se asimilara más tarde la doctrina cristiana que el que hoy representan los vascos de habla en conjunto. Según la leyenda de San León, obispo de Bayonne, éste cristianizó a los pobladores de las selvas de parte de Guipúzcoa y la Navarra oceánica, que pertenecieron hasta el siglo XVI a la diócesis de aquella ciudad. Otros monjes, allá por los siglos IX y X, debieron ejercer acción paralela sobre diferentes núcleos montañoses. Coincidiendo con éste hay que colocar otros hechos de importancia social y económica. Desde la época final del Imperio romano aparece Bayonne como pueblo de significación en el S. W. de las Galias. El país del Labourd tiene hoy un nombre que recuerda el suyo más antiguo («Lapurdum»). A través de los siglos se encuentra el nombre de la ciudad más o menos esporádicamente, hasta que en el IX se apoderan de ella los normandos, que asolaron también todo el mediodía de Francia. No se ha estudiado hasta qué punto la tradición náutica vasca (y en concreto la bayonesa, de que poseemos noticias muy puntuales desde el siglo XI), puede tener su arranque fundamental de la época en que los normandos hicieron sus expediciones y fueron combatidos por los aquitanos en general. Hay indicios de que existe un nexo entre los dos hechos; más lo que resulta evidente es que Bayonne, después de aquel momento de dominio pirático se convierte, siguiendo un proceso parecido al de otras muchas de Occidente, en una ciudad mercantil, en un

«portus» burgués, en que existe pronto, además, cierta concentración industrial. Reclutados entre las gentes desprovistas de tierra, acaso también entre antiguos piratas y aventureros, surgen los primeros mercaderes e industriales. El recinto de Bayonne en el siglo XII era considerable. (fig. 42).

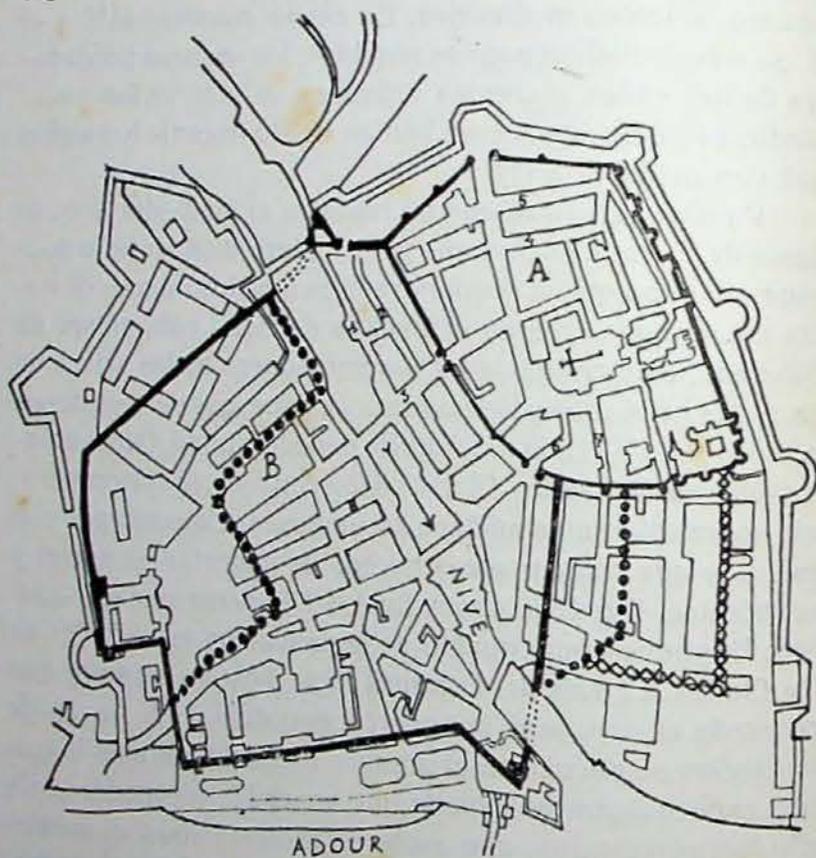


Figura 42

Las obras de la catedral prosperan, el obispado también. Los vizcondes del Labourd otorgan cada vez más derechos a la villa pujante y en lontananza se dibuja cierta rivalidad entre la misma y sus burgueses de un lado y el campo de alrededor de otro. La autonomía judicial y administrativa, el «jus mercatorum» en un estado más o menos embrionario, los hallamos allí en una fecha remota y de forma que sería difícil pretender encontrarlos en el país vasco-

español. A fines del siglo XIII existen ya unas «costumbres» de Bayonne escritas, como casi todos los documentos de la zona, en patois gascón. Y es interesante registrar la cantidad de corporaciones religiosas y gremiales que había un siglo después. Aparte de las cofradías de S. Andrés, S. Nicolás, S. León, S. Agustín, y S. Graciano, de los Carmelitas, S. Francisco y S. Pedro mártir, hallamos las de los fardeleros, fabricantes de hastas de lanza, olleros, tejedores, doradores, taberneros, transportistas de toneles, boyeros, fabricantes de mandiles y abrigos de lana resistentes, horneros, molineros, barberos, viñadores, torneros, bateleros («galupers»), pasajeros, peleteros, zapateros, bateleros de Sordes y Mont-de-Marsan, albañiles, pescadores de agua salada, pescadores de agua dulce, carpinteros de casas, vendedores de pescado del puerto, boticarios, merceros, toneleros, cordeleros, herreros, carniceros, tenderos, sogueros, carpinteros de navíos y marineros, municipales y clero. Todos salieron en la procesión del Corpus de 1398 (?) (2).

La prosperidad de la navegación y el comercio bayoneses sirvieron, sin duda, de ejemplo y estímulo a otras gentes del Labourd, y de la costa de Guipúzcoa, donde una y otro experimentaron gran desarrollo por los siglos XIV y XV. Es innegable la influencia del mediodía de Francia sobre puertos como el de Pasajes y el de San Sebastián, donde durante mucho tiempo se redactaron escrituras privadas etc. en gascón. Sin embargo, la mayoría de las villas guipuzcoanas con población de mercaderes, artesanos, nautas etc., acomodadas a un plan formal, hechas por entonces o un poco antes, obedecen a intereses iniciados por razón de otros contactos.

En un período remoto del medioevo, cuando surge por vez primera en los documentos la voz «Guipúzcoa», el territorio que hoy comprende aquella provincia (la más pequeña de España) estaba dividido en «valles» y circunscripciones rurales de contenido análogo, que fueron tenidas en cuenta por la Iglesia al establecer los límites de las diócesis como ocurre, por ejemplo, en una bula de Celestino

III (1194) sobre la de Bayonne: San Sebastián, surge allí, como un punto del valle de Oyarzun. En otro documento, navarro, en que se fijan los límites del obispado de Pamplona se mencionan otros varios valles, guipuzcoanos hoy día. Sea este documento o no de la época que se pretende (1027) se halla sin duda redactado teniendo en cuenta divisiones reales.

Dentro de cada valle existían varias agrupaciones humanas, en forma de «villas» en el sentido antiguo. Así en la donación a San Salvador de Olazábal, hecha en tiempo de Sancho el Mayor de Navarra (1025) surgen Aya y Elcano. Estas «villas» tienen un monasterio ó templo agregado y en la mayoría de los casos puede pensarse que son más antiguas que las aglomeraciones mayores de sus cercanías, que con tanta pujanza aparecen a partir del siglo XII (3) y a las que se ha dado después con mayor frecuencia el mismo nombre.

El aumento de la población, que parece se notó en casi toda Europa durante aquel siglo y el siguiente, debió percibirse con claridad en esta zona del país vasco. Aumento tal hubo de favorecer las concentraciones, las fundaciones nuevas. Pero también contribuyeron a ellas, sin duda, otros factores, como los que siguen:

1) La existencia de un poder real (en Vizcaya de señores con atribuciones soberanas) que procura poner en explotación intensa determinadas riquezas naturales y ciertos emplazamientos de evidente porvenir económico: sobre todo los *puertos*.

2) La necesidad de proteger los territorios, de estados fronterizos con antiguas pretensiones sobre ellos (Navarra) y de los bandos rurales.

3) El aumento del comercio por tierra y mar.

Es decir, factores parecidos a los que se conjugan, en gran parte, en Alava y Navarra.

Las primeras poblaciones concentradas de Guipúzcoa, con excepción de San Sebastián cuyo famoso fuero data del tiempo de Sancho el sabio de Navarra (después de 1150), deben su existencia como entidades aforadas, a car-

tas pueblas del siglo XIII y las primeras de estas poblaciones son los puertos de mar: Fuenterrabía (1203) Motrico (1209), Guetaria (en la misma fecha), Zarauz (1233).

Más tarde tiene lugar la fundación de pueblas en el interior de la provincia, en rutas y zonas fronterizas: Tolosa, fundada como otras del N. sobre la base del fuero de Victoria, data de 1256 al parecer, como Villafranca y Segura. Mondragón es nombre dado a una puebla hecha por Alfonso X poco después, en 1260, sobre la antigua tierra de Arrasate, y Vergara surge en 1268. Pasan luego algunos años sin más fundaciones hasta que en 1294 se hace la de Monreal de Deva, y de 1310 a 1383 la de doce villas, de las más conocidas en Guipúzcoa.

Las razones del aforamiento siempre son defensivas y económicas. Los hombres «emparedados» se sienten más seguros ante los enemigos de dentro y de fuera, y con mayores posibilidades de enriquecerse.

He aquí, pues, que a comienzos del siglo XV había en Guipúzcoa 24 villas aforadas, en la parte central de un territorio en que quedan, no obstante muchos habitantes «derramados por montes y yermos» según dicen algunos fueros (como los de Elgóibar y Zumaya). Considero, de todas formas, que a lo que aquí se alude sobre todo es a poblados de tipo nuclear sencillo, o plurinucleares, más que a una diseminación absoluta.

En cien años y con arreglo a los mismos o parecidos principios que rigen en la toponimia alavesa y navarra central, van surgiendo en los antiguos valles nuevas «Villarreal», «Villagranas», «Monreales», «Salvatierras». Hoy, en ocasiones, usamos sus nombres tal como surgen en los documentos fundacionales, pero, en otras, también suprimimos de ellos la parte castellana, dejando la vasca que los completaba o individualizaba, o sólo usamos de la castellana: así hablamos unas veces de «Villafranca de Oria», otras de Zumaya (antes «Villagrana de Zumaya») o de Deva («Monreal de Deva») y otras de Villarreal a secas (o Villarreal de Urrechua). Algunos nombres, por

último, han desaparecido de la circulación por completo, como el de «Salvatierra de Iraurgi», dado a Azpeitia.

Es curioso precisar las relaciones de estas pueblas con los valles y territorios en que quedaban emplazadas. Pronto (cual ocurrió en Alava con Vitoria y Salvatierra) empiezan a tener jurisdicción sobre numerosos lugares circundantes, villas en el sentido primitivo, anteiglesias o «colaciones», como a veces se les llama. Tolosa a fines del siglo XIV la tenía sobre 25, Segura sobre 9, Villafranca sobre 8 etc. El motivo de esta anexión fué el de que la gente de los campos se consideraba, así, mejor defendida. Por lo demás siguió teniendo sus amojonamientos y terrenos propios (5).

Desde estos momentos en que las villas nuevas se multiplican la pugna entre el poder real y las familias rurales, agrupadas en bandos surgidos en las juntas particulares de ellas, va creciendo, hasta que se coloca a los señores del campo en un grave aprieto en tiempo de Enrique IV de Castilla.

En los períodos más oscuros de la Edad Media parece que hubo algunos «señores» del territorio guipuzcoano en general. Pero después no continuaron teniendo autoridad y cuando se agregó a la monarquía de Castilla, su gobierno quedó en manos de una hermandad al parecer. Fué ésta perfilando sus atribuciones con el tiempo, hasta que, en 1375, se nombraron siete alcaldes de ella, de los cuales tres tenían jurisdicción sobre las llamadas alcaldías mayores: de Aiztondo, Areria y Sayaz. Cuando los alcaldes faltaban a su deber o la hermandad lo consideraba oportuno habían de reunirse juntas generales, por turno, en las villas diversas de fundación real en su mayor parte y de acuerdo con un reglamento jerárquico. Las alcaldías mayores pretendían agrupar de forma manejable a la población rural y los alcaldes ordinarios y otros cargos se quería que fueran elegidos prescindiendo de banderías y llnajes. Pero los resultados de las primeras leyes de 1375 y de otras posteriores fueron percibiéndose lentamente. En 1397 hubo que redactar unas muy minucio-

sas: Juan II y Enrique IV promulgaron otras más. De esta suerte el derecho castellano se introdujo en Guipúzcoa y por falta de codificadores tan sistemáticos como los que redactaron el Fuero Viejo de Vizcaya de 1452 y sus más modernas versiones, ha producido en el país algunas serias zozobras, en su aspecto privado. Al S. de la provincia queda, como un recuerdo del pasado, el señorío de Oñate, al que se agregaron Salinas y Escoriaza, señorío parecido a los que en Alava tenían otras casas y sin la significación profunda que vino a adquirir el de Vizcaya.

También Vizcaya, en un principio, parece haber estado dividida en distritos rurales y valles con sus anteiglesias correspondientes. Allí, como en Alava, pequeños señores dominaban en cada lugar, hallándose mención de collazos y siervos en el siglo XI todavía. Poco a poco, las atribuciones públicas más importantes van quedando en manos de un señor de todo el territorio, perteneciente a la casa de Haro, que es el que expide las cartas de población de las actuales villas y ciudades más famosas. Durango quedaba fuera de Vizcaya. Acaso sea la población más antigua de las que hoy tienen importancia. Casi todas las otras son incluso más modernas que bastantes de las guipuzcoanas.

Así Bilbao no data sino de 1300, Marquina de 1355 y Guernica de 1366. En el siglo XIV sin embargo (1379) el señorío pasa a la corona de Castilla, después de que sus últimos poseedores tuvieron serios contratiempos para mantener sus derechos, más o menos legítimos, frente a la población del país, a la que hubieron de conceder fueros especiales, que luego se ampliaron y perfilaron hasta que se concluyó con las clases serviles, reconociéndose por los reyes la hidalguía de sangre de todos los vizcaínos y, fomentándose a la par la industria y el comercio (4).

La autoridad individual, ejecutiva, de los señores, estaba en cierto modo mediatizada por otra colectiva, representada por las juntas generales.

El origen de una y otra se halla envuelto en las mismas densas nieblas. Los primeros historiadores locales

hablan de «Jaun Zuria» y de otros señores igualmente legendarios, reconocidos en juntas, para justificar, sin duda, una interpretación de la historia del país, hostil a la monarquía en cierto modo.

Las «juntas generales» se celebraban a requerimiento de los «parientes mayores» para resolver problemas de importancia capital (como el de tomar juramento al nuevo

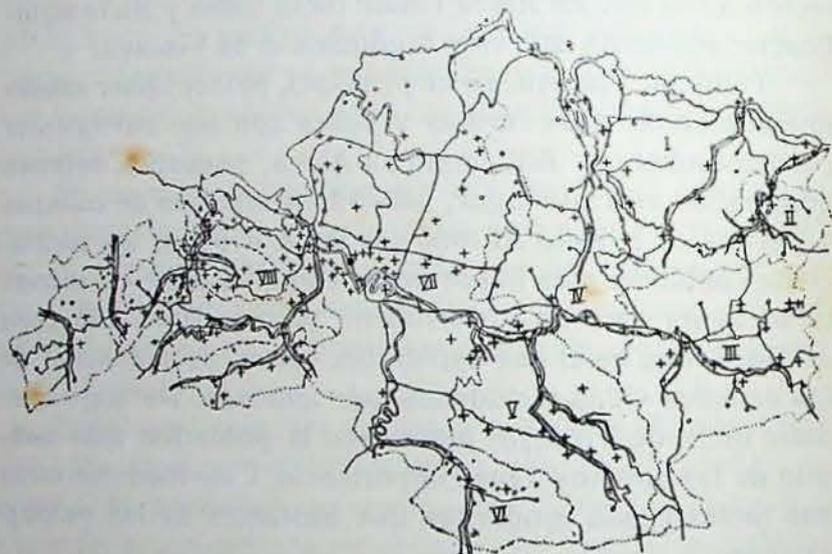


Figura 43

señor), bajo el roble de Guernica y, algunas veces, también, bajo el de Arechabalaguna (Morga). Cinco bocinas tocadas desde cinco cumbres y otras tantas hogueras las anunciaban: las cumbres eran las del Gorbea, Oiz, Sollube, Ganecogorta y Colisa. En las juntas se manifestaban grandes discrepancias, de suerte que el señor, para hacer valer su autoridad (y más aún cuando el señorío pasó al rey) hubo de rodearse de un número, aunque fuera limitado, de altos funcionarios, y fomentar ciertas fundaciones. Contra unos y otras se alzó la nobleza rural todo lo que pudo, pero igual que en Guipúzcoa sufrió una derrota definitiva en la época de Enrique IV, en que fueron desterrados sus más destacados miembros (5).

El señorío se halla tradicionalmente dividido en cinco merindades: las de Busturia, Uribe, Arratia, Zornoza y Bedia. A éstas se agregaron en el siglo XV las de Marquina y Durango, más tarde aún, la de Orozco. En las de Busturia y Zornoza había tres «alcaldes de fuero»; en las de Uribe, Arratia y Bedia dos (fig. 43). Pero además, el señor (luego el rey con más interés) mantenía:

I) Un corregidor que tenía su teniente general en Guernica y otros dos tenientes en Durango y las Encaraciones.

II) Un prestamero mayor con un lugarteniente para Durango y otro para todas las demás merindades.

III) Un merino en cada merindad, menos en la de Uribe donde había dos, y los correspondientes lugartenientes.

Por si esto fuera poco, al hacer fundaciones de villas, nombró alcaldes con jurisdicción especial. Así Vizcaya quedó dividida:

1.º) Por las discrepancias sobrevenidas en las juntas generales entre unos parientes mayores y otros.

2.º) Por la distinción entre infanzonado (el campo) y las villas, con derecho distinto.

3.º) Por las merindades etc.

Importantísima fué la pugna entre las anteiglesias y las villas de fundación vizcaínas en el siglo XV. Guernica que, con arreglo al privilegio de fundación, debía tener unas cuatro leguas de término se quedó reducida al núcleo o casco urbano. Bilbao inició entonces su memorable pugna con las anteiglesias que, en realidad, ha durado hasta el siglo XIX, pues su potencia comercial, y su constante crecimiento inspiraban gran envidia a los «jaunchos» de los alrededores y a algunos pueblos vecinos menos afortunados. La industria y el comercio bilbainos producen, como natural secuela, una serie de problemas de tipo social y económico. Pero éstos alcanzan máxima gravedad en la Edad Moderna, como veremos en el capítulo que sigue (6).

NOTAS

1) Hay varias publicaciones interesantes sobre la historia del país vasco francés. Entre ellas citaremos las que siguen (además de las recordadas en la nota 4 del capítulo anterior).

M. G. B. de La Grèze, «La Navarre française» 2 vols. (París 1881). A pesar de su título depende más de las fuentes generales o de la Navarra española.

P. Haristoy, «Recherches historiques sur le Pays Basque» 2 vols. (Bayonne-París 1885-1884). Contiene una porción de investigaciones de índole diversa. La más útil es la última parte en que se transcriben los fueros y costumbres del Labourd, Soule y Baja Navarra.

P. Haristoy, «Les paroisses du pays basque pendant la période révolutionnaire» 2 vols. (Pau, 1893-1895). Contiene muchos más datos que los que indica su título. Desde el punto de vista onomástico es fundamental, pues da a veces formas francesas o gasconas y formas vascas.

J. de Jaurgain, «La Vasconie. Étude historique sur les origines du royaume de Navarre, du duché de Gascogne, des comtés de Comminges, d'Aragon, de Foix, de Bigorre, d'Alava et de Biscaye, de la Vicomté de Béarn et des grands fiefs du duché de Gascogne» (Pau, 1898-1902). Tipo de historia genealógica con muchos datos, pero harto farragosa y arbitraria a veces. La parte francesa es más útil que la española.

Hay además historias pequeñas como las de P. Yturbide, «Petite histoire du Labourd» (Pau, 1914), o J. Nogaret, «Petite histoire du pays basque français» (Bayonne, 1925) suficientes.

Datos curiosos pueden buscarse también en las viejas publicaciones «estadísticas» y en algunas guías viejas, y otros libros de índole diversa.

A. du Mege, de la Haye «Statistique générale des départemens pyrénéens» 2 vols. (París, 1828).

Ch. de Picamilh, «Statistique générale des Basses Pyrénées» 2 vols. (Pau, s. a.).

Entre las guías viejas hay que recordar: A. Joanne, «Itinéraire général de la France. Les Pyrénées» (París 1868), válida para todo el país con ediciones posteriores (1907), y divididas.

2) La bibliografía sobre Bayonne es óptima. Aparte de los libros de Dubarat, y Haristoy citados antes conviene destacar dos:

Jules Balasque, «Études historiques sur la ville de Bayonne» 3 vols. (Bayonne, 1862-1875). Contiene investigaciones minuciosas

sobre la vida de la ciudad en la Edad Media y es fundamental para la comprensión de la historia social y económica del país vasco.

«Recherches sur la ville et sur l'église de Bayonne, manuscrit du chanoine Veillet, publié avec commentaires par le Chne. V. Dubarat et le Chne. J. B. Daranatz» 2 vols. (Pau, 1924).

Mo deja de tener interés también el viejo libro de F. Morel, «Bayonne, vues historiques et descriptives» (Bayonne, 1846) y es más rápido para leer el de Henry Poydenot, «Récits et légendes relatifs à l'histoire de Bayonne» (Bayonne, 1875) pero no demasiado seguro a veces. Conviene consultar también algunas viejas monografías sobre otros pueblos. Por ejemplo: Leonce Goyetche, «Saint-Jean de Luz historique et pittoresque» (Bayonne-Saint Jean de Luz, 1856).

P. Haristoy, «Saint-Jean de Luz» (Pau, 1895).

3) Los documentos más antiguos sobre Guipúzcoa fueron recogidos por Llorente en su obra citada tantas veces. La crítica moderna viene deshaciendo ideas en punto a la autenticidad de algunos, de suerte que, hoy, el más considerado entre ellos, es la escritura de donación a S. Juan de la Peña, del monasterio de Olazábal (1025), que aquel autor ya publicó (op. cit. III. pp. 352) 355 (n.º 32) y que en nuestros días han vuelto a estudiar don S. Múgica y don F. Aroce; na «Revista internacional de estudios vascos» XXII pp. 366-371). La demarcación del obispado de Pamplona que se da como de 1027 y el documento falso de Arsio, obispo de Bayonne que se atribuye al año 980 (Llorente, op. cit. III. pp. 336-338 (n.º 28) 335-360 (n.º 33) hablan de los «valles» guipuzcoanos, así como en otras cartas de donación posteriores (año 1050: Llorente, op. cit. III, pp. 371-372 (n.º 39): 1081 pp. 434-435 (n.º 65): 1087, pp. 449-450) se alude a tierras, monasterios y «collazos» de zonas hoy enclavadas en Guipúzcoa, pero que aún no se consideraban como tales cuando aquella denominación empieza a usarse. La documentación del siglo XII en adelante va aumentando y puede hallarse extractada por don Pablo de Gorosábel en su «Diccionario histórico-geográfico-descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa con un apéndice de las cartas-pueblas y otros documentos importantes» (Tolosa, 1862) y en las obras citadas en la nota 4 del capítulo III relativas a la provincia. De Gorosábel también es la voluminosa «Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa» 5 vols. (Tolosa, 1899-1901) con un apéndice de don Carmelo Echegaray. La influencia gascona en los puertos se halla reflejada en estudios como el de S. Múgica, «Las gascones en Guipúzcoa» en «Homenaje a D. Carmelo de Echegaray» pp. 31-40.

4) Don Fausto Arocena ha dado una síntesis de la historia interna de Guipúzcoa, muy interesante y clara. Por su parte don M. Ciriquiain Gaiztarro ha escrito un ensayo muy bien hecho titulado, «La formación de las villas en Guipúzcoa» (tirada aparte de la «Revista de estudios de la vida local» VI núms. 31, 32, 33). Desde Isasti a Gorosábel y Echegaray los historiadores de la provincia

han reunido gran cantidad de datos sobre cada villa. Por ejemplo, el primero en el «Compendio historial», pp. 28-30 enumera las villas, valles, barrios y anteiglesias de Guipúzcoa en 1625. En la p. 150 alude a la buena traza de la generalidad de las primeras, que solían estar amuralladas. Indica también que los edificios «antiguos» eran de «fusta», mas no así los modernos. Una enumeración de las anteiglesias o parroquias particulares y ermitas en las pp. 212-223.

Alusión a los muros (con cinco portales) de Hernani, p. 525; murallas de Segura, p. 563, íd. de Motrico, p. 594. Pero además hay una porción de monografías particulares como las que siguen:

A) I. Belaustegui, «Noticia histórica de la villa de Zumárraga» (Tolosa, 1900).

J. A. de Camino y Orella, «Historia civil, diplomática, eclesiástica, antigua y moderna de la ciudad de San Sebastián» 2 vols. (Madrid, 1923) del siglo XVIII.

C. de Echegaray y S. Mújica, «Villafranca de Guipúzcoa. Monografía histórica» (Irún, 1908).

J. I. Gamón «Noticias históricas de Rentería» (S. Sebastián, 1930), obra del siglo XIX en sus comienzos.

S. Gastaminza, «Apuntes para una historia de la noble, leal e invicta villa de Hernani» (San Sebastián, 1913).

P. de Gorosábel, «Bosquejo de las antigüedades, gobierno, administración y otras cosas notables de la villa de Tolosa» (Tolosa, 1853).

L. Martínez Kleiser, «La villa de Villagrana de Zumaya» (Madrid, 1923).

S. Mújica, «Monografía histórica de la villa de Irún» (Irún, 1903).

La vieja «Historia de la Universidad de Irún Urazu» de F. de Gainza (Pamplona, 1738) no vale nada.

G. Mújica, «Monografía histórica de la villa de Eibar» (Irún, 1912).

P. Sarasqueta, «Eibar. Monografía descriptiva de esta noble y leal villa de Guipúzcoa» (Eibar, 1909).

E. Urroz, «Compendio historial de la villa de Tolosa» (Tolosa, 1913).

Hay otra más, publicadas en revistas, como la de G. Mújica, «La villa de Zarauz» en «Euskalerraren Alde» II, 41-42 (1912) pp. 513-528.

B) Las monografías relativas a pueblos de Vizcaya tampoco dejan de ser abundantes.

Citemos, en primer término, la documentadísima de T. Guiard Larrauri «Historia de la noble villa de Bilbao (1300-1836)» 4 vols. (Bilbao, 1905-1912).

Obra excelente, escrita en el siglo XIX, de la que hay ya un buen resumen en el diccionario de Madoz, es la de don Martín de los Heros «Historia de Valmaseda» (Bilbao, 1926).

Rarísima es la de Gonzalo Otalora, «Micrología geográfica del

asiento de la noble merindad de Durango» (Sevilla, 1634) que ha sido muy comentada por los arqueólogos. No tan conocido es el libro de F. A. de Beitia y R. de Echezarreta, «Noticias históricas de la noble y leal villa de Tavira de Durango» (Bilbao, 1868).

Obras ya viejas son también las referentes a otras poblaciones. Por ejemplo: «Historia de la ciudad de Orduña, en el M. N. y L. Señorío de Vizcaya...» («Historia crítico-geográfica de la antigüedad, nombre, situación, fueros y privilegios de las principales ciudades de España, por C. R.» I (Madrid, 1828) pp. 1-176.

A. Cavanilles, «Lequeitio en 1857» (Madrid, 1858).

A nuestro siglo corresponden algunas monografías cuidadas:

E. de Escarzaga, «Descripción histórica del valle de Gordejuela» (Bilbao, 1920).

J. de Mugarategui, «La villa de Marquina. Monografía histórica» (Bilbao, 1927).

M. Ciriqiuain Gaiztarro, «Monografía histórica de la muy noble villa y puerto de Portugalete» (Bilbao, 1942).

C) Respecto al señorío Iturriza, «Historia de Vizcaya», p. 3 dice que en su época había 87 anteiglesias, 21 aldeas, 20 villas y una ciudad mas 49 feligresías de las Encartaciones, con 13620 casas en conjunto (p. 26) o 31610 (p. 69), de éstas 3610 eran de villa. En las pp. 188-193 indica las iglesias de patronato real y diviseras de los siglos XIV al XVII.

5) Las leyes de Guipúzcoa se hallan estudiadas y comentadas por varios de los autores citados. Pero para profundizar en su espíritu conviene tener a mano siempre la «Nueva recopilación de los fueros, privilegios, leyes y ordenanzas de la provincia de Guypuzcoa» que lleva el pie de imprenta de Tolosa: Bernardo de Ugarte, 1697. Contiene XLI títulos y consta de índices muy útiles. Desde un punto de vista cronológico, facilita su consulta la «Historia de Guipúzcoa» de Landazuri, ed. cit. I, pp. 101-346 (libro II). Gorosábel en su «Noticia...» cit. es la autoridad más abundante en lo que se refiere a acuerdos de las juntas. Una guía es la de C. de Echegaray, «Compendio de las instituciones forales de Guipúzcoa» (San Sebastián, 1924).

Isasti, «Compendio historial» pp. 30-47, 56-63 diserta ampliamente sobre la hidalguía guipuzcoana y en las pp. 70-90 acerca de parientes mayores y bandos, indicando que había 15 casas oñacinas y 9 gamboinas. Respecto a las solariegas, las pp. 90-119; sobre el gobierno político, pp. 182-185. Compárese lo que dice éste, con las opiniones de Larramendi, «Corografía...» pp. 82-108 (gobierno civil), 121-154 (nobleza de sangre, cargos, parientes mayores etc.). Respecto a los bandos de Vizcaya, Iturriza «Historia de Vizcaya...» pp. 168-172.

Para trabajar sobre el libro de Lope García de Salazar, citado en la nota 4 del capítulo III, (del que D. Darío de Areitio prepara

una nueva edición) puede utilizarse previamente el índice de D. Juan Carlos de Guerra, «Oñacinos y gamboinos. Rol de los banderizos vascos, con la mención de las familias pobladoras de Bilbao en los siglos XIV y XV» (S. Sebastián, 1930); aunque el autor se halla embargado por preocupaciones genealógicas, no deja de resumir ciertos datos de otra índole, que recordaré aquí.

En la nota 4 del capítulo IV se ha dado la bibliografía referente a la frontera de los malhechores. Aún quedan recuerdos de los actos cometidos en ella, en las «Bienandanzas», donde se indica que en 1530 los de Larcano hacían grandes robos en el valle navarro de la Sarrana (Guerra op. cit. p. 137). Tiempo después vemos que las familias fuertes de Vizcaya se dedicaban a un latrocinio más fructífero y de otro carácter. Los «lacayos» de Anucibay «pedían» a los acemileros que pasaban por su territorio de forma violenta. Un tal Diego Fernández Ospina de Ugarte se vistió de «capa blanca encapillada» con otros veinte, fingiendo que era acemilero para preparar una sorpresa (op. cit. p. 152). Por su parte Juan de Salcedo robaba a los mercaderes de Burgos dando el tercio de lo hurtado a Lope Furtado de Salcedo: le ayudaban Ochoa de Murga y los Marroquines. En 1469, a petición de los mercaderes y de otras personas, entró en Vizcaya don Pedro de Velasco, conde de Haro para evitar los robos de los Muxica, Abendaño, Salcedo, Murga y Marroquines. Pero su rivalidad con el de Treviño impidió que su justicia llegara a alcanzar todo lo que se pretendía.

6) Del fuero de Vizcaya se han hecho muchísimas ediciones desde 1529. Las hay manuales como la titulada, «Fueros, privilegios, franquicias y libertades del M. N. y M. L. señorío de Vizcaya» (Bilbao, 1897).

Para el estudio de la condición de las diferentes circunscripciones es útil la obra de C. de la Plaza Salazar, «Territorios sometidos al fuero de Vizcaya en lo civil, dentro y fuera del señorío de aquel nombre» 2 vols. (Bilbao 1899).

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 42. - Bayonne antigua, medieval y moderna. Este esquema, sacado del que hay en «Le missel de Bayonne de 1543» de V. Dubarat, p. XIII que a su vez es debido a Ducéré y Dufourcet, autores de fines del siglo pasado, muestra, en primer término, el recinto galorromano (A). En segundo lugar el «Bourg-Neuf» o «Petite Bayonne», al otro lado de la Nive, y el recinto amurallado en el siglo XII (B); lo demás parece ser de creación menos antigua. La línea de círculos negros marca los límites de la población urbana en el mismo siglo XII según Ducéré y otra más exterior, aumentos hasta el XIV. Al otro lado del Adour, quedaba el barrio de St. Esprit, donde estaba la judería, muy importante en el siglo XVI. Con los números 1 y 2 se señalan el muelle y la calle de los vascos. Otras calles llevan nombres que indican estaban pobladas por gentes con especiales profesiones Poissonerie, (3) Sabaterie, (4) Boucherie o Carnacerie, (5) Argenterie, (6) de la Mounnoie, (7) en la Grande Bayonne. De los toneleros (8) en la «Petite» etc. Conventos, iglesias y dignidades eclesiásticas dieron aquí, como en otras muchas ciudades medievales, nombres abundantes también a calles y lugares.

Fig. 43. - Merindades de Vizcaya. En este esquema se indican las circunscripciones territoriales más importantes del antiguo señorío, sus redes fluviales, algunos de los caminos y la situación de las más famosas torres señoriales, de acuerdo con los croquis de J. de Ibarra y Pedro Garmendia.

I Merindad de Busturia. II de Marquina. III de Durango. IV de Zornoza. V de Arratia y Vedia. VI de Orozco. VII de Uribe. VIII Encartaciones. Las cruces señalan emplazamientos de torres.

CAPITULO V

El desenvolvimiento de la población vasca en la Edad Moderna.

Poco después de tener lugar la constitución de las grandes hermandades, como la de Guipúzcoa y la que gobernó a Alava a partir de 1467, ocurren una serie de hechos que modifican, una vez más, las estructuras sociales y económicas del país vasco. Estos son:

- 1.º) La conquista del reino de Granada y supresión definitiva de los estados moros.
- 2.º) La intervención en la política europea de los reyes Católicos y sus sucesos.
- 3.º) El descubrimiento de América y las primeras colonizaciones.
- 4.º) La anexión a Castilla del reino de Navarra.

La intervención de las diversas clases sociales en todas estas empresas, produce un cambio radical en su modo de vivir, no solo en la ciudad, sino también en el campo. En primer término, las viejas familias adscritas al terruño durante siglos, algunas de las cuales ya en el siglo XIV tuvieron representantes que se desarraigaron en cierto modo del país y se vincularon más al S., en Castilla e incluso Andalucía, se sienten cada vez más atraídas por la carreras brillantes que podían seguirse junto a los reyes, o en la gobernación del Estado. Esto se percibe muy bien en Alava, donde los Mendoza, los Ayala, los Guevara dieron una serie de figuras destacadas en la historia de la literatura y de la política castellanas.

Desde el punto de vista geográfico los antiguos señoríos aparecen muy fijos a comienzos de la Edad Moderna. Las «tierras del duque», o las «tierras del conde», en Alava siempre, son entidades de carácter conocido por todos los habitantes del país. Pero no cabe duda, también, de que los señoríos perdieron bastante significación social. Guerras como la de las comunidades hicieron que algunos señores, por ejemplo el conde de Salvatierra, quisieran volver a revivir el espíritu de los parientes mayores. El escarmiento

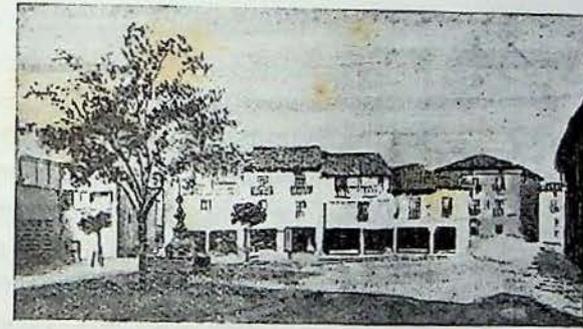


Figura 44

fué ejemplar. A medida que pasa el tiempo el señorío se va convirtiendo —sobre todo si es muy grande— en un honor acumulado, con otros muchos, sobre los hombros de representantes de familias poco conocidas en las villas y aldeas que lo integran, muy famosas en las cortes y ciudades castellanas. Condes como los de Orgaz, Ayala, Salinas, duques cuales los del Infantado y Frías, como señores de los pueblos que constituyen las hermandades alavesas, intervienen de lejos en la elección de alcaldes y justicias, en el nombramiento de capellanes y clérigos rurales. Con frecuencia los hidalgos y gentes del estado llano unidos, compran el señorío, como ocurre en el caso del valle de Cuartango, confiscado por la corona al conde de Salvatierra y vendido por ella en tiempo de Carlos I. Con frecuencia, también, los mismos personajes locales ponen pleitos a los grandes, como pasó en el siglo XVIII con respecto al condado de Ayala, poseído por el duque de Berwick.

A esta suerte el verdadero jefe de cada pueblo es ya uno de los vecinos más ricos o el hidalgo más capaz, no el antiguo señor, absentista con la máxima frecuencia. Por eso entre los hombres venidos de América, los soldados con licencia, etc. comienzan a llenar los viejos recintos de las villas de mansiones sólidas y de nuevos estilos. El proceso de edificación de ellas va



Figura 45

«in crescendo» hasta el siglo XVIII. Se hacen ensanches, y, sobre todo «plazas nuevas» más amplias, para celebrar las ferias y mercados con todo desahogo (fig. 44). Las más viejas casas de aire comercial que hoy día se conservan en ciudades como Vitoria, pertenecen también a los comienzos de este período o fines del anterior, (fig. 45). Las plazas planeadas con mayor majestad y arte a sus últimos años (1). Pero ya volveremos a hablar de ellas.

Un fenómeno corriente en la Edad Moderna, producido en gran parte por la mayor

En el paso de mano en mano de las villas en pequeños, por medio de ventas y compras sucesivas. Casas enriquecidas de formas diversas — construidas a todo — los adquieren para presumir de ellas, más como para aprovecharlos económicamente. En esta ocasión antiguos mercaderes y especuladores, los señores, como señores. Esto parece haber sido en la N. de España y así mismo se ve claro en la N. de Francia, en el país vasco-francés.

En el poder de Navarra, ya en el siglo XVI, procuran aplicar sus señores a los señores y no sólo éstos, sino también en el patronato sobre las iglesias rura-

les y otros privilegios. Rescates semejantes van en aumento en los siglos sucesivos. Así, por ejemplo, Vera de Bidasoa compró lo que quedaba del señorío de Alzate, y el patronato de la iglesia, en 1688. Los reyes conceden derechos de villazgo y títulos honoríficos a los pueblos de las fronteras. No faltaban valles con hidalguía general, que varias veces publicaron los instrumentos antiguos que la acreditaban, para imponerse al fisco, o con otros fines, como el valle de Baztán, o el de Orba. En varios de éstos, por ejemplo el de Salazar, las familias con hidalguía propia procuraban distinguirse, por medio de blasones labrados, colocados en las fachadas de sus casas, de las que tenían hidalguía colectiva. Es la época en que la ciencia del blason empieza a tener unos cultivadores sistemáticos, en que se llevan padrones o inventarios de las familias nobles con meticulosidad, y en que el ser «señor» de una casa, aunque sea de labranza, es honra apreciada.

En Navarra, como en Alava, hasta la época de las cortes de Cádiz y a pesar de la tendencia de los pueblos a rescatarse, hubo como en el resto de España, grandes señoríos con todas sus características y aun más modernamente, pese a las leyes dictadas entonces, y en el período liberal que terminó en 1823, se ha podido registrar la existencia de «pechas», servicios etc., con un origen claramente señorial, como será ocasión de ver más adelante. Hasta las fechas indicadas, también, se siguió eligiendo en juntas distintas a los alcaldes y autoridades de los nobles e hidalgos y a las del pueblo. De todas suertes el auge del municipio, como entidad, es grande y queda bien expresado por las numerosas casas consistoriales y ayuntamientos construídos desde fines del siglo XVI a fines del XVIII, con proporciones majestuosas y gran riqueza (2).

En Vizcaya y Guipúzcoa, donde se obtuvo de los monarcas el reconocimiento del derecho de hidalguía para todos los naturales del país, las empresas de América y otras bélicas, administrativas e industriales, producen un florecimiento particular de parroquias y municipios. Concluídas las guerras de los linajes se procuró dar a

las mansiones rústicas mayor amplitud y comodidad. El dinero traído de fuera contribuyó grandemente a que las casas de las villas fueran con frecuencia anchas, espaciosas, artísticas. Se impusieron por doquier «ensanches» y reformas urbanas: a veces, aprovechando incendios y des-

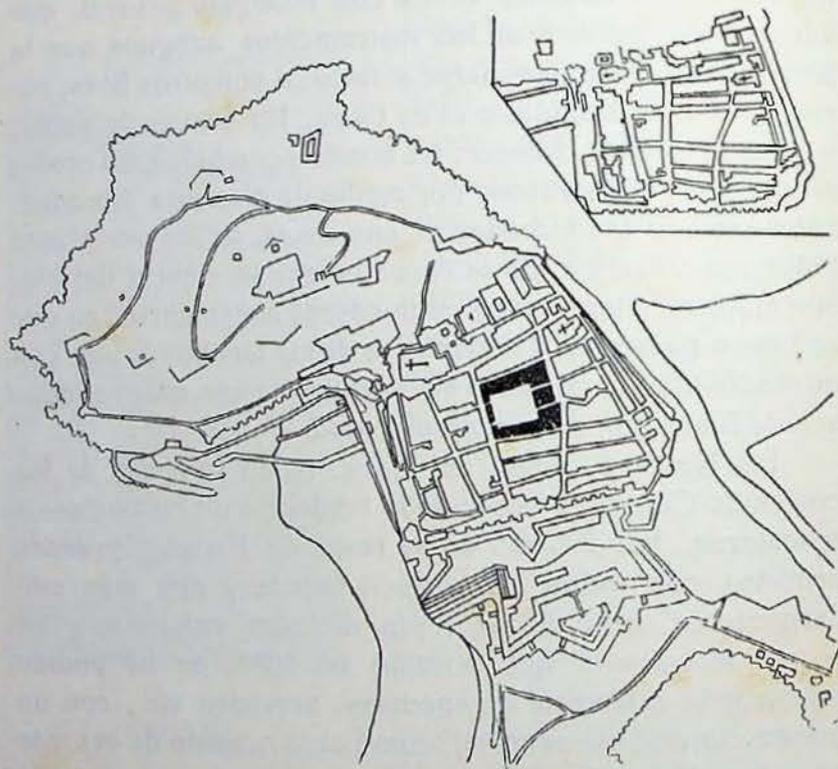


Figura 46

trucciones bélicas, se trazaron las calles y casas con un plan general.

La expresión más clara y corriente de los ensanches está en las plazas, construídas conforme a un proyecto arquitectónico, presididas por la casa consistorial. Algunos antiguos planos de poblaciones vascas o navarras indican muy bien la novedad, frente a las plazas y feriales viejos, próximos a una iglesia o colocados en encrucijadas. Los ensanches de Pamplona y de Vitoria, con sus plazas magníficas colocadas al pie de la población más antigua, nos dan la pauta. Otras plazas, como la «vieja» de S. Se-

bastían se abren dentro de la misma, como puede verse comparando el plano de aquella ciudad dado por Baillieux en 1719, y el de Tofiño en 1788 (fig. 46): en este último surge ya el modelo de la plaza que hubo de levantarse a raíz del incendio de 1813, hoy existente. Algo parecido acaece en Tolosa (fig. 47): los soportales de piedra, las casas de varios pisos informan a estas plazas, inspiradas en las que se hallaban en la capital y ciudades más famosas del interior.

Pero en aquellos pueblos más humildes, en que no eran permitidos dispendios tan cuantiosos, los arcos de piedra quedaron vinculados a la casa del ayuntamiento, barroca o neoclásica, y a edificios públicos determinados, como lonjas, escuelas, portazgos etc.

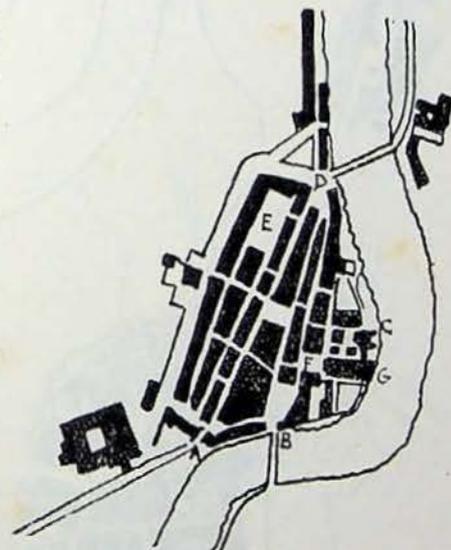


Figura 47

Paralelamente cobran unas proporciones mucho más grandes las obras portuarias y las fortificaciones defensivas de tipos nuevos, condicionadas por la existencia de grandes estados vecinos, rivales. En algunas poblaciones, como S. Sebastián misma y Fuenterrabía, los dos tipos de obras se combinan siendo muy característico, por ejemplo, el plano de esta última en el siglo XVIII (fig. 48), en el que se ve con claridad la ciudadela y el barrio exterior de los pescadores, obedeciendo a dos funciones completamente distintas. Un aspecto menos severo ofrecen las plantas de otros pequeños puertos, como Motrico, Deva o Pasajes (figs. 49, 50 y 51). Hasta las mismas orillas del mar sigue habiendo población diseminada, sin embargo, cuyos edificios contrastan con las casas estrechas, altas y agrupadas que matizan el

paisaje portuario de los pueblos citados y de otros, como los vizcaínos de Ondárroa, Lequeitio, (fig. 52) Bermeo etc. popularizados en cuadros y grabados.

Las concesiones de ferias y mercados, que a fines del período anterior se multiplican, en éste se siguen haciendo, y, lo que es más, se establece la jerarquía comercial de unas y otros, que, hasta comienzos del momento del gran industrialismo, había de prevalecer, y que, en cierto modo, prevalece ahora, aunque amenazada.

Así, en Navarra, hoy día se han podido señalar curiosos matices en lo que se refiere a tipos de comercio, con gran arraigo histórico. Existe, en primer término, el mercado que es un sencillo punto de reunión de gentes extrañas, como el de Irurzun. En segundo la población que, aparte de este mercado periódico (semanal, quincenal, o mensual), tiene comercio permanente en varias calles, como Estella. La ciudad-mercado tiende a quitar importancia a los mercados-periódicos rurales. Por encima de éstos se hallan las ferias que se celebran una o dos veces al año, y que ofrecen mucha mayor atracción. Resulta, así, que hay

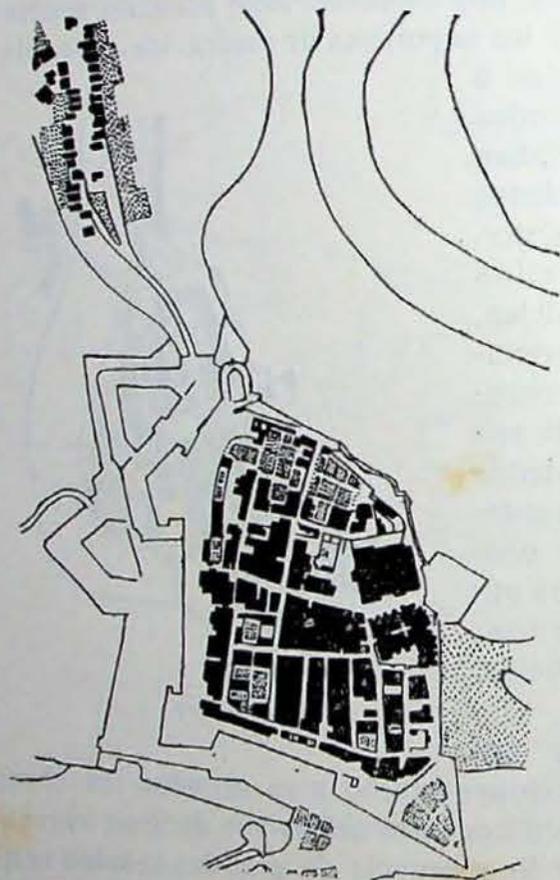


Figura 48

desde actividades comerciales de tipo puramente comarcal (que pueden expresar la existencia de una «región humana» caracterizada desde antiguo) hasta las de tipo super-regional, o incluso nacional, más o menos especializadas, y con diversos avatares. Es evidente que los modernos medios de comunicación alterarán un estado de cosas que ya en el siglo XVI tiene rasgos comparables con los que tenía en el XIX.

Pero aunque las viejas villas en aquella época presenten ensanches y mejoras urbanas, que denotan una gran prosperidad, no todos los aspectos del desenvolvimiento económico les fueron favorables. En Guipúzcoa, por ejemplo, Tolosa, Villafranca, Segura, Villarreal y Vergara perdieron mucha juris-

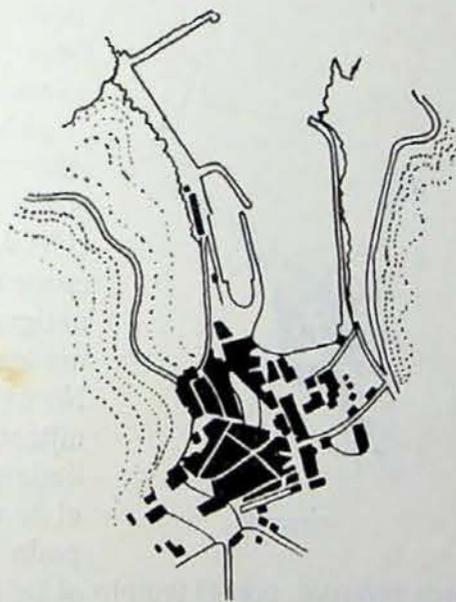


Figura 49

dicción territorial al concederse el «villazgo» en 1614 a casi todos los pueblecitos que les fueron agregados en otra época. Después fueron haciéndose diversas concesiones paralelas. Así resulta que poblaciones importantes hoy, como Irún, obtuvieron el privilegio en fecha muy tardía (1817) y que las viejísimas colaciones y anteiglesias vuelven a ser llamadas «villas», encerrando esta palabra un sentido que no tenía en su primera acepción. La libertad de tales villas ante las de señorío, queda reflejada en un hecho que los pueblos vecinos al de Oñate cuentan irónicamente qué ocurría allí. Todas las tardes de verano, cuando el conde iba a dormir la siesta, un vasallo o varios vasallos

suyos bajaban a los arroyos próximos al palacio y decían a las ranas:

«Ixillik ao, ixillik ao
Kontia jauna lo eiten dao».

(«Calla, calla, el señor conde está durmiendo») (3).

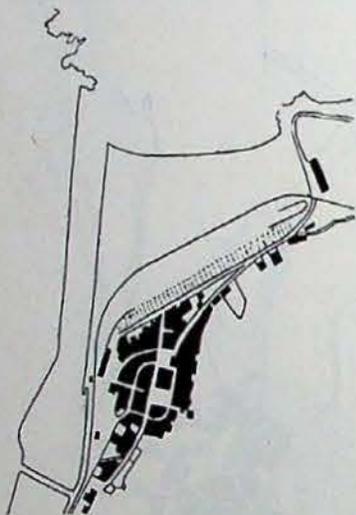


Figura 50

El guipuzcoano del «Goi-erri» o del «Betferri», no se diga ya el de la costa, veía en Oñate un recuerdo del pasado feudal e ironizaba sobre él.

Hasta ahora hemos visto con claridad el nexo entre el «círculo del botín» y el «círculo de los enemigos» en la constitución de los poblados antiguos, medievales y reformados en la Edad Moderna. No es difícil determinar el significado de una ciudad amurallada en zona estratégica, ni el de una antigua aldea agrupada cerca de determinada

torre señorial, con el templo al lado. Tampoco resulta problemático el por qué de los ensanches y reformas urbanas de las villas en los siglos XVII y XVIII. Entre el mundo de la percepción y el de la acción de que quienes habitaron ciudades, villas y aldeas hubo sucesivas articulaciones claras, en estos dos órdenes de funciones fundamentales, de manera que influyen, por otro lado, en la mentalidad colectiva. Puede asegurarse que, en este orden, cabe establecer una división de épocas de la manera que sigue:

- 1.ª hasta el siglo XIII. Epoca del dominio de la estructura señorial.
- 2.ª del siglo XIII al siglo XV. Epoca de la lucha entre la estructura señorial y la real, con el triunfo político de la segunda y el económico y social de las fundaciones nuevas.
- 3.ª del siglo XV al siglo XVIII. Epoca del crecimiento

de las estructuras provinciales y municipales, del comercio y de la industria.

La tendencia a la concentración y a la elevación de casas de vecindad con tres y cuatro pisos, que se nota en los puertos vascos a partir del siglo XVII probablemente, se generaliza en el XIX, cuando acaece la gran revolución industrial y surgen, en Guipúzcoa y Vizcaya sobre todo, núcleos fabriles de importancia. Ya antes, las villas de Bilbao, Eibar, Placencia etc. eran famosas en toda la península por sus fábricas de armas, pero después de la primera guerra civil el proceso de industrialización adquiere ritmos insospechados, que continúan hoy día y que, sin duda, concluirán con multitud de los rasgos etnológicos que aun pueden observarse en la actualidad.

Si tal proceso, desde los puntos de vista social y económico, tiene un interés considerable, desde el nuestro particular lo debemos considerar como «negativo» en absoluto; el que quiera determinar los caracteres físicos, lingüísticos y culturales más acusados del pueblo vasco, aunque admita que la tendencia a la industria es uno de los últimos, habrá de prescindir del análisis de ésta en sí, tal como hoy día aparece, y llevar a cabo sus investigaciones en las áreas a donde llegó menos, y sobre los residuos del pasado. La zona de diseminación es aqué-

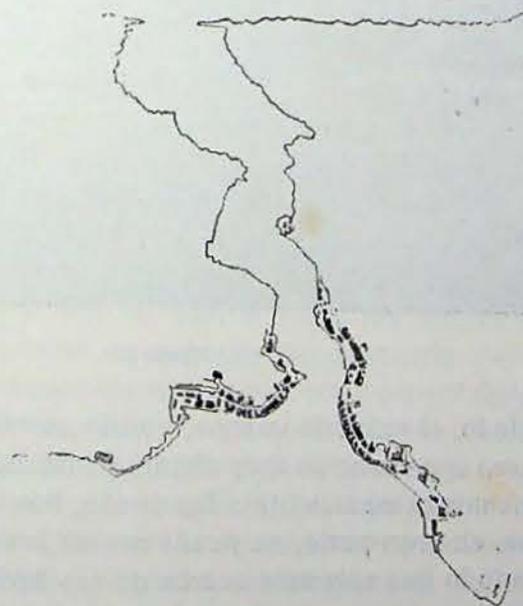


Figura 51

lla que ofrece un interés primordial. Las ciudades grandes apenas lo tienen.

Pero el panorama no se presenta muy diáfano cuando intentamos resolver el problema de los orígenes de la población diseminada. Desde el punto de vista de las funciones económicas y sociales, relacionadas con los «ciclos» del medio, del «bofín» en cierto modo, y sexual, la casa



Figura 52

aislada, el «caserío vasco», podría pensarse que obedece a una organización muy simple y primitiva a la par. Más si tenemos presentes otras funciones, hay derecho a suponer que, en gran parte, no puede ser un producto tan arcaico. Dado lo que sabemos acerca de las luchas medievales es difícil imaginar que una familia, perteneciente a la clase social que fuera, no tuviera inconveniente en hacer su asentamiento en campo abierto (si éste no ofrecía determinadas garantías de seguridad). Yo no dudo de que desde época muy antigua ha existido la población diseminada en Guipúzcoa, Vizcaya etc. pero sí creo que la gran multiplicación de mansiones aisladas arranca de una época de cierta prosperidad económica, de paz interior, cuyo comienzo puede ponerse al iniciarse el siglo XVI. En otras

palabras, en una época en que el «ciclo de los enemigos» no ofrecía los caracteres de estrechez, de pequeñez y cercanía que hasta fines de la Edad Media tuvo. Para aclarar ésto es necesario hacer ahora un análisis de la estructura interna de los pueblos vascos típicos, de los núcleos que hemos descrito en sus líneas generales y exteriores.

Mas antes de cerrar este capítulo conviene indicar que, por otra parte, los movimientos subversivos, causados por dificultades económicas de las clases trabajadoras no agrícolas sobre todo, tienen en el corazón del país manifestaciones de cierta importancia e interés, así como las agitaciones campesinas contrarias a la industria y al comercio, desde el siglo XVII al menos.

Movimientos extraños de tendencia comunista y mística a la par, han existido en el campo vasco en distintas épocas, desde el siglo XV, hasta nuestros días. Pero mucho antes también, de que se hable de organizaciones obreras socialistas o de tipo semejante, hubo rebeliones de trabajadores, movidos sólo por las dificultades económicas o por rivalidades en este orden. En Vizcaya son conocidos los levantamientos que tuvieron lugar con motivo del estanco de la sal de 1631 a 1634; los aldeanos instigados por «jaunchos» montaraces dieron muerte a varias autoridades, que consideraban traidoras y prostituídas por el comercio y las riquezas. Luego hubo una sangrienta represión de la que quedó como recuerdo el odio declarado entre la ciudad, Bilbao, y el campo. Odio semejante tuvo explosión clara en 1718, cuando la «machinada» («machín» era nombre dado en Vizcaya al aldeano en general). Aquella fué una especie de «jacquerie» motivada por la supresión de las antiguas aduanas interiores, supresión con la que los aldeanos creían se les perjudicaba, mientras los puertos grandes, en este caso el de Bilbao, quedaban beneficiados. Otra vez fueron vencidos los de las anteiglesias. Aun más tarde, en 1804, surgió otro motín de los aldeanos contra las autoridades del señorío, motín que tuvo grandes ramificaciones, y que fué, como siempre, castigado con torpeza y violencia por el poder central.

Sobre el proceso de represión (el famoso proceso de la «Zamacolada») y el desarrollo del motín se ha escrito bastante. En cambio —que yo sepa— hay pocos estudios acerca de revueltas sociales, acaecidas en Guipúzcoa. Desde fechas remotísimas esta provincia y Vizcaya tienen que exportar una cantidad considerable de víveres para alimentar a sus habitantes. En 1766, a la vez que en Madrid y Zaragoza había famosos motines populares, varios herreros de Azcoitia iniciaron una verdadera sublevación, que tenía por motivo el excesivo precio puesto a los granos y el tamaño de las medidas. Esta se corrió por Azpeitia y toda la cuenca del Deva, es decir la zona occidental de Guipúzcoa y de aquí a la lindante de Vizcaya. En Motrico, los insurrectos llegaron a obligar a las autoridades a firmar unas capitulaciones de gran interés, ya que revelan no sólo descontento por la carestía, sino también por el sistema de diezmos y derechos eclesiásticos, e incluso por las contribuciones municipales. La rebelión fué sofocada rápidamente por unas milicias organizadas en San Sebastián, auxiliadas de algunas tropas regulares, y los cabecillas enviados a varios presidios (4).

Estos movimientos son un precedente de las grandes luchas políticas, que ensangrentaron el país durante el siglo pasado y que lo han seguido ensangrentando en nuestros días, y resultan interesantes por haber surgido antes de la introducción de todo doctrinarismo.

NOTAS

(1) Sobre los pleitos concernientes a los señoríos hay referencias en artículos del «Diccionario...» de la Academia de la Historia, tantas veces citado, y respecto a los alaveses en particular en la «Historia...» de Landazuri (nota 1 del cap. I y 4 del cap. III).

El significado de la «plaza» en la vida municipal española ha sido puesto de relieve por varios autores. Pero falta un estudio que recoja todos los aspectos del tema, en que se estudien los diversos tipos y funciones de plazas. Desde luego las más antiguas del país son pequeñas y ahogadas (como la de Laguardia). En las capitales la monumentalidad y el «plan general» parecen introducirse por imitación de lo acaecido en las urbes más famosas de España (Madrid, Salamanca).

La «plaza del Castillo» en Pamplona, se levanta donde antes estaba una especie de anchurón en que se celebraban mercados (al que daba, precisamente, la calle de la «Chapitela», es decir del «capítulo»). En Vitoria la gran plaza planeada se hizo de 1781 a 1791: véase «Guía de forasteros en Vitoria por lo respectivo a las tres bellas artes de Pintura, Escultura y Arquitectura, con otras noticias curiosas que nacen de ellas...» en «Extractos de las juntas generales celebradas por la Real Sociedad Económica Vascongada...» 1792 (Vitoria) pp. 93-95.

(2) Hay varias publicaciones que demuestran la nobleza general de los habitantes de valles determinados, hechas con fines paralelos a las ejecutorias de hidalguía impresas. Por ejemplo «Ejecutoria de la antigüedad, nobleza y blasones del valle de Baztán, que dedica a sus hijos Juan de Goyeneche» (Madrid, 1685).

(3) El aumento de la circulación por medio de redes nuevas a partir del siglo XVI lo ponen de relieve los historiadores como Isasti, «Compendio historial» p. 526 que da a entender que aun en su época, sin embargo, los portazgos (como el de la casa Portua, en Hernani sobre el Urumea) se hallaban frecuentemente junto a los ríos, para cobrar no sólo los derechos de la madera, sino también los de otros productos. Larramendi, «Corografía» pp. 48-49 pondera la excelencia de los caminos guipuzcoanos, e Iturriza, «Historia de Vizcaya» pp. 175-178 allega bastantes datos sobre los de aquel señorío entre los que destaca el gran camino de Bilbao del tiempo de Carlos I. La historia de los caminos en Guipúzcoa se ha hecho varias veces. Últimamente J. de Irizar «El camino de San Adrián y los dos mares» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de amigos

del país» II, 4 (1947) pp. 516-523. En la «Colección de cédulas...» citada en la nota 4 del cap. III hay bastantes documentos relativos a los caminos vascos y su sostenimiento.

Una hermosa investigación, que se ha tenido en cuenta al hablar de mercados en general es la de José Manuel Casas Torres y Ángel Abascal Garayoa, «Mercados geográficos y ferias de Navarra» (Zaragoza, 1948).

De la creación de mayorazgos por indianos y gente enriquecida nos habla Larramendi, «Corografía» p. 167. Señala éste también algunas novedades que por su tiempo se percibieron en los pueblos vascos: por ejemplo la multiplicación de las tabernas (p. 166). Por su parte Isasti, «Compendio historial» p. 630 indica que los médicos no se conocían sino de cien años a la época en que él escribía, es decir desde comienzos del siglo XVI.

Muy reciente es el curioso artículo de G. Manso de Zúñiga, «San Sebastián en 1552» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País» IV, 2 (1948) pp. 135-143, estudio sobre un plano de aquella fecha, conservado en Simancas.

De las casas de tres y cuatro pisos de Bilbao en el siglo XVIII habla Iturriza, «Historia de Vizcaya», p. 382 (en la 370 de las calles de Durango).

(4) Las luchas de carácter económico y los movimientos subversivos de esta índole en el país no han sido estudiados en conjunto. Existen, sin embargo, varios libros y artículos sobre unas y otros. D. Teófilo Guiard en la parte dedicada a Bilbao, del tomo «Vizcaya» de la «Geografía general» pp. 438-455, 484-492 da un resumen de las referentes a aquella capital, en que, en gran parte sigue a Camilo de Villabaso, «La cuestión del Puerto de la Paz y la Zamacolada» (Bilbao, 1887). Respecto a la sublevación de algunos pueblos de Guipúzcoa, proporciona datos de primera mano Camino y Orella en la «Historia civil... de San Sebastián» I, pp. 309-320.

Modernamente se ha escrito bastante sobre la historia económica de Vizcaya, sobre todo, en los siglos XVIII y XIX. Para el historiador crítico, sin embargo, resultan más interesantes que los alegatos políticos al uso, informes de aquella época como el publicado por J. M. de Areilza, «La economía vizcaína del siglo XVIII» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de amigos del país» II, 2 (1946) pp. 131-147.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 44. - Plaza de Elvillar de Alava. Esta villa de la hermandad de Laguardia está muy cerca de Laguardia misma y fué aldea hasta 1567 en que tuvo privilegio de villazgo. A fines del siglo XVIII tenía 123 vecinos sin diferencia de estados, según indica el «Diccionario» de la Academia de la Historia I, pp. 246-247, que también dice: «En la plaza pública, que es muy hermosa, hay una fuente de piedra sillera de buena arquitectura y 4 caños de bronce, y alrededor de la casa de ayuntamiento, posada pública y otros edificios». En la zona vasca la posada («ostatura») se halla aun con mucha frecuencia en la casa consistorial. En otra época era uno de los «servicios» que estaban sujetos al señorío y esto, al menos en Castilla, era causa de que fuera atendido pésimamente.

Fig. 45. - Casa 17 de la calle de la Correría (Vitoria). Esta casa ha sido reproducida en numerosas publicaciones como modelo de construcción urbana dedicada a fines comerciales. Debe datar de la primera mitad del siglo XVI, aunque ha sufrido algunas transformaciones. En otras del mismo estilo, pero menor tamaño, que se pueden ver en diferentes villas de Alava y Navarra la tienda no tiene el escaparate o mostrador en la fachada como aquí, sino dentro del portal mismo.

Fig. 46. - San Sebastián en el siglo XVIII. La fig. mayor está sacada del «Plano de la plaza y puerto de San Sebastián» levantado por don Vicente Tofiño de San Miguel en 1788. La del recuadro del «Plan de St. Sebastien et de ses environs» (Paris, Chez le Sr. Baillieux, rue St. Severin au Soleil d'Or a côté de la bonne Foy, 1719) y del que aparece en la «Introducción á la fortificación» de M. de Fer (Paris, 1723), que son casi iguales. Entre ambas figuras hay notables diferencias, pero la substancial es la de la aparición, en la correspondiente a época más moderna, de una gran plaza cuadrada, planeada. Esta plaza, que ocupaba el lugar que antes tenían las calles de Amasorrain y Embeltrán en parte, fué hecha según la traza de Hércules Torrelli, para evitar desórdenes que ocurrían en la plaza vieja de la iglesia, entre la gente de guerra y los paisanos, en los espetáculos públicos.

La ciudad, incendiada en 1813, se reconstruyó de acuerdo con el plano de 1788, considerablemente mejorado. Esta parte reconstruida hasta el boulevard, es lo que ahora se llama «pueblo viejo».

Fig. 47. - Tolosa a mediados del siglo XIX. Planos de Olazábal y de Coello. Se han señalado con letras: A) Puerta de Castilla, B) Puerta de Navarra, C) Puerta de la Armería, D) Puerta de Francia,

E) Plaza nueva, F) Plaza vieja, G) Iglesia parroquial. La plaza nueva parece ser de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII en su conjunto.

Fig. 48. - Fuenterrabía en el siglo XVIII. Según el «Plan de Fontarabie» del antes citado Baillieux, 1719. Se ha simplificado el dibujo de las fortificaciones, de la iglesia a), del castillo b), así como el de las huertas. El barrio de la Magdalena queda a la derecha.

Fig. 49. - Motrico, según el plano del puerto y de la costa de su término levantado en 1901 por la «Comisión hidrográfica». Se cree es de los puertos más viejos de Guipúzcoa. En otro tiempo su recinto irregular se hallaba cercado de muros, con cinco puertas, que encerraban, a comienzos del siglo XIX, 210 casas, dejando fuera 125. Entre las del interior hay varias señoriales de gran empaque. Motrico en sus empresas comerciales usaba el puerto de Deva, el suyo privativo, es muy pequeño y propio para pataches y barquitos de pesca únicamente.

Fig. 50. - Deva, según el plano de la «Comisión hidrográfica» de 1901. Fué en otra época puerto importante para Castilla, decayendo a medida que Bilbao prosperaba. Es villa de fundación real (se llamaba originariamente Monreal de Deva), asentada en territorio que se consideraba de Icair antes del año 1293.

Fig. 51. - Pasajes, en el siglo XVIII según el plano de Tofiño (1788). Apréciase con claridad el escaso desarrollo de los dos núcleos urbanos (de San Juan y de San Pedro), frente al que hoy ha adquirido el puerto con barrios completamente nuevos, como el de Trincherpe, y el de Pasajes Ancho. El castillo, ahora, en ruinas, tenía entonces todavía significación estratégica. La jurisdicción sobre el puerto de Pasajes fué objeto de muchas controversias en otra época.

Fig. 52. - Vista de Lequeitio. Como Motrico estaba cercado de muros con cinco puertas que encerraban, en 1802, 268 casas. Las calles antiguas eran cinco y la construcción de las casas de mucha más altura que la propia de la zona agrícola de alrededor. En la foto se aprecian algunas de hasta cinco pisos. La iglesia es de las más hermosas del país. El puerto no sirve más que para barcos de pesca. En el siglo XV, sin embargo, había en él hasta 60 barcos con 20 marineros cada uno.

CAPITULO VI

Análisis interno de los pueblos vascos: formas de casa y formas de poblado

La casa popular merece en la generalidad de los países de Europa una atención muy asidua. En el vasco la bibliografía acerca de ella es no solo abundante, sino también óptima. Así es que ahora no quiero repetir cosas que la generalidad de los lectores pueden hallar mejor expuestas en otras partes. No debo de dejar sin hacer, pese a ello, algunas observaciones particulares sobre el abundante material de estudio reunido por arquitectos, geógrafos, historiadores del arte y folkloristas, en relación con los problemas analizados en las páginas anteriores (1).

Toda construcción hecha por el hombre para cobijarse puede y debe ser estudiada atendiendo, en primer término, a los cuatro «círculos funcionales» biológicos de que se hizo mención en las páginas preliminares del presente trabajo. En efecto, la configuración interna y externa de la casa se halla relacionada con el «círculo del medio»: pero no es éste solo el que le da su estructura, sino que también deben tenerse presentes, para comprender muchos de sus rasgos los círculos del botín (económico), de los enemigos y el sexual. Como siempre, sin embargo, la interpretación humana del conjunto de funciones es muy variable y fluida en el tiempo y en el espacio, llena incluso de rasgos que parecen poco lógicos. No ha de chocar que la casa vasca ofrezca variantes perceptibles, aun cuando haya

sido concebida dentro de un mismo ciclo cultural. Tampoco puede parecernos extraño que, en cada una de las zonas señaladas en el capítulo I, al describir la estructura de los poblados de las provincias, Navarra y el país vasco francés en conjunto, haya radicales diferencias en este orden. Atendiendo a tres o cuatro criterios formales, los cultivado-

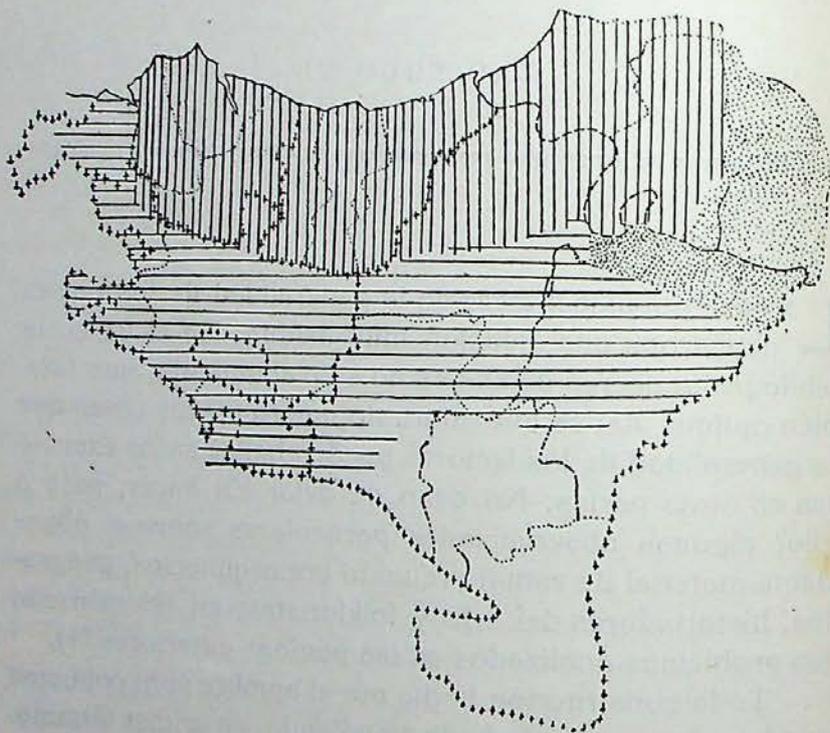


Figura 53

res de la Geografía humana han podido llevar a cabo con claridad una división de las casas navarras en los siguientes tipos:

- A) Meridional: caracterizado por el empleo de tierra, ladrillos, adobes y tapial, cubierta a una sola agua con frecuencia y muy poco inclinada (de 10° a 20°), propio de la zona de aglomeración máxima.
- B) Medio: que comprende casas de piedra con tejado a dos aguas y caballete paralelo a la fachada principal y otras en que el caballete es perpendicular a ésta. Corres-

ponde a la zona de aldeas y ostenta caracteres híbridos en realidad.

- C) Pirenáico: casas de piedra con tejado a cuatro

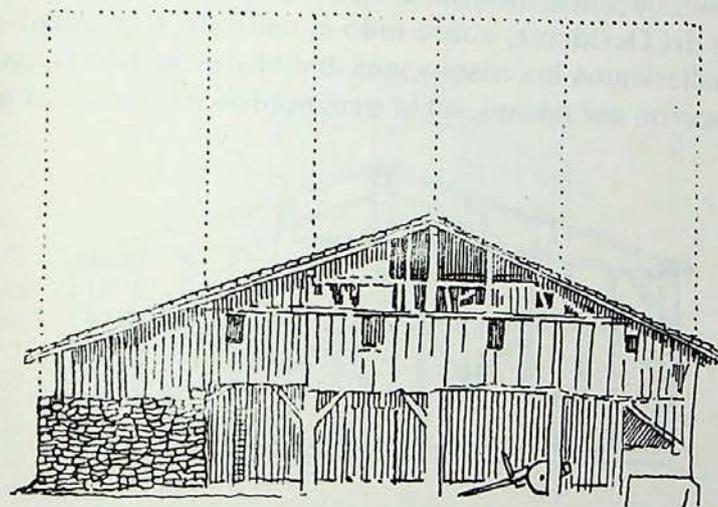


Figura 54

aguas en ocasiones y gran inclinación (de 40° a 60°). Se halla en aldeas de tamaño no muy grande.

- D) Atlántico: casas de piedra y entramados de ma-

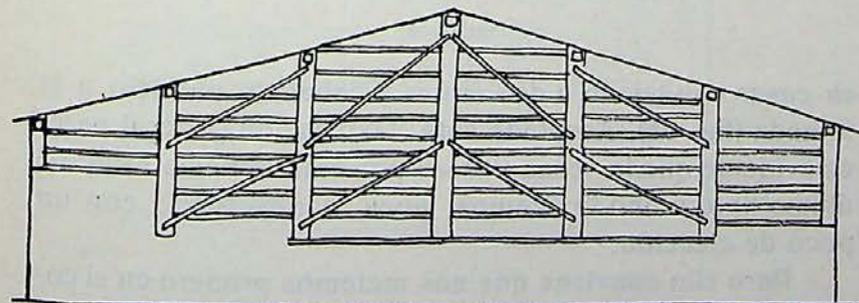


Figura 55

dera, de cubierta a dos aguas no muy inclinada (de 20° a 40°), con el caballete perpendicular a la fachada principal. Es propio de la zona en donde existe diseminación.

Esta clasificación puede aplicarse al resto del país.

Guipúzcoa, el Labourd y la Baja Navarra quedarían en su totalidad caracterizados por el tipo D. El país de Soule por casas del tipo C. Al W., Vizcaya, en su proporción máxima, quedaría adscrita al tipo D, aunque hay una zona (la del Occidente, sobre todo el valle de Carranza) en que hallaríamos los rasgos más distintivos del tipo B, cosa que ocurre, así mismo, en la generalidad de Alava: es de-

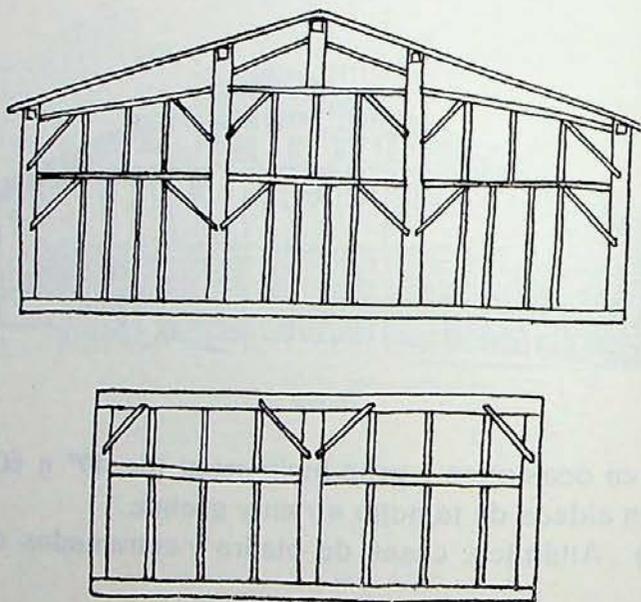


Figura 56

cir casas con tejado a dos aguas y caballete paralelo a la fachada (fig. 53). Aceptada esta clasificación general parece evidente que la «casa vasca» por antonomasia es la del último tipo, o tipo D. Vamos, pues, a observarla con un poco de atención.

Para ello conviene que nos metamos primero en el corazón del país, en Guipúzcoa. Es posible encontrar allí aun hoy en día, habitadas, cantidad de mansiones viejas, en cuya construcción la madera juega un papel principal. Esto tiene gran interés histórico cultural, puesto que sabemos que, hasta el siglo XV por lo menos, la generalidad de las viviendas guipuzcoanas eran de madera y que las autoridades, en vista de los repetidos incendios que arruinaban a

los pueblos por esta causa, comenzaron a agraciarse con varios privilegios a las personas que levantarán sus nuevas casas con materia más resistente, con piedra sobre todo. No es raro hallar en el país edificaciones que lleven nom-

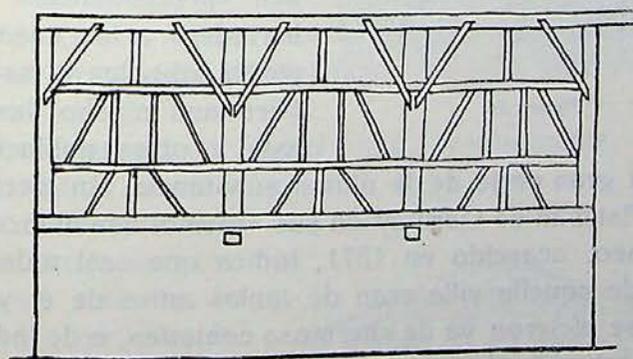
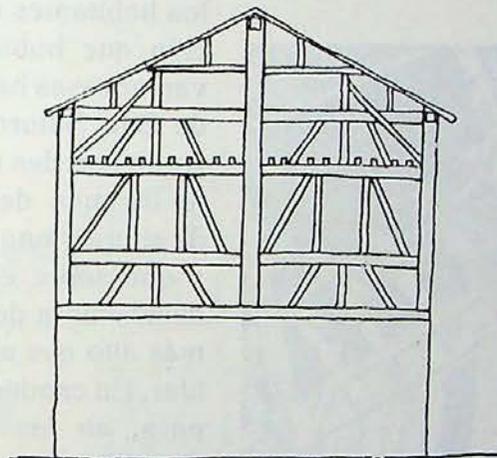


Figura 57

bres cuales los de «Ormaechea» (casa (hecha) de muros pétreos, «ormak» del latín «forma»), «Tellechea» (casa con tejas) etc., que aluden a algo que en un momento se consideró como singular y raro en el pueblo o valle.

Hay varios textos antiguos que indican que no sólo eran de madera en su mayor parte las casas antiguas gui-

puzcoanas, sino que también ofrecían estructura análoga las de ciudades como Pamplona, y, más modernamente la misma Bilbao. Cuando en el año 1222 se dictó una sentencia para organizar relaciones amigables entre los barrios de Pamplona, una de las cláusulas de ésta fué que



Figura 58

los habitantes de la Población que hubiesen de levantar casas hacia el burgo de San Saturnino, no alzarán paredes de cal y canto de más de tres codos de altura y uno de anchura, y que sobre ellas todo lo demás fuera de tabla, y no más alto que una lanza militar. En cambio siglos después, en las ordenanzas de edificación de San Sebastián de 1489, se conceden «preeminencias e libertades» a las casas de piedra sobre las de madera. Pero aun mucho después ésta y otras poblaciones eran en gran parte de la última substancia. En efecto, al aludir Esteban de Garibay en sus «Memorias» al incendio de Bilbao, acaecido en 1571, indica que casi todas las casas de aquella villa eran de tablas antes de él y que luego se hicieron ya de «hermosa cantería», o de ladrillo. Por él mismo sabemos que por entonces comenzaron a hacerse también en las villas del país fachadas de casas de calle con «ventanas rasgadas» y vidrieras, que se traían de Francia, o se hacían en Vitoria, foco industrial entonces de cierta importancia.

La construcción de madera en gran parte, puede considerarse, por lo tanto, como muy vieja (acaso la más vieja) en la tierra: corresponde, sin duda, a un período en el que los habitantes del campo eran propiamente «baserritarrak»,

es decir, pobladores del «bosque» («basoa»). Hoy día con aquella palabra se alude al que reside en la zona de diseminación en general, por contraposición al que vive en el

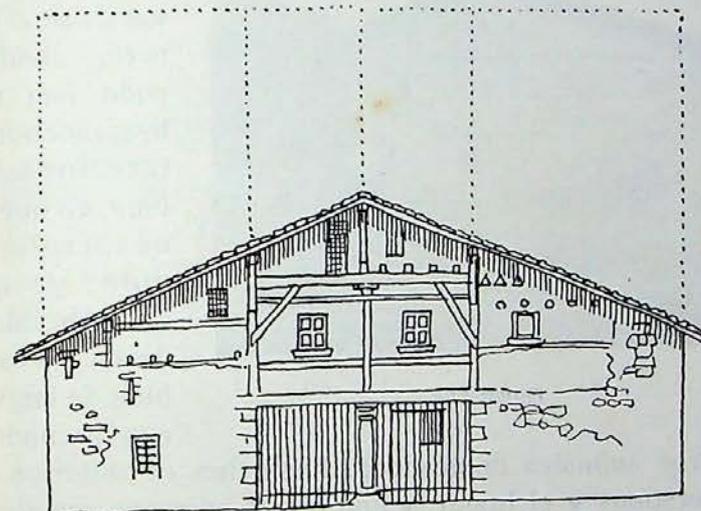


Figura 59

casco de la villa. Pero, aun en las montañas más apartadas, el proceso de deforestación ha sido muy violento desde el siglo XVI a acá (2).

De comienzos de aquel siglo, precisamente, es de cuando datan los más viejos caseríos hechos en gran parte de madera. Algún autor los ha estudiado con minuciosidad. En la fig. 54 se halla representado uno, que puede servir de ejemplo característico. Sobre cuatro muros de piedra elevados hasta no gran altura, se alzan fuertes postes verticales que constituyen la parte principal de la construcción. Entre poste y poste se aparejan otras vigas menos gruesas, que vie-

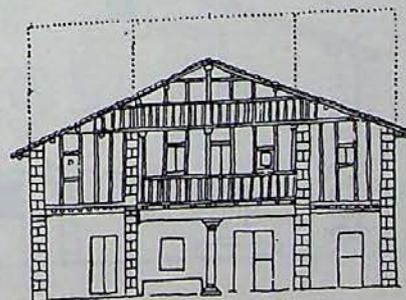


Figura 60

nen a formar una trama horizontal y, sobre esta trama, quedan colocadas las tablas que hacen de paredes exteriores y tabiques.

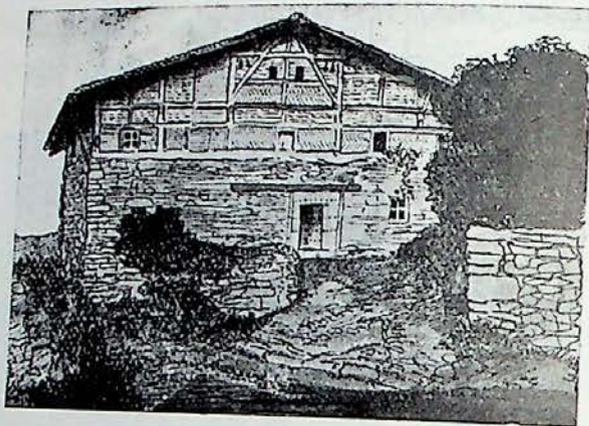


Figura 61

dos plantas tiene el caserío, dividida cada una por los machones interiores: la baja, en que se desarrolla la vida, ya que en ella están, desde los establos de las vacas y cuadras de otros animales domésticos, hasta los dormitorios de las personas y el hogar, y una planta superior que sirve,

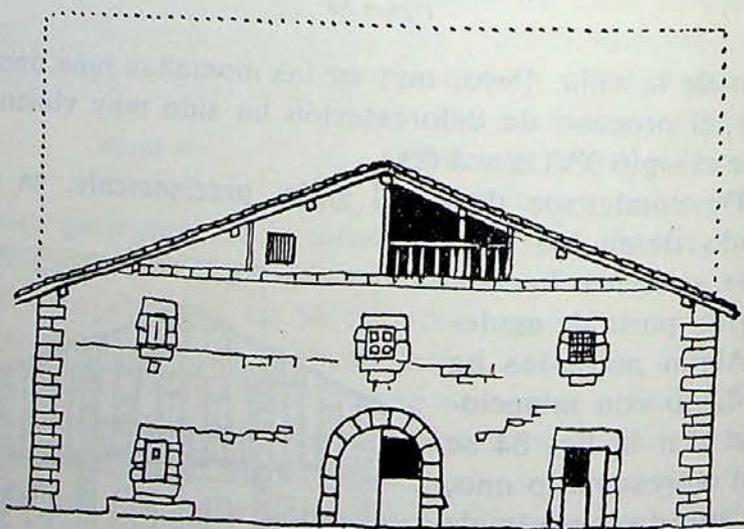


Figura 62

principalmente, de depósito para las cosechas (heno, granos etc).

La construcción de los caseríos, partiendo de este tipo, experimentó varias modificaciones, del siglo XVII al XVIII.

En los más viejos, el esqueleto lo formaban los machones, las vigas horizontales, colocadas unas de otras a

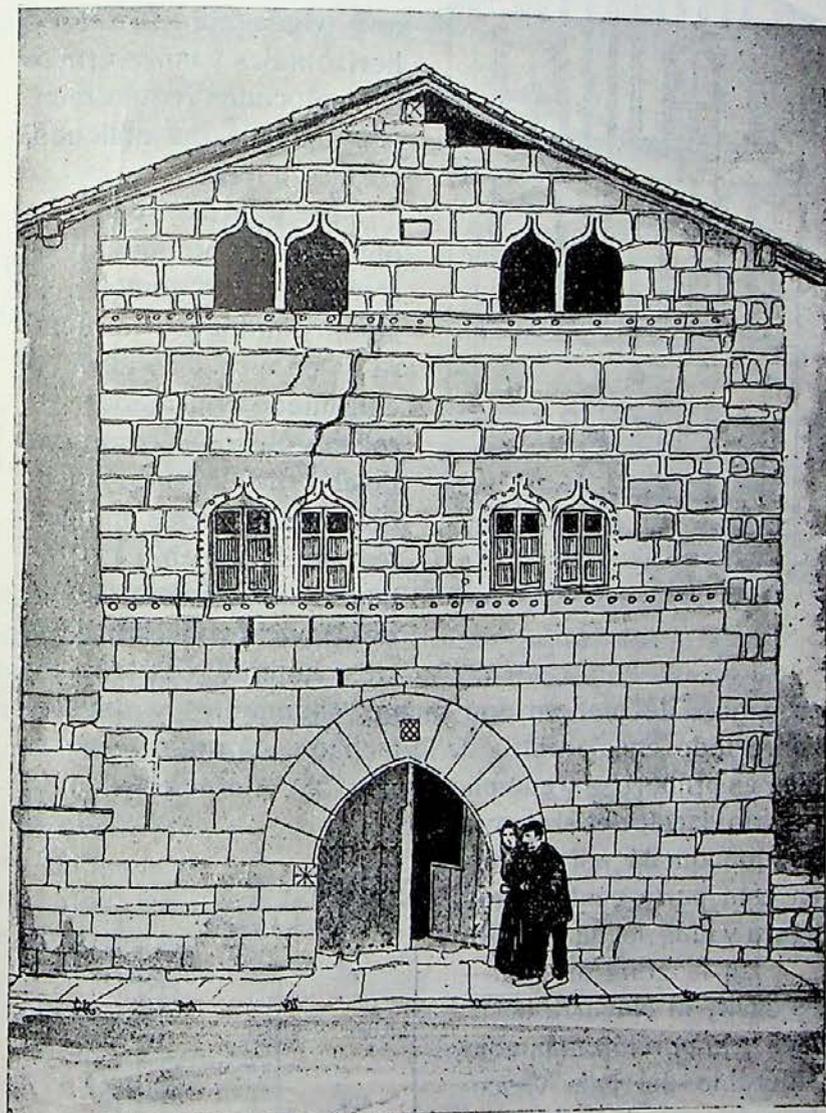


Figura 63

distancia menor de un metro, y algunas oblicuas, muy largas. Corresponde este arte de construir, sin duda, a un período en que abundaban los troncos de tamaño considerable.

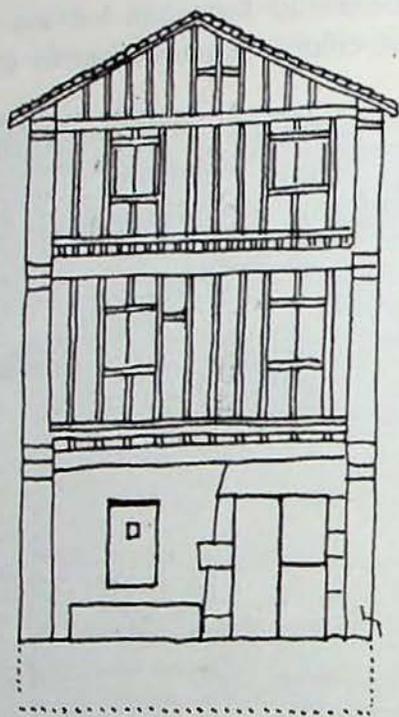


Figura 64

elementos de madera son menos abundantes y quedan, sobre todo en el centro de la fachada. Algunas veces su talla es primorosa y complicada (fig. 58). Característico del caserío vizcaíno es el soportal que queda así mismo en esta parte central más ligera y más ancha (fig. 59).

En la zona oriental—es decir, la Navarra oceánica y la porción más considerable del país vasco-francés, un tipo de casa parecido se encuentra desarrollado de manera interesante. En primer lugar, la planta baja está sólo consagrada a los animales

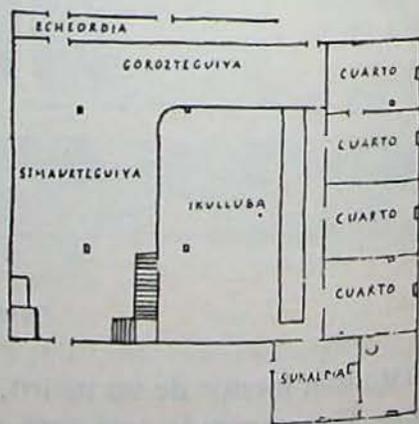


Figura 65

rable. Pero, en un momento se comenzaron a construir entramados con menos vigas secundarias horizontales y más verticales, colocadas regularmente, amén de las oblicuas, cortas en general.

En una fase final, las oblicuas van ganando terreno: en ella también la planta cambia de estructura y en vez de cubrir el entramado con madera se rellenaron los huecos que dejaba de ladrillos o de otras sustancias minerales (figs. 55, 56 y 57). En Vizcaya y el extremo N. W. de Alava hay muchos caseríos antiguos en que los

y a diversas faenas cotidianas. La familia vive en el piso principal, sobre el que puede haber otro (también habitado) o un gran desván simplemente. El entramado queda sólo usado en la fachada y adopta una disposición cuadrada acentuándose la verticalidad, más que la horizontalidad (fig. 60).

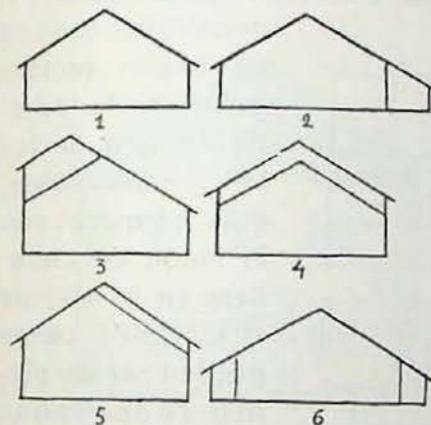


Figura 66

Por el centro de Alava, hasta no lejos de Vitoria, es posible hallar viejas casas con entramados, de los tipos descritos como más antiguos en Guipúzcoa y tejado de la misma forma que el propio de los guipuzcoanos así mismo (fig. 61.) Pero en esta

provincia, así como en la zona media de Navarra, lo más corriente es ver casas parecidas a las más complejas, de las estudiadas anteriormente, es decir con dos o tres pisos pero hechas casi en su totalidad de manpostería (e incluso, en gran parte, de sillería).

No faltan las casas con los cuatro grandes muros de piedra en la zona cantábrica (sobre todo en los núcleos urbanos)

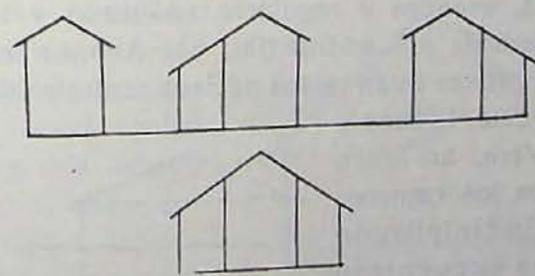


Figura 67

fig. 62. Pueden ser consideradas como una lógica derivación de la casa de entramado. Pero el uso de la piedra les da una fisonomía, que a primera vista puede desorientar y que se asemeja bastante a la de las más viejas y típicas «masías» catalanas, hecho que conviene tener muy presente, por razones que luego se expondrán.

Ahora bien, si por un lado nos encontramos estos desarrollos y variantes de la casa vasca, por otro hay que consignar la existencia de varios tipos más, tanto en la zona oceánica, como en la media y pirenaica, laterales. En el siglo XVI, en el corazón del país también, comienzan a

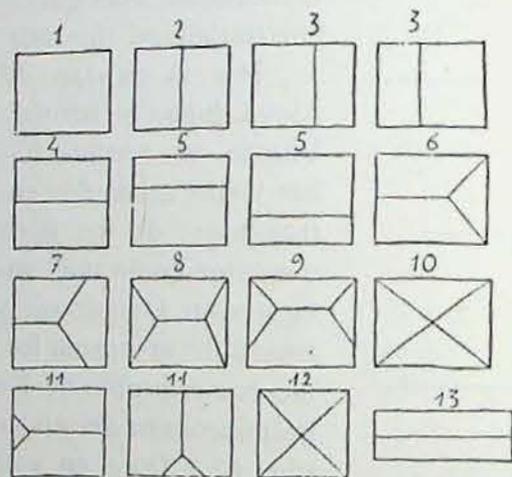


Figura 68

construirse casas de planta rectangular con la fachada en uno de los lados más cortos, más siempre con el piñón del caballete en lo alto de ella. Tales casas pueden ser de piedra (adornadas con arreglo a estilos artísticos un poco «retardados»), (fig. 63) pero

en localidades fronterizas de Francia y España, que cabe estudiar tomando como eje al Bidasoa, ofrecen a la vista, grandes y regulares voladizos y entramados, en la fachada únicamente (fig. 64). Aunque los ejemplares más curiosas están en los núcleos centrales de villas como Goizueta, Lesaca y Vera, no faltan en los campos. En Guipúzcoa se encuentran también, del mismo estilo, con entramados

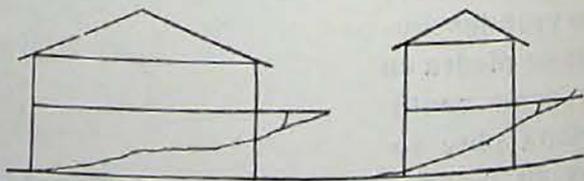


Figura 69

más simples, y, por último, las hay hechas de mampostería sencilla. La repartición interior es igual a la de los caseríos antes citados con las habitaciones y cocina en el primer piso, no en la planta baja al revés de lo que ocurre en las más viejas (véase fig. 65).

La fusión de los dos tipos de casa, el de planta cuadrada y el de planta rectangular, ha producido ejemplares de rasgos muy notables en el Labourd, el Baztán etc. Por otro lado las ampliaciones de un edificio pueden darle rasgos que no se ajustan a los analizados sucintamente. En

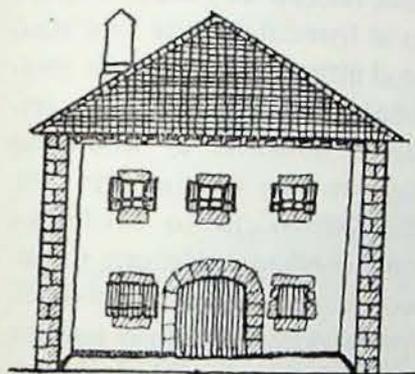


Figura 70

las figuras 66-67 se indican las formas de ampliación más corrientes para las casas de los dos tipos de planta. No hay que perder de vista tampoco que en las formas del tejado se señalan variantes notables dentro de los mismos tipos (fig. 68). Por último, la posición topográfica puede influir también en alguno de los rasgos de la casa,

de suerte que ciertos autores han creído ver dentro del país modelos clásicos de lo que en francés se llama «maison en hauteur» (fig. 69).

Digamos cuatro palabras, de las casas de áreas marginales, diferenciadas con claridad. En los valles navarros de Burguete, Aezcoa, Salazar y Roncal hay otros tantos tipos de casa de alta montaña, con tejado muy inclinado.

Se caracteriza la casa de pueblos como Espinal porque las dos paredes laterales a veces avanzan sobre la fachada cosa que ya se observa en la Basse Navarre. El tejado hasta no hace mucho era de tablillas, la distribución interior no ofrece carácter muy especial, estando la cocina y las cuerdas en la planta baja, y los cuartos arriba (fig. 70).

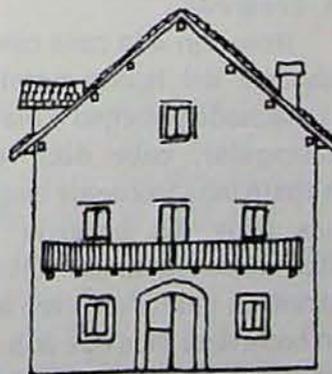


Figura 71

En los valles de Aezcoa y Salazar se encuentran casas con tejado a dos aguas, como los de los caseríos comunes, pero mucho más pino. En el primero, sobre todo, un gran balcón, que sirve de secadero, corre a lo largo del primer piso de la fachada (fig. 71 y 72).

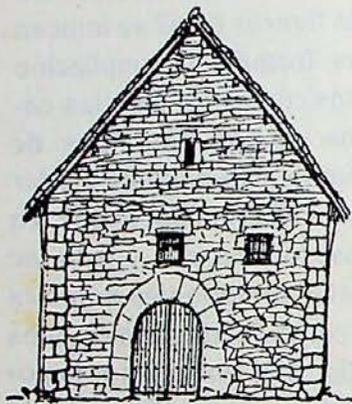


Figura 72

Este balcón se reduce mucho en el Roncal, donde hay otro en el último piso, y donde también la estructura interior cambia notablemente, habiendo cocinas muy en alto (fig. 73). El tejado a cuatro vertientes toma configuración que se parece a la del que ofrecen otros tipos pirenaicos. En el país de Soule la generalidad de las mansiones también ofrecen los rasgos de las propias de países en que nieva copiosamente (son muy parecidas a las de Burguete) y en el extremo N. de la Baja Navarra se da un tipo de casa con rasgos mixtos, característicos unos de la bearnesa y otros de la vasca, cuadrada.

Respecto a la casa con el caballete del tejado paralelo a la fachada principal y planta rectangular, cabe decir que es tanto más frecuente cuanto más lejos del corazón del país vasco vayamos. Ofrece variantes múltiples, pero aquí no recordaré más que dos. En las Encartaciones de Vizcaya, al W. del Nervión, abundan las casas con buhardas, cortafuegos pronunciados y balcón en el piso principal, o escalera exterior, que, ante todo, deben relacionarse con las santanderinas (fig. 74).

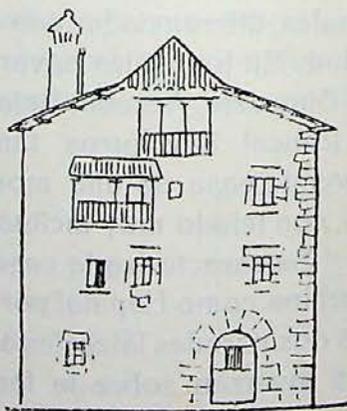


Figura 73

En Alava existen ejemplares curiosos del siglo XVI, con entramados en la fachada y «socarreña», es decir, galería a lo largo de la misma, que recuerdan, también, modelos conocidos de la arquitectura popular montañesa (figs. 75-76). De las casas de ladrillo o tierra del S. de Navarra, y de los otros tipos que hay en aquella misma zona no he de ocuparme ahora (4).

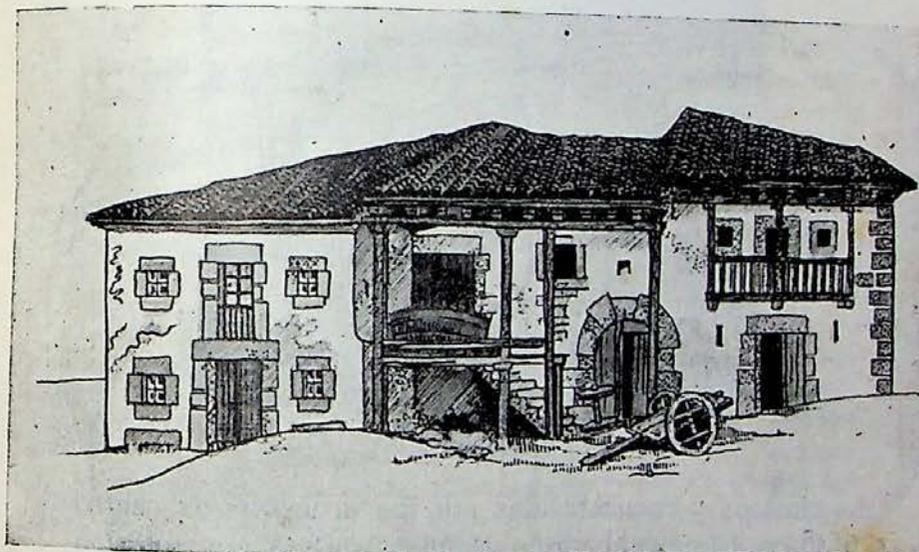


Figura 74

Desde el punto de vista histórico queda bastante oscuro el origen de los sistemas de construir enumerados arriba y considerados en sus más viejas manifestaciones. Varias hipótesis que se han emitido sobre el particular, resultan insuficientes y unilaterales. Me parece probable, de todas formas, que la construcción de planta cuadrada y abundantes elementos de madera debió ser usada ya en períodos muy remotos y si no han quedado vestigios arqueológicos de ella esto es debido a la rápida descomposición de aquellos elementos en un país lluvioso como el vasco. Una comparación de los ejemplares guipuzcoanos y vizcaínos con otros de fuera, antiguos y modernos, puede ser provechosa. Entre la casa del Jura y el caserío hay

más de un punto de contacto: en ciertas partes de Suiza y la Alemania del S. los entramados son también muy semejantes a los de aquél. Genéticamente las casas de la zona alpina y germana meridional, hechas allá a fines del medioevo, pueden relacionarse con las reproducidas en monumen-

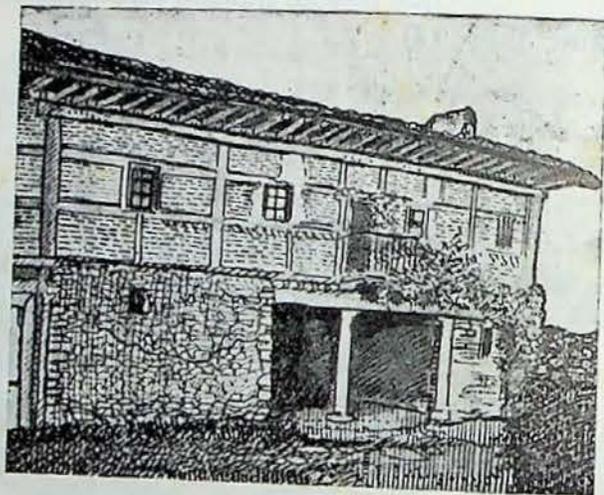


Figura 75

tos clásicos y reconstruidas por los arqueólogos centro europeos. El nexa histórico de unas y otras con nuestro caserío no es, sin embargo, claro.

Las casas con voladizo de la frontera, parecen estar relacionadas con otras muchas de tipo urbano, construidas

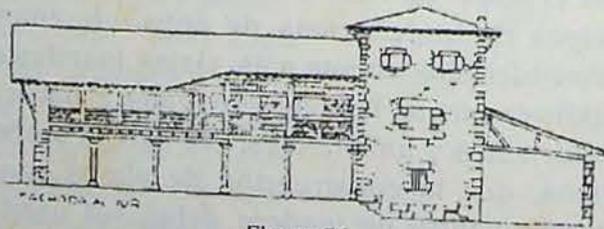


Figura 76

durante la segunda parte de la Edad Media en Occidente. Con respecto a las que tienen galería inferior, en algún lado he apuntado la posibilidad de que puedan entroncarse incluso con las villas romanas con galería, propias de las Galias, Britannia y otros países de N. W. del Imperio sobre todo (5).

NOTAS

(1) Obras de carácter general son: Alfredo Baeschlin, «La arquitectura del caserío vasco» (Barcelona, 1930) 221 ilustraciones excelentes. De J. Yrizar, «Las casas vascas» (San Sebastián, 1930). Del mismo hay un artículo, «Arquitectura popular vasca» en «Quinto Congreso de Estudios Vascos. Vergara, 1930. Arte popular vasco» (San Sebastián, 1934) pp. 79-91. En fecha más antigua se publicaron otros estudios, también de arquitectos: como el de Guimón, «El caserío vasco» (sic) en «Arquitectura» 15 (1919) pp. 120-124, o el de Murguruza, «La casa rural en el país vasco» en «Arquitectura» 17 (1919) pp. 244-248. En Francia, antes aún se publicó un libro de O' Shea, «La maison basque» (Bayonne, 1897). Más moderno es el álbum de J. y J. Soupre, «Maisons du pays basque» (París, 1928) texto de E. Lambert, y otros que no he tenido ocasión de consultar.

Por su parte Colas editó «L'habitation basque» (París, s. a.), obra de poco interés, ya que en ella se reproducen chalets modernos. Desde nuestro punto de vista son más interesantes acaso algunos estudios de geógrafos y folkloristas, de aire monográfico. Citemos en primer término el de Leoncio Urabayen, «La casa navarra» (Madrid, 1929); a quien se debe la clasificación que se da en el texto. Los estudios locales de Barandiarán, Arín, Lecuona etc. citados en el § 9 de la nota 1 del capítulo I y los que se mencionan después son de utilidad máxima para ordenar los tipos de construcción vascos.

(2) Respecto a la construcción en madera de épocas pasadas véase: Yanguas y Miranda, «Diccionario de antigüedades.» cit. II (Pamplona, 1840) p. 514. Carmelo de Echegaray «Investigaciones históricas referentes a Guipúzcoa» (San Sebastián, 1893) pp. 336-337, 340-341 (capítulos de las ordenanzas de San Sebastián de 1489, reglamentando la reedificación e indicando los privilegios de las casas de piedra). Esteban de Garibay, «Memorias» en «Memorial histórico español» VII p. 327. Ver también, Lope Martínez de Isasti, «Compendio historial.» p. 150, Larramendi, «Corografía» p. 78 («Las caserías por lo común son de piedra desde el cimiento hasta el primer suelo, y desde allí son de ladrillo o de tablas sobrepuestas una en otra hasta el tejado»); señala éste también que carecían de chimenea y «las más son de un alto (=piso) y su desván para guardar sus labores.» Iturriza, «Historia» pp. 68-70, indica que los caseríos de madera de otras épocas eran más pequeños que los de su tiempo, hechos de otros materiales.

Por otro lado en el fuero de Vitoria se encuentra alusión a la madera necesaria para hacer casas («maderam pro facere domos») (Landazuri, «Historia...» de Vitoria, p. 465). Lo mismo se halla en el de Bernedo de un año después (1182) y en el de Antoñana (1182) también («Diccionario...» de la Academia de la Historia, I, pp. 495 y 495).

(3) Estudio excelente sobre una localidad determinada y las variaciones del entramado es el D. Juan de Arín Dorronsoro, «Atáun El maderamen en las construcciones antiguas» en «Anuario de Eusko Folklore» XII (1932) pp. 77-97. Respecto a ampliaciones de edificios, formas de tejado y algún punto más de carácter general véase: J. de Aguirre, «Casas de labranza. Techumbres» en «Anuario» V (1925) pp. 141-150; del mismo, «Casas de labranza. Escape de humos y algunos de sus tipos» en «Anuario» VII (1927) pp. 113-125; del mismo, «La ampliación en la casa de labranza. Algunas formas» en «Anuario» VIII (1928) pp. 51-54. Sobre las casas del Bidasoa se dan noticias históricas concretas en J. Caro Baroja, «La vida rural en Vera de Bidasoa» pp. 9-32.

(4) La frontera de la casa vasca con las de tipo bearnés y pirenaico ha sido estudiada por Pierre Deffontaines al que se debe el mapa que hay en Brunhes «La Géographie humaine» 4.^a ed. I (Paris, 1934) p. 196.

Los nombres de las piezas que componen un tipo clásico de casa labortana, desde el punto de vista estructural, han sido recogidos por J. Bilbao, «Lexicographie de la maison à Sare (Labourd)» en «Ikuska» núms. 4-5 (1947) pp. 132-133.

Ver también W. Giese, «Terminología de la casa suletina» en «Revista internacional de estudios vascos» XXII (1931) pp. 1-15.

Sobre las casas pirenaicas véase también J. de Aguirre, «Roncesvalles. Empinamiento de las techumbres» en «Anuario» VI (1926) pp. 117-124. Baeschlin y Urabayen proporcionan algunas indicaciones respecto a sus límites meridionales.

(5) Mis puntos de vista sobre la relación de las casas vascas de tipos diferentes con otras de distintas zonas de Europa se halla expuesto también en «Los pueblos del norte» pp. 193-197 «Los pueblos de España», pp. 276-278 y en «Materiales» pp. 90-91 donde se recuerdan textos y monumentos arqueológicos que me han servido de base.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 53. - Esquema de distribución de los tipos de casa rural en el país vasco navarro. La zona señalada con líneas horizontales es la de construcción en piedra con tejado cuyo alero va con frecuencia a lo largo de la fachada principal. La de líneas verticales la de casas de piedra, y madera, con el caballete del tejado sobre el medio de la fachada principal (tipo que puede entrar bastante en la zona anterior). La señalada con puntos es el área de casas pirenaicas de tejado muy empinado. Queda en blanco, por el S., la zona de construcción de ladrillos, adobes y barro.

Fig. 54. - Fachada de caserío guipuzcoano de los de tipo más arcaico. Tienen éstos la cocina y casi todas las dependencias en la planta baja, (fig. 65) cuyas paredes son de piedra. Sobre ésta se alza una estructura de madera, donde quedan los depósitos de forrajes, graneros etc. Pueden datar de la primera mitad del siglo XVI y se hallan en el corazón del país, en el «Goierrri.»

Fig. 55. - Entramado de madera, propio de un caserío de Atáun (Guipúzcoa), según J. Arín Dorronsoro. Corresponde al caserío «Lauztiturrieta», de 1619.

Fig. 56. - Entramado de madera de otro caserío de Atáun, según el mismo autor corresponde a «Iturralde berri».

Fig. 57. - Un tercer tipo de entramado de Atáun, el de «Machinchuberry» que es de 1739. La tendencia a que los caseríos sean rectangulares en vez de cuadrados suele exagerarse desde el siglo XVII, sobre todo en los de importancia económica secundaria, «bordas» etc.

Fig. 58. - Maderamen de la fachada de un caserío vizcaíno: esta curiosa fotografía, tomada del libro de Baeschlin, corresponde a la parte central de un caserío de Ibarra, de los del tipo representado en la figura 59.

Fig. 59. - Tipo clásico de caserío vizcaíno. Los caseríos vizcaínos, estudiados también por Baeschlin, de la zona de central y el Duranguesado, ofrecen con gran frecuencia esta estructura sencilla. A veces (sobre todo en el extremo meridional de Vizcaya y al N. W. de Alava) en el piso superior, correspondiente al desván, hay un voladizo de uno o tres cuerpos, como ocurre también en algunos hórreos del país.

Fig. 60. - Tipo de caserío vasco-francés (Labourd) y navarro-oceánico. Desde mediados del siglo XVII por lo menos este tipo de caserío y aun otros más desarrollados, se encuentran en las zonas

indicadas con profusión. Corresponden a explotaciones económicas de la importancia mayor en el país.

Fig. 61. - Casa alavesa de Amárita. Este dibujo da idea de cómo hasta las mismas cercanías de Vitoria llega un tipo de construcción parecido al guipuzcoano, que reflejan las figs. 55-56. El ladrillo sufre aquí a lo que se hacía de madera en otros casos.

Fig. 62. - Casa de piedra casi en su totalidad. La interpretación «petrea» del caserío de planta cuadrada y piñón en lo alto de la fachada, da como consecuencia multitud de ejemplares que llegan muy al S. de Alava y bastante al centro de Navarra y que recuerdan bastante al tipo más conocido de «masia» catalana.

Fig. 63. - Casa de Santesteban (Navarra). Modelo de casa de «villa», o mejor dicho de calle, que tiene un ornamento característico de comienzos del siglo XVI o fines del XV; las «bolas» o «granadas» alusivas a la conquista de la última capital musulmana de España.

Fig. 64. - Casa de la Navarra, oceánica, Labourd, E. de Guipúzcoa. Es sobre todo partiendo de la arquitectura urbana, de ciudades y villas como Fuenterrabía, St. Jean de Luz, Vera, Lesaca, Goizueta etc. como puede estudiarse la evolución y difusión por los campos de este tipo de casa, con entramado en la fachada, voladizos, y planta rectangular.

Fig. 65. - Planta del caserío de Iburguren (Zumárraga) estudiado por S. de Iburguren de los del tipo de la fig. 55.

Fig. 66. - Formas de ampliación del caserío de planta cuadrada (según J. de Aguirre). Estas seis soluciones se ven empleadas con profusión en todo el país vasco, pero acaso con mayor frecuencia en Guipúzcoa. Independientes de ellas son aquéllas que consisten en agregar cuerpos anejos sin preocuparse de la unidad del edificio.

Fig. 67. - Formas de ampliación del caserío de planta rectangular. Pueden estudiarse sobre todo en la zona oriental. La última da acaso una explicación respecto a los orígenes de los caseríos del tipo de la fig. 60.

Fig. 68. - Formas de tejado (según J. de Aguirre). Las señaladas con los números 8, 9, 10, 12 se dan en casas señoriales (palacios y torres) con mayor frecuencia. Las que llevan los números 7 y 11 son las que se llaman de «cola de milano» («mirubuztán»). La 13 es de «bordas» y construcciones similares.

Fig. 69. - Relaciones más usuales del caserío con suelos irregulares o inclinados. Es frecuente que una de las puertas del caserío dé a las cuadras y planta baja en general, mientras que la otra da al piso primero, donde está, a veces, el desván y donde se guarda el forraje, o simplemente la parte habitada por la familia.

Fig. 70. - Tipo de casa de Burguete (Navarra). El tejado era de tablillas hasta comienzos del siglo XX. Los muros laterales protegían algo la fachada, encajada. La cocina en la planta baja tenía una chi-

menea de proporción considerable. Esta forma también se encuentra en el país de Soule.

Fig. 71. - Casa de Aezcoa. La disposición general es la del caserío vasco, pero se ha exagerado la inclinación de las dos vertientes del tejado.

Fig. 72. - Casa de Salazar. Se acentúan más los rasgos alpinos y las diferencias con respecto al caserío vasco.

Fig. 73. - Casa del Roncal. Se caracteriza por la cantidad mayor de pisos y por tener en ellos la parte dedicada a vivienda aparejada muy particularmente, con la cocina en el piso segundo.

Fig. 74. - Casas de las Encartaciones de Vizcaya. Dibujadas por mí en el valle de Carranza, hacia 1931; ofrecen como las casas de todo el N. W. desde aquí hasta Galicia, una relación entre el tejado y la fachada distinta a la de los caseríos vascos más típicos.

Fig. 75. - Casa alavesa, de la llanada: se halla en El Burgo. Se caracteriza, como la siguiente, por la galería que va a lo largo de la fachada y que recibe el nombre de «socarreña». En este ejemplar, sin embargo, la «socarreña» ha sido tapiada parcialmente.

Fig. 76. - Otra casa de la llanada alavesa; dibujo de Baeschlin que representa la fachada del caserío del Bolo de Larrea, de la que da también la planta, orientada al mediodía. La vivienda está en el piso primero y toda la parte baja se dedica a cuadras y bodegas. Junto a la casa hay, ya, una era regular.

CAPITULO VII

Análisis interno de los pueblos vascos: nombres y funciones de las casas.

LA «casa llana», indefensa, hubo de multiplicarse en un momento de seguridad general, como he indicado al final del capítulo anterior. Pero, en otra época, las mansiones de los «collazos», «mezquinos», «abarqueros», «casatos», ofrecían también sin duda este carácter de indefensión. Ahora que, con máxima frecuencia, así mismo, estarían vinculadas a un edificio con rasgos distintos y menos tranquilizadores. Los datos reunidos antes, de carácter material, no pueden ser del todo comprendidos atendiendo al criterio mesológico usado más comúnmente por los geógrafos. Para encontrar su verdadero significado hay que examinar, además, el conjunto de los edificios de una aldea a la luz de sus funciones actuales y de las pasadas, que no son, forzosamente, las mismas, como ocurre considerando también en conjunto entidades mayores de población, cuales las viejas plazas fuertes, villas reales etc.

Situémonos ahora, pues, dentro de un pueblo o villa, compuesto de un pequeño o regular núcleo urbano, casco o como se le quiera llamar, y varias barriadas de población dispersa. Dos grupos de hechos vamos a tener presentes ahora al examinarlo.

1) Relativos a usos diversos de las construcciones.

2) Relacionados con los nombres que llevan tales construcciones tradicionalmente.

Los hechos incluíbles en el primer grupo tienen un valor *de actualidad*. Los del segundo histórico ante todo. Vamos a analizar ahora usando de criterios filológicos la composición del pueblo. En primer término señalaremos que aun hay muchos en que queda una vieja torre señorial, edificada en las postrimerías de la Edad Media. Esta torre («dorre») no tiene, claro es, función actual, acorde con su nombre y función primitivos y, no es raro que se halle incluso en ruinas.

A ella se vinculan una serie de leyendas. Por ejemplo, en el Baztán (Navarra) se dice que cuando el señor de la de Ursua vió que otro noble, (el de Vergara) había construído en el término del valle, en Arizcun también, la suya le dijo, la primera vez que topó con él: «urbixko etorri zera» («demasiado cerca has venido»). Esto mismo se repite por doquier a propósito de edificios análogos. La torre por antonomasia se llama «Jaureguia», «Yoreguia» etc. (es decir mansión=«egui», del señor=«jaun» o «yaun»). Ya he dicho que el origen de tales torres debe remontar a épocas remotas. Pero ignoramos casi todo lo que se refiere a su estructura material en los primeros siglos del medievo.

Algunos ejemplares nos hacen pensar, sin embargo, que existe una estrecha relación entre las más rústicas, construídas a fines de la Edad Media y algunas antiquísimas, como las que se elevaban a comienzos del siglo II de J. C. ya, en la zona limítrofe del imperio romano y los pueblos germánicos del centro de Europa. Para justificar este pensamiento, examinemos sucintamente primero las imágenes de construcciones rodeadas de empalizada que se hallan en la columna Trajana por ejemplo. Alguna ofrece las características siguientes.

1.º) planta cuadrangular al parecer.

2.º) altura regular, de suerte que puede representarse como un rectángulo, cuya base se halla en uno de los lados menores.

3.º) tejado a cuatro aguas, constituido por cuatro triángulos con vértice común.

4.º) paredes de piedra hasta determinada altura.

5.º) elementos de madera, que parecen estar en relación estrecha con lo que en el lenguaje militar de Castilla se llamaba «cadalso» es decir: «buharda o andamio cubier-

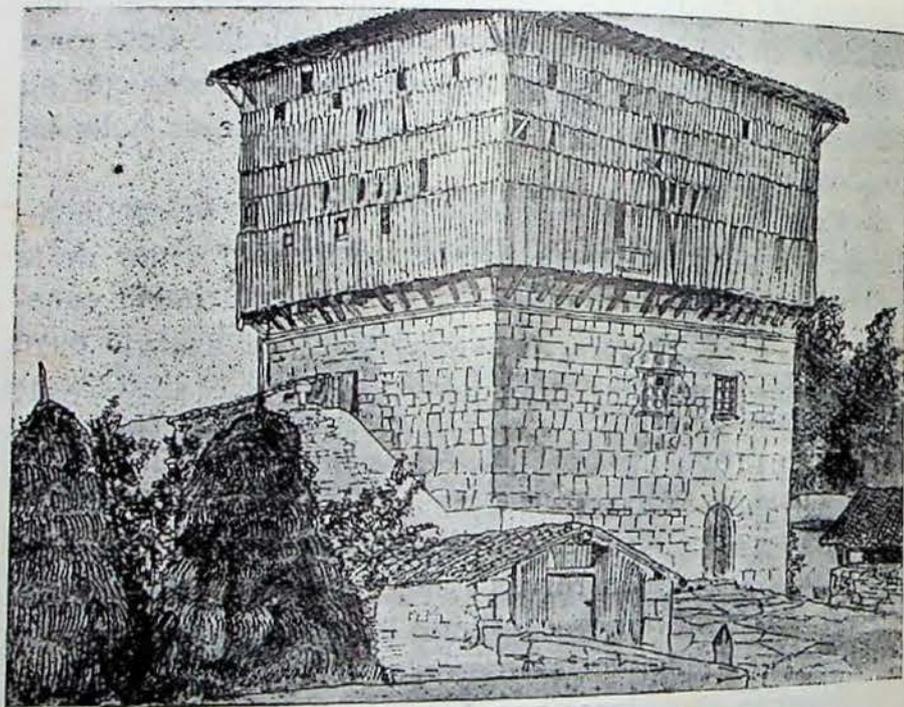


Figura 77

to con que en tiempo de guerra se completaban las fortalezas y donde se colocaban los defensores para defenderse y batir el pie de la muralla».

Notemos que en dicha columna hay también representaciones de casas con tejado a dos aguas y planta rectangular, rodeadas, así mismo, de empalizadas, con la fachada y el tejado en relación parecida a como la ofrece el caserío vasco (1).

Ahora el lector puede examinar la torre de Donamaría (Navarra) una de las más típicas que cabe estudiar entre las que conservan los elementos de madera (fig. 77) para

completar su juicio. En Arrayoz y algún otro pueblo navarro las hay del mismo aspecto, pero ya son rarísimas. Con frecuencia en el libro de Lope García de Salazar se habla de incendios de casas-torres hechas de madera en gran parte, situadas bien en Guipúzcoa, bien en Vizcaya,

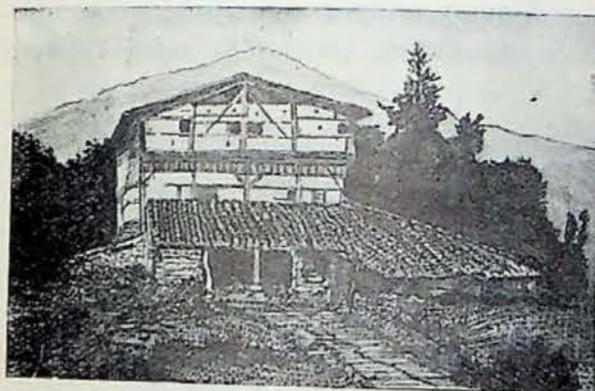


Figura 78

llevados a cabo por enemigos del linaje que las habitaba. En 1457 las hermandades de Guipúzcoa derribaron sistemáticamente las que pudieron, fueran de piedra, fueran de madera. Las reconstruidas

en época posterior hubieron de adoptar un carácter menos hosco, como la casa nativa del colonizador Legazpi de Zumárraga (fig. 78) en que se ve bien un cambio de actividades hacia otras pacíficas, agrícolas.

En Vizcaya el estudio de las torres ha sido llevado a cabo por dos investigadores concienzudos de modo definitivo. Dejando ahora las cuestiones estilísticas que plantea, cabe señalar de modo claro que, allí, hay una relación estrecha entre las torres, las vías de comunicación y las vías fluviales (fig. 43): a veces, la torre está bastante fuera del núcleo urbano principal. Pero no es raro que incluso en villas planeadas, las fortalezas de los linajes estuvieran al comienzo de otras tantas calles (como ocurría en Bilbao) ocupando un lugar preeminente (2).

Corresponde también a una distinción jerárquica la denominación de «palacio» tan frecuente aún en el país, para designar a construcciones un poco más suntuosas que las comunes, y que, por la mayor parte datan de los siglos XVI, XVII y XVIII (cuando no son modernos «chalets»).

Los «palacios» salen, sin embargo, en escrituras mucho más viejas y es posible señalar una variación en el concepto palacio («palatium») una casa lujosa; en el siglo XVI eran «palacianos» las casas en que los reyes se hospedaban o habían hospedado, en sus viajes a través de valles y regiones. Antes en Alava y otros puntos debió llamarse así a mansiones con estructura particular que tuvieron



Foto 79

alguna cámara amplia y elevada. El palacio vasco, como la torre, tiene con gran frecuencia unido a cuatro aguas, pero se ha perdido esta función, como casa de una familia distinguida (Fig. 79).

En otros casos, como en algunas de las construcciones más modernas, para determinar la finalidad variable, dentro de la construcción común, se ha gran utilidad el cambio de los nombres que llevan. El característico de la casa vasca es el nombre que acompaña con ella, que puede ser «pajar» o «estercolero» o nombre propio, como el caso de «pajar» o «estercolero» de la familia o otra familia. Los nombres de las casas vascas son los que acompañan al nombre de la casa y son los que determinan su finalidad. Los nombres de las casas vascas son los que determinan su finalidad.

- II) Que indican una antigua utilización de ella.
- III) Que aluden a su situación topográfica.
- IV) Que reflejan su condición de antigüedad o modernidad, o la calidad de su construcción.

El grupo primero de los que se han establecido es el más interesante. Los nombres que cabe incluir en él, ofrecen, como los de los pueblos antiguos, dos partes esenciales. La primera personal, la segunda relativa al asentamiento en sí. Vamos a examinar cada una de ellas.

Bastantes casas de pueblos navarros (no solo éstos en bloque) llevan nombres del tipo de los terminados en «-ain», relacionables con los latinos terminados en «-anus». Sufijo tal, sin embargo, puede interpretarse en estos casos como denotante de la profesión del amo, ya que se encuentra en nombres de oficios (paralelamente a como ocurre en español, en palabras cuales «hortelano»): «Mandazain» es, así, el arriero (de «mando»=mula) y puede ser también la casa de aquél, en localidad determinada.

Muchas mansiones aisladas, algunas agrupadas, e incluso pueblos enteros, llevan en el segundo término de su nombre la palabra «-egui» («-egui»), «-tegui» («-tegui»), que se ha relacionado de una parte con sufijos que aparecen en nombres de ciudades antiguas hispanas («Tutugi», «Olontigi» etc.) y, de otra, con palabras usadas por pueblos celtas etc. para designar una pequeña vivienda. «Berastegui» (nombre de una villa guipuzcoana) aludiría en principio a la mansión de un «Beraxa» simplemente, como «Aperregui», en Alava, parece aludir a la de «Aper», «Tegui» o «egui» se ha usado mucho en compuestos de suerte que expresa también el cubil de un animal, (sea doméstico o silvestre), el sitio donde aquél vive; a veces indica el lugar donde se guarda o deposita, o efectúa una cosa (el pajar, el estercolero): «eche» en cambio casi siempre se usa sólo para indicar mansión humana.

Un carácter posesivo tienen las desinencias «-enea» (Navarra oceánica y parte E. de Guipúzcoa sobre todo) «-ena» (íd. y Navarra interior), «-enia» (país vasco fran-

cés especialmente), «-ene» o «-ne» (Guipúzcoa y Vizcaya). Su relación con el genitivo «-en» es posible pero no hay que perder de vista que en latín existe alguna semejante («-enia») con función análoga. A veces la relación posesiva se expresa mediante el sufijo «-ko».

En el país vasco francés y la zona del Bidasoa por lo menos hay una expresión que alude también al asentamiento: «baita» o «batha». Sin duda se halla en relación con palabras que se registran en áreas discontinuas del S. de la Europa continental, hasta los Alpes italianos orientales por lo menos, donde las «baite» son edificios rústicos destinados a un menester especial, cosa que puede que en un principio ocurriera también en el país vasco (4).

De todas maneras en ninguno de estos elementos hallamos expresada la condición del habitante de la casa. Esta va indicada por delante. Así, no es raro que en un mismo pueblo encontremos una mansión que se llama «Apezteguia»= la casa del cura, y otra «Apezenea» que expresa lo mismo (Vera), siendo posible hallar aún en otras partes «Apezchea» o «Apez-baita». Hoy día es difícil ver si con estas variaciones se querría expresar un matiz particular, social o económico.

Otro tanto ocurre con profesiones distintas: «Aroste-guia», «Arotzena», «Arotzene» son casas del carpintero indistintamente; «Sastrebaita», «Sastriñenea», «Sastrea-rena» del sastre; «Barberenea», «Barberena» «Barber-koa» del barbero. Podemos hallar en recuento semejante memoria del escribano («Escribenea») del cantero («Arguiñenea») del tendero («Dendarizteneá») del ferrón («Feronbaita») de otro tiempo. A veces un alcalde dejó memoria análoga («Alcatenea»). Pero en otras ocasiones no sabemos del fundador, sino que se llamaba Alonso («Alonso-tegui») Lázaro («Lazarobaita») Lope («Lopetegui») Martín («Martiniñenea») Pedro («Perune») Rosa («Arrosabaita») o Tomás («Tomaskoa») que era moreno («Martinbeltzenea») o corto por algún concepto («Cataliñmotzenea»). Oficios hoy desaparecidos, como el de balletero, dejan recuerdo análogo («Baleztena»). En suma toda la sociedad

de las postrimerías de la Edad Media y comienzos de la Moderna (comprendidos los indianos, marineros y soldados vueltos después de una vida de aventura) queda recordada en estos nombres que la gente actual, a veces, retuerce de modo extraño.

Dejando ahora el primer grupo de nombres establecido pasemos al segundo. En el pueblo se fundó una posada nueva en momento dado: hoy queda una casa llamada «Ostatuberría»; un lagar, hoy queda «Tolaretá» («dolare»). El molino («errotá») la ferrería o fragua («ola», «sute-gui...») y otras edificaciones con un carácter industrial o comercial, dieron su nombre a algo que, acaso, no tiene función análoga en nuestros días.

No es raro que nombres de las dos clases estudiadas se den a mansiones dispersas, pero éstas, con frecuencia lo llevan también, alusivo a su situación topográfica y al paisaje circundante. Durante muchos años se ha creído que toda la toponimia vasca describía el medio exterior, y aun hay quienes no admiten los puntos de vista que he expuesto a lo largo de esta obra acerca de ella. Tal es la cantidad de caseríos, casas y edificaciones diversas que reciben nombre ajustado con claridad a normas descriptivas: ríos, valles, grupos de árboles, peñas, sembrados, puentes, caminos servían como punto de referencia para denominar el asentamiento humano, tanto como para precisar localizaciones de otra índole (propiedades, terrenos comunales etc.).

Parece que hay zonas en las que las casas llevan con más frecuencia que en otras nombres de este tipo descriptivo. La oriental del país en conjunto (incluidos los territorios vasco-franceses y Navarra) es muy rica en nombres de carácter personal. La occidental (Guipúzcoa y Vizcaya) en nombres descriptivos. En la primera, gracias a su peculiar carácter en este orden, podemos estudiar muy bien gran parte del proceso de población del campo, a partir del pequeño núcleo urbano, en que abundan las casas con nombres terminados en «-enea», «-ena», «-baita» etc., pues muchos de los que ahora se llaman caseríos y que constituyen la población diseminada, ostentan otros que declaran

su antigua dependencia de aquellas casas de la calle o núcleo urbano. Si en la parte central de un pueblo hay, por ejemplo, una casa llamada «Apezteguia», en la zona rural habrá un caserío que recibe el nombre de «Apezteguikoborda»: es decir «borda» de Apezteguia. Una casa que se denomine «Sastrebaita» tendrá a su vez a «Sastrebaitekoborda» y otra llamada «Trukenea», a «Trukenekoborda». (fig. 80).

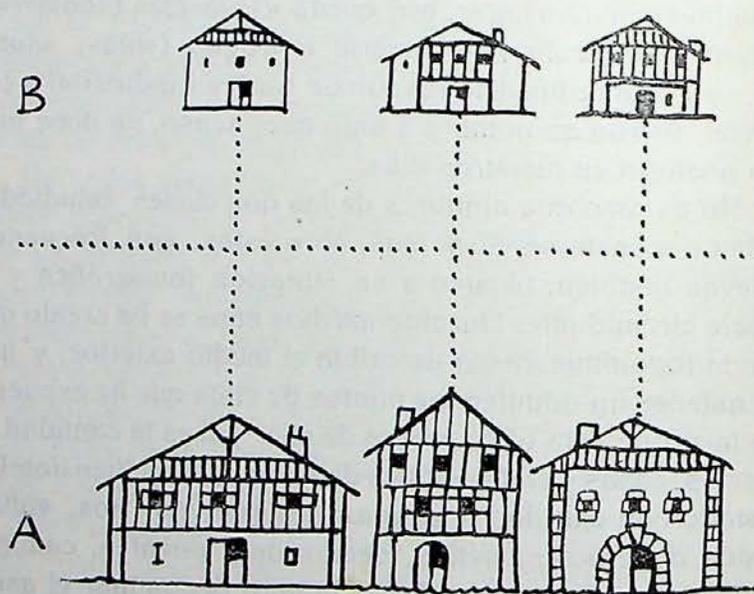


Figura 80

Así de unas 195 construcciones que existen en el casco de la villa de Lesaca, alrededor de 109 llevan nombres del tipo «-enea», 20 del tipo «-baita», 4 sólo del tipo «-egui», 3 del de «-eche», 4 del de «-aga»: 41 en conjunto parecen descriptivos o de clases distintas y el resto castellanos. Pero en los cuarteles o barriadas rurales hallamos que hay, además, alrededor de 200 casas y 60 de los nombres de éstas llevan la palabra «borda» en segundo término; 20 nombres de otras tantas, que forman pequeños núcleos, son del tipo «-enea»; 4 del tipo «-baita», 7 del tipo «-egui» y 60 de varias clases. Ahora bien, entre los catalogados como de varias clases del campo y los del

núcleo urbano se percibe alguna diferencia. En el núcleo urbano muchas casas son designadas con el apellido del dueño simplemente, algunas recibieron un nombre que aludía a sus funciones y son pocas, en realidad, las que lo presentan claramente topográfico. En el campo los nombres topográficos abundan más al parecer (fig. 81).

Es provechoso comparar esta proporción con la que resulta del examen de los nombres de un pueblo guipuzcoano. De 70 edificios que componen los cuatro barrios centrales de Atáun, más de la mitad son descriptivos, y

- ENEA	----- (109)	A	UTILIZACION Y CARACTER	----- (44)
- BAITA	----- (20)		APELLIDO	----- (15)
- EGUI	----- (4)		TOPOGRAFICO	----- (13)
- ECHEA	----- (2)			
- BORDA	----- (1)			

- BORDA	----- (60)	B	UTILIZACION Y CARACTER	----- (10)
- ENEA	----- (20)		APELLIDO	----- (15)
- EGUI	----- (7)		TOPOGRAFICO	----- (25)
- ECHEA	----- (5)			
- BAITA	----- (4)			

A	-----		A	-----
B	-----		B	-----

Figura 81

contados los que aluden a la personalidad de un antiguo propietario.

Las denominaciones tipo «baita» no existen allí, así como tampoco hay apenas «bordas» habitadas. Sin duda esto obedece a un proceso de población algo diferente al que se puede reconstruir respecto a los territorios orientales. Las «bordas» en vastos territorios de la Rumania comienzan a aparecer en un período medieval relativamente tardío y en la parte del país vasco donde existen habitadas parecen no ser muy viejas en general.

En pleno siglo XVIII el padre Larramendi, hablando de Guipúzcoa, establecía las siguientes categorías de caseríos o habitaciones dispersas:

- 1) «echalde», caserío cercano al pueblo.
- 2) «echondo», caserío aun más cercano al pueblo.
- 3) «baserri», caserío lejano del pueblo.

Dentro de todas estas categorías había caseríos solarios y dependientes, y el mismo indica que de «Irún a Tolosa», es decir en el «Beterri», se llamaba precisamente «bordak» a los más modernos de los dependientes, y «bordariak» a los inquilinos o habitantes.

Es interesante consignar que más al S., en Alava, en el valle de Cuartango por ejemplo, donde ya hace tiempo que no se habla vasco, hay contiguas a las casas, dos construcciones anejas; una es la cabaña, para recoger las

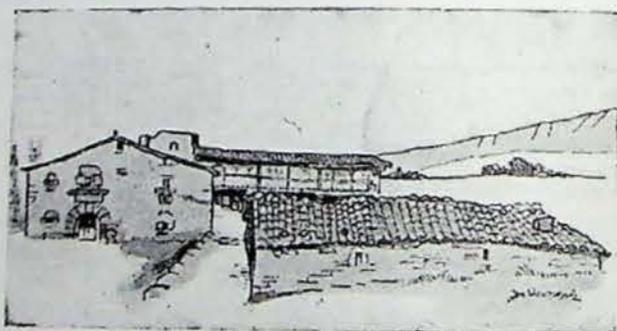


Figura 82

ovejas y cabras que vuelven del monte, otra es el «borde» (fig. 82) que tiene una galería baja donde se guardan el carro, los aperos de labranza y la leña, y, encima de aquella un corredor, que sirve de secadero y que da al pajar, y henil. Como consecuencia puede decirse que en Alava el «borde» ofrece un significado agrícola fundamental que no tiene en otras partes, en donde tampoco se habita y donde se utiliza para acubillar ganado.

Más antigua y general que la de las «bordas» es, sin duda, la aparición de lo que se llamaban «curtes», que en vasco se llaman «cortac», «kortak» o «gortak». De estas «curtes», que aquí no fueron nunca más que pequeños edificios pastoriles, usados primero en épocas determinadas del año, han surgido multitud de caseríos actuales, que reciben nombres como los de «Cortazar», «Cortaberria», «Garalcorta» etc. También en donde existían aprovechamientos semejantes, pero con nombre distinto («Salabe-

ri», «Salazar», «Zala») se han creado caseríos más modernamente, como será ocasión de ver luego.

Todo hace pensar, pues, que la densidad actual de la población diseminada vasca es de fecha no muy remota. Pero ello no impide suponer que, en épocas bastante lejanas de la Historia, había ya en el corazón del país una población de este tipo menos densa y, por lo tanto, más aislada que la actual por todos conceptos, aunque, siempre, bastante más nutrida que la de otras muchas zonas de occidente. Nada se diga de la península.

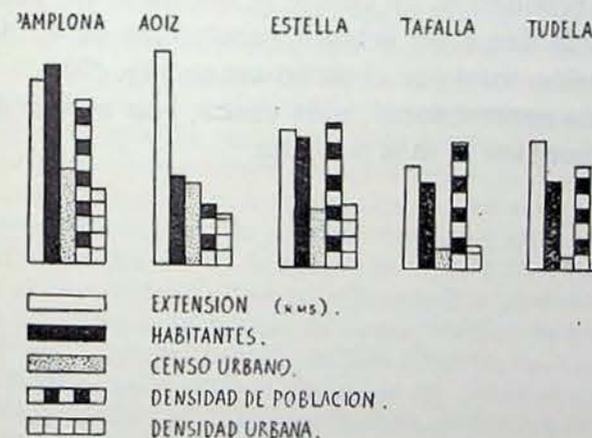


Figura 83

Examinadas con ojos atentos todas las circunstancias que concurren en la habitación, nos pueden dar una pauta para plantear investigaciones sobre otros aspectos de la vida humana: unas, relativas a la *estructura social* propia de las gentes que la fabricaron, usaron y usan, otras concernientes a la *económica*. Forma de habitación, estructura social y estructura económica se hallan relacionadas de modo íntimo. En la generalidad de las monografías sobre la vida de los campesinos europeos —sin embargo— suele llevarse a cabo el estudio de los tres temas por separado, y aunque hoy día ya se percibe con claridad que tal proceder es insuficiente, no contamos con muchos modelos de descripciones orgánicas. De todas formas en los

capítulos que siguen procuraré no incurrir en una excesiva atomización.

Antes de cerrar éste quiero, insistir en que la población vasca típica, de hoy, tiene una manera de repartirse muy característica, que queda convenientemente expresada en el gráfico adjunto, hecho por un ingeniero agrónomo y relativo a los 5 distritos de la provincia de Navarra.

Se señala por él, en primer término, la extensión de dichos distritos, en segundo el número de habitantes, en tercero el censo urbano, es decir el número de poblados o caseríos diseminados, en cuarto la densidad de población y en quinto la densidad urbana, resultantes de la división de la extensión total por el dicho censo (fig. 83).

La zona septentrional, más vasca, con mayor diseminación es también la más poblada.

NOTAS

(1) Acerca de arquitectura señorial antigua vasca, no hay un estudio de conjunto. Sí, muchos artículos y referencias en libros varios de los citados antes. Falta también una buena obra de conjunto sobre la península.

Para establecer comparaciones con lo propio de una zona lindante, es provechoso examinar el librito de Elías Ortiz de la Torre, «Arquitectura civil» de la Montaña (Santander, 1927) en que no sólo se trata de arquitectura señorial, sino también de otra más humilde.

(2) El libro escrito en colaboración por Javier de Ibarra y mi llorado amigo Pedro de Garmendia «Torres de Vizcaya» 3 vols. (Madrid, 1946) es de un gran valor histórico-cultural, por la cantidad de datos e informaciones gráficas que contiene. Para el resto del país no hay nada parecido. La construcción en madera, sin embargo apenas se halla representada en esta obra. Lope García de Salazar alude con frecuencia a ella. Según él, la torre de Bertiques en gran parte era de este material (Guerra, «Oñacinos y gamboinos» p. 11) así como el «palacio» de la casa de Diego Sánchez de Basurto, destruido por los bilbainos después de 1468 (Guerra, op. cit. p. 54) y la casa de Unzueta, quemada por Fernando de Gamboa en 1420 (op. cit. pp. 83 y 176). En 1468 J. Alonso Muxica, el que robaba a los mercaderes de Burgos, quemó los «cadalsos» de Basotoechea, Ibaizabal y Albia (op. cit. p. 139). Joaquín de Yrizar en «La casa solar de Legazpi» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País» II, 3 (1946) pp. 299-309 estudia las vicisitudes de la casa reproducida en la fig. 78.

(3) Bastantes de los nombres de casa han sido recogidos en las monografías citadas en la nota 1 del capítulo I. Aparte hay algunos estudios sistemáticos no muy fidedignos, sin embargo, sobre onomástica vasca, en general. Desde la época de los genealogistas ésta ha sido manejada con poca crítica por historiadores y lingüistas, de suerte que obras como las ya citadas de Garibay, Larramendi, Iturriza etc. están llenas de etimologías dignas de volverse a analizar al lado de otras muchas fantásticas. En nuestros días los tratados especiales de S. Arana Goiri, L. de Eleizalde, E. de Echalar y otros ofrecen la misma irregularidad. Una primera orientación útil puede hallarse en dos artículos de J. Gárate, «Sufijos locativos» en «Revista internacional de estudios vascos» XXI (1930) pp. 441-448, «Interpretación de la toponimia vasca» en la misma «Revista...» XXII (1931) pp. 588-601, con abundante bibliografía y enumeración de ele-

mentos corrientes en la toponimia y apellidos, pero sin ningún análisis histórico.

Mucho de lo que Gárate llama «locativo», es, así, tanto o más «posesivo», e indicador en general de diversas fases en la historia de la propiedad rural. Los historiadores antiguos, por lo general, por ejemplo Landazuri, «Historia de Guipúzcoa» I, pp. 39-44 tienen tendencia a pensar que el género de población primitiva era el de casas diseminadas.

(4) Respecto a las palabras «borda», «corta» y «baita» y su expansión pueden consultarse los estudios siguientes entre otros: Marc Bloch, «The rise of dependent cultivation and seigniorial institutions» en «The Cambridge Economic History of Europe» I (Cambridge, 1942) pp. 228 («curtis»), 265 («bordes»). Henri Pirenne, «Historia económica y social de la Edad Media» (México, Buenos Aires, 1947) p. 66 («curtes»). Olinto Marinelli, «Per lo studio delle abitazioni temporanee nelle nostre Alpi» (Udine, 1920) sobre las «baitak». Escusado es decir que las «bordak», «baitak» y «kortak» vascas no son exactamente iguales a aquéllas de que hablan estos y otros autores.

El heraldo Chandos, en su poema «Le prince noir», publicado por F. Michel (Londres, París, 1875), en los versos 2677-2681 (p. 182), alude ya a las casas y «bordas» que había en la llanada de las proximidades de Vitoria, donde se asentaron las tropas de aquel personaje. Será de las más viejas alusiones.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 77. - «Jaureguia» o «Yoreguia» en Donamaría (Navarra). Dice Lope Martínez de Isasí que «palacio» en «bascuence se llama Jaureguia, que significa casa de señores y caudillos» («Compendio historial...» p. 87). Larramendi («Corografía...» p. 79) dice algo análogo. Este ejemplar, con otro que hay en Arrayoz, son casi los únicos que conservan la estructura de madera, que en castellano se llama cadalso y de la que hablan los autores de fines de la Edad Media como propia de muchas torres de las provincias del N.: Lope García de Salazar recuerda varios «cadalsos» de éstos.

Fig. 78. - Casa torre de «Legazpi» («Legazpi-Jauregui») en Zumárraga. El dibujo representa la parte reconstruída probablemente a fines del siglo XV o comienzos del siglo XVI con arreglo a las normas seguidas entonces en Guipúzcoa (véase fig. 56 A) para levantar los caseríos. La parte zaguera conserva mejor el carácter de fortaleza. En estos días se procede a la restauración de la torre.

Fig. 79. - Palacio de Azpilcueta (valle del Baztán, Navarra). La concepción de la vida de las familias acomodadas del país sufre un cambio radical en el Renacimiento, de forma que queda muy bien expresada en las mansiones. Hoy día es a las del tipo de la de la foto a las que más comúnmente se llama «palaciyo» frente a las torres y «jaureguia». Desde fines del siglo XVI a fines del XVIII la arquitectura palaciana experimenta los consiguientes cambios estilísticos.

Fig. 80. - Esquema que expresa la dependencia entre las casas del pueblo (A) y las «bordas» (B) de la zona de diseminación en la Navarra oceánica. Todavía existen localidades (como Irurita etc. en el valle del Baztán) en que los habitantes de las segundas se hallan estrechamente ligados a los de las primeras, no sólo por vínculos económicos, sino también por otros de carácter social. Así, por ejemplo, cuando las muchachas bajan al pueblo, a oír misa, se arreglan en la casa que dió el nombre a la «borda» en que viven.

Fig. 81. - Estadística de los diferentes tipos de nombres de casas en las zonas urbana (A) y de diseminación (B) de la villa de Lesaca (Navarra). Puede observarse muy bien por ella la relación de ciertos tipos de nombre con la concentración y la de otros con el hecho (acaso posterior) de la diseminación máxima.

Fig. 82. - Casa Montoya o Zapatero de Apricano (Alava). Las casas rurales del valle de Cuartango tienen agregados por lo general dos cuerpos que se ven en el dibujo (hecho sobre otro de Marquiegui). Al fondo está el «borde», con su galería inferior para

el carro, aperos etc. y sus departamentos superiores en que se guarda el grano y el forraje. En primer término una construcción para las ovejas. La casa propiamente dicha tiene las habitaciones destinadas a las personas en el piso primero.

Fig. 85. - Distribución de la población rural en Navarra en 1932 (según Daniel Nagore). Las cifras, correspondientes al gráfico son:

Distrito	Extensión en kms. cuadrados	Habitantes	Censo urbano	Densidad de población	Densidad urbana
Pamplona	2.416	106.152	253	43,90	0,104
Aoiz	2.887	47.307	222	16,48	0,076
Estella	1.805	68.691	150	38,—	0,082
Tafalla	1.332	45.574	47	41,10	0,035
Tudela	1.709	48.811	25	28,55	0,014
	10.104	316.535			

CAPITULO VIII

El complejo agrícola: Tipos de cultivo

La articulación entre el «círculo del botín», el «círculo sexual» y otros relacionados con estos, pero específicos del género humano, se halla hoy día perfectamente manifiesta en el «caserío» común. Todo lo que en su génesis pudiera estar relacionado con el «círculo de los enemigos» (humanos) apenas se revela a nuestros ojos, de suerte que no ha de chocar que, investigadores con temperamento romántico, hayan creído ver en él un fiel reflejo de épocas primitivas y paradisíacas a la par. El casero sería casi el «hombre natural». Nada más lejano de la verdad, sin embargo; ni social ni económicamente es posible considerar la vida de aquél sino como el producto de una experiencia milenaria si, pero también cambiante. Para demostrarlo vamos a analizar el esquema que sigue (fig. 84), en que se han procurado reflejar todas las características más visibles del complejo que hoy día supone la existencia del caserío, desde los dos puntos de vista aludidos.

La casa de labor vasca se alza generalmente (sea de la zona «urbana» o de la «rústica») no muy lejos de las tierras. Dentro de ella viven: el amo o más frecuentemente el arrendatario con su mujer, sus hijos y algunos otros parientes o criados (letra A del esquema). Contiene establos para las vacas (B), pocilgas para cerdos (C), lugar para gallinas y otros animales domésticos (D), así como

espacios para depositar y reparar los aperos de labranza, prensas de hacer sidra (E), graneros y almacenes para la cosecha en general (F). No falta a veces, junto a ella, alguna construcción aneja de cuyos caracteres hablaremos luego. Las cosechas están constituidas por el maíz (I) que se siembra (I) combinado con las alubias (II) y el nabo o remolacha (III) y que coge gran parte de las tierras, y por

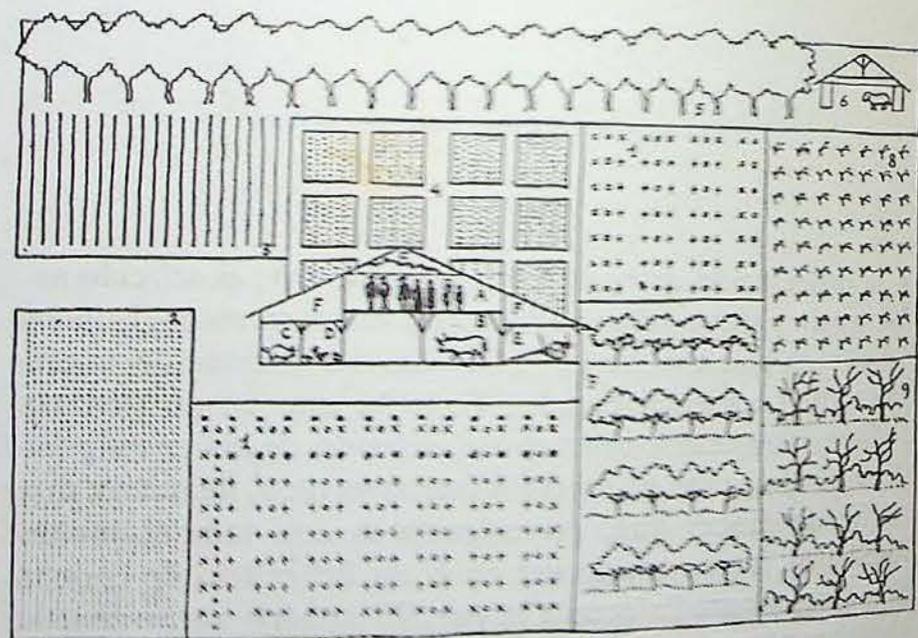


Figura 84

el trigo, al que hoy se dedican parcelas menores, u otro cereal (2): el lino se cultiva en contadas localidades (3) y en cambio la huerta (4) con berzas, habas etc. cobra cada vez más importancia.

Este tipo de explotación muy generalizado, difiere considerablemente no sólo de los de otras partes de España y el occidente, sino también de los que en el mismo país se hallarían al finalizar el medievo y comenzar la Edad Moderna. Muchos cereales entonces muy sembrados son poco conocidos ahora; entre ellos cabe recordar al centeno («alkirtoa», «zekalea»: en latín «secale»), la cebada («paragarra»), la avena («oloa») y el mijo (de verano) que

ha dado su nombre al maíz, aparte de varias especies de trigo («garia»), entre las que recordaré la escanda lampiña («galtxuria»: *T. spelta*). La huerta estaría reducida a muy poco, si es que existía. Los guisantes han debido ceder (como el mijo al maíz) el nombre a las alubias («illar»): el otro con que se designa a éstas se halla relacionado con el de la vieja «faba vulgaris» («baba»), que en época pasada constituyó alimento fundamental y que aun hoy (aunque despreciada) se siembra y se come por hombres y animales.

Los linares, prados y manzanales se cultivaron desde época remota. Quien crea que, en su aspecto arbóreo, el país ofrece unos rasgos más «indígenas» que en el agrícola expresado, no debe perder de vista que una porción considerable de árboles, que hoy nos parecen característicos, son de origen extraño, aunque no de introducción tan reciente como los cultivos del maíz o las patatas: el uso de éstas como alimento no se ha generalizado hasta las guerras napoleónicas.

Podemos considerar como indígenas a varios árboles que matizan el paisaje que rodea al caserío y las montañas próximas. De éstos unos pueden formar conjuntos regulares, como el aya («bago», «pago», «fago») o el roble («aritz»), otros se hallan menos compactamente en hondonadas y bordes de caminos, como el aliso («altza»), fresno («lizar»), abedul («urki», «burki»), olmo común («zumar») carpe («urkitza») arce («astigar» «gastigar»), álamo («lerixun») o sauce («saratz», «zumalakar»). Con frecuencia la habitación lleva un nombre que alude a tales árboles. Algunos, muy conocidos, es posible que fueran introducidos a raíz de la colonización romana, como el mismo castaño («gaztaiñ»), paralelamente a lo que ocurrió en Inglaterra. Tampoco el filo («ezki», «ezku») debe ser indígena. Los olmos negros («populus nigra» y «populus nigra var. italica») tan frecuentes a lo largo de las vías y en las plazas de los poblados alaveses y navarros, fueron primeramente defundidos por los romanos así mismo.

Respecto a los frutales, el nogal («intxaur») debe ser

bastante antiguo, y más aún el avellano («urritz»); el ciruelo («aran») también es de vieja raigambre. No así otros árboles con fruta de hueso, como el cerezo («guerezi»), el albérchigo («mertxika») melocotonero («mixika» «muxika») y níspero («mizpira» «mizpera»). El peral («udar», «madare») es viejo.

De introducción muy reciente son acacias, plátanos y sicomoros que, en el país vasco francés sobre todo, se hallan con profusión, y muchas personas que aún viven han podido apreciar el cambio acaecido en el paisaje del

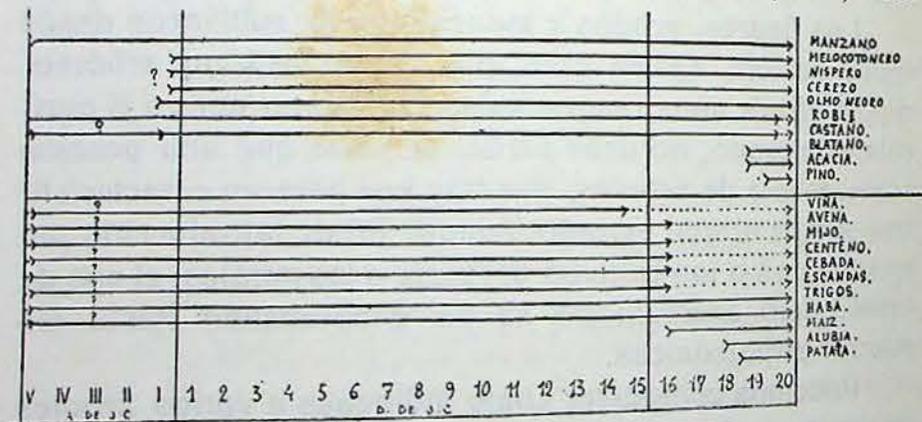


Figura 85

E. de Vizcaya y de Guipúzcoa en general con la plantación de pinares, (1). En conjunto, desde el punto de vista de la Ecología vegetal, el país vasco ofrece unos caracteres bastante artificiales que deben ser puestos de relieve, (fig. 85) indicándose también que, en la disposición o apareamiento de árboles y arbustos, se siguen normas que revelan con claridad este carácter «humanizado», a ojos del espectador perspicaz.

Para separar propiedades y otros fines de aprovechamiento se han plantado con frecuencia arbustos de los que los más conocidos son el espino («elorría», «elorriya»), el acebo («gorostia»), el quejigo («ametza»). También, como otras especies más silvestres, éstas dan abundante materia a la toponimia. Divisiones de más empeño son las hechas con pared de cal y canto («orma») y lajas de pizarra y

otras piedras en forma de losas colocadas verticalmente. No faltan las de estacas de madera y ramas secas, colocadas entre estaca y estaca.

El paisaje rural en sí poco tiene, pues, de natural, ya que está creado por la constante intervención humana: es un resultado final. Si examinamos las propiedades rústicas de cada zona podremos notar —por otra parte— que hay diferencias con respecto al esquema que hemos dado al comienzo de este capítulo, y así, en unas, determinado cultivo ofrece mayor desarrollo que en otras, donde, un tipo de tenencia de ganados se hallará, a su vez, menos intensamente. Marchando muy al S. el régimen agrícola varía de modo radical. Examinemos ahora, varios tipos de explotaciones.

Fijémonos primero en las condiciones generales de la agricultura vasca, propiamente dicha.

Partimos de la base de que lo que observamos en primer término es un caserío del corazón del país. Recordando la vieja división varroniana indicaremos que el «instrumentum vocale», lo constituye la familia en conjunto, desde el abuelo y la abuela o el pariente más anciano, pero aún hábil para labores no muy fuertes, hasta el aprendiz más joven. El «instrumentum semivocale» dos o más yuntas de vacas, según la fortuna y proporción de la propiedad o arrendamientos. El «instrumentum mutum» una cantidad bastante considerable y variada de aperos. Hoy día, en algunos sitios, se ha introducido el burro, «asto», como animal de tracción, o para efectuar pequeños labores auxiliares, y, con mucha profusión, se usan aperos hechos en fábricas más o menos lejanas, sin relación grande con los que se empleaban tradicionalmente hasta fines del siglo XIX, que eran de fabricación casera, local o regional. Es claro que apenas hablaremos de tales productos de la industria de nuestros días, fuerte en ciudades como Vitoria y Pamplona, de gran tradición agraria y con manufacturas conocidas en toda España. El número de animales que tiene una familia de labradores varía según las fortunas y puede decirse que también ha cambiado según las épocas. Antes

había, con probabilidad, en cada casa de labranza fuerte y sus dependencias más que ahora. D. Juan Antonio Moguel, a comienzos del siglo XIX, indica que un casero pudiente de Vizcaya tenía dos bueyes, dos vacas de enganche, dos de cría, dos novillos, dos terneras, ocho vacas montaraces («basa bei») un novillo montaraz («basa idizko») y dos bueyes de cebar, sesenta ovejas, dos carneros, ocho cabras y un macho cabrío.

La extensión de las tierras cultivadas por una familia como la expresada en el esquema 84 no es muy considerable en verdad. En la montaña de la parte oceánica de Navarra hay explotaciones de 4 a 6 hectáreas comúnmente. En Guipúzcoa y Vizcaya los inquilinos de un caserío cultivan una superficie total análoga de hectáreas. En el país vasco francés, el Labourd presenta aprovechamientos parecidos y aunque en Soule la propiedad podía oscilar desde las 6 hasta las 50 hectáreas, según indicaba un autor a fines del siglo pasado, las tierras de labor, según el mismo, raramente pasaban de las 3, 4 o 5 hectáreas. En sí forman un bloque del que cada porción cultivada facilita la explotación de las restantes. La división cualitativa de este bloque, a ojos de un espectador moderno, queda suficientemente precisada en el esquema. Pero conviene indicar algunas modificaciones que puede presentar cada año en algunas regiones.

Las labores del campo giran en torno a tres hechos fundamentales. El primero es el de la siembra; el segundo el de la escarda; el tercero el de la recolección. Los nombres de los meses en vascuence aluden con claridad a las faenas agrícolas que suponen estos tres hechos y a algún otro más, análogo. Esto es curioso, desde el punto de vista histórico-cultural y hay que consignar que tales nombres ofrecen paralelos en áreas muy recónditas de la Romania, por ejemplo en Cerdeña, y en las representaciones plásticas que se hallan, a través de estilos distintos, en obras de arte medievales y renacentistas: en los «menologios» esculpidos de iglesias y catedrales sobre todo.

Así, noviembre, «azilla», es el mes de la simiente, o

«gorotzilla», mes del abono o del estiércol (lo mismo que en el habla sarda de Logudoro); diciembre, el de la germinación («lotazilla») o del invierno por antonomasia («neguilla»); enero es el mes negro («ilbeltza») o del año («urtarilla»); febrero, mes de fríos («otsailla») o de toros (?) («zezeilla»); el nombre de marzo, mes de la corta («epailla») recuerda una representación muy corriente, la de la poda de viñas o plantas en general; abril es el mes de la escarda, «jorrailla», muy comúnmente; mayo el de la hoja, «ostoilla»; «orrilla»; junio el de la cosecha de cebada, «garagarrilla»; julio, de la del trigo, «garilla», o de la cosecha en general «uztailla»; agosto, la sazón de la sequía, «agorrilla»; septiembre mes del helecho, «garoilla», «iraila» o cabeza, «buruilla», porque en algunas partes se empezaba a contar el año a partir de él; octubre es el de la recolección de frutos naturales, «bildilla» (2). Aquí se cierra el ciclo, que es el que refleja en parte sólo el esquema dado antes. La introducción de ciertos cultivos ha hecho que se cambie de modo sustancial el orden de las faenas y la repartición de las tierras, siendo hoy la primavera, a causa de la siembra del maíz, estación mucho más atareada que antes. Pero los sistemas de rotación existentes hacen que casi en cualquier fecha del año el campo vasco se halle poblado de labradores de ambos sexos.

Todo acto de siembra presupone una preparación que se efectúa con cuidado y usando de diversos aperos. En el mes de abril hacia San Marcos, o algo después, en mayo, se ha de sembrar el maíz. Por doquier veremos las yuntas aparejadas para arar y multitud de aperos dejados en los lindes de los campos, cuando llega la hora del descanso.

En los pueblos guipuzcoanos donde aun se cultiva el trigo, es posible observar un sistema de rotación particular. Hasta muy cerca de Navidad se llega allí a efectuar la siembra del cereal. A poco de sembrado se le da una primera labor y abono. Por marzo o abril se escarda y en mayo se quitan los tallos de otras plantas que habrán ido creciendo a la par. Viene luego la siega trilla a fines de julio o comienzos de agosto. Una vez limpio de nuevo el campo,

abonado y arado, se siembra en él el nabo a primeros de septiembre, se escarda en los últimos días del año y para febrero se arranca. El campo debe estar listo para la siembra del maíz a fines de abril. Una vez dispuesto para recibir la semilla se hacen los surcos. Cuando la planta ha crecido un poco se efectúa una labor de escarda, bien con azadas pequeñas, bien con un arado de púas. Concluida la escarda se quitan las plantas que pueden sobrar. Cuando han llegado a su máximo desarrollo se les extirpan las flores masculinas y algunas hojas, labor denominada «txirrista», y a comienzo de septiembre la mayor parte de éstas («galdurrua»). Pero mucho antes, del 10 al 15 de julio, en el mismo campo en que está el maíz bastante crecido, se hace una siembra de trébol («faboxa») que no se cortará hasta el momento en que aquél u otra planta anual ha de sembrarse de nuevo. Después, hasta la época de la recolección (noviembre) se deja el campo sin labor. A veces el trébol no se siembra y en cuanto se recoge el maíz se echa el trigo a voleo o en hoyos, otra vez. Nunca se dejan los campos en barbecho y cada nueve o menos años se abonan con cal, que se prepara en un horno o calero de propiedad personal o común a varios caseríos. Fué del momento en que se aprendió este sistema de abono de cuando data la mayor consagración de los vascos a la agricultura.

En el siglo XVIII se señala particularmente la tendencia a roturar nuevos terrenos, antes cubiertos de arbolado, matorrales e incluso prados y manzanales, para dedicarlos a «tierras blancas» y fué tan grande en Guipúzcoa y Vizcaya, que algunos observadores agudos dieron el grito de alarma e indicaron los desequilibrios que surgirían al desaparecer los medios más necesarios para mantener una economía pastoril, ganadera y las industrias tradicionales. En 1777 decía el autor de unas «Reflexiones sobre el sistema agrícola del país bascongado»: «El aumento que en estos últimos tiempos ha adquirido la labranza en el país bascongado (singularmente en Guipúzcoa y Vizcaya) llega a ser casi increíble; pues puede asegurarse, sin exagera-

ción, que la extensión de las tierras rozadas y labradas es en el día una tercia parte mayor que a principios de este siglo». No cabe duda, pues, que desde esta fecha el paisaje vasco ha debido adquirir muchos de los rasgos hoy día observables. Más al S. juzgo que la transformación ha sido mucho menos perceptible.

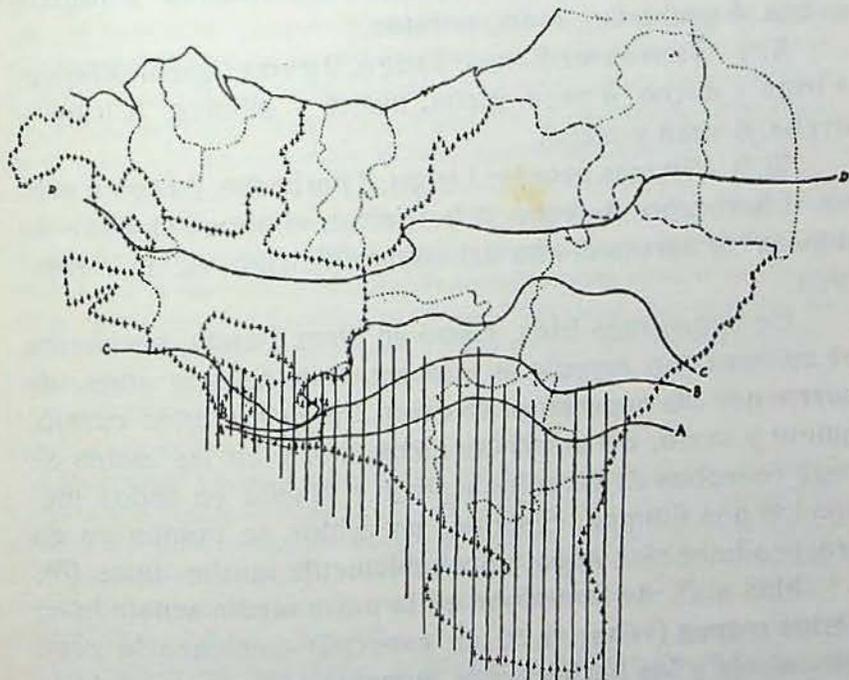


Figura 86

En la zona media de Navarra los campos explotados por una familia suelen tener alrededor de las 15 hectáreas. De 10 a 15 tienen también la generalidad de las explotaciones rurales alavesas. Estas de un modo teórico se dividen en dos, o mejor, tres partes. La primera destinada a cereales: trigo, cebada, avena. La segunda a forrajes, patatas y remolachas. La tercera a leguminosas. Las habas, por ejemplo, se cultivaron siempre en tal cantidad en Alava que a los pobladores de la llanada de Vitoria se les denominaba tradicionalmente «babazorros». En la práctica las tres hojas deben ajustarse a la calidad de las tierras que tam-

bién suelen dividirse en tres clases: superiores, medianas, peores.

Así, en el valle de Ezcabarte, próximo a Pamplona, la rotación se efectuaba con arreglo a estas normas hace unos veintitantos años:

I.º) Tierras superiores: año 1 trigo. 2 habas, maíz, patatas. 3 trigo, avena. 4 habas, maíz, patatas. 5 trigo y avena. 6 garbanzo, maíz, patatas.

II.º) Tierras medianas: 1 trigo. 2 girón, aisco, alholva. 3 trigo y avena. 4 veza, girón, aisco y alholva. 5 trigo y avena. 6 veza y aisco.

III.º) Tierras peores: 1 trigo. 2 barbecho. 3 trigo y avena. 4 barbecho. 5 avena. 6 barbecho, el abono siempre se daba a las tierras el año del cultivo de trigo, eje de la rotación.

En zonas más frías, como en Oroz-Betelu, las tierras se cultivan con arreglo a una rotación de seis años, de suerte que las superiores se dejan libres los años cuarto, quinto y sexto, así como las medianas, y en las malas se coge cosechas de cereales y girón o bisalto en todos menos los dos últimos. Sistemas parecidos se ponían ya en práctica hace cien años y probablemente mucho antes (3).

Más al S. de Pamplona en la parte media señalada en varios mapas (véase el 86 en especial) comienza la zona vitivinícola y las barbecheras aumentan. Crece también la encina espontáneamente y el cereal se cultiva por el sistema de «año y vez». Comienzan así mismo los regadíos, que aun se encuentran con mayor abundancia cuanto más se acerca uno al Ebro y al curso inferior de sus afluentes.

NOTAS

(1) Para comprender las vicisitudes acaecidas en el país en punto a las especies cultivadas y a la técnica agrícola conviene tener en cuenta las consabidas historias de Lope Martínez de Isasti, «Compendio historial» pp. 151 (manzanos y otras frutas) 152 (granos), Larramendi, «Corografía» pp. 55-62 (agricultura en general) y sobre todo Iturriza, «Historia de Vizcaya» pp. 26 (donde indica que en el siglo XVI se introdujo la alubia, generalizada en el XVIII, se señala el comienzo de la decadencia del cultivo del lino y el estado de los de la vid y la patata) 60 (cereales) y 61 (manzana y sidra). Desde un punto de vista técnico están escritas las «Reflexiones sobre el sistema agricultor del país vascongado» en «Extractos de las juntas generales celebradas por la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País en la ciudad de Vitoria por septiembre de 1777» (Vitoria) pp. 19-25, de donde se ha tomado un párrafo transcrito en las pp. 188-189. De la misma época son algunas otras publicaciones agrológicas de interés histórico hoy, utilitario entonces.

En general véase el ensayo de Vicente Laffite sobre «Agricultura y ganadería vascongadas» en el volumen primero de la «Geografía general del país vasco-navarro» pp. 569-646 y los estudios sobre «Explotación del suelo. El caserío» y «Arboricultura frutal» del mismo en «Primer Congreso de Estudios Vascos. Oñate 1919» (Bilbao, 1919-1920) pp. 219-236 y 259-278.

La legislación respecto al arbolado se halla en las leyes 4 y 5 (título 25), 15 (título 34), 16 (título 34) pp. 178-179-253-255, de la ed. cit. del «Fuero de Vizcaya» y en el título 38, capítulos I-VIII de las «Ordenanzas» de Guipúzcoa, pp. 316-320. Respecto a los manzanos las leyes 2 y 3 (título 25) pp. 176-178 del fuero vizcaíno. La legislación navarra, resumida en el «Diccionario de los Fueros» de Yanguas *passim*.

Desde el punto de vista actual hay una obra de conjunto especialmente recomendable para el que quiera profundizar en el estudio de la agricultura, ganadería y otras explotaciones en la zona vasca. Me refiero a la de Th. Lefébure, «Les modes de vie dans les Pyrénées atlantiques orientales» (París, 1933) (Cfr. H. Cavallés y D. Faucher, reseña en «Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest» (1934) pp. 337-348). Respecto a la parte lingüística es fundamental el libro de J. M. de Lacoizqueta, «Diccionario de los nombres euskaros de las plantas». (Pamplona, 1888); también A. Federico Gredilla, «Geografía botánica» en la «Geografía general del país

vasco-navarro» tomo primero, pp. 462-567. Es de importancia, una obra de D. Lucas Olazábal, «Suelo, clima, cultivo agrario y forestal de la provincia de Vizcaya» en «Memorias de la Real Academia de Ciencias de Madrid» IV (1857): combatida por Mieg.

(2) La enumeración del ganado que poseía un casero vizcaíno a comienzos del siglo XIX se halla en la curiosa obra de Juan Antonio Moguel, «Peru Abarka, Basarteko Ikastetse andiko Euskal-irakaslea (catedrático de lengua bascongada en la Universidad de Basarte)» 2.^a ed. (Bilbao, 1899) pp. 59-60, que en las pp. 93-95 tiene curiosos datos sobre la agricultura en general.

(3) Los sistemas de rotación y el estado actual de la agricultura se hallan convenientemente definidos en el folleto que se publicó con motivo del «Certamen agropecuario de Guipúzcoa. Tolosa, 1942» que contiene una serie de gráficos interesantes, sobre los cultivos más adecuados y el espacio que se les ha de dedicar.

Mención del cultivo de escandas, y otros cereales semejantes hay en casi todas las publicaciones referentes a Navarra, Alava, etc. de hace un siglo o más (Miñano, Madoz etc.) véase por ejemplo Ramírez Arcas, «Itinerario descriptivo» pp. 45-46.

Iturriza, «Historia de Vizcaya» p. 69 indica que en su época los caseríos de Vizcaya tenían por lo general de 50 a 60 fanegas de trigo y 90 de maíz, pero los censuarios del Rey eran mayores, disponiendo de 120 fanegas de maíz, 100 de trigo, 100 de castaña, 50 cestos de manzana, y 200 cargas de carbón. Muchos de los corrientes eran de término redondo como fundados en «seles». Sobre los manzanales, robledades y castaños, pp. 100-104. La fogueración de los labradores censuarios en las pp. 159-163.

(4) La obra de Daniel Nagore, «Las posibilidades agrícolas de Navarra» (Pamplona, 1932) p. 54 nos proporciona parte del gráfico reproducido en la fig. 86. Del mismo, «Geografía botánica de Navarra» en «Estudios geográficos» 19 (1945) pp. 241-259. Los datos relativos al valle de Ezcabarte y Oros Betelu se toman de las monografías de C. Urabayen, citadas en la nota 1 § 10, del capítulo I.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 84. - Esquema de explotación rústica de la zona vasca de habla. El caserío actual (frecuentemente habitado por dos familias) es en su aspecto económico algo de gran complejidad, con rasgos muy modernos al lado de otros antiquísimos. En Guipúzcoa por término medio la explotación familiar suele tener de las 4 a 6 hectáreas. En Alava y Navarra central es mayor.

Fig. 85. - Este gráfico pretende hacer ver al lector cómo el paisaje de las provincias vascongadas, en su aspecto vegetal, es algo que se halla matizado fuertemente por la acción del hombre y cómo en épocas distintas ha tenido caracteres diversos, no sólo en la repartición de las especies cultivadas, sino también en el número y calidad de éstas. Se señalan con puntos las que hoy día están en franca decadencia en el corazón del país.

Fig. 86. - Mapa en que se expresan los límites más normales de ciertas especies y la zona de regadíos:

- A) Límite septentrional del almendro y el melocotonero.
- B) Límite septentrional del olivo.
- C) Límite septentrional de la vid.
- D) Límite meridional del castaño.

Las líneas verticales marcan la zona de regadíos.

CAPITULO IX

El complejo agrícola: aperos, ergología

EN lo que se refiere a la ergología agrícola no cabe duda de que el aldeano vasco había alcanzado, sin la intromisión de la gran industria, un grado de acomodo bastante notable. De aquí y de allá había hecho llegar a su territorio aperos e innovaciones de provecho, que supo modificar por su parte con habilidad.

Los más viejos cultivos del país hay derecho a pensar que se llevaron a cabo con «azadas» de aspecto muy elemental. Pero de entonces a acá ha llovido mucho. Los filólogos y etnólogos han llamado la atención sobre palabras como «aitzkor», «aizkor» = hacha, «aitzur», «atxur» = azada etc. donde parece quedar contenida, a su vez, la voz «aitz» = piedra y que se supone corresponden a períodos en que hachas y azadas tenían un elemento «pétreo», es decir a la Prehistoria. Pero algunos especialistas en lenguas románicas no ven en aquellas palabras sino compuestos y derivados del latín «ascia» que también hay en castellano y que presentan sonidos parecidos en parte («asciata» da azada). Sea cual sea la verdad en este problema etimológico hay que reconocer, por otro lado, que el labrador vasco ha usado de unos aperos de aire muy singular y arcaizante para hacer labor equivalente a la que se efectúa, otras veces, con azadas y arados: aludo a las «layak». Unos relacionan este nombre con «lai» = ramilla, otros

con «lan» = trabajo. «Lain» es también brote, sarmiento: acaso el nombre aluda a un instrumento de madera en su origen.

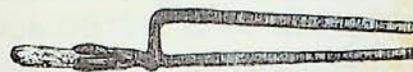


Figura 87

La «laya», por lo general, pesa de siete a nueve kilos y es hoy de hierro: sólo el mango

es de madera. Con la mano derecha se empuña una, con la izquierda otra. Colocados los layadores en fila de tres, cinco o seis van avanzando a la par. Los más débiles (o las mujeres) se ponen

en el centro. Los más fuertes a los lados. La labor alcanza hasta medio metro de profundidad, (corrientemente, de 30 a 40 centímetros) y se recomienda en tierras muy estrechas o pinas donde el arado entra mal.

Es probable que en épocas pasadas la «laya» tuviera mayor expansión que la actual en el N. Hoy día se en-

cuentra, de modo más o menos dislocado, desde la zona media de Navarra y el extremo N. de Aragón, hasta la misma orilla del Cantábrico: cada vez su uso es más raro de

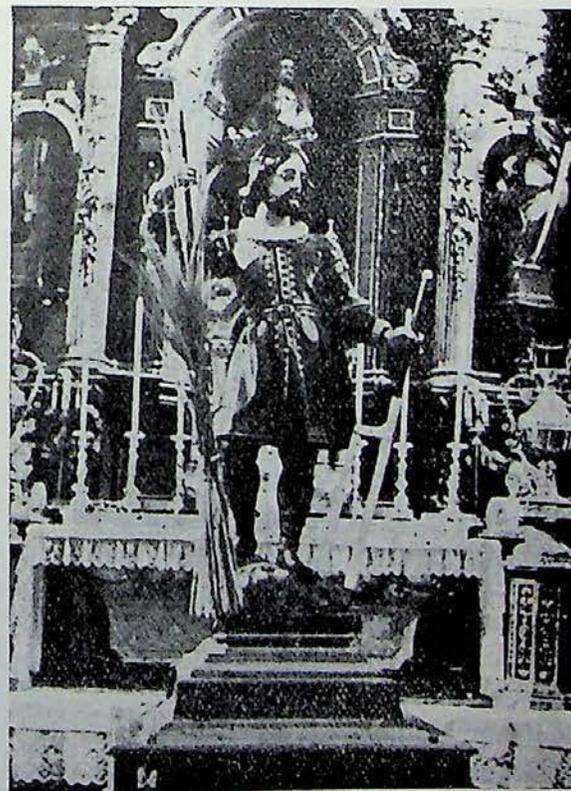


Figura 88

fodas formas. Los bloques de tierra que se sacan con las layas (que suelen ser como de media vara de ancho y un cuarto de grueso) a los que se llama «zoiak» son desmenuzados con azadas.



Figura 89

En la estructura de las layas hay que notar variantes dignas de tenerse en cuenta. Desde luego, las guipuzcoanas y vizcaínas modernas y más corrientes tienen un mango de madera corto y muy largas las dos púas de la férrea horquilla (fig. 87).

En cambio, las reproducidas como atributo de San Isidro Labrador (canonizado en 1621) en varias esculturas de madera de altares del siglo XVIII, de las mismas provincias y de Alava y Navarra (fig. 88), ostentan un mango relativamente largo y la horquilla de hierro mucho más ancha y corta, como también la ofrecen las layas actuales de ciertas partes



Figura 90

de Navarra, (fig. 89) de la Borunda a Aoiz, el Roncal y el territorio limítrofe de Aragón, donde registraremos también la existencia de un tipo de arado radial (fig. 90).

El trabajo con layas se ha preferido técnicamente al de los arados antiguos en muchos pueblos que, en el siglo XIX desterraron casi por completo el empleo de aquéllos. Tal preferencia sólo es explicable en un país de pequeña propiedad y cultivos intensivos, y nada tiene que ver con supuestos «atrasos» culturales. El atraso sería más bien el emplear un apero «moderno» sin utilidad práctica alguna, por el mero hecho de que lo es (1). Hay indicios positivos de que, a lo largo de la Historia, el aldeano vasco navarro ha tenido ocasión de conocer formas de aperos que la experiencia le ha hecho rechazar luego. Así, por ejemplo, debió ocurrir con los arados de ruedas que tanto se difundieron en un momento del medievo por las antiguas

Galias, en la Gran Bretaña, y los países germánicos. En la puerta de la iglesia de Santa María la Real de Olite existe cierto relieve que representa a un labrador (Adán) trabajando la tierra con un arado de ruedas: es obra del siglo XIV al parecer (fig. 91). Aquel tipo no ha

prosperado (si es que el artista lo observó «in situ») y hoy día los arados de ruedas parecerán en Navarra algo modernísimo, producto de la industria en grande. Lo «tradicional», lo viejo, se ajusta a otros moldes, acerca de los cuales vale la pena decir algo, pues en este orden lo que se sabía hasta la fecha era confuso e inconexo.

Las provincias Vascongadas y Navarra, por lo que yo he podido averiguar, constituyen un área muy densa en formas diversas de arados. Mientras que en el resto de

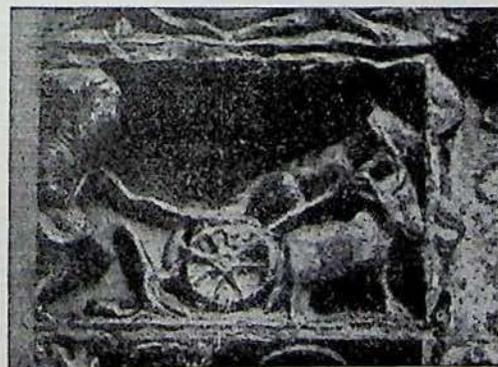


Figura 91

España hay zonas extensas en que apenas cabe notar variación en este aspecto, aquí, casi de valle a valle se percibe, o mejor dicho, se percibía antes de la introducción de arados «standard». La repartición de tipos se ajusta bastante a la división en áreas que hicimos al principio, al tratar de las formas de habitación (fig. 92) y a la de formas de cultivo.

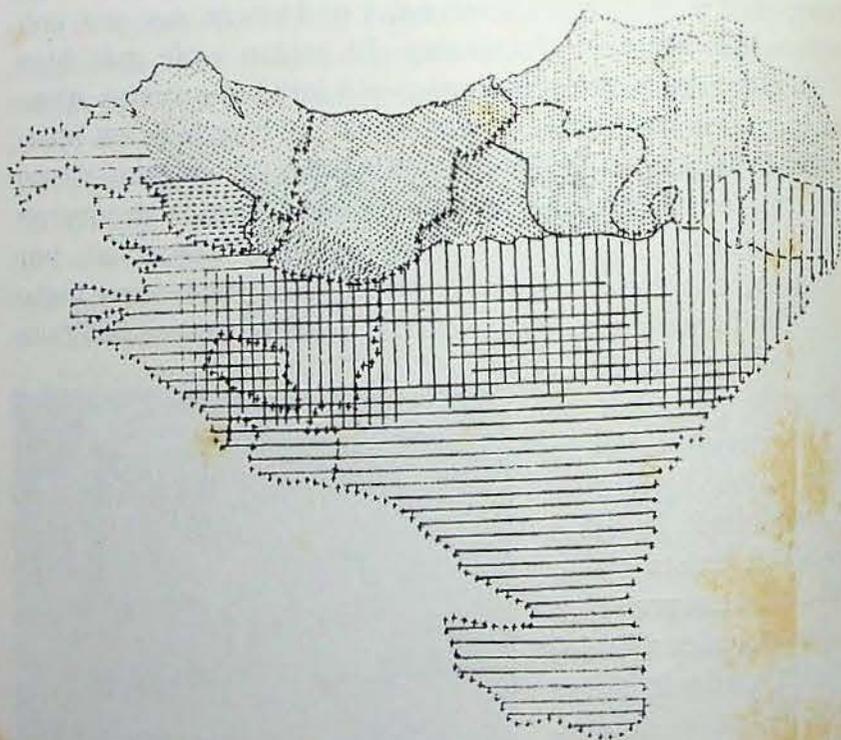


Figura 92

En primer término hay una zona meridional, que comprende toda la ribera del Ebro y el S. de Navarra (hasta más arriba de Tafalla) y Alava, la triguera cerealista y extensiva, en que se halla el arado castellano más conocido, de cama curva y reja lanceolada. Este tipo de arado fué, sin duda, extendiéndose en los siglos XVIII y XIX, a la vez que la onda lingüística castellana, de suerte que se halla o hallaba hasta no hace mucho, allí donde había llegado ésta: el valle de Llodio, las cercanías de Salvatierra y las inmediaciones de Pamplona son puntos en que se usaba

aún según mis noticias hace cosa de veinticinco años. Más al N. queda, en conjunto, un área en que privaba

el arado angular o radial, muy sencillo, llamado «cutre» o «golpino», con reja enchufada en el dental. Es tipo de la llanada central y montañas orientales de

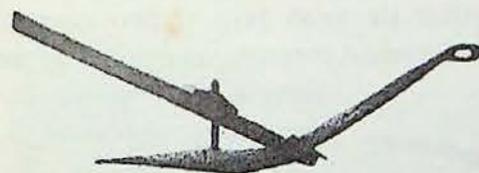


Figura 93

Alava, la extensión de Navarra paralela a aquéllas y los valles pirenaicos orientales, como el del Roncal. Luego se sigue hallando en Aragón: podemos asignarle pues, una faja de terreno que tuviera como límite meridional una línea que fuera de Santa Cruz de Campezu a Sangüesa y de aquí a Sos y otros pueblos del N. de Zaragoza y Huesca, con Sallent como límite oriental: por el N. la divisoria de aguas (fig. 93).

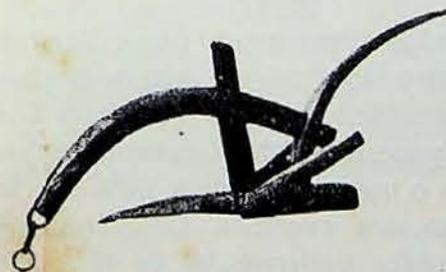


Figura 94

En tierra vasca hoy de habla, hallamos más heterogeneidad. En Guipúzcoa existen arados de cama curva y reja de tamaño muy considerable, enchufada en el dental, como los de Mondragón y Gainza (fig. 94). Ignoro el límite occidental de éstos. Únicamente puedo decir que en Vizcaya se encontraban por la parte de Elorrio y que más al E., en valles muy recónditos, se han recogido ejempla-

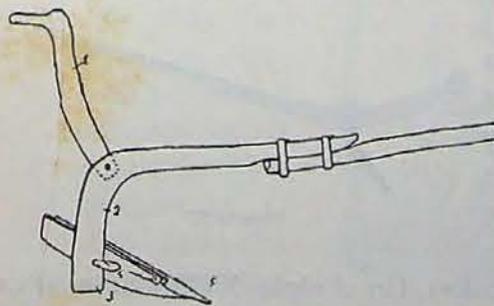


Figura 95

res de arados de cama curva y reja lanceolada, (fig. 95) aunque de aspecto particular en lo que a la mancera se refiere. Al E. de Guipúzcoa y en la Navarra oceánica, se halla el arado cuadrangular de gran reja y tipo centro-europeo, emparentado, de todas formas, por más de un



Figura 96

aspecto, con los modelos guipuzcoanos del S. y W. Este arado cuadrangular se encuentra, también en el Labourd y otras partes del país vasco francés (figura 96) (2).

Aparte de los señalados conocemos otros tipos de instrumentos arativos de uso simultáneo o complementario cuando menos. Dejando a un lado los diversos arados de vertedera y dos mangos, y los de ruedas («txirinkaduna») de carácter industrial más o menos antiguos debemos recordar, en primer término, los cuchillos. Combinábanse éstos con la laya y el arado cuadrangular en el trabajo del campo, utilizándose sobre todo para hacer surcos preliminares a la labor arativa y recibían, con mayor propiedad que el arado, el nombre de «golde» (plural «goldiak»); del latín «culter» (fig. 97).

En segundo lugar debemos hablar de los arados de púas o dientes («ortzak») (fig. 98) que empiezan siendo de dos o tres («bi» o «iru-ortzak») y llegan a ser de varias decenas, convirtiéndose en verdaderas gradas por último («aria», «areak»). En el siglo XVIII y antes eran los más usuales los de cuatro y cinco dientes («bostortzak») para preparar la tierra en que se sembraba el maíz. En la labor de desmenuzar la tierra ya arada también se usa un apero llamado «ola»=tabla (fig. 99) y los llamados «erbl-yokiyak» manejados a mano por hombres y mujeres. Al

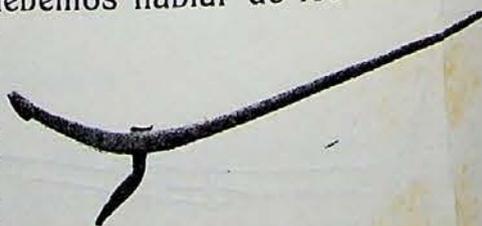


Figura 97

roturar terrenos y cuando estos son muy ásperos, en la labor preparatoria se utiliza el rodillo, «alperra» o «bombilla», de piedra o de madera. Los surcos para el maíz se



Figura 98

hacen con un instrumento llamado «marka», que puede ser de mano o tirado por vacas (fig. 100) y la escarda bien con azadas pequeñas, bien con el arado de púas, triangular con preferencia, denominado «jorraya» (fig. 101). Esta labor antes — como indica el padre Larramendi — solía encomendarse a las muchachas.

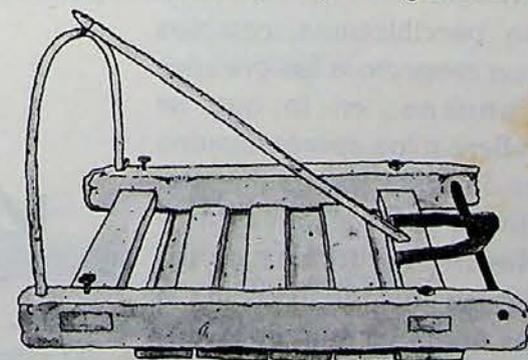


Figura 99

La cosecha por su parte ofrece matices ergológicos que merecen ser consignados: sobre todo la del trigo. Para cortar las gavillas se emplea con preferencia la hoz, «iguitai» «iguiti», que en otras épocas era dentada, como ocurría por

lo demás, en multitud de países de occidente, no sirviendo, por lo tanto, este rasgo para probar parentescos etnológicos del orden que quisieron establecer algunos autores de comienzos de siglo: usábanlo como prueba de la pretendida unidad vasco-bereber, nada menos. En la manera

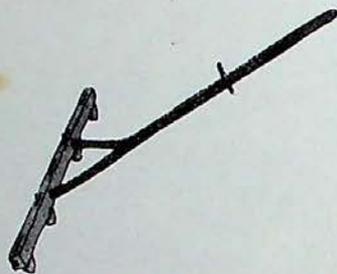


Figura 100

de colocar las gavillas («azpal», «azao») en el campo cabría hallar probablemente notables variaciones de interés cultural. Pero no puedo decir ahora gran cosa sobre ella. En cambio sí estoy en situación de indicar algunas variaciones en los sistemas de trillar.

La temperatura varía en razón inversa de la latitud y altura. Se observa, así, que el trigo en el S. de España se recoge ya en junio, mientras que hay lugares en el N. en que se cosecha en agosto, es decir, casi dos meses después. También por cada cien metros de altura, hay cuatro días de retraso en la cosecha con respecto a la parte más baja inmediata. Paralelamente al llegar a los valles más recónditos de un sistema montañoso percibiremos cambios con respecto a las grandes llanuras, en lo que se refiere a los aperos usados en la trilla especialmente. En las provincias vascas y Navarra las formas de trillar se ajustan bastante a las áreas ya marcadas antes a base de otros elementos culturales (fig. 102). Toda la parte S. y la zona media casi en conjunto, se caracterizan por el empleo del trillo de tablas y pedernales: «estrazia» en alto navarro. Llegaba éste hasta partes occidentales de Vizcaya (Encartación) y en el S. de Guipúzcoa, en Oñate, se hacía con palos de

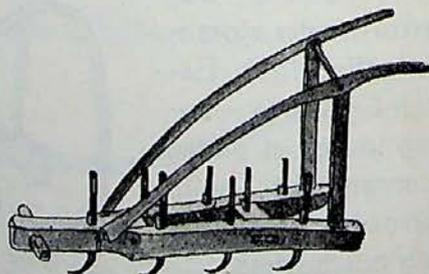


Figura 101

rior de un edificio) usando los procedimientos siguientes:

avellano entretejidos («tximintxuak»). No faltan en la zona media alavesa y navarra lugares en que se trilla haciendo pisotear la mies a bueyes o vacas (a caballerías al S. de ella) e incluso con carros, como en la Borunda. Pero en la zona alta del Pirineo y en la depresión atlántica se trilla sobre todo en espacios más pequeños (incluso en el inte-

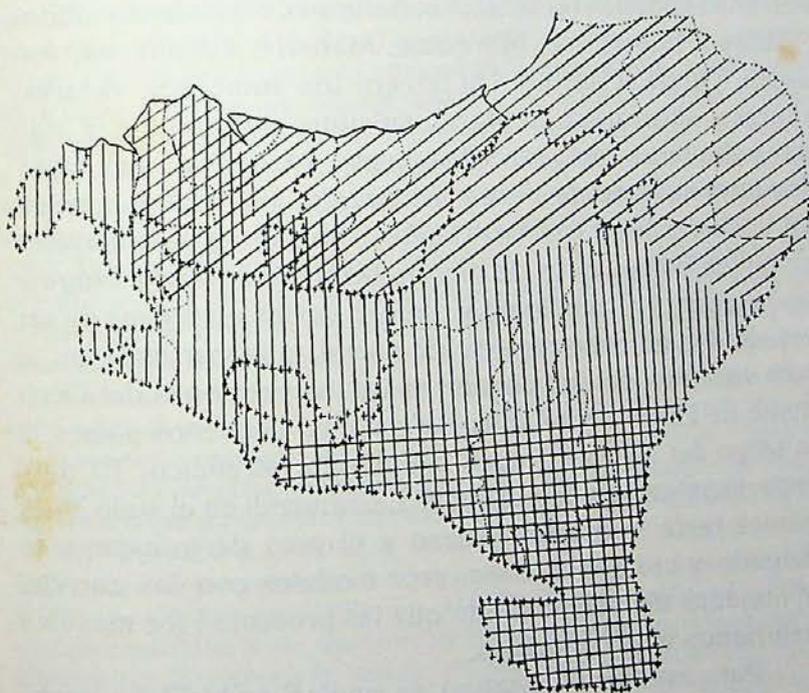


Figura 102

- 1) Golpear las gavillas contra el canto de una losa, tabla, tronco etc. como en tierras alpinas también ocurre.
- 2) Golpear con unos palos sencillos («makillak»).
- 3) Golpear y frotar las gavillas en un recinto llamado «astua»=burro (alta Navarra).
- 4) Usando de mayales y golpeando con ellos las gavillas en una era llamada «larraña». Reciben aquellos nombres diversos en diferentes partes del país. Un grupo lo constituyen «irabiur» (Guipúzcoa, Iciar, Vizcaya, Lequeitio

y Marquina, N. de Alava) y sus variantes: «irabirur» (Vizcaya, Chorierrri), «irabur» (Vizcaya, Ispaster. Guipúzcoa, Mondragón, Oñate) «ireburra» (Guipúzcoa, Deva-Motrico), «ireurre» (Guipúzcoa, Atáun), «iragurrimakillak» (Guipúzcoa, Oñate), «idabur» (Vizcaya, Marquina. Guipúzcoa, Mondragón, Oñate), «idaur» (Guipúzcoa, Berástegui, Gainza). Otro «ixibita» (Guipúzcoa, Astigarribia) «txipita» «ibita» (Vizcaya, Elanchove, Marquina, Mañaria. Guipúzcoa, Andoain, Oñate, Usúrbil). Un tercero los romances «korre», «kurre», «korreiak» en plural, suletinos sobre todo. Y aun hay «phaileru» (del latín «flagellum», vasco francés), «traillu» (alto navarro de Vera y del Baztán, guipuzcoano oriental y labortano) y «zaroa» (también baztanés). Los mayales se hallan compuestos de mango («esku») correa («uguela») y porro («aizebilloa») y ofrecen variantes dignas de ser estudiadas en cada región. El mayal más corriente en el país vasco es de tipo común en vastas porciones del Occidente de Europa y también se halla en pequeños países, a lo largo del sistema franco-cantábrico, pirenaico. El descrito sucintamente por el padre Larramendi en el siglo XVIII parece tenía el mango grueso y el palo de golpear más delgado y corto. No faltan otros modelos con las correas aparejadas del mismo modo que las presentan los mayales asturianos más conocidos.

Para aventar («aizeatu»), se empleaban biellos y arneros del tipo corriente en la España del N. La cosecha se guardaba en arcas («kutxak») con preferencia (3). Parte también, sobre todo en el W. de Guipúzcoa y en Vizcaya, en hórreos, de los que hasta el presente han quedado ejemplares, muy diferenciados de los asturianos y gallegos, y que debieron cesar de ser construídos en el siglo XVIII (4).

NOTAS

(1) Sobre los aperos de labranza característicos de los vascos en conjunto quien hizo más observaciones (aunque no las reunió nunca de manera sistemática) fué Aranzadi, del que pueden consultarse, «Etnología» en el tomo general de la «Geografía general del país vasco-navarro» pp. 143-152; «Aperos de labranza y sus aledaños textiles y pastoriles» en «Folklore y costumbres de España» I (Barcelona, 1951) pp. 289-376 (para toda España y con capítulos sobre artes textiles etc.) «Explicación de los aperos de labranza de la exposición» en «Quinto congreso de estudios vascos. Vergara, 1950. Arte popular vasco» (San Sebastián, 1954) pp. 18-56 con la bibliografía suya más antigua. En todos estos trabajos habla de la «laya», acerca de la cual véase también J. Caro Baroja, «Los pueblos del norte de la península ibérica» pp. 114-116. Descripción del trabajo con layas hace ya Larramendi, «Corografía» pp. 55-56. Alusión a layas o aperos parecidos en el Cáucaso, E. Frankowski, «Cuestiones generales acerca del arte popular vasco» en «Quinto congreso de estudios vascos» cit. p. 17 y a tierras navarras de viña, cultivadas con layas en Ramírez Arcas, «Itinerario descriptivo» p. 123.

(2) Respecto a los arados véase J. de Aguirre, «Cuestionario sobre el arado» en «Revista internacional de estudios vascos» XIII (1922) pp. 485-486, XVII (1926) pp. 125-126. La expansión del arado de tipo castellano y de los otros la he investigado personalmente siguiendo a R. Aitken y B. Aitken, «El arado castellano: estudio preliminar» en «Anales del Museo del Pueblo Español» I, 1-2 (Madrid, 1935) pp. 109-138. Mi estudio se llama «Los arados españoles (aportaciones críticas y bibliográficas)» en «Revista de dialectología y tradiciones populares» V (1949) pp. 3-96. Las conclusiones históricas a que he llegado son distintas a las de estos autores «La vida agraria tradicional reflejada en el arte español» (Madrid, 1949) pp. 50-60. Las fronteras del arado radial se precisan bastante teniendo en cuenta los materiales allegados por F. Krüger, «Die Hochpyrenäen C. Ländliche Arbeit» (Hamburgo, 1939), pp. 90-91. Es obra fundamental. Ahora también, R. Violant Simorra, «El Pirineo español» (Madrid, 1949) pp. 458-483.

(3) Respecto a la generalidad de los aperos de labranza enumerados hay una descripción relativa a un solo pueblo y sus alrededores, en mi obra «La vida rural Vera de Bidasoa» pp. 41-67. Lo allí reunido puede compararse con provecho con lo que en sus estudios citados en la nota 1 dice Aranzadi. Respecto a los «maya-

les» y otras formas de trillar hoy hay un estudio general de gran importancia, debido al investigador sueco Dag Troitzig, «Slagan och andra tröskredskap en etnologisk undersökning med utgångspunkt från svenskt material» (Estocolmo, 1943) pp. 13 y 34 y sobre todo, pp. 56-57. También F. Krüger, «Dic Hochpyrenäen C.» pp. 264-269 con toda la bibliografía anterior. No hay representaciones de mayales vascos en ninguna obra conocida, aunque los diccionarios etc. recogen casi todos los nombres enumerados. Aranzadi también se ocupó de los espantapájaros y otros artefactos campesinos, semejantes, en un artículo titulado «Espantajos de ingenio y monigotes de superstición» en «Homenaje a D. Carmelo de Echeagaray» pp. 31-40.

(4) Sobre los hórreos vascos se ha escrito bastante. Iturriza en su historia, pp. 69-70, habla bastante de los vizcaínos. En nuestro tiempo Frankowski, «Hórreos y palafitos de la península ibérica» (Madrid, 1918) pp. 27-32 volvió a llamar la atención sobre ellos. Posteriormente J. Larrea descubrió nuevos ejemplares: «El «garaixe» (hórreo) agregado al caserío» en «Anuario de Eusko Folklore» VI (1926) pp. 137-145; «Garaixe» (=hórreo) agregado al caserío» en la misma publicación VII (1927) pp. 127-136 y IX (1929) pp. 63-66. Barandiarán ha señalado también en su monografía sobre el «Pueblo de Amizperri», «Anuario...» VI p. 9 (fig. 4) la existencia de un ejemplar de hórreo pirenaico.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 87 - Laya guipuzcoana. La laya de Guipúzcoa como la de Vizcaya es hoy mucho más estrecha y de púas más largas que las antiguas, según se desprende de su comparación con las reproducidas en esculturas de los siglos XVII y XVIII, que representan a San Isidro Labrador.

Fig. 88 - San Isidro con una «laya». Escultura que se halla en la iglesia de S. Pedro de Lamuza (Llodio: Alava), fotografía facilitada por el Marqués de Urquijo. La laya no es de las mejor reproducidas por el imaginero.

Fig. 89 - Laya navarra. Es mucho más corta y ancha, en su parte férrea, que las guipuzcoanas y llega su expansión hasta la misma zona donde empieza a cultivarse la vid con intensidad.

Fig. 90 - Layadoras de Urdiain, Navarra (Foto Roldán); llevan en la cabeza, curiosamente colocadas, un par de layas de tipo navarro, arcaizante. La zona de Urdiain en conjunto es de las más conservadoras del país.

Fig. 91 - Imagen de Adán en Santa María la Real de Olite (siglo XIV) figurado como un Labrador arando con arado de ruedas (Foto Uranga). Aunque hoy día el arado con ruedas se ha introducido en todo el país, que emplea modelos «standard», resulta extraño que en otra época se conociera, pues no han quedado modelos tradicionales de él en uso, como ocurre en alguna otra parte del N. de la península.

Fig. 92 - Repartición de tipos de arado en el territorio vasco. Las líneas horizontales indican la expansión del arado de tipo castellano, con reja lanceolada las verticales la del arado radial, (fig. 93), con líneas de puntos verticales la del arado cuadrangular (fig. 96), con oblicuas la expansión de los arados viejos guipuzcoanos (fig. 94) y vizcaínos y con trazos horizontales la del vizcaíno de reja lanceolada (fig. 95).

Fig. 93 - Arado alavés de Santa Cruz de Campezo de tipo radial y reja enchufada.

Fig. 94 - Arado guipuzcoano. Proviene del S. de la provincia. Su reja enchufada recuerda la de algunos arados de la época de la Tène.

Fig. 95 - Arado vizcaíno, recogido por J. Larrea en Ceánuri. Es una variante muy particular, respecto a la manquera, del arado castellano de reja lanceolada.

Fig. 96 - Arado del N. W. de Navarra. Recogido por el Dr. Balda

en el valle de Baztán para el Museo del Pueblo Español de Madrid. Su cama es casi cuadrangular.

Fig. 97 - Cuchillo guipuzcoano. Los ejemplares reproducidos en las figs. 95, 94, 96 y 97 se hallan en el Museo de San Telmo de San Sebastián. El de la fig. 95 en el Etnográfico de Bilbao.

Fig. 98 - Arado de púas usado en Ceánuri (Vizcaya) para desmenuzar la tierra en el momento de siembra (foto F. Manterola).

Fig. 99 - «Ola» = madera, para desmenuzar terrones. Las hay también de varas entretejidas.

Fig. 100 - «Marka» para hacer los surcos de sembrar. Tiene cinco tablas movibles.

Fig. 101 - «Jorraya» para escardar. Esta y las figuras 99-100 representan aperos usuales en Vera de Bidasoa (Navarra).

Fig. 102 - Areas de los diversos tipos de trilla. Con líneas oblicuas se señala la de la expansión del mayal, losas y procedimientos que indican en general pequeñas explotaciones; con líneas verticales la del trillo; con horizontales la del empleo de mulas y caballerías más que de bueyes o vacas.

CAPITULO X

El complejo agrícola: tracción animal en relación con él y cultivos especiales

Uno de los cultivos más característicos del país vasco de habla hoy día es el pratense. El prado artificial constituye base fundamental en la economía campesina. Aparte de suertes dedicadas al cultivo de la alfalfa («arguibelar»), trébol (que recibe muchos nombres) y otros forrajes, en la parte oceánica se roturan cada vez más tierras con destino a prados («belardi», «belai», «belarsoro», «belastegui») que se abonan intensamente (entre enero y febrero) y en los que se hacen varios cortes anuales. El corte se verifica con guadaña («sega»), que puede ofrecer variantes en el mango («kiderra»). Antes, con probabilidad, las hubo sin manijas superiores («eskutillak»). Pero ya a partir del siglo XVII son éstas usadas. En los relieves de la sillería de la iglesia de Isaba en la Navarra pirenaica pueden verse representados unos hombres segando con guadañas de una manija y otros afilando las hojas.

Para guardar la piedra de afilar se usa un recipiente de madera llamado «sega pote» u «opots» que puede estar más o menos adornado.

La hierba recién segada se recoge y acumbra con un rastrillo («arraztelu») de estructura especial. En vez de tener el mango formando una perpendicular con respecto al travesaño que lleva los dientes, éste queda oblicuo

a diferencia de lo que ocurre en otras partes del N. La hierba unas veces se consume recién cortada por los animales domésticos, las vacas; en este caso se transporta en bastísimos lienzos denominados «manyiriak» (como las sábanas) o en otros artefactos especiales (descontado el carro de que luego se hablará). Otros cortes se dejan secar en el mismo campo acumbrándose el heno en «metak» («meta foeni» de los latinos) o almiarés bastante altos.

Análogos a los de la corta de hierba son los trabajos que produce la anual y mucho más penosa del helecho («garo» en partes de Guipúzcoa «iratze» más comunmente). Esta planta, que crece en términos no cultivados y en proporciones extraordinarias, se utiliza como cama para los animales caseros y como una de las bases del estiércol («gorotz»). Córtase una vez que empieza a enrojecer en otoño y la corta constituye en algunos pueblos verdadero acontecimiento colectivo: se efectúa con guadaña también y la cosecha se coloca en almiarés así mismo (1).

Las faenas campestres que hemos descrito hasta ahora entran dentro de un ciclo perfecto, vital, en que participan los hombres y animales determinados, que viven en el mismo caserío: las vacas en particular de las que hay de cuatro a seis comunmente. La vaca («bei») y no el buey («idi») menos aun el toro («zezen») que sólo se usa de semental, es algo de importancia decisiva en el caserío, pues proporciona una considerable parte del alimento doméstico, con su leche y crías; sirve para arar y otras faenas agrícolas y se utiliza, como animal de transporte, uncida, al carro. Por último da estiércol abundante. Gran parte del maíz, del heno, del helecho y de otras plantas cultivadas se dedican a su sostenimiento y acomodo, de suerte tal que cabe decir que el caserío no tendría razón de ser, económicamente, sin su existencia. Debemos separar, pues, el estudio de su aprovechamiento en este caso, del de otros ganados, por razones claras de orden funcional estricto.

Según un zoólogo austríaco, Adolf Staffe, la vaca vasca común debe descender de la que ya en épocas prehistóricas vivía en estado silvestre en el N. de España, en

los Pirineos. Pero desde aquella época hasta la actualidad su uso ha ido variando, ha sido considerada por el hombre como «objeto» con distinto significado (de acuerdo con lo que dijimos en la introducción). Ignoro cual fué, por ejemplo, la fecha en que comenzó a utilizarse como animal de tracción, pero es evidente que hoy día como tal nos plantea una porción de problemas etnológicos de gran interés. En primer lugar la manera como se unce la yunta ya debe llamar nuestra atención.

La polémica entre los partidarios de uncir por el cuello y los que uncen por los cuernos es antigua. Columela, que conocía ambos sistemas, recomendaba el primero, así como otros agrónomos latinos, por ejemplo Palladio. Durante la antigüedad, en todos los países del Mediterráneo y muchos dominados por los romanos, debió prevalecer el mismo criterio. Pero en la Edad Media es evidente que el yugo de cuernos o cornal, adquirió más prestigio y, al final, dominó tierras que antes lo estaban por el yugular. En la España romana parece que los yugos yugulares debieron tener gran expansión. Pero hay modelos y ejemplares de yugos ibéricos que son cornales de todas formas. El vasco («uztarri») es también cornal o cornil, pero muy diferenciado de los de áreas vecinas o lindantes, como pueden serlo la montañesa y la asturiana hacia el W. y la aragonesa al E.

Hace ya muchos años que Aranzadi lo estudió magistralmente. El área del yugo o mejor dicho yugos vascos, es digna de ser precisada. Ocupa, claro es, el corazón del país, donde Azcoitia es uno de los centros principales de fabricación, y alcanza por el S. hasta el condado de Treviño, todo el centro y el E. de Navarra hasta la latitud de Javier por lo menos, donde para acarrear se usa el vasco y para arar un yugo de tipo aragonés. Hacia occidente va invadiendo el valle de Mena en Burgos y la Montaña, y en el N., en el país de Soule, choca con el bearnés de estructura bastante parecida.

Dentro de tierra vasca, sin embargo, cabe indicar la existencia de variantes notables, debidas a distintos facto-

res. Para comprobarlo puede examinarse la colección reunida en el Museo Etnográfico de Bilbao, más completa, en este caso, que la de San Telmo en San Sebastián. Parece probable que experiencias de resistencia y las conocidas pruebas de bueyes («idi-apustuak») hayan servido en tiempos no muy lejanos para modificar sensiblemente los yugos vascos, que se caracterizan, por otra parte, por

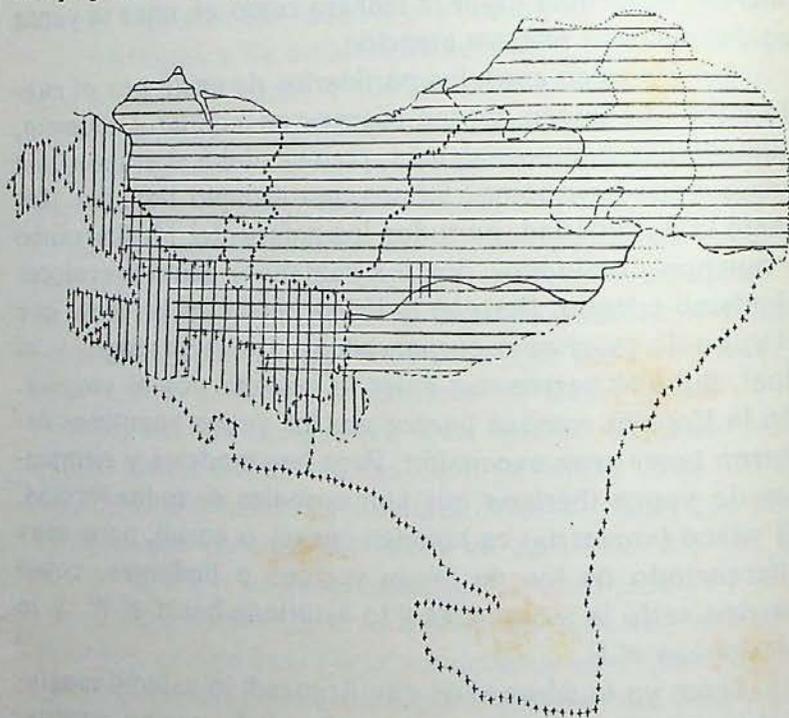


Figura 103

la profusión de adornos que llevan, tapados siempre con las correas («ediak») que lo sujetan, así como a los frontales («kopetekuak», «ipurukoak») y por la piel de oveja que va encima de todo. La yunta se utiliza para arar y otras faenas agrícolas según va dicho. Pero también muy continuamente, con objeto de hacer transportes. Estos (sean de hierba, heno, helecho, leña, estiércol, minerales etc.) tienen su expresión más caracterizada en el carro chillón o chirrión, en la carreta («gurdi» en Vizcaya, Guipúzcoa y Navarra oceánica, «burdi» también en algunos puntos

de Vizcaya y Navarra, «orga» en gran parte del país vasco francés) (2).

Mucho podríamos extendernos al tratar de sus características y su relación con otros tipos, a través del tiempo y el espacio. Pero ahora hay que hablar de ella brevemente.

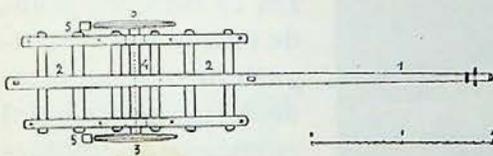


Figura 104

En toda la zona vasca hoy de lengua, priva la carreta de ruedas macizas y cama cuadrangular o mejor dicho rectangular.

Recuerda ésta mucho a los «plaustra» romanos como el reproducido en un bronce votivo de Civitá Castellana («Metropolitan Museum of Art» de Nueva York), el del sarcófago de Annio Octavio Valeriano (Museo Laterano, Roma), o el del mosaico de Santa Constanza, del siglo IV. Contrasta con éstos en lo que a la forma de las ruedas se refiere, el carro que se halla en todo el Occidente de Vizcaya y gran parte de Alava, que las presenta con un eje y dos traviesas («rueda de reja»), como las tenían también ejemplares antiquísimos europeos y las tienen muchos de los usuales en las montañas cántabro-astures.



Figura 105

En algunas publicaciones anteriores, siguiendo el parecer de otros etnógrafos, he dado acaso una idea harto esquemática de la repartición geográfica de los tipos de rueda en el N. de España. Quiero ahora indicar que la rueda («gurpil» «kurpil», «gurbil») maciza ofrece variaciones sensibles en lo que se refiere al tamaño y a la forma de los flejes sobre todo; que la de un eje se halla o mejor dicho hallaba hasta hace

no mucho a la par que la primera en casi toda Alava; (fig. 105); que en Asturias y otras zonas occidentales se encuentran más o menos esporádicamente ruedas macizas, aunque las de un eje sean las usuales, y que la densidad del uso de ruedas macizas es otra vez grande (según las investigaciones del malogrado Vergilio Correia) en zonas bastante meridionales de Portugal. La cama cuadrangular no se encuentra en las viejas carretas de Santander y Asturias, que la tienen li-



Figura 106

geramente curvada por la parte de adelante, como algunos modelos antiguos, hispánicos y de fuera.

El origen del carro constituye un problema etnológico de gran interés dada su peculiar difusión. En España hoy ha quedado limitado el uso del llamado chillón (por el ruido que meñan sus ejes al ser frotados con sebo) en todas sus variantes a la zona húmeda donde el prado artificial tiene su mejor desarrollo. Esto no quiere decir que en otras épocas no tuviera un área de expansión mayor o distinta.

Aparte de los elementos indispensables para su funcionamiento general (fig. 104) suelen añadirse o quitársele al carro, según el empleo que se vaya a hacer de él, otros, como, por ejemplo, el ensamblaje de tablas o varas de castaño entretejidas, llamado en alto navarro «prozela», (figu-



Figura 107

ra 105) que se coloca cuando se pretende transportar sustancias como estiércol o arena; la «ezpata» que se pone en la parte delantera al aparejarlo para llevar heno o helecho y que se complementa con un varal y otro pequeño palo puesto en la parte trasera; (fig. 106) el «palkatxo» que se

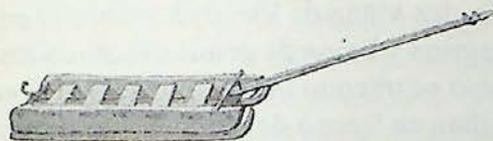


Figura 108

usa cuando hay que llevar leña, maíces secos, helechos secos y protege las ruedas (fig. 107).

El carro vasco, utilizado en las vías de circulación local, e incluso en las carreteras a veces, no puede subir por las pendientes más inclinadas de colinas y montañas, o entrar en determinados recintos. Para llegar hasta ellos se emplean rastras o narrias («lerak») de diversas clases: desde las muy rústicas constituídas por unas cuantas ramas ligeramente desbastadas, o por una simple losa, hasta las que ofrecen una estructura parecida a la de algunos trineos, y también, en parte, a la de la cama del carro; las rastras se diferencian por otro lado de valle a valle, o región a región (figs. 108-109).

Es en el Alto Pirineo donde la rastra tiene mayor dominio, sin embargo, y no ha de chocar que su uso se halle relaciona-

do con el incremento de las actividades pastoriles y la disminución de las agrícolas descritas.

Carro y rastra van haciéndose más raros cuanto más frecuente es el cultivo del trigo, es decir hacia el S., hasta

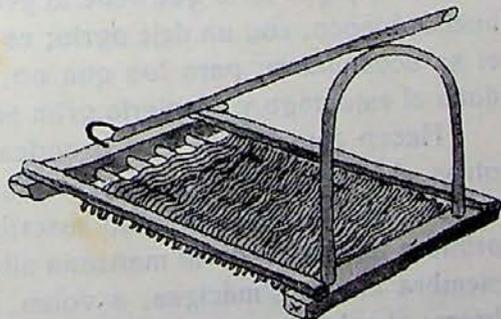


Figura 109

que desaparecen en las zonas cerealistas y vitivinícolas navarras y alavesas meridionales (3).

No hemos de terminar este capítulo sin dedicar unas cuantas palabras al cultivo de manzanales y viñedos.

Ambos están atestiguados desde épocas muy remotas medievales. A medida que las relaciones comerciales en el S. se han intensificado, las viñas de Vizcaya y Guipúzcoa, productoras de vinos agrios y bajos de grados («chacolés») han ido suprimiéndose o perdiendo importancia. Ya a fines de la Edad Media estaban en franca decadencia. El manzano surge en escrituras alavesas antiguas. En las vizcaínas, guipuzcoanas y navarras también. Su cultivo, ya a comienzos del siglo XVI por lo menos, se efectuaba de manera bastante científica. En 1524 Navajero decía refiriéndose a Guipúzcoa: «En esta tierra no hay vino, y el trigo que se cría es poco, pero todo esto lo traen por el mar, de las demás partes de España, donde lo hay en abundancia; en lugar de viñas se siembran manzanos, de que primero hacen almácigas, y cuando ya son grandes los trasplantan con orden, como nosotros las viñas, y aun más espesos, que se ponen en los jardines, lo cual hace muy agradable vista y semejan bosques; con las manzanas hacen un vino que llaman sidra y que es lo que bebe la gente común, y es claro, bueno, blanco, con un deje agrio; es saludable a quien a él se acostumbra; para los que no, es difícil de digerir, daña al estómago y despierta gran sed.

Hacen esta bebida con grandes prensas, como nosotros el vino: pero son necesarios más peso y mayor fuerza». Estas líneas podrían suscribirse hoy. La semilla primera se extrae de la manzana silvestre («basatia»). La siembra en las almácigas, a voleo, se lleva a cabo en febrero; al cabo de un año o dos se trasplantan los tallos al vivero («sagar munteguiya») y a los dos años, después de varias podas, se colocan en el manzanal («sagardi») de tres modos: en cuadro, cuando la tierra es cultivada, en tres bolillos en los prados y en triángulos equiláteros cuando el terreno se dedica sólo a manzanal. Las distancia entre árbol y árbol, de acuerdo con lo establecido en los fueros

de Guipúzcoa y Vizcaya, suele ser de 5,58 m. Numerosísimas son las variaciones de manzanas que existen (4).

Coincide hoy en el N., con los comienzos del área de la viña y con el de la aparición de olivos, poco más o menos, la de los primeros regadíos, que en Alava ocupan una pequeña porción del S. E. y en Navarra toda la ribera y algo de la zona media (fig. 86). Desde épocas muy remotas del medievo nos son conocidos los reglamentos a que debían someterse los riegos en pueblos de Navarra y la Rioja. Queda, como en el resto de la península, por aclarar hasta qué punto los moros influyeron en su difusión. Lo que es evidente es que más al N. de donde se encuentran el regadío, el olivo y la viña de vinos fuertes en grados, aquéllos no se asentaron con firmeza grande, y que el vasco cesaba ya en períodos lejanísimos allí donde todos estos rasgos agrícolas se hallaban en su desarrollo máximo.

NOTAS

(1) Sobre las faenas de siega y aperos relacionados con ella, he publicado algunas observaciones en un artículo titulado «Arte e historia social y económica» en «Príncipe de Viana» 32 (1948) pp. 339-358, en que se estudian los relieves de Isaba etc.

(2) Respecto a la vaca, la tracción animal y formas de yugos hay varias monografías importantes. Adolf Staffe afirma que la vaca vasca es la misma que en otra época se hallaba en el Pirineo en estado salvaje, «Beiträge zur Monographie des Baskenrindes» en «Revista internacional de estudios vascos» XVII (1926) pp. 34-93 con observaciones sobre la agricultura en general. Del yugo también ha sido Aranzadi el que se ha ocupado más: «El yugo vasco comparado con los demás» en «Fiestas de la tradición del pueblo vasco» (San Sebastián, 1905) p. 41 y siguientes, resumen del mismo en «Etnografía, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España» (en colaboración con Hoyos) (Madrid, 1917) pp. 39-55. Ver también J. Caro Baroja «Análisis de la Cultura (Etnología, Historia, Folklore)», (Barcelona, 1949) pp. 171-176.

(3) La bibliografía sobre el carro vasco es abundante. Aparte de las obras de Aranzadi, citadas en la nota 1 del capítulo anterior, hay otras anteriores en que habla del mismo: «Etnografía, sus bases» etc. pp. 21-31; «Der ächzende Wagen und anderes aces Spanien» en «Archiv für Anthropologie» XXIV (1897) pp. 213-225. Este artículo es la base de las demás publicaciones del mismo e incluso de lo que dice en su «Etnología» (Madrid, 1899) pp. 248-256. Véase, además, J. Caro Baroja, «los pueblos del norte» pp. 143-149, donde se estudia junto con otros modelos y «Análisis de la Cultura» pp. 176-181 así como las obras del mismo citadas en la nota 2 del capítulo anterior. La rueda maciza vuelve a encontrarse dentro de la península en Asturias y más densamente en Portugal: Vergilio Correia, «O carro rural português» en «Terra Portuguesa» II (1917) pp. 21-25, 193-208; III (1918-1919) pp. 29-30, 90-93.

(4) Sobre viñas antiguamente cultivadas, Lope Martínez de Isasti, «Compendio histórico» p. 506. Iturriza, «Historia de Vizcaya» p. 26. El texto de Navajero en «Viajes por España...», «libros de antaño» VIII (Madrid, 1879) p. 347.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 103 - Area de extensión de los tipos de carro: con líneas horizontales se señala la del de ruedas macizas, con verticales la del de ruedas con un eje y dos travesaños (rueda de rejas).

Fig. 104 - Carro vasco visto desde arriba: 1 «pertika», 2 «gurdixia», 3 «adurrak», 4 «gurdiko ardatza» 5 «ixtringa».

Fig. 105 - Carro vizcaíno de Ceánuri (Foto Manterola) con un ensamblaje especial para transportar estiércol y otras sustancias semejantes.

Fig. 106 - Carro guipuzcoano de las inmediaciones de San Sebastián aparejado para transportar hierba, helecho etc.

Fig. 107 - Carro vasco-francés con un aparejo para proteger las ruedas, usado cuando se transporta leña o sustancias que pueden estropearlas.

Fig. 108 - «Lera», o rastra de tipo trineo. Usual en la Navarra oceánica, Guipúzcoa y el Labourd.

Fig. 109 - «Lera» o rastra más sencilla que la anterior. Usual en las mismas zonas que aquélla.

CAPITULO XI

El complejo pastoril: tipos de pastoreo propios del país vasco.
Leñadores y carboneros

ALGUNAS de las actividades ganaderas y pastoriles de los vascos ofrecen un aspecto particular, bastante dissociado de las faenas agrícolas. Si la cría y aprovechamiento de la vaca se hallan íntimamente relacionados hoy con la agricultura, si el engorde de cerdos y el sostenimiento de las aves de corral, gallinas en primer término, se vinculan a la existencia de granos y otros cultivos, la vida del ganado lanar ofrece los referidos caracteres autónomos, y quien habla de ganado lanar debe aludir también a algunas vacas montaraces y caballos y yeguas sin domar. Fácilmente se comprenderá, por otro lado, cuáles son las zonas en que el pastoreo con rasgos autónomos adquiere mayor desenvolvimiento.

En el capítulo segundo se hizo mención del hecho observado por Barandiarán, de que las áreas en que hay mayor abundancia de dólmenes son también aquéllas en que existe un tipo de pastoreo especial: las constituyen las sierras y montañas, que forman como la espina del país (fig. 28).

Es muy probable que desde épocas remotas hayan vivido allí núcleos de pastores especializados. Pero la organización de éstos ha tenido que cambiar, por fuerza, a través de los siglos, hasta llegar a adoptar los caracteres que

ofrece hoy; también parece seguro que muchos de los caseríos actuales, cuyos habitantes han desarrollado modernamente la agricultura con los caracteres descritos antes, se hallan emplazados en antiguos cotos o términos pastoriles, «seles» etc.

Los prados cultivados y la cría de vacas en establo, han ido adquiriendo más fuerza cada vez en el corazón del país, a expensas de los pastos naturales y del ganado lanar. Las montañas más altas, por razones climatológicas, han quedado sin sufrir este proceso, sin embargo y es en ellas donde cabe hacer observaciones más interesantes.

Hoy día los caseríos de gran parte de Vizcaya y Guipúzcoa, el N. W. de Navarra y Labourd suelen tener en los montes, propios o comunes, una pequeña construcción rectangular, «borda», que no es habitada y en que se guarecen las ovejas durante la noche. Uno de los hombres, muchachos o chicas del caserío se encarga de ir al monte a la mañana para soltarlas y al atardecer para recogerlas. Cuando llega la temporada de la cría y de la lactancia, se suelen bajar al caserío o casa de lugar menos apartado ¡Pero qué mísera parece esta crianza comparada con la propia de épocas pasadas! Todos los investigadores actuales están conformes en señalar la decadencia de las actividades pastoriles propiamente dichas. En cambio las leyes e informes antiguos nos hablan de continuo sobre aquéllas, y aun en las zonas más altas cabe estudiar vestigios del antiguo estado.

Los nombres de la oveja («ardi») del cordero («bilotx») el carnero («ari»), el castrón («zikiru»), la cabra («auntz») el macho cabrío («akerra»), el cabrito («segail») y no sólo éstos sino también los del cerdo («urde») la cerda («sedal») y sus crías «arkela» si es hembra, «ordotx» si es macho, poco parecen tener que ver con los indoeuropeos, y reflejan la observación de sus diferentes condiciones cualidades, llevada a cabo por un pueblo muy interesado en el particular, y que, sin duda, poseía cantidad de reses de cada especie.

Muy conocido es el hecho de que en varias lenguas de diferentes troncos los conceptos de riqueza, dinero y ganado están relacionados de modo estrecho. En latín «rico» = «pecuniosus» es originariamente el que tenía «pecunia» es decir abundancia de ganado, «pecus». En vasco «aberatsa» o «aberatza» es el rico y a los ganados se les denomina «abereak». Algunos filólogos han sospechado que esta palabra es de origen romance: «habere» ha dado en provenzal, al parecer, una expresión paralela a la vasca. Pero, sea esto verdad o no lo sea, lo interesante ahora es señalar la relación que se establece entre los dos conceptos, que, por otra parte, se halla en consonancia con lo que por la Historia sabemos (1).

Una cantidad grande de pugnas entre los primeros jefes medievales conocidos, que se disputaron el poder en el país y otros limítrofes, tienen, como manifestación más patente de carácter económico, el robo de ganados en las tierras invadidas y dominadas hasta el momento de la razzia, por el enemigo.

Por otra parte, los documentos medievales más antiguos, conservados en cartularios, como el de San Millán, aluden a todos estos hechos:

I) Comunidad de pastos de monasterios de importancia mayor o menor, villas y poblados. Es característico de la zona vasca alavesa y de la riojana, ligada estrechamente con ella, el que, a pesar de que se ceda una villa a un monasterio, se subraye la comunidad de pastos entre la parte dada y la que recibe.

II) Licencia de pastar en términos menos precisos: por ejemplo aquéllos que puede recorrer el rebaño en un día, volviendo a pasar la noche a los términos propios.

III) Licencia de pastar en amplios territorios. Así, por ejemplo, en 1011 el rey Sancho de Navarra concede a San Millán el privilegio de que sus rebaños pastaran en todo su reino, exceptuados los campos de labranza y las dehesas.

IV) Acotación de dehesas y pastizales.

V) Determinación de estaciones pastoriles con términos y edificios adecuados.

A cada tipo de explotación de términos destinados a pastos, puede corresponder la tenencia de distintas clases de ganado. Conviene distinguir a este respecto:

1) Los lugares dedicados a rebaños de ovejas y cabras.

2) Los dedicados a ganado de cerda.

3) Los dedicados a ganado vacuno.

Se distingue el ganado estabulado, junto a la propia mansión o dentro de ella, del ganado que pasaba casi todo el tiempo en el monte, a cargo de pastores profesionales. El ganado vacuno particularmente se halla en las dos formas distintas en absoluto ya indicados. Las vacas y bueyes de labor se separan de los que se apacientan en «bustares» «bustalizas» y «vaquerizas».

El «busto» en Navarra, era la vacada que no excediera de ochocientas cabezas, cifra que impresionaría a un labrador actual, viejas obras de arte popular nos reflejan la vida del vaquero («itzai», «unai») vasco-navarro (fig. 110).



Figura 110

El volumen de las explotaciones pastoriles provocó (como se ha indicado y cual ocurría en la Antigüedad) grandes luchas locales o más amplias. Ya dije que el «Poema de Fernán González» es una queja constante de las depredaciones de los navarros en Castilla. Pero si entre los jefes, condes y reyes hubo la costumbre de saquearse mutuamente gentes más humildes y peor consideradas también se dedicaban a la cuatrtería y al abigeato. Se ha aludido antes, así mismo, a la enorme cantidad de documentación sobre robos de ganado que hay en la Cá-

mara de comptos de Navarra de los siglos XII, XIII, XIV y XV, ganados que se llevaban a puntos recónditos de las sierras de Aralar, Urbasa, Andía, etc. En el siglo XV, a la par que la vida municipal adquiría caracteres de estabilidad y solidez, los pueblos de las inmediaciones de aquellas sierras organizaron su aprovechamiento en forma de



Figura 111

«parzonerías» etc. que se han respetado, casi siempre, hasta la fecha.

En términos generales podemos afirmar que la estructura social del medievo en su primera fase se prestaba, por su inseguridad grande, a la movilidad característica de la economía pastoril, a base de ganado lanar, mientras que la más moderna ha ido colocando a ésta dentro de muy restringidos términos, provocando, en gran parte, su decadencia y disminución.

Los rasgos de la vida del pastor conservaban, sin embargo, hasta hace poco, si no es que los mantienen todavía, unos matices que en gran parte se fijaron en período muy remoto.

La vida pastoril vasca presenta hoy aun ejemplos de los hechos que siguen:

- 1.º) Trashumancia en distancias bastante largas.
- 2.º) Trashumancia en distancias más cortas.
- 3.º) Trashumancia local: de la «borda» al caserío y viceversa.

Las dos formas primeras requieren una peculiar organización de pastores profesionales. La tercera, no.

La trashumancia en distancias largas es hoy propia de los habitantes del Roncal ante todo, que durante medio año mantienen a sus ganados en los montes del término de aquel valle, pero que el otro medio los apacientan en

la Ribera de Navarra y en tierras paralelas de Aragón (fig. 111). En las Bardenas reales, el Roncal gozaba de un antiquísimo aprovechamiento de pastos y el privilegio de poner guardas y monteros y nombrar alcalde, que ejercía su cargo en conjunción con los de Tudela, Caparroso y Arguedas: los de estos municipios llamaban «chalabardanos» a los roncaleses. La bajada a las Bardenas tiene lugar a fines de octubre, la subida al Roncal a fines de abril. No puedo precisar la fecha en que comenzó este tipo de trashumancia, pero si se considera lo tarde, relativamente, que se reconquistó el S. de Navarra, de los moros, cabe pensar que no debe ser anterior al siglo XII, aunque ya en el XI pueblos como Tafalla aparecen dominados por los cristianos. En la Edad Media, también, los ganados de Roncesvalles y otros parajes pirenaicos solían bajar hasta las landas, la tierra llana de Gascuña.

Esta trashumancia, aunque tenga lugar en términos más reducidos que la de Castilla, es ya comparable a ella, y, sobre todo, a la que se encuentra en Cataluña. Los ganados que a fines del siglo XVIII eran propiedad de los roncaleses ascendían a 100.000 cabezas. A comienzos de este siglo la cifra de ovejas estaba entre las 60 y 70.000. Hoy día su crianza ha experimentado variaciones sensibles y a la cría de ovejas hay que añadir la de cabras y otro ganado menudo. No hemos de dejar de recordar que los traslados contribuyeron de modo poderoso últimamente a que en el valle se fuera perdiendo la lengua vasca y esto de manera particular. En efecto, los hombres que bajaban al S. y permanecían allí mucho tiempo, a fines del siglo XIX ya hablaban generalmente castellano, aunque comprendían el vasco. Las mujeres casadas y los chicos pequeños (que no salían del valle) seguían hablando vascuence. Por fin ha triunfado el idioma «masculino» (2).

Hablemos ahora del segundo tipo de trashumancia. En la Baja Navarra, el país de Soule, los valles pirenaicos que se extienden al W. del Roncal (Salazar, Aezcoa etc.) y en los pueblos alaveses, guipuzcoanos y vizcaínos situados cerca de las montañas elevadas de la zona central

de la tierra, como el Gorbea, Aizcorri, Aralar, las sierras de Encia, Andía, Urbasa etc. practican los pastores una trashumancia ajustada a normas jurídicas muy precisas, que están dictadas, con frecuencia, por mancomunidades de origen diverso, entre las cuales cabe citar: la ya mencionada «parzonería» general de Alava y Guipúzcoa que ejerce su acción sobre 10775 hectáreas de pastos y bosques, la unión de Ernio con diez pueblos de los cuales Villafranca de Oria es el más importante, la unión de Aralar, constituida por cinco pueblos del «Goierri» guipuzcoano así mismo, la que reparte los pastizales de la sierra Salvada en Alava, entre los valles de Amurrio, Lezama, Ayala y Oquendo, la del Gorbea en Vizcaya, la de los pueblos vasco franceses como Sare, con pueblos lindantes de la Navarra española, cuales Urdax, Vera y Zugarramurdi. Verificase en estas áreas un traslado restringido, de gran abolengo al parecer.

En 1150 los labradores de tierra de Durango obtuvieron fuero del rey de Navarra y en éste (o en sus copias mejor dicho) ya parece indicarse la existencia de la trashumancia local, al hablarse del ganado que dichos labradores tenían en su casa del día de la Resurrección hasta S. Juan y lo que debían pagar según su número. Después fueron apareciendo más y más disposiciones de carácter pastoril. Los fueros de cada país, las ordenanzas de cada valle, abundan a partir de los siglos XIV y XV en ellas.

Así, en el libro de costumbres de Soule se establecía que todos los años los ganados constituidos en cabaña debían subir a los puertos («bortuak») por caminos fijos a los que llamaban «altchoubideak», y permanecer en lo alto desde el día llamado de «Corstobolo» («Septem fratrum») hasta S. Pedro «ad víncula», estando en el resto del año prohibido el aprovechamiento general y siendo los dueños de los distintos cerrados y «cayolars» los únicos que podían aprovechar los pastos de las alturas. Excluíase de esta disposición general la montaña de «Alga-ondo» o «Assaleguia» a la que podían llevarse los ganados desde el

día de la Purificación, el dos de febrero, hasta el citado de S. Pedro «ad víncula» el primero de agosto.

En las costumbres del Labourd se indicaba que, desde S. Miguel hasta S. Martín, en el invierno, no se podían sacar los ganados del término de la propia parroquia;

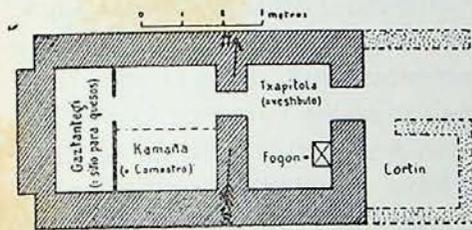


Figura 112

dentro de él cada vecino podía hacer «cabanés, loges et clôtures» sin pagar nada. Características de esta tierra eran unas cerraduras de tierra arbolada a las que llamaban «barrende-

guiak» (δ). En el siglo XVIII hubo quienes se preocuparon de redactar las bases para una perfecta disposición de los llamados «seles», que, en nuestros días, como tantos otros rasgos etnológicos, han sido estudiados muy atentamente por Barandiarán.

Al pastizal, en general, se le denomina «sel», «soro», «gorta», «korta» (y de aquí provienen muchos nombres de casas y apellidos actuales, según se ha dicho). El «sel», «soro» («solum» en latín) tenía un mojón central («korta-arria» o «austarria») y un área circular de radio distinto, según fuera del invernizo («korta nagusia») o veraniego («korta - txikia»): el primero era siempre mayor que el segundo, casi el doble, pues en Vizcaya alcanzaba los 126 estados, mientras que el veraniego no tenía más que 63 normalmente. En Vizcaya, también, los pastores subían a los «seles» veraniegos del Gorbea a principios de mayo, y con las ovejas llevaban vacas, yeguas, cabras e incluso gallinas y cerdos que criaban en la época en que se hace el queso (de mayo a fines de julio). El 1 de noviembre bajaban a los invernizos.

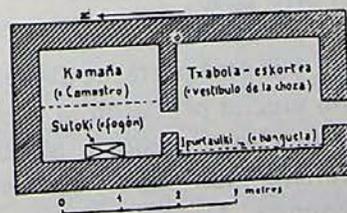


Figura 113

Cada pastor en unos sitios (dos o más en otros) vive durante la época de verano en una choza o «txabola» hecha de piedra, de planta rectangular, y con tres piezas, divididas por tabiques de mampostería o tablas: el hogar («sutoki», «sua» etc.), el camastro («kamaña», «kamañea»)



Figura 114

y quesera («gaztandegui») (figs. 112 y 113). El techo suele ser a dos vertientes, que, en las zonas orientales como los valles de Erro y Salazar, están cubiertas de tablillas de haya (fig. 114), y en las centrales de tepes, arrancados de los prados próximos (fig. 115). Hasta no hace mucho se hallaba prohibido rigurosamente el cubrir la choza con teja, pues se consideraba ésta como signo de propiedad, y se decía que no había derecho a estimar propia a la cabaña, puesto que no se podía ni vender, ni cerrar con llave (Encia, Aizcorri).

Para conservar su usufructo, todos los años debía ocuparla el pastor o un familiar suyo; en caso de ausencia durante uno sólo, sus derechos caducaban. La construcción de la choza se lleva a cabo pidiendo permiso previamente al Ayuntamiento si el terreno es comunal, al dueño en otro caso.

En las ordenanzas del Baztán, por otra parte, se distinguen con mucha precisión la «borda» de la choza pastoril, siendo la primera más importante que la segunda. De esta suerte, una nueva choza pastoril podía levantarse a cincuenta estados de la ya existente. Pero de «borda» a «borda» debía de haber doscientos y de «borda» vieja a choza nueva, cien (4).

Los pastores se organizan y sobre todo se organizaban de una manera especial. En 1167, al comprometerse el



Figura 115

rey de Navarra con otros magnates a defender las vacadas del monasterio de San Miguel del monte Aralar (en la zona plagada de bandidos), se establece el nombramiento de «maizter» (=«magister pecoris») como cabeza de ellos: aún en algún pueblo pirenaico se designa así al mayoral. En el mismo documento se alude, como si tuviera otra función que el «maizter», al «buruzagui», jefe de cualquier cosa en el vasco actual. Acaso el primero tuviera más atribuciones que el segundo en general: «bustegui» en épocas modernas era cualquiera de los propietarios, especialmente de ganado, del Roncal y Salazar, a cuyas reuniones es curioso consignar que se denominaba, «mesta» también en vascuence.



Figura 116

Al pastor de ovejas, en general, ahora se le denomina «artzai», «artzain»; al mayoral «artzai-nagusi» y al zagal «artzai-mutil» (fig. 116). Suelen ser asalariados, profesionales, a quienes encomiendan sus ganados todos los vecinos de cada aldea. Llevan una vida radicalmente distinta a la del labrador, cuyo nombre, significativo por demás, es el «nekazari». Y es significativo este nombre porque el verbo «nekatu» vale tanto como padecer, fatigarse: la agricultura, era pues, originariamente, el trabajo penoso por excelencia, frente a otros, aunque, por otro lado, «nekazale» es jornalero o artesano humilde en general.

Los útiles y la indumentaria de los pastores suelen ofrecer, en las distintas zonas, diferencias señaladas, de las que conviene hablar algo. El pastor vasco, propiamente dicho, solía llevar un traje tradicional, de origen antiquísimo, compuesto de las prendas que siguen:

- 1) «Kapusai», de tejido pardo («marraga») de pelo de

cabra, (fig. 117) o la prenda equivalente llamada «xartex» (fig. 118) más bien grisácea.

2) Zurrón («zorru»), de cuero de cabra.

3) «Kurkubita», calabaza en que transportaba la leche o el agua.

Cubría sus piernas con medias que él mismo fabricaba (así como las ligas), o con tiras de lana, y el calzado usual, tanto para pastores como para los labradores, eran las «abarkak», en que cabe registrar alguna diferencia con respecto a las de otras zonas de la península. Son las vascas, ribeteadas y cerradas con costura por delante, mientras que las pasiegas y andaluzas no tienen tal costura, y en las aragonesas, los dedos se protegen con un cuero ensartado.



Figura 117

Los pastores salacencos y roncaleses mostraban una indumentaria algo diferenciada, como el resto de los habitantes de aquellos valles, más relacionados con los del Alto Aragón y Bearn que con los vascos en otros aspectos. En época de mucha nieve, a la abarca, le añaden lo que se denomina «bularreta», «gularreta» o «gobarreta» en vasco, «barreras» en castellano de Alava y «barajones» en la zona cántabro astur.

En determinadas épocas del año el pastor efectúa labores especiales. La primera es el esquila («motzaldi») que, en el Roncal, por ejemplo, tiene lugar al llegar a los pastos de verano. Varios tipos de tijeras («goraizek» Legorreta, Guipúzcoa; «artasik», Baztán, Navarra; «punxik», Ulzama, Navarra) se emplean en él.

La segunda es la fabricación de quesos, que se desenvuelve de mayo a comienzos de julio. A todos los viajeros y observadores les han llamado la atención los recipientes de madera, de forma muy particular, denominados

«kaikuak» (en plural), usados para ordeñar la leche («esni») tanto de ovejas como de vacas (fig. 119 a). Cuélasa ésta con un embudo («iragazki»), cayendo sobre otro recipiente denominado «abatza», en que se cuaja (con cuajo animal o cardo) y bate (con un batidor, «malatx», que afecta diversas formas). A la masa obtenida se le quita el suero («gazura»), metiéndola en moldes de madera, denominados «zimitzak», que ofrecen curiosos adornos geométricos y de ellos sale el queso («gazta», «gasna») (fig. 119 b). En la época en que éste se fabrica suele ser también alimento común la cuajada, con el suero sin extraer. Recibe varios nombres: «gatzatue» (Orozco, Amorebieta, Vizcaya), «putxea» (íd.), «mamiña» (íd.) «mami» (Guipúzcoa) «gazanbera» (Vera, Navarra) etc. La cuajada se corta con una especie de cuchillo de madera («epaki»).

La leche comunmente se toma en vasos de madera regulares, «oporrak» «esne poto» (fig. 119 c) cociéndola en el «kaiku» con piedras, ofitas en general, que se ponen al fuego hasta que están al rojo y que, cogidas con tenazas o dos palos, se introducen en el líquido, hirviendo éste al punto. Estas piedras, «esnearriak», «txukunarriak», en algunas partes suelen ser también calcáreas.



Figura 118

Durante las largas horas de soledad y a lo largo de todo año, los pastores se dedican a varios trabajos manuales. Son muy aficionados, por ejemplo, a cardar, hilar y hacer media. Para lo primero usan de cardas («kardak») de un tipo común en el resto del Pirineo; en el hilado emplean la torcedera («txatill») y en la labor de hacer media, distintos tipos de ganchillos («galtzerdi orratzak») de madera de brezo. Aun tienen tiempo de fabricar, a punta de

navaja, bastones o «makillak», con adornos varios, soportes para las «zimitzak», llamados «kartol» o «txurka», fuentes («txaliak») de madera y cucharas («cutxare») para comer, así como otros recipientes («kotxak»), collares para las reses («zildaiak») y trabillas. Los cencerros («zinziariak») los adquieren en el mercado.

Por lo demás, entre los útiles y el arte pastoriles del corazón del país y los propios de las zonas meridional y alto pirenaica oriental, existen diferencias muy sensibles. Las cuernas, colodras, cucharas y tallas en general de los

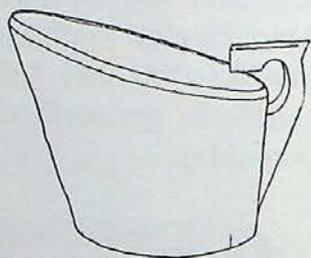


Figura 119a

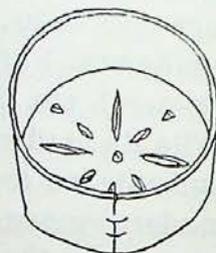


Figura 119b

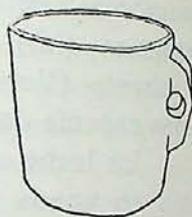


Figura 119c

pastores de las sierras alavesas meridionales y occidentales, así como los que hacen los roncaleses, ofrecen una identidad de concepción con los que fabrican muchos de los castellanos, o del interior de la península ibérica, entre los que sobresalen los de la región salmantina por sus grandes aptitudes artísticas.

La técnica vasca, propiamente dicha, se funda, sobre todo en la talla de la madera de árboles relativamente corpulentos. La marginal en la talla en hueso, y maderas duras de arbustos. Convendría hacer una investigación amplia sobre estas dos técnicas y las relaciones que pueden tener con otros hechos etnológicos.

Desde luego, en la vida de los pastores se observan otros rasgos de un gran arcaísmo. Conservan estos elementos culturales que tienen ya su primera aparición en complejos de los más primitivos que se conocen. Por ejemplo, el procedimiento con que cazan los lobos en la sierra de Gibijo (Alava) es el del ojeo, combinado con la existencia de dos paredes de 300 m. de largo, por 2'50 de altura y 0'80

de ancho, que forman un ángulo de 50 grados poco más o menos, en cuyo vértice hay una fosa de 6 m. de largo, 5 de ancho y 4 de profundidad. Entre las dos paredes existen esperas o refugios para los pastores. A lo largo de todas las sierras hispanas se practicaba hasta hace poco la referida caza al ojeo y con hoyas.

En el N. también se halla con cierta frecuencia, usada por pastores especialmente y con objeto de llamar al ganado, la «furrun-farra», o sea la bramadera. No deja de ofrecer interés el «malote», palo con una hendidura en un extremo, en que se coloca la piedra para arrojarla al ganado que se aleja, usado en algunas localidades, aunque, más comunmente, para este menester se ha hecho uso de la honda: «abail» (Guipúzcoa, Vizcaya) «abailla», «habailla» (país vasco-francés) «ubal», «ugal», «ufaldarri» (en Araquil, Navarra).

Objetos semejantes así como los fabricados de madera y cuerno particularmente, pueden remontarse a un ciclo distinto, e incluso más antiguo que el pastoril mismo en el W. de Europa. Más adelante haremos algunas consideraciones de carácter histórico general sobre tales ciclos primitivos (5).

Trabajo que con bastante frecuencia se lleva a cabo en áreas análogas a las ocupadas por pastores es el de los leñadores y carboneros. En la antigüedad, las proximidades del Cantábrico en conjunto, debían de estar pobladas por bosques muy densos. A la zona que se halla entre Pamplona y el mar ya la conocían los romanos con el nombre de «Saltus Vasconum». A largo de la Edad Media varias veces se encuentran textos con alusiones a su carácter silvestre. Hoy la situación forestal del país ha cambiado muchísimo. Pero no deja de haber aquí y allá vestigios de los antiguos bosques. «Basa», «oian» son los nombres vascos de la selva y de la tierra nemorosa.

Ya se ha visto antes cómo al residente en la zona de diseminación se le llama aún «baserritar» por antonomasia. Los puntos más altos y próximos a grandes masas de árboles son «basaburuak»: en la Navarra oceánica hay dos

valles que llevan este nombre (el Basaburua mayor y el menor) de los más recónditos aún hoy: los leñadores tienen aún en ellos y otros vecinos campo amplio donde desarrollar sus actividades.

Pero conviene hacer una distinción entre éstos: de un lado, hemos de contar a los que viven casi únicamente del oficio en áreas especiales, de otro a los que extraen leña o madera de los montes próximos a sus viviendas. Ya en la época imperial romana las selvas del Pirineo occidental eran foco de una regular industria maderera, como lo reflejan entre otros documentos el nombre de «Forum Lignum» que se daba a una estación de la gran calzada que iba de Zaragoza al Béarn (Lescun) y un epigrama del poeta griego Crinágoras, que alude a los leñadores aquitanos al parecer. Esta industria hubo de experimentar, sin duda, diversas crisis. Pero no cabe duda de que, en las postrimerías de la Edad Media y en la Moderna, las necesidades continuas de madera para construcciones en general y naos en particular, hicieron que de una parte los bosques disminuyeran de manera alarmante y que, de otra, las autoridades civiles locales y generales se preocuparan de la repoblación forestal, y de acotar términos, para que el arbolado prosperara, libre también de la amenaza continua de pastores y labriegos deseosos de roturar más y ampliar los pastos. Los resultados de la legislación no fueron todo lo satisfactorios que pudieran haber sido.

Aun en el siglo XVIII —sin embargo— los ríos que atraviesan de S. a N. la Navarra oceánica y toda Guipúzcoa, se utilizaban para llevar, formando almadias, los troncos cortados en los montes próximos a cada uno de ellos, hasta los puertos de las desembocaduras, donde había astilleros o depósitos importantes. Hoy, el transporte fluvial de madera ha quedado como propio de los ríos de la zona pirenaica más oriental del país, cuales el Esca, que recorre el Roncal de N. a S., el Salazar, que lleva el mismo nombre del valle, y sobre todo, el Irati, que nace en una espesa selva. Allí tienen leñadores y almadieros una gran importancia económica, así como en el colindante

país de Soule. Las almadias pueden ser de tablones o de troncos. Si son de tablones se ponen unos cuarenta de canto, quince juntos si se trata de troncos. Cada tablón o tronco tiene por los extremos agujeros que sirven para meter por ellos alambres, y antes ramas de avellano (sirgas), que los sujetan a un travesaño. Fórmense así los tramos, que suelen ligarse de cuatro en cuatro, de suerte que la almadia pueda girar en las curvas del río por medio de lo que se llama «xintura». Cada tramo mide unos cinco metros de largo por tres de anchura, así que, en total, la longitud de la almadia es de veinte. En la parte delantera van dos hombres de pie, los punteros, manejando un remo o gancho («gafa») cada uno, y en la trasera, otros dos, los coderos. En el centro se ven dos horquillas de madera con un palo arriba, de donde cuelgan la comida y la ropa de los almadieros, metidas en alforjas. El trabajo es duro y peligroso, sobre todo en las hoces con violenta corriente y en las presas, donde hay rampas hechas exprofeso. Las almadias de pinos del Irati llegan hasta Castejón y las de roble y abeto hasta Aoiz.

El leñador corriente («egurguin», «egurkin», «egurkari», «egurguille») tiene su campo de acción en los montes comunales o propios, en determinadas épocas del año sobre todo. «Epailla» = marzo, es el mes más adecuado para la poda de árboles y entonces, o en febrero, es cuando se cortan los lotes que han tocado en suerte a cada familia. La situación forestal de muchos ayuntamientos comienza a ser desesperada, ya que no se pone remedio al odio proverbial que el aldeano tiene al árbol, aun cuando siempre sea éste el que en momentos de apuro, de crisis económica, le produce el dinero con que resolver sus problemas. Nótese que el vasco ha perdido la noción de la existencia de un nombre genérico antiguo para designar al árbol (que sin duda tenía y aparece en compuestos y textos viejos) para usar la palabra «arbola». Contrastando con tal pérdida está el hecho de que, los nombres de los instrumentos usados por los leñadores especialmente, tales como hacha, cuchillo y podón (a los que añadiremos

los que se dan a azadas y escardillos) sean aquéllos en que se encuentra el componente «aitz», interpretado como piedra, peña. Pero claro es que todos son hoy de madera y hierro. Curioso es consignar, sin embargo, que entre el *hacha prehistórica* que se considera como «piedra de rayo» y que se suele utilizar para preservar chozas, cabañas y caseríos de exalaciones, en las horas de tormenta, y el *hacha de hierro* actual, hay cierta relación de funciones místicas, puesto que leñadores y carboneros suelen colocar ésta también con el filo hacia arriba, a la entrada de sus guaridas, cuando hay tempestad y no poseen una «piedra de rayo», como sustitutivo y productora de las mismas virtudes preservadoras. Esto indica que la práctica tiene su origen en un período en que la función específica de la primera se conocía y en que el metal comenzaba a sustituir a la piedra, como ha puesto de relieve Barandiarán. Varios mitos y tradiciones se conservan especialmente en territorios pastoriles y selváticos. Pero más adelante será cuestión de hablar de ellos: hablemos ahora de otros trabajadores del bosque.

Los carboneros («ikatzabilliak», «ikatzguiñak», «ikatzkiñak») trabajan en grupos contratados por uno o varios amos y compuestos de ocho o más individuos: algunas cuadrillas llegan a ser incluso de diez y seis. Permanecen en los bosques hasta seis meses del año (los más cálidos) cobijándose en chozas de particular estructura, en que, más que en las construídas por pastores, entran los elementos de madera y vegetales de otra clase. La «eixola» o «txabola» de los carboneros del monte Aloña, al S. de Guipúzcoa, por ejemplo, ofrece una planta en forma de T mayúscula. El cuerpo de entrada sirve de lugar de descanso: en el segundo un extremo se dedica a cocina y el otro a dormitorio. La techumbre está armada sobre palos y horquillas y se compone de tepes o trozos de césped («zotalak»), menos encima del hogar donde queda un espacio libre.

En las orillas de algún arroyo próximo al lote de leña que se va a carbonear, levantan aquéllos la chimenea de

palos entrecruzados, colocan troncos verticales alrededor y después, sobre la primera, otras varias capas de troncos igualmente dispuestos, hasta formar un montón de 1,60 o algo más. Se recubre éste de tierra y musgo, dejando sólo la abertura central. Cuando el fuego encendido con unas ramillas se propaga, van abriendo orificios laterales y se cierra la chimenea de la carbonera o «txondorra».

El carboneo requiere una serie de aperos de estructura particular. En primer término el «hacha de luna» («illar-gui aizkora») con filo redondeado que justifica su nombre, y muy espeso lomo de hierro; la sierra, («arpau») de dos mangos y la cuña («burdin-ziri») para cortar la madera. En segundo, los útiles empleados en la carbonificación propiamente dicha. El mazo («ikatz-mazu»), con que se aprieta la capa de tierra y ramas que recubren la leña que va a ser encendida; el garfio que se utiliza para apreciar el estado de combustión y para deshacer el montón carbonizado («ikatz-kako» o «mako»); la escalera para subir a lo alto de aquél («segalera», «sagalera», «ezkilaria»); los zapatos de forma particular («ikatzkiñ-zapatak») para andar alrededor o sobre él sin quemarse; el rastrillo («eskubare», «arraztelu») para esparcir el carbón; la pala («endai») y el recogedor («pelaki») para amontonarlo.

Una vez fabricado se criba, en una criba o cedazo de mimbre («galbai») y se mide en cestas especiales («ikatz-neurriak») que pueden contener lo que cabe en un saco poco más o menos. Los sacos se tapan con rodetes de tiras de castaño entretejidas, o helechos y gramas. La cuenta de los sacos se lleva en tarjas («ikatzkiñ-tai») muy rústicas. Como los pastores usan también los carboneros escudillas, fuentes, platos y cucharas de madera (6).

NOTAS

(1) La vida pastoril vasca ha sido estudiada desde diversos puntos de vista. J. M. de Barandiarán ha publicado dos interesantes trabajos sobre ella: «Contribución al estudio de los establecimientos humanos y zonas pastoriles del país vasco» en «Anuario de Eusko Folklore» VII (1927) pp. 137-141 y «Vida pastoril vasca. Albergues veraniegos. Trashumancia intrapirenaica» en «Anales del Museo del Pueblo Español» I, 1-2 (1955) pp. 88-97, de donde se extraen algunas figuras. Carácter monográfico muy restringido tienen los estudios de J. de Aguirre, «Chozas y cabañas. Techumbres» en «Anuario de Eusko Folklore» VI (1926) pp. 125-129; J. A. de Lizarralde, «Establecimientos humanos y zonas pastoriles. Alrededor de Aránzazu» en «Anuario» cit. VI pp. 131-136; J. de Arín Dorronsoro, «Pueblo de Atáun. Barrios y zonas pastoriles», en «Anuario» VII pp. 1-26; E. de Gorostiaga, «Zeanuri. Chozas del Gorbeie (Gorbea)», en «Anuario» VIII (1928) pp. 35-39. Hay que consultar también las monografías citadas en la nota 1 al capítulo I, el libro de Lefebur, citado en la nota 1 del capítulo VIII y los de Krüger y Violant, mencionados en la 3 del capítulo IX.

Todo esto es interesante para tener una idea de las condiciones actuales de la vida pastoril. Respecto a las observaciones lingüísticas hechas en el texto Barandiarán, «El hombre primitivo en el país vasco» pp. 66-70.

(2) La vida pastoril medieval podría ser objeto de un estudio muy detallado, pues hay documentos abundantes que nos hablan de ella. El reconocimiento efectuado por Sancho de Navarra para que los rebaños de San Millán pastaran en todo su reino, gozando de los mismos privilegios que las cabañas reales, se halla en el «Cartulario de San Millán» pp. 89-90 (n.º 79) donde hay otros documentos interesantes sobre el pastoreo en Alava y la Rioja. Para estudiar el pastoreo en Navarra hay que leer atentamente varios artículos de Yanguas, y el «Diccionario» de la Academia de la Historia II pp. 276-278 (art. Roncal). Sobre el pastoreo roncalés véase también B. Estornés Lasa, «Efonkari (El valle del Roncal)» (Zaragoza, 1927) pp. 95-105 y pp. 209, 215, 223-224, 241, 270 (documentos).

Los robos de ganado efectuados por los navarros en Castilla los refleja el «Poema de Fernán González» estr. 280 c (ed. Alonso Zamora p. 84) 281 c - d (p. 85) y 738-739 y 741 (pp. 221-222): esta última dice:

«Quando ovo el Rey García el condado robado,
leuaron mucha prea e mucho de ganado

con muy fuerte ganancia tornos'a su Reinado,
mas fue a poco tiempo caramiente conprado».

Sobre «bustalizas» etc. Yanguas y Miranda, «Diccionario de antigüedades» I, p. 152.

(3) La legislación sobre pastos es muy abundante. Para Guipúzcoa «Ordenanzas» de 1697 cit. título XL, capítulos I-VI, pp. 322-325. Para Vizcaya, «Fuero», ed. cit. título XXXIV, leyes I, VII, pp. 243-249. Respecto a Navarra en el «Diccionario de los fueros» de Yanguas las voces «pastores» y «pastos» pp. 92-97, y «daños» (pp. 13-15) «eras» (pp. 30-31), «hurtos» (pp. 62-66). La legislación vasco-francesa en Haristoy, «Recherches historiques sur le pays basque» II.

(4) Respecto a «seles» el documento más antiguo que conozco no es del país, sino que se trata de una escritura del año 853 en que los obispos Severino y Ariulfo donan bienes al monasterio de Santa María del Yermo («España Sagrada» XXXVII (Madrid, 1789) p. 321. Documentos vascos, bastante antiguos, aprovecha Iturriza, «Historia de Vizcaya» pp. 236-237 (seles de Cenarrua en 1388), obra en que se allegan muchos detalles sobre los mismos de gran curiosidad (pp. 91-92): los «seles» de Guipúzcoa, según una ordenanza de 1585 (título XX, cap. 3 p. 268 de las «Ordenanzas» de 1697) debían tener «en el remate, y en la circunferencia setenta y dos goravillas de a siete estados, o brazadas cada goravilla, mediéndolo con un cordel de doze goravillas, tirado desde el mojón como de centro alrededor». Para el estudio de los «seles» en Navarra, Yanguas, «Diccionario de antigüedades» III pp. 326-327 y algunas publicaciones locales, como las «Nuevas ordenanzas, cotos y paramentos del noble valle y universidad de Baztán, confirmados por el Real Consejo el año 1832» (Pamplona), pp. 31-32 etc.

(5) El texto navarro de 1167 en que se habla del «maizter» y del «buruzagui» en J. Moret, «Investigaciones históricas de las antigüedades del reyno de Navarra» (ed. 1766) p. 97. La vida de los pastores se halla descrita en algunas de las monografías citadas en la nota 1. Respecto a su cultura material J. de Aguirre, «Avance a un Catálogo de Etnografía» (del Museo de San Telmo) en «Revista internacional de estudios vascos» XVIII (1927) pp. 334-357, B. Estornés Lasa, «De arte popular. El valle de Efonkari. - Arte popular infantil. Tejidos, bordados y cucharas pastoriles» en «Revista internacional de estudios vascos» XXI (1930) pp. 206-220, del mismo, «Artistas anónimos. Nuestros pastores...» en la misma publicación y año, pp. 403-430. De los trajes privativos de los pastores guipuzcoanos de su época habla algo Larramendi en su «Corografía...» p. 180.

(6) Los carboneros tienen algunos instrumentos que les son propios, estudiados por J. de Aguirre. «Avance a un catálogo de Etnografía» en «Revista internacional de estudios vascos» XVIII (1927) pp. 714-722.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 110. - Talla en el dintel de un caserío de Navarra que se conserva hoy en el Museo de San Telmo (San Sebastián). Representa a un «itzai», apacentando vacas y bueyes, con seis reses, alrededor de un árbol. Debe corresponder al período último de las luchas rurales, en que los robos de ganado eran frecuentísimos en la frontera de Navarra y Guipúzcoa sobre todo.

Fig. 111. - Zonas de trashumancia en Navarra. Las regiones señaladas con negro, es decir la Bardena y el Roncal, son aquéllas en que se registra una trashumancia en distancias bastante largas. Las restantes aquellas en que existe en distancias más cortas. Al N. de la zona comprendida por éstas queda la de la traslación local.

Fig. 112. - Planta de la «chabola» de Germán de Zufiur en la sierra de Encia (Alava), según Barandiarán. Se halla edificada sobre un dolmen.

Fig. 113. - Planta de la «chabola» de Iparraguirre en la sierra de Aizcorri (llano de Urbia: Guipúzcoa), según Barandiarán. También está en una zona muy densa en dólmenes.

Fig. 114. - «Chabola» de Mountain en «Bagomulchu», Aurizperri Navarra, según foto de Barandiarán, con parte de madera y parte de piedra, y el tejado de tablillas, como lo tenían casi todas las casas de la región hasta comienzos del siglo actual.

Fig. 115. - La misma «chabola» de Iparraguirre, según foto de Barandiarán: obsérvese la cubierta de tepes.

Fig. 116. - Pastores de Ochagavía (Navarra) (foto Roldán). Aparecen éstos ataviados con prendas de muy arcaico origen, de pieles de animal y lana, entre las que hay que resaltar las abarcas y la capilla. En medio está el zagal: «artzai-mutil».

Fig. 117. - Pastor de Villanueva de Araquil (Navarra) ataviado con el «kapusai» oscuro que ya ha desaparecido casi en absoluto (foto Roldán).

Fig. 118. - Pastor de Huici (Navarra) con «xartexa» (foto Roldán). Obsérvese el vallado hecho de varas entretrejidas, labor muy corriente en el país.

Fig. 119. - Recipientes de madera usados por los pastores y en los caseríos al extraer la leche, tomarla y fabricar quesos, a) «kaiku» para ordeñar y cocer la leche con piedras, b) «zimitz» para fabricar quesos, c) «abats» para tomar leche.

CAPITULO XII

El complejo náutico y pesquero

EN los capítulos anteriores se han estudiado hechos de los que los tratadistas de Geografía humana denominan «de ocupación improductiva» y de «ocupación creadora». A la primera serie corresponden los descritos en las páginas dedicadas a tipos de habitación, pueblos y villas, circulación y otros temas muy ligados con éstos. A la segunda lo que se ha dicho de agricultura y pastoreo. Pero aun hay una tercera clase de actividades económicas condicionadas por el suelo o la superficie de la tierra: un tercer grupo de hechos será, el constituido por los que implican «ocupación destructiva», tales como la caza, la pesca e incluso la simple extracción de minerales, de que luego hablaremos, o la corta de árboles en bosques naturales de que ya se ha dicho algo. Las necesidades humanas (comprendidas en los círculos del «medio» y del «botín») no se hallan cubiertas una vez efectuados los trabajos descritos hasta ahora. Y los vascos, concretamente, desde épocas precisas, han desarrollado algunas otras actividades en forma digna de consideración, puesto que les caracterizan bastante, frente a muchos de sus vecinos inmediatos. Varias que en períodos remotos tuvieron gran significado en su misma tierra, lo han perdido en cambio. Así ocurre, en primer lugar, con el primer hecho de «ocupación destructiva»: la caza («eiza» «eizi», «iizi»). El corazón

del país es hoy relativamente poco atractivo para el cazador aficionado («eiztari»). Las áreas laterales, pirenaica y meridional, ofrecen mayor margen para practicar el deporte. Pero la devastación animal llevada a efecto terminará con especies que aun subsisten allí, de la misma manera que ha terminado con otras que había hasta hace no mucho incluso en Guipúzcoa y Vizcaya. A comienzos del siglo XV todavía el ciervo debía ser animal corriente en los montes del centro y S. de Navarra; los escritores vascos, de los siglos XVI y XVII sabían aún su nombre («orein», «oren», «orin»), que también se daba al gamo, cosa que no saben la generalidad de los aldeanos de hoy, por no conocer al animal, extinguido definitivamente en el siglo pasado. Algo parecido cabe decir de venados, corzos, cabras monteses y otros animales que sirvieron en un tiempo de alimento a la gente y que hoy han desaparecido casi en absoluto.

Entre los más fieros, el oso («artza»), el lobo («otsoa»), familiarísimos en la Edad Media, utilizados como emblema heráldico por multitud de familias y con cuyo nombre se designaba a muchos individuos, se baten en retirada absoluta del siglo XVI al XVIII. No tanto el tercer mamífero heráldico, el jabalí («basurde») y algunos felinos de pequeño o regular tamaño, como el gato montés («basakatu») de que de vez en cuando se ve algún ejemplar. Necesidades económicas primero, defensivas después, pura afición cinegética más tarde, han concluído con gran parte de la vieja fauna forestal y montés, que, tanta importancia positiva o negativa como en la vida económica de los viejos campesinos, la tenía en su vida psíquica, e incluso en la social, considerada de modo más estricto. En efecto, ya veremos cómo el cazador aparece en el folklore cual ser mítico, cómo son numerosas las narraciones, cuentos, fábulas, etc. en que son protagonistas los animales a que aludimos y de los que hemos indicado el significado heráldico. Aun hemos de notar aquí que en un tiempo existieron cofradías de cazadores, que, poco a poco, fueron perdiendo importancia y sentido. Así, en los siglos XV y XVI la de Gurbindo o Gurmino de Leranoz, en Navarra,

en vez de pechar de modo análogo a como originariamente pechaba, es decir, con caza, lo hacía con dinero o productos agrícolas (1).

Justamente ha seguido un proceso histórico inverso otra de las «ocupaciones destructivas»: la pesca marítima, unida de modo estrecho a la navegación.

El investigador curioso puede reunir rápidamente las escasas noticias tocantes a la marinería de los pueblos del N. de España en la Antigüedad. Desde los galaicos hasta los vascones, todas las grandes unidades sociales que alcanzaban las costas atlánticas en los albores de la Historia, aparecen como muy poco interesadas y peritas en cuestiones de mar. Las grandes naves romanas espantaron más de una vez a las poblaciones costeras. Durante el Imperio y después algunos puertos fueron, sin duda, aprovechados con fines comerciales. Pero la realidad es que la pesca y la navegación vascas intensas y de altura surgen casi de repente, en un período bastante tardío y hay derecho a pensar que quienes enseñaron a los vascos los principios del arte náutico fueron los normandos, que irrumpieron en el S. W. de Francia allá por el siglo IX según va dicho.

Sin embargo, los tiempos no fueron propicios a un gran desarrollo de la náutica sino después, y alcanza esplendor cuando la Reconquista de la península llegó a líneas muy avanzadas por el S. El incremento de la pesca y de la navegación se halla relacionado de modo lógico con los hechos que siguen, a que ya hemos aludido antes:

- 1.º) Constitución de monarquías cristianas con poder en territorios amplios.
- 2.º) Constitución de núcleos urbanos, protegidos por el poder real.
- 3.º) Florecimiento de la industria y el comercio en tales núcleos.
- 4.º) Aumento de las redes de comunicación.
- 5.º) Aumento de las necesidades alimenticias de las masas urbanas y del interior.

La caza decae a la par que decae el poder de la nobleza señorial. La pesca prospera a la par que la realeza y la

burguesía. En los primeros tiempos de su florecimiento se limitó a la de algunas especies que proporcionaban grasas o que podían salarse y conservarse sin miedo a la putrefacción rápida. Luego se vió ampliada. Durante un período determinado, en días fijos del año, la Cristiandad debía ayunar o debía abstenerse de carnes. En la Cuaresma el pescado cubría las mesas de nobles y plebeyos. Los poetas medievales nos han narrado la lucha entre aquella y su séquito, frente al Carnaval y el suyo: y uno de los mayores de Castilla, en plena meseta, ya podía decir en el siglo XIV, al hablar de las huestes cuaresmales:

«Arenques é vesugos venieron de Bermeo».

El siglo XIV es, en efecto, siglo de gran prosperidad y auge de todas las empresas marítimas vascas. Pero las primeras noticias que hay sobre ellas se remontan al XI cuando menos: se refieren a Bayonne precisamente.

En el fuero de San Sebastián, refrendado por Sancho el Sabio de Navarra, se expresa la existencia de un término marítimo para pescar, propio del pueblo. Las confederaciones de marinos y pescadores surgen luego con profusión, desde Fuenterrabía a Santander. Hablemos ahora, concretamente, de los pescadores. Varios tipos de ellos podemos afirmar que existieron en el pasado, entre los cuales sobresalen los balleneros y los pescadores de bacalao, de un lado y los del litoral de otro. Hasta el siglo XVIII las expediciones en busca de los grandes cetáceos se organizaron con regularidad, de suerte que el padre Larramendi todavía vió la partida de los arrojados nautas guipuzcoanos, en frágiles embarcaciones, hacia los puntos en que se había señalado su existencia, y describió, en forma animada, la lucha del arponero y el animal herido, cuya grasa era muy preciada. Desde entonces a acá la pesca de ballenas ha ido disminuyendo. Su mayor auge debió de tener lugar en los siglos XIV y XV. Varios sellos de concejos marítimos de aquella época y anteriores las presentan como emblema y signo heráldico (fig. 120).

Las expediciones dedicadas a la pesca del bacalao,

cuya mayor intensidad hay que colocar a comienzos de siglo XVI, han dado motivo a varias leyendas e historias fabulosas: también a pugnas entre los pescadores de España y Francia, que se acercaban a las costas de Terranova, y que concluyeron con una serie de arbitrajes, poco satisfactorios para las dos partes (2). A comienzos de este siglo se inició la desaparición de las viejas formas de

pescar en botes, traineras, caleras etc. y hoy ya casi toda la industria pesquera cantábrica se basa en la existencia de numerosos barcos de vapor.

Las embarcaciones más usuales, entre las pequeñas de remo, para pescar, cerca de los puertos, tenían muy generalmente un calado de 0,30 m., es-

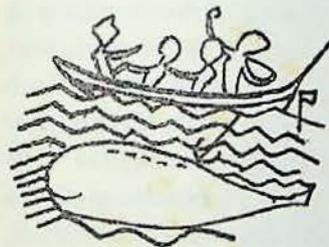


Figura 120

lora de 7, manga de 1,60 y puntal de 0,60. Venían, sobre éstas, las «traineras» mayores, con un calado de 0,40, eslora de 12 m., manga de 1,80 m. y puntal de 0,75.

En el siglo XVII (1644) las embarcaciones usadas por los bermeanos en la pesca de anchoas y sardinias, paralelas a las «traineras» más pequeñas, tenían: 26 pies de quilla (7,28 m.) 28 (7,84 m.) de eslora, 6 pies y un tercio de manga y 2 con 10 pulgadas de puntal. Las que los mismos utilizaban para la pesca de altura eran mayores: 34 pies y medio (9,52 m. y algo más) de quilla, 36 y 2 tercios de eslora (o sea algo más de 10 m.) y 3 y medio de puntal, con un palo mayor de 35 pies (9,80 m.) y verga de 16 (4,48 m.); un trinquete de 26 (7,28 m.) y su verga de 12. Cuando el viento arreciaba usaban únicamente de un borriquete de 16 pies de largo con verga de 8. Estas lanchas de altura se emplearon con gran profusión hasta la primera guerra civil. En general las embarcaciones vascas de corte tradicional contrastan con las del Mediterráneo por su esbeltez mayor, así como por el más desarrollado velamen. Pero no se ha precisado —según mis noticias— con qué tipos pueden tener mayor conexión. Aranzadi

señaló que ciertas de las lanchas boniteras y sardineras se asemejaban mucho en proporciones a las normandas, construidas a partir del siglo IX precisamente (fig. 121).

Investigadores más modernos indican por su parte que, las embarcaciones de *tipo escandinavo*, se caracterizan por determinados rasgos constructivos que las diferencian

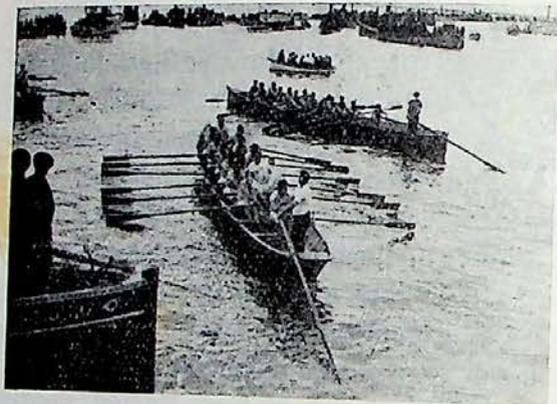


Figura 121

de las de tipo mediterráneo. Pero unos y otros se hallan interferidos en las nuestras y en las de distintos países occidentales. Una cosa es evidente de todas formas: que el vocabulario vasco de carácter náutico está, como el castellano, cuajado de elementos venidos del N. en el medievo. La embarcación, en general, tiene un nombre igual al del vaso o recipiente («ontzi»): las de tipos particulares los mismos que en castellano o muy parecidos («batelak», «txanelak», «txalan-tak», «txalopeak», «trainerak», «kaleroak», etc.) (3).

Una mayor personalidad demuestra el vascuence en el vocabulario del arte de la pesca.

Distinguían hasta hace poco aun los hombres de mar al marino y pescador de altura, el «mariñel», del pescador de costa o «arrantzale». A la primera categoría pertenecieron los balleneros y bacaladeros de que se habló antes. A la segunda los que pescaban, sobre todo, en las calas. Unos y otros desaparecen de la escena ante nuevos personajes, poco simpáticos en verdad, con mayores pretensiones y menor cantidad de conocimientos prácticos. Un viejo «arrantzale» había de conocer muy bien los lugares y épocas más apropiados para efectuar, con artes también diversas, la pesca de la merluza («legatzetea») del

besugo («bixigotea») de la anchoa («majubatea»), del berdel («berdeletea») del chicharro etc. Enumerar todos los procedimientos seguidos en ellas, todas las variaciones introducidas en épocas diversas, resulta imposible ahora.

Indiquemos, sin embargo, que con los procedimientos de arrastre el pescado se ha alejado considerablemente de las costas. En otra época la merluza («legatza»), el pescado máspreciado, se hallaba en ellas, de suerte que con pequeños bateles y aparejo sencillo («txendelak» cordeles, «txatxola» e «irabenea»), se podía pescar. Luego hubo que buscarla en las calas y usar de cordeles especiales y más largos; pero las calas también fueron agotadas y arrasadas. Complemento de la pesca de la merluza era la del besugo, que comenzaba en noviembre, con el aparejo llamado «kordea» compuesto de «trezak» (=palangres), «kulubia» (=boyas) y cordeles y cuerdas («tiranteak»), que se extendían al amanecer. La pesca del besugo ha decaído mucho a causa del arrastre así mismo.

En cambio la de la anchoa prospera dentro de nuevas modalidades. El pescador antiguo acechaba los movimientos de las toninas para precisar donde las primeras se veían constreñidas por las segundas a agruparse en bancos. Una vez encontrados éstos, se ponía popa al sol con otros de traineras vecinas, formando compañía para echar, según el orden de llegada, la traina. Lo mismo ocurría con la sardina. Como en la pesca había que someterse al ritmo que marcaban el tollino y la tonina, se usaban en ella embarcaciones de remo únicamente.

La pesca del atún («egaluze»), por razones meteorológicas, tiene lugar en las costas de Asturias; usábase en ella de aparejos especiales lanzados en marcha a longitudes escalonadas, los más cortos, «uguerakoak», alcanzaban a más de diez brazas, el «txoriko» hasta sesenta. Hoy se usan otras artes, y la pesca de noche («ardor») y otras menores se hallan en franca decadencia (4).

Las instituciones que regían la vida del pescador han experimentado, a la par que sus técnicas una mutación radical. En 1801 Guillermo de Humboldt pudo ver cómo se acor-

daba la salida o no salida al mar en un pequeño puerto pesquero. Todas las mañanas, al romper el alba, dos hombres, los «señeros», iban a una atalaya para impedir que en caso de que el mar estuviera muy amenazador, se lanzara a él barco alguno. Cuando el tiempo estaba dudoso llamaban a unas muchachas que recorrían el pueblo gritando en vascuence: «Levántate en el nombre de Dios». Reunidos todos los patronos o maestros con su gente se decidía por votación qué es lo que se había de hacer. Esta votación se llevaba a efecto mediante bolas que, en Lequeitio, se depositaban en una urna («atabaka») que constaba de dos casillas con una tapa corrida, y dos orificios en ella, amén de las figuras de una lancha y de una casa. Según se introdujera la bola en el agujero del lado de la casa o de la lancha, que daban a casilla distinta, se emitía voto en uno u otro sentido.

Los pescadores de cada puerto formaban cofradías con carácter religioso y asegurador, cuyos estatutos a través de siglos nos son conocidos. Uno de los miembros de éstas, el mayordomo, reglamentaba también la venta del pescado al por mayor, que tenía y tiene lugar en un edificio de propiedad de aquéllas o del municipio, y por el procedimiento de subasta.

En Fuenterrabía esta subasta se efectúa de la forma que sigue. El mayordomo se sienta en un punto de la planta baja del edificio con un pupitre delante. Los compradores en asientos numerados en una galería más alta. Cada comprador tiene una bola con el mismo número de su asiento. Cuando el mayordomo, que va voceando precios, de arriba abajo, llega a una cifra que al comprador le conviene, éste lanza su bola por un tubo que llega hasta el pupitre que tiene el mayordomo ante sí.

La gran masa del pescado, en otra época, era adquirida por arrieros y muleteros que la llevaban al interior de España, y que no solían ser del país. En cambio, los pueblos de Guipúzcoa, Vizcaya, Navarra y el Labourd, situados en los valles y montañas utilizaban los servicios de las mujeres de los mismos pescadores, que, en jornadas fatigosísimas, vendían

lo que podían llevar en cestas y carretillas. Hasta treinta kilómetros de ida y otros tantos de vuelta hacían éstas a mediados del siglo XIX, y aun después, para vender a cuatro

cuartos (doce céntimos) la libra de merluza y a tres ochavos (cinco céntimos) la docena de sardinas (5).

La población pesquera en general se diferencia de modo muy sensible de la agrícola. La necesidad de vivir junto al puerto, ha hecho que, de antiguo, las casas de ella sean bastante más altas que el case-
río o la mansión



Figura 122

de aldea, con tres y cuatro pisos, ocupados por varias familias, de cuyas ventanas y balconadas penden redes, ropas y aparejos varios (fig. 122). Son conocidas de todos los españoles las vistas de algunos de los pueblos pesqueros vascos como Lequeitio, Ondárroa y Motrico, tan animados como pintorescos.

La manera de ser de los pescadores y sus mujeres («kostarrak») es también distinta de la de los aldeanos. Pero más adelante será cuestión de trazar unas esquemas de lo que se llama Psicología colectiva.

La pesca fluvial, que, en épocas pasadas, tenía cierta importancia, dando lugar a legislación abundante, cada vez va decayendo más. Sabemos que en la Edad Media

el derecho de pesca en los ríos era uno de los que concedían los donantes de tierras a monasterios etc. con gran precisión, ya que con él se resolvía el problema de cómo cumplir las abstinencias de carne dentro de la economía local. En épocas también medievales, pero más recientes, registramos el monopolio de la pesca de determinadas especies en ciertos ríos, por los municipios y una o varias familias, asentadas en sus orillas.

Así ocurría, en las del Bidasoa, donde la pesca cogida en una de las «nasas» salmonera de Lesaca, allá por 1496, debía de ser repartida entre el ayuntamiento, que recibía tres partes y Martín Ibáñez de Echevarría y su familia a quien se había de dar la otra, fijándole de todas formas, el precio del salmón («izoki».) Las artes de pesca fluvial, además de ésta, han sido varias desde antiguo. Aparte de la pesca con caña y anzuelo («amu») se ha practicado en arroyos y regatas la del tenedor o tridente, la del martillo (de noche), la pesca con «remangas» o «zalagardas», compuestas de un saco con dos palos que sirven de mango, la de cuerdas, colocadas también de noche, la de cestas («othar», «asiaintzar») «botrinos» y «tresmallos», la de «txinga» (especie de red), y, por último la de envenenar las aguas con cal.

Hoy día el salmón sube con dificultad a través de presas y barreras de todas clases, y anguilas, truchas etc. no pululan por los arroyos, frecuentemente infectados, con la abundancia que antes. La legislación pesquera afecta más a unos cuantos deportistas y aficionados de cada zona, que a verdaderos profesionales o personas que en la pesca fluvial encuentren base importante de su existencia.

Los nombres de los peces de río, como la trucha («amurrai») el barbo, la anguila no revelan que en la antigüedad más remota el pueblo de habla emparentada directamente con la vasca se interesara mucho por la pesca. El del salmón se halla relacionado con nombres de estirpe céltica, o del ámbito céltico por lo menos.

NOTAS

(1) Casi todas las historias antiguas del país (de Isasti, Iturriza, Landázuri) suelen tener al principio una enumeración, más o menos exacta, de las especies animales existentes en él. Falta, sin embargo, un estudio moderno en que se fijen las fechas en que han ido desapareciendo las más conocidas, entre las citadas en el texto. Algunos trabajos sueltos arrojan luz sobre el particular. Por ejemplo, Serapio Múgica, «La caza del oso en Guipúzcoa» en «Euskal-erriaren alde» I (1911) pp. 53 - 58, nos hace ver cómo éste fué extinguiéndose del siglo XVI al XVIII. El mismo, en el tomo «Guipúzcoa» de la «Geografía general del país vasco-navarro» pp. 202 - 212, proporciona detalles sobre la aparición y captura de animales dañinos en períodos más próximos. En el «Fuero de Vizcaya» ed. cit. tit. XXXI, pp. 215 - 216 hay una ley sobre caza mayor. Yanguas, en el «Diccionario de los fueros...» pp. 9 - 11 resume la severa y aristocrática legislación navarra sobre el particular. En el «Diccionario de antigüedades...» II, pp. 621 - 622 (artículo «pechas») alude a los cazadores de Gurbindo. En los museos etnográficos de San Sebastián y Bilbao hay algunas artes de caza de alimañas dignas de un pequeño estudio.

(2) Es muy considerable la bibliografía sobre la historia de la pesca y navegación vascas. Véase, sobre todo, C. Fernández Duco, «La pesca de los vascongados y el descubrimiento de Terranova» en «Arca de Noé» (Madrid 1881) pp. 273-384 y «Disertación sobre el descubrimiento de Terranova», pp. 385-427. R. de Berraondo, «Motivos vascos. Los pescadores ante la historia» en «Euskal-erriaren alde» XI (1921) pp. 241 - 248. El texto del viejo fuero de San Sebastián en Camino y Orella, «Historia civil y diplomática». I, pp. 61 - 63, o en el «Diccionario» de la Academia de la Historia II, pp. 541 - 557. Sobre las confederaciones de pueblos del litoral cantábrico en el medievo hay una buena documentación, empezando por la reunida por A. Benavides en su edición de las «Memorias de Fernando IV de Castilla» (Madrid, 1860) en el tomo II. A Gorosábel se debe una «Memoria sobre las guerras y tratados de Guipúzcoa con Inglaterra en los siglos XIV y XV» (Tolosa, 1865) que revela la estrecha relación (aunque sea hostil) entre nautas ingleses y vascos, muy importante para el que quiera estudiar las transformaciones de las técnicas navales. Las obras, tantas veces mencionadas, de Isasti etc. proporcionan cantidad de noticias históricas curiosas, o de primera mano. Así, por ejemplo, en el «Compendio historial» pp. 153 - 154 Isasti indica que los que iban a Terranova a pescar bacalao, en su época, salían por los meses de marzo y abril, vol-

viendo en septiembre u octubre. Acerca de la pesca de la ballena da detalles curiosos en las pp. 154 - 156, que pueden confrontarse con los observados por Larramendi, «Corografía» pp. 38 - 40, y Landázuri, «Historia de Guipúzcoa» I, pp. 95 - 100. Las colonias vasco-francesas en Terranova han sido objeto de muchas investigaciones desde la época en que F. Michel, «Le pays basque» (París, 1857) pp. 187 - 191 reunió los datos generales más importantes. L. Goyetche en «Saint Jean de Luz» pp. 69 - 73 hace un estudio curioso y concreto de algunos datos referentes a ellas. Referente a los pleitos que la pesca de la ballena planteó es el artículo de D. de Areitio, «La pesca de la ballena. Notas de un pleito de principios del siglo XVII» en «Revista internacional de estudios vascos» XVII (1926) pp. 194 - 200. La importancia de la pesca del bacalao queda muy bien reflejada en la colección de documentos publicada por José Manuel Imaz, «La industria pesquera en Guipúzcoa al final del siglo XVI» (San Sebastián, 1944). Sobre aspectos particulares de la misma, J. J. de Mugartegui, «Cómo se reclutaba en el siglo XVI, en nuestras costas, una tripulación para la pesca del bacalao en Terra-Nova» en «Revista internacional de estudios vascos» XIX (1928) pp. 632 - 636 (escritura de Lequeitio, fechada en 1583).

La bibliografía sobre nautas guipuzcoanos de otro tipo (capitanes, almirantes, exploradores) rebasa los límites que me he impuesto. R. Seoane, «Navegantes guipuzcoanos» (Madrid, 1908) pp. 81 - 94 da una larga lista de hombres de mar de una sola provincia. Sabido es, por otra parte, que en algunos puertos, incluso las mujeres se dedicaban a pequeñas actividades marítimas, como las famosas bateleras de Pasajes que encantaron a Felipe IV (Serapio Múgica, «Las bateleras de Pasajes» en «Euskalerraren alde» II (1912) pp. 174 - 179) y de las que Lope de Vega dice en «Los ramilletes de Madrid», acto III:

«¿Hay cosa
como ver cuán ligeras
conducen a la orilla venturosa
sus popas enramadas
de laureles y flores coronadas?»

«Obras» (nueva edición) XIII (Madrid, 1930) p. 494. Los viajeros románticos aun pudieron usar de sus servicios. El texto del arcepreste de Hita, en el «Libro de Buen Amor» estr. 1112, 4 (ed. J. Cejador II (Madrid 1913) p. 92.

(3) Para estudiar las vicisitudes de la técnica de la construcción de embarcaciones pesqueras y de otra índole, contamos, en primer término, con una colección de sellos medievales en que se hallan esquemáticamente representadas. R. de Berraondo, «Sellos medievales de tipo naval» en «Revista internacional de estudios vascos» XXVI (1935) pp. 5 - 43, 423 - 480 los reúne. Hay artículos monográficos, como el de V. Vignau, «Sello del consejo de Fuente-

rrabía» en «Revista de archivos, bibliotecas y museos» X (1904) pp. 302 - 307. En segundo lugar hay una porción de datos, reunidos por diversos autores locales (Iradi en Bermeo, Cavanilles en Lequeitio etc.) sintetizados por C. de Echegaray en el tomo «Vizcaya» pp. 292 - 308 y correspondientes a los siglos XVII - XVIII sobre todo. Acerca de las embarcaciones del período contemporáneo (anteriores a los vapores etc.) véase lo que dice Aranzadi en su «Etnología» del tomo general de la misma «Geografía general del país vasco-navarro» pp. 152 - 154. Para comprender lo dicho respecto a las influencias (mediterránea y nórdica) en los tipos de embarcación, conviene tener en cuenta estudios modernos, como el de James Hornell, «The significance of the dual element in British fishing boat construction» en «Folk-Liv» X (1946) pp. 113 - 126. Podrían señalarse algunos pequeños artículos sobre temas particulares. Por ejemplo, B. de Arregui, «La pesca en Guipúzcoa. Las redes de pescar» en «Euskalerraren alde» VIII (1918) pp. 290 - 295. El mismo escribió, «Disquisiciones lingüísticas. «Ontzi» = «nave» en la misma publicación, III (1913) pp. 679 - 681.

(4) La vida del pescador vasco ha sido estudiada desde puntos de vista sociológicos y utilitarios más que desde el etnográfico estricto. En las líneas anteriores he seguido con preferencia, a José María de Burgaña, «Aspectos de la vida del pescador» en «Ikuska» n.º 2 (1947) pp. 59 - 68, 3; pp. 89 - 100, referente Motrico sobre todo. Un análisis económico ya viejo es el de A. de Saint-Léger y E. Delbet, «Pêcheur-cotier de Saint Sebastien (Pays Basque)» en «Revista internacional de estudios vascos» XVIII (1927) pp. 665-698, XIX (1928) pp. 49 - 57 (extraído de «Les ouvriers européens» de Le Play). A un tipo de investigaciones parecido corresponde el estudio de M. Z. «Estudios vascos. La vida del pescador» en «Euskalerraren alde» III (1913) pp. 688 - 699, 722 - 729 (sobre Fuenterrabía). Carácter proyectista tienen: D. de Areitio, «Los pescadores vascos. Instituciones que pueden establecerse para mejorar su condición social» en la misma revista IX (1917) pp. 47 - 55, 91 - 97, 134 - 141, 165 - 173, F. Calbetón, «Proyecto de organización de los pescadores libres» en «Primer congreso de estudios vascos. Oñate, 1918», pp. 144 - 163. Fernando de Buen en «La navegación y la pesca» pp. 198 - 218 del mismo volumen trata de técnicas y especies.

(5) La descripción que hace Humboldt de las costumbres lequeitianas sirvió como base a Aranzadi para redactar su corta nota «Una urna (atabaka) de votaciones de los pescadores lequeitianos» en «Revista internacional de estudios vascos» XVIII (1927) pp. 160 - 161. Detalles sobre usos de subasta etc. en Serapio Múgica, «Guipúzcoa» pp. 315 323. En la «Colección» de T. Gonzales hay una «Proposición para que el corregidor de Vizcaya examine e informe sobre las ordenanzas de la cofradía de San Pedro de los marineros de Lequeitio» (I, pp. 88-90) del 15 de octubre de 1488, y una aprobación de las ordenanzas de los pescadores bermeanos, de 1527 (pp. 57-65).

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 120 - La pesca de la ballena, según se halla representada en un sello del concejo de Fuenterrabía del año 1297. El sello, en la realidad, ostenta un segundo arpón sobre hacia la cabeza de animal, que el esquema adjunto no reproduce. Los museos de San Sebastián, Bilbao y Bayonne conservan algunos útiles usados en su pesca, correspondientes al postrer período en gran parte.

Fig. 121 - Modernas traineras aparejadas para un concurso. Las «regatas», que, en otro tiempo eran un deporte vinculado estrechamente con la pesca (en ellas competían los más famosos patrones con las tripulaciones más hábiles), han perdido ya casi todo su antiguo significado, puesto que la pesca se hace con vapores, convirtiéndose en una competición poco atractiva, de la que se han retirado casi todos los naturales de los pequeños puertos pesqueros.

Fig. 122 - Casas características de los antiguos puertos vascos. Altas y apretadas suponen una vida radicalmente distinta a la de los labradores residentes en los caserfos.

CAPITULO XIII

Mineros y ferrones

DENTRO del grupo de los «aprovechamientos destructivos» colocan también los geógrafos a la minería. Para el etnólogo, que no se ocupa tanto de los objetos naturales en sí, como de la relación de un sujeto (el hombre como ser social) con ellos, el encasillamiento resulta un poco impreciso. Las actividades de mineros y ferrones obedecen a estímulos muy particulares y complejos a la par. Históricamente sus orígenes se remontan a aquel período en que la agricultura y el pastoreo ya habían entrado en fase de gran desenvolvimiento y fusión inclusive, cuando entre el oriente mediterráneo y el occidente se estableció un comercio regular y continuo.

El examen de los nombres vascos de los metales y de todo lo relacionado con ellos parece que había de arrojar alguna luz sobre período tal. Sin embargo, al hacerlo, quedan muchas dudas en el ánimo del investigador. Considerando en primer término las denominaciones de los dos más preciados, el oro y la plata, hallamos que tienen relación con las que se registran en hablas antiguas indoeuropeas. «Urre» = oro, no creo que pueda dejar de estar emparentado con «aurum» etc. y «zillar» = plata, tiene grandes semejanzas con «silver» y los nombres de su grupo, paralelo al que forman «argentum» y los relacionados con él. Dependiendo de estos nombres se hallan dos más:

«urraida» = cobre, es decir parecido («aide») al oro, y «zorraida» = estaño, o sea semejante a la plata. Oro y plata debieron ser conocidos antes que el cobre y el estaño a juzgar por ellos. Raro es que el nombre del hierro («burni», «burdin», «burdun») en cambio, tenga sus paralelos más posibles en lenguas de entronque lejano (se ha pensado incluso en el hebreo y fenicio «barzäl»). El del plomo, «berun», es equívoco y se presta a varias conjeturas.

Acaso, pues, en épocas remotas de la Antigüedad, los habitantes del actual país vasco tuvieran un comercio constante de metales con pueblos del Mediterráneo y del N. de los que tomaron alguna denominación. Pero lo que resulta claro es que en la del Imperio, los romanos conocieron y explotaron varias de las grandes minas de hierro del W. de Vizcaya, y otras, como las de Oyarzun, de donde extraían plata, plomo y también algo de hierro. La explotación sufriría las complicadas vicisitudes jurídicas que experimentó al parecer la minería romana, en general (1).

Después, hubo de acomodarse a las condiciones propias del N. de España en los primeros siglos de la Edad Media: es decir a una economía bastante cerrada y a un régimen de aristocracias locales, interesadas ante todo en la obtención del hierro, para el uso cotidiano, local así mismo.

Sabemos que, frecuentemente, el «ferrarius» romano se hallaba adscrito a la «villa». El trabajo en las minas (de plata, de plomo etc.) era distinto y peor, propio de gentes castigadas por el Estado. Hay derecho a pensar que, independizado el N., la herrería adscrita a la villa continuó funcionando en Alava y Navarra por lo menos, aun cuando las otras explotaciones metalúrgicas decayeran, por falta de un gran mecanismo estatal. Podemos imaginar, también, que a lo largo de los Pirineos la explotación del hierro tuvo siempre ciertos caracteres autónomos.

Nuestra vieja metalurgia atlántica ofrece dos aspectos fundamentales:

1.º) La obtención del hierro para exportarlo en bruto, o sea en forma de barras o lingotes. Cuando Vasconia en-

tra a participar en las empresas políticas y económicas de fines de la Edad Media, a la par que florecen el comercio, la pesca y la navegación, la exportación alcanza más importancia que nunca hasta entonces. Documentos del siglo X referentes a Vizcaya, y el fuero de S. Sebastián de mediados del siglo XI ya hablan de ella, sin embargo.

2.º) La obtención del hierro para trabajarlo en el país. El estudio de ésta y de la evolución del laboreo local, desde los primeros siglos de la Reconquista hasta la actual era de revoluciones industriales y políticas, nos interesa más que la «saca» en sí.

El hierro ha sido uno de los objetos que, considerado como símbolo económico, ha contribuido de modo primordial a la formación del carácter de ciertos núcleos vascos.

La necesidad de armas ofensivas y defensivas, de aperos de labranza, de utensilios domésticos hizo que la forja del metal siempre fuera cultivada en el país. Pero en los más remotos momentos de la Reconquista la explotación de yacimientos era muy difícil sin duda. Así, el hierro obtenido, sufría diversas transformaciones, según las circunstancias, en las «ferragines» de que nos hablan tanto los viejos documentos y no ha de chocar que lo que hoy llamamos chatarra fuera allá por los siglos IX, X, XI etc., también objeto de interés. Un trabajo cíclico hacía de las armas, aperos, y de los aperos, armas: cuando éstas envejecían el ferrón las convertía en otras cosas de nuevo.

La frecuencia con que semejante proceso se repetía en toda España se percibe claramente en textos como el «Poema de Fernán González», o la «Primera Crónica General». El país vasco no se hallaba tan necesitado de primeras materias como otras partes, pero tampoco las desperdiciaba. Tenía minas y tenía bosques: dos condiciones necesarias para el desarrollo de la siderurgia primitiva. Luego se necesitó agua. Tampoco estaba falto de arroyos y ríos torrenciales que la proporcionaran. Hoy podemos decir que los bosques han sido agotados, que las minas están casi vacías... El agua caudal es la que sigue mo-

viendo fábricas (descendientes en gran parte de las antiguas herrerías) que han afeado el paisaje.

El control de las explotaciones de hierro durante muchos años estuvo al parecer en manos de los pequeños señores o «jaunchos» de cada región. Así, por ejemplo, Lope García de Salazar ejercía jurisdicción sobre las minas de Somorrostro en pleno siglo XV. Los reyes procuraron ir limitando los derechos supuestos de gentes tales, para dar mayores atribuciones a los municipios. En Navarra había incluso herrerías reales. Pero la propiedad de la mayor parte de las herrerías mayores y menores quedó hasta muy recientemente en manos de familias, consideradas como linajudas, y, en consecuencia, la industria siderúrgica en conjunto se hallaba mediatizada por ellas. Los historiadores del país del siglo XVII, por ejemplo el guipuzcoano Lope Martínez de Isasti, podían enumerar todas las herrerías de la provincia con sus poseedores y no falta algún texto literario de la época que aluda a ellas, como el que sigue:

«Viniendo a pretender a la corte acrecentamiento de sueldo o una encomienda en Bilbao —dice cierta dama embustera, al hablar de su supuesto padre a un pretendiente, en «Las harpías de Madrid», novela de Castillo Solorzano, publicada en 1631— se enamoró de mi madre, que es de la casa de Arancivica, noble y calificada en Vizcaya. En los pocos días que allí asistió pudo obligar a sus padres que se la diesen por esposa y, en dote, una herrería, que es hacienda de calidad en aquella tierra, por ser la saca del hierro de ella, para toda España» (2).

Sin embargo, la mina en sí podía aparecer impenablemente, ser descubierta por alguien que no estuviera vinculado a la fundición. La costumbre entre la gente del campo estableció, en un tiempo impreciso, que, bastaba que el vecino descubridor hiciera en ella una extracción mínima, durante un día cada año, para que se le considerara dueño. A este tipo de propiedad se le llamaba de «tomo y dejo» («artuotcicoac» en documentos de mediados del siglo XVIII, vistos por mí en Vera) y como se prestaba a abusos se determinó en partes que, para ase-

gurar la explotación personal en lo futuro, había que trabajar en la mina durante un mes al año por lo menos.

La manera de abrir bocas («atakak») y galerías («le-yuak», «meazuluak») fué objeto también de reglamentación. En la técnica minera, de todas formas, puede decirse que las condiciones hasta el Renacimiento fueron iguales que las que habían existido en la Antigüedad, en occidente. Es muy difícil, pues, en las minas del país fijar las fases de la explotación, sobre todo cuando se trata de las muy grandes y conocidas.

No creo por otra parte que en lo que se refiere a la de la galena argentífera, el plomo etc. puedan hallarse, ni en el vocabulario, ni en la técnica vascos rasgos muy particulares y distintivos. En cambio merece toda nuestra curiosidad la siderurgia en sus diversas manifestaciones, distinguiendo la obtención del hierro en bruto, de la forja en caliente y en frío. En ambas los vascos se han ajustado a normas de gran interés etnológico e histórico-cultural. Hablemos primero de la obtención del hierro y sus vicisitudes.

En la segunda mitad del siglo XVI don Esteban de Garibay, el historiador, indicaba que, aun, en muchas alturas de los montes, se veían escorias y otros residuos de la época en que no se sabía explotar la fuerza del agua para mover fuellos, martillos etc.

El hierro se obtenía a base de cantidades fabulosas de madera carbonizada. El mineral de hierro, con el carbón, se colocaba dentro de un tronco de árbol de gran diámetro, ahuecado previamente, recubierto de arcilla y otras sustancias minerales. La combustión se activaba con fuellos de piel de gamo o cabra, movidos con los pies y, con más frecuencia, mediante las manos. Las «toberas» encauzaban el aire producido. El mineral dejaba caer sus escorias a una hoya que recibía el nombre de «arrago», «arragua», nombre que sin duda, hay que relacionar con el de «arrugia» transmitido por Plinio al hablar, precisamente, de la minería hispánica. El mismo nombre se daba al foso en que, después, se hizo la primera combustión de la vena.

Aun en los últimos años del siglo XVIII, los ferrones de Cegama debían practicar este sistema, esquilador de bosques y arboledas, siendo digno de mención, también, el hecho de que a fines del siglo XV y comienzos del XVI incluso las mujeres laboraban el hierro en las referidas alturas y soledades, a que alude el fuero de Segura, expedido por Sancho IV en Valladolid en 1290 donde se lee: «e por les hacer mas bien e mas merced, tengo por bien que las ferrerías que son en Legazpia masuqueras, que estan en yermo, e les hacen robos los malos homes, e los robadores, que vengan mas cerca de la villa de Segura e las pueblen, que sean mas abundadas e mas en salvo». Años después, Alfonso XI daba a la tierra de Oyarzun el famoso «fuero de ferrerías» (1338) en que se reglamenta el funcionamiento de éstas, se dan soluciones para remediar la deforestación progresiva etc. Este se extendió a otras partes, en que hubo un alcalde del fuero, que entendía en los asuntos que nos ocupan (3).

El viejo sistema vasco de fundir merece que se le preste nueva atención, ya que su estudio podría contribuir a aclarar algunos problemas etnológicos generales. En primer término no cabe duda, de que hay que considerarlo dentro de la gran tradición metalúrgica pirenaica (aquitana, catalana etc.) aunque a partir de una época precisa ofrece a veces sensibles diferencias con respecto a la famosa técnica del país aludido en último término: la forja catalana.

Parece probado que los que a comienzos del XVI introdujeron los martinets de agua en España fueron Marcos de Zumalabe, vizcaíno de Valmaseda, y el milanés Fabricario. Hacia 1540 estaban generalizados, y en 1548 en Vizcaya y Guipúzcoa había no menos de 300 ferrerías del tipo de las que, se describen de esta suerte en el índice de las ordenanzas de aquella última provincia, impresas en 1697: «Ferrería —se dice allí— es una oficina, o ingenio en que se funde el fierro, con la violencia del continuado fuego, fomentado del viento, que respiran unos grandes fuelles, movidos de la fuerza de mucha cantidad de agua

por medio de unas artificiosas ruedas, que los agitan para encender en llamas grande copia de carbón, con cuya eficacia se convierte en género líquido de fierro, el metal bruto, llamado generalmente vena, que produce lo más escabroso de las montañas de Cantabria».

Resulta difícil dar una idea rápida y exacta a la par de todo lo que constituía una «oficina» de éstas, a parte de que las había «mayores» y «menores». En las primeras, denominadas «zearrolak», se obtenían masas de mineral en grande («agoa» «agoe»); de las menores, tiraderas o martinets, se sacaba en proporciones más exiguas («fochos») y lo obtenido se dedicaba a la fabricación de objetos menudos. Del siglo XVII al XIX, en Guipúzcoa y el N. de Navarra, que, parecen haber dado en un principio casi mayor cantidad de ferrones que Vizcaya misma, las ferrerías van disminuyendo. En Vizcaya aumentan hasta 1800, luego dejan paso a la gran industria siderúrgica y minera de todos conocida. Las últimas que funcionaron en Guipúzcoa se cerraron en 1880 al parecer. Después de haber dado lugar a la industrialización de la provincia, a que se crearan las fábricas de armas, de anclas, de clavos etc., los ferrones han pasado a la categoría de seres míticos como veremos.

Tres máquinas eran características de toda ferrería de las movidas por agua: 1.º) La del horno, 2.º) el martillo para forjar, 3.º) el martillo para estirar. Es difícil el estudiarlas en forma completa, pues hoy día son pocos los vascos que tienen una idea clara de su funcionamiento, del nombre de cada una de sus partes etc.

Por otro lado, desde la primera aparición de la maquinaria hidráulica hasta que deja de usarse, experimentó ésta modificaciones y cambios dignos de ser consignados. Los más sustanciales se refieren a la manera de dar aire al horno. En un principio se producía mediante fuelles o barquines de cuero, como lo indica el texto copiado algo más arriba. Se introdujeron luego los de madera, inventados al parecer por un obispo de Bohemia en 1620 y las trompas («aize arkak») como las ideadas por Pablo A. de

Rivadeneira, minero del Perú, y de otros tipos, muy extendidas en Cataluña. Cada uno de los tres sistemas tuvo sus partidarios y en 1766, al abrirse un concurso para averiguar cuál era el más ventajoso, nada categórico se llegó a deducir de él. A fines del siglo XVIII inventó unos fuelles

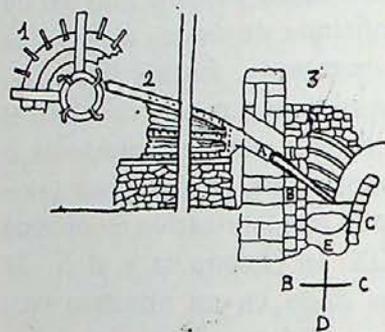


Figura 123

de piedra P. M. de Larumbide, de manera que, en las pocas ferrierías montadas que aun se han podido estudiar en nuestra época, se hallaban ejemplos de las distintas innovaciones. De todas formas el mecanismo más general parece haber sido según mis observaciones directas y, sobre inventarios textos etc. el que se indica en las figs. 123 (de un horno) 124 y de los martinetes: de estirar y forjar (4).

En cada ferriería era normal que trabajaran: dos fundidores («urzallak» en guipuzcoano, «urtzaillak» en vizcaíno), un tirador de barras («ijelia» o «iielea»), que trabajaba a destajo, un desmenuzador de la vena quemada («gatzamallea» o «gatzamaillea»), el aprendiz que estaba hasta tres años y varios peones y suplentes, según fueran las ferrierías mayores o menores. Solían ser contratados

los ferrones u «ola-guizonak» por temporadas y eran, al parecer, caprichosos, de suerte que hay leyes muy antiguas (para Guipúzcoa de 1397, 1453 y 1463) en que se les prohíbe rescindir o incumplir sus contratos bajo penas muy severas. Rivalidades y pugnas entre ferrones y dueños de

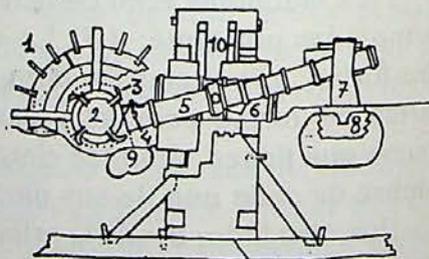


Figura 124

ferrerías hicieron que, a veces, aparecieran rotos los fuelles de éstas, y contra los que los rompían también se legisló a la par. Como en un principio, la población de metalúrgicos se hallaba repartida por los montes más fragosos, aislada, hay derecho a pensar si no constituiría también



Figura 125

una especie de casta, como parece la formaban los «pagani ferrarienses» que surgen en cierta inscripción romana del Pirineo francés (de Asque, o tal vez más bien, Asté cerca de Bagnères-de-Bigorre) y otros muchos trabajadores de la misma clase.

En otra ocasión, hablando de tema análogo he dicho: «No es seguro que los ferrones (fig. 125) y sus familias formaran una casta especial, como ocurre en muchos pueblos, aunque si hay que señalar que en las tradiciones populares son celebrados como hombres hábiles y astutos». Ahora quiero hacer notar que a fines del siglo XIV y aun

después, los reyes debieron dictar leyes severas, que las ordenanzas de Guipúzcoa impresas en el siglo XVII consideran aún vigentes, contra aquéllos que desafiaren a «ferriería, o a mazeros, oficiales y brazeros de ella». Esto tiende a confirmar, a mi juicio la idea, de que en un tiempo el ferrón era mal considerado por labradores etc. de acuerdo con un concepto bastante extendido en varias partes de la tierra. Sin embargo, a fines de la Edad Media, era como el resto de los habitantes del país un hombre libre que se sometía (harto irregularmente según hemos visto) a contrato de trabajo, no un siervo adscrito a su función hereditariamente, y a fines del siglo XVIII, según nos cuenta don Juan Antonio Moguel en su graciosa obra «Peru Abarka» no había puchero mejor cuidado que el que se preparaba para los ferrones.

La ferrería era en una época el taller o fábrica por antonomasia: «ola». Después, al aumentar el número de las industrias rurales, se concretó su nombre, llamándola «burniola», «burdinola».

Tras ella ofrecen un carácter muy común también, la herrería o forja y la carpintería. Resulta, así, que el carpintero y el herrero ostentan el mismo nombre en distintas localidades. En Vizcaya y Guipúzcoa «arotz» es carpintero: en la parte oriental del país con la misma voz se designa al carpintero. Paralelamente, «aroztegui» es carpintería o herrería: para distinguir al carpintero, en la referida zona oriental se usan las palabras compuestas «zugarotz» («zur»=madera) «zurguiñ» y otras (5).

Pero al comenzar a hablar de estos oficios abordamos un aspecto de la vida, que debemos enfocar desde puntos de vista distintos a los usados hasta ahora en cierto modo. En la labor de carpinteros y herreros, unidos estrechamente al utilitario, van una porción de otros conceptos que, a veces, lo ahogan: conceptos de carácter estético, religioso y de índole más sutil y poco clara a los ojos. Todo lo que hemos estudiado hasta ahora tiene, en efecto, un sentido psicobiológico fácil de captar. A primera vista parece que los cuatro «círculos funcionales» de que hablamos al principio apenas han sido rebasados al construir los pueblos, al buscar los alimentos, al asegurar la vida y hacerla más cómoda. Pero la inquietud en que se desenvuelve siempre la existencia de las sociedades y de los individuos ha producido cambios constantes en la manera de cumplir todas aquellas funciones. Nadie puede pensar hoy que la preocupación biológica de sobrevivir es capaz por sí sola de crear todas las variedades existentes en la Economía humana y que ésta a su vez, como prole, ha dado determinadas estructuras sociales, determinadas concepciones religiosas y filosóficas. Colocar las funciones en un orden constante de dependencia, antes de haber hecho un estudio monográfico de cada sociedad, parece erróneo. Señalar su prioridad o jerarquía absoluta también.

A veces, para que un mismo principio mecánico haya

tenido aplicaciones múltiples, han pasado siglos. La rueda hidráulica se conocía en casi todo el occidente de Europa desde fechas muy remotas de la Edad Media, y se utilizaba para moler. Documentos viejos del N. de España nos indican las reglamentaciones que hubieron de establecerse para aprovechar equitativamente las corrientes de agua con este fin. Sin embargo sólo al comenzar la Edad Moderna se introdujo la rueda hidráulica en un trabajo tan común en el país, como el del hierro (6).

Vamos ahora a seguir este análisis, sin pretensiones de perspectiva general, para presentar ésta al final de modo parti-

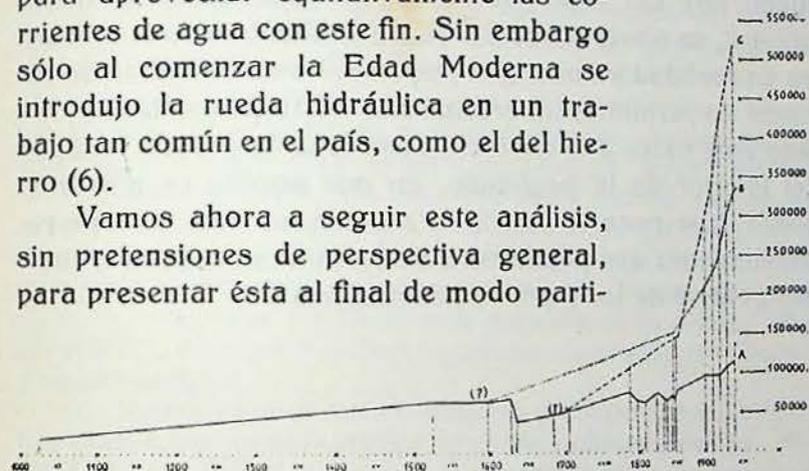


Figura 126

cular, más rápido y comprensible. De lo contrario se corre el riesgo de sembrar confusiones.

La relación del vasco en el espacio y a través del tiempo con diferentes objetos, con diferentes elementos significativos naturales (montes, ríos, mares, animales, plantas, minerales...) se ha visto que cambiaba según establecía relaciones distintas con distintas unidades sociales, amigas o enemigas, poseedoras de ciertos conocimientos, u otros derivados de aquéllos. Conviene que ahora volvamos a revisar la naturaleza de estas relaciones en sí mismas y también las de los vascos entre ellos, para hacer ver qué clase de vínculos se establecieron a lo largo de la Historia, que influyeron en la constitución que hoy presentan y en sus ideas de toda índole.

No quisiera terminar este capítulo, sin hacer notar al lector otra vez, cómo la industrialización, iniciada con las explotaciones del hierro y de la pesca ha sido causa de la

gran alteración étnica del país, expresada por el aumento demográfico de las zonas siderúrgicas de Guipúzcoa y Vizcaya primero y de las industriales de otro carácter después, indicado en la fig. 126 (7).

Si se compara la población total del país con la que pueda hoy día tener cierto interés etnológico, histórico cultural, se observa pronto que esta última supone una cifra en realidad ya bastante pequeña. La natalidad en tierra vasca no permitiría un crecimiento como el existente, debido ante todo, a la absorción continua de gentes venidas del interior de la península, en que aquélla es mayor y donde hay poca industria. Vasconia es más una tierra consumidora que productora de seres humanos, en el cuadro general de los pueblos peninsulares.

NOTAS

(1) Acerca de los nombres de los metales, véanse las indicaciones sumarias de Barandiarán en «El hombre primitivo en el país vasco» pp. 76-78. Respecto a antiguas explotaciones mineras, J. G. Thalacker, «Descripción de unas antiguas minas situadas al pie de los Pirineos en la provincia de Guipúzcoa» en «Variedades de ciencias, literatura y artes» IV (Madrid, 1804) pp. 201-215, 256-273, artículo sobre el que se han inspirado otros muchos posteriores que no añaden, en consecuencia, gran cosa. En general como introducción conviene leer lo que A. Grenier dice de la metalurgia y minería en su «Archéologie gallo-romaine» (VI del «Manuel d'Archéologie...» comenzado por Dechelette) segunda parte (París, 1934) pp. 942-1017, dado que alude con frecuencia al complejo metalúrgico pirenaico antiguo.

(2) No hay un buen estudio histórico y técnico sobre las herrerías vascas. Don Serapio Múgica, en el tomo «Guipúzcoa» pp. 488-494 de la «Geografía general...» tantas veces citada, allega una cantidad de datos bastante respetable, sin pretender agotar el tema, sin embargo. En el «Poema de Fernán González...» ed. cit. estr. 63-64 (pp. 16-17) se ponen estas palabras en boca del Rey don Rodrigo, flado en el conde don Julián y hablando a sus vasallos:

«Lorygas, capellinas a todas brafoneras,
las lanças e cochyellas, fierros e espalderas,
espadas e ballestas e asconas monteras,
metet las en el fuego, et fet grandes fogueras.
Faredes dellas fierros, e de sus guarniciones
rrejas e açadas pycos e açadones
destrales e fachas, segures e fachones
estas cosas atales con que labran peones».

Aquí queda reflejado el aprovechamiento cíclico del hierro a que se alude en el texto. Acaso el documento más antiguo que menciona herrerías de tierra vasca sea la donación de Arroncio a la iglesia alavesa de Ocoizta (Acosta), fechada en 871: «Cartulario de San Millán» p. 17 (n.º 12) con referencia a unas de Estavillo. En la «Colección de cédulas...» de T. González, I, pp. 28-30, está la carta de Juan II, en que se hace merced a Lope García de Salazar de la saca de hierro de Somorrostro, fechada el 16 de febrero de 1459, y otra del 12 de julio de 1475, con carácter análogo, en favor de Pedro de Salazar (pp. 47-49). En el mismo tomo, correspondiente a Vizcaya, hay una provisión real, del 25 de marzo de 1487 (pp. 153-156).

declarando libre y general el aprovechamiento mismo de Somorrostro, contra las pretensiones de Juan de Salazar. La lucha frente a los monopolizadores del hierro, queda reflejada en documentos posteriores, como uno del 4 de noviembre de 1491 (pp. 253-255). En 1499, a 6 de abril, se prohíbe la saca de vena de hierro fuera del reino (pp. 301-303), cosa que volvió a hacerse en 1503 (pp. 363-364) y en 1514 (II, pp. 42-44), contra lo que pretendía el preboste de Portugalete, Ochoa de Salazar, nieto, según creo, de Lope.

El texto de «Las harpías de Madrid» en la «Colección selecta de antiguas novelas españolas» VII (Madrid, 1907) p. 44.

(3) Ordenanzas mineras de aire municipal (1756) en J. Caro Baroja «La vida rural en Vera de Bidasoa» pp. 106-107. Respecto a los viejos sistemas de obtener el mineral, véase lo que indica E. de Garibay, en «Los XL libros del Compendio Historial» (Amberes, 1571) pp. 113-114 (lib. IV, c. XXVI). Sobre la «arrugia» Plinio «N. H. XXXIII, 70.

El fuero de Segura en el «Diccionario...» de la Academia de la Historia, II, p. 361.

(4) La fecha de la introducción de las máquinas hidráulicas parece quedar precisada por documentos estudiados por mi amigo A. Rodríguez y Herrero en su esmerada edición de la «Historia de Vizcaya» de Iturriza, pp. 94-98. La definición de la ferrería de las «Ordenanzas...» guipuzcoanas de 1697 (índice s. v.) se empareja con la sumaria que hay en Alvaro Alonso Barba. «Arte de los metales, en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro, y plata por azogue. El modo de fundirlos todos, y cómo se han de refinar, y apartar unos de otros» (Madrid, 1640), donde en el breve capítulo dedicado al hierro (lib. IV, c. XXI) p. 168, se dice: «dásele fuego muy recio con *barquines* grandes, que menean *ruedas* que trae el agua» y después p. 169: «córtase con tajaderas en pedazos, que bueltos a caldear con un gran martillo, que también trae el agua, los estienden y acomodan en bergajones, o planchas». Algo antes de publicarse el libro de Barba, Lope de Isasti reunía varios datos sobre la industria del hierro guipuzcoana y las minas conocidas en su época (pp. 158-159, 232-233 del «Compendio historial») y enumera las herrerías grandes (pp. 234-238) que eran 80 más dos en reparación, y los martinets que no pasaban de 37, más dos de acero. Iturriza «Historia de Vizcaya» dice por su parte, pp. 93-99 que en 1792 había en el señorío 154 ferrerías de las cuales siete u ocho eran sarteneras. Landázuri, «Historia de Guipúzcoa» I, pp. 85-86 proporciona algunos datos más. Pero desde el punto de vista técnico y estadístico hay dos publicaciones de interés mayor hechas en el siglo XVIII. Una es la de Don Pedro Bernardo Villarreal de Bériz, regidor de Lequeitio, pariente mayor y caballero de Santiago (véase G. Manso de Zúñiga, «Cartas de Bilbao» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País» V, (1949) pp. 15-45) que se titula «Máquinas hidráulicas de molinos

y ferrerías, y gobierno de los árboles de Vizcaya» (Madrid, 1736) difícil de consultar, y la otra está en los «Extractos de las juntas generales celebradas por la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País» de 1775 (Vitoria, 1776) pp. 67-70, donde se indica que por entonces había 94 ferrerías en Guipúzcoa y 18 en Alava. Villarreal indica (p. 44) que 150 años antes de que él escribiera (es decir a fines del siglo XVI) aun se labraba el hierro a mano en varias localidades de Guipúzcoa. Para la comprensión de la técnica de los ferrones es recomendable la lectura del «Curso de metalurgia especial» de L. Barinaga y Corradi (Madrid, 1879) pp. 700-715, o el «Tratado de siderurgia» de J. Rodríguez Alonso (Madrid, 1884) pp. 125-134. Ambos hablan de la forja catalana y describen el horno con trompa, no el de barquín (véanse las explicaciones de las figs. 123 y 124). También G. Henao, «Averiguaciones de las antigüedades de Cantabria» II (Salamanca 1691) cap. III (citado por Múgica) Para la técnica anterior, «Opera di Giorgio Agricola de l'arte de metalli partita in XII libri» (Basilea. Frobenius, 1563) pp. 183-184 y el libro citado de Grenier.

(5) Animadas descripciones de la vida de los ferrones son la de Larramendi en su «Corografía...» pp. 62-74 y la de Moguel en «Peru Abarka» ed. cit. pp. 72-83. Las «Ordenanzas...» de Guipúzcoa, constan de un título entero (el XXXVII) sobre ferrerías, con cuatro capítulos que resumen la legislación aludida y que llevan estos títulos: «I. De la pena de los oficiales de las ferrerías, que aviendose concertado con los ferrones o recebido de ellos dinero adelantado se ausentaren» (p. 312), «II. De la pena del que cortare barquines de cualquier herrería» (pp. 312-313), «III. De la pena del que desafiare a ferrería, o a maderos, oficiales, y brazeros de ella (p. 313-314), «IV. Que no se pueda sacar, ni llevar la vena de fierro para Francia» (p. 314). La inscripción de los «pagani ferrarienses» de Asque o Asté en C. I. L. XIII, 384. Las consideraciones más anteriores, a las que aludo, en «Los pueblos de España» p. 293. Respecto a ferrerías reales de Navarra, Yanguas y Miranda «Diccionario de antigüedades...» I (Pamplona, 1840) p. 499 donde se indica que en 1388 había 28 de esta clase y «Adiciones...» pp. 134-137. El vocabulario del ferrón se halla reflejado en algunos documentos, por ejemplo, J. Caro Baroja, «La vida rural en Vera de Bidasoa» pp. 105-112, y Eladio Esparza, «Las ferrerías de Navarra» artículo del número extraordinario del «Diario de Navarra» del 7 de julio de 1930 (n.º 8.807).

(6) En vascuence el molino tiene dos nombres de origen romance. El uno es «bolu» «bolin», «borin» (emparentado con la voz castellana), y el otro es el de «erota» (de «rota» = rueda en latín). Iturriza, «Historia de Vizcaya» pp. 99-100 habla de los «boluak» o «bolintxuak» consistentes en «una piedra molar que circulaba con el auxilio de una rueda crecida de madera, y ésta con el peso de las aguas que bajaban precipitadamente desde lo alto de la antepara

por un canal de madera». En nuestra época aun se ha señalado la existencia de viejos molinos movidos por agua de mar: J. de Aguirre, «Éfota txiki. Molino movido por agua de mar» en «Euskalerriarren alde» XVI (1926) pp. 441-446. El «Fuero de Vizcaya» tiene un título (el XXIV, ed. cit. pp. 165-174) en que hay diez leyes que se refieren tanto casi a molinos, como a herrerías, relativas a construcción, aprovechamiento de aguas etc.

(7) Partiendo del estado demográfico que expresa la reja de San Millán, (pp. 102-103) se puede establecer la evolución de la población alavesa, a base de los datos que proporcionan Landázuri («Historia de Alava» I, pp. 112-114) y Madoz (I, p. 224) y las estadísticas más modernas. La relativa a Guipúzcoa mediante Madoz (IX, pp. 120-121) y S. Múgica, «Guipúzcoa» pp. 233-241. La de Vizcaya con Madoz (XVI, pp. 402-404) y las estadísticas modernas; todo de una forma aproximada.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 123. - Esquema que indica sumariamente el mecanismo del horno de una herrería vasca. Una rueda hidráulica (1), movía el gran fuelle, o barquín=«aspó» (2), que podía ser de varias maneras según va dicho. De éste se lanzaba el aire al horno=«labe» (3), por la tobera (A). El horno estaba separado de una de las paredes de la herrería por un pequeño muro, denominado «bergamazo» en castellano (B). Tenía cuatro caras. La opuesta al bergamazo, que era curva, en Vizcaya recibía el nombre de «txapa» (G). Aquella por donde salían las escorias tenía un agujero denominado «ziar zulo» (D) y la opuesta se llamaba «idurijela» (E). El fondo de la forja se denominaba «zirillua» y la parte donde se depositaban las escorias «ziarleku». El horno, al rojo en gran parte, se cargaba con capas sucesivas de mineral menudo y carbón de un lado, y de mineral bien apretado en la parte izquierda de la forja. Se llegaba allí a producir la «zamarra» que se pasaba al martinete para reducirla a «mazocas» primero, y luego a barras.

Fig. 124. - Martinete y yunque de una herrería. Movía el conjunto una rueda hidráulica también (1) de 2,50 a 3,50 m. de diámetro. En el eje=«ardatz» (2), que era de madera recubierto de hierro, atravesado por agujeros, se fijaban las levas (3), que ponían en movimiento al mango del martinete=«gabi» «kabi» (4), por medio de una pieza de madera dura y un semicírculo férreo que recibía el golpe de aquéllos (4). El mango era una viga de haya de hasta 4,30 m. de longitud, reforzada con cinchos de hierro y un cincho de fundición con dos pivotes en la parte central (6) que se apoyaban en dos muñoneras. La parte del mango próxima a la rueda, llamada cola, tenía debajo una piedra (9), donde se apoyaba una placa de hierro que obligaba al martillo (haciendo de muelle) a descender con más velocidad. El mazo (7) tenía hasta 700 kilos de peso a veces y caía sobre el yunque = «ingude» (8), que era también de hierro. Las muñoneras del mango estaban sostenidas por una fuerte armadura de madera (9). Un martinete bueno debía dar de 100 a 125 golpes al minuto, para reducir la «zamarra», dividida en dos trozos, llamados en Vizcaya «tocho» (el inmediato al mango) y «guerrigalda», a «mazocas» (de aquí el nombre de herrerías «masuqueras») y luego a barras.

Las herrerías vascas con barquines parecen haber producido el hierro en condiciones económicas más ventajosas que las que disponían de trompas, al modo catalán. En éstas, para producir 100

kilos de hierro se llegaban a consumir hasta 463 de carbón vegetal.

Fig. 125. - Ferrón o más bien herrero («arotza») representado en el lado derecho de la portada de Santa María la Real de Sangüesa (Navarra), obra importante del arte románico español.

Fig. 126. - Gráfico de la población de las tres provincias vascas del siglo XI al XX. La línea continua (A) indica la evolución de la población de la provincia de Alava, a partir de 1025. La línea de puntos (B), la de la provincia de Guipúzcoa, y la de rayitas (C) la de Vizcaya. La prosperidad de la pequeña industria de Guipúzcoa, del siglo XVII al XVIII, se nota claramente, comparando la línea B, con la A, relativa a una tierra agrícola ante todo. La revolución industrial de Vizcaya acaecida de 1800 a 1925, se percibe claramente observando la línea C (comparable a la de la evolución de ciudades, como Bilbao, por ejemplo, llena de elementos alienígenas). La electrificación industrial de Guipúzcoa marca una fase, iniciada hacia 1900, que en el gráfico se observa con claridad. La población de interés etnológico hoy día queda muy por debajo de las cifras correspondientes a la totalidad de cada provincia.

CAPITULO XIV

La familia y la parentela. Estratos sociales

Muchos siglos y aun milenios han pasado desde el período en que el hombre europeo podría haber tenido derecho a pensar (aunque, probablemente, no lo hizo) que casi todas las bases de su vida económica eran producto espontáneo de la Naturaleza, no encauzada por artificio alguno, debido al tesón e ingenio de sus antecesores. Si esto ocurre con la Economía no ha de chocar que neguemos la posibilidad de que se puedan encontrar en nuestro continente (y acaso también en ninguna otra parte de la tierra) las instituciones sociales más primitivas y próximas al «estado de Naturaleza», aunque sea en forma de vestigios. La idea de los primeros folkloristas, que consideraban las instituciones campesinas en bloque, como «supervivencias» de las «primitivas», está desprovista de toda base científica. En realidad — como ocurre con la Economía — la Sociología rural es producto de una serie de transformaciones a veces rápidas, a veces lentas, acaecidas a través de milenios de vida histórica mejor o peor conocida, pero que incluso pueden ocurrir ante nuestros ojos, y que conviene estudiar desde un punto de vista sincrónico primero, diacrónico en segundo término. Ciertos aspectos de ella serán muy viejos, otros modernos.

¿Qué estructura presenta y cómo funciona la sociedad rural que es objeto de nuestro estudio? ¿Cuáles son los

orígenes históricos de estructura y funcionamiento tales? He aquí dos preguntas concretas a las que es más útil dar contestación sencilla que lanzarse a un disquisición, más o menos sutil, sobre los orígenes de la sociedad en abstracto, para sacar de ella las premisas de la investigación.

Si observamos atentamente la sociedad vasca tradicional veremos que hay una institución con contornos muy claros, precisos, constantes: la familia. Luego existen otras más variables o de caracteres menos permanentes. No es pues, capricho gratuito el nuestro si comenzamos el nuevo trabajo que nos hemos impuesto haciendo un análisis de la familia en sí.

Ya hemos apreciado cómo la vida de la familia tiene una expresión material, clara, en la casa de labranza, sea de la parte agrupada, sea de la de diseminación: en esta última sus rasgos quedan más particularmente definidos, mientras que, en los pueblos del extremo S., la familia se halla fundida en un núcleo urbano muy fuerte y dominante.

Muchos son los artículos, monografías e incluso libros en que se estudia la familia en el país vasco; casi todos ellos fueron escritos con un carácter apologético y, sin duda, su parte más endeble es la histórica (1)

Aquí vamos a procurar trazar una pintura fiel de la misma institución en primer término, y, en segundo, sentar unos cuantos principios para uso de futuros investigadores, que quieran volver a tratar el tema desde el punto de vista histórico, libres de prejuicios comunes.

En primer término señalaremos que el idioma (base sobre la que hay que reconstruir los estratos más antiguos de la organización familiar) no da vocablos muy precisos para expresar la idea de «familia» en el más estricto sentido de la palabra. Unos pueblos usan el término «erroyalde» (Vizcaya), otros el de «echadi» (Vizcaya, Guipúzcoa) otros el de «leñu» «leinu» (Navarra, país vasco francés), y aun podemos recordar los de «senikera» «supizgu» y «auzo». Este último indica, más exactamente, la idea de vecindad, y los anteriores las de raíz, caserío, linaje, parentela y hogar respectivamente. «Askazi», «azkuzi» empleadas tam-

bién por algunos lugares, son palabras que en habla más general expresan la parentela y la simiente.

Nada hay más definido, sin embargo, en la realidad, que la familia vasca. Se compone ésta normalmente de los elementos que siguen.

- 1) Un matrimonio de edad madura: los viejos.
- 2) Un matrimonio más joven.
- 3) Los hijos del segundo matrimonio (nietos del primero), solteros.
- 4) Algún otro pariente cercano de ambos matrimonios: comúnmente hijos o hijas solteros del primero.
- 5) Criados (no más de uno mayor y un chico).

La situación de tales personas está definida con claridad en cada caso, pero la estructura, en conjunto, se halla sujeta a variaciones notables: en ocasiones el núcleo se ha constituido en torno a la mujer del segundo matrimonio (por ser la casa patrimonio suyo), otras, alrededor del hombre. Pueden faltar, como es lógico, ciertos de los elementos indicados o parte de éstas, pero raro es que la situación se altere por la aparición de otros. Vamos a describir el carácter de cada uno.

El matrimonio, que, desde todos los puntos de vista, constituye el vínculo más importante de la familia, es el segundo. Estudiemos, pues, primero las condiciones en que se constituye y sus funciones. Es propio de bastantes personas de nuestra época el considerar que en la cuestión de la elección del cónyuge debe reinar la más absoluta libertad individual. La tesis del «matrimonio por amor» no ha conseguido quebrar, de todas formas, muchos de los viejos principios, según los cuales, los individuos deben someterse al grupo en ésta, como en otras cuestiones. Hablamos a veces (siguiendo nuestro ensueño individualista) del «matrimonio de conveniencia» como de un acto propio de ciertas personas inmorales, pero hay que reconocer que la libertad absoluta de elección no existe, ni ha existido jamás y que el amor suele desenvolverse hoy (en el mejor de los casos) dentro de un campo de observación bastante estrecho. Las restricciones

sociales a la experiencia amorosa que conduce al matrimonio, han cambiado bastante a través de las épocas, pero, desde muy antiguo, en Occidente, la clase y la posición económica inherente a ella, se han tenido en cuenta más que ningún otro criterio, para establecer su posibilidad. Otros factores debieron existir antes, pero de ellos no quedan hoy elementos vigentes. Un análisis de los nombres de parentesco vascos es el que nos autorizará para apuntar esta posibilidad, como veremos, en nuestro caso particular.

¿Cuándo se obtiene mujer, cómo se obtiene y dónde? Lo más común es que el hombre se interese en el asunto cuando sus progenitores se hallen ya en edad madura: otro tanto cabe decir de la mujer si es ésta la heredera. El matrimonio («ezkon», «ezkontza») entre campesinos, se halla basado en necesidades económicas y encauzado en gran parte por los padres de los cónyuges. El país vasco, en efecto, es de los pocos de España y de Occidente en que se mantiene bastante la familia troncal con indivisión del patrimonio según va dicho. Hay zonas en que las leyes generales españolas y francesas han ejercido gran influencia contra tal indivisión: por ejemplo, las más castellanizadas de Alava, alguna parte de Navarra (La Borunda) y determinadas circunscripciones vasco-francesas. Pero al ser lo corriente que haya un solo heredero de la casa y tierras, y que sea designado por los padres, ya se comprende que la voluntad de éstos ejerce un papel primordial en muchos asuntos matrimoniales. La cuestión es encontrar un partido conveniente. ¿Dónde se hallará?

En las sociedades primitivas, según es notorio, se han observado dos reglas opuestas para establecer matrimonios: unos pueblos practican la endogamia, es decir que los hombres y mujeres solteros deben casarse dentro del grupo o unidad social a que pertenecen, incluso sin miedo al incesto. Otros practican la «exogamia», es decir la regla contraria.

Hoy día en Europa reina, en general, la más completa libertad (al menos jurídicamente hablando) en este orden. Pero conviene insistir en que en el país vasco han existido

varias reglas locales dignas de atención. Así, en cierta zona de Guipúzcoa, hasta fines del siglo XIX por lo menos, el hombre de una aldea buscaba novia en otra aldea determinada siempre, mientras que en partes de la misma provincia, en el valle del Roncal etc. era costumbre que los matrimonios se entablaran dentro de límites topográficos más estrechos. La endogamia hoy día se halla condicionada en parte por motivos de desconfianza económica con respecto al de fuera, de suerte que los matrimonios exógamos, más corrientemente, puede decirse que están constituídos por personas menos afincados al terreno (obreros, artesanos etc.).

Ha regido también la endogamia más absoluta dentro de núcleos de gentes despreciadas, como los «agotes». Pero ahora vamos a hablar del tipo del aldeano común.

El matrimonio se establece unas veces patrilocalmente (trayendo ama nueva «de fuera» como se dice), pero no faltan casos en que se afinsa con carácter matrilocal, casos de gran interés. La frecuencia con que un joven vasco que va de criado a determinado caserío, en que no hay herederos masculinos (o éstos se han desentendido de la hacienda), se casa con la hija de los que lo habitan, dueños o arrendatarios, y pasa a ser luego el cabeza de familia, es bastante grande, de suerte que en tal sistema podemos hallar un derivado del de prestación. Pero, además, hay otro en que la capacidad de testar libremente y de que la mujer pueda ser heredera, se ha aprovechado ingeniosamente para aumentar las haciendas. En varios valles pirenaicos navarros, es costumbre que los hijos emigren a América en edad temprana, quedando la hija «para casa», de heredera. Lo que se persigue es que un «indiano» del valle, de los que vuelven con capital, se case con ella, y que los hijos de la casa hagan lo mismo cuando llegue su turno con otras herederas vecinas. El hombre pone el dinero, la mujer los bienes inmuebles, ganados etc.

Hay una tercera circunstancia en que se da la matrilocalidad: en aquellas partes en que rige la más estricta ley de primogenitura y la hija es la mayor. Esta ley se

hallaba vigente en otra época, aquí y allá, a lo largo de casi todo el Pirineo. En el país vasco francés el fuero de Soule la admite y se regía por ella también el Labourd: la Baja Navarra no tanto. Aunque en el mismo Soule cada dominio tenía sus excepciones (de derecho feudal, o nacional) y de acuerdo con el refrán recogido por Ohienart, «Herric bere legue, exec bere astura» («cada país su propia ley, cada casa su costumbre») ya Jacques de Béla (1585-1667) hallaba un fundamento clarísimo y general a esta ley, válido para todo el país vasco, en las condiciones de la vida

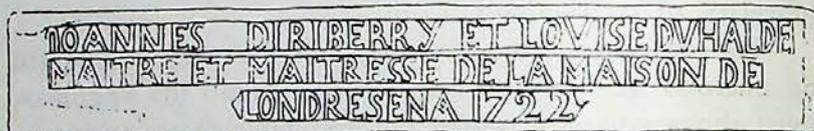


Figura 127

económica y sobre todo agrícola. La mujer estaba, según él, en las mismas condiciones para regentar la hacienda que el hombre, pues hombres y mujeres trabajaban de modo semejante.

Dejando ahora a un lado el problema histórico que puede plantear esta explicación funcional de Béla (mucho más aguda que las dadas por historiadores y juristas del siglo XIX y del presente) insistiré en que hoy aun lo importante es mantener la estabilidad de un solar, sea natalicio («jait-etxe») o no. Cualquiera que haya hecho un viaje de turismo por el país vasco francés, con espíritu de observador curioso, puede recordar lo frecuentes que son allí las mansiones rurales que, en la clave de la puerta, ostentan una inscripción tallada en piedra, concebida en términos parecidos a ésta que se halla en una casa de Saint-Jean-Pied de Port: IOANNES DIRIBERRY ET LOUISE DVHALDE MAITRE ET MAITRESSE DE LA MAISON DE LONDRESENA 1722» (fig. 127). Mas modernamente se ha solido usar el vascuence en inscripciones parecidas, como esta de la casa «Bidarrainea» de Bidarraí mismo: «DOMINGO ETA MARIENA EIHERACHAR EGINA 1876 AN».

El vasco, sin embargo es más usual en las inscripciones sepulcrales, que reflejan, como veremos, el mismo espíritu unido a un sentimiento religioso muy arraigado (2).

Resulta, de esta suerte, que la familia, en conjunto, en vez de ser conocida por el apellido paterno o materno lo es muchas veces por el nombre de la casa, que será de uno de los tipos estudiados anteriormente. Durante gran parte de la Edad Moderna y en algo de la Media se establecía lo que puede llamarse «realce de parentesco», es decir, que los hijos de un matrimonio subrayaban con frecuencia, la relación con uno de los elementos de la familia paterna o materna, que consideraban el más linajudo, usando el apellido correspondiente en primer término. No faltaban tampoco ejemplos de uniones, en caso de muerte de la esposa (o del esposo) con miembros de la misma familia del difunto, para mantener los vínculos entablados entre dos linajes. A esto se prestó atención máxima en la época de las guerras de bandos a que con frecuencia se ha aludido. Pero hoy lo que queda vigente es la primacía del solar.

La importancia del matrimonio más joven de la familia vasca no sólo se manifiesta en su mayor capacidad de trabajo, sino que también queda regulada, en porciones extensas del país, por una práctica especial.

En casi la totalidad de los actuales partidos judiciales navarros de Pamplona, Estella y Aoiz, en algunos pueblos del de Tafalla y muy contados del de Tudela, en Vizcaya, el valle alavés de Ayala y algunas otras zonas menos extensas, se halla la norma de que la hacienda pase de una generación a otra en forma de «donatio propter nuptias», o capitulaciones matrimoniales, de suerte que los padres del conyuge heredero quedan en situación de franca dependencia, que ha conducido a veces a situaciones lamentables, y que sin duda ha causado también ciertas reservas en cuanto a la universalidad de la donación. Los amos jóvenes («nausi gaztiak») y los viejos («nausi zarrak») corrientemente trabajan dentro de una atmósfera de solidaridad económica, sin embargo. La consideración hacia las

mujeres es mayor que en otras partes de la península. La división del trabajo, otra base de toda alianza matrimonial, no las convierten ni en odaliscas, ni en esclavas reclusas en el hogar, ni tampoco en verdaderas bestias de labor, como ocurre en algunos pueblos agrícolas. Vale la pena de señalar, de todas formas, que según las áreas que se han ido definiendo en los capítulos anteriores su intervención en ciertas labores se atenúa o por lo contrario aumenta. Cuanto más al S. de Navarra vayamos, menos actividad veremos que desarrolla la mujer en las faenas agrícolas. Cuanto más montañoso y accidentado es el terreno, más se la observa trabajar: layando, escardando etc. La mayor jerarquía paterna y masculina se halla expresada en algunos valles, de economía pastoril sobre todo, por medio de ciertos hábitos normales. Así, por ejemplo, en el Roncal, cuando se celebran convites caseros, los hombres comen solos en la sala o comedor, mientras que las mujeres lo hacen en la cocina, saliendo la dueña al final, a preguntar si los comensales han quedado satisfechos. Considerase de todas formas, en la generalidad del país, que los términos «etxekoandre» = señora de casa y «etxekojaun» = señor de casa, son paralelos: el uno rige unos asuntos, la otra, otros.

Existen, o mejor dicho existían, curiosas ceremonias para expresar el paso de la autoridad ejecutiva de los amos viejos a los jóvenes, como, por ejemplo, la de que la recién casada recibiera solemnemente de manos de su suegra o madre el cucharón de la sopa («burruntzale»), como ocurría en Vera de Bidasoa cuando yo era niño aún, la de que ambas fueran a ver la sepultura familiar (Vizcaya, valle de Arratia), o la de que el amo viejo entregara al nuevo una pértiga y le enseñara el ganado (Soule) (3).

Fijo ya un matrimonio joven en la casa, queda por resolver la suerte de los otros hijos del matrimonio viejo. Varias soluciones se dan al delicado problema. Tanto los hijos como las hijas no elegidos cuentan con la legítima, en dinero, que se entrega a los primeros al marcharse a probar fortuna y al casarse a las segundas. Esta dotación

en metálico es muy gravosa para los que quedan a la cabeza de la hacienda, si los hermanos son muchos. La emigración a América, las órdenes religiosas, la carrera eclesiástica, el servicio y la artesanía, pueden descargar de habitantes el viejo caserío, pero no son excepcionales los casos de gentes oscuras y humildes que prefieren vivir en él, sometidas a un estado de dependencia y de perpetua soltería. «Mutilzarrak» es decir solterones y «neskazarrak» o solteronas (mozos y mozas viejos literalmente) forman en la sociedad rural una clase conocida, objeto de fáciles sátiras. A veces, después de largos años de ausencia, indios y repatriados en situación de retiro, vuelven a ocupar un hueco en la casa natal, a la que hacen dotaciones. A veces también, por enfermedades, falta de hijos crecidos y demasiado trabajo u otras causas, es necesario tener un criado («morroi», «morroe», o «mutil»), que lleva vida muy parecida a la del resto de la familia.

Los apologistas de las costumbres campesinas han ponderado las excelencias de la «famille souche», o troncal, que, hasta hace poco podía estudiarse también en el Alto Aragón, en Cataluña y en recónditas aldeas del Pirineo francés. Ahora bien, no hay que perder de vista que este modelo de familia no es el único que existe en Vasconia, sino que se encuentran otros tipos, muy parecidos a él en verdad, exteriormente, pero colocados en situación económica inferior. Por otro lado las reconstrucciones históricas sobre la génesis de dicho tipo de familia, entre las cuales hay que recordar una que en cierta monografía hizo Le Play, son, por lo general, muy poco dignas de consideración, pues más que en el examen de los datos documentales, lingüísticos etc. se basan en puras abstracciones.

La familia vasca, como célula social más simple, ha sufrido sin duda modificaciones a través de los siglos y, desde luego, no arranca de un tipo de familia patriarcal como la que se pinta con frecuencia en comedias y folletines. Lo idílico y lo sencillo no es casi nunca lo verdadero.

En nuestros días resulta normal el considerar a la

parentela bilateralmente. Pero los nombres vascos de parentesco nos indican que, en otra época, aunque esto también se hiciera, se hallaba sujeto a ciertas distinciones y acaso realces que hoy no se tienen en cuenta. La razón de aquellas distinciones se nos escapa. Vamos a estudiarlas de todas formas. El nombre del marido («senar») y el de la mujer («andere», «andre») acaso están relacionados con otros de pueblos indoeuropeos: así se ha pensado que «senar» se emparenta con «senior», aunque ya veremos que hay un elemento «sen—», «sein—» que surge en nombres del mismo complejo familiar. «Andere» es también, simplemente, señora o mujer y tiene, al parecer, equivalente en irlandés antiguo. Los esposos se consideran «compañeros de matrimonio» («ezkontide») o acaso «cónyuges» propiamente dichos, pues algunos, en la expresión «zargueiak», ven una forma alterada de «uztargueiak» («uztar» es yugo, como se recordará). Poco significativos son los nombres del padre («aita») y madre («ama»), pues en el vocabulario infantil de numerosos lenguajes los hay parecidos. Con ambos unidos y de acuerdo con un proceder muy usual en vasco se forma el de padres, «aitamak», si bien es verdad que existe otro vocablo más enigmático para designarlos, el de «gurasoak», que procuraremos aclarar más adelante.

Al examinar con los nombres de los hijos y hermanos es cuando hallamos los criterios distintivos más curiosos. Al hijo se le denomina «seme», palabra que erradamente según creo, se ha pretendido relacionar con la latina «semen», pues el vizcaíno «sein» = niño y «senar» nos hacen pensar en la existencia en todas ellas de un primer elemento aludido común y la voz, «ume» = cría ofrece otro, final, que también lo es. La hija es «alaba». Y aquí viene lo curioso: cuando se trata de fijar el parentesco entre hermanos y hermanas aparece en todos los nombres el mismo sufijo «ba» (u otro claramente emparentado con él) *pero no al designar a los hermanos cuando se habla de ellos sin referencia a las hermanas*. Así «anae», «anaie», «anaia» es «hermano de hombre», «arreba» es hermana

del hombre, «neba» hermano de la mujer y «aizpa» hermana de la mujer. De donde resulta que los varones quedan un tanto aislados entre sí, siguiendo esta nomenclatura. Los hermanos, en conjunto, son simplemente niños que viven en compañía unos de otros («senideak», «aurrideak»).

La cuestión se complica al estudiar los nombres de parentesco más lejano, como los de abuelo y abuela, tío y tía, nieto y nieta, sobrino y sobrina. Para designar a los primeros se emplean varios que expresan, 1.º) cariño; como «aiton», «amon» (= padre bueno, madre buena), «aitatxi», «amatxi», (= padrecito, madrecita), «aitobe» (= padre mejor); 2.º) respeto, como «aitajaun», «amandre» (padre señor, madre señora), «aitanagusi», «amaganagusi» (= padre amo, madre ama), «atagoia», «amagoia» (= padre alto, madre alta); 3.º) una relación a base del sufijo «—so» (que aparece ya en la citada palabra «gurasoak» = padres), como «aitaso», «amaso».

Sufijo semejante parece haber sido el que compite en frecuencia con el de «ba» en los nombres de parentesco y así resulta hoy que para nieto y nieta se emplean estas palabras = «semeso» (nieto) y «alabaso» (nieta), o «aurso» e «illoba» (sin distinción de sexo).

La misma palabra «illoba» sirve para designar a los sobrinos en general, lo cual parece que indica que en un tiempo los parentescos de abuelo a nieto y de tío a sobrino se equiparaban.

Los nombres de los tíos son curiosos: el hombre es «osaba», «oseba», «osoba». La mujer «izaba», «izeba», «izeko», «izeka», «eseko». Vuelve a aparecer aquí, singularmente, el sufijo «—ba». Aunque los tíos maternos y paternos sean designados con los mismos nombres, hay derecho a preguntarse (como varias veces se ha hecho) si este sufijo, en un principio, no serviría para la línea femenina sobre todo, pues tal parece desprenderse del análisis de los nombres de los hermanos. Realza esta posibilidad, a mi juicio, el hecho de que uno de los nombres del amo, «ugazaba», expresa una idea de nutrición materna («Ugatz» es mama, pecho o teta) y ofrece el mismo sufijo.

Los nombres de los parientes más lejanos como bisabuelos, biznietos, etc. se forman con los ya dados y prefijos correspondientes a números ordinales, y no faltan los cogidos de lenguas romances, como «kusu» (primo, «cousin») y «koiñatu» («cognatum»). De todo esto parece desprenderse que en otra época los abuelos eran la jerarquía mayor dentro de la familia, que la generación se expresaba por palabras compuestas con el sufijo «-so», y que el sufijo «-ba» tenía un matiz especial para realzar vínculos por vía femenina, y subrayar la distinción entre diversas clases de hermanos. No es fácil saber a qué género de escrúpulos obedecía ésta.

Pero no cabe duda de que entre el oscuro derecho tribal de épocas remotas y el romano debió de existir una pugna de la que, tal vez, surgió en gran parte la estructura familiar más conocida tradicionalmente en el N., como han apuntado varios autores (4).

Esto nos da coyuntura para tratar de un tema poco explorado y difícil de esclarecer: aludo al de las clases sociales y la relación de la familia con unidades superiores a ella, social y económicamente. También se pueden marcar varias transformaciones grandes en este orden, a lo largo de la Historia. Se ha visto antes (capítulo III), cómo en los siglos más oscuros de la Edad Media, según las noticias que poseemos, en Navarra y Alava había una sociedad estratificada con claridad, que, después, sufre algunas modificaciones, que pueden estudiarse, documentalmente aunque ello no sea labor sencilla.

En Navarra, cuando se redactó el Fuero general, a la cabeza, después del rey, estaban los «ricos-hombres», que tenían grandes mandos y gobiernos territoriales. Después los señores solariegos que no participaban tanto en los negocios públicos. A continuación varias clases de hijodalgos, como los infanzones a secas, los infanzones de abarca que explotaban tierras del patrimonio real, los caballeros («zaldunak» en vasco), que no podían ser armados hasta los 21 años y los escuderos: económicamente había una clasificación, desde el punto de vista político, y otra militar,

dentro de los hombres de linaje. Los hombres libres de ciudades y pueblos, artesanos y menestrales, eran denominados «francos» y «ruanos» según va dicho y aun quedaban los que se llamaban villanos o labradores por antonomasia, entre los que los había de diversa condición: por ejemplo, los villanos de realengo, los de abadengo y los solariegos. Una división, si no igual, parecida, existía en Alava, e incluso en Vizcaya también en lo antiguo se halla memoria de señores de varias clases, «collazos» o siervos, etc. Pero a partir de una fecha, como es notorio, la clase de los villanos desaparece allí y no sólo falta en el señorío, sino que también en Guipúzcoa, se considera como cierta la hidalguía de todos los que probasen descender de un solar situado dentro del territorio, fuera la que fuera su profesión. El valle del Roncal, el del Baztán, el de Orba y otros de Navarra también poseyeron ejecutorias de hidalguía colectivas y los países vasco-franceses en sus fueros viejos se declaran libres de toda servidumbre («francos y de franca condición» como dice el fuero de Soule).

Pero ello no quitó, claro es, para que dentro de cada tierra de éstas continuara habiendo una sensible estratificación y para que muchos de los actos que en época anterior, o en otras partes, se habían considerado «serviles» fueran practicados, sin que la gente les diera tal carácter. En consecuencia, el concepto de la nobleza en relación con el trabajo, es radicalmente distinto en el país vasco al de otras partes de España, desde una época antigua, puesto que dentro de una población de hidalgos en conjunto había una gran diversidad de posiciones económicas y sociales. Ningún oficio es vil para el vasco (salvo algunos practicados por gente de fuera), mientras que para el castellano todo trabajo manual envilece, es propio de villanos o de gente sin linaje. Aun en el siglo XVIII había personas que querían deshacer el estado de cosas determinado por lo que se llamaba «vizcainia» o nobleza de sangre general. Pero no se pudieron borrar los resultados de esta democratización del país, a todas luces beneficiosa. No se pudo tampoco llevarla a límites extremos, ya que por otra

parte, se hallaba muy fuertemente afincada la idea de las jerarquías (5).

La lengua vasca, que no ha incorporado al parecer muchas de las expresiones medievales que reflejan jerarquías políticas y de otra índole, cuales las de infanzón, rico-hombre etc. (que por lo menos en la parte de Navarra debían de usarse mucho) tiene palabras muy usuales para indicar:

1) Relaciones especiales entre amos, criados, inquilinos y dependientes.

2) Relaciones de linaje, más amplias que las familiares analizadas.

3) Relaciones de vecindad, etc.

Todas ellas corresponden a otras tantas funciones definidas que hay que estudiar, muy ligadas entre sí con frecuencia.

Vamos a hablar ahora primero de la relación entre amo e inquilino.

La idea de amo se expresa por palabras que, originariamente, debían ofrecer varios y matizados sentidos. En primer término contamos con unas relacionadas con «jaun» = señor, como «etxejaun» o «etxejojaun» (=señor de casa). «Jaun» era antes el que tenía señorío en un territorio y así aun hoy al cacique de un pueblo se le llama con diminutivo «jauntxo». Con «jaun» se emparenta, así mismo, la voz vizcaína usada para designar al amo, «jaube». Grupo aparte forman «nausi» y «nagusi», voces que, unidas a otras expresan también con frecuencia la idea de dirección o superioridad en general y que Hugo Schuchardt relacionaba con algunas existentes en idiomas camíticos para designar al jefe: por ejemplo la de «negus», tan popularizado hace años, cuando estalló el conflicto de Abisinia. Aun queda «ugazaba», acerca de la que ya se indicó que debía expresar cierta relación nutricia.

El amo, puede ser un amo directo, al que se sirve, o un amo del que uno es inquilino. La mayor parte de las familias que viven en caseríos de Guipúzcoa, Vizcaya, Alava y Navarra (pienso que también es lo normal en el

país vasco francés) viven en calidad de arrendatarias e inquilinas. Hoy día parece aumentar la proporción de las que se convierten en propietarias, debido a lo poco que rentan casas y tierras. Si se calcula el capital que supone toda propiedad rústica en el N. cabe llegar a la conclusión de que no produce más allá del 2^o%. Pero hasta comienzos de siglo, cuando no se afinaba tanto en cuestiones económicas, lo normal era que el inquilinato se transmitiera de padres a hijos, a través de generaciones y que se hallara envuelto en una serie de relaciones que, en cierto modo, presuponen cronológicamente, un estado señorial.

En Navarra, a partir de una fecha por lo menos, se ve claramente que los dueños preferían que la sucesión troncal, individual, se mantuviera en las propiedades. Se observa, así mismo, que éstas eran de varias categorías, bien trabajadas por «collazos» o «abarqueros», bien por «encartados» de condición diversa. «García Sanz nostro coillaço —dice cierta escritura del Cartulario del monasterio de Iranzu, refiriéndose al lugar de Arguiñáriz en el siglo XIII— deve cad ayngo I kafiz de trigo... Esta devant dita peyta nunca se deve partir, mas una de las creaturas a qual el padre li mandare que la tenga et mantenga en paz, e faga el servicio, e pague la peyta, e enpues eyll, su genoylla».

Así se explica que aunque leyes, como el Fuero de Navarra, dispongan que los pecheros o villanos deben hacer partición forzosa de bienes al testar, entre todos sus hijos, esto no haya repercutido en la estructura de las explotaciones rústicas trabajadas por ellos (al revés de lo que ha ocurrido en Galicia).

A partir del siglo XIII también, la manumisión de los siervos comienza a llevarse a efecto con bastante intensidad, como en el resto de Europa.

El señor obtenía dinero a cambio de la libertad, el siervo seguía trabajando las tierras. Los reyes concedieron también con frecuencia a pueblos enteros exención de pechas y prestaciones serviles, de suerte que los que quedaban rezagados en este punto eran mal considerados por

los vecinos como les pasaba, por ejemplo, allá por los años de 1418, a los habitantes de Auza (Ulzama) que sufrían muchos insultos de los otros pueblos del valle, porque pagaban la pecha «beraurdea» o «eyaurdea», llegando a tal punto la prevención contra ellos que nadie quería casarse con los de la dicha aldea. A pesar del referido proceso de liberación, a pesar de que el dominio sobre los hombres disminuyó, aun han quedado en Navarra hasta fecha relativamente cercana recuerdos, e incluso más que recuerdos, del viejo régimen señorial.

No puedo ahora exponer el sistema de pechas propio de aquel reino ni enumerarlas todas. Numerosas eran y tenían pintorescos nombres vascos como el citado, (6) pero sí quiero insistir en que algunas de las propias de villanos de abadengo y muchas de las de solariegos se han satisfecho con regularidad hasta nuestra edad. Así, por ejemplo, los «agotes» de Bozate daban cuenta de la suya, llamada «akura», al administrador de un título que poseía el señorío de Ursa, hasta que en nuestros días rescataron todas las casas y tierras de aquel barrio. Los amos del palacio de Albístur en Donamaría, hasta la segunda guerra civil cobraban también una anual a cada casa de Oiz, consistente en una polla negra y de aquí que hasta hace poco los del primero de estos dos pueblos injuriaran a los del segundo con el grito de «oiztar pechero».

La costumbre de pagar parte del arriendo en especies ha regido en Guipúzcoa hasta este siglo, en Vizcaya desapareció antes, aunque en pueblos de la parte oriental se conservó más. Pero lo curioso es registrar que, al lado de la renta propiamente dicha, se satisfacían ciertos servicios de carácter especial por parte del inquilino, y se cambiaban algunos objetos entre él y el amo, actos que parecían indicar algo más que un simple contrato de inquilinato. Notemos, también, antes de proseguir, que en vascuence hay dos palabras para expresar la idea de inquilino y colono. Una es «bordari», que se emplea en alto-navarro, labortano y guipuzcoano, y que se relaciona con «borda» como es natural. Tiene su paralelo claro en la latino-normanda «bor-

darius» («bordarii» en plural), que en Inglaterra se halla a partir de la Conquista y que servía para designar a los siervos y villanos que explotaban términos de menor cuantía dentro del «manor» y también a aquellos que se contrataban como obreros agrícolas menos estables. Los «bordarii» y «cotarii» eran muy comúnmente los hijos menores de una familia servil que tenían que salir de la casa paterna por falta de función en ella. Es muy probable que muchas de las viejas «bordak» vascas se habitaran por elementos parecidos y lo que es evidente es que, son de tamaño menor que las casas rurales que ostentan nombres de otro tipo («—enea», «—tegui» etc.).

La segunda voz para designar al inquilino es «maister», «maizter», «maxter», voz que se halla por su parte relacionada con «magister» y es paralela a la inglesa «master» = amo, aunque la evolución semántica que han sufrido ambas es harto diferente. Acaso la vasca dependa de «magister (pecorum)» y fuera en principio propia del vocabulario pastoril sobre todo, en que nos la hemos encontrado ya. Puede también que equivaliera al «major» de otras partes, es decir el siervo de mayor confianza del señor. Pero hoy, como digo, «master» o «masterra» (añadiendo el artículo) es el inquilino en general, habiendo en localidades un «master-nausi» o administrador encargado de la cobranza; esta tenía aspectos que podemos definir como rituales, aunque dentro de un ambiente de benevolencia por parte de los amos que ha dado lugar a una composición tan graciosa y poética como la «Juana Vishenta Olave» de Vilinch, en que se finge un diálogo entre la hija de una pobre casera, que no puede pagar puntualmente la renta y el amo que siente más que simpatía por la apurada muchachita.

En muchas partes de Vizcaya, desde fines del siglo XVIII por lo menos, la renta se paga en dinero según va dicho, que antes alcanzaba a una tercera parte del producto obtenido por el inquilino en sus trabajos. Pero aun a comienzos de éste por tierras de Durango, Guernica y Marquina se satisfacía en especies, conservándose la costum-

bre sobre todo, en aquellos caseríos que cogían trigo. El día de Santo Tomás era el señalado para hacer la entrega. En algunos pueblos de las Encartaciones (como Carranza, Trucíos, y Sopuerta) se daba una parte de trigo en San Miguel y otra de maíz en Santo Tomás. A la renta propiamente dicha se añadían un par de capones, castañas, nueces y manzanas. El amo, en cambio, entregaba al rentero bacalao, chocolate o garbanzos, es decir productos comprados, y algunas ropas usadas. Los inquilinos se consideraban, en cierto modo, como miembros de su misma familia. Pero lo que en un tiempo daba a su situación un aspecto más parecido al de la «servidumbre» medieval eran las prestaciones personales aludidas, como la expresada en la obligación de trabajar cierto número de días para el amo, a cambio de la comida o un jornal muy pequeño, la de llevarle varios carros de leña, hacerle unas cargas de carbón a la mitad del precio corriente etc. Cosas todas que en otras partes (en Navarra misma) se considerarían como «prestaciones señoriales» o «corvéas».

En Guipúzcoa, el dueño, al que se denominaba también «millarista», a comienzos de siglo recibía la renta, o parte de la renta, en especie por agosto o septiembre. El metálico en Navidad. En Pascua de Resurrección se le hacía entrega de un cordero; de uno o dos pares de pollos el día de San Juan y de otros tantos de capones el día de Navidad. En el siglo XVIII los labradores del «Goierrri» pagaban en trigo, capones, tocino y queso, mientras que los del Beterri pagaban ya gran parte en dinero. El acto de despido se anunciaba antes de San Juan, considerándose que los arrendamientos concluían en San Martín, repartiéndose de formas varias lo que entonces había en la casa y campo.

Pero no terminaban aquí las relaciones. Muy corriente era lo que ciertos juristas han estudiado como aparcería pecuaria, denominada «erdirikue» (Vizcaya) «erdirako» (Guipúzcoa), «zatirako» (en la zona oriental). El amo, con el caserío, daba las bestias de labor y cogía la mitad del beneficio anual. En ocasiones (como acaecía en el Baztán)

el inquilino ponía la mitad y el amo la otra mitad. La tendencia a la usura («lukur»), la intervención de tratantes en ganados y otros factores han hecho que la dicha aparcería vaya desapareciendo. ¿Pero cuál es el origen de ésta? Creo que se halla, de una parte, en relación con los contratos llamados de «métayage», «medietaria», «Halbpacht» que aparecen en momentos de descomposición del dominio medieval clásico. Es decir que habría que considerarla como un tipo de tenencia en sí, derivada del régimen señorial. El «métayage» es muy común en el S. W. de Francia y en vasco se registra incluso la voz «ameterixe», relacionable con él. Otra forma de contrato corriente en el país vasco francés era la del «cheptel» o «mi gain» (de donde las palabras «miey-goadhan», «miey-goadhanerie», «miey-go-danheric» y «migodoin» empleadas en Soule sobre todo), relativo al ganado en particular. El amo podía hacer llevar el ganado del tenenciero («arader») al mercado de Mauleón cuantas veces le pluguiera, para cerciorarse de su valor (7).

Vemos, pues, por todos estos datos, que la estructura social del pueblo vasco ofrece rasgos análogos en muchos casos a la propia de otros pueblos del Occidente de Europa, pero que, desde fines de la Edad Media por lo menos, le es muy característica la supresión de la idea de la existencia de una clase servil, en sus núcleos principales. La libertad de caza y pesca, el derecho de llevar armas, el uso de tierras y bosques por parte de los municipios, son otros tantos rasgos que indican hasta qué punto los vascos de habla habían llegado a deshacerse de viejas trabas señoriales en general. ¿En qué relación jerárquica quedaban, entonces, los ricos y los pobres, los amos y los inquilinos, cuando todavía en tierras colindantes existían el «villano» y el «hidalgo» residentes en señoríos? Los vínculos económicos jugaban un papel grande en la estratificación del país, pero su significado no se extendía al Derecho público: esta es una gran conquista. En Derecho privado aparte de tales vínculos ejercían una gran influencia los lazos de parentesco. Conocido es que las gentes, allá por los siglos

XIV y XV, se agruparon en «bandos» de linajes encabezados por los «parientes mayores». El pariente, «aide», «senikide», se consideraba aún en los grados más lejanos para formar estas facciones. Mas al comenzar a hacer análisis de las relaciones de este tipo entramos en un campo distinto al que ha sido objeto de examen en el capítulo presente.

NOTAS

(1) El estudio de las instituciones privadas, familiares sobre todo, del pueblo vasco que se analizan en este capítulo, ha sido llevado a cabo por una porción de juristas y sociólogos competentes. Dejando ahora a un lado los comentarios a las costumbres y fueros del país de tratadistas anteriores, en conjunto, a la mitad del siglo XIX, empezaremos nuestra lista con dos obras de E. Cordier, «Le droit de famille aux Pyrénées: Barèges, Lavedan, Béarn et Pays basque» (París, 1860) y «De l'organisation de la famille chez les basques» (París, 1869). Estos dos libritos fueron conocidos de Bachofen (véase la compilación antológica de los escritos de éste hecha por C. A. Bernouilli, «Urreligion und antike Symbole» II (Leipzig, 1926) pp. 515-517 y, después de todos los que han hablado de «derecho materno» en general. Punto de partida para investigaciones con un sentido muy distinto da Le Play en «L'organisation de la famille selon le vrai modèle» (París, 1871) pp. 39-44. Del mismo cabe consultar, «La réforme sociale en France, déduite de l'observation comparée des peuples européens» I (París, 1866) pp. 249-250. Por el mismo tiempo en España se publicó el «Bosquejo de la organización social de Vizcaya» (Bilbao, 1870), volumen que contiene una memoria de don Antonio de Trueba y algunos documentos más de interés, para fijar ciertos rasgos de la vida familiar en el señorío.

Más moderna es la tesis de E. Ritou, «De la condition des personnes chez les basques français jusqu'en 1789». (Bayonne, 1897) que dedica gran espacio (pp. 66-81) a la ley de libre elección de herederos y los cortos trabajos de M. Berdeco («Coutumes morales du pays basque») y Louis Etcheverry («Les coutumes successorales du pays basque») en «La tradition au pays basque» (París, 1899) pp. 167-176 y 179-190. A comienzos de siglo sale una obra importante, que es la de don Nicolás Vicario y de la Peña, «Derecho consuetudinario de Vizcaya» (Madrid, 1901), que repetidas veces se aprovechará, y que trata de varios temas, aparte del de la estructura familiar. Corresponde a una tendencia apologética la monografía de Hilario Yaben y Yaben, «Los contratos matrimoniales en Navarra y su influencia en la estabilidad de la familia» (Madrid, 1916). De los sectores políticos conservadores y autonomistas a la par, surgen otros escritos con el mismo sentido las más de las veces. Por ejemplo el de Luis Chalbaud, «La familia como forma típica y trascendental de la constitución social vasca» en «Primer Congreso de estudios vascos» pp. 43-64. Ya en épocas más antiguas autores como

Moguel, en «Peru Abarka» pp. 56-59 había hecho la alabanza de las costumbres vascas en punto a herencia.

(2) De algunos sistemas de elección de cónyuges, y de costumbres nupciales y matrimoniales habló Aranzadi en «Problemas de Etnografía de los vascos» en «Revista internacional de estudios vascos» I (1907) pp. 565-608 y en el «post scriptum» sobre todo. La fig. 127 está tomada de una fotografía que se publicó en el libro de Paul Lafond, «Le pays basque» (Burdeos, 1913) p. 16. Edward Spencer Dodgson hizo un recuento heterogéneo de inscripciones vascas «Inscriptions basques» (Madrid, 1896) en el que recuerda (p. 28) la inscripción de la casa de Bidarra citada en el texto.

(3) Sobre los cambios de apellidos, véase, por ejemplo, E. Muñárriz Urtasun, «El cambio de apellidos en la vieja Navarra» en «Revista internacional de estudios vascos» XIV (1923) pp. 401-403.

(4) De los nombres de parentesco y sobre las formas más primitivas de estructura familiar que pueden inferirse de su examen se han ocupado varios autores. Aparte del prudente ensayo de conjunto, debido a G. Bähr, «Los nombres de parentesco en vascuence» (Bermeo, 1935), hay que tener en cuenta los artículos de H. Schuchardt, Vinson y otros lingüistas, recordados por él. Las ideas del último de los citados, fueron vivamente combatidas por Aranzadi, desde un punto de vista etnológico, «De la familia vasca primitiva inventada por Mr. Vinson» en «Euskalerraren alde» I (1911) pp. 453-458, y «Vuelta a la supuesta primitiva familia vasca» en la misma revista, tomo I. pp. 727-734. Ver también J. Caro Baroja, «Los pueblos del norte de la península ibérica» pp. 163-166.

(5) Para comprender la noción de hidalguía propia de los vascos el mejor texto es el de Larramendi en su tantas veces citada «Corografía» pp. 121-133, donde se señala con claridad las diferencias existentes con respecto a Castilla, texto que es, como varias veces he indicado, típicamente racista.

Burlándose de las ínfulas de hidalguía de los vizcaínos hay muchos escritos aparte del conocido pasaje cervantino. Recuerdo ahora que Cristóbal de Villalón en el «Viaje de Turquía» (ed. Buenos Aires, 1948) p. 45, hablando de las fanfarronadas de los soldados españoles en Italia dice: «el otro, que echando en el mesón de su padre paja a los machos de los muleteros desprendió (=aprendió) «bai», «galagarre» («garagarra» = «cebada») y «goña» («gonga» (ó) = robo, medida) luego se pone Machín Ariaga de Mendoroqueta, y dice que por la parte de oriente es pariente del rey de Francia, Luis, y por la de poniente del conde Fernán González y Acota, con otro su primo Ochoa de Galarreta, y otros nombres ansí propios para los libros de Amadis». Chocaba a los españoles en general que, gentes con oficios comunes, hicieran gala de nobleza.

(6) No hay una historia mediana de la Navarra medieval, concebida desde los puntos de vista social y económico. E. Hinojo-

sa en «El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media» (Madrid, 1906) apunta algo respecto a la troncalidad servil en Navarra y otros autores han acumulado datos preciosos sobre distintos temas, pero sin organizar. Lo indicado en el texto, respecto a la queja de los naturales de Auza en 1418, se toma de Yanguas y Miranda, «Diccionario de antigüedades...» citado, I. p. 75. Así como la pérdida del vascuence en Navarra media ha dado motivo a algunas narraciones de tipo literario, muy llorosas y sentimentales escritas por autores con tendencia autonómica (por ejemplo, «El último tamborilero de Erraondo» de Arturo Campión), la ruina de los viejos señoríos navarros, en la segunda mitad del siglo XIX, sirvió de trama a ciertos escritores tradicionalistas y de tendencia aristocrática para componer otras, igualmente quejumbrosas. Véase, por ejemplo, «Los últimos» de Joaquín Argamasilla, en «De tierras altas - Bocetos de paisajes y novelas» (Madrid, 1907) pp. 207-306. Los datos sobre las pechas de los agotes y las casas de Oiz los he recogido personalmente, del Dr. D. Guillermo Balda, de Elizondo, doña Isidora Echeagaray (q.e.p.d.) de Oiz y de otras personas.

(7) La voz «bordari» nos hace ver claramente que el sufijo «-ari», no sólo en éste sino también en otros casos, descende del latino «-arius», «-arii», como pensó ya Schuchardt. Respecto a la palabra «millarista», Landazuri en la «Historia de Guipúzcoa» I. p. 82 dice que los propietarios se llaman así «porque con el valor de sus caserfos (e igualmente los que las tienen en las calles), verifican el tener aquella cantidad redituable de maravedís que piden las leyes municipales de cada pueblo para poder obtener los oficios honoríficos de él». Del «cheptel» trata la rúbrica XX de las costumbres de Soule en tres artículos (Haristoy «Recherches historiques sur le pays basque» II. pp. 415-416) y en general, para los aspectos tratados en las últimas páginas de este capítulo las obras citadas en la nota 1.

EXPLICACION DE LA FIGURA

Fig. 127. - Piedra del dintel de la puerta de una casa de Saint-Jean-Pied de Port en la Navarra francesa.

CAPITULO XV

La vecindad; entidades sociales superiores y su relación con las comunicaciones

PARACE ser que los filósofos marxistas ortodoxos conceden gran importancia a una que llaman «ley de la unidad de los contrarios», relacionada con la idea hegeliana de la contradicción y el movimiento perpetuos. Cada cosa, en sí misma, según esta «ley», contiene su propia contradicción, o, mejor dicho todo hecho real incluye en sí mismo elementos opuestos que, por otro lado, se unen y compenetran.

Para predicar la lucha de clases, partiendo de una base científica, esto vendría como anillo al dedo, si fuera verdad. Hay graves indicios, sin embargo, de que no lo es, al menos de forma absoluta. Pero no cabe duda de que, con frecuencia, en la sociedad un mismo hecho, encierra en sí la posibilidad de devenires contradictorios.

Tal ocurrió con los regímenes de gobierno propios de las diferentes tierras que componen el país vasco muy semejantes en un principio. Sobre ellos ya se ha dicho algo en capítulos anteriores, pero ahora conviene analizar más de cerca o directamente algunos de sus aspectos.

Los historiadores del país vasco de distintas y opuestas tendencias, han tejido casi todos sus razonamientos en torno a problemas más importantes cuando vivían en ellos que en las épocas que eran objeto de su investigación.

Estos problemas, puede decirse que son tres en esencia:

I) El de si el país vasco ha formado o no una nacionalidad independiente de las del resto de la península, a través de largos períodos históricos.

II) El de si las leyes que regían en él (hasta el siglo XIX) emanaban de una autoridad superior y de fuera, o de las «nacionales».

III) Si la relación política, señalada claramente a partir de época determinada, del país vasco español con la monarquía castellana, se debía a libre voluntad o a otro factor.

Los autonomistas dicen que se puede hablar de cierta unidad vasca medieval, alterada después; que las leyes vascas se basaban en la costumbre de origen antiquísimo; que las tres provincias se unieron por libre voluntad a la corona de Castilla y que Navarra, afrancesada de antiguo, cayó luego, por el peso de las armas, en la órbita castellano-aragonesa.

Los centralistas niegan la unidad vasca medieval, sostienen que los fueros etc. son concesiones reales e incluso tardías y que la extinción por la fuerza de varias rebeliones parciales o generales, prueban que los monarcas asturianos, leoneses, castellanos, siempre tuvieron jurisdicción en el país. Considerar las empresas y pugnas medievales con los ojos de un funcionario del siglo XVIII, fiel servidor de la monarquía borbónica, parece que no es lo más adecuado para extraer consecuencias científicas. Tampoco es recomendable retratar a los miembros de las viejas juntas y cofradías vascas desde el punto de vista de un parlamentario autonomista del siglo XIX, hostil a los gobiernos centrales, acusados de arbitrariedades con frecuencia.

Al adoptar una de las dos maneras de enfocar los hechos, en épocas distintas, se han obtenido consecuencias también diversas, lo cual indica que casi todo es subjetivo en ellas. A comienzos y mediados del siglo XIX la existencia de la unidad hispánica se presentaba ligada estrechamente por los centralistas avanzados, a la de las libertades individuales, burguesas, fomentadas por la monarquía.

En el campo contrario, absolutistas y fueristas, hablaban de las antiguas libertades políticas vascas, como fuente de conservación de los sentimientos de fidelidad al trono y a la Iglesia. Pasados los años, historiadores y políticos de izquierda, federales etc. comenzaron a cantar también las libertades forales vascongadas, dándose la mano en esto con las referidas gentes de extrema derecha. Por último, en nuestra época hemos visto que unos asocian la noción de libertad individual con la de libertad política, autonómica, y otros la de centralización con la de orden y jerarquía en el sentido más conservador posible.

Un liberal del siglo XIX, por lo tanto, tendría sobre el particular ideas comunes en parte con un moderno centralista, y, otras radicalmente distintas. El principio de centralización, invocado por uno ofrece rasgos contrarios al invocado por otro. ¿Se deberá esto a la «ley de unidad de los contrarios»? Parece, en efecto, que la centralización en sí lleva dentro de ella un principio de libertad y otro opuesto a él, y que también el régimen de autonomía ofrece dos caras distintas. La libertad individual se muestra a veces incompatible, tanto con un régimen de pequeñas aristocracias locales, rurales, como con el de grandes estados y ciudades. Pero en uno y otro se dan manifestaciones particulares de la misma. No cabe duda, por otra parte, de que el mismo principio de libertad es contradictorio, pues para unos la libertad fundamental es la individual, para otros la regional, para otros la nacional o la de su confesión. Las libertades vascas —hemos de señalarlo ahora— fueron de tipo más local que regional y no muy individuales.

Por lo tanto, mejor que estudiar la estructura de la sociedad vasca a la luz de la idea de libertad, creo que es analizarla teniendo en cuenta el principio opuesto de coacción, y preguntarse: ¿Qué diversas fuerzas coercitivas obran sobre la sociedad rural, dándole su fisonomía? ¿Qué instituciones sociales expresan la existencia de estas fuerzas?

Hemos podido ver que el régimen tribal fué el vigente en fechas muy remotas, que después pasó una época

en que hubo jefes particulares y en que las cofradías y bandos rurales daban la tónica, que luego la monarquía dió a su vez la batalla a éstos. Una vez robustecida la autoridad real y la municipal se desenvuelven nuevas entidades sociales con potencia. Pero ello no quita para que queden bastantes rasgos de épocas muy remotas, aunque con derivaciones distintas, que podemos considerar como «índices de coacción».

Si empezamos examinando la situación actual en la zona nuclear del país veremos que, como entidad superior numéricamente, inmediata a la de la familia y que ejerce sobre un grupo variable de personas grandes presiones, está la «vecindad». El vecino «auzo», «hauzo», en territorio de habitación diseminada sobre todo, es el ser humano que tiene más intereses comunes con los de la propia familia asentada en él. De esta suerte las obligaciones que engendra la vecindad son numerosas. Diferentes autores las han puesto de relieve.

Señalemos, en primer término, algunas de carácter económico. Tal es la que en Vizcaya, Guipúzcoa e incluso en zonas más orientales se llama «auzolan», trabajo vecinal. Es próximamente lo mismo que en Asturias se denomina «andecha». Una familia necesita llevar a cabo determinado trabajo agrícola con rapidez, por ejemplo layar y no cuenta con número de brazos suficientes para ello. Entonces los vecinos aptos se suman a los miembros de ésta y hacen el trabajo de modo gratuito, comprometiéndose el que les ha requerido a darles la comida y a corresponder en su día. A veces, ésto se convierte en un verdadero trabajo a trueque proporcional («ordea»), otras en trabajo por caridad: cuando una mujer se ha quedado viuda, un labrador está muy viejo y achacoso etc. El espíritu de cooperación de la comunidad vecinal se manifiesta, anualmente, en labores como la de la fabricación de la cal, en un horno propiedad de varios caseríos, el layado, la cosecha y la trilla. Mas de tarde en tarde en la reparación de caminos y otros trabajos semejantes. Una expresión de carácter ya legalizado, de los compromisos vecinales se encuentra en

las cofradías que administran los montes de feligresías y barrios, como la de San Miguel de Alzusta en Ceánuri (Vizcaya). Tenía ésta sus reuniones, dirigidas por un presidente o montazguero («batzosain»), en que se repartían los lotes de helecho (por S. Antolín), hoja de árbol (octubre) y leña (entre enero y febrero). La cofradía con significado medio económico, medio religioso, tiende a transformarse, y los trabajos vecinales cada vez son menos solicitados.

La vecindad engendraba aún otros tipos de compromisos económicos, eludidos sólo en casos de enemistad manifiesta y pública. Entre ellos hay que colocar la «lorra» vizcaína.

Cuando un labrador se encuentra sin abono suficiente por causa extraordinaria (traslado de domicilio etc.) recorre las casas próximas, solicitando «lorra» es decir «arrastre» o «aportamiento» de estiércol. Porta consigo una tarja donde marca con una raya cada carro de abono que se comprometen a darle, carros que le llevan los vecinos a su misma puerta. El les obsequia con una merienda llamada «lorra» así mismo o «totuena». Aparte de la «lorra» de estiércol («zimauro-lorra») hay la de corderos u ovejas («bilotx-lorra») y la de madera («zur-lorra»): todas gratuitas (2).

Dejaremos ahora de examinar (ya habrá ocasión de hablar de ellas más adelante) las relaciones vecinales de índole no económica, para estudiar una entidad de población superior a la de barrio o hermandad rural. Aludo a la expresada por las palabras castellanas «concejo» o «ayuntamiento». Ya se indicó antes que el municipio vasco navarro es un producto medieval, como el castellano. Pero su expresión geográfica puede reflejar, muchas veces, divisiones humanas más antiguas que el mismo municipio, o concejo en sí. Debemos, pues, hacer por separado el estudio del funcionamiento de toda organización municipal y el de la división que ésta lleva implícita. Tal separación de cuestiones puede conducirnos a ver cosas muy interesantes desde el punto de vista etnológico en el país vasco.

Dos tipos de concejos hubo en Guipúzcoa y Vizcaya hasta la época de la supresión de los fueros. Unos eran

los concejos cerrados de las villas de fundación real o señorial, otros, más interesantes, los abiertos de las llamadas anteiglesias o universidades. Las anteiglesias eran — como su nombre lo indica — grupos de población que celebraban sus juntas en el atrio de determinado templo, o delante de él. Dirigían los asuntos de ellas los fieles regidores que se elegían de maneras muy diversas. Había, así, puntos en que la elección tenía lugar por sufragio universal, otros en que los regidores salientes nombraban a los entrantes, o en que se hacía mediante propuesta de los salientes, en suerte. Se seguía a veces también un sistema de rotación en barrios y caseríos. No faltaba lugares donde el propietario recién casado era elegido matemáticamente, donde sólo podían ser regidores los propietarios y donde había un fiel de propietarios y otro de inquilinos. El concejo abierto queda en gran parte circunscrito en una división más vieja por feligresías y valles, que se encuentra también en el país vasco-francés, y que constituye hoy los «ayuntamientos».

En Navarra es aún muy usada la división por «valles» para expresar entidades de este tipo. El valle, según parece por los documentos, en las épocas medievales más arcaicas, fué ya considerado como una realidad, no sólo topográfica sino también étnica y social. Dos palabras vascas traducen la castellana: «aran» e «ibarr-a». La primera ahora es usual en los dialectos orientales sobre todo; la segunda, aunque se emplea más en guipuzcoano y vizcaíno, no falta tampoco en navarro etc. y puede traducirse muchas veces, acaso con mayor propiedad, por «vega». Debe estar relacionada con «ibai»=río. «Aran» es, sin duda, el valle más en un sentido orográfico que hidrográfico.

Así no ha de chocar que en pleno alto Pirineo y a muchos kilómetros al E. de donde hoy se habla vasco, quede uno muy caracterizado y aislado que se denomina «valle de Aran», cometiéndose, en cierto modo, un pleonasma. Sin duda, durante mucho tiempo, para la gente de los alrededores, era el «valle» por antonomasia. Luego, al olvidarse

el viejo idioma en que era usual, la palabra sirvió como nombre propio.

Otro tanto ha ocurrido con respecto a otros de Navarra conocidos con nombres como los de «valle» de «Aibar», de «Esteribar», de «Olaibar» o de «Ibargoiti». Incluso en tierra vasca hoy de habla hay gente extraña, que, en vez de decir «valle de Bertiz» o «Bertizarana», hablan del «valle de Bertizarana». Los pueblos de cada valle forman una comunidad concejil o un ayuntamiento. Pequeñas fronteras naturales pueden servir para separar los unos de los otros. En ellas surgen y surgieron antes con mayor violencia ásperas disputas a propósito de abusos, aprovechamientos ilegales etc. Los fueros y ordenanzas dedican numerosos artículos a precisar las penas en que incurrían sobre todo los dueños de los ganados de un valle o hermandad que entraban en el propio, haciendo daños. En la montaña de Navarra a la prohibición de ingreso en un término sea de vacas, puercos, ovejas, sea para aprovechar hierbas, árboles o arbustos la denominan «baikuntza». Establecida «baikuntza» los ganados que la rompen son cogidos por guardas rurales. De esta forma, si la vecindad propiamente dicha crea lazos de unión estrechos y sólo rotos por enemistades de carácter particular, ya el hecho de pertenecer a un distinto barrio, concejo, parroquia, ayuntamiento o valle, produce cierto despego y enemistad, cuando menos teóricos, pero con curiosas manifestaciones folklóricas de que luego hablaremos. La noción de valle llega hasta la zona media navarro-alavesa donde en otro tiempo el vascuence tuvo su línea meridional. Pero es curioso consignar que, alrededor de Pamplona existen unas pocas entidades paralelas, que son las «cendeas», voz que he explicado mediante la latina «centena (m)». Lo más probable es que se trate de divisiones de comienzos de la Edad Media, análogas a las que con el mismo nombre y otros paralelos se hallan entre los francos, germanos etc. Hoy no queda memoria fehaciente de las cuestiones que se resolvían teniendo en cuenta esta clasificación por centenas, pero no hay que perder de vista que, para arreglar asun-

los pecuarios, fiscales etc. funcionan todavía en muchos concejos y ayuntamientos unos organismos decimales como quincenas, veintenenas, constituidos por algunos síndicos y mayores contribuyentes elegidos (2).

Las autoridades eclesiásticas parecen haber tenido en cuenta desde fecha muy remota estas circunscripciones y otras mayores también, que llevaban nombres de carácter más general, y que en diversas épocas fueron regidas por diversas autoridades civiles (vizcondes, gobernadores, etc.). Algunos valles constituían un señorío, otras formaron pronto hermandades que se redimieron, pero con excepción de aquellos casos en que dentro del valle se creó una villa nueva de empuje económico, éstos han seguido teniendo un gran significado en la vida del país. Desde el punto de vista geográfico o topográfico no se encuentran a veces tan bien definidos como a primera vista pudiera parecer; su delimitación suele hallarse condicionada en parte, no sólo por accidentes del terreno, sino por la existencia de ciertas vías de comunicación más usuales para pueblos determinados. Por otra parte a varios que sin pertenecer a una misma «unidad geográfica» como «valle» se hallan más agrupados o relacionados, se les designa en conjunto con nombres como el de «cinco villas» (en la montaña de Navarra), «tres villas» etc., nombres que parecen un calco de los usados ya en la antigüedad por pueblos del S. de las Galias, de la Aquitania: «cinco villas», por ejemplo vale, al parecer, lo mismo que «pimpedunni», nombre que da Plinio a un «pueblo» aquitano. Vías de comunicación viejísimas unían a estos pueblos próximos, más no dejaban de ser a la vez motivo de desunión, de enemistad. En general el camino ha sido mal considerado por el hombre del campo. Los ejemplos de pueblos del país que aún en nuestros días se negaron en pleno a que por su término pasaran las carreteras nuevamente trazadas y los ferrocarriles, son numerosos. En este momento recuerdo dos muy típicos: el de la villa de Oyarzun, rechazando la vía férrea y el de Oiz en Navarra, quedándose al margen de la carretera. Varios factores hay que tener, pues, presentes al estu-

diar las vías de comunicación, para explicarse su origen y desarrollo, aparte de los mesológicos que aparezcan más claros a nuestros ojos de súbditos de una nación moderna con concepción determinada sobre los fines de toda vía. Unos son de orden social y aun espiritual, otros (siempre ligados con los primeros) de orden económico. La complejidad de fines hace que, a veces, el factor mesológico que nos parece ahora más digno de consideración, resulte que ha sido inoperante en épocas largas. Los «elementos significativos» más visibles para nosotros, eran secundarios para el hombre del pasado, o de orden negativo. Al examinar las comunicaciones entre las diversas zonas del país vasco y de éste con sus vecinos es tan fácil comprobar la verdad de lo dicho, como haciendo un análisis de las ideas que los aldeanos tienen acerca de las comunicaciones (3).

Es evidente —en primer término— que en la época prerromana la circulación tuvo que estar condicionada por unas divisiones tribuales bastante grandes y por otras inferiores, sobre las que apenas podemos decir cosa alguna positiva. Pero con la dominación romana vemos que las condiciones impuestas, posiblemente, por las diversas unidades sociales contiguas (caristios, vascones, várdulos etc.) son rotas de modo completo, al trazar la administración imperial la primera gran ruta de circulación general que atravesó el país en parte, para cuyo trazado se tuvo en cuenta, sobre todo, el criterio de máxima eficacia desde el punto de vista del conquistador, en relación con la topografía y no con el medio social antiguo. El problema para el administrador romano era establecer la comunicación más rápida entre las urbes del S. W. de las Galias y las del N. y N. W. de España, con fines militares administrativos y económicos insospechados hasta entonces, y haciendo tabla rasa de cualquier particularismo tribal.

Una vez trazada la gran ruta (en relación con otras igualmente grandes) debieron de hacerse varias secundarias de aire más especializado. Si admitimos que la Geografía de Ptolomeo se halla compuesta de una parte a base de algunas mediciones geográficas, efectuadas con la

mayor precisión que entonces era posible y por otra los datos de los itinerarios ajustados de modo aproximado, pero nunca exacto, en derredor de los pocos puntos medidos con precisión, obtendremos para nuestro país una red más compleja, que se halla, por lo demás, en relación con la que cabe extraer del estudio del anónimo de Ravenna. Las tablas de Ptolomeo, parten, en este caso, como en otros, de la localidad situada más al N. y van dando, en zig-zag, la latitud y longitud de otras de más al S.

Resulta con arreglo a ellas, que habría, por lo menos, una calzada que saliendo del W. de Alava iría al mar por Vizcaya, otra que atravesaría Guipúzcoa de S. a N. saliendo también de Alava, y una tercera que alcanzaría el extremo oriental de Guipúzcoa, así mismo, saliendo de Pamplona. Siguiendo, luego, las listas del anónimo ravenate parece que se reconstruye otra calzada o vía que iría casi a lo largo de la misma costa cantábrica, partiendo de Oyarzun hacia Cantabria (fig. 30). Es muy difícil hoy día el ajustar al terreno los datos proporcionados por estos textos, si no es en la llanada alavesa, donde desde el siglo XVIII se conocen muy bien algunos trozos de la vía de Astorga a Burdeos, donde se han hallado ruinas romanas de importancia, puentes etc. El trazado en el centro y S. de Navarra, con ser país así mismo abundante en restos arqueológicos de la época imperial, es aún teórico, aunque por algunos miliarios y vestigios de índole diversa habría derecho a pensar en la existencia de caminos no expresados en los textos. Por otra parte, es claro que la circulación entre ciudades o estaciones militares hubo de estar en relación de algún modo con la circulación local, entre «fundus» y «fundus», «villa» y «villa». Pero al llegar el siglo IV de J. C. sabemos que la gran circulación se vio ya amenazada y reducida por obra del bandolerismo. Aun en el siguiente tenemos noticia de que las calzadas se usaron, sin embargo, por los ejércitos de invasores e invadidos o los constituidos por los campesinos insurrectos llamados «bagaudae». Al constituirse el estado visigótico la «interpretación» de las viejas vías de comunicación cambió sustancial-

mente, puesto que no pudieron utilizarse de modo intenso para obras pacíficas. En las luchas entre visigodos y francos de un lado y vascos de otro se emplearon en cambio, sin duda, con fines bélicos y sentido estratégico. Lo mismo ocurrió en la época de las invasiones islámicas. Las razzias llevadas a cabo por los generales del califato sobre Alava, y Navarra periódicamente tuvieron como eje de operación las grandes calzadas romanas. Conocido es por otra parte el trayecto de las huestes de Carlomagno. Una serie de castillos y fortificaciones se crean con el fin de defenderse del enemigo exterior. Pero después de alejado el peligro musulmán varias de las vías no vuelven, durante bastante tiempo, a ofrecer garantías de seguridad para la circulación general.

Atravesaban, en primer término, varios estados o regiones no muy amigas entre sí. Por otra parte en cada collado, en la línea divisionaria de valle y valle, había gentes dedicadas a cobrar portazgos excesivos. Cuando la circulación general surge de nuevo se halla condicionada por necesidades distintas: el acortar la distancia no es lo que más interesa al viandante que elude el paso por países accidentados y demasiado fraccionados todavía. Las peregrinaciones a Santiago realzan la importancia de unas vías, que acaso ya existían en la antigüedad, pero que los romanos consideraron como menos eficaces para sus servicios que la indicada de Alava por ejemplo. El peregrino, una vez que atraviesa Roncesvalles, baja muy al S., a las zonas de mayor concentración urbana, para no tener sin duda que habérselas, con fatigosa constancia, con una densa población rural que pretendería, probablemente, cobrar derechos análogos por lo menos a los que había que pagar al pasar por el término de cada ciudad. Con la fundación de villas reales y núcleos semejantes en Alava, Vizcaya y Guipúzcoa vuelve a experimentarse un cambio radical en el sentido de la circulación, intermedia ahora entre la local y la general a la antigua. Se forma así una red estrellada a partir de los núcleos y capitalidades más importantes. Pero esto no es todo. Las grandes poblaciones del interior

de la península necesitan acceso al mar y a Europa. Vuelve a surgir una circulación general, de signo político-económico, muy distinta a la creada por las peregrinaciones. Aparecen los caminos reales que ofrecen tronzados ásperos y relacionados tal vez con los de viejas vías romanas secundarias. El comercio entre el litoral guipuzcoano y el interior se hace por pasos que, modernamente, han sido abandonados. Todos los viajeros antiguos (de los siglos XV, XVI, XVII) hablan con asombro del camino de S. Adrián, que atravesaba la famosa «piedra horadada», dejando la frontera de Navarra y el reino de Castilla, al E. Otro camino iba por la sierra de Arlabán. Hubo un momento en que las villas nuevas consideraban como privilegio el que estos caminos reales cruzaran su término frente a la hostilidad del aldeano hacia ellos. Hoy hemos vuelto al principio romano y centralista en general y la gran vía se burla de la aldea, o de la pequeña ciudad, aunque hay que reconocer que el país vasco, por circunstancias especiales, es de los que disfruta de mayor cantidad de redes de comunicación de toda la península, pese a que las autoridades campesinas, por motivos «morales» como digo, con frecuencia son enemigas de las carreteras en proyecto, de los ferrocarriles etc. Existe incluso la idea popularizada entre los caseros de que el fin del mundo sobrevendrá cuando haya una cantidad enorme de encrucijados y una taberna en cada casa. En realidad, los diversos puntos de vista acerca de las vías de comunicación diferentes, indican la rivalidad entre fuerzas sociales con distinto poder coercitivo. Desde el de la familia del casero, hasta el de los grandes estados, hay una serie de criterios variados acerca del sentido de las comunicaciones, con relación a las libertades individuales, el bienestar económico, la moral e incluso los rasgos étnicos.

La digresión anterior ha hecho que nos apartemos bastante del examen de las diferentes estructuras sociales que existen en el país. Pero acaso nos sirva para aclarar conceptos, antes de estudiar otros tipos de divisiones sociales independientes del rango y del tamaño, de la Economía y de la Geografía, hasta cierto punto (4).

NOTAS

(1) La vecindad, desde el punto de vista del derecho consuetudinario, ha sido estudiada acertadamente por B. de Echegaray, «La vecindad. Relaciones que engendra en el país vasco» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XXIII (1932) pp. 4-26, 376-405, 546-564, donde utiliza, en parte, varias de las obras enumeradas en la nota 1 del capítulo anterior, observaciones personales y algunos estudios monográficos, aun no citados aquí: por ejemplo, el de Miguel de Unamuno, «Vizcaya (aprovechamientos comunes; lorra; seguro mutuo para el ganado)» en «Derecho consuetudinario y economía popular de España» II (Barcelona, 1902) pp. 35-66. Véanse también los reseñados en la nota 1, §, 9 del capítulo I.

(2) Las divisiones tradicionales del solar vasco-navarro no han merecido los honores de un estudio sistemático. Sin embargo, acaso no haya labor más necesaria, tanto desde el punto de vista etnológico, como desde el lingüístico y el antropológico físico. Los modernos municipios y circunscripciones administrativas se han establecido sobre divisiones viejas y aun vigentes en ciertos aspectos. Lo que llamamos valle en el país vasco-navarro, corresponde a lo que en los documentos merovingios se denomina «pagus» muchas veces. La influencia franca se observa, sin duda, en el caso de las «cendeas», que son cinco: de Ansoain, Galar, Iza, Olza y Cizur (compárense estas denominaciones con las de «centena Alauccionensis», «centena Corbonensis» etc.) No queda, que yo sepa, rastro de los «centenarii». En cambio, en Alava, se llama «burgari» al vecino que gratuitamente turna como guarda de campo en los lugares pequeños (F. de Barañbar, «Vocabulario de palabras usadas en Alava» (Madrid, 1903) p. 58) esta voz parece relacionarse con la latina «burgarii» = guardias de los castillos en el bajo Imperio, o habitantes de los burgos (S. Isidoro, «Etim», IX, 4, 28). Respecto a guardería campestre, Luis Redonet y López Dóriga «Policía rural en España» II (Madrid, 1928): véase reseña de D. de Areitio en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XX (1929) pp. 541-548. En torno a límites de propiedad y otros territoriales, B. de Echegaray, «Nombres de mojones» en «Euskalerrriaren alde» XV (1925) pp. 281-289, y «La corsera» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XVIII (1927) pp. 70-78.

(3) «Pimpedunin» es nombre que da Plinio (H. N. IV, 108) a un pueblo aquitano en efecto, y no recuerdo qué autor fué el primero en reclamar las cinco villas para Francia, asimilándolas a él.

(4) Véase lo dicho en los capítulos II-V. La fama de San Adrián queda reflejada en algunos textos literarios, y canciones de peregrinos franceses. Dice una:

«Quand nous fumes à la montagne,
 Saint Adrien,
 Un reste de vin de Champagne
 Nous fit bien,
 Nous avions souffert la chaleur
 Dans le voyage,
 Nous fortifiâmes notre coeur
 Pour ce pèlerinage».

J. B. Daranatz, «Chansons des pèlerins de Saint Jacques» (Bayonne, 1917) pp. 22-23. Estos versos datan ya del siglo XVI. La segunda carta de la «Relation du voyage en Espagne» de Madame D'Aulnoy (París, 1691) pp. 71-83 hay una animada descripción de un viaje desde San Sebastián a Vitoria, y de San Adrián. Compárese con lo que se dice en el «Voyage d'Espagne» (Colonia, 1667) pp. 11-16, atribuido a R. A. de Bonnecase. El paso por el país vasco resultaban aún peligroso a fines del siglo anterior. Véase, por ejemplo, los textos reunidos por J. Gárate en «Euskaria» a fines del medioevo» en «Ensayos euskarianos» I (Bilbao, 1935) pp. 93-111. El contraste entre lo que dicen los viajeros de aquel momento, con lo que expresan los del siglo XIX, indica suficientemente la transformación social acaecida de 1500 a 1800. Léanse, por ejemplo, después de las negras descripciones medievales, las primeras impresiones de T. Gautier, «Voyage en Espagne» (ed. París, 1914) pp. 21-23 al entrar en España por Irún, o las de Alejandro Dumas «Impressions de voyage, de Paris a Cadix» I (París, 1883) pp. 45-46.

CAPITULO XVI

Aspectos de la vida social: de la niñez al matrimonio.

EL campesino vasco, como en general ocurre a otros de Europa en grado de mayor o menor ostensibilidad, cree que está rodeado de oscuros poderes latentes sobrenaturales, con sentido diverso, y tiene la tendencia a ver signos y señales de tales poderes en una serie de hechos vulgares y repetidos en el mundo que le circunda. De la interpretación recta de semejantes signos depende el desarrollo de su vida, dentro de condiciones más o menos favorables. Hay dos clases fundamentales de estos signos, o «elementos significativos» praeternaturales, unos buenos, y otros malos: hay que aprovechar a los primeros y evitar o corregir los efectos de los segundos. El signo en sí, pues, nos expresa la necesidad de actuar de una manera positiva, ejecutando una serie de actos, o negativa, evitando y prohibiéndonos otros. Los etnólogos llaman «tabú», usando voz cogida de un habla particular, a lo prohibido en general para un grupo cualquiera de hombres, con arreglo a este principio. Entre los vascos, por ejemplo, ha sido tabú el efectuar muchos trabajos el viernes («ortzirala») o en cuarto creciente, porque de llevarlos a cabo salen mal. No hay tampoco que emplear el mismo tratamiento al hablar de la muerte de asnos y abejas que cuando se habla de la de otros animales, sino que se deben usar con unas y otros las formas de expresión que se em-

plean refiriéndose a los hombres. Numerosísimos son los tabús en la vida cotidiana. El empleo de los poderes en un sentido positivo da lugar a la «Magia» en su más amplia acepción. Por otra parte, casi todo escrúpulo o acto de la índole que nos ocupa, es considerado como «superstición» por los creyentes con la mayor frecuencia.

Las prescripciones mágicas y tabuísticas invaden a la sociedad por doquier y al exteriorizarse a veces constituyen un rito. El rito es algo inherente a toda estructura social, si bien se ajusta a otros múltiples aspectos de ella. Está sujeto a grandes vicisitudes. La colectividad determina en un momento sus formas (como determina también los «signos» y las «causas») que luego se heredan por tradición oral o escrita. Ahora que, entre las formas antiguas, heredadas, y algunas nuevas concepciones, puede surgir un enfrentamiento, con resultados heterogéneos. Los intereses dominantes del grupo en un momento dado, obran sobre los símbolos e ideas heredadas de manera que se establecen situaciones equívocas, o, por lo menos, no bien definidas por los antiguos etnólogos, que dieron unos esquemas harto simples para explicar la relación entre unos y otros. La doctrina de las «supervivencias» y otras parecidas son de las más manejadas aún por multitud de flokloristas al hablar de los problemas que nos ocupan, aunque, desde nuestro punto de vista, resultan demasiado unilaterales, para explicar la razón de ser de muchos rasgos actuales de la vida mental y social del pueblo. Ciertamente es que hay formas muy elaboradas de ritos que parecen ir perdiendo cada vez más vigencia en las sociedades rurales, mientras que en otras épocas tenían una expansión considerable. Pero al lado de ellas existen multitud de prácticas y prescripciones menos complicadas y visibles, que obedecen a un proceso análogo y que todavía se desenvuelven con vigor. Particularmente las que no ofrecen grandes exteriorizaciones colectivas, o aquellas con un carácter que hace que los confundamos, a veces, con las que se llaman «fórmulas sociales» (1).

Vamos a analizar ahora, a la luz de lo dicho en las lí-

neas anteriores, algo de lo que «deben» y lo que «no deben» hacer los pertenecientes a un grupo social vasco de los definidos ya antes, en gran parte por lo menos: es decir una familia, una vecindad, un ayuntamiento, una parroquia a lo largo de la vida.

La idea de división es una de las que de modo más constante nos domina al hacer el estudio de las estructuras sociales y ya en sí contiene un sentido praeternatural. Hoy día la lucha de clases ha puesto en primer plano las divisiones basadas en desigualdades económicas, como si fueran las más importantes en toda sociedad. Sin embargo, no está demostrado que otros tipos de división hayan sido en épocas distintas a la nuestra y sean en sociedades diferentes a la capitalista o la comunista, menos importantes. Divisiones por edades, por sexos, por estados, por profesiones y por otros motivos, en que estos hechos de claro perfil no se hallan tan patentes a los ojos del observador común, matizan, a veces, de forma muy peregrina a determinado grupo humano frente a otros, sin que a las mismas divisiones haya que darles un carácter peyorativo, como se hace con la división económica por clases, con frecuencia. En el país vasco podemos estudiar diferentes tipos de divisiones, de separaciones más o menos voluntarias, transitorias y graduadas, de los miembros de una comunidad rural, con respecto a los otros, aunque algunas de las más perfiladas han perdido gran parte del significado que tuvieron en otro tiempo, o que aun conservan en determinadas zonas del N. de España. Cabe también recordar trabajos y festividades especiales en que toma parte con especial relieve un grupo humano. Divisiones por edades, por sexos y por estados tienen variadas manifestaciones folklóricas y de ellas hemos de hablar. Y no sólo se reflejan éstas en trabajos y preceptos sino en otros actos.

Los actos a que aludo (que se hallan relacionados en bastantes ocasiones por vínculos muy sutiles con el rito en sí, aunque con frecuencia también se encuentran desembarazados de toda trascendencia) constituyen tres gran-

des grupos: 1.º) el de los juegos, 2.º) el de las fiestas, 3.º) el de las ceremonias.

El juego para el vasco es de gran importancia, no sólo cuando es niño, sino también en plena edad adulta y en la vejez, y lo asocia con máxima frecuencia a fiestas ceremonias y ritos, como veremos, en forma más intensa que otros campesinos de España. También en terreno festivo y ceremonial estricto alcanza su existencia un nivel superior. Vamos a ocuparnos ahora de todos estos aspectos de su vida partiendo de la noción de las etapas de ella misma. Niños, muchachos, mozos solteros, hombres y mujeres casados, viejos y viejas como tales, forman dentro de la sociedad otras tantas segmentos con funciones y atribuciones especiales. Coloquémonos ahora en el momento en que, dentro de una familia, va a nacer un niño y sigamos luego, no la vida de éste, sino el devenir de la misma, a medida que van surgiendo los problemas inherentes a la educación, los primeros trabajos, las relaciones amorosas, el matrimonio y la defunción de uno de sus miembros y a la posición que éstos ocupan en la sociedad rural.

El cúmulo de preceptos que circulan relacionadas con el deseo de adivinar el sexo de la criatura que va a nacer es considerable y no ofrece demasiado interés. Más lo presentan algunas prácticas (positivas o negativas según las clasificaciones dadas) enderezadas a que aquella sea niño, como la de hacer comer a la futura madre la punta del pan («kutzur»), o que se abstenga de determinados actos. El valor mayor que se da al nacimiento de un varón queda expresado en el número de campanadas que lo anuncian, que son tres en Guipúzcoa, mientras que las anunciadoras del de una niña son sólo dos. Alrededor de este momento solemne existen varios ritos. Sin embargo, uno de los que la generalidad de los etnólogos consideran como muy característico de los vascos, entre los campesinos europeos, y que más literatura científica ha producido, me refiero al de la «covada», no tiene manifestación alguna en nuestra época, a diferencia de lo que parece que ocurre en determinadas zonas del N. W. de España. De la «covada»,

es decir la costumbre de que el padre se acueste y reciba ciertas atenciones en el momento en que pare su mujer (como si el mismo hubiera parido), habla Estrabón refiriéndose a los antiguos cántabros. A fines de la Edad Media y en el Renacimiento algunos la observaron en el Béarn, y a comienzos del siglo XIX un solo autor, no muy digno de crédito, Zamácola, dice que en épocas algo anteriores se practicaba en Vizcaya todavía. El dato, sacado de Zamácola, se repitió aquí y allá actualizándolo y aun sigue repitiéndose, aunque modernos investigadores lo han rechazado como no comprobado. Hay que advertir, de todas formas, que, al considerar el historiador vizcaíno que la costumbre ya se hallaba extinguida en el momento en que escribía, todas las rectificaciones y negativas posteriores pierden parte de su significado (2).

Si se acepta su testimonio, debemos incluir este rito entre los propios en principio de una sociedad en que el Derecho materno había tenido mucho desarrollo, pero donde el hombre, el padre, comenzaba a atacar sus bases religiosas y sociales haciendo valer la propia personalidad. De este tipo de sociedad quedan, al parecer, otros elementos de carácter técnico, ergológico, económico etc. (como varias veces he procurado hacer ver) en todo el N. La expansión del Cristianismo, muy posterior al momento en que aquella sociedad se hallaba en su fase de auge máximo, produjo varios ritos referentes al nacimiento, de fisonomía muy particular. Era, por ejemplo, frecuente hasta hace poco en los caseríos de Guipúzcoa y Navarra considerar que la recién parida, si quería preservar a su hijo de todo mal, no debía salir de casa bajo ningún pretexto hasta que pudiera ir a la iglesia. Pero como muchas veces, antes de la fecha de su presentación en el templo, estaba en situación de poder trabajar en el campo, o hacer ciertas labores en los alrededores de su casa, solía efectuarlas con una teja puesta en la cabeza, y con ella iba también camino de la iglesia, para seguir gozando de la protección del hogar. Este tiene en el país un profundo significado religioso, fácil de comprobar mediante el examen de otras prácticas y creencias.

Así, cuando un niño muere antes de recibir el bautismo, todavía hay gente que cree que debe enterrársele en la tierra que está junto a las paredes de la casa, protegida por el alero, para que quede amparado por ella cuando menos, ya que no puede enterrársele en el campo santo. Dar vueltas en derredor de la casa, o hacerlas dar a determinados objetos o animales en torno a los llares del hogar, son ritos de gran expansión, con los que, entre otras cosas, se afianza la propiedad. Una vez celebrados el bautizo y la visita a la recién parida, quedan los niños («aurrak», «umeak») en situación particular, dentro de la sociedad; en varios pueblos se les habla empleando la forma equivalente a «vos» («zu») hasta que llegan a los cinco o seis años y, sólo después, se les trata de «tu» («ik»), tratamiento que luego es otra vez sustituido por «vos», pues para los mayores se considera la forma «ika» demasiado familiar. Niñas y niños reciben a su vez diverso tratamiento: así, si a un niño se le pide que dé algo se le dice «ekarri», mientras que a una chica se le dice «ekarran». A medida que van creciendo, la separación en juegos y actividades va siendo mayor, hasta que llegan a la edad en que unos son considerados «mutillak» = muchachos y las otras «neskak», «neskatillak» o «neskachak» = muchachas. En otra época (hasta el siglo XVI por lo menos) el muchacho y la muchacha se distinguían porque llevaban el pelo muy cortado, afeitado en parte (de aquí a caso el nombre «mutil», como el castellano «mutilón» y otros). Después distinguió a la muchacha aldeana el llevar sus trenzas largas sin formar moño, ni el tocado complicado propio ya de mujeres hechas. Resulta muy difícil dar una idea de los rasgos más esenciales del folklore infantil vasco, tan rico y variado es. Por otra parte en la infancia es cuando el individuo se carga de un caudal mayor de elementos de la cultura tradicional, de suerte que en plena madurez el hombre y la mujer hacen empleo de sus experiencias de la infancia con mayor frecuencia que la que dan a entender. Los factores biológicos y sociales influyen más en las divisiones existentes que los mentales. La cantidad de campesinos vascos adultos que viven de una cultura in-

fantil creo que es notable; mayor, en todo caso que la de aldeanos castellanos o andaluces por ejemplo, que con frecuencia encubren su juicio real, con una retórica de tipo literario, con lugares comunes pomposos y alifonantes.

El niño, hasta que llega a la edad de diez o doce años, está, dentro de la familia, mas vinculado a la madre y a los parientes femeninos en general, que al padre y a los masculinos. Esto parece tener un fundamento biológico, al que se suman una porción de argumentos praeternaturales y es causa de que gran parte de las bases culturales sobre las que se desenvuelve su vida le sean proporcionadas por la mujer en general. Sería interesante hacer una averiguación acerca de los puntos de vista femeninos y los masculinos al analizar el conjunto de conocimientos tradicionales de una sociedad dada. La suma de ideas suministrada por madres, abuelas etc. se une a la de las que se adquieren en las escuelas, donde aparte de nociones elementales de matemáticas y alguna otra cosa más, el niño comienza su aprendizaje del español o del francés. El bilingüismo ha existido desde una época antigua en el país. En otro tiempo las lenguas romances se usaban en documentos privados y públicos normalmente, por las autoridades de los pueblos, pero el vasco era la lengua usual, a la que con frecuencia había que traducir bandos etc. de viva voz. Hoy la proporción de gente que no sabe nada de español o de francés ha disminuído no sólo por causas políticas, sino también económicas y los maestros han contribuído mucho a ello, desterrando por medios coercitivos, el uso del vasco en el período escolar. Entre región y región hay sus diferencias, sin embargo, y es, por ejemplo, digno de señalarse que hay un tanto por ciento mucho mayor de aldeanos vasco-franceses que de vasco-españoles, capaces de redactar una carta, una cuenta u otro documento en la lengua materna (5).

Muchachos y escolares tienen sus fiestas y ocasiones especiales en que juegan un papel señalado en la sociedad rural. Así, por ejemplo, con ocasión de los bautizos pululan por los alrededores de la Iglesia, para esperar la salida del padrino a quien reciben con elogios, tanto para él como para

el niño, si se muestra generoso, o con denuetos si les parece tacaño. Las fiestas de San Nicolás, Nochebuena, Inocentes, Año Viejo, Año Nuevo, Reyes, Santa Agueda, Carnaval, etc. tienen un aspecto marcadamente atractivo para la gente menuda, así como las de Pascua de Resurrección, S. Marcos, Mayo y San Juan. En ellas encontramos como manifestación económica constante la práctica de la cuestación, que, con otros o los mismos motivos, llevan a cabo también los mozos y que parece contener un profundo significado de solidaridad del grupo, sobre el que valdría la pena de hacer algunas investigaciones concretas. Con los alimentos y dineros reunidos tiene (o tenía) lugar una merienda o comida colectiva, que es otra expresión de solidaridad.

La idea del «tabú» matiza ostensiblemente la vida infantil y les es inculcada a los niños por los mayores, mediante mil prohibiciones concretas. De acuerdo con ella, por ejemplo, el día de S. Juan, no se debe subir a los árboles, no hay que jugar con fuego, no hay que dejar el pan colocado con la parte de abajo hacia arriba; las causas son místicas a veces, a veces la prohibición parece basarse en un simple precepto pedagógico de carácter racional, pero no faltan ocasiones en que surge de la manera más inexplicada y oscura.

Un hecho muy observable en la vida infantil es el de la periodicidad de los juegos. En el país vasco semejante periodicidad se sigue, como en casi todo el resto de España. En un momento dado del año, como por arte de magia, comienzan a aparecer en manos de los muchachos ante todo, ciertos juguetes que, también, de repente, o casi de repente, desaparecen. Entre ellos las bolas («kanikak») y la peonza («xiba») son los más conocidos. Mas no sólo se refleja esta periodicidad en la aparición o desaparición de juguetes, sino también en la ejecución de juegos en los que no se necesita emplear aquéllos. Se han buscado explicaciones racionalistas, unilaterales, a este hecho: de acuerdo con ellas, por ejemplo, los juegos violentos serían más propios del invierno que del verano. Pero no son exactas en realidad, ya que hay juegos, como el de pelota, que se practican en cualquier período del año, siendo de los más vio-

lentos. No sabemos hasta qué punto hay un oscuro pensamiento de carácter tabuístico tras esta periodicidad; bastante claro se halla, en cambio, en la prohibición tácita de que los chicos jueguen a modo de las chicas y viceversa. La distanciamiento, la diferenciación, va seguida, de todas suertes del acercamiento posterior a la adolescencia con rasgos y caracteres completamente distintos (4). Pero este acercamiento se halla reglamentado, regulado, por una porción de ideas, preceptos e instituciones. Es difícil dar cuenta de su conjunto.

Una de las instituciones que desempeñan papel más importante en la vida rural de muchas partes de España todavía, es la asociación de mozos, hermandad, cofradía, «mocedad» o como se le quiera llamar. Los modernos estados, los partidos políticos con diversas tendencias pero amantes de la acción directa, han fomentado la creación de nuevas organizaciones juveniles, mientras que en el siglo XIX hubo la tendencia a hacer desaparecer aquellas que existían, con orígenes más o menos remotos. En algunas localidades del país vasco, en áreas marginales sobre todo, han quedado ejemplos de mocedades muy interesantes (la de Pipaon en Alava por ejemplo) y en multitud de pueblos lo que subsiste son, o cofradías piadosas que las absorben, o fiestas en que los mozos, aunque no estén asociados, juegan un papel primordial de vigilantes y galanteadores a la par. Aun dentro de tierra vasca de habla hay sociedades de mozos muy características, como la de los de Burguete, en la montaña navarra pirenaica. Las muchachas, salvo dentro de la organización religiosa general o peculiar del pueblo, que modernamente va adquiriendo caracteres muy distintos a los del pasado y de gran fuerza coercitiva, no parecen haberse agrupado de modo tan sistemático como los hombres. Pero tuvieron y tienen sus conciliábulos y tareas especiales en que la conciencia del sexo puede dibujarse más. Al lavar, al ir a la fuente, al efectuar la escarda primaveral, sus preocupaciones juveniles encuentran eco en las compañeras, eco que ha quedado más de una vez expresado en canciones y versos, como ocurre en otras partes de Europa.

Podría efectuarse una investigación folklórica, análoga a la que están llevando a cabo algunos historiadores de la literatura medieval, sobre los «topoi» o temas más comúnmente usados en aquellas composiciones, que corresponden a realidades sociales repetidas hasta la saciedad a lo largo de los siglos. Las imágenes de las muchachas de la aldea lavando en el arroyo, llevando airoosamente la herrada con agua de la fuente, empuñando los escardillos, son de las que más han aprovechado los poetas populares. La expresión de las inquietudes amorosas también ha adoptado formas de «topoi» y aquéllas se manifiestan, por otra parte, en una serie de actos mágicos muy perfilados, aunque, acaso, no tan intensamente practicados aquí como en otras partes del Mediodía de Europa.

El deseo de tener novio da ocasión a sin fin de ellos, que de modo particular se vinculan con algún santuario o ermita. Así, por ejemplo, las muchachas vizcaínas que quieren novio van con frecuencia a San Antonio de Urquiola y si lo desean moreno echan en el interior del santuario alfileres de cabeza negra: si lo quieren rubio los arrojan de cabeza blanca. En otras partes cumplen con distintas prescripciones misteriosas como la de dar vueltas a una cruz (Lequeitio). A veces, simplemente, invocan a un santo famoso en la localidad o en toda la cristiandad, como protector de noviazgos: por ejemplo San Antonio. Algunos ritos adivinatorios amorosos se vinculan a fechas fijas, como la noche de San Juan, en que, arrojando un huevo sobre un vaso de agua se dice que puede verse la imagen del futuro, rito de expansión grandísima en todo Occidente (5).

Varias ocasiones eran o son consideradas como las más propicias para entablar relaciones amorosas. En vías de desaparecer se halla la proporcionada por las veladas invernales, en que las mujeres se dedicaban a hilar y a las que no se permitía la entrada más que a los niños y a los hombres maduros. Había días, sin embargo, como los sábados, en que los mozos cortejaban a las chicas dentro del recinto donde se hilaba, u ocasiones en que las acompañaban hasta sus casas, de vuelta. Así, en la montaña

de Navarra, se denominaba al sábado «neskenegun» o «neskegun», día de muchachas. Otro momento propio para los mismos fines es el otoñal, en que los vecinos de un barrio se dedican a desgranar el maíz en común, operación que termina con improvisados bailes y pantominas.

El novio es llamado en vasco «guizongai», «senargai»: la novia «andregai» o «emaztegai»: «—gai» y «—guei» son sufijos que parecen indicar la idea de aspiración con máxima frecuencia. Esta voz se emplea suelta para indicar soltería y también capacidad. No parece, pues, probable que palabra tal tenga que ver con los nombres «Gaius» y «Gaia» de la conocida fórmula del matrimonio romano, como podría pensarse a primera vista, ante la palabra compuesta que designa a la novia, con el artículo («andregai»).

El noviazgo produce una serie de compromisos tácitos. También tiene sus desviaciones naturales, sobre las que los autores idílicos apenas nos dicen algo, pero que deben estudiarse, pues son de gran interés desde el punto de vista sociológico.

La sociedad rural era hasta hace poco bastante dura con la muchacha que quedaba embarazada y tenía un hijo de soltera, un «borte» como dicen en la montaña de Navarra, y así se explica que haya habido bastantes casos de recién nacidos abandonados, costumbre condenada por el fuero de Navarra, pero que aun se practica entre valle y valle, pueblo y pueblo. Aun a fines del siglo XIX había pueblos en los que a aquélla se le imponía la obligación de ir a la iglesia durante una temporada a tocar las campanas al alba, para recordar su vergüenza al vecindario. Sin embargo, hasta el siglo XVI, el número de hijos ilegítimos era muy grande (como lo prueban viejas crónicas y documentos) y aun hoy éstos no son escasos, sobre todo en algunas localidades. El ideal de virginidad, difundido por determinados pueblos antiguos y por ciertas religiones, ha entrado hasta los más recónditos rincones de Europa, al menos teóricamente. Pero, por otro lado, es claro que entre las capas más humildes de labradores, en tierra vasca y en otras de occidente, no se considera ni se ha con-

siderado de modo rígido y absoluto. Así, los casos de mujeres que contraen matrimonio después de haber tenido hijos de solteras, no son desconocidos. Antes, en algunos puntos de Vizcaya, a los casados en general, que hubieran llevado vida desordenada previamente, el sacerdote les ponía de rodillas en el altar mayor los días de fiesta, durante una temporada, para que hicieran penitencia pública. Estas vergüenzas públicas hoy no se usan.

Comparando lo observable hoy, con lo que se sabe de ayer, cabe afirmar que las relaciones amorosas se van regularizando, de suerte que no existen ni las licencias del pasado (por ejemplo las pruebas prematrimoniales conocidas aún en el país vasco francés a mediados del siglo XVII) ni las vergüenzas públicas indicadas. Con gran frecuencia los deslices se resuelven mediante un matrimonio algo precipitado y nada más. Las grandes ciudades amplían las posibilidades de ocultación y desaparición de la mujer desgraciada en este orden (6).

La posibilidad de elegir el novio, o la novia «libremente», que hoy día se considera por mucha gente de ciudad como condición indispensable para contraer matrimonio, en los campos y en sociedades de las que se consideran chapadas a la antigua, se halla aún con menos frecuencia que en los centros urbanos, donde tampoco es tan amplia como se imagina. Ya se puede imaginar por lo dicho en el capítulo XIV que los matrimonios hechos por los padres o la familia en conjunto, son muy corrientes en el campo y las aldeas vascongadas, matrimonios que algunos pensadores modernos ha defendido para con esto dar, sin duda, pruebas de independencia de juicio, frente al lugar común sentimental. La defensa del matrimonio de conveniencia, del matrimonio basado ante todo en razones económicas, la hace la sociedad rural vasca (lo mismo que la alemana y la de otras partes) mediante la divulgación de un pensamiento supersticioso, según el cual no conviene que los novios se amen mucho, pues en tal caso luego serán desgraciados en su vida matrimonial. Frente a ella ejercen su influencia todos los motivos folklóricos en torno a las jó-

venes mal casadas, a los novios perseguidos por un destino adverso, a los amores de humildes parejas, que no faltan en el cancionero ni en la poesía vascos. Brilla entre los poemas amorosos sentimentales de autor conocido el de Edmond Guibert, «andregueya». Pero los hay anónimos dictados por sentimientos análogos.

Antes, mucho antes, de pensar en casarse, la muchacha comenzaba a preparar el arreo de bodas. En varios valles navarros fronterizos, y en el país del Soule a los trece años sus padres le cedían un trozo de tierra para que cultivara el lino y lo trabajara. Las buenas hilanderas se equiparaban a las buenas amas de casa. Despacio se preparaba una cantidad considerable de sábanas, camisas etc. para el futuro hogar. Estas piezas y otras cosas tenían ocasión de contemplarlas los vecinos y amigos poco antes del casamiento («ezkontzea», «ezkontza»). Hoy día el arreo es más modesto. Una vez hechas las proclamas es cuando comienzan a llegar a la casa de la novia o a la del cónyuge poseedor de la mansión matrimonial, los regalos de vecinos, parientes y amigos. En los caseríos se reciben (y sobre todo se recibían) bastantes obsequios alimenticios para que fueran consumidos en el banquete nupcial y otros. La exhibición del arreo («arreo», «arriyua») se ajusta a una etiqueta muy rígida. Muy corriente era en Guipúzcoa, Vizcaya y Navarra el que una persona elegida al efecto enumerara las prendas de doce en doce, hasta que al final presentaba a la novia y que la enumeración se hiciera conforme a cierta fórmula consagradas por el uso. A veces la presentación se efectuaba de ocho en ocho, o del uno a la cifra que se alcanzara con cada tipo de prenda, empezando, casi siempre por las sábanas. Algunas viejas capitulaciones matrimoniales son reflejo fiel de esta ceremonia, que podía tener mayor repercusión en el pueblo si se hacía la conducción de todo lo reunido, desde la casa de la novia a la nueva morada, el día de las terceras proclamas, sobre un carro de vacas, un carro chirrión con los ejes bien estridentes. Iban sobre él la cama ya hecha, la rueca, el huso y un arca tallada. Una muchacha, pariente

o servidora de la novia, cuidaba de todo y, con el arreo, en varios pueblos del Bidasoa, se llevaba un carnero adornado con un lazo que entraba en la casa hacia atrás. La muchacha que, al llegar el carnero al punto de destino, le quitaba la cinta, se creía que se casaba en el año. En el país vasco francés la ceremonia, llamada «etxe-sartzia», ofrecía aún más pompa. Hasta tres carros cargaban el mobiliario y encima de uno de ellos, sobre un colchón, iba la costurera encargada del arreglo de la habitación de los cónyuges. El carnero consabido (o varios en algunos lugares) precedía a la comitiva, en la que participaban las muchachas amigas, llevando sobre la cabeza grandes cestos cargados de regalos, cestos cubiertos de «lonjerak» o sea lienzos con adornos azules, como las «zamuak» guipuzcoanas usadas sobre todo como paño de sepultura. Grandes panes, tartas adornadas con cintas y botellas se transportaba también con gran ceremonia. Al llegar el cortejo a la puerta de la casa, salía un hombre disfrazado con una escoba en la mano que barría la entrada, para dar a entender que la esposa debe ser hacendosa y limpia. Otras prácticas encerraban análoga intención: por ejemplo, la de colocar en lugar preferente de uno de los carros la rueda y en la parte trasera del mismo el espejo, emblema de la vanidad y con el que se caracteriza a algunos seres míticos poco simpáticos, como, por ejemplo, las «lamiñak».

En Vizcaya al yugo del carro de boda se le añadía un trabajo de forja con varias campanillas, cubierto con una piel de tejón, en vez de la corriente piel de oveja. El tejón parece ser animal cuyas partes (garras, pelos etc.) preservan del mal de ojo, y así, tanto a la piel como al férreo aparejo mencionado se le designaba con su nombre («azkonarra») (7).

En una zona limitada del país se han venido celebrando también con motivo de bodas una curiosa costumbre: aludo a la de las «toberak». Estas, tal como se celebraban aún entrado el siglo en Oyarzun, Vera y otros pueblos próximos, consistían en una especie de epitalamio organizado de modo muy rígido en cada localidad, pero con va-

riantes de una a otra. En Vera se desenvolvían así. Tres días antes de la primera amonestación, el mozo que vivía más cerca de la casa de la novia por el lado de la iglesia, reunía a los demás del barrio (erigiéndose en «mayordomo») y después pedía permiso a la novia para empezar las «toberak». Una vez obtenido éste, todos los mozos reunidos iban a casa de la muchacha más próxima vecina de la novia (siempre por el lado de la iglesia), llevando una palanca de hierro. La muchacha reunía a su vez, como mayordoma, a las otras del barrio y entre todas adornaban la palanca con lazos y florones. Una vez llegado el día y el momento en que el párroco publicaba las amonestaciones o «preguak», el mayordomo que estaba presente con la «mayordoma», cogía la palanca de manos de aquella y al son del tamboril iba con los mozos a casa de la novia. Ante ella, que les obsequiaba, y con su anuencia, colocaba la palanca fija frente a la fachada y allí quedaba hasta la tarde o la noche, en que con un ceremonial parecido el «mayordomo» entregaba a la novia la palanca. Después, unos mozos golpeaban rítmicamente una barra de acero, al principio despacio, luego de prisa, y entre repiqueteo y repiqueteo un mozo con buena voz cantaba coplas alusivas a la boda y los otros le coreaban. Las coplas de las «toberak» son una mezcla de reflexiones optimistas y pesimistas, como las que en el Baztán llaman «yoyak»; no falta tampoco en ellas su pizca de crudeza, aunque el vasco no es demasiado aficionado a libertades de expresión en cuestiones eróticas.

La costumbre de acompañar a la comitiva de boda de ida y de regreso con grandes tiros de escopeta, cargada de pólvora, se hallaba extendida por muchas partes del país en otro tiempo: hoy la pirotecnia ha sustituido aquellas descargas por cohetes. Varias supersticiones corren con respecto al momento de la bendición nupcial. El hombre que quiere que su mujer no se le insubordine en lo futuro ha de estar pisando su vestido al tener lugar ésta, y la mujer por su parte, para no dejarse dominar demasiado, procura que no le meta su cónyuge el anillo hasta muy dentro del dedo (8).

Los banquetes eran en otro tiempo tan largos y costosos que arruinaban a las familias rivales que querían competir en rango y jerarquía, de suerte que las leyes de Navarra, Guipúzcoa etc., tanto civiles como eclesiásticas, limitaron el número de asistentes, conforme al grado de parentesco. Sin embargo, aun en el siglo XIX, había aldeas vasco-francesas en que los excesos gastronómicos duraban hasta tres días. En Soule, después del banquete de bodas sale un hombre disfrazado de caballo blanco («saldixuria») con una sábana, que persigue a los invitados y luego dialoga con ellos libremente.

Ciertos matrimonios efectuados en especiales circunstancias eran objeto de ritos particulares; así cuando el novio era de fuera de la localidad, en varios pueblos del mismo país de Soule le ponían un cambrón a la entrada de la iglesia, que rompía el padrino depositando una cantidad en un plato. En el Roncal se hacía el depósito simplemente. En Baja Navarra los mozos, si el forastero era el novio, las mozas, si era la novia, colocaban en la entrada de la casa un arco de espino con una corona y un ramillete de flores colgados, pero aquélla cerrada con una cinta de seda. El padrino rompía el paso mediante el pago consabido, y luego eran los invitados los que obsequiaban a la novia con el ramillete colgante y con regalos.

Si la boda se lleva a efecto con ruindad o si uno de los cónyuges es viudo en muchas partes aun tienen lugar las consabidas cencerradas, que reciben varios nombres en vascuence: «arranotsak» «galarrotsak» «turutak», «txin-txarriotsak» etc., reprobadas en varias ocasiones por las autoridades eclesiásticas, que no han conseguido desterrarlas del todo. En cambio, se hallan en franca decadencia o han desaparecido, otras prácticas antaño muy extendidas también, como la de que los amigos y familiares irrumpieran en la habitación conyugal, poco después de retirados a ella los recién casados, para hacerles beber un líquido amargo, con lo que les advertían los percances que habían de aguantar (9).

NOTAS

(1) La bibliografía acerca de las creencias mágicas y supersticiosas en particular se dará más adelante. Sin embargo, conviene que ya indiquemos varias obras a las que, de modo constante, hemos de referirnos en éste y en los capítulos sucesivos. Una es el tomo primero de «Euskalerraren yakintza (literatura popular del país vasco)» (Madrid-1955), cuyo autor es R. M. de Azkue y que contiene un material abundantísimo sobre múltiples aspectos del folklore vasco. Otra, las hojas mensuales de «Eusko-Folklore. Materiales y cuestionarios» publicadas por Barandiarán desde 1921 a 1936 en Vitoria y luego en Francia. La exactitud, la crítica y la solidez de juicio que revela, hacen especialmente recomendable esta colección de materiales de índole diversa, así, como en general, todo lo que sale de las manos del mismo autor, del que puede leerse también, como estrechamente relacionado con los temas que se tratan en el texto, el ensayo «Nacimiento y expansión de los fenómenos sociales» en «Anuario de Eusko-Folklore IV (1924)» pp. 151-229. Quiero hacer observar al lector que, en principio, mi punto de vista en las investigaciones etnológicas sobre el país fué muy aproximado al de los «histórico-culturales» de la escuela de Graebner, pero que lecturas posteriores de investigadores funcionalistas ingleses, de historicistas norteamericanos e incluso de sociólogos franceses (con Durkheim a la cabeza), me han hecho evolucionar bastante al estudiar la vida espiritual particularmente.

(2) La literatura sobre «la covada» es abundantísima. Puede verse analizada en mi libro «Los pueblos del norte...» pp. 171-181, donde se comentan el famoso texto de Estrabón III, 4, 17 (165) y la glosa de J. A. de Zamácola en su «Historia de las naciones bascas» (edición 1898: ver p. 99) p. 422, base de todo lo que se ha escrito después. Respecto a otras costumbres propias del momento del nacimiento, vigentes aun, Azkue, «Euskalerraren yakintza» I, pp. 341-350 y 185-192 (bautismo). Sobre enterramientos fuera de la iglesia. «Eusko Folklore» Materiales y cuestionarios. LXIX (septiembre 1926) p. 36, LXX (octubre 1926) pp. 36-38.

(3) Para estudiar el lenguaje infantil ver la colección de M. Leuona en «Anuario de Eusko Folklore, I (1921)» pp. 31-37. Durante los siglos XVI y XVII la enseñanza en las aldeas de varias regiones del país estaban en manos de los eclesiásticos, que nombraban un maestro para los chicos y que encomendaban la educación de las niñas a las «seroras»; Dubarat, «Le missel de Bayonne de 1543»

p. CCCXLVII. La represión del uso del vasco en la forma que se ha hecho por parte de los maestros entre los niños, ha sido condenada por varios autores. Según Aranzadi, «Etnografía» en «Primer congreso de estudios vascos», pp. 375-376 había en la escuela un anillo que iba pasando de mano en mano, a medida que los niños se iban oyendo unos a otros hablar en su idioma nativo, y el anillo en cuestión era considerado como signo de castigo, de suerte que el que lo tenía se convertía en policía de sus condiscípulos y hasta agente provocador.

(4) Acerca de juegos infantiles, además de lo que se recoge en ciertas monografías y obras generales sobre el país, hay que tener en cuenta, lo estudiado por varios autores especialmente. Por ejemplo: M. Imboluzqueta, «Juegos infantiles. Los de Baztán-Ullzama» en «Euskalerraren alde» XVII (1927) pp. 364-379. J. Elizondo, «Folklore donostiarra. Juegos de la infancia» en la misma revista XVIII (1928) pp. 286-300. Alejandro de Urigoitia, «Folklore. Juegos infantiles», en la misma, XIX (1929) pp. 282-303. J. Arana, «Las canicas», en la misma, XX (1930) pp. 303-308. Sobre particularidades de algunos juegos: J. de Urquijo, «Tabas y peonzas en el país vasco» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XV (1924) pp. 361-368. H. Schuchardt, «Der Kreisel im Baskischen» en la misma revista y tomo pp. 351-360. T. de Aranzadi, «Taba, sacapón, trompa, bostarri y otros más» en la misma revista y tomo, pp. 494-497 y anteriormente el mismo había publicado «Tabas y perfnolas en el país vasco», revista citada XIV (1923) pp. 676-679, que motivó los tres artículos anteriores.

Al estudiar los más conocidos, ha habido una preocupación fundamental por buscarles una filiación exacta, y su semejanza con los de otros pueblos, pero no tanto por señalar fechas en que se practican, ni áreas dentro del país. Señalemos, por último, otros artículos de Urquijo y Aranzadi: Julio de Urquijo, «¿El golf es un juego vasco?» en «Euskalerraren alde» I (1911) pp. 389-395. T. de Aranzadi, «A propósito del golf, perrache, anikote, bilorta etc.» en la misma publicación y año, pp. 527-531. Del mismo «La trompa» en la misma publicación y año, pp. 512. La colección de fórmulas de eliminación, cantilenas, adivinanzas etc. reunida por J. Vinson, «Le folk-lore du pays basque» (París, 1883) pp. 199-261, es suficiente para darse cuenta de otro orden de diversiones infantiles.

(5) Informe sobre la «Mocedad de Pipaón (Alava)», debido a Ignacio Moraza, en «Anuario de Eusko Folklore. XIII», (1933) pp. 5-7. En la parte meridional de Alava hay otras, parecidas a las que existen en Castilla la Vieja y León. En Navarra oriental y meridional también existen, con rasgos análogos a las aragonesas. El vasco neto, en épocas modernas, parece haber preferido organizar cofradías de tipo estrictamente piadoso, profesional o económico.

En el siglo XIX la poesía vasca ha producido excelentes canciones amorosas, entre las cuales sobresalen: «Nere mañtiarentzat» de

Iparraguirre, «Andregueya» de Edmond de Guibert, «Juramentuba» de «Vilinch» y «Gabazko kantua» del vizconde de Belsunce. Antes Iztueta en «Kontzetzi» y antes aun Ohienart en «Arguia darizanari» compusieron versos inspirados, pero casi siempre, dentro de fórmulas generales, como las que se indican en el texto seguidas también por los vates anónimos.

(6) François Fouquet, hermano del famoso superintendente, fué consagrado obispo de Bayonne el 15 de Marzo de 1639 y estuvo en aquella ciudad hasta 1643, donde según la «Gallia Christiana» I (París, 1715) col. 1322 E, combatió las pruebas prematrimoniales, comunes entre los diocesanos: «Ad tollendam, quæ tamdiu grassabatur, morum corruptelam, maxime cohabitationem virorum cum mulieribus, post datam de contrahendo matrimonio fidem, plurimum laboravit». (J. Vinson, «Essai d'une bibliographie de la langue basque» I (París, 1891) p. 119), ver también Dubarat, «Le missel de Bayonne de 1543» pp. CCCXII-CCCXIII. Ver también Yanguas y Miranda, «Diccionario de antigüedades» II, pp. 309-310 («matrimonio») para varias costumbres medievales de Navarra.

A fines de la Edad Media los reyes hubieron de intervenir incluso para arreglar los resultados del concubinato de los clérigos, que fué aminorándose, poco a poco, y llegó a desaparecer casi en el siglo XVIII. Véase, entre otros muchos documentos que revelan esta gestión la «Provisión real del consejo sobre las mancebas de los clérigos de Guipúzcoa» en la «Colección...» de T. González III, p. 113 (agosto de 1490).

(7) Detalles sobre viejas costumbres nupciales vizcaínas de Iturriza, pp. 65-66; de las de Alava, el «Diccionario...» de la Academia de la Historia I, p. 52 («Los naturales de los lugares situados en la llanada o concha de Alava suelen celebrar y solemnizar sus bodas disparando escopetazos, y precisando algunas veces a la novia al entrar o salir de la iglesia que haga lo mismo»). Sobre el cortejo en Vizcaya, J. Larrea, «Costumbres populares. Eztegua (la boda)» en «Tierra vasca» 1, n.º 3 (26 de enero, 1928) pp. 3-6 (yugos adornados, carros con arreos etc.). Sobre costumbres de boda en general. Azkue, «Euskalerraren yakintza» I, pp. 269-285 F. Michel, «Le pays basque» pp. 199-203.

(8) Sobre las «toberak», M. Lecuona, «Las toberas» en «Euskalerraren alde» X (1920) pp. 41-55; J. A. de Donostia, «Apuntes de folklore vasco. Toberas» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XV (1924) pp. 1-18 (Bidasoa navarro). Algunos artículos más, interesantes como el. B. de Echegaray; «Costumbres del país. La ofrenda post-nupcial» en «Euskalerraren alde» XIV (1924) pp. 85-89. Lo que se dice de «ritos matrimoniales» en J. Thalamas Labandibar, «Contribución al estudio etnográfico del país vasco continental, en «Anuario de Eusko Folklore, XI, 1931» pp. 49-53.

(9) G. Hérelle, «Les charivaris nocturnes dans le pays basque français» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XV (1924) pp. 505-522. Azkue, obra citada en la nota anterior. Los charivaris vasco-franceses se ajustan a principios muy difundidos en la Edad Media por vastas porciones del Occidente de Europa.

CAPITULO XVII

Aspectos de la vida social: del matrimonio a la muerte.

EL matrimonio da, tanto al hombre como a la mujer, el máximo prestigio y autoridad que pueden tenerse dentro de la vida rural, si se considera ésta como un tránsito, como un paso por diferentes fases. El individuo que, llegado a cierta edad, no se ha casado es objeto de sátiras e ironías ajustadas a formas determinadas. Así la poesía popular abunda en burlas contra solterones y solteronas. Los estados diferentes se expresaban antes de modos muy visibles, y también las jerarquías: especialmente por la indumentaria.

El traje no es, contra lo que muchos parecen creer aún, algo que cambia poco en el pueblo. Campesinos y aldeanos seguían ayer, tanto como lo hacen hoy, las vicisitudes de la moda, aunque ésta fuera una moda retardada con respecto a la de las ciudades y, sobre todo, peculiar. Los vascos han cuidado su indumentaria bastante más que otros pueblos modernamente. Sin embargo, la última que podemos considerar como «popular» en esencia, no brilla ni por la riqueza del colorido, ni por la abundancia de los aditamentos peculiares de las de otras partes de España en el mismo período. Con respecto a modas anteriores cambia mucho también, pero el traje refleja siempre la preocupación de establecer, más que jerarquías económicas, estados y cargos o situaciones. Las solteras, las casadas, las viudas

debían llevar determinados adornos o signos que las distinguieran. Entre los hombres no había tanta preocupación distintiva, aunque en determinadas localidades se conservaba el uso de ciertas prendas, como propias de muchachos y otras caracterizaban a hombres maduros o casados.



Figura 128

Podría hacerse una historia de la indumentaria vasca aduciendo, en primer término, textos medievales referentes a la época carolingia y en segundo las palabras del peregrino del siglo XII, Aymeric Picaud, que señala relación entre el traje de ciertas partes del país con el que los escoceses tenían también por entonces. Los capítulos relativos a los siglos XV, XVI, XVII, XVIII y XIX cabría ilustrarlos espléndida y abundantemente. No hay ahora espacio para llevar a cabo este trabajo, pero sí podemos insistir en que la voluntad de diferenciación, que a fines del siglo XIX se notaba en el peinado, en el tocado y en otros detalles del atuendo femenino, por ejemplo, en épocas pasadas era aún mayor. Hemos indicado antes cómo las muchachas a comienzos del siglo XVII aún llevaban parte de la cabeza rapada (costumbres que debe remontarse mucho en el pasado hispánico, ya que algunos autores antiguos, como Estrabón, hablan de una parecida, como observada en el N. de la península). Las mujeres casadas se adornaban con tocas con un aire fálico en ocasiones, que dieron origen a curiosas controversias y las viudas con otras desmochadas que parecían expresar por contraste su situación peculiar (figs. 128-129). Desde el país vasco francés al E. de Asturias las mujeres de cada valle, cada poblado, se distinguían mediante la

forma particular que daban a tales tocados, que se han querido emparentar, de modo harto exclusivista, con el «hennin» francés, y que fueron prohibidos por las autoridades eclesiásticas en ocasiones varias como indecentes.

Al traje femenino particular correspondían trajes masculinos (fig. 130). Larramendi en el siglo XVIII señala un cambio notable en las modas aldeanas de Guipúzcoa, cambio que queda muy bien reflejado en las colecciones de trajes hispánicos hechas por dibujantes nacionales y extranjeros en la segunda mitad de aquella centuria (fig. 131). Lo entonces adoptado por el pueblo se mantuvo en algunos valles y lugares apartados hasta fines del XIX. Las últimas monteras, los últimos calzones y chaquetillas cortas (llamadas valencianas), así como la moda de que los hombres mayores llevaran el pelo largo, se han visto en puntos determinados, como el

vizcaíno valle de Arratia por ejemplo, en época en que la fotografía ya estaba muy divulgada. Más tardíamente aun ha desaparecido la costumbre de que los hombres asistieran a las ceremonias públicas y privadas, como bautizos, funerales, procesiones etc. con capa, y con capa y chistera al ejercer de autoridades concejiles (fig. 132). Hoy incluso las trenzas en las muchachas solteras, los pañuelos de color atados de formas diversas en distintos pueblos, propios de las casadas y los negros de las viudas, van quedando relegadas a áreas pequeñas o recónditas. La tendencia igualitaria, producida por conocidas causas económicas, ha borrado los detalles observables aún en abundancia allá por los años de 1910 a 1920 (1). Una prenda que parece simbolizar tal tendencia es sin embargo, muy característica del pueblo vasco, según



Figura 129

convicción general. Aludo a la boina («zapela», «txapela»).

Aunque parezca raro la boina ha dado lugar a muchas controversias y publicaciones. Algunos han atacado su antigüedad, otros la han defendido. Parece cierto, sin embargo, que su expansión grande tuvo lugar entre la primera guerra civil (en que la popularizó Zumalacárregui, caudillo carlista) y la segunda, aunque antes, en tierra vasca y otras pirenaicas vecinas, se usaban ya unas boinas, si no iguales a las modernas (que por su parte también varían según gustos, modas e ideologías) bastante parecidas y hechas de punto. La boina va invadiendo extensas áreas de España, a la par que en ellas desaparece la vieja indumentaria popular y se borran las distinciones más ostensibles reflejadas en ella. Otras prendas que se asociaron en el traje masculino vasco de fines del siglo XIX y comienzos de éste, reproducido hasta la sociedad por pintores y caricaturistas, como, por ejemplo, la blusa azul o negra, las abaracas, la faja colocada de modo más o menos ostensible y el chaleco corto, no ha tenido igual fortuna que la boina, porque, sin duda, no han dado de sí tantas posibilidades industriales como aquélla.



Figura 130

Contra lo que algunos generalizadores podrían afirmar, la mayor pérdida del traje popular no está relacionada estrechamente con la de otros rasgos de la cultura tradicional y, así, en el área en que se habló vasco hasta fines del siglo pasado, vemos que hay valles, como el del Roncal, por ejemplo, donde el antiguo traje ceremonial se usa aún por alcaldes, concejales etc. en ocasiones solemnes, (fig.

135) habiéndose perdido el vascuence en absoluto y, en cambio, existen regiones enteras, como Guipúzcoa, en que el idioma tiene un gran vigor aún y que desde el punto de



Figura 131

vista de la indumentaria carecen ya de interés para el folclorista, pues hasta los trajes de los pastores de que se habló en el capítulo XI son cosa del pasado (2).

La manera irregular como desaparecen y como se reparten en general las costumbres, las creencias etc., en un territorio que ofrece aspecto homogéneo a primera vista, o en rasgos muy destacados, no nos permite las más de las veces hablar en estas páginas del país vasco en general, sino de tales o cuales puntos de él.

De acuerdo con esto que se indica, la forma de criticar, de reprimir algunos desórdenes y desvíos que pueden sobrevenir siempre en la vida matrimonial, presenta, en determinados pueblos, en regiones muy limitadas, modalidades que son desconocidas en el resto y que, acaso, antes, tuvieron un momento de mayor o por lo menos distinta expansión geográfica.



Figura 132

En algunos valles de la Navarra oceánica y en Labourd, Baja Navarra y Soule sobre todo, hasta hace poco cuando el vecindario se enteraba de que un matrimonio se

avenía mal y la mujer había golpeado a su marido, se celebraba una función a modo de «charivari», en que dos muchachos hacían el papel de los cónyuges y el que desempeñaba el de mujer golpeaba al supuesto marido, mientras éste fingía trabajar el campo con un arado o en otro menester. A estas pantomimas llamaban «tobera-mustrak» o «asto-las-terrak» (es decir carreras de burros) y había especialistas en

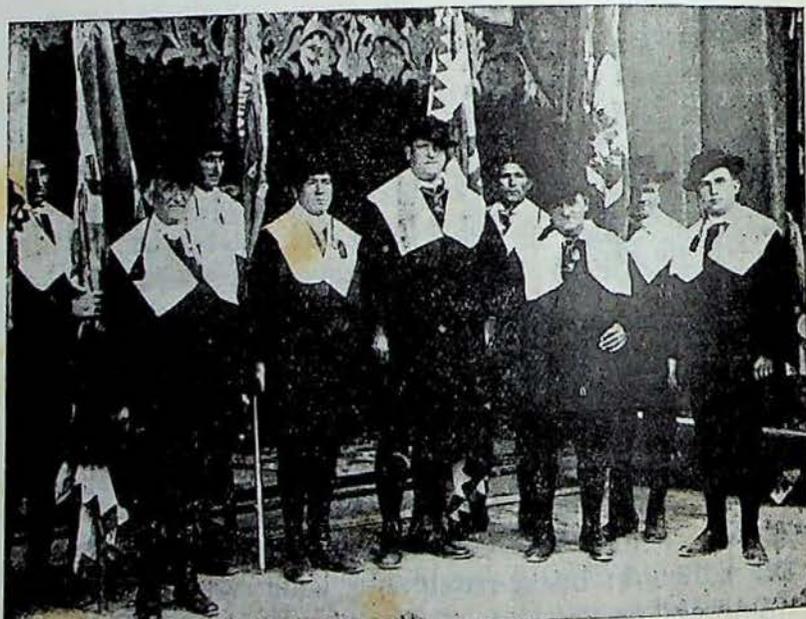


Figura 133

ellas que llevaban a efecto verdaderas funciones de teatro, sobre tablados colocados exprofeso en la plaza. Parece probable que el nombre de «asto-las-terra», en un principio, serviría sólo para designar la vergüenza pública que, en otro tiempo, se hacía pasar a la mujer adúltera, paseándola por el pueblo montada en un burro mirando a la cola, vergüenza que también se infligía a otros delincuentes, como autoridades venales, alcahuetes etc., en toda España y gran parte de Europa. El nombre de «tobera-mustrak» se relaciona con el de las «toberak» ya descritas; por lo demás la palabra «toberak» designaba normalmente a los tubos del horno de la herrería como se ha visto también.

La dignidad de los casados, se halla comprometida si se repiten desórdenes en que los responsables son los hombres y sobre todo cuando la causante de ellos son las mujeres. Así, resulta raro que una mujer casada aparezca en determinadas fiestas, donde hay bailes y excesos. El matrimonio reduce la vida social de la mujer a las solemnidades y fiestas religiosas, a las visitas de parida o por motivos semejantes, y —en casos— a la compra (después de misa) en las tiendas de la calle o plaza del pueblo, de productos necesarios para la vida familiar que no se producen en el caserío, o al trueque de los que da aquél con los que ofrecen los comerciantes del pueblo, trueque en que estos últimos salían gananciosos casi siempre. Durante unos días al año esta vida severa se interrumpe algo (3).

En vastas porciones de Europa hay una fecha invernal en que se celebra la fiesta de las mujeres casadas. En España, como en otras partes de occidente, el día de Santa Agueda (5 de febrero) es el que se considera como más adecuado para celebrarla, ya que aquella mártir famosa es patrona de las mujeres lactantes. Pero si bien es verdad que en tierra vascongada hay muchos lugares en que existe el culto a Santa Agueda y se la venera desde este punto de vista, no es menos cierto que, independiente de él, puede haber una fiesta de mujeres casadas a la que no se da ningún sentido cristiano especial. En efecto, en la montaña de Navarra, en el Baztán, las mujeres obsequian a los hombres el primer jueves de los tres anteriores al Carnaval, llamado «Izekunde», en el segundo éstos festejan a las mujeres, y de ahí que se denomine «Andrakunde» («andria» es la mujer) o «Emakunde» («emakume» vale tanto como matrona) y en el tercero la fiesta es general, se llama «Orokunde». Había en estos días danzas especiales de mujeres casadas, como en Guipúzcoa existían también, si bien es verdad que allí tenían lugar en los últimos momentos de las fiestas patronales. La fiesta llamada «Emakunde» corresponde algo al «jueves de comadres» de Castilla, del que tanto habla la literatura clásica.

Con los años la mujer va perdiendo más los contactos

mundanos, pero no deja de tener sus pequeños festejos, sus partidas de cartas con algunas vecinas de su generación, como la descrita magistralmente por el Doctor Larraalde, poeta vasco francés, en canción muy conocida, partida en la que intervenían tres solteras y una viuda y en la que se jugaba al «truc» (fig. 154).



Figura 154

El hombre maduro no está tan obligado al apartamiento de lugares bulliciosos, como posadas, tabernas, ferias, bailes etc. Pero su asistencia a ellos adopta unas formas, unos matices particulares. Sus excesos más patentes son de tipo gastronómico: mientras los jóvenes ante la perspectiva de una fiesta o día señalado próximo, piensan en bailes, concursos y deportes, el hombre maduro acaricia la idea de celebrar comidas copiosas y prolongadas, amenizadas por alguna vieja canción y por conversaciones sentenciosas y joviales con amigos e invitados. La hospitalidad del campesino es bastante ceremonial. Desconfiado con el viajero que se presenta de improviso, temeroso de los desconocidos que pueden llegar a su mansión con fines poco claros para él, es espléndido y amable con los que invita a su casa y mesa, cuando hay una ocasión solemne, o con los que llegan a ella con un pariente o amigo. Entonces la reserva, la humildad, se convierten en locuacidad jocunda, reflejada en varias canciones de tipo báquico, que no sin razón he oído designar a algunos caseros como «ardokantak», o sea cantos de vino, este vino que desde el siglo XVIII va haciendo cada vez más estragos en el país, mediante una multiplicación desmedida de las taber-

nas, que van desplazando a las sidrerías, y a las viejas posadas («ostatara», «ostatua») concejiles (4).

La vida transcurre en el caserío sucediéndose los días de trabajo y los de fiesta conforme a un ritmo monótono, que altera de manera más o menos prevista algún hecho desagradable, como la enfermedad o muerte de uno de sus habitantes, u otros acontecimientos más fáciles de preveer: nacimientos, bodas, misas nuevas etc.

La enfermedad y la falta de salud crónica, son dos calamidades que en el campo tienen significado distinto al que pueden tener en la ciudad y que se combaten también de modo algo diferente. Desde muy pequeños se enseña a los niños una serie de medidas preventivas y curativas de eficacia problemática, pero que les introducen en la cabeza una noción de la Medicina muy perfilada y difícil de combatir por los profesionales: con arreglo a ella la facultad de curar está frecuentemente ligada con causas praeternaturales y ciertas, ya que no todas las enfermedades, son producto de influencias psíquicas de personas agentes sobre el sujeto paciente, o de elementos no bien definidos, por ejemplo un «aire malo» («aide» o «aize txarra»). La Fisiología, la Patología y la parte que trata de las causas de las enfermedades se consideran muy poco seguras dados estos pensamientos dominantes. Las causas, sobre todo, se buscan en los más antifisiológicas razones. Por ejemplo, creen muchos aldeanos vascos (como otros de Europa) que el que trague los recortes de las uñas de otra persona corre peligro de enloquecer. El orzuelo brota a los avaros, a los mentirosos, a las mujeres en que se fija un viudo. Los zumbidos de los oídos son producidos por un gusano que reside en el interior de aquéllos y que está sediento. Para que cesen hay que echarle leche templada. Un pequeño mal, una pequeña afección sin importancia, pero con manifestaciones exteriores, tiene el correspondiente nombre vasco. Pero aquellas graves y muy diferenciadas a ojos del hombre de ciencia, que no se exteriorizan tanto, son conocidas con denominaciones menos concretas. Cuanto más misterioso es el curso de la enfermedad más se juzga

que es debida ésta a causas psíquicas o humanas: soplo, brujería, mal de ojo etc. En épocas pasadas la enfermedad («eri») de este tipo debía ser casi siempre considerada como una cosa producida voluntariamente por enemigos, como una cosa producida voluntariamente por enemigos, cuando no como un castigo de Dios o una prueba. No ha de chocar, pues, que hubiera que buscar remedio a ella de modo primordial en la fe religiosa cristiana de un lado, y en la fe mágica, o supersticiosa en general, de otro. Recordemos —por otro lado— que hasta comienzos del siglo XVI la profesión de médico no era casi conocida en las villas y aldeas del país, y que la campaña sistemática en favor de la Medicina experimental no ha podido desenvolverse con desahogo hasta nuestros días, pese a algunas leyes generales o particulares, que se dictan de mediados del siglo XVIII en adelante sobre todo.

Así, la Terapéutica popular —como he indicado en otra ocasión— puede dividirse en tres tipos fundamentales.

El primero comprende todos los remedios de carácter religioso y se basa en la fe: en él incluiremos las oraciones, las peregrinaciones a determinados santuarios (por ejemplo a Lezo para curar la tartamudez). El segundo comprende los remedios basados en razonamientos que establecen relaciones desprovistas de una base experimental, mágicos con frecuencia y producidos por alguna semejanza exterior. El ejemplo más conocido de este tipo de curación es el de llevar a los niños herniados durante la noche de San Juan a un lugar determinado, haciéndoles pasar entre dos ramas de un árbol o arbusto, roble comúnmente, una de las cuales está desgajada, pero que se liga fuertemente después del acto, que se desenvuelve con arreglo a otras circunstancias místicas también. En tercer lugar pondremos el género de remedios empíricos uso de emplastos, vapores, tisanas etc. Los más duchos en esta terapéutica de triple aspecto son aun hoy los saludadores o curanderos, que pueden ser de uno u otro sexo y especializados en la cura de personas o animales. Normalmente en cada aldea o vecindad hay un casero o una mujer que, por haber nacido en circunstancias

especiales (ser séptimo hijo, tener una cruz debajo de la lengua o en el paladar etc.), se considera que disfruta de la gracia de curar todas, o de curar ciertas enfermedades. A veces la fama de un curandero o saludador va extendiéndose por tierras más lejanas y tanto más cuanto más se adoctrina, aprendiendo, no sólo las viejas recetas místicas, sino también el arte de componer o ajustar huesos, reducir dislocaciones, esguinces etc. La fama de un curandero que intentó curar al general Zumalacárregui en la primera guerra civil, llamado «Petriquillo», ha hecho que se designe con el nombre de «petriquilleros» a diversos especializados en la curación de fracturas sobre todo. La lucha del protomedicato contra el curanderismo es ya vieja, pero aún en el siglo XVIII sabemos que existían municipios vizcaínos, alaveses etc., en los que la fe en saludadores y sus compadres los conjuradores de tempestades, era considerable y ha costado mucho que las autoridades municipales (al menos exteriormente) condenen de modo público el ejercicio de la Medicina en las condiciones privadas descritas. Costará mucho más aun el que la gente pierda su fe en los remedios misteriosos y praeternaturales, aunque hoy día se nota que pasamos por un momento de eclecticismo, en el que unas veces se echa mano del médico y otras del curandero. La retórica popular es muy severa con el primero y llena de consideración para el segundo. Pero a las posturas retóricas no hay que darles mayor ni menor valor que el que tienen (5).

¿Hasta qué punto —en efecto— los lugares comunes de la conversación aldeana, los refranes repetidos, las creencias con una forma muy perfilada, tienen un valor mayor que el de figuras retóricas usadas en distintas ocasiones, en circunstancias incluso opuestas, para evitar la producción, o la enunciación de un pensamiento personal? En la postura ante el lugar común hay grandes matices: podemos hallar desde el individuo que tiene una personalidad dominada en absoluto por él, hasta el que hace gala de rechazarlo en la proporción máxima. El tipo del aldeano aficionado a la paradoja, a lo que podríamos de-

nominar «inversión de concepto» es muy conocido en el país. Es lo que se llama comúnmente un hombre «xelebre». No hay que confundirlo con el gracioso profesional, con el bufón. No. Se distingue sobre todo por sus ocurrencias, sus comentarios, en que defiende por lo común la opinión opuesta (inversa) a la exteriorizada por la generalidad. Algunas coplas expresan su manera de pensar, que ha sido también retratada varias veces por mi tío, Pío Baroja, en novelas y artículos. Este tipo de un histrionismo muy particular, desempeña su papel hasta el fin. Cuando la generalidad de los hombres se ajustan más a preceptos dictados, es decir en el momento de la muerte, el original de aldea hace una observación irónica, gasta una broma, tiene una exigencia que llena de perplejidad a sus familiares, puesto que se halla en contradicción con la gravedad del instante y, sobre todo, con las reglas.

En torno a la muerte hay multitud de creencias, de prácticas y de ritos. El vasco que, por temperamento, no es hombre muy triste, que no ha gustado de aquel tipo de poesía tenebrosa propio de varios pueblos de Europa e incluso de la península, en que salen con gran frecuencia cementerios, almas etc. rodea a los difuntos de una aureola de gran respeto, reflejada por numerosos actos visibles. La muerte («eriotza», «eriotzea», «eriotzia») se personifica en algunos pueblos de Vizcaya mediante el nombre de «balbe». En la parte S. de Navarra y en zonas no vascas ya, parece que también ha sido concebida de modo particular, en figura de picaza negrísima o gallo desplumado. Muchos son los signos que la anuncian: si crujen las tablas del suelo o las paredes de la casa, si una gallina canta como un gallo, si los cuervos dan vueltas alrededor del caserío, si graznan éstos o cantan las lechuzas y buhos, si aullan los perros, si las campanas tienen largos ecos, alguien morirá pronto. A los presagios o anuncios generales siguen, en los casos concretos de muerte, observaciones sobre la disposición del cuerpo del difunto o las circunstancias en que éste dejó de vivir. Si está lloviendo mucho, por ejemplo, cuando sobreviene la muerte

a una persona, se cree que ésta va directa al cielo, o que la lluvia es buena señal por lo menos. Pero si al morir o al ser enterrada se desencadena una tempestad esto es signo de su condenación.

En cuanto ha expirado le cierran los ojos, tapan los espejos, cuadros y retratos de los dormitorios y salas y si la casa tiene escudo nobiliario lo cubren con un trapo negro, que queda durante todo el luto. La ventana del dormitorio se abre en algunos pueblos para que el alma salga, pero en otros (por ejemplo en la Baja Navarra) uno de los parientes sube al tejado y quita de él una teja con el mismo fin. Al cadáver antes se le envolvía en un sudario ricamente labrado, y en época medieval —según testimonios recogidos por Iturriza— a los hombres, se les vestía con sus mejores atavíos guerreros, se les armaba de punta en blanco y a las mujeres se les ponían en las manos la rueca y el huso, que simbolizaban siempre su natural hacendoso. Hechos los primeros preparativos del sepelio se practican una serie de ritos públicos. Hay que dar a los amigos, al vecindario en general, la mala nueva: la Iglesia, por otra parte, con toques de campana especiales, se encarga de anunciarla. En muchos pueblos si el muerto es hombre las campanadas son más que si es mujer, aunque en cada localidad el número establecido para unos y otras varía. Así, escogiendo dos casos, en Lequeitio y Elorrio para el hombre tocan siete campanadas, para la mujer seis, en Ceánuri tres para el hombre, dos para la mujer. A veces se hacen combinaciones de campanadas grandes y pequeñas y siempre la muerte de los sacerdotes se indica con un número mayor que la de los otros hombres. Para los niños se usa un repiqueteo particular.

El aviso dado a los vecinos hay que extenderlo a los animales domésticos en general, si el muerto es el amo o el ama de la casa (Baja Navarra) o, más concretamente, a algunos de ellos: sobre todo a las abejas. Se han recogido varias fórmulas rimadas usadas en esta circunstancia, desde Vizcaya al país de Soule. En algunas, a la par, se

les pide que hagan cera. Por ejemplo en ésta, recogida en Vera:

«Erletxuak, erletxuak
egui zute arguizaria.
Nagusia il da, ta
bear da elizan arguia».

(«Abejitas, abejitas, haced cera. El amo ha muerto y necesita luz en la iglesia»).

Un rito doméstico de gran trascendencia hasta hace poco era el de quemar el jergón de la cama del muerto, rito que tenía lugar en una encrucijada próxima y al que se pueden dar varias explicaciones histórico culturales. El investigador que más ha llamado la atención sobre él, don Bonifacio Echeagaray, ha reunido así mismo una cantidad considerable de datos sobre una institución muy característica también del país: la de los caminos de difuntos (6). Con el nombre de «difuntuen bidea», «gorputz bidea», «andabidea», «gurutzé bidea», «auzoteguiko bidea» etc. se conocen unas sendas o caminos que los habitantes de la zona de habitaciones dispersas usan para llevar los cadáveres al cementerio del pueblo. Se dice que estaba prohibido construir casas junto a ellos y acotar términos en las tierras contiguas y se cree que es malo llevar los muertos por otras vías, aunque éstas sean más cortas y cómodas. Como el nombre de «andabidea» lo indica, a los muertos se les transportaba en andas, envueltos en los referidos sudarios («katona», «eskuetako» (Larraun, Navarra), «anda izara» (Ceánuri, Vizcaya) etc.). En varias localidades, hasta comienzos de siglo, al muerto le colocaban en una mano una monedita y la conducción se hacía poniéndole los pies por delante, excepto cuando se trataba de sacerdotes, con los que se seguía la norma contraria.

El cortejo fúnebre estaba y está compuesto de varias partes. Los mozos o jóvenes que viven más cerca de la casa afectada por la muerte (siempre del lado de la iglesia) llevan el ataúd (antes las andas), precedidos de sacerdotes y cantores (si es que los hay). Detrás van los hombres, con los parientes o el alcalde a la cabeza, y por último las

mujeres. Aun a mediados del siglo XIX había pueblos de Vizcaya (como Elanchove) en que existían famosas plañideras pagadas. Estas recibían en aquella provincia el nombre de «erostariak»: «nigar-eguileak» en Baja Navarra. Las había de varias clases, unas simplemente lloraban y se lamentaban de modo espectacular, pero otras entonaban elegías («ileta»). Conocemos alguna producción antigua de este tipo, aunque no sea debida a «profesionales», sino a parientes de determinado difunto.

Ya las leyes medievales (como el fuero de Vizcaya) condenan repetidamente el uso de plañideras y los llantos demasiados teatrales, pero la costumbre de pagar mujeres para que llorasen en los entierros se mantuvo pese a aquéllas hasta el siglo XIX, según va dicho. Las viudas eran golpeadas y compadecidas a la par por sus vecinas en el siglo XVII, según testimonio del padre Henao.

Hoy día, la comitiva funeraria, se dirige primero a la iglesia y en ella quedan los sacerdotes, menos uno, y casi todas las mujeres; al cementerio van los hombres y los más allegados. Cada uno de los acompañantes echa un puñado de tierra sobre el féretro al efectuarse el entierro, y en puntos besan la tierra previamente.

Hasta los primeros años del siglo actual había pueblos de la provincia de Guipúzcoa en que, junto al féretro, iba en la comitiva un buey adornado de modo particular, con un manto negro, borlas al pescuezo y un pan de cuatro libras de peso en cada cuerno. Este debía ser «rescatado» por la familia del muerto al llegar a la iglesia, donde solía estar a veces durante los oficios. Las familias menos pudientes rescataban un carnero.

Entierros y funerales se ajustan a una rigurosa jerarquía, habiéndolos de «primerísima», de «primera», de «segunda» y de «tercera». Esta clasificación, que han conservado los que se dedican a la industria de las pompas fúnebres en las ciudades, correspondía antes más a la estratificación nobiliaria y honorífica que a la económica. El número de sacerdotes y el número de seroras, o mujeres servidoras de los templos asistentes, eran los que indica-

ban la categoría de modo fundamental. En Lequeitio (Vizcaya) los entierros principales se llamaban «de a ocho» («zortziko»), porque en ellos cuatro seroras iban con dos velas cada una, que sumaban ocho en conjunto; los intermedios «de a cuatro» («laukoa») con dos seroras con cuatro velas, y los de última categoría («batekoa») sólo presentaban una serora con una vela.

Antes se ha indicado cómo, al momento de morir una persona, se practican ciertos ritos que revelan claramente que el pueblo tiene, en parte, una concepción del alma, como algo con cierta consistencia material, equiparable al aire, al soplo, al aliento.

Pero otros muchos de los ritos funerarios vascos, adheridos de modo práctico al ritualismo cristiano, en fechas remotas medievales probablemente, parecen responder, más que a semejante concepción animista y también más que a una creencia dualista, a otra, considerada hoy por los etnólogos como más antigua entre los hombres en general, según la cual, el muerto tiene una vida física «post mortem», es una especie de cadáver viviente al que, no sólo hay que alimentar, sino también dar luz y cuidar en todos sentidos. Que esta concepción ha tenido mucha vitalidad en tierra vasca se percibe si se tienen en cuenta una serie de hechos que hoy aparecen disociados en cierto modo, pero que hasta fines del siglo XVIII, se hallaban organizados entre sí.

Actualmente en la generalidad de las iglesias de los pueblos, puede observarse que cada casa, cada familia antigua vinculada a una mansión, tiene un lugar especial, que se denomina «sepultura». Las sepulturas fueron asignadas a las familias en el momento de alzar o reformar el templo, estableciéndose una tarifa, según su proximidad o lejanía al altar mayor y también según se hallaran a la izquierda o a la derecha de aquél. Los más pudientes, mediante limosna mayor, ocuparon los lugares de preferencia (en sustitución de los antiguos «diviseros»). La sepultura prácticamente no se usa, pero a fines del siglo XVIII se usaba todavía como tal, aunque con el aumento de los pueblos, la afluencia de forasteros, creación de nuevos

hogares etc. se hicieron otras alrededor del templo, con arreglo a un orden así mismo. El iluminar las sepulturas de modo especial, el colocar en ellas durante funerales etc. alimentos y paños labrados, no tenía, en consecuencia, por entonces un significado estrictamente cristiano, sino en gran parte otro motivado por las creencias aludidas. A ellas corresponden también ciertas tradiciones o consejas.



Figura 135

Se recuerdan en varios lugares, por ejemplo, casos de hombres que quedaron enterrados durante algún tiempo en una mina, que después fueron salvados y que, al hablar luego con sus familiares, les dijeron que durante todo el tiempo de su encierro habían tenido luz menos un día. Este día fué aquél en que las mujeres de la casa tuvieron una distracción y «no atendieron a las luces de la sepultura de la iglesia, dejándolas apagar».

Las maneras de dar luz a la sepultura, de adornarla y de celebrar los funerales son muy variadas. Juegan un papel señalado en los últimos las sustancias alimenticias y

aun en nuestros días se han podido ver en pueblos como Lesaca y otros de Navarra, catafalcos en los que aparecía un cordero si el funeral era de primera, una pierna de cordero si era de segunda, o un bacalao si era de tercera, que llevaba hasta allí la «serora» y que quedaban para el sacerdote o los sacerdotes, así como las luminarias (fig. 135) tortas y obladas («oladak», «olatak»), huevos y moneda menuda que las mujeres de la casa del difunto, presididas por una, iban reuniendo encima de la sepultura, conforme a un ritual particularísimo en el que cada vecina entregaba una «oblada». Hoy la tendencia a suprimir las oblacones es clarísima y condicionada por una nueva situación económica y las restricciones en el consumo de harina.

Después de los funerales se solían celebrar en otra época grandes comilonas, siendo de ritual el hacer el fuego de la cocina para ellas, con leña recién cortada expresamente. Hay leyes antiguas que las limitaron (como limitaron también los banquetes por bautizos, bodas y misas nuevas). Hasta antes de la última guerra civil quedaba como recuerdo de ellas el que, después de los funerales se sirviera un «amaiketako» a los hombres en la posada, y unas copas de vino rancio y galletas a las mujeres en alguna tienda próxima a la parroquia y durante estas colaciones no faltaban rezos.

Se juzga como muy poco oportuno hablar mal de los muertos, aunque estos fueran gente considerada por la comunidad de vecinos como de costumbres reprobables y, en casos, se llega a proscribir el hablar de ellos o mencionarlos, a no ser que sea al expresar el destino de las ple-garias. Las creencias vinculadas con las Animas del Purgatorio a veces se hallan impregnadas de resabios paganos antiguos. En Vizcaya hay pueblos donde se cree que éstas hasta que no suben al cielo andan por los caminos, quedan en el aposento donde murieron o debajo del alero de la casa, en el goteral. A veces adoptan formas de pájaros canoros; esto se lo oí yo decir a un anciano de Vera al que la gente consideraba perturbado, y luego he visto que otros

folkloristas han recogido informes parecidos en Baja Navarra etc.

La muerte no rompe los compromisos de los vivos para con el difunto, ni éste deja de ser considerado en la vida familiar durante muchos años. Numerosas son las narraciones recogidas de boca del pueblo, que giran en torno a una reclamación hecha por un muerto a ciertos de sus deudos, para que encargaran misas en su provecho, o llevaran a cabo otros actos. Recuérdanse casos de servidores que, al tener que tomar una determinación iban al cementerio y pedían consejo al antiguo jefe de la casa o familia, mediante una fórmula rimada, como ésta recogida por Azkue en Garazi (Baja Navarra):

«Hau edo horren eguitheko zure
arguitasuna nahi nuke»

(«Quisiera vuestro aviso para hacer esto o lo otro»). Los lutos eran largos y rígidos. Las viudas aun se visten de negro para el resto de su vida en muchas partes. Por padres y madres se conservan de dos a tres años y en la misa, mientras duran, hay que permanecer sin levantarse al tiempo del Evangelio.

Vemos, pues, por todos estos datos, el papel grande que el culto a los muertos tiene en la vida vasca. Su lugar exacto dentro del conjunto general de las prácticas y creencias religiosas no puede ser apreciado, sin embargo, antes de estudiar el resto de ellas de manera sistemática, estudio delicado en verdad, como veremos en los capítulos que van a continuación (7).

Para proseguirlo con más fruto creo conveniente que hagamos ahora algunas observaciones de tipo general sobre varios aspectos del pensamiento popular.

NOTAS

(1) A dos clases de fuentes hay que recurrir para llevar a cabo un estudio histórico del traje de los vascos a través de las épocas. Las más antiguas son las escritas. Más modernas son las gráficas. Aparte de algún texto clásico que puede referirse a los trajes o piezas especiales de éstos, de varios pueblos del N. de la península en general (por ejemplo Estrabón, III, 3, 7 (155), Séneca «Consolatio ad Helviam» VII, 9) la primera descripción de la indumentaria varonil (o mejor dicho de los jóvenes) vasca, se halla en la vida de Ludovico Pio (Risco, «España Sagrada» XXXII p. 286), a la que sigue la de Aymeric Picaud, tantas veces citada, en que se establece una curiosa relación entre el traje varonil vasco y el escocés. En el siglo XVI se multiplican las obras en que se reproducen trajes vascos. Sin embargo, la primera y más importante colección de entonces no ha sido publicada hasta hace poco; es «Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz von seinem reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden (1531-1532)» (Berlín-Leipzig. 1927): de ella sacó lo correspondiente a los vascos P. Garmendia, «Trajes vascos del siglo XVI» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XXV (1934) pp. 274-282, 521-524, XXVI (1935) pp. 151-154, XXVII (1936) pp. 122-129. Según el editor de Weiditz, de sus dibujos dependen los de Heldt primero, y los del álbum publicado por Hans Weigel («Habitus praecipuorum populorum tam virorum quam foeminarum singulari arte depicti» (Nuremberg. 1577) después. Estos son de J. Amman que dibujó también el «Gynaecium sive Theahum mulierum» (Francfort 1586). También Braun, Hogenberg, Grassi (1585) y Vecellio (1589) se inspiraron, en parte al menos, en Weiditz. Del último es el famoso álbum titulado «Degli abiti antichi e moderni di diverse parti del mondo, de Vecellio Cesare» (Venecia, 1590), del que se hicieron muchas ediciones hasta la de Didot (París 1860) II (figs. 268, 269, 270, 279 y 280). Para el siglo XVII no hay fuentes semejantes, aunque existen cuadros de maestros locales de gran interés. En la segunda mitad del siglo XVIII se hace la colección de trajes españoles de Juan de la Cruz y, después, los documentos gráficos sobre el tema se hacen abundantísimos, como puede verse repasando la bibliografía que hay al final del librito de B. Estornés Lasa «Indumentaria baska» (S. Sebastián s. a.) pp. 135-146. Entre los textos conviene recordar, además de los que explican los grabados de las obras citadas de Weiditz, Vecellio etc. los de Larramendi, «Corografía...» pp. 179-187, Iturriza, «Historia de Vizcaya...» pp. 61-63 y 76 (donde manifiesta que

en la Edad Media a los hombres se les enterraba con sus hábitos militares, armados de punta en blanco, y a las mujeres con la rueca) y el «Diccionario...» de la Academia de la Historia, I, p. 52 (curioso porque indica que en Alava, el traje de los hombres a fines del siglo XVIII, era como el de los vizcaínos y guipuzcoanos, mientras que el de las mujeres, era enteramente distinto, y semejante al de las pasiegas y montañesas de Reinosa y el valle de Mena), II, p. 277 (Roncal) etc. De 1800 a 1900 las transformaciones del traje son tan grandes como pudieron ser de 1600 a 1700.

(2) He aquí indicados algunos estudios sobre piezas particulares de la indumentaria vasca. Tocado femenino antiguo: Julio de Urquijo, «Sobre el tocado corniforme de las mujeres vascas» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XIII (1922) pp. 570-581; Julio Caro Baroja, «El tocado antiguo de las mujeres vascas (un problema de Etnografía)» en «Atlantis» XV (1936-1940) pp. 33-71. Boina: T. de Aranzadi «La estética de la boina» en «Euskalerrria» XXXVIII (1898) pp. 299-301 y «De cosas y palabras vascas» en la misma revista, LXVII (1912) pp. 498-499 especialmente. Ph. Veyrin, «Le bère basque a travers les âges» en «Gure Herria» (1923) pp. 474-480. Del mismo, «Le problème du bère basque» en la misma revista y año pp. 54-50. Calzado. T. Aranzadi, «Escalaprónes» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XIII (1922) pp. 660-662.

(3) Sobre los «charivaris», G. Hérelle, «Les charivaris nocturnes dans le pays basque français» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XV (1924) pp. 505-522; Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I, pp.

(4) Sobre las fiestas de casadas (y casados), J. M. de Barandiarán. «Distribución geográfica de ciertas creencias y prácticas relacionadas con fiestas populares» en «Anuario de Eusko Folklore» II (1922) p. 137; Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I, pp. 36-37.

(5) No hay un buen estudio de conjunto sobre la Medicina popular vasca. Algunas indicaciones sobre lo que se ha escrito acerca de ella (y de Medicina en general) en J. Gárate, «Los estudios de Medicina en el país vasco» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XX (1929) pp. 378-396. Algunos datos aislados sobre Medicina popular en «Anuario de Eusko Folklore» I (1921) pp. 119-120. La bibliografía sobre curanderos, saludadores etc. es dispersa, así mismo. En la «Historia de Valmaseda» de Martín de los Heros, pp. 381-391 hay curiosos datos sobre los conjuradores de tempestades, saludadores etc. empleados por el municipio en los siglos XVI y XVII. La costumbre se halla en otras villas: F. Grandes, «Vividores de antaño. Los saludadores» en «Euskalerrriaren alde» XVIII (1928) pp. 380-383 la registra en Salvatierra. Más modernamente ha habido numerosos casos de curanderismo; «Petriquillo», curandero de la primera mitad del siglo XIX que intervino de modo desgraciado en el momento en que Zumalacárregui cayó herido

frente a Bilbao, ha sido uno de los más famosos según va dicho. Su padre también era conocido con el mismo nombre, F. de P. Madrazo, «Historia militar y política de Zumalacárregui» (Madrid, 1844) pp. 331-354 y I-XI. Un edicto dado en Logroño, en 1725 por la Inquisición, en que se describen varios ensalmos y prácticas curanderiles de tierra vasco-navarra fué publicado por vez primera, por Tomás Ascárate Pardo, en la revista de Tafalla, «Juventud católica obrera» II, n.º 18-29 (junio 1924). Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I pp. 420-423.

(6) Los ritos funerarios pueden estudiarse a la luz de numerosos informes. De los más antiguos son los recogidos por Lope Martínez de Isasti en su «Compendio historial...» pp. 201-205; siguen los de Larramendi, «Corografía...» pp. 187-194. En ambos se habla de las planideras («aldiaguilleac», «adiaguilleak», «erostariak») así como en las líneas que al mismo asunto dedica Iturriza, pp. 66-67. Hay además, una porción de viejas leyes contra los abusos gastronómicos que en los «mortuorios» tenían lugar. Véanse, por ejemplo, Yanguas y Miranda, «Diccionario de antigüedades...» I p. 382, la «Provisión para que el juez de residencia en Vitoria informe sobre las comidas, bebidas, y gastos excesivos que se hacían en los entierros» del 19 de Septiembre de 1539 («Colección...» de T. González IV, pp. 202-203), algún artículo histórico como el de F. Grandes, «Historia alavesa, Bodas, funerales, pleitos y chambergos» en «Euskalerrriaren alde» XVIII (1928) pp. 416-420, y un capítulo de la «Noticia de las casas memorables de Guipúzcoa» de Gorosábel, IV, pp. 296-311.

Sobre el «buey en los entierros», que apareció en algunos pueblos guipuzcoanos hasta fines del siglo XIX Domingo Aguirre, «Idia elizan» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» IX (1918) pp. 69-70, Serapio Múgica, «Bueyes y carneros en los entierros» en la misma revista, XI (1920) pp. 100-105. Julio de Urquijo, «Cosas de antaño» en la misma revista, XIV (1923) pp. 350-352, A. M. de Zavala, «Los funerales en Azcoitia» en la misma, XIV (1923) pp. 572-587.

De las composiciones poéticas de carácter funerario se habla en el capítulo relativo a poesía.

Para la época moderna hay que contar, ante todo, con el «Anuario de «Eusko-Folklore» III (1923), consagrado a las «creencias y ritos funerarios», con el excelente estudio de B. de Echegaray, «Significación jurídica de algunos ritos funerarios del país vasco» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XVI (1925) pp. 94-118, 184-222 y con lo que dice Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I, pp. 213-235.

(7) Respecto a las creencias sobre las almas y la vida de ultratumba, «Eusko-Folklore» XVI (abril, 1922) pp. 13-16 (aparecidos), LXXI (noviembre, 1926) pp. 41-43 (necesidad de luz material que sienten los difuntos, rodeos y procesiones de éstos), LXXVII (mayo, 1927) pp. 18-20 (cementeros); Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I, pp. 179-183.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Figs. 128-129. - Mujeres de San Sebastián y de Hernani con típicos tocados de los llamados «corniformes», harto genéricamente, según una obra manuscrita que era propiedad del señor Lezama-Leguizamón.

Fig. 130. - Aldeano vizcaíno según el álbum de Hans Weigel (1877), armado de ballesta y calzado con una especie de abarcas.

Fig. 131. - Aldeana vizcaína según una obra publicada en 1777 con gran copia de trajes españoles.

Fig. 132. - Autoridades de un pueblo guipuzcoano según foto tomada antes de 1916. (El alcalde y los síndicos llevan capa y sombrero de copa, propiedad del ayuntamiento o concejo); el secretario va vestido con el traje aún en uso para días de fiesta, el alguacil (de pie, a la derecha) con el propio de los aldeanos cuando iban a mercados, etc. (Foto Ojanguren. Eibar).

Fig. 133. - Autoridades roncalesas retratadas entre los años 1920 y 1930 con el traje característico del valle, con cada alcalde va un síndico llevando la bandera del pueblo. (Foto Roldán. Pamplona).

Fig. 134. - Mujeres y chicas de una barriada del Valle de Arratia (Vizcaya) jugando a las cartas en las proximidades de un caserío, según foto anterior al año 1920.

Fig. 135. - Mujeres de Ochagavía (valle de Salazar, Navarra) fotografiadas con motivo de un funeral. Los luminarios de todas las sepulturas familiares se han agrupado ocasionalmente, sobre la sepultura de la familia de un difunto reciente. (Foto Roldán. Pamplona).

CAPITULO XVIII

Observaciones sobre la mentalidad del campesino vasco.

AL estudiar las creencias de los pueblos primitivos y de los campesinos europeos, los primeros etnólogos, los llamados evolucionistas, consideraban que, incluso las más absurdas a ojos del hombre culto de su época, eran debidas, o a errores de observación o a pérdida del sentido original; casi nunca tuvieron en cuenta, dentro de su intelectualismo escueto, factores emocionales. Por otro lado la importancia respectiva de pensamientos individuales y colectivos en la creación de ellas, no estaba por entonces muy precisada, aunque pronto hubo quienes subrayaron la trascendencia de las ideas colectivas al estudiar la «evolución» de la mentalidad. Sin apartarse de la doctrina evolucionista hubo más recientemente quienes subrayaron el florecimiento de los «prelogismos» como algo característico de todo caudal ideológico primitivo frente al civilizado, lógico en esencia. Así, se procuró estudiar las reglas, las normas que rigen el pensamiento, de porciones muy grandes de la Humanidad, estableciendo una diferencia radical entre las personas que creen que una cosa no puede ser otra al mismo tiempo y las que creen que en esto no hay dificultad. Pero, más cerca del momento actual, se llegó a ver con suficiente claridad que en orden a la lógica usual, al pensamiento racional lógico-causalístico, no hay la diferencia específica que se pretendía, de suerte que se admite que el

hombre llamado primitivo emplea con gran frecuencia razonamientos lógicos, aunque el elemento ilógico o prelógico (la idea de la «participación») juegue un gran papel en su vida mental, y que al hombre civilizado, o llamado tal, le ocurre lo mismo. La importancia constante del individuo como sujeto pensante se ha puesto también de relieve frente a los partidarios del gregarismo primitivo. Con respecto a los «prelogismos» hay que reconocer que, muchos de los rasgos mentales estudiados por L. Lévy Bruhl en sus obras, más criticadas que leídas en nuestro país, se encuentran en nuestras sociedades europeas (como habrá podido verse en los capítulos anteriores) igual que entre las consideradas por él como más primitivas. Las ideas más sujetas a una lógica, que se usan en trabajos técnicos y especiales, los razonamientos en que parece procedemos siguiendo la idea de la causalidad pura sin desviaciones, contradicciones o asociaciones, impregnan la vida mental primitiva hasta cierto punto y, por otro lado, las sinrazones nos son casi tan inherentes como al llamado salvaje.

Por otra parte, a pesar de los esfuerzos de los filósofos, resulta difícil quedar de acuerdo al establecer la frontera entre los unos y las otras. Con frecuencia las luchas entre dos sectores de una sociedad dada son originadas por una falta de acuerdo radical al apreciar los elementos de la vida de aquélla, a la luz de los criterios de racionalidad e irracionalidad. El que cree una cosa se aparta del que cree en otra, considerándolo como irracional y viceversa. El investigador debe establecer sus categorías, sin considerar tales pugnas más que como objeto de estudio y procurará dar una idea de la importancia de todo lo que ha sido base de explicación de las creencias e ideas de los pueblos, para los etnólogos de otras épocas, por lo menos. Es decir:

- 1.º) Hasta qué punto los razonamientos ceñidos, lógico-causalísticos, obran sobre la sociedad que estudia.
- 2.º) Qué importancia tienen los errores producidos por el olvido o desconocimiento de las razones que produjeron ciertas creencias, opiniones e ideas.

3.º) Qué valor se debe dar a los pensamientos individuales.

4.º) Qué influencia ejercen los movimientos de opinión colectivos, la imitación, las coacciones etc. sobre la razón y la mentalidad en conjunto.

5.º) Qué manifestaciones más acusadas se dan de «prelogismos» y en qué sectores de la vida.

Difícil le será llevar a efecto este programa mínimo, en cuyo desarrollo habrá que tener en cuenta, de modo constante, la noción de los «círculos de función» de que con insistencia hemos hablado, pero mientras no le dé término será imposible fijar los rasgos mentales de cada grupo humano, labor, que ha sido del gusto de muchos generalizadores prematuros. Ya Kant en su «Antropología», nos dió la pauta para un tipo de ampliaciones peligrosas, al pretender dibujar las características mentales de los pueblos, analizando las ideas que manejan más corrientemente y que les son más queridas, o bajo cuyos impulsos parecen actuar con mayor frecuencia, sin matizar apenas. Con arreglo a tales generalizaciones o ampliaciones, los españoles *siempre* son de una manera, los ingleses de otra, los franceses de otra etc. Dentro de España, por otra parte, la tendencia a generalizar de esta suerte se halla desde antiguo y ha quedado plasmada en una serie de lugares comunes admitidos por el vulgo, en cuyo conjunto hay necesidad de distinguir los de carácter apologetico, de los de aire hostil y cuyos orígenes suelen ser claramente determinables.

Ciertamente no voy a decir que todo en la generalización y en el lugar común sea mentira. Pero lo que pasa es que hay que comprobar su veracidad y, en todo caso, superar lo dicho hasta ahora en este terreno de la caracterología étnica.

La mentalidad vasca, según los apologistas, quedaría suficientemente definida con unos cuantos adjetivos laudatorios; según los enemigos del país con otros, no más numerosos, pero despectivos. Aymeric Picaud, peregrino medieval, brinda la serie peor de éstos, calumniosa en bas-

tantes casos (1); Larramendi u otro autor por el estilo pueden ser consultados por los que prefieran leer apolo-gías. En un término medio discreto quedan algunos juicios anónimos o colectivos de españoles, no vascos, de otra época. En efecto, los españoles del siglo XVII, según lo indican multitud de textos literarios que ha reunido Don Miguel Herrero García, consideraban que los vascos se caracterizaban por una serie de rasgos muy definidos y que reflejan observación regular. Admitida su nobleza de linaje como base de la mentalidad (muy de acuerdo con el espíritu del Antiguo Régimen), seis eran las cualidades y defectos que se les atribuían: 1.º sencillez de espíritu o candidez, 2.º cortedad de ingenio, de razones, de palabra, y de modales, 3.º aptitud para ser secretarios, a causa de su fidelidad administrativa y sus habilidades caligráficas, 4.º aptitud para la marinería, 5.º afición al vino y tendencia a la embriaguez, 6.º humor arrogante, colérico y arrebatado. Es decir dos defectos, dos predisposiciones técnicas y dos modos de expresión que pueden armonizar entre sí, produciendo varios tipos o caracteres. Estas apreciaciones que se hallan fundadas en la experiencia de aquel entonces, no dejan de tener cierta validez hoy día. Sin embargo, los secretarios se habrán convertido en empleados de banco y otros tipos de administradores, los marinos habrán perdido algo de su carácter misterioso, y hasta puede que los aficionados al alcohol se diferencien de sus antepasados en algún matiz (2); de todas formas estos rasgos son de interés acaso secundario desde el punto de vista etnológico.

Hablemos ahora un poco de las cinco cuestiones planteadas arriba. Si examinamos despacio los elementos de la cultura material y económica propia de los campesinos vascos, podremos apreciar que, con frecuencia grande, se ajustan a principios muy racionales y lógicos al parecer. Los rasgos de la arquitectura popular, el ritmo y competencia de las operaciones agrícolas, los aperos que en ellas se usan, nos dan la impresión de haber sido seleccionados con bastante rigor, de haber sido objeto de me-

ditaciones y cálculos sucesivos, de discusiones en que el parecer individual más recto ha debido imperar. Esta lógica técnica y utilitaria sigue dominando en parte a las sociedades rurales, como se comprueba ante la progresión cada vez mayor de las innovaciones agrícolas, limitadas siempre, más que por espíritu conservador puro, por falta de recursos económicos, acuerdo entre vecinos, o ganas de exagerar el esfuerzo familiar, de aumentar los trabajos cotidianos. No faltan quienes oponen razonamientos de tipo moral a ciertos cambios y perfecciones técnicas como se ha visto antes. Pero, en general, raros son las ocasiones en que, por puro espíritu tradicional, técnicas, o aperos arcaicos e imperfectos dominan frente a técnicas o aperos más útiles y prácticos.

Mas si dejamos el campo del trabajo, de la economía doméstica, familiar, y entramos en el mundo de los usos y de las creencias, el panorama se nos presenta mucho más confuso y abigarrado. La rectitud o la maldad de las ideas se establece —como se ha visto— un poco «ex cathedra», por la sociedad en conjunto, o sectores de ésta y no por individualidades más sobresalientes por su inteligencia práctica reconocida. Hoy, claro es, las personas que guían en gran parte a la sociedad rural desde el punto de vista mental, son los sacerdotes católicos y esto viene ocurriendo desde la Edad Media. Aunque el sacerdote no ha sido ni es siempre invencible, convendría que de ahora en adelante los folkloristas se fijaran atentamente en el carácter de los materiales que recogen, para aquilatar hasta dónde ha podido llegar la influencia de los hombres de Iglesia medievales en la mentalidad popular. No me refiero a aquellos rasgos de la vida mental en que el aspecto piadoso es manifiesto, ni a las prohibiciones o escrúpulos de detalle, tanto como a los que suponen una actitud filosófica particular. ¿Quién ha podido influir —por ejemplo— en la concepción filosófica realista de la generalidad de los aldeanos, que saben exponerla de modo muy concreto, mejor que sacerdotes del pasado? ¿Quién ha dado la pauta para enjuiciar multitud de actos y pensamientos sino ellos? Cuando hace años en

los caseríos se ponía en duda la existencia de las brujas por algún «esprit fort», las personas chapadas a la antigua y con autoridad mayor respondían que las brujas existían «porque todo lo que tiene nombre existe». Este Realismo radical permite, claro es, multitud de opiniones y creencias a veces contradictorias entre sí. No encauza el pensamiento demasiado. Y lo malo es que, como se han hecho muy pocas investigaciones con un espíritu más amplio que el catalogador y analítico al uso entre multitud de folkloristas, no vamos a poder dar durante mucho tiempo aun una idea exacta de las funciones mentales de los campesinos en sí mismas. En general se ha ido al campo a buscar pequeñas curiosidades y anécdotas, con arreglo a ideas previas muy pobres y así poseemos un mosaico de aquéllas sin unidad ni armonía. En nuestro país, mi maestro, J. M. de Barandiarán, ya reaccionó contra este proceder, pero aun estas líneas no pueden ser sino una especie de programa a seguir, un comentario teórico a lo reunido en capítulos anteriores y a lo que se reunirá en los siguientes.

Inspirados por normas artísticas y literarias muy definidas, los folkloristas del siglo XIX en su mayor parte, nos han legado obras que quedan en muchos casos como monumentos del idioma, como contribución de imprescindible consulta para el estudio de la literatura comparada, pero que son difíciles de manejar por un investigador de la vida popular, con interés por determinadas cuestiones psicológicas y sociológicas. ¿Cuál es —por ejemplo— la función exacta de una narración en que el poeta ve un producto espontáneo de la imaginación, el hombre corriente una niñería y el catalogador de cuentos el arquetipo número tantos, dentro de una mentalidad realista radical? He aquí algo de lo que no se suele tener ideas muy precisas hasta después de haber empezado a recoger datos personalmente.

En general, es muy difícil hallar los rasgos mentales más desconcertantes del aldeano hasta que no se tiene la suficiente confianza para hablar con él sobre los problemas de la vida espiritual. Conversamos, por caso, con una mujer

más o menos suspicaz, más o menos inteligente, y al seguir una conversación común acerca de la cosecha, el tiempo, el precio de los alimentos, o la relación de estos tres asuntos entre sí lo que nos dice parece de una lógica vulgar, que lo mismo puede encontrarse en cualquier sujeto de cultura más compleja o elaborada pedagógicamente. Pero si entramos en discusiones más intelectuales, una vez rotas las barreras de la desconfianza, apreciamos que las ideas que sustentan nos van pareciendo más extrañas cada vez, hasta que, al fin, llegamos a la mayor sorpresa, al comprobar que cree cosas que —desde nuestro punto de vista ciudadano— se nos antojan arcaicas y disparatadas, en disarmonía con las que antes escuchamos de sus labios. Si tras encontrar varias individualidades de esta índole, ha-



Figura 136

llamos otra que les excede en credulidad y muchas que manifiestan un escepticismo mayor, estaremos en buena situación para hacer un estudio de cierta objetividad, que contribuya a precisar en qué ambiente se han divulgado ciertos cuentos, mitos, leyendas y la causa de sus diversas maneras de ser expuestos. Estudio semejante valdrá mucho más que una clasificación de los materiales reunidos antes, con arreglo a tal o cual sistema morfológico.

El caso extremo que he conocido de persona que no tenía preocupación alguna por ocultar ideas en desacuerdo radical con las que la generalidad profesa (al menos en público) es el de un aldeano de Vera, muerto hace ya algunos años, pasados los ochenta de su vida (fig. 136).

lamos otra que les excede en credulidad y muchas que manifiestan un escepticismo mayor, estaremos en buena situación para hacer un estudio de cierta objetividad, que contribuya a precisar en qué ambiente se han divulgado ciertos cuentos, mitos, leyendas y la causa de sus diversas maneras de ser expuestos. Estudio semejante valdrá mucho más que una clasificación de los materiales reunidos antes, con arreglo a tal o cual sistema morfológico.

Este había vivido siempre en un caserío sombrío, en compañía de una hermana, trabajando irregularmente. No hablaba castellano y creo que había olvidado casi todo lo que aprendió en su niñez, en los pocos días que fué a la escuela. Cuando yo trataba con él, ya era viejo y la gente lo consideraba como un tanto perturbado. ¿Por qué? Sencillamente porque creía cosas que hoy no se juzgan defendibles, pero que en otra época eran consideradas como axiomáticas por todo o casi todo el país. Lo que aun en el mismo pueblo otros contaban como fábulas, consejas, o cosas acaecidas en el pasado, éste las actualizaba. Así, él en persona había visto convertirse en perro, en gato, en animal, a tal o cual pariente o vecino.

Según él, el volar por los aires era algo que tenía lugar con igual frecuencia. Para cambiar de forma o para volar no había más que poseer cierta fuerza particular. Nuestro aldeano podía hablar con los animales y descubrir su antigua naturaleza humana. El mundo estaba lleno de signos y de matices fabulosos. Entre las opiniones e ideas del viejecito de Vera y las de tipo «prelógico» estudiados por Lévy Bruhl, usando de materiales de países heterogéneos, y sin fijarse en la «personalidad», no hay gran diferencia. Pero aun entre las personas que lo consideraban como trastornado, las había que se diferenciaban de él más cuantitativa que cualitativamente, es decir que ponían una limitación más o menos arbitraria a su capacidad de creer. Precisamente, un vecino mío también,



Figura 137

que en ocasiones se burlaba de las ideas del viejo, en otras se incomodaba, pensando en ellas como en algo perturbador y vedado (fig. 137). Por su parte no tenía inconveniente en admitir que había oído en el monte ladrar a los perros del rey Salomón y otras cosas por el estilo (3).

Al chocar muchas de las ideas tradicionales con opiniones y maneras de pensar vulgares hoy en villas y ciudades, se inactualizan y la gente empieza a contar hechos que antes se consideraban cotidianos, como propios del pasado fabuloso. A veces también, ante personas con quien se tiene poca confianza se habla en pretérito y el presente se reserva para las confidencias reales. El prestigio del pasado es grande aun para los realistas más tenaces, de suerte que todo lo que se halla rodeado de una aureola maravillosa podía ocurrir mejor en el pasado que en el presente.

Entonces los animales hablaban comúnmente, los árboles iban a los caseríos para que sus habitantes pudieran calentarse sin necesidad de trabajar, las piedras estaban animadas y por el mundo andaban héroes como Roldán y santos, como S. Martín. Los hombres eran más fuertes y vigorosos. La decadencia es mayor de día en día y va unida a la disolución de las costumbres y a la pérdida de la Religión.

Pocas veces los malos modos de pensar se disocian de los malos modos de proceder, en la opinión de la gente del campo. De esta suerte las fronteras de lo bueno y lo malo son tajantes y categóricas, sometidas a un antropocentrismo absoluto. Así, los animales y las plantas están clasificados con arreglo a su bondad o maldad y su belleza o fealdad, en buenos y malos. Las clasificaciones sujetas a consideraciones estéticas pueden a veces más que las otras: un animal feo pero inofensivo, como el sapo, ha producido una cantidad fabulosa de creencias hostiles. La mariposa, mucho más dañina, tiene en cambio, muy buen ambiente.

La tendencia a creer que el caudal ideológico del campesino no ha variado hasta el momento en que éste se enfrentó con la cultura y la técnica modernas ha producido la

teoría de las «supervivencias», tan generalizada aún entre muchos folkloristas y tan falta a veces de sentido concreto, como se indicó en el capítulo XVI. Se consideran como tales a casi todos los productos mentales que chocan con la ideología ciudadana corriente y se ha creído que eran debidas a una básica diferencia en la manera de pensar, que produjo unas ideas en una época (y que se defienden por inercia) y ha producido las otras en otra.

El problema de las supervivencias hay que estudiarlo a la luz de criterios formales ante todo. Aunque las operaciones mentales sean iguales por doquier, desde un punto de vista psicológico, acaso ciertas ideas se pueden considerar como producidas por, y bien encajadas en, una sociedad, mientras que otras aparecen en sociedades distintas en el tiempo o en el espacio. Luego se mezclen o desenvuelvan juntas, pero, atendiendo a *su forma*, el folklorista europeo, por lo menos, puede en muchas ocasiones reconstruir su historia. La forma de las ideas está condicionada por objetos, instituciones sociales etc. que también tienen vigencia desigual a través del tiempo en una misma área. Mas de tales formas es mejor que hablemos en los capítulos sucesivos por separado (4) y que no demos a la noción aludida, usada por Tylor y sus discípulos, un valor excesivo.

NOTAS

(1) Los escritos que reflejan la animosidad existente entre castellanos y vascos, o en general, entre los naturales de las regiones distintas de la península, comienzan a publicarse en época ya bastante remota, para multiplicarse en determinados momentos del siglo XIX, y del actual. A comienzos del siglo XVII apareció la «Historia del buho gallego, con las demás aves de España» (sin lugar, año, ni imprenta) panfleto de 9 folios, dividido en dos partes, y atribuido al conde de Lemos. Es una apología de los gallegos y su tierra en que se ataca duramente a los naturales de las demás regiones de España, sobre todo a los «vizcaínos» (representados por un tordo) a quienes acusa de descender de judíos (fol. 4 vto. 6 r.), por razones bastante irrisorias. A este escrito respondió otro autor anónimo con «El tordo vizcaíno», que consta de 90 pp. de nutrida lectura, y de erudición muy semejante, en calidad, a la del cronista Garibay, por lo cual y por ciertas alusiones contenidas en «El buho gallego...», se lo atribuyeron algunos, erradamente a mi juicio. Por América debió correr manuscrito, años después, el «Tratado breve de una disputa y diferencia que hubo entre dos amigos, el uno castellano de Burgos y el otro vascongado, en la villa de Potosí, reino del Perú», fechado en 1624, y escrito, sin duda, por algún castellano a raíz de las guerras entre los bandos de una y otra estirpe que hubo en aquella ciudad. Lo publicó un erudito (Justo Zaragoza) con el título de «Castellanos y vascongados» (Madrid, 1876) y adiciones muy curiosas, pero en que queda reflejado un espíritu tan hostil a los vascos, como el del anónimo del XVII. Este les acusa de coléricos (p. 17), desobedientes a la autoridad real (pp. 18-28), contrabandistas, amigos y aliados de los franceses (es decir de los vasco-franceses, que ya entonces iban mucho a Sudamérica) (p. 27) y dados a la brujería (p. 53) etc. Niega su hidalguía de sangre (pp. 31-45 47-61) y les atribuye ascendencia judía como el autor de «El buho gallego», (pp. 34-36) obrita que en «Castellanos y vascongados» pp. 234-262 también se publicó. Recuerda el editor de 1876 que, en 1654, Alvaro Cubillo de Aragón publicó «El enano de las musas», poema de cuarenta páginas sobre asunto semejante al de «El buho...», que la guerra de Cataluña y la emancipación de Portugal habían puesto de actualidad. Otro momento grave fué el de las guerras de la Revolución francesa. Modernamente las caracterizaciones no son demasiado felices, debido al prurito de señalar la existencia de «un tipo» y no de varios tipos vascos, tanto en lo físico como en lo psíquico.

Buenos ejemplos de «interpretaciones» del carácter vasco son los de D. José Ortega y Gasset, «Los hermanos Zubiaurre» en «Obras» (ed. Madrid, 1952) pp. 334-337. Del mismo, «Para una topografía de la soberbia española» en el volumen «Goethe desde dentro» (Madrid, 1953) pp. 127-143.

(2) Los tópicos que corrían acerca del carácter de los vascos en el siglo XVII han sido estudiados, como se dice en el texto, por M. Herrero García, a la luz de los textos literarios, en su erudito artículo «Ideología española del siglo XVII. Concepto de los vascos» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XVIII (1927) pp. 549-569. Como pintura apologética de sus condiciones puede recordarse la que hay en la primera escena del acto I de «La prudencia en la mujer» de Tirso de Molina («Comedias escogidas»), «Biblioteca de autores españoles» V (Madrid, 1850) p. 287. En la «Floresta española» de Melchor de Santa Cruz, I (ed. Madrid, 1790) pp. 181-193 hay, en cambio, todo un capítulo con anécdotas ridículas de «vizcaínos» y en la continuación de la misma, hecha por Francisco Asensio ed. cit. II, pp. 140-144, III, pp. 116-118 otros dos, donde se les pinta siempre con los consabidos caracteres de simplicidad, orgullo y violencia, que Cervantes, siguiendo el lugar común, asignó a Sancho de Azpeitia en conocido pasaje del Quijote. Para los franceses del gran siglo también resultaban los vascos gente extraña de carácter. Tanto es así que el cardenal Richelieu dió, al parecer, en cierta ocasión, una explicación raciológica de la personalidad del abate de Saint Cyran, al que, como vasco, consideraba hombre de «entrañas cálidas y ardientes por temperamento» (R. Rapin, «Histoire du Jansenisme depuis son origine jusqu'en 1644» (París, 1860) p. 344. Varios autores franceses de los siglos XVII y XVIII, insisten en esto de la turbulencia, y en asignarles varios defectos, inspirando protestas airadas de modernos investigadores y eruditos del país. Entre los escritos que reflejan varias impresiones generales, no alteradas por el rencor o el amor excesivos, se puede citar uno de E. Jouy, «L'ermite en provinces» («Oeuvres complètes» VIII (París, 1823) pp. 164-166 paralelo entre vascos y bearneses). Un perfil psicológico de vasco españoles y vasco-franceses, excelente a mi juicio, es el de Guillermo de Humboldt, «Los vascos o apuntaciones sobre un viaje por el país vasco en primavera del año 1801» (trad. Aranzadi) en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XV (1924) pp. 427-431. Después de las truculencias de la época romántica y de las caracterizaciones hechas por políticos apasionados, se ha llegado a una época en que el vasco es representado por los apologistas como un ser pacífico e idílico; esta caracterización es la más útil para atraer a los turistas. Una porción de novelitas francesas, aparecidas después del «Ramuntcho» de Pierre Loti, la han popularizado no sólo en Francia, sino también en otros países, donde las pinturas más fuertes y complejas debidas a autores españoles apenas se conocen. Un folklorista concienzudo

como Rodney Gallop «A book of the basques» (Londres, 1930) pp. 44-68, al hablar del carácter vasco, cita a Loti (ciertamente para alabar sus descripciones y menospreciar sus retratos), a Francis Jammes, a Pierre Lhande, a André Geiger, al canónigo Dibildos, a Vinson, a L. Apeztegui... De escritores españoles nada.

(3) Las líneas anteriores se hallan inspiradas en un artículo que publiqué en colaboración con A. Irigaray (para la parte lingüística), «Datos para el estudio de la mentalidad del campesino vasco» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País» II, 1 (1946) pp. 9-45, y donde se estudia el caso extremo de «Fillipo». Convendría hacer otras investigaciones sobre personalidades de aldeanos de diferentes tipos, para ver hasta dónde puede llegar la fuerza del «prelogismo» que solemos estudiar casi siempre expresado en ideas y no en personas. «Creencias» que ilustran esta concepción mental del mundo, en «Anuario de Eusko-Folklore» I (1921) pp. 81-87 y en las obras citadas en las notas de los capítulos XVI-XVII. El individuo estudiado por mí en el artículo citado arriba inspiró a mi tío, Pío Baroja, para pintar un tipo en «El cura de Monleón» (Madrid, 1936) pp. 108-114. Otros personajes de sus novelas y libros, que podría identificar, han de ser considerados como casos curiosos. Así, el tipo del vasco indiferente y burlón, en «Zalacain el aventurero» (Barcelona, 1909) pp. 21-31 (Tellagorri) y los perturbados de «Las mascaradas sangrientas» (Madrid, 1927) pp. 67-77 y de «Intermedios» (Madrid, 1931) pp. 261-269. Estos retratos se hallan lejos del «pastiche» al uso de turistas y sermoneadores y no agradarán a muchos, claro es, pero ¿a qué obras sino es a éstas puede recurrir quien quiera saber algo de las personalidades aldeanas, rabelesianas unas veces, fantásticas otras, violentas y apasionadas con frecuencia, e incoherentes o encerradas en sí mismas en múltiples ocasiones? Es increíble la maldad de las caracterizaciones psicológicas de la mayoría de los autores que han hablado del país y creo sinceramente que en este orden, uno de los mayores méritos de mi tío ha sido el de romper la tradición del «pantán» regional, caracterizado sociológica o históricamente, de manera tosca.

(4) Sobre la Edad de oro, el antiguo animismo (o animatismo), véase lo que dice Barandiarán, «Eusko-Folklore» n.º 1 (enero, 1921) pp. 2-3, XV (marzo, 1922) p. 9 (el eco), etc. También Azkue, «Euskal-erriaren yakintza» I, pp. 86 (hierbas que hablan) 91 (bosque) et passim. Dentro del país vasco parece haber sensibles variedades entre la concepción del mundo propia de los habitantes de unas regiones y la de los que nacieron en otras. Un análisis cuantitativo y cualitativo las podría diferenciar con cierta claridad. A juzgar por lo que personalmente me ha sido dado observar, creo que sería conveniente tener en cuenta cinco tipos de «mundos circundantes», al llevar a cabo esta labor: 1) El mundo del habitante de los pueblitos de mar y de la costa, 2) el mundo del campesino de la zona más

baja y próxima a aquella, de Vizcaya, Guipúzcoa, Navarra y el país vasco-francés, 3) el mundo del campesino de la zona más alta de estas mismas regiones, 4) el mundo del campesino de los valles alaveses y navarros, 5) el mundo del campesino de las llanadas y tierras más meridionales del país. Los datos más curiosos para caracterizar al vasco deben buscarse en las áreas 2 y 3, que son aquéllas en que, justamente, Barandiarán encontró (descubrió podríamos decir) los materiales más atractivos de su colección, pero hace falta explorar también las otras de modo sistemático. Algunas publicaciones existentes pueden servir de primera orientación al lector interesado en esta labor. Son especialmente recomendables los libros de J. M. Iribarren, «Retablo de curiosidades» (Zaragoza, 1940) «Batiburrillo navarro» (Zaragoza, 1943), y «Navarrerías» (Pamplona, 1944) que brindan una gran cantidad de material folklórico, para empezar establecer las diferencias entre la Navarra vasca y la Navarra meridional y central con plena seguridad. Ver también, Pedro Arellano, «Folklore de la merindad de Tudela (Navarra)» en «Anuario de «Eusko Folklore» XIII, (1933) pp. 147-218.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 136. - «Fillipo» amo del caserío «Errandenekoborda» en Vera, muerto hace pocos años a edad muy avanzada. Sus ideas se hallaban en desacuerdo con los de la generalidad del vecindario no tanto por perturbación psíquica, cuanto por arcaísmo.

Fig. 137. - Pedro Ozcoidi, vecino de Vera de Bidasoa, Navarra, fotografiado hacia 1934, delante de la casa de la familia del autor.

CAPITULO XIX

La religiosidad

La descripción del estado religioso de un país del antiguo mundo (como la de cualquier otro aspecto de su cultura) debe de ir acompañada, para que sea lo más comprensible que se pueda, de varias observaciones de carácter histórico, o, mejor dicho, diacrónico. Tanto los rasgos positivos, como los negativos de tal estado, tienen siempre algún precedente, alguna causa anterior, a veces incluso extra religiosa. Ahora debemos dar una idea de los caracteres de la religiosidad vasca desde el punto de vista etnológico e histórico-cultural. La materia es delicada, puesto que al hablar de Religión se puede incurrir más que en cualquier otro caso, en errores de concepto y de apreciación, apuntar ideas que no sean gratas o comprensibles para el común de las gentes y ser acusado de parcialidad con mayor o menor razón. Después de haber meditado largamente sobre el asunto, he decidido dividir mi exposición en cuatro partes, de acuerdo en primer término con divisiones comunes y utilizadas tanto por los historiadores como por los teólogos cristianos. Considero, como llena de sentido para el etnólogo europeo la distinción entre creencias y prácticas cristianas, y creencias y prácticas paganas. Juzgo que también tiene mucha importancia la separación cuidadosa de las creencias ortodoxas de las heréticas, supersticiosas etc., dentro del Cristianismo

y de cada país. De acuerdo con ellas haré mi relato. Pero para que estas divisiones tengan mayor validez y reflejen un particular estado religioso, no deben de alterar la descripción que se haga a base de observaciones muy concretas a las que habrá que añadir, además, una especie de tabla de valores, que sirva para determinar la fuerza e importancia de cada forma de la religiosidad, ayer y hoy, dentro de colectividades e individuos. La forma católica ortodoxa será, sin duda, la que ocupe el lugar más destacado en esta tabla, si consideramos los hechos pensando en el presente del país vasco y de ella me ocuparé preferentemente, en este capítulo. Las otras no pueden ser ordenadas de modo categórico, desde éste punto de vista actual, pero la investigación histórica misma nos ayudará a comprender cuáles fueron los distintos momentos en que tuvieron más vigor y sus dependencias mutuas.

He de subrayar, por último, lo limitado del presente análisis de las creencias y sentimientos: la Religión para el etnólogo no es el único ni el más importante, sino uno de los varios aspectos de la cultura que debe de analizar, con una manera de desenvolverse bastante parecida a la propia de otros, y en estrecha relación con ellos: nada más y nada menos. Hablemos primero de la Religión católica. Si esta obra fuera apologética, si yo quisiera probar mediante ejemplos concretos lo ventajoso que es profesar con fervor el Catolicismo para mantener rigurosamente la cohesión de una sociedad, podría seguir el camino (bastante cómodo) de muchos autores que son a la vez de católicos ardientes, apologistas del país vasco. Pero esto cae fuera de mi órbita.

No he hecho su apología jurídica, económica, ni social. No haré tampoco la apología religiosa. Sólo, sí, señalaré otra vez la importancia enorme que tiene en él la Religión católica. Puede decirse, sin miedo a cometer error, que es la fuerza coercitiva más considerable de cuantas informan a la sociedad vasca actual y la que la ha movido desde fechas bastante remotas en momentos decisivos. Así, es relativamente corriente hoy día, en que la incredulidad va

tomando algunas posiciones dentro de ella, que al hablar de determinadas personas se diga: «—Parece mentira que Fulano, siendo vasco por los cuatro costados, sea tan poco religioso—» (es decir católico). No creo que pensamiento tal se pueda exponer con respecto a naturales de otras muchas zonas de España: Andalucía, Valencia, Asturias etc. No creo, tampoco, que valgan demasiado las razones que comúnmente se dan para explicar tal religiosidad. Apologistas y enemigos se han dejado llevar por pensamientos fáciles y unilaterales. Un ejemplo paladino de arbitrariedad es el que da H. S. Chamberlain al hablar de las causas por las que San Ignacio de Loyola, el mayor enemigo de la Reforma, nació en el seno de una familia vascongada. Mi labor va a limitarse pues a dar una visión analítica en que, acaso, las líneas generales no estén muy marcadas. Pero no es mi culpa si me siento incapaz para trazarlas con vigor y exactitud a un tiempo.

Haré primero algunas observaciones de tipo sociológico estricto, que tenderán a aclarar dónde hemos de establecer los límites de esta investigación.

Las diferencias entre la ciudad y el campo son claras y fáciles de percibir al estudiar la religiosidad en casi todo el occidente de Europa. En el país vasco, como en otros muchos, parece evidente que los focos más fuertes de irreligiosidad se han dado, a partir del siglo XIX, en ciudades y villas de población regular, con cierta industria desde antiguo. Tales focos son como un extremo de la cadena de actitudes frente a la religión características de la sociedad vasca. El extremo opuesto de la misma cadena se halla en los caseríos más recónditos, donde la Religión católica está alterada, hasta cierto punto, por un florecimiento regular aun de creencias y prácticas paganas, de origen precristiano y de viejas supersticiones. Puede decirse, pues, que, actualmente, el tipo de persona religiosa más ajustado a las exigencias de la Iglesia, se halla en la zona urbana de las villas agrícolas y comerciales y entre la burguesía y clase alta de las ciudades. Desde el punto de vista etnológico será el examen de las creencias religiosas de los case-

ros menos relacionados con la gente de ciudad el que nos dará (como sus costumbres de otra índole también nos las han proporcionado) datos más interesantes y aprovechables. Tales datos o hechos aparecen condicionadas por una serie de acontecimientos históricos de los que los mismos aldeanos tienen una conciencia vaga.

Dentro de cada individuo bastantes de las clasificaciones conceptuales que hemos hecho arriba pierden hasta cierto punto su claridad. Como etnólogos no podemos dejarnos llevar por un seco realismo y hemos de admitir que aquí cada persona, como en cualquier otra parte del viejo mundo, puede albergar dentro de sí, simultáneamente, ideas paganas e ideas cristianas, católicas o heterodoxas, en un estado mayor o menor de lucha y oposición, o, tal vez también, de mutuo desconocimiento. La división que adoptemos al estudiarlas siempre será artificiosa, pero es un recurso del que no podemos prescindir.

¿Hasta qué grado un proceso histórico cultural particular, puede influir en la forma actual de la fe religiosa tradicional, corriente en una zona y diferenciarla de la de otra? Creo que hasta uno bastante elevado. El Cristianismo ha dominado el Occidente desde fechas muy remotas, pero nadie puede dejar de reconocer que las formas de piedad andaluzas, por ejemplo, ofrecen rasgos exteriores muy diferentes de las vascas. Toda una cultura pasada se refleja en unas y otras. En la parte más meridional de Alava y Navarra mismas puede notarse ya una diferenciación en este respecto, paralela a otras muchas ya indicadas al hablar de las formas de la localidad, agricultura, etc. Esta parte fué, por otro lado, la más pronto cristianizada, hallándose en ella monumentos paleo-cristianos de cierto valor, testimonios de la existencia de comunidades muy vigorosas que profesaban la fe (1).

La época en que las otras zonas, más septentrionales fueron cristianizándose, debe de ser tenida en cuenta para explicarse, en parte, la repartición de muchas creencias y prácticas, y éstas —por otro lado— pueden señalar rutas misionales y piadosas, a partir de determinado foco como

veremos. Ya he dicho que creo que es la fecha del siglo X la más segura entre las que cabe proponer para fijar el comienzo de la gran cristianización del área de habla vasca hoy. Antes se consideraba por los eruditos del país como indiscutible que los vascos eran cristianos de los más antiguos de Europa. Pero desde fines del siglo XVIII, por lo menos, se han divulgado una serie de textos medievales en que aparecen aquéllos como paganos. Los autores de los períodos visigodo y franco, hasta el siglo VIII, los maltratan, tomando como base su despego hacia el Cristianismo entre otros hechos. El padre García Villada no hace mucho llegó a afirmar que Vizcaya y Guipúzcoa no habían recibido aún el Evangelio en el siglo XI. Pero tal afirmación debe rectificarse, teniendo en cuenta la existencia de los sepulcros de Arguñeta (de fines del siglo IX). Un autor medieval, Aymeric Picaud, indica, por otro lado, que los navarros y vascos del Pirineo, aun después de que se descubriera el sepulcro de Santiago (811), no habían sido cristianizados y una versión de la leyenda de San León, obispo de Bayonne, habla de la labor evangélica que hizo aquél en las selvas de Navarra y partes de la península colindantes (Guipúzcoa) y entre los normandos, de suerte que puede colocarse entre el año 889 y el 891. El texto pues, aunque no es demasiado fidedigno, apoya nuestro punto de vista, que no excluye la posibilidad de que antes hubiera habido aquí y allí algunos cristianos, más o menos aislados. Así se explica, por ejemplo, el hallazgo de lacrimatorios y de cerámica paleo-cristiana de tipo nada rústico en alguna cueva de Vizcaya. Aquellos objetos y otros descubiertos en el mismo nivel, revelan una ocupación (por gentes acostumbradas antes a una vida distinta más holgada y refinada) en momentos de peligro, de graves crisis o cataclismos sociales y políticos, que pueden corresponder a las postimerías de la Edad Antigua. Acaso también refugiados en el primer momento de la invasión mahometana, venidos de más al S., intervinieran en la cristianización de los viejos habitantes del país vasco oceánico que, a lo largo de la Edad Media, no perdieron del todo sus creencias pa-

ganas, dedicándose a sacar agujeros y a otras artes (en que ya habían descollado en la Edad Antigua, en la época del Imperio romano) con intensidad (2).

Es muy significativo que, en los caseríos de las zonas centrales del país se conserven todavía un cúmulo de ideas concretas tocantes a ciertos seres denominados «gentiles» («jentillak»); se considera que éstos eran hombres con caracteres extraordinarios y una cultura superior, que vivían en épocas preféritas, indeterminadas. Los aldeanos del «Goierri» dicen que sus relaciones con los caseros no fueron nunca muy cordiales. Ahora bien, esta creencia en los «gentiles», no puede obedecer sino, a que, en un momento dado, hubo en cada zona rural núcleos o sectores de la sociedad cristianizados y otros más arcaizantes y conservadores, paganos. El triunfo de los primeros hizo aparecer a los segundos con caracteres extraordinarios y maléficos. A través de los siglos la palabra «gentil» ha perdido poco a poco —sin embargo— parte de su significado, para adquirir otros míficos y sobrenaturales. Los gentiles aparecen normalmente como magos (cosa nada extraña entre paganos) y con extraordinarias fuerzas, lo cual puede estar en relación con la creencia generalizada de que cuanto más se sumerge uno en el pasado, más fuertes se presentan los antecesores y primitivos pobladores de la tierra natal; en otras palabras, con la idea tradicional, ya apuntada antes, de que los que vivieron en épocas de «juventud del mundo» eran más vigorosos que nosotros, nacidos en un período de decadencia.

Particularmente curiosas son las leyendas relativas al fin de los gentiles.

He aquí la traducción al castellano de lo que le contó a Barandiarán en 1917 un vecino de Atáun llamado José María de Auzmendi: «Dicen que, viviendo los gentiles en una cueva de Leizai, apareció en el cielo una estrella de singular hermosura. Al verla, se asustaron los gentiles, y andaban inquirendo lo que iba a acontecer en el mundo.

En cierta ocasión sacaron del interior de su cueva a un anciano medio ciego, abriéronle los párpados con una

pala de horno, le pusieron mirando al cielo, pensando que él conocería qué significaba la estrella. En cuanto la vió, exclamó: —¡Ah, niños míos! Ha nacido el *Kixmi*, ahora somos perdidos. Lanzadme por este precipicio—.

Los gentiles llamaban *Kixmi* a Jesucristo, y dicen que *Kixmi* significa mono. Como lo dijo, precipitáronle por los peñascales abajo, y así murió el anciano gentil. Después, al empezar a difundirse el Cristianismo por el mundo, los gentiles se desparramaron y se perdieron luego». Hay variantes de esta leyenda de Segura, Zaldivia, Oyarzun.

Es clara su significación histórica. Parece —por otro lado— dada la insistencia y claridad con que existe la noción del «gentil» en las zonas más recónditas de cuantas conservan el habla vasca, que no se puede poner en fechas demasiado remotas el momento de su elaboración. No la conozco como existente en el resto de España, por ejemplo.

En último término hay que señalar la relación que establece el pueblo entre los monumentos prehistóricos, especialmente los «cromlecs», y los gentiles. Con el nombre de «Jentillbâtzak» o «Jentilbaratzak» se conocen en Arano muchos «cromlecs» que hay en los montes que se extienden entre Goizueta y Berástegui. También reciben esta misma denominación en Oyarzun y Aranaz los existentes en los propios términos. En Atáun llaman «Jentilleche», o sea casa de gentiles, a los dólmenes y uno del Aralar guipuzcoano se denomina, particularmente, piedra de gentiles, «Jentilarri». A veces los gentiles se confunden con los «moros» («mairuak»), de suerte que es posible imaginar que, sinó las leyendas, al menos las denominaciones de unos y otros, arrancan de fecha parecida que puede ser, justamente, la de los primeros siglos de la Reconquista a que antes se ha aludido (3).

Poco a poco a través de ellos fueron elevándose iglesias rústicas, de las que descenden, en parte, las ermitas y parroquias actuales. Aquellas iglesias eran patrimonio de unas cuantas familias de los alrededores y es curioso observar que la fuerza de la tradición es tan grande que hoy día mismo, en algunas zonas de Vizcaya, con frecuen-

cia, los habitantes de determinados caseríos no van a cumplir sus deberes religiosos a la iglesia más próxima, sino a otra algo alejada, pero con la que se sienten más vinculados, porque fué aquella a la que iban sus ascendientes.

La iglesia («eliza» comúnmente, «eleiza» en Mondragón, «eleja» o «elexa» en Vizcaya) es, no sólo el templo de Dios, sino también el lugar donde se da culto a aquéllos, como ya se ha visto, junto al que se congregaban los hombres para resolver los asuntos más importantes que surgían en la vida de la comunidad. Antes de que aparecieran los municipios, y después de perdidos o desvirtuados los antiguos conciliábulos tribuales (que, probablemente, también tendrían algún matiz religioso) la iglesia fué la expresión más clara de una sociedad rural, y en ella se reflejaba la estratificación de ésta, mediante los lugares de preferencia que tenían ciertas familias, o al fijar el sitio de la sepultura. Sobre tales derechos hubo discusiones violentísimas con frecuencia.

Si hoy día analizamos, la vida religiosa de una sociedad aldeana, de una parroquia rural de éstas, que son como digo, unidades de las más sencilla entre las claramente observables, hallamos que presenta aspectos definidos. Uno es el ritual, otro el dogmático, otro el narrativo. El aspecto dogmático es difícil, por su misma índole que adopte formas exteriores muy particulares. No así los otros dos en lo que tienen de más flúido, y también exterior. Dentro de las formas de la vida religiosa que pueden definirse como supersticiosas en esencia, cabe hacer distinción, por otra parte, entre algunas que tienen un área de expansión muy amplia en Europa y las que, hoy al menos, no rebasan apenas la zona vasca de lengua, que son, sin duda, las más dignas de examen cuidadoso.

Otro tanto cabe decir con respecto a modalidades en las costumbres, irregularidades y abusos surgidos dentro de la comunidad de fieles, sacerdotes y servidores de los templos a través de las épocas. De esta suerte, resulta que casi siempre que se habla de la religiosidad del pueblo en una monografía folklórica, hay que tocar con insistencia

los aspectos acaso menos ortodoxos de aquella, por ser los más susceptibles de forma particular y lejana a la universalidad de la Religión dogmática.

Partiendo, pues, de la base de que el cumplimiento de los preceptos tiene lugar con mayor rigidez en la generalidad de los pueblos vascos que en otras partes de la península, hay que insistir en que también las costumbres y prácticas religiosas y las creencias no obligatorias presentan matices curiosos. Estas pueden desenvolverse en cada individuo y en el seno de la vida familiar de modo desigual, de suerte que, con razón, los colaboradores del «Anuario de Eusko Folklore» al redactar sus informes sobre la religiosidad de los pueblos vascos, hará cosa de veintitantos años, se vieron obligados a hacerlos teniendo en cuenta tres expresiones de la religiosidad (individual, familiar y parroquial) como perfectamente determinables. No me atrevería yo a establecer una cuarta y hablar de expresiones de piedad masculinas y femeninas, pero sí quiero insistir en que, a pesar de que el vasco es más religioso que otros campesinos de España, según va dicho, en cada pueblo, la proporción de mujeres que asisten diariamente a los oficios divinos es mucho mayor que la de hombres. También indicaré que la mujer, por lo general, da un sentido más riguroso que el hombre a las normas de conducta dictadas por la Iglesia, interviniendo de modo muy activo en la vida parroquial.

Desde que sus hijos comienzan a hablar, les va introduciendo, poco a poco, las nociones de que todo tiene en el mundo un sentido religioso, de que las menores acciones pueden ser interpretadas con arreglo al mismo, de suerte que, el grupo social al que se pertenece, llega a tomar un lugar central en el mundo, si estas nociones no se amplían merced a una instrucción más profunda.

Ahora bien, la actividad religiosa del pueblo vasco (como la de otros muchos) presenta dos tendencias contradictorias al parecer, pero íntimamente unidas y ligadas con necesidades muy fuertes del espíritu humano. Una tendencia es la de buscar siempre el acomodo de los hechos de la vida a la doctrina de las causas finales. Frente a esta

posición teleológica, cristiana por excelencia, se halla la complementaria de mecanizar, en grados diversos, las actividades religiosas, ajustándolas a las fases de esta misma vida, a los períodos de que consta, vista desde la posición individual, tanto como de la colectiva. Así, el hombre o la mujer, consideran la Religión en función de sus estados sucesivos, desde la niñez hasta la muerte; el cultivador en relación con el año agrícola y el ganadero con el pastoril etc. Una mecanización relativa siempre es necesaria para exteriorizar la fe, pero acaso convendría hacer estudios particulares sobre los matices que adopta y las formas extremas a que puede llegar, y no cabe duda de que éstas son más posibles en una sociedad de agricultores que en cualquier otra.

Creo —sin embargo— que se puede afirmar que la idea de Dios del campesino vasco, en general, está bastante desligada de todo mecanicismo, aunque no de algunos matices particulares de egocentrismo o antropomorfismo excesivos. En todo caso, para comprobar la exactitud o para demostrar la falsedad de esta manera de pensar mía, valdría la pena de que se hiciera, una encuesta acerca de la noción que tienen de la Divinidad las gentes más aisladas del país. Veríamos entoces acaso que, al hablar de ella, se percibe en ocasiones una tendencia a acercarla mucho a la propia manera de ser. También se nota con gran frecuencia, cuando los campesinos escogen ejemplos que sirvan de ilustración a un aspecto de la moral, la propensión, muy comprensible, a presentar la vida de Jesucristo y de la Virgen como si se hubiera desenvuelto en un ambiente igual al de los caseríos y aldeas. Yo recuerdo haber oído en mi niñez, en Vera, narrar a una señora muy anciana, una serie de episodios de la vida del Mesías acaecidos en lugares próximos a aquella villa, que, según ella había recorrido, dándoles nombres, en compañía de los apóstoles. Como los artistas medievales la gente del campo hace moverse y hablar a los personajes del Nuevo Testamento en un medio y con un lenguaje igual al propio. Cuando hace bastantes años, hacia 1860, es decir en la época en que San Sebastián comenzaba a convertirse en una ciudad de atracción, los niños

iban al puerto o a las cercanías del mar y veían en las cestas de los pescadores unos peces bastante feos, llamados «paluxak» (platijas), solían decir que peces semejantes tenían la boca torcida porque, cuando la huída a Egipto, la Virgen les había preguntado en vascuence por el camino, y las «paluxak», torciendo el gesto desdeñosamente, habían contestado en castellano: «—no sabemos—». A la Virgen, pues, se le daban los rasgos idiomáticos del país, amables por esto. A los peces los de los castellanos, poco simpáticos a la sazón en los sectores más piadosos.

No quiero sobreestimar el valor de estos ejemplos. Pero sí he de considerarlos como característicos de un tipo de mentalidad, formada en la infancia, que gusta de subrayar también aquella especie de dualismo, de oposición, entre los principios del bien y del mal a que ya aludí en el capítulo anterior, que encuentra reflejados en la Naturaleza misma. Los animales y plantas de bonito aspecto, gratos a los hombres, son de Dios, de la Virgen o de los santos; los feos y repugnantes, del diablo. Claro es que, por otro lado, muchos acontecimientos y episodios desagradables de la vida cotidiana, se consideran como signos de la ira de Dios. La idea de que el cielo manda con frecuencia castigos, en forma de granizadas, tempestades, heladas y plagas es corriente hoy como lo era ayer entre la generalidad de las personas piadosas del campo europeo. Fenómenos meteorológicos menos normales, así como eclipses, nacimientos monstruosos etc. han recibido hasta la edad contemporánea una interpretación religiosa. No faltan ocasiones en que los mismos fenómenos se atribuyen al espíritu maligno, en cuyo caso se recurre a conjuros y exorcismos, y algunas veces también a prácticas supersticiosas. Si Dios interviene mucho en las acciones humanas fuertemente, se manifiesta también la intervención del espíritu del mal (4).

La noción cristiana del diablo la ha tomado el vasco junto con el nombre latino y le llama «deabrua» específicamente. Los espíritus maléficos en los que creyera antes, no han podido ser asimilados a aquél, pues, probable-

mente, eran de carácter muy local. Sin embargo, se sabe por Ohienart que, en el siglo XVII, en el país de Soule, el diablo, en general, recibía un nombre vasco, al parecer: el de «Tusuri», Schuchardt pensaba que este nombre estaba emparentado con el de los «dusii», demonios de la mitología céltica de que nos hablan San Agustín y San Isidoro. Hoy ha caído en desuso. Otros espíritus maléficis antiguos debieron ser, «mamu», del que aun se habla vagamente como de un coco en la montaña de la Navarra oceánica, y «mekolats», que es propiamente el genio del mal personificado en el S. E. de Guipúzcoa. En leyendas de la misma zona surgen los «mikolases» o «nikolases», como seres fantásticos no muy definidos. Un estudio sobre el concepto del diablo en las leyendas de los diversos países de Europa sería de gran interés. Desde luego no están suficientemente perfilados los caracteres dispares que con frecuencia se le atribuyen en una misma zona, en diferentes ocasiones. Estos caracteres se ajustan a dos estados psicológicos fundamentalmente: al de terror por un lado, al de risa por otro. Y nada mejor que la investigación referida nos haría ver con claridad el nexo permanente, la relación extraña que hay entre ambos estados. El diablo del folklore cristiano, medieval y rural, es, seguramente, el heredero directo de viejas divinidades que ofrecían también dos aspectos contradictorios, entre las cuales la más conocida es Dionysos. Azkue ha recogido una cantidad regular de nombres alusivos al diablo que expresan una familiaridad burlesca. Así en muchos pueblos de Vizcaya le llaman «beste mutilla» = el otro muchacho, en Guipúzcoa, «galtxagorri» o «prakagorri» = calzas rojas, en localidades de la Baja Navarra y el Roncal le denominaban «adar» = cuernecitos. En un momento dado resulta difícil separar los actos de los espíritus malignos de origen precristiano y los de este diablo de imaginaria, con rabo, cuernos y tenedor en la mano, popularizado por doquier, pues todo lo que viene de «mala parte» es obra diabólica. Ya veremos más adelante cómo, desde el punto de vista histórico cultural, la noción común de diablo ha oscurecido

en gran parte determinados hechos religiosos de excepcional importancia en el país (hasta el siglo XVII por lo menos) conocidos a través de los procesos por hechicería, brujería y magia (5).

En la lucha entre Dios y el diablo aquél tiene una fuerte falange de defensores: los santos ocupan el lugar preferente dentro de ella. El segundo los sacerdotes y personas piadosas. Al santo se le trata con mayor familiaridad que a la divinidad, claro es. La letra vasca de la marcha de San Ignacio nos pinta a aquél, armado, con la bandera desplegada, dispuesto siempre a la lucha para que nosotros disfrutemos de paz y sosiego, noche y día. El culto a los santos se halla sometido a accidentes análogos a los observables en otras partes de Europa. No a todos los del santoral les rinde la gente el mismo culto, ni todos son igualmente conocidos. En primer término hay unos que desde determinada fecha se hallan vinculados de modo íntimo con el país, por razón de nacimiento y ascendencia. Por ejemplo, el citado San Ignacio o San Francisco Javier. En segundo lugar existen otros que han comenzado a ser objeto de intensa devoción modernamente. En tercero están los santos antiguos y las advocaciones viejas, que siguen teniendo muchos devotos y por último no faltan ermitas e iglesias dedicadas a santos que, en épocas pasadas, tuvieron más prestigio entre los fieles que hoy día. Pero no contamos con demasiados trabajos en los que se estudien todos los aspectos del culto enumerados y otros en conjunto y con claridad.

Dos normas habríamos de adoptar para llevarlos a cabo, como en otros muchos casos de los que se trata aquí: una norma temporal, que nos indicaría no sólo las vicisitudes del culto a través de los siglos, sino también la importancia de cada advocación a lo largo del año, dentro del calendario rural, y una norma espacial que nos daría sus áreas. Podemos hacer algunas observaciones siguiendo estas normas, de todas formas.

Antes ya se ha indicado cómo a partir de una fecha de la Edad Media comienza a multiplicarse la toponimia ex-

traída del santoral. En ella y en algunos textos muy viejos, queda claramente reflejado el hecho de que los santos en varias zonas (orientales sobre todo) no eran sólo conocidos por que delante de sus nombres se ponía el vocablo «san» o «santo», como ocurre ahora y pasa en otras partes, sino que se les denominaba con frecuencia colocando en primer término las palabras «don» y «dona», contracciones de «dominus» y «domina». Así tenemos «Donibane» (Saint Jean de Luz), «Donamaría» (Santa María), «Donostia» (San Sebastián), «Donestebe» (Santesteban)... frente a los numerosos topónimos en que aparece la voz más común («Santimamiñe» «San Adrián» etc.) que reflejan igualmente la existencia de una iglesia antigua o de una ermita, desaparecida en ocasiones sin dejar rastro; otras veces en el lugar donde se alzaba solitaria, hay una villa de regular tamaño o una aldea.

No es posible establecer una regla general, pero cabe afirmar que, con gran frecuencia, las ermitas que hoy día se hallan en un punto apartado del término municipal, en una altura o valle recóndito, son más antiguas que las parroquias que recogen a la comunidad de fieles en su seno.

Parece incluso que la idea de la iglesia en dependencia estrecha y fundamental del episcopado es bastante moderna, pues en la crónica de Juan I se cuenta que en cierta querrela que sostuvieron los prelados del reino con los hidalgos vascos en 1390, afirmaban los primeros que, a las iglesias, precisamente en Guipúzcoa, Vizcaya y Alava las llamaban «por mayor injuria», «monesterios», considerándolas, sin duda, como lugares aislados.

Desde el punto de vista formal cabría hacer una clasificación muy clara de los diversos tipos de iglesias y ermitas del país. En lo que se refiere a advocaciones conviene señalar lo importantes que son dos, por su frecuencia extraordinaria. Una es la de Santa María. Otra la de San Juan: la fiesta local va unida a tales advocaciones. Solamente en Navarra celebran fiesta y tienen iglesia o ermita dedicada a la Asunción de la Virgen (15 de agosto), 107 localidades, desde la capital a aldeas ínfimas. San Juan,

por su parte, tenía en la primera mitad del siglo XIX unas 31 iglesias y 37 ermitas en Alava (algunas han desaparecido). Menos en Guipúzcoa, donde encuentro hasta 13 iglesias y 12 ermitas. En Vizcaya he encontrado 14 ermitas y 14 iglesias y en Navarra más de 38 iglesias y 14 ermitas. La proporción es mayor que la de advocaciones de otros muchos santos.

En general el culto que se da a éstos es el que se presta más a interpretaciones de carácter mecanicista, lo cual se explica, en gran parte, porque las festividades dedicadas a ellos ocupan un lugar determinado en el año y se asocian con alguna faena agrícola o de otra índole tradicionalmente. No olvidemos que el santo puede ser incluso patrón reconocido para obtener ciertos resultados terrenales, particulares y hasta especializados.

Causas de tipo geográfico muy concreto también pueden haber obrado para que unos santos sean más reverenciados que otros. D. Bonifacio de Echegaray ha llamado la atención sobre lo abundantes que son en el país las iglesias dedicadas a Santa Marina, santa galaica conocida, que tiene hasta 138 templos, y las que están bajo la advocación de San Martín, famoso santo galo-romano que cuenta con no menos de 146 parroquias y 78 ermitas, y, para explicarse abundancia tal, piensa que las vías de peregrinos han contribuído a propagar el culto a la referida santa de la tierra a la que aquéllos confluían y de un santo de territorios de paso o de partida: es decir, que uno de los dos cultos se debió popularizar a la «ida» y el otro a la «vuelta» de las peregrinaciones. El mismo Santiago tiene hasta 28 parroquias y 50 ermitas, y en relación con la afluencia de peregrinos de determinadas regiones pueden estar también los cultos a San Sebastián y a San Pelayo. Las fiestas respectivas son, en consecuencia, mucho más abundantes que las conmemorativas de otros santos y no pueden datar sino de un momento relativamente tardío, pues sabemos que en la primera fase de las peregrinaciones la zona de habla vasca no era considerada como segura para los peregrinos.

Antes de hablar de las fiestas del calendario digamos algo acerca del concepto que de la personalidad del santo mismo tienen los aldeanos. Es frecuente que, en sus narraciones, aparezca alguno de los más famosos como «héroe civilizador». De los más interesantes a este respecto es San Martín precisamente, que tanta importancia tiene también en el folklore de Francia. San Martín, para los viejos guipuzcoanos, era el que había arrancado una serie de secretos técnicos, útiles a los hombres, de manos de seres míticos de aire muy arcaico. En la siguiente leyenda recogida en Atáun por Barandiarán queda muy bien caracterizado:

«Dicen que en cierta época vivían los «basajaunes» (=señores del bosque) en la cueva de Muskia. Cultivando las tierras de las cumbres de las montañas próximas, recogían gran cantidad de trigo. En el terreno bajo vivían los cristianos, y todavía no sembraban trigo por faltarles su semilla. Una vez «San Martín txiki» habiéndose calzado botas muy grandes, sube a la cueva de Muskia; y viendo allí los montones de trigo, hace apuesta con los «basajaunes» a ver quién los atraviesa, de un salto, más airoosamente. En efecto, los «basajaunes» los atravesaron con suma agilidad; pero «San Martín txiki», cayó en medio del montón de trigo; pero también se le llenaron de granos de trigo las botas. Después, partiendo de allí, volvía a su casa «San Martín txiki», cuando un «basajaun» se acordó de que aquél llevaba en las botas semilla de trigo, y, cogiendo una hachita, se la lanzó; más no le alcanzó. La hachita se metió en la base del tronco de un castaño de Olasagasti.

Los cristianos no sabían en qué época sembrar el trigo; pero en cierta ocasión alguien oyó a un «basajaun» que riéndose a carcajadas decía:

«¡Ja ja! Si supieran, ya lo tomarían:

Al salir la hoja, siémbrese el maíz.

Al caer la hoja, siémbrese el trigo.

Y por San Lorenzo, siémbrese el nabo».

Desde entonces se difundió el trigo por todos los pueblos».

Aquí, el elemento cristiano, piadoso, no es muy grande en verdad, pero la noción del santo como héroe fuerte y astuto está en consonancia con antiguas formas de fe. Esto no quiere decir, naturalmente, que aceptemos como cierta la tesis divulgada por algunos folkloristas de que, en general, el culto a los santos considerado históricamente, es el heredero directo del culto a los héroes, propio de épocas paganas. Un paganismo que pudiéramos definir como eminentemente «funcional», puede manifestarse al atribuir ciertos hechos a santos de vida muy bien conocida y estudiada, así como al convertir su culto en algo exclusivo, como ocurre, por ejemplo, en el caso de algunas gentes de ciudad que creen, «únicamente» en San Antonio, en San Expedito etc., vinculándolos a un número de deseos particulares muy limitado. Conviene a este respecto establecer una clara distinción al efectuar investigaciones, entre los factores históricos, (los problemas de transmisión de creencias etc.) y los psicológicos, volitivos y de índole semejante.

El santo, dentro de la estricta ortodoxia, es ya objeto de devoción en la que puede intervenir el deseo concreto individual o colectivo de una manera intensa. Aparte de aquéllos que son conocidos en general como patronos en determinadas circunstancias, hay santos menos famosos a los que se piden gracias muy especiales, y de los que parece se cree ejercen una actividad benéfica sobre regiones limitadas. La localización del culto ha producido incluso bastantes leyendas. Por ejemplo, se cuenta que unos ladrones en cierta ocasión robaron la imagen de San Miguel del santuario de Aralar en Navarra y se dirigieron hacia la frontera de Francia. Nadie les molestó en su huída, pero al llegar a la misma frontera una fuerza misteriosa les clavó en tierra; la imagen pudo ser recuperada. Esta imagen, que suele ser llevada a muchos pueblos de Navarra cuando hay sequía excesiva, se dice que no puede salir de España y también que estaba prescrito que se trasladara de un sitio a otro por un capellán montado a caballo, no de otra forma (6).

Las Vírgenes de Aránzazu e Iciar, de Guadalupe y el

Juncal en Guipúzcoa, Nuestra Señora de Begonia, en Vizcaya, la de Estíbaliz en Alava, San Antonio de Urquiola, San Miguel, del monte Aralar, el Cristo de Lezo etc. tienen un culto intenso en un área determinada, aunque son advocaciones famosas. La especialización en la curación de una enfermedad, o en la satisfacción de determinados deseos pueden romper a veces, sin embargo, las limitaciones del culto, y no es raro, por último, que algún santo oscuro de un altar parroquial sea objeto de peregrinaciones especiales. La rivalidad en las advocaciones más que en la zona vasca de lengua se percibe en la parte meridional navarro-riojana, donde el espíritu es más parecido al aragonés o castellano. Así, en Estella, se canta aquella jota que también se oye en otras muchas partes, cambiándola ligeramente:

«La Virgen del Puy de Estella
le dijo a la del Pilar;
si tu eres aragonesa,
yo soy navarra, y con sal».

Esta pequeña petulancia religiosa parece incompatible con el carácter vasco típico, que tiene un respeto total, en bloque, a todas las advocaciones, aunque algunas las considere como suyas, y muy suyas.

Los santos importantes que reciben culto independientemente de una advocación local, topográfica, son casi los mismos que lo tienen a lo largo del año en otras partes de España y Francia. Así Santa Agueda es festejada como patrona de las mujeres casadas y lactantes, San Antón como protector de las caballerías y animales domésticos, Santa Bárbara como mediadora contra las tempestades, San Blas contra las enfermedades de la garganta de hombres y bestias, San Juan, con una floración enorme de ritos en torno a su día, es el protector de los frutos, junto con San Isidro, santo relativamente moderno, San Marcos patrón de pastores y muchachos, San Nicolás de los escolares etc.

Sus fiestas se combinan con otras religiosas (Navi-

dad, Pascua etc.) y profanas, de manera que al final del año se cierra un ciclo de preservaciones, volviéndose a abrir otro, exactamente igual en líneas generales. Preservaciones con intención análoga se efectuaban probablemente en épocas precristianas, con arreglo a ritos y prácticas que han dejado huella hasta el presente. Pero, por lo común, tales ritos han perdido gran parte de su significado y si se siguen practicando es por aquel impulso ilógico, oscuro, que parece informar muchos de los actos de los hombres cuando viven con arreglo a normas tradicionales y sobre el que ya llamamos la atención en el prólogo, aludiendo al estudio que de él habían hecho, desde un punto de vista teórico, sociólogos como Tarde y etnólogos como E. Hahn en fechas ya no próximas.

A veces, no obstante, entre la práctica pagana y la cristiana hay bastante relación, se establece un contacto comprensible, pero sujeto a normas más difíciles de definir que las imaginadas por algunos autores, embargados por cierto intelectualismo o un racionalismo elemental, que no ven más que un proceso histórico, o genealógico posible, ante todo nexo entre paganismo y cristianismo. Si —como se ha dicho— no introducimos en nuestro método de estudio más criterios que el genealógico, si no observamos la realidad teniendo presentes también factores emocionales y volitivos constantes, todas nuestras explicaciones de ella caerán por su base. A veces, según indicamos, un santo con personalidad histórica definida aparece a los ojos del aldeano con otra poco semejante a aquella y llena de rasgos fabulosos. Y en esta personalidad creada se puede tener una fe permanente a través de los siglos. Nunca se repetirá lo suficiente que, desde el punto de vista etnológico, la historia y la tradición son dos cosas, si no diametralmente opuestas, sí diferentes en esencia. Una pretende reflejar lo que ha ocurrido, la otra lo que a una sociedad determinada le gusta creer que ha ocurrido, para realzar o justificar sus acciones. Las historias verdaderas de los orígenes de ciertos cultos, las narraciones documentadas, dejan paso a fábulas, repetidas, imitadas hasta la saciedad en

la Europa occidental, de acuerdo con verdaderos «clichés».

Así, en numerosas localidades se dice que determinadas huellas que se ven en peñas y peñascos, artificiales las unas, naturales las otras, no son sino pisadas de santos, sobre las que corren leyendas homogéneas: con respecto a San Miguel de Ereñuzarre y San Juan de Gaztelugache en Vizcaya, San Antonio en Llodio (Alava) y San Quirico en Zalba (Navarra) se afirma lo mismo. Pisadas de la Virgen se reverencian en Oyardo (Alava), Lequeitio, (Vizcaya), Placencia, Amézqueta (Guipúzcoa) etc.

Las romerías en honor de determinados santos adoptan en el N. una forma peculiar diferenciada hasta cierto grado de las del S. En el S., donde las poblaciones son concentradas y distantes entre sí, una romería resulta algo costoso y difícil de preparar. Los fieles practican un verdadero rito previo de itineración (en que participa casi toda la familia) antes de llegar al centro de su piedad. Pero en el país vasco el asistir a una romería es algo más sencillo y que no necesita (salvo en contadas excepciones) de preparativos largos, de viajes en carro u otro vehículo pesado. Andando van llegando los romeros por multitud de sendas y atajos a los alrededores de la iglesia, donde se celebran animadas fiestas profanas, bailes etc. una vez concluidos los oficios y procesiones. Si la piedad puede dar pávulo a excesos y francachelas no es menos cierto, por otro lado, que cualquier actividad cotidiana se impregna de espíritu piadoso (7).

Ya se ha visto antes cómo las hermandades, organizadas para administrar bienes comunales, para socorrerse mutuamente en las faenas agrícolas y pastoriles, suelen estar bajo la advocación de un santo. Un santo patrono protegía también, en otra época, a los gremios de artesanos e incluso a las agrupaciones formadas con fines bélicos, defensivos u ofensivos.

Así, por ejemplo, sabemos que en Laguardia de Alava los vecinos de las distintas calles formaban una cofradía religiosa con su patrón y que cada cofradía estaba encargada de la defensa de uno de los trozos de la muralla y

sus correspondientes portales. En la generalidad de las villas un día determinado del año, festividad señalada, se celebraba la revista de tropas hábiles. Hoy día todavía tienen lugar varios «alardes» que han perdido su prístina significación. Todos los artículos o estudios modernos en general donde se habla de los que tienen lugar, por ejemplo, en Irún el día 30 de junio (San Marcial), en Fuenterrabía el 8 de septiembre, con motivo de la festividad de la Virgen de Guadalupe, en Tolosa por San Juan, en Anzuola el día 25 de agosto etc. indican que conmemoran determinado hecho de armas glorioso para los habitantes del pueblo en cuestión. Pero si repasamos viejas historias (por ejemplo la de Lope Martínez de Isasti), veremos que aquí y allá (en Oyarzun, en Hernani etc.) se señala el día tal, o la fecha cual, como la fijada para hacer una manifestación de las fuerzas reales, no simbólicas. Los alardes, en suma, eran con frecuencia una reliquia de los períodos en que se efectuaba el recuento de las posibilidades militares de cada pueblo con un fin práctico. Al verificarse en épocas posteriores las levas de soldados con arreglo a otros principios, han perdido su razón de ser primitiva, consistiendo en puras ceremonias con sentido histórico. Mas, como digo, lo más interesante en ellos es su viejo aspecto realista y su carácter en parte religioso. La norma más generalizada era la de que los alardes militares se hicieran el día de San Juan, y en varios puntos quedan aún cofradías en honor del santo que celebran ciertos ritos bélicos, como las de Torralba y la de Laguardia en la parte meridional y poco vasca; estos ritos no dejan de estar impregnados de algún matiz extraño a las creencias cristianas (8), como otros varios. Hay que reconocer sin embargo que la Iglesia es menos flexible y acomodaticia en este orden y que, en cuanto le es dado, rechaza las intromisiones por viejas que sean.

Entre las prácticas supersticiosas con carácter ritual que existían en el país, pero que fuera de él tienen tanta o más expansión y que se encuentran en vías de desaparecer, está la de sumergir una imagen de un santo, o de Jesu-

cristo mismo, en agua con objeto de provocar la lluvia. La referencia más antigua que poseo sobre ella data de fines del siglo XV. Dice un teólogo de Navarra, Martín de Arles, que, por entonces, los aldeanos del Romanzado se reunían en San Pedro de Usun cuando había sequía y que, después que oían la misa, sacaban en procesión la imagen del santo titular y luego de varias ceremonias la introducían en el río. Lo mismo dice que hacían en Labiano, pueblo del valle de Aranguren, con el cuerpo de Santa Felicia. Barandiarán ha reunido datos modernos de Alsasua (Navarra), Astigarraga, Atáun y Aya (Guipúzcoa) que reflejan la continuidad de la costumbre y el señor Thalamas Labandibar refiere que subsiste también en Isturitz (capilla de Santa Eulalia) y que en San Pedro de Oloron pasaba lo mismo hasta hace no mucho. En otras muchísimas regiones de España, Francia, Italia etc. tienen fe en la misma práctica y a ella alude, por ejemplo, una copla burlesca que cantan los aldeanos de Guadalajara:

«No he visto gente más bruta,
que la gente de Alcocer:
que echaron el Cristo al río
porque no quiso llover».

Los hombres y las mujeres tienen, pues, a veces la tendencia, que la Iglesia procura combatir, de tomar una parte excesiva en el ritual, tendencia que es opuesta a la común, así mismo, de ser tibio en el cumplimiento de las obligaciones impuestas a los creyentes. Surgen así una serie de problemas prácticos provocados por el excesivo celo o por la negligencia, que también matizan la religiosidad de una zona o de un país. En las sociedades rurales la Iglesia ha combatido vigorosamente muchos abusos de costumbres a través de siglos, obteniendo resultados concretos a fuerza de paciencia. En ocasiones los sacerdotes, educados en ambientes distintos, tuvieron que mantener luchas desiguales con gentes rutinarias y, en otras, no comprendieron que lo que en determinadas zonas podía interpretarse con malos ojos, en aquella a la que habían

llegado no tenía rasgos que permitieran tal interpretación.

Hoy día, el país vasco desde el punto de vista religioso, no es sin duda teatro de muchos de los abusos que se podían observar en él a comienzos de la Edad Moderna: Las misiones de los jesuitas en el siglo XVIII debieron ejercer influencia intensa (acaso más intensa que las constituciones sinodales etc.) sobre el clero rural. Pero han surgido situaciones que en épocas de desórdenes particulares no existían, y que se consideran como mucho más graves que los abusos de los creyentes: aludo a las producidas por el aumento de la indiferencia religiosa y la pérdida de la fe. Se discute, por la gente vulgar y por la ilustrada «si hoy hay más Religión o menos que antes» sin hacer los debidos análisis cuantitativos y cualitativos (9).

La tendencia común entre los aldeanos es la de considerar que estamos en un período de decadencia de la fe. Primero la ideología de los liberales del siglo pasado, (a los que se llamaba «beltzak» = negros) después el tipo de corrupción en la vida material observable en nuestros días, han dado argumentos para justificar esta opinión generalizada. Es evidente, por otra parte, que a los oficios y devociones no asiste hoy tanta gente como en los primeros años del siglo. Pero si la cantidad de fieles fervientes es menor, acaso la fuerza del sentimiento religioso no pueda considerarse que ha bajado. Tampoco ha descendido la moral pública tanto como se dice. Nadie de los que hoy día viven en ella podría resistir la manera de desenvolverse la vida en una parroquia vasca de hace trescientos o cuatrocientos años. La tradición, que en este orden de valores todo lo poetiza, pinta un pasado venerable en que las familias severas y virtuosas de los caseríos cumplían con la iglesia rígidamente. Pero las investigaciones históricas reflejan algo muy distinto: en las postrimerías de la Edad Media ninguno de los mandamientos se cumplía en el país estrictamente, ni aun dejando un margen bastante amplio para irregularidades. Por todas partes vemos acaecer homicidios, tropelias y venganzas, por todos lados encontramos a una sociedad lanzada a excesos y violencias.

Los sacerdotes no se libraron de las pasiones generales, y las iglesias no quedaron al margen de las intrigas y profanaciones. Los períodos posteriores fueron más suaves en su moral, pero no creo que muchos mejores que estos modernos tal maltratados.

El proceso de depuración (válganos esta manera de hablar actual por un momento) de las costumbres dirigido por autoridades tanto civiles como eclesiásticas por lo general, puede ser bien estudiado a partir del siglo XV por lo menos. Como es sabido, antes del Concilio de Trento en cada nación, y no sólo en cada nación, sino también en cada diócesis, y cada parroquia, eran admitidos de forma variable según la energía y las ideas del clero, una porción de prácticas abusivas que hoy parecerían muy escandalosas. El país vasco, país lleno de iglesias con patronatos laicos, en que los obispos a fines de la Edad Media ejercían como se ha dicho autoridad muy limitada todavía, se prestaba bastante a cierto tipo de abusos. Las constituciones sinodales, los mandatos de los visitadores en las parroquias, las disposiciones coercitivas de la Inquisición, las misiones etc. fueron paulatinamente reprimiéndolos. Lo que concilios antiquísimos no habían podido hacer cumplir a las sociedades rurales, se comenzó a obedecer en la época de los Austrias. La nueva estructura política y social dada al país acaso influyó no poco en la reforma y supresión de costumbres viejas.

Los banderizos, los antiguos nobles de los campos, se preciaban de muy religiosos, pero en realidad no tenían mucho respeto por las jerarquías eclesiásticas. En pleno siglo XV cuenta el Gerundense que habiendo llevado consigo Fernando el Católico al obispo de Pamplona en su séquito, rumbo a Vizcaya, al llegar al señorío, los que le salieron a recibir, dijeron que como éste pertenecía en lo eclesiástico a la diócesis de Calahorra era contrario a sus leyes que el dicho obispo franquease sus límites. El prelado hubo de salir de la comitiva y los vizcaínos borraron cuidadosamente las huellas de los pocos pasos que había dado dentro de su tierra. Esta anécdota revela un estado

de ánimo, común en épocas anteriores, reflejando en otros documentos y temeroso de las autoridades episcopales. Si la gente de la clase pudiente y defensora de las «leyes» reaccionaba así, no ha de chocar que en otros aspectos hubiera libertades inconcebibles ahora. En el siglo XV también, Gabriel Tetzels de Nuremberg notó que las mujeres vascas daban un culto a los muertos que se ajustaba poco con las prácticas religiosas, verdaderamente católicas: «hay en el país —dice— valiosas sepulturas de piedra por las que se tiene gran interés y especialmente las mujeres las adornan con plantas y flores aromáticas y encienden luz ante ellas; en las sepulturas, que están fuera de las iglesias, se arrodillan y sientan siempre, haya o no misa; por eso rara vez van a la iglesia». Ya en un canon (el número 25) del concilio de Ilíberis condenaron los obispos españoles de época muy remota la costumbre de velar en las sepulturas demasiado, porque, con el pretexto de la piedad, las mujeres sobre todo cometían grandes abusos. Pero mil años después las vascas hacían algo parecido a lo condenado por ellos.

Tampoco las costumbres del clero eran, por la misma época que nos ocupa, muy morigeradas. El mismo Tetzels dice que los curas vascos conocían a las mujeres. Todavía en el siglo XVII Pierre de Lancre asegura que en el país vasco-francés pasaba lo mismo. La cantidad de hijos de eclesiásticos que había en Guipúzcoa en la primera mitad del siglo XVI planteó varios serios problemas a sus autoridades. Los sacerdotes hallaban ocasión para sus desvíos incluso en los bailes públicos. He encontrado mandatos de 1570 y 1640 en la iglesia de Lesaca en que se prohíbe la danza al clero parroquial. Las constituciones sinodales de Calahorra de 1602 y 1698 y una disposición del obispo de Pamplona de 1715 establecen prohibición análoga. En algunos otros documentos se ve que se adornaban con exceso, de modo profano y que jugaban a la pelota con pasión desordenada. Varias veces hubo que condenar las fiestas nocturnas, o vigiliadas, en ermitas y santuarios, como se condenan en las sinodales de Pamplona de 1540, así

como la introducción de danzantes en los templos (Lesaca, 1597) o la representación de piececillas teatrales. En 1545 D. Juan Bernal de Luco dictó una válida para todo el obispado de Calahorra.

Momentos, también frecuentes, en que el clero podía sentirse tentado fuertemente eran los del bautismo, el matrimonio o la muerte de un feligrés. No sólo las leyes civiles, sino muchas eclesiásticas condenan (sin gran efecto al parecer) las comilonas que con motivos semejantes se celebraban. Pretextos para comer se encontraban en cualquier ocasión. En 1679 se prohibió en Lesaca que los vecinos del barrio de San Antón, para festejar el día, mataran dentro de la ermita del mismo nombre un carnero (10).

Todo esto no es privativo de la sociedad vasca. Abusos análogos se encuentran en otras muchas partes de Europa y, como es sabido, dieron ocasión a posturas contrarias a la Iglesia de Roma y a sus dogmas mismos. Pero desde el aldeano que en un momento de expansión báquica hace algún verso anticlerical o satírico (no faltan en la literatura popular de nuestro país) hasta el cismático o el hereje reformador, hay una buena distancia. El primero puede ser y es por lo general un fiel tibio, de los que confiesan una vez al año y asisten a misa los domingos, el segundo surge por lo general entre las personas con una vida religiosa más intensa, pero que, por algún motivo, se halla algo desequilibrada, en desacuerdo con el medio en que vive. Este desacuerdo, al manifestarse de una manera explosiva, produce el conflicto religioso. A veces ciertas instituciones, ciertos elementos pasivos, de un misticismo sencillo, pueden ser influidos por personalidades violentas y dominadoras.

Una institución que da determinado matiz a la vida parroquial vasca es la de las «serorak» (del latín «soror»). Son éstas, mujeres consagradas de lleno al servicio de un templo. La «serora» es una especie de «sacristana» que interviene en todo cuanto una mujer puede. Vive cerca de la iglesia y prepara las funciones de ella. El padre Larra-mendi ya hizo una cumplida descripción de sus caracte-

rísticas y atribuciones, remontando su origen a fechas muy antiguas del Cristianismo. No hace falta ir tan lejos, pero es evidente que en el resto de España, por razones de tipo sociológico y otras han ido desapareciendo esta especie de acólitos hembras, a las que hay muchas gentes que llaman hoy «ceroras», sin duda porque asocian su nombre con las velas de cera que les ven aparejar y arreglar de continuo. En otra época la institución de las «serorak» se prestó a abusos y se dictaron disposiciones para que fueran examinadas al comenzar a desempeñar su cargo y se limitó el número de ellas en ermitas e iglesias rurales; se les sometió también a una estrecha dependencia que no permitiera desviaciones de la piedad ortodoxa (11).

Las tendencias reformistas, dentro de la Religión católica, con resultados heterodoxos, no han dejado de manifestarse varias veces entre los campesinos vascos. Pero nunca alcanzaron a triunfar con cierta permanencia. A mediados del siglo XVI el protestantismo prendió en algunas familias de labradores vasco-franceses de Soule y Baja Navarra sobre todo, pero no adquirió el desarrollo que tuvo en otras partes del mediodía de Francia. Para evitar mejor su penetración en territorio español es por lo que Felipe II pidió la anexión de las tierras del N. de Navarra y extremo oriental de Guipúzcoa (que pertenecían al obispado de Bayonne desde determinada fecha medieval) al de Pamplona. Ni el calvinismo, ni otras religiones reformadas tuvieron secuaces en la gran masa rural vascongada de los siglos XVI, XVII y XVIII. Pero de ella misma surgieron, de vez en cuando, y esto es más curioso, movimientos reformistas, que, arrancan o de pensamientos individuales sobre los hechos religiosos más comunes, o de ideas heterodoxas, larvadas en las conciencias y de origen mucho más arcaico y simple que las puestas en boga por Lutero y Calvino, o los grandes heresiarcas del Renacimiento en general. He aquí algunos datos que justifican lo dicho en las líneas anteriores, tocantes a rebeldías esporádicas de la masa campesina ante la autoridad de la Iglesia católica, o frente a los dogmas.

Entre 1442 y 1445 hubo en el Duranguésado, sobre todo en la misma villa capital de aquella antigua merindad, un movimiento herético, del que fué cabeza visible cierto fraile franciscano, perteneciente a una familia distinguida del país: fray Alonso Mella. Es probable que éste trajera las ideas que predicó de Italia. Su doctrina se ajustaba en conjunto —al parecer— a la de los «fraticelli», condenados tiempo atrás por varios pontífices: acaso, sin embargo, fray Alonso añadió algunos detalles personales a aquélla. Sus seguidores eran, por la mayor parte, gente humilde, labradores y artesanos: bastantes mujeres también. Dicen los historiadores que proporcionan detalles sobre la herejía duranguésa, que se caracterizaba porque sus secuaces practicaban la comunidad de bienes, y de mujeres, un libertinaje grande mezclado con ciertas prácticas místicas. Afirman algunos también que los herejes se daban mutuamente nombres de santos (San Pedro, San Pablo etc.) y que negaban ciertos dogmas referentes a la vida ultraterrena. A la señal de unas trompas que tocaban algunos de ellos en las esquinas de las calles, iban a sus juntas nocturnas, que se celebraban en bosques y montañas unas veces, en la misma villa otras.

La labor de proselitismo de fray Alonso y otro compañero suyo de religión, llegó a alcanzar tales proporciones que se afirma que pensaron en apoderarse militarmente de la merindad y constituir un estado independiente. Esto no es seguro. Pero sí parece cierto que los católicos del pueblo y de Vizcaya hubieron de asustarse ante los extravíos colectivos, que destruían familias y haciendas y pidieron auxilio para terminar con ellos. Intervino la justicia y la represión fué violenta. Fray Alonso Mella pudo escapar con algunas de sus amantes, aunque tiempo después murió en el suplicio, en tierra de moros, por haber continuado predicando. Muchos campesinos que le habían seguido se retractaron, pero hubo un núcleo que se negó a hacerlo, siendo quemados vivos los que lo componían. A pesar de la dura intervención de las autoridades inquisitoriales y civiles en el asunto, años después, hacia 1487, ha-

bía en Durango secuaces de la secta, y en 1500 todavía es posible que fueran relajados hasta diez y seis herejes, supervivientes o muertos, éstos en efigie.

Es curioso, desde nuestro punto de vista, indicar que la región duranguésa en fechas posteriores ha sido escenario de crisis religiosas parecidas.

A fines del siglo XVII un dominico apóstata ejerció allí la curandería supersticiosa, casándose con cierta doncella de buena familia y teniendo cada vez más partidarios, hasta que la Inquisición lo encarceló.

Pero más interesante que esto es que cuatrocientos años y pico después de sofocada la herejía predicada por fray Alonso Mella, en 1877, fué Durango también teatro de la más notable de cuantas ha habido modernamente en el país vasco, de carácter popular.

Un aldeano residente en Mallavia, apodado el «Manzanero», se sintió profeta, reformador de las creencias y costumbres. Comenzó a predicar en su pueblo la inutilidad de los bienes terrenales, la proximidad del fin del mundo y del juicio final. Expulsado a pedradas de él, se trasladó con su mujer y su hijo, de corta edad, a Durango, aliándose con otra especie de profeta o adivino, que por entonces vivía allí. Volvió el de Mallavia a predicar y exponer sus doctrinas. Afirmó que él era San José, su mujer la Virgen, su hijo, Jesús. Entre los campesinos hubo algunos que abandonaron su hacienda, y siguieron al «Manzanero» que, con su familia y diez y ocho discípulos hacían vida común en el piso segundo de una casa de «Artecale», que llevaba, hace unos años, el número 26. Allí tenía su consultorio el «Manzanero». Este y el otro profeta, por lo menos, decían estar en comunicación con los ángeles y tener visiones, sobre todo al hacer oración en el desván de su morada.

Iban a la iglesia de Tabira, rezando el Rosario procesionalmente, en fila, llevando a la mujer del «Manzanero» en sitio de honor. Mas he aquí que el profeta de Mallavia enfermó: pidió los sacramentos y no se los dieron hasta que hubo salido de la casa, teatro del escándalo colectivo.

Le transportaron al hospital donde murió reconciliado, pero su familia fué expulsada del pueblo y los campesinos volvieron a su vida normal al cabo de un tiempo.

¿Puede pensarse que ha vivido en caseríos y mansiones humildes del Duranguesado, latente, hasta el siglo XIX, la semilla herética de fray Alonso Mella? No es seguro aunque hay que hacer notar que el recuerdo de sus efectos inmediatos permaneció de modo insospechado hasta entonces. Aun a comienzos de aquel siglo había familias interesadas en que no se removiera la memoria de las gentes, porque tenían la conciencia de que antepasados suyos fueron objeto de la represión por herejes y los aldeanos de los alrededores en —fecha más moderna— se burlaban de los de Durango, diciendo que era el pueblo de las trompas («tromperri»), aludiendo a la manera de avisarse propia de los herejes. Tocar la trompeta en sus inmediaciones era broma injuriosa.

Casos de «profetismo», de misticismo extravagante, se han dado, por otros pueblos también. A raíz de la segunda guerra civil hubo «profetas» en Vergara y Mendata, más modernamente se han registrado varios movimientos innovadores pronto sofocados (Motrico etc.). De ellos, el más interesante, es el que se registró en Urdiain, pueblo de Navarra, en nuestros días y sobre el que se posee incluso un material gráfico bastante impresionante. Ciertas mujeres de aquel pueblo comenzaron a afirmar que se les había aparecido la Virgen, recomendándoles que le dieran culto nocturno en algunas arboledas de los alrededores, que rechazaran el culto de la Iglesia y la relación con los eclesiásticos. Pronto en aquellas juntas comenzaron a registrarse casos de niños visionarios y otros hechos que hicieron que intervinieran al final las autoridades civiles y eclesiásticas para terminar con ellos. Esta tendencia a dar culto a ciertos santos cristianos en campos y montañas, que se da con bastante asiduidad en el país vasco, puede tener cierta relación con un viejo sentimiento religioso naturalista, con ciertos resabios paganos de los que se hará estudio en el capítulo que sigue (12).

NOTAS

(1) Si los escritores católicos han extraído el argumento máximo para ensalzar a los vascos, de sus ideas religiosas, los protestantes y librepensadores consideran tal religiosidad como un rasgo poco atractivo cuando menos. H. S. Chamberlain «La genèse du XIX^{me} siècle» I (París, 1913) pp. 709-712, 720-721 hace una especie de ecuación: «germano» = reformista protestante, a la que opone la de «anti-germano» = anti reformista y católico. San Ignacio es según él, el representante puro del antigermanismo, así como los vascos para radicales franceses, como J. Vinson, se hallan atrasados por su hostilidad al libre pensamiento. Estas apreciaciones opuestas, en esencia, a las de los apologistas del país son de poca utilidad para nosotros. Querer explicar por la raza una tendencia religiosa o antireligiosa es completamente inadecuado. Son otros criterios sociológicos e histórico-culturales los que, tal vez, nos aclaren por qué pueblos como el irlandés, el bretón y el vasco precisamente, considerados como los más católicos de occidente son también aquéllos en que es dado encontrar un folklore mitológico más abundante, y una tendencia muy acusada hasta hace no mucho a usar de conocimientos mágicos especiales.

(2) Acerca de la Cristianización hay un trabajo ya no muy moderno y tampoco demasiado digno de fe, que es el de E. Urroz, «Historia religiosa» en «Primer congreso de estudios vascos», de Oñate, pp. 501-568. Ver también la bibliografía citada en la p. 96 (nota 1). Mi punto de vista sobre la fecha de introducción del Cristianismo en el centro de la zona vasca en «Los pueblos del norte...» pp. 105-108. La fecha de los sepulcros de Arguñeta, ha sido fijada por M. Gómez Moreno, «De epigrafía medieval. Los epitafios de Arguñeta» en «Boletín de la Real Academia de la Historia» CXV (1944) pp. 189-192. La «gran leyenda» de San León, en Dubarat, «Le missel de Bayonne...» pp. XLVII-XLVIII. La opinión de García Villada en «Organización y fisonomía de la Iglesia española desde la caída del Imperio visigodo, en 711, hasta la toma de Toledo, en 1085» (Madrid, 1935) p. 18. Si lo que escribió este historiador hubiera sido leído por Isasti, o más tarde, por el abate D'harce de Bidassouet hubieran puesto el grito en el cielo. El segundo, en la «Histoire des cantabres ou des premiers colons de toute l'Europe, avec celle des basques, leurs descendants directs, qui existent encore, et leur langue asiatique basque...» I (París, 1825) pp. 73-79, «demuestra»: 1.º que los vasco cántabros fueron siempre monoteístas («ils n'ont

jamais été idolâtres») 2.º) que eran cristianos desde el siglo III. Pero aun hubo quien aventajó a D'Iharce.

(3) La palabra «gentilis» se usa a partir de una fecha para aludir a los bárbaros o extranjeros («Cod. Theod.», XVI, 5, 46), tanto como para aludir a los paganos. «Gentilitas», en un principio, es la familia, pero después también, la «gentilidad» en el mismo sentido que le dan hoy a esta voz los hombres de Iglesia. De esta suerte el «gentil» puede ser: 1) El hombre de raza diferente, el extranjero, 2) el hombre de religión distinta. En los siglos IV-V los autores latinos consideran «gentiles», es decir paganos, a los vascos. Así, Prudencio en el himno a santos Emeterio y Celedonio, 94, habla de la «Vasconum gentilitas» («España Sagrada» XXXIII p. 423). La noción de que, dentro del país, había gentiles y cristianos debe datar de después, y a ella fué unida la de que el «gentil» no sólo religiosa, sino también racialmente, era distinto. Las leyendas más expresivas sobre los «gentiles» las recogió Barandiarán, «Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios» 6 (junio 1921) pp. 23-24; 7 (julio, 1921) 25-28; 9 (septiembre, 1921) 33-35 y «Mitología del pueblo vasco» II, pp. 9-12 (piedras de gentiles), 70-71 («gentil baratzak»), 74-77 (dólmenes casas de gentiles). Según me indicó en conversación que tuve con el mismo, el 11 de septiembre de 1949, aun hay pueblos de la parte de la Borunda que motejan de «gentiles» a los habitantes de otros (por ejemplo, a los de Urdiain).

(4) Los aspectos formales (rituales) más perceptibles de la vida religiosa vasca, deben analizarse, partiendo de la lectura del «Anuario de Eusko Folklore, IV. La religiosidad del pueblo» (1924), donde, además de informes de Oyarzun (pp. 1-47), Andoain (pp. 48-78), Vidania (pp. 79-86), Deva (pp. 87-89), Oñate (pp. 90-101), Cegama (pp. 102-109), Meñaca (pp. 110-117), Ceánuri (pp. 118-133) y Gauna (pp. 134-149) hay un importante estudio de Barandiarán, «Nacimiento y expansión de los fenómenos sociales» pp. 151-229, en que se estudian también algunas herejías de las que se habla al final de este capítulo (profeta de Mendata etc. pp. 177-185). En lo que se refiere a aspectos narrativos hay que contar, en primer término con las leyendas, tradiciones etc. en torno a las iglesias que reunió Barandiarán en «Eusko-Folklore». En los números XLIX (enero, 1925) pp. 1-4; XLX (febrero, 1925) pp. 5-8; LI (marzo, 1925) pp. 9-12; LII (abril, 1925) pp. 13-16; LIII (mayo, 1925) pp. 17-20; LIV (junio, 1925) pp. 21-28; LV (julio, 1925) pp. 29-32; LVI (agosto, 1925) pp. 33-36; LVII (septiembre, 1925) pp. 37-40; LVIII (octubre, 1925) pp. 41-44; LIX (noviembre, 1925) pp. 45-48 hay numerosas leyendas relativas a los orígenes de las iglesias, las disensiones y contiendas que existieron antes de su emplazamiento y las indicaciones sobrenaturales que precedieron a su erección etc. De ermitas con fuentes medicinales y ermitas en cuevas, se trata en la misma publicación mensual: LXIV (abril, 1926) pp. 14-16; LXV (mayo, 1926) pp. 17-20; LXVI (junio,

1926) pp. 21-24. Según muchas leyendas, ciertos templos los edificaron en plazo corto y circunstancias raras, seres como gentiles, moros etc. También Barandiarán recoge bastantes de ellas: «Eusko-Folklore» LXVII (julio, 1926) pp. 25-28; LXVIII (agosto, 1926) pp. 29. Las tradiciones tocantes a las campanas, en el mismo número pp. 29-32; LXIX (septiembre, 1926) pp. 33-36 y de las pp. 35 a la 36 sobre rodeos de las iglesias, así como en LXX (octubre, 1926) pp. 37-40; LXXI (noviembre, 1926) pp. 41-43; de antiguos ritos y prácticas populares en las iglesias y sobre el poder de algunas estatuas (animadas) tratan los números siguientes: LXXII (diciembre, 1926) pp. 45-48, LXXIII (enero 1927) pp. 1-4. Además de los materiales de esta gran colección, véase Azkue, «Euskalerriaren yakiniza» I, pp. 177-211.

(5) Sobre el diablo y los seres malignos relacionables con el ver: Hugo Schuchardt, «Tusuri, Teufel» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» VIII (1914-1917) pp. 324 y Julio de Urquijo, «¿Existen juramentos y maldiciones en vascuence?» en la misma publicación, XI (1920) pp. 111. La voz «Tusuria» la trae Ohienart, «Proverbios basques...» ed. F. Michel (Burdeos, 1847) p. 33 (n.º 208). Sobre «Mekolats», Barandiarán, en la obra citada en la nota anterior (p. 169 del tomo IV, del «Anuario...» cit.). Los nombres elípticos y brulescos del diablo en Azkue, «Euskalerriaren yakiniza» I, pp. 358-360. Algún cuento en que aparece éste en «Eusko Folklore» CXII (abril, 1930) pp. 13-16; CXIII (mayo, 1930) pp. 17-20; CXIV (junio, 1930) pp. 21-23. A veces temas del folklore hispánico del interior, referentes al espíritu del mal, llegaron hasta el país vasco-francés inclusive. Así se han recogido narraciones sobre la cueva de Salamanca, en que se enseñaban las artes diabólicas (J. Vinson, «Le folklore du pays basque» pp. 6-7; en las pp. 11-14 un cuento suletino en el que aparece «iauna-gorri» = el señor rojo).

(6) El uso de «dominus», en vez de «sanctus», se halla reflejado en la Toponimia francesa de otras áreas muy limitadas: así en los Vosgos encontramos Domremy, en Allier Dompièrre etc. Respecto a la difusión de ciertas advocaciones véase, ante todo, Bonifacio de Echegaray «La devoción a algunos santos y las vías de peregrinación» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XXIII (1932) pp. 26-29. D. de Irigoyen, «Ermitas e Iglesias de Guipúzcoa, (ensayo de catalogación)» en «Anuario de Eusko Folklore, 1934» X pp. 7-92, hace también un recuento digno de ser considerado, labor que en el siglo XVII ya había efectuado Isasti, «Compendio...» pp. 208-223 para la misma provincia. Otras cifras que doy en el texto he extraído de un examen del diccionario de Madoz, etc. que habla que revisar. El ejemplo de leyenda de santo, como héroe civilizador, se extrae de «Eusko-Folklore» XIV (febrero, 1922) pp. 7-8; variante en XV (marzo, 1922) p. 9 (Cortezabi, Vizcaya).

(7) Casi todos los santuarios más conocidos han sido objeto de monografías mejores o peores, o de libritos de propaganda. De

los santuarios vizcaínos hay discretas noticias en J. E. Delmas, «Guía histórico-descriptiva del viajero en el señorío de Vizcaya» (Bilbao, 1864), del que hay también una obrita titulada, «Gaztelugach con su historia y tradiciones» (Bilbao, 1888). Sobre los guipuzcoanos hay mucho escrito; Angel Pirala en su librito «Santuarios guipuzcoanos» (Madrid, 1895) pp. 115-117 da la bibliografía antigua más famosa. Sobre huellas de pies de santos, Barandiarán, «Mitología del pueblo vasco» II pp. 27-54.

(8) Los viejos «alardes», de que nos hablan Martínez de Isasti, p. 474 o Larramendi, «Corografía...» p. 80, tienen hoy día manifestaciones alteradas, como se ha dicho, entre las cuales son muy famosas las de Irún y Fuenterrabía. Hay, sin embargo, fiestas de este tipo menos conocidas, pero de gran interés, como la de los «errebómbillos» de Elorrio (N. de Lazcano, «Los errebómbillos de Elorrio» en «Euskalerraren alde» XVI (1926) pp. 381-385).

(9) El texto de Martín de Arles ha sido publicado por varios autores de obras más asequibles que la suya. Por ejemplo, P. Le Brun, «Histoire critique des pratiques superstitieuses, Qui ont séduit les peuples...» (París, 1702) p. 352. Ver también F. Torreblanca, «Iuris spiritualis practicabilium, libri XV» (Córdoba, 1655) fol. 226 r. Los casos vascos modernos, en Barandiarán, «Contribución al estudio paleontológico del pueblo vasco. El magismo» en «Asociación para el progreso de las ciencias. Congreso de Bilbao. Tomo VI, sección 4.ª Ciencias naturales» (1.ª parte) (Madrid, 1920) pp. 42-45 y «Eusko-Folklore» LXXIII (enero, 1927) p. 5. La copla de Guadalajara recogida por G. M. Vergara, «Apodos que se aplican a los habitantes de algunas localidades españolas por los pueblos próximos a ellas» en «Boletín de la Real Sociedad Geográfica» XV (1918) p. 102.

(10) Sobre abusos e irregularidades véase lo que dicen los viajeros del siglo XV, Tetzels en especial, en la traducción que da Gárate en sus «Ensayos euskarianos» I, pp. 106-110; el texto del Gerundense («Paralipomenon Hispaniæ» (1545) fol. XXIV vto., lib. II, cap. VII) en R. Chabás, «Estudio sobre los sermones valencianos de San Vicente Ferrer» en «Revista de archivos, bibliotecas y museos» año VI, 1 (enero, 1902) p. 5. Sobre representaciones, Julio de Urquijo, «Del teatro litúrgico en el país vasco» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XXII (1931) p. 161 y «Eusko-Folklore» LXXIV (febrero, 1927) pp. 5-6. Ver también Dubarat, «Le missel de Bayonne...» pp. CCCI-CCCXVI. Puede decirse que casi todas las obras impresas en vasco, desde el siglo XVI al XVIII, tienen un carácter eminentemente propagandista de la fe y la moral católicas.

(11) La institución de las «seroras» que, para el juez de los brujos y brujas del Labourd, Pierre de Lanae, era abominable, fué defendida y estudiada con amor por Larramendi, «Corografía...» pp. 115-117. También J. A. de Lizarralde, «Orígenes de la vida clausal del país vasco» en «Primer congreso de estudios vascos...» de

Oñate, p. 595 trata de ella y antes de éste, W. Webster, «Seroras, freyras, benitas, benedictæ entre los vascos» en «Euskalerraren alde» I (1911) pp. 159-151, 166-168.

(12) Sobre las tentativas de introducir el protestantismo en el país vasco-francés y la repulsa de que fué objeto, arroja luz la colección de documentos reunida por A. Communay, «Les huguenots dans le Béarn et la Navarre» (París, Auch, 1885). Dubarat, «Le missel de Bayonne...» pp. CCCXXX-CCCXXXI trata del mismo asunto (en las pp. CCCXXXI-CCCXXXIII de la influencia del jansenismo en la capital del Labourd). No dejó de haber, sin embargo, algunos protestantes fanáticos entre los campesinos del país de Soule (J. Vinson, «Le protestantisme dans le pays basque» en «Mélanges de Linguistique et d'Anthropologie» (París, 1880) pp. 157-160). De los herejes de Durango habló Menéndez Pelayo, «Historia de los heterodoxos españoles» I.ª ed. I (Madrid, 1880) pp. 546-547 con algunos errores. El mejor estudio sobre ellos se debe a J. de M. Carriazo, «Precursores españoles de la Reforma. Los herejes de Durango 1442-1445» tirada aparte de las «Actas y memorias de la Sociedad española de Antropología, Etnografía y Prehistoria» (1925) memoria XXXV, pp. 69. También J. Gárate, «Ensayos euskarianos» I, pp. 114-121.

Las herejías modernas fueron estudiadas por Barandiarán, en el trabajo citado en la nota 4 de este capítulo. En el país vasco francés también se han dado manifestaciones de una especie de misticismo colectivo en torno a ciertas personas. Una de ellas fué combatida por el padre Clemente de Azcaín, según narra Jouy, «L'ermita en province» en «Oeuvres complètes» VIII (París, 1825) pp. 127-128.

CAPITULO XX

El mundo mífico

Las primeras investigaciones sistemáticas sobre las creencias religiosas paganas de los campesinos europeos, estuvieron dominadas por la hipótesis animista de Tylor, según el cual la forma más primitiva de la Religión se hallaría matizada por la creencia repetida en que todos los seres del mundo físico y natural (los astros, el cielo, las aguas, los montes, bosques etc.) poseen un cuerpo exterior y un alma, como los hombres. La noción de la existencia del alma le venía al hombre directamente —añadía el sabio inglés— al observar la paralización producida por la muerte en cualquiera de sus semejantes y luego no hacía más que generalizar esta observación.

Hoy día se duda de que el animismo sea tan «primitivo» como Tylor suponía y discípulos suyos ya señalaron la existencia de concepciones acaso más arcaicas; Marett, por ejemplo, habló del «animatismo», de la creencia en una animación de la Naturaleza que no implica el dualismo tyloriano, y aun podrían imaginarse otros modos de pensar, conforme a los que la Naturaleza está cargada de oscuras intenciones, de acuerdo con lo ya dicho al comenzar el capítulo XVI. El Cristianismo pretendió barrer de forma absoluta las creencias animatistas y animistas, como lo revelan multitud de cánones de los concilios, constituciones y sermones, tanto como las llamadas (con arreglo a lenguaje

más antiguo y conocido) politeístas, que algunos considerarían, por error, como siempre derivadas de aquéllas. Pero la lucha ha durado siglos y las masas rurales no están aún exentas de resabios de esta índole, no sólo en la vida social, sino también en el mundo de las puras creencias. Es más, quedan incluso huellas de la creencia en dioses que algunos etnólogos asociaron con la tesis de la existencia de un Monoteísmo primitivo, tan admisible o discutible desde el punto de vista etnológico como las otras expuestas más arriba.

Las concepciones que pueden clasificarse como originadas en época precristiana y que tienen cabida entre las creencias populares vascas de hoy son interesantes. Su estudio formal ha sido llevado a cabo por autores fidedignos, de suerte que estamos en situación bastante satisfactoria para escribir una síntesis regular acerca de ellas. Vamos a hacer previamente algunas observaciones sobre los límites conceptuales de esta síntesis. En general, no se distingue bien en los libros sobre folclore hispano aquellas narraciones que encierran la creencia en una realidad de las que deben considerarse como meras producciones literarias. El mito, el símbolo o la metáfora y la mera ficción amena no son convenientemente separados; aunque los aldeanos mismos pueden tener una idea de la diferencia entre estas tres categorías, en ocasiones —como he indicado varias veces— hay una verdadera discrepancia respecto a lo que debe incluirse en cada una de ellas. Lo que no son más que cuentos para uno, son realidades para el otro. En otras ocasiones lo admitido en general no se aplica en particular: así, dicen algunos que las brujas existen, pero que no se debe creer que tal o cual mujer es bruja.

Independientemente de este problema de valoración de la realidad, la lengua en sí nos refleja antiguas opiniones y creencias de gran interés histórico-cultural. Vamos a examinar el material lingüístico primero y el más estrictamente mitológico después, dejando a un lado los que con mayor frecuencia pueden interpretarse como simples ficciones, en el sentido que los ingleses dan a la palabra.

En torno a una de las voces que sirven para designar al cielo en vascuence o, mejor dicho, de las que servían para este fin aun a mediados del siglo XIX, se han hecho observaciones muy curiosas. Hoy día la más usual es «zeru», emparentada con la latina «cælum». Pero en el dialecto roncalés, ya desaparecido, se registró la voz «ortze-a», «ortzi-a» como equivalente, que pronto se relacionó por los eruditos con la de «Urcia», registrada por Aymeric Piccaud en el siglo XII, como propia para denominar a Dios («Deum vocant *Urcia*»). Tampoco queda ésta en uso en la actualidad, siendo conocidas desde fechas ya bastante viejas para designar a la divinidad, las de «Jaungoikoa» y sus variantes: es decir «el señor de arriba», cuyo origen es discutible. «Zeru» y «Jaungoikoa» han suplantado totalmente a «ortzia» y «Urcia». Pero no cabe duda de que las ideas de «Dios» y «Cielo», para los antiguos vascos, estuvieron emparentadas entre sí durante un período determinado y que se las asocia también con la idea de trueno, exactamente como ocurre entre varios pueblos indogermánicos.

Muchos de los nombres vascos del trueno, corresponden, en efecto, a expresiones que, en parte, se pueden traducir como sonido de «ortz» («ortzanz»), bramido («ostroi») ruido («ostots») etc. del mismo: «ost» y «ortz» vienen a ser variaciones dialectales. Así «ostegun» en Guipúzcoa, «ortz-egun» en el Labourd, valen tanto como jueves, día de «ortz», expresión que equivale a la germánica «Donnerstag» y las relacionadas con ella. «Ortzeder», «ortzadar» etc. son, por otra parte, nombres del arco iris. Asociar al Cielo con el Dios supremo, con el trueno, con el día jueves, con las hachas prehistóricas (que se reputan como caídas con el rayo) es algo que hicieron muchos pueblos europeos antiguos, de los que los vascos, en este orden, no parecen separarse más que por su lengua, no por las ideas. Ignoramos qué imagen daban a la divinidad cósmica superior y es probable que el nombre de «ortzi», «urtzi» no fuera el único usado en otro tiempo, para expresar la idea de cielo, sino que hubiera otro que hoy queda reflejado en compuestos y derivados.

Entre ellos uno de los más representativos sería el nombre del sol, que ofrece muchas variantes, pero que tiene como forma más extendida la de «eguzki»; se suele descomponer éste en «egu-zki» y no hay acuerdo en los autores en cuanto a lo que puede significar. «Egun» es día y lo más probable es que en otro tiempo una palabra parecida designara al cielo luminoso: «eguzki» sería por su parte «luz diurna» o algo semejante. Parecen existir además afinidades, reflejadas en la lengua, entre las ideas de luz, sol y fuego. Todo esto ha podido tener un sentido religioso hoy perdido, pero hasta la fecha se han conservado en algunos pueblos por los niños, e incluso por personas mayores, la costumbre de hacer salutations al sol (y a la luna) tanto en el momento de alzar como de desaparecer, que llaman la atención porque, en ellas, al astro del día le dan el tratamiento de «abuela» y el sexo femenino en consecuencia, cosa que también ocurre en muchos pueblos indogermánicos. Algunas cantinelas (una de Rigoitia particularmente) parecen indicar que algunos consideraban que, a su vez, la «madre» del sol era la tierra.

La luna tiene tres tipos de nombres: el primero comprende «illargui» y otros muchos relacionados con él. El segundo a «arguizari», «arguizagui» etc. El tercero al roncalés «goiko». El tipo «illargui» parece compuesto de «il» y «argui»=luz, «il» es lo contrario de «egu»: se emparenta, por otra parte, con «illa»=mes, «illun»=oscuridad e «il»=muerte. Así se ha traducido el vocablo «illargui» por «luz del mes», «luz de difuntos», «luz de muerte», «luz de oscuridad» etc. También entre los indoeuropeos la luna se asociaba con todas estas ideas y el paralelismo se percibe que continúa examinando las voces «arguizai», «arguizari», que parecen valer tanto como recipiente o medida de luz: luz que sería indirecta, no la diurna. «Goiko» vale tanto como «el de arriba» o lo de arriba. Hay derecho a pensar, pues, que todos estos nombres, así como el del sol, son alusivos, pero no directos, que obedecen acaso a un tabú de vocabulario, que nos impide conocer los nombres simples de aquellos astros. También a la luna se le da el título de

abuela y se sigue su curso con gran interés, asociándolo a casi todos los actos de la vida. Se estima, en efecto, que multitud de cosas hay que hacerlas en menguante y algunas conviene que acaezcan en creciente: por ejemplo la muerte. Como hemos visto, los nombres de los meses se hallan en relación con el de la luna y más adelante se hará ver que algunos de los días de la semana los tienen relacionados con las fases de ésta con la mayor probabilidad (1).

La diferencia que existe entre las concepciones animatistas y animistas de un lado y la que supone la existencia de un mito de los que se consideran vulgarmente más típicos del politeísmo de otro, estriba, de manera fundamental, en que el mito del Politeísmo casi siempre se ajusta a un concepto antropomórfico o zoomórfico, exterior y mucho más claro que la concepción animatista. El ser mítico no solamente tiene un espíritu, un alma cargada de rasgos psicológicos humanos, sino que ostenta una forma física animal, humana, o mixta, a veces cambiante, pero muy definida en cada caso. El que cree en él no juzga sólo, por ejemplo, que el bosque, el árbol, la fuente actúan intencionadamente sino que, dentro del bosque, del árbol, o la fuente viven seres misteriosos con apariencias precisas, a los que se deben actuaciones favorables o desfavorables hacia el hombre. Esta concepción, que hace resaltar una forma exterior frente a la noción de «alma», tiene más antigüedad de la que en un tiempo se le dió, puesto que, por doquier, se ha comprobado que existe una concepción formal (aunque flúida) de los seres míticos, y no sólo los llamados primitivos sino también los campesinos europeos pueden imaginarse, por ejemplo, a los animales, al sol y a la luna mismos como dedicados a tareas que parecen «presuponer» una forma humana o de otra índole particular. Pese a fluidez tal es evidente que existe la creencia en una serie de seres míticos con una forma bastante cristalizada y definida. Sobre los que pueblan el mundo mental del campesino vasco vamos a hablar a continuación. Estos parecen tener, en parte, antecedentes históricos muy concretos; sobre todo «Mari», las «lamiñak», el cazador negro y «Tarta-

lo». Algunos de ellos, se hallan, en primer término, dentro de la tradición politeísta greco-latina, y en segundo de la europea occidental en general.

Vinculado con las cuevas y con las grandes montañas del centro del país sobre todo, existe un mito que ofrece caracteres parecidos —a mi juicio— a los de otros mitos clónicos de pueblos de Europa. Aludo al de «Mari», numen estudiado por Barandiarán; a «Mari» se le llama también «la dama» (de Muru, de Aketegui, de Amboto etc.), la «señora», la «bruja» y la «maligna». Sus moradas son las sierras y altos de Orhy, Aralar, Aya, Oiz, Amboto, Gorbea etc. y cuevas o espeluncas de diversas localidades de Guipúzcoa, Vizcaya, Navarra y el país vasco francés: así se la designa también con el nombre de Mari de la cueva. Aparece en formas diversas. Corrientemente en la de mujer de extraordinaria belleza. Va de un lado al otro, por el aire, rodeada de fuego y se producen grandes estampidos cuando se oculta en uno de sus antros. Pero no faltan viejos caseros que aseguran que la han visto en figura de árbol, rodeado también de llamas, de cuervo, de hoz o globo de fuego, de nube, de caballo, o montada en un carro tirado por cuatro caballos. También aparece como un buitre, rodeada de sus compañeras que están con la misma forma, o peinando hilos de oro, haciendo madejas en los cuernos de un carnero.

Mari atrae a los pastores, verificando algunos robos, hasta sus habitaciones llenas de oro y piedras preciosas. Pero si les da algo de aquello, al salir se transforma en materia deleznable. No faltan casos, sin embargo, en que un trozo de carbón regalado por la misma se cambia en oro puro. Originariamente Mari era una joven mortal. Su madre la maldijo por desobediente o la ofreció al diablo con harta imprudencia y, de acuerdo con este hecho, se la llevó el enemigo del género humano a sus mansiones subterráneas, desde las que preside las sequías y las lluvias. Por eso en varios pueblos conjuraban a Mari el día de la Cruz de mayo. «Mari» es, pues, a veces, una especie de «Koré» o «Proserpina» vasca. Señora de todas las brujas,

muchos de sus rasgos han sido exagerados probablemente al entrar en juego la ideología cristiana. Hay algún lugar, (Azcoitia) en que su marido no es el diablo, sino un ser llamado «Majue» y cuando se une con él cae el pedrisco. Otras veces aparece con siete hijos, y en ocasiones con dos: uno bueno y otro malo. El malo es «Odei», es decir, la nube tempestuosa a la que se aplaca con conjuros. La posibilidad de relacionar la creencia en Mari, cuyos caracteres semianimales o medio animales han quedado indicados, con las representaciones de animales en grabados y pinturas prehistóricas existentes en las cuevas ha de ser, por otro lado, considerada, si se quiere tener una idea de la complejidad de origen de los mitos, no sólo populares actuales, sino antiguos. Los mitólogos especialistas en lo clásico, muchas veces han querido oponer la fluidez del Folklore a la cristalización de las creencias greco-latinas, pero esto no pasa de ser un espejismo de gabinete. La fluidez existe en los dos casos (2).

Adopta formas y variedades numerosas el mito de las «lamiak», «lamiñak» o «laminak». Los vascos cogieron este nombre de la Mitología de los romanos, con quienes establecieron contacto, aunque éstos, a su vez, lo tomaron del mundo griego, donde aparece un personaje, de perfiles bastante contradictorios, llamado «Lamia» primero, y luego una serie de seres terroríficos con la misma denominación. Durante el Renacimiento no faltaron quienes confundieron a las lamias con las brujas y hechiceras, pero el campesino vasco en general las distingue bien. De las primeras dice, en primer término, que no *son* cristianas, mientras que las brujas *sí* lo son. Hay que advertir que *cristiano* para mucho no es el que profesa una religión determinada, sino el ser humano por antonomasia. Las «lamiak» en las leyendas de la parte costera de Vizcaya y de otras zonas, aparecen con busto de mujer y cola de pez. Mas en el interior de la misma provincia y en la parte alta de Guipúzcoa, aparecen con patas de ave (gallina, pato) o garras. No faltan testimonios que les adjudican otros rasgos físicos y en el país de Soule —por último— se habla de lamias machos

y lamias hembras. La indicada confusión con las brujas se percibe también en algunos casos. Son abundantes las localidades denominadas de forma alusiva a la creencia de que aparecen en ellas: cuevas, fuentes, arroyos, piedras y canchales. Las leyendas que aquí y allá se cuentan sobre la intervención de las «lamiñak» en la vida de los hombres son bastante homogéneas. Aparecen sentadas, peinándose los cabellos con un hermoso peine de oro en una mano, un espejo en otra, como las sirenas más al S., persiguen a los hombres y a veces se les atribuyen los mismos actos que a «Mari». Raras veces dejan de tener un aire maligno y cautivador. Se parecen mucho, por otra parte, a las «xanas» de Asturias (antiguas «dianae»), a las «donas d'aigua» de Cataluña y a las «melusines» del folklore de determinadas partes de Francia. Según escritores medievales y renacentistas los señores de Vizcaya descendían de un caballero y una especie de «lamia», con el pie de cabra, de la misma manera que los señores de Lusignan descendían de un ser con atributos monstruosos, mitad mujer, mitad serpiente, atributos que se veía obligado a doptar un día especial de la semana. Por haber quebrantado el esposo humano la prohibición aceptada de que tal día franqueara la puerta de la habitación donde se recluía la esposa sobrenatural, ésta desapareció, dejándole hijos que cuidaba con sigilo y cuando nadie podía verla. Es muy probable que, en el medio social del medievo, leyendas genealógicas semejantes tuvieran una gran expansión, que luego ha ido reduciéndose y localizándose al desaparecer aquel medio en gran parte. Estas y otras leyendas entroncan con un pasado más remoto; así ya Guillermo de Humboldt, cuando visitó el país vasco se planteó el problema de por qué en los caseríos todavía se contaban algunas que ofrecían semejanza con fábulas griegas, como la de Hero y Leandro (localizada en la isla de Izaro) o la de Dejanira, referida a un Hércules vasco denominado «Chomin sendo» = el fuerte Domingo. En la crónica de Iburgüen, por otra parte, se narra referido a un caudillo llamado Lelo, a su mujer Tota y aun jefe llamado Zara, una historia parecida a la de Agamenón (3).

Pero sigamos hablando de concepciones con más vitalidad y expansión en la sociedad rural contemporánea.

La creencia en que, durante las noches de vendabal y tormenta, se oye en los montes atravesar los aires a una jauría de perros de cierto cazador misterioso, se halla muy extendida. Cazador semejante suele ser denominado de formas diferentes: «eiztarie» = el cazador simplemente, «eiztari beltza» = el cazador negro, «Salomon erregue» = el rey Salomón, «Salomon apaiza» = el cura Salomón, «Mateo txistu», «Juanico txistu», «Martín abade» etc. Se dice que era un personaje real, que tenía desmedida afición a la caza, y que, estando en misa (o diciéndola), oyó a sus perros perseguir a una liebre. Entonces dejó el oficio a medias para no perder la oportunidad. Desde entonces anda errante, asociado al huracán. El mito en sí es probablemente más antiguo que la leyenda indicada, relativa al origen del personaje; otros muy parecidos hay en el folklore germánico, en Francia etc. («Odinjäger», «Helljäger», «Le chasseur noir»). Es posible que, en otra época, la jauría tuviera un carácter más religioso que después y que estuviera relacionada con la creencia en misteriosos cortejos que acompañaban a las divinidades de la noche.

El mito del cazador se encuentra también en el Pirineo catalán. En cambio hacia occidente, ya a partir de las Encartaciones de Vizcaya, es mucho más común la creencia en cortejos de espíritus malignos, almas condenadas, o almas en pena, como la «huestia» asturiana (4).

Los escritores vasco-franceses del siglo XIX nos hablan ya del «Basojaun», es decir, el «señor del bosque». Entre ellos A. Chaho lo hace con su acostumbrada hipérbolo. Al lado de los «Basojaunak» salen, menos caracterizadas, las «basanderiak», sus parejas femeninas; esto ocurre sobre todo en el país de Soule, la zona más selvática del país vasco. El «Basojaun» con su cuerpo velloso, sus grandes barbas, su fuerza extraordinaria y sus caracteres animales en lo físico y en lo espiritual, aparece menos frecuentemente en las leyendas vasco-españolas. Sin embargo en éstas (antes se ha transcrito una de Atáun) se ve

algo que bastantes mitólogos han apreciado en encuestas generales: la relación estrecha que se asignaba a los númenes de los bosques y de los árboles con los orígenes del cultivo del trigo y de los granos. Las leyendas en que aparece San Martín, arrancándoles su secreto agrícola a los «señores del bosque», tienen su expansión por Vizcaya: pero en algunos pueblos, como Cortezubi, éstos son sustituidos por el diablo. Mas hacia el W. de la península parece que ha existido hasta época moderna la noción de un espíritu de las selvas semejante, como por ejemplo el «Busgosu» asturiano, pero sobre él no se han podido recoger tradiciones tan elaboradas como las vascas. En Santander, por otro lado, se asegura que ha habido la noción de un espíritu de los árboles, a modo de trasgo, de caracteres menos brutales y terroríficos en consecuencia. En general el vasco parece haber tenido predilección por los mitos vigorosos y un poco amenazadores, (5) en los que lo «demoniaco» (en el sentido más amplio de la palabra) queda más patente que lo poético.

La historia del cíclope cegado y engañado por un hombre, que se encuentra en la Odisea y que muchos pueblos del Antiguo Mundo conocen más o menos abreviada o cambiada, es también conocida por los aldeanos vascos, sobre todo pastores, de zonas determinadas. «Tartalo» o «Tartaro» es el Polifemo vasco: un monstruo antropomorfo, pero con un solo ojo en medio de la frente. En Cegama (Guipúzcoa) «Tartaloetxeta» es lugar donde existe un dolmen. «Tartalo» era cazador y antropófago. Las vicisitudes del hombre (un muchacho por lo general) frente a la estúpida crueldad del monstruo, se expresan de manera diversa en las diversas versiones de la leyenda recogidas en el país vasco francés y en Guipúzcoa. «Tartalo» se confunde a veces con los «gentiles» de que ya se ha hablado. Confusión tal permite emitir la hipótesis de que acaso el nombre que se le da provenga de época cercana a aquélla en que surgió la noción de éstos. El «tartaro» para los europeos en un momento dado, debió de ser el personaje más odiado, temido y amenazador del

occidente y así como la palabra «ogro» parece que tiene cierta relación con la de «húngaro», es posible que «Tartalo», «Tartaro» sea nombre mítico relacionado con el étnico. Es evidente que con bastante frecuencia el hombre ha solido transformar en personajes míticos, malignos, a sus enemigos étnicos antiguos (6). El caso más fácil de estudiar en España, es el de los «moros». Entre los vascos incluso —tanto de la parte española como de la francesa— los así llamados («mairuak», «mairiak») son considerados como viejos pobladores del país, fuertes, ricos, grandes constructores de puentes, de castillos, de iglesias, de dólmenes, así como de las especies de «cromlechs» que reciben el nombre de «mairubaratzak». Antes de que el nombre de «mairuak» cobrara la significación, actual es probable que se creyera en seres míticos con atributos semejantes, pero con otra denominación. Pero no cabe duda de que la idea del «moro» ha quedado incorporada al mito, merced a un pensamiento común, en que entra una gran dosis de evhemerismo, y que se encuentra no sólo en el resto de España, sino también en el S. de Francia y allá donde los moros han sido una amenaza alguna vez. En Grecia llaman, por ejemplo, «árabes» a ciertos espíritus de las aguas (7).

Una pequeña expansión por el país vasco francés, por la Baja Navarra sobre todo, parece que tuvo la idea de la existencia del «loup-garou» = «guizotso» (hombre-lobo): otras creencias que hay en diversas regiones de España y de Francia apenas si tienen manifestaciones aquí. No faltan mitos en trance de desaparecer de modo radical, como el de los hombres marinos o tritones. A fines del siglo XV y comienzos del siguiente, los nautas vascos decían haber oído en plena mar una música agradabilísima que les atribuían y Lope Martínez de Isasti, aseguraba que en su época se les veían todavía «algunas veces». Pero la navegación moderna ha desterrado del mar muchos más seres fabulosos que los que la técnica agrícola industrializada ha podido hacer desaparecer del hogar montañés, todavía aislado y oscuro (8).

El dragón, la serpiente alada, aparece varias veces

en cuentos de la zona costera, y en leyendas hagiográficas o genealógicas con matiz cristiano, de la parte oriental y central del país sobre todo. En los puertos de Guipúzcoa los chicos han solido oír hablar hasta hace poco de la «egansuguí», que vivía en alguna de las covachas de acantilados próximos. Chaho, escritor romántico del que ya he hablado varias veces, fantaseó por su parte de lo lindo a costa de la «lehen» o «heren-sugue» de las leyendas suletinas y labortanas, que tal o cual caballero de ilustre casa mató, emulando a San Jorge. Pero conviene hacer resaltar la poca expansión de tales leyendas en otras zonas y su carácter semi-culto con frecuencia, carácter que tienen también algunas tradiciones recogidas en crónicas antiguas o historias locales: por ejemplo, la referente a Don Teodosio de Goñi, caballero navarro que mató en el lecho donde yacían a sus padres, creyendo que eran su mujer y un amante de ésta y que, después de luchar con el diablo en forma de dragón, fué salvado por San Miguel. Con nociones cristianas está también relacionada la creencia bastante divulgada de que hay unos espíritus familiares («pamerialak»), pequeños, que se «pueden recoger en un alfiletero» e incluso adquirir en el mercado, claramente relacionadas con los que con mucha frecuencia se mencionan en textos clásicos de la literatura castellana del siglo de oro, y que no hay que confundir con los trasgos, duendes y «folletos» también popularísimos en aquélla (9).

La idea del duende existe en los caseríos vascos, pero de una manera muy flúida e indeterminada. Se da todos estos nombres a seres traviosos, de una malignidad atenuada y burlesca, vinculados con el hogar: «iretxo», «ireltxu», «irelzuzko», «iratxo» (Vizcaya, Guipúzcoa), «arguidunak» = los que tienen luz, (Ceánuri, Vizcaya), «etxejaun» = señor de casa (Vizcaya), «txitx», «khuso», «lonpipa», «malo» etc. Pero, en ocasiones también, el «ireltxu» o «ireltxo» es un demonio silvestre, como los «intxisuak» de que apenas hay más que referencias, como tampoco hay mucho que decir sobre «loki», «amalauzanko» y otros fantasmas y seres tremebundos (10).

En suma, la que pudiera llamarse «Mitología» actual del pueblo vasco parece ser un producto abigarrado que no puede explicarse por medio de la divulgada hipótesis del tránsito del Animismo al Politeísmo, ni de otras igualmente esquemáticas, que han corrido por ahí. En las páginas anteriores puede verse, de todas formas, que, con relación a varios mitos, existe hoy una tendencia marcada a explicarlos desde un punto de vista realista, según el cual, «Mari», el cazador etc. fueron en un tiempo personas corrientes que pasaron a ser sobrenaturales, por haber quebrantado un precepto social, religioso etc. De aquí al evhemerismo puro (también podríamos decir al «spencerismo») no hay más que un paso. Al lado de esta tendencia, existe la inversa a nuestros ojos de convertir en míticos a ciertos pueblos históricos, como el de los moros. Pero acaso el mundo de los valores del pueblo sea tan distinto al de los eruditos y pensadores que han hecho las distinciones al uso, que convendría volver a rehacer nuestra «estimativa de los mitos».

NOTAS

(1) Los datos filológicos y de otra índole más substanciales para reconstruir la antigua religión y mitología de los vascos, fueron reunidos ya por Barandiarán en «La religion des anciens basques» (extrait du compte rendu analytique de la III.^e session de la Semaine d'Ethnologie religieuse. Enghien. Belgique, 1923) pp. 156-168. Los textos antiguos en A. Campión, «Euskariana... Nabarra en su vida histórica» (Pamplona, 1929) pp. 8-11 y en los autores citados en la p. 96. Recientemente he vuelto a tratar el mismo asunto en un estudio titulado, «Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco» en «Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún» de Antropología y Etnología, VI (1948) pp. 13-94, dividido en seis capítulos.

El interés por las tradiciones orales vascas y concretamente por los mitos, arranca de fines del siglo XVIII, tiene unas manifestaciones románticas en el XIX y después se libra de tendencias subjetivas, literarias o políticas, Guillermo de Humboldt («Diario del viaje vasco, 1801», traducción de Aranzadi en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XIV (1923) pp. 229-230) apuntó una curiosidad, que desgraciadamente no pudo satisfacer, por ciertos mitos y leyendas, como se indica en unas líneas de este capítulo. Años después, un escritor francés del que antes ya he hablado, o del que he citado un libro por lo menos, J. A. Chaho, comprendió el encanto que tenían, pero en sus obras mezcló la observación curiosa, concreta, con fantasías raras. En su «Voyage en Navarre pendant l'insurrection des basques (1830-1835)» (1.^a ed. de 1836, cito por la de Bayonne 1865) hay referencias a mitos como el de «Tartiro» (pp. 76-77); que Humboldt conoció en Vizcaya, «Maithagarry» (pp. 216-218), «Leheren» (pp. 227-232) y el «Basojaun» (pp. 260-263), así como animadas descripciones de partidos de pelota (pp. 167-171, en Lesaca), caza de palomas (pp. 256-258), pastorales (pp. 333-335) etc. Los escritos de Chaho orientaron a varios autores serios (por ejemplo F. Michel) y desorientaron a otros, que fabricaron un tipo de «leyendas» y «tradiciones» que apenas tienen algo aprovechable. Poco conocido es el libro de José María Goizueta, «Leyendas vascongadas» (3.^a ed. Madrid, 1856), dentro y fuera del país. Más renombre alcanzó J. V. Araquistain, con sus «Tradiciones vasco-cántabras» (Tolosa, 1866), en que lo «tradicional» es poco, en realidad y al que, además, se debe una novela de escaso interés: «El basojaun de Etumeta» (Tolosa, s. a.). Con una orientación análoga compuso Vicente de Arana «Los últimos iberos. Leyendas de Euskaria» (Madrid, 1882)

y las «Leyendas del norte» (Vitoria, 1890). Algunas narraciones de Campión y parte de los «Cuentos, leyendas y descripciones euskaras» recogidos en el tomo I de las obras de J. Iturralde y Suit (Pamplona, 1912) siguen la misma línea. Pero el interés objetivo se manifiesta ya en publicaciones de folkloristas puros de por entonces. Las colecciones vasco-francesas abrieron la marcha. De gran importancia es la de Cerquand, «Légendes et récits populaires du pays basque» 4 tomos (Pau, 1875-1882) difícil de hallar. Más asequible es la formada por W. Webster, «Basque Legends: collected, chiefly in the Labour» (Londres, 1879), en estrecha relación con la de Vinson en «Le folklore du pays basque» pp. 1-116 varias veces citado. Distintas revistas, poco manejadas en España, han publicado más y más cuentos y leyendas. Ver, por último, Mayi Ariztia, «Leyendas laburdinas» en «Anuario de Eusko-Folklore» XIV (1934) pp. 93-129, J. Barbier, «Légendes du pays basque d'après la tradition» (París, 1931) y Gil G. Reicher, «Les légendes basques dans la tradition humaine» (París, 1946). En el país vasco español, aparte de cosas recogidas aquí y allá, hay que citar, otra vez con la máxima alabanza, «Euskal-erriaren yakintza (literatura popular del país vasco)» de R. M. de Azkue, 4 tomos (Madrid, 1935-1947), de los que son particularmente interesantes para nuestro objeto los dos primeros, y, sobre todo, las hojas mensuales de «Eusko-Folklore. Materiales y cuestionarios», ya usadas también. Barandiarán ha hecho tiradas de varias hojas de éstas, en forma de pequeños volúmenes, como el titulado «Mitología del pueblo vasco» II («Las piedras y los monumentos prehistóricos») (Vitoria, 1928) que comprende los materiales publicados de 1923 a 1924.

(2) Sobre Mari, J. M. de Barandiarán. «Mari, o el genio de las montañas» en «Homenaje a D. Carmelo de Echegaray» pp. 245-268. Azkue, «Euskal-erriaren yakintza» I, pp. 367-368; Barandiarán, «Die Prähistorischen Höhlen in der Baskischen Mythologie» en «Paideuma» II, 1-2 (Leipzig, s. a.) pp. 66-83.

(3) Sobre las «lamiñak», «Eusko-Folklore» LX (diciembre, 1925) p. 48, LXI (enero, 1926) pp. 1-4, LXII (febrero, 1926) pp. 5-8, LXIII (marzo, 1926) pp. 9-12, LXIV (abril, 1926) pp. 13-14. Azkue, «Euskal-erriaren yakintza» I pp. 363-367. J. Caro Baroja, «Las lamias vascas y otros mitos» en «Algunos mitos españoles» (2.ª ed. Madrid, 1944) 29-73, con más bibliografía; Sobre la «leyenda» de Lelo, «La significación del llamado «canto de Lelo» en la misma obra, pp. 95-118. El texto de Humboldt citado en la nota 1.

(4) J. Caro Baroja, «Eiztari beltza (el cazador negro)» en «Algunos mitos españoles» pp. 73-83, con referencias a L. de Velasco, J. Iturralde, Azkue, Barandiarán etc. Falta una al libro de Goizueta citado en la nota 1.

(5) Las leyendas más curiosas sobre «basa-jaunak» han sido recogidas por Barandiarán, «Eusko-Folklore. Materiales y cuestio-

narios» XIV (febrero, 1922) pp. 5-8. El área de difusión de la creencia en ellos está limitada, al parecer, a la zona más montuosa de Vizcaya (Ceánuri) Guipúzcoa (Aiaun) y Soule, donde aparece también la «basa-andere» (Vinson, «Le folk-lore du pays basque» pp. 10-11 (n.º I), 42-45 (núms. IX-X).

(6) J. Caro Baroja, «Sobre el cíclope» en «Algunos mitos españoles» pp. 85-92 con las consabidas referencias a Barandiarán etc.

(7) Sobre los «mairuak» = moros, «Eusko-Folklore» XV (marzo, 1922) pp. 11-12, «Mitología del pueblo vasco» II, pp. 69-70, Vinson, «Le folk-lore du pays basque» pp. 36-42 (al hablar de las «lamiak»).

(8) J. Caro Baroja, «La creencia en hombres marinos» pp. 133-143. Sobre el «guizotso», Azkue, «Euskal-erriaren yakintza» I, p. 360.

(9) Sobre la serpiente alada, J. Caro Baroja, «Notas de folklore vasco» en «Revista de dialectología y tradiciones populares» II (1946) pp. 372-379 y sobre todo «Eusko-Folklore» LXVI (junio, 1916) pp. 22-23 (Teodosio de Goñ). También Azkue, «Euskal-erriaren yakintza» I, p. 360, II pp. 131-135.

(10) J. Caro Baroja, «Los duendes en la literatura clásica española» en «Algunos mitos españoles» pp. 145-182 proporciona algunos datos sobre duendes vascos (pp. 169-170) siguiendo a Larra-mendi, Humboldt y Azkue sobre todo. Respecto a los otros seres citados véase el estudio de Barandiarán que encabeza las referencias dadas en las notas de este capítulo.

CAPITULO XXI

El mundo ritual

INHERENTE a toda creencia religiosa, con forma determinada, es la existencia de un «rito» en el sentido que se le asignó a esta palabra al comienzo del capítulo XVI.

La tarea que nos hemos reservado para éste es la de dar una idea sucinta de algunos de los llevados a cabo por los vascos, fijándonos, especialmente, en los que presentan rasgos más particulares y elaborados y cuya intención es más problemática, tanto a ojos de los que los ejecutan, como para los que los observan. No podemos aclarar el tema que abordamos, como (según Merimée) pretendía Stendhal que debía aclararse todo asunto, preguntando en primer término: —«¿Qué dice la Lógica?»— La Lógica dieciochesca del gran novelista (la «Lógica») dice poquillo para explicarse los ritos. Menos si caemos en la vulgaridad de pensar que los problemas que plantea el estudio del espíritu popular, se pueden dilucidar admitiendo como verdades intangibles unas cuantas divisiones de los hechos psicológicos, efectuadas por pedagogos y que andan circulando por ahí. Toda nuestra predisposición fomentada por educadores, más bien intencionados que agudos, a un intelectualismo esquemático, la hemos de superar si pretendemos calar hondo. Y así, en primer término, hemos de hacernos a la idea de que una cosa es el rito en sí, en su aspecto forinal, otra es la intención «actual» del mismo

rito, y una tercera la que le ha dado origen. Al hacer análisis de los tres aspectos del problema, a base de ejemplos distintos, es cuando mejor puede comprobarse la verdad de lo dicho arriba.

Todavía, muchos folkloristas influenciados por la exégesis de los ritos propia de los etnólogos de la escuela comparativa de fines del siglo XIX, tienen la tendencia a dar explicaciones unitarias en que forma, intención actual e intención pasada, quedan ajustadas a un esquema general, válido para casi todo el mundo. Así, por ejemplo, el «vegetacionismo» de Mannhardt y de Frazer ha alterado multitud de investigaciones concretas valiosas, estableciendo nexos y asociaciones, buscando causas generales y «originarias» que resultan muy problemáticas en la realidad.

Pensar que la intención fundamental de una enorme cantidad de ritos con formas variadas es siempre la misma, fijar un tipo de rito original, del que luego van surgiendo por «evolución» otros muchos, son dos tesis que no pueden mantenerse hoy día, como en tiempo de Frazer y que nadie que haga investigaciones concretas, históricas o funcionales, defenderá. A lo largo de los años, a través de las regiones, es posible encontrar ritos parecidos, a veces casi idénticos en su forma exterior, pero es aventurado el dar una explicación única de todos, bien sea mítica, bien mágica, bien histórico-cultural. Las relaciones causales entre creencia y rito, entre un aspecto determinado de la cultura y el mismo rito, deben de ser, pues, objeto de investigaciones concretas y tampoco sirven para llevarlas a efecto ciertos esquemas generales en este orden, como el de los que sostienen que el rito depende siempre de la creencia, o el de los que afirman lo contrario, es decir que los ritos son más viejos y se ajustan siempre a las creencias nuevas. Ambas posibilidades se dan.

Desde un punto de vista teórico parece lo más probable que toda manifestación religiosa ritual debe de obedecer a un conjunto de creencias previamente establecido, desde el punto de vista mítico. Pero no es raro encontrar casos de ritos que se han practicado sin la base de

un credo riguroso o después de invalidadas, en gran parte, las creencias que les dieron ser y a los que se ha buscado luego una nueva explicación. A veces el cambio de significación es tan absoluto, que los ritos llegan casi a carecer de trascendencia religiosa. La doctrina intelectualista de las «supervivencias» debe pues, ser manejada con cuidado siempre que hablemos de relaciones entre ritos existentes y sus orígenes. Conviene que tengamos en cuenta —en primer término— al efectuar nuestra exposición, las observaciones expuestas en el prólogo respecto a los «elementos significativos» y que admitamos que una misma cosa puede ofrecer dos o más aspectos diferentes a ojos distintos; en el caso que ahora nos ocupa admitiremos que un mismo rito practicado en distintos momentos de la vida de un pueblo es distinto en su significación. El misterio de su permanencia, pese a que los fundamentos religiosos teóricos hayan desaparecido, hay que aclararlo a la luz de diversos criterios psicológicos y sociológicos.

Pequeños episodios de la vida pueden ocasionar un rito breve, un rito al que apenas se da importancia formal, y que, sin embargo, en esencia, se halla dictado por móviles análogos a los más complicados. Cuando un perro aulla, o cuando se observa otro signo considerado como malo, al ejecutarse una acción juzgada así mismo como nefasta, es costumbre, por ejemplo, en los caseríos vascos, echar un puñado de sal al fuego de la cocina. Si un mendigo reza a la puerta en castellano, o si llega a las proximidades del caserío una persona que habla en vascuence extraño (en dialecto de otra región) se hace la higa («pujés») furtivamente, pronunciando unas palabras. He aquí dos ritos individuales de seguridad muy perfilados. Pero los hay mucho más abigarrados y oscuros en su finalidad, de los que cabe hacer varias clasificaciones, según a qué aspecto de ellos atendamos, clasificaciones que, por esto, tienen un valor parcial y no mayor que el de la comodidad que proporcionan al investigador folklorista en su trabajo.

La tendencia propia de la sociedad a manifestarse rítmica, repetidamente, ha producido cierta homogeneidad en

los rituales y, sobre todo, cierto orden que, observado, puede servir para establecer una primera clasificación de aquéllos una vez llevada a cabo su descripción. Así podemos seguir un criterio cronológico, estudiando el «ciclo anual» u otros, temporales, más grandes o pequeños. Pero, por otra parte, el deseo de asegurar con un rito propiciatorio concreto un aspecto de la vida o a un sector de la sociedad, ha sido puesto de relieve también, ajustando las clasificaciones a un criterio voluntarista, intencional. El carácter individual, familiar, o más amplio socialmente, del rito es utilizable con el mismo fin. En la imposibilidad de tratar de todos los rituales existentes en el país vasco (por otra parte varios ya han quedado reflejados en capítulos anteriores) nos ocuparemos aquí —como se ha dicho— de los más elaborados, que, justamente son:

- 1.º) Los que se repiten de forma rítmica y ordenada en el año.
- 2.º) Los que necesitan mayor participación de gente.
- 3.º) Los que interesan más que a cada individuo a los distintos sectores de la sociedad como tales.

La vida vasca se desenvuelve con arreglo a las divisiones del tiempo propias de toda la Cristiandad. El día queda ajustado en la semana, la semana en el mes, el mes en el año. Fiestas y días de trabajo se hallan encuadrados, ante todo, en la división semanal. Hay que observar, sin embargo, que ésta, contra lo que creían algunos lingüistas de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, que defendieron era institución antiquísima, (Astarloa, Erro etc.) es a todas luces una división bastante moderna (como en el resto de Europa). Los mismos nombres de los días de ella parecen reflejar que los vascos en otro tiempo establecieron, en primer lugar, una división ternaria de los días. «Astelen» = lunes, «astearte» = martes y «asteazken» = miércoles, son nombres que la reflejan y que valen tanto como primero de «aste» («astia» es hoy en conjunto la semana), medio de «aste» y último de «aste» o algo parecido. «Ortzegun», «ostegun» = jueves es el día de «ortz», el cielo, el dios antiguo del firmamento como se ha indicado en

el capítulo anterior. El nombre del viernes, «ortzirala», parece haber correspondido en un tiempo a un día, posterior al de «ortz», con caracteres nefastos: aun hoy se cree que el viernes es mal día. Por su parte el sábado tiene un nombre que, con la mayor probabilidad, designó antes a la cuatripartición lunar: «larunbata» es sábado y «laurenbat» el cuarto. El domingo, por último, aparte del nombre romance que lleva en ciertos dialectos («domeka») tiene otro, «lgande», «igandia», que hubo de corresponder acaso a una gran fiesta que antiguamente se celebraba en el plenilunio, y equivale a «subida grande». El acomodo y selección de tales nombres parece haberse efectuado en un momento de tránsito del paganismo al cristianismo, de modo paralelo a como ocurrió en otras partes de Europa, al darse nombres de los dioses a los días de la semana hebrea (1).

Paralelismo semejante se observa al analizar el calendario folklórico, así como una especie de oscilación particular entre la fe cristiana, expresada y defendida de modo público, y un paganismo, oscuro y vergonzante, cada vez más atenuado y difuso. Pero aunque las fiestas del año ofrezcan rasgos parecidos o iguales aquí y allá, esta repetición no se ha de entender que es uniforme: en ningún modo excluye la irregularidad, de suerte que, por ejemplo, en el país vasco mismo —como veremos— hay zonas donde se da un tipo de mascaradas que no se halla en el resto de él, mientras que se encuentra en áreas europeas vastas y discontinuas. Esto se presta a más de una consideración histórico-cultural, resultando, si cabe, más enigmáticos y significativos a la par, algunos ritos que tienen un área de difusión menor en Europa y concomitancias fuera, por lo menos en aspectos formales muy definidos.

Desde el punto de vista de la periodicidad podemos señalar la existencia de tres grandes ciclos rituales: el primero comprende las fiestas de invierno, que se celebran de fines de año hasta comienzos de la Cuaresma, el segundo las primaverales (de mayo y junio en especial), el tercero las veraniegas y otoñales. Tal vez, el hombre antiguo, que no prestaba gran atención a la división del año en cuatro

estaciones, sino que sólo consideraba dos en bloque, el invierno y el verano (división reflejada de modo fundamental por la lengua vasca) no tendría presentes más que dos ciclos: el veraniego y el invernal. El comienzo y final de los ciclos se hallan en relación con el comienzo de un año y el fin de otro. Hoy día el año empieza el uno de enero. Pero sabemos que en la Navarra medieval este momento se podía fijar en otra fecha, el 25 de marzo, por ejemplo, o el día de Navidad y hay algún nombre de mes usado en determinadas zonas, como el vasco francés del mes de septiembre, «buruilla», que parece indicar que aquél fué considerado a veces como el «mes cabeza». El considerar al año como unidad, con su comienzo en una fecha fija, distinta según las localidades y épocas, puede haber tenido ciertas consecuencias en la ordenación de los ritos. Comencemos, de todas formas (por seguir algún orden en nuestro examen) en el primer día de enero. Desde éste hasta el último día del Carnaval es cuando tienen lugar las famosas mascaradas suletinas o de Zuberoa, que han sido objeto de muchas publicaciones. Intervienen en ellas los hombres jóvenes y solteros de cada localidad. La primera y la última se celebran en la misma y las restantes en aldeas próximas a las que los organizadores hayan sido invitados.

Los cortejos, en el Bajo Soule, son mucho más numerosos que en el Alto-Soule: siempre se hallan divididos en dos fracciones. La primera la forma la llamada «mascarada roja», compuesta hoy de una serie de personajes fijos, que son, de todas maneras, menos que los que la componían a mediados del siglo pasado: va a la cabeza el «Txerrero», armado con un palo del que cuelga una gran mata de crines de caballo. Detrás iban los «corderos» y el «oso» hoy desaparecidos, quedando así en segundo lugar el gato («Gathia», «Gathusain») (fig. 138) al que se distingue por la especie de tijera de madera con que importuna a los espectadores. Vienen después y en este orden, la cantinera (un muchacho vestido femenilmente), «Zamalzain», es decir el caballo o el hombre montado a caballo, representado de

modo muy esquemático y que parece ser el personaje más importante de todos, (fig. 139) los capadores, los «kukullerok» (vestidos al modo de «Gathia»), los herradores, el



Figura 138

abanderado, el señor, la señora, el labrador y su mujer y por último la música. Los papeles femeninos citados en último término también los desempeñan muchachos. La mascarada negra va detrás de la música, sin guardar la compostura y simetría de la roja. Puede presentar su «Txerrero» negro, o su «Zamalzain» negro. Pero lo más corriente es que la compongan tres comparsas, de gitanos, caldereros y afladores, un médico, un boticario y otros personajes cambiables (barbero, notario, des-hollinador, mendigo etc. que antes aparecían con mayor fijeza).

La acción de rojos y negros se ajusta a un plan rígido. En primer término se finje una lucha entre el cortejo en general y los vecinos del pueblo que ponen obstáculos a su marcha: carros, sogas, hombres con jarras en acecho, y, al final, barricadas defendidas por jóvenes disfrazados con faldas, con la cara tiznada, armados de horcas, a los que se denomina «basandereak» = mujeres del bosque. Los rojos avanzan en orden y los negros sin compostura. Después de algunos bailes individuales de los personajes de la mascarada roja, viene el asalto a la barricada, al que sigue una especie de paloteado de los «kukullerok». Ya «conquistado» el pueblo, tiene lugar la visita a los notables matizada por un episodio especial: la fuga momentánea del «Zamalzain», en la que se acentúa su carácter animal.

La tercera parte la constituyen varias danzas («brangles», «quadrilles», el baile del caracol etc.). Estas danzas —y el resto de la representación, que tiene lugar en la

plaza del pueblo— suponen siempre una serie de forcejeos de personajes caracterizados de la mascarada roja, a los que se ponen varios obstáculos. En último término se desarrollan las «fonctions»: la parte más importante de todas las mascaradas. La primera de ellas era antes la del oso, los corderos y el pastor, en que se simulaba la pugna del animal silvestre con el hombre, y al final de la cual el oso moría. Hoy, las funciones se abren con la «gobalet» o «godalet-dantza» en que intervienen «Txerrero» «Gathusain», «Kantiniensa», y «Zamalzain», dejando que al final este dance sólo y se ponga con un solo pie encima de un vaso de vino sin derramarlo.



Figura 139

A esta función sigue la de los herradores, en que se ponen herraduras al «Txerrero», y a «Zamalzain», siempre a la fuerza. Luego se hace la de los castradores, que capan al «Zamalzain». Finge éste quedar debilitado y luego recobrar el vigor. Aun vienen detrás las funciones de los afladores (que gira en torno al afilado de una espada encargado por el señor), de los gitanos y de los caldereros, en que la causa de pugna es el arreglo de una caldera: con motivo de ésta el aprendiz del calderero queda moribundo y luego sana.

Con un baile final termina la mascarada. El conjunto dura desde las siete de la mañana a las tres de la tarde. El tema fundamental de ella es una lucha entre los diversos elementos que la constituyen, pero su intención, queda oculta a ojos de los que hoy día la ejecutan, si bien están acordes en admitir que es un elemento de los más valiosos de la cultura que heredaron de sus antepasados. No ha de chocar que los folkloristas hayan querido suplir esta falta

emitiendo hipótesis sucesivas. Algunos del siglo pasado pensaron que las mascaradas habían sido introducidas en Soule en el siglo XVII por ciertos gentiles hombres, opinión completamente gratuita. Otros emitieron una teoría sociológica, según la cual, la mascarada roja reflejaba las diferentes clases sociales que había en el país, el elemento sano de la sociedad, mientras que la negra, en que todo era desorden y confusión, simbolizaba a los extranjeros e indeseables. Por último no han faltado los que han echado mano de las aludidas teorías de Frazer, para no ver en todo su desenvolvimiento más que el consabido rito del sacrificio de la divinidad de la vegetación, del espíritu vegetal. Juzgo que ninguno de estas tres explicaciones es la adecuada desde el punto de vista histórico.

Desde el punto de vista de la difusión geográfica, señalaré que mascaradas de primeros de año muy parecidas a éstas se hacían en varias partes a lo largo del Pirineo y el Prepirineo, desde Cataluña hasta Galicia, pasando por Santander y Asturias. Son análogas así mismo, las de los «Perchten» de la Alemania meridional y otros países germánicos, de suerte que la teoría de su origen caballeresco y la que busca sus raíces en la mera interpretación de la estructura social del país de Soule en una época, no resisten un examen riguroso. Aunque no me lance ahora a dar una explicación única de tipo religioso de sus «orígenes», sí quiero indicar que todas las mascaradas de primeros de año aludidas, pueden entroncarse históricamente muy bien, con las que condenaron muchos padres de la Iglesia (tanto orientales, como occidentales) como propias de las «kalendae januariae», y en las que sabemos salían hombres vestidos de animales, de mujeres etc. haciendo particulares pantomimas. No faltan quienes entroncan las mascaradas de las «kalendae» con el viejo ritual dionisiaco. Pero esto es ya más problemático (2).

No cabe duda de que, de todas suertes, las mascaradas suletinas tuvieron siempre un carácter trascendental, como también parecen tenerlo (aunque igualmente oscuro) otras propias de la misma época que se efectúan fuera de

aquella región, pero dentro de los límites del país vasco. Por ejemplo, las «kaskarotak martxa» del carnaval labor-tano, en que aparecen mozos bailando el paloteado («ma-



Figura 140

kildantza») encabezados por máscaras raras («kotilun gorriak» y otras) (fig. 140), las «cavalcades» de la Baja Navarra, donde salían los gigantillos, parejas, hombres subidos en zancos etc. y algunas funciones propias no ya de regiones enteras sino de localidades señaladas. Como ejemplo de ellas pondremos la que tiene lugar en el pueblo navarro de Lanz en los días del Carnaval. Participan en ella casi todos los mozos (siempre los mozos), pero son sus principales personajes un hombre, que lleva cierto aparejo que le hace parecer un gigante:

a este llaman «Miel Otxin». Luego sale el «Zaldiko» que recuerda al «Zamalzain» o caballo de las mascaradas de Soule y en tercer término un mozo con las piernas y el cuerpo metidos en sacos llenos de heno y helechos secos, de suerte que aparenta una gordura monstruosa, llamado «Ziripot». Los demás mozos van disfrazados con pieles, telas, etc. formando un cortejo caótico y harapiento (figs. 141-142). Entré ellos se distinguen cuatro que hacen de herradores. La acción, repartida en los distintos días del Carnaval, culmina en el juicio y quema del gigante y antes de este acto el «Zaldiko» arremete contra el «Ziripot» varias veces y después se finge que le ponen herraduras (siempre como al «Zamalzain»).

El gigante de Lanz se relaciona, sin duda, con otros que en diferentes partes representan al Carnaval, cuyo triunfo y muerte fué tan aprovechado como tema por poetas, escritores moralistas y artistas plásticos del mundo

crisiano medieval o inmediatamente posterior a aquél. Pero es muy posible, también, que en estas mascaradas locales queden reflejados viejos ritos paganos de seguridad



Figura 141

colectiva, con fines más amplios que el estrictamente agrícola que ha sido usual darles, o, en todo caso diferentes. No hay que perder de vista, por otra parte, que una intención fundamentalmente religiosa puede ser desplazada, en un momento dado por otra satírica, u otra estética. Y esto, en conjunto puede decirse que ha ocurrido con el Carnaval europeo en general, que tiene unas raíces religiosas, con un aspecto satírico y estético a la par. Pero a medida que pasa el tiempo las raíces religiosas se pierden, destacándose las derivaciones morales y, por último, las burlescas, que son las más conocidas.

El Carnaval en vasco tiene nombres que reflejan el concepto burlesco de la festividad. Ya Larramendi en su famoso «Diccionario trilingüe» recogió varios. Bajo la voz «antruejo» trae como equivalentes «iñoteria» y «aratuztea» y en «carnestolendas» estas más, «iaunteriak» y «zampantzartak» en plural, además de las anteriores, en plural así mismo. Para domingo de carnestolendas da «zalduniote» o «higande hiaute», para lunes «asteleniote» y para martes «asteartiote». Modernamente se han recogido las variantes «aratiste», «inauteri», «iñaute» etc. y «asteartiñak».

La forma «zampantzartak» es romance o mejor francesa: se relaciona con el nombre del clásico personaje car-

colectiva, con fines más amplios que el estrictamente agrícola que ha sido usual darles, o, en todo caso diferentes. No hay que perder de vista, por otra parte, que una intención fundamentalmente religiosa puede ser desplazada, en un momento dado por otra satírica, u otra estética. Y esto, en conjunto puede decirse que ha ocurrido con el Carnaval europeo en general, que tiene unas raíces religiosas, con un aspecto satírico y estético a la par. Pero a medida que pasa el tiempo las raíces religiosas se pierden, destacándose las derivaciones morales y, por último, las burlescas, que son las más conocidas.

navalesco medieval Saint Pansart. «Asteartiñak» es un plural de «asteartia»=martes y parece reflejar que el martes en localidades era el día más estrepitoso de todos. Quedan, aparte, otros dos grupos de nombres: el constituido por «iñaute» y sus variantes («iñauteri», «inauteri», «iñoteri», «iyofi», «iñautei», «iaunteri») y el formado por «aratuzte», «aratiste». El mismo Larramendi señala ya la existencia del verbo «iñakindu»=burlar y de «iñakiña»=burla: «-eri», «-heri» «-keri» es sufijo que indica con frecuencia una mala cualidad o desdén («erguelkeri»=tontería, «astakeri»=burrada) y su origen parece romance. El Carnaval es, pues, la sazón de burlas.

La idea de que durante el período más crudo del invierno es cuando hay que expulsar los males de la localidad, o mejor dicho combatir a los agentes del mal, mediante determinados ritos, que, a la par, aseguran el desenvolvimiento normal de hombres, animales y cultivos, queda reflejada en otras fiestas de intención más clara al parecer que las

descritas y vinculadas a fechas y a días determinados. Dentro del ciclo que vamos estudiando está una curiosa costumbre que los muchachos de ciertos pueblos del Goierri guipuzcoano (como Atáun)



Figura 142

celebraban el jueves anterior a la última semana de carnaval: la llamada «Otsabilko». Consistía ésta en una cuestación por los caseríos, durante la que se cantaban ciertos versos en que se amenazaba con la traída o venida del lobo, si los habitantes de cada uno de aquéllos no daban algo a los

pedigüeños: chorizo, jamón o huevos. El nombre «Otsabilko» vale tanto como «recoger para el lobo» y, acaso, refleja que esta colecta tenía un sentido propiciatorio, que mediante ella se procuraba evitar las fechorías de este animal. Según don Serapio Múgica la colecta, más generalmente, tenía lugar el 1 de febrero y estaría en relación con el nombre de aquel mes, «otsaila», que más que mes de fríos sería, en consecuencia, «mes del lobo». Los últimos días de Carnaval en los pueblos de Guipúzcoa también, solía salir, hasta mediados del siglo XIX por lo menos, un cortejo de danzantes, con su capitán a la cabeza haciendo así mismo cuestación. Una vez recogido algo a la puerta de un caserío celebraban cierta pantomima, cuya parte primera consistía en matar unos pollos colgados de palos con los ojos tapados, y la segunda en que el capitán prendía fuego a un trozo de pelo o estopa, que colgaba de las narices de sus compañeros, al son de una tocata especial al final de la cual todos debían pasar la cabeza por un aro colgado de una cuerda, puesta entre dos palos, paredes o árboles. A esta rara pantomima llamaban «azeri dantza», es decir danza del zorro y se halla relacionada, sin duda, con la que tiene lugar aun en nuestros días en Valcarlos (Navarra) el domingo de carnaval, denominada «axe ta tupin»=el zorro y la marmita. Por la mañana de aquel día recorre los barrios de Gañdola y Gainecoleta un hombre disfrazado de zorro, que finge roba los huevos que los vecinos dejan previamente en puertas y ventanas. Llegan después de él varias máscaras, con el «gorri»=rojo a la cabeza, que baila ante la casa que sea con el dueño y la dueña. Después de misa mayor hay un baile en la plaza, con lo que termina la fiesta mañanera, denominada fiesta del zorro = «axeri besta». Después de comer salen todas las máscaras otra vez, destacándose, además del zorro y el «gorri» una pareja: el señor y la señora. La gente persigue al zorro y a esta pareja, que son defendidos por el «gorri». El galardón mayor es la cola del zorro y el que la pierde desempeñando el papel de aquel animal, queda en ridículo. Más tarde, en la posada, los huevos reunidos por la mañana se

echan en una marmita grande y a base de ellos se celebra una merienda. La preocupación por librarse de las asechanzas del zorro, parece haber originado estas funciones que presentan semejanza con las que celebraban otros pueblos de Occidente (3).

En fechas próximas tienen lugar también las fiestas de los hombres y de las mujeres casadas, de que se hizo mención en el capítulo XVII, esta última vinculada, en ocasiones, con el día de Santa Agueda, el 5 de febrero, pero otras no. Semejantes fiestas parecen tender a que quede asegurada la fecundidad familiar, de los casados y la salud de las lactantes. En ocasiones el Catolicismo ha sido lo suficientemente fuerte para ligar un deseo corriente en la sociedad rural con la devoción a un santo determinado, y deshacer casi en absoluto los vínculos de aquel deseo con creencias y formas religiosas de origen anterior. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de la fiesta del día de San Antón, el 17 de enero, fecha en que se colocan los cencerros benditos a las bestias y se les hace dar las vueltas consabidas, en número de tres, siete etc. a templos, cruces o lugares determinados, para preservarlas de todo mal. Notemos, sin embargo, que la creencia en las virtudes profilácticas de la esquila y del rodeo a un punto determinado, nada tienen que ver en sí con el Cristianismo en general. La fe en que ciertas prácticas llevadas a cabo el día de San Blas (3 de febrero) pueden curar los males de la garganta a hombres y bestias, o preservarlos, como por ejemplo, la de dar pan, sal, salvado, etc. benditos a comer, no se halla libre de ciertas viejas adherencias supersticiosas tampoco (4).

Pero este florecer de comparsas, máscaras y danzas que es peculiar de los meses de enero y febrero, queda interrumpido por la Cuaresma y la Semana Santa, luego de las cuales comienza el ciclo de las fiestas de primavera, con dos fechas cumbres: el primero de mayo y San Juan.

Antes, el 25 de abril, día de San Marcos, se considera como importante para agricultores y pastores por varios motivos. Durante él se siembran maíz y habas benditos y las madrinas regalan a sus ahijados una torta especial que

recibe nombres distintos, parecida a la que en ocasiones se regala también por Pascua. Pocos días después de esta fecha comienzan las grandes fiestas de mayo en multitud de partes de Europa y de la península ibérica más concretamente. Los vascos las conocen, pero así como hay pueblos que les dan mucha mayor importancia que a las de San Juan, ellos han seguido proceder contrario.

Larramendi en su «Diccionario» habla del árbol de mayo que «ponen los mozos» y le denomina «mayatza recha». En varios pueblos del N., centro y S. de Navarra se ha seguido colocando en época contemporánea como emblema fundamental: pero a veces, en vez de el último día de abril y para que apareciera el uno de mayo, se colocaba con motivo de otras festividades, como la de la Ascensión o la de San Juan misma, sin perder el nombre de «mayo».

En el valle de Baztán la fiesta de mayo se caracterizaba ante todo por la elección de una muchachita, considerada como reina, «mayatzeko erreguiña» (la «maya» del folklore castellano): pero no tenía lugar el primer día de aquel mes, sino durante los domingos del mes. El último de ellos en Arrayoz recibía el nombre particular de «Erreguiña ta saratsak»=la reina y los sauces (1), nombre que tal vez refleje una primera asociación del personaje central de la fiesta, la muchacha, con árboles y enramadas. Hay que notar, sin embargo, que en los últimos tiempos de su celebración llamaban «saratsak» a las chicas que la acompañaban. Se llevaba a la reina de casa en casa, ataviada de blanco, y ésta bailaba en las puertas, cantándose una canción petitoria. A las personas que daban algo se les dirigían versos de gratitud y alabanza, de las roñosas se hacía escarnio. En general, en las provincias vascongadas, está muy extendida la creencia en las virtudes del agua de mayo, y en la parte vasco francesa se cree que la leche y el focino del mismo mes son también muy estimables. Algunas de las fiestas y prácticas, de origen precristiano o independiente de la religión cristiana que se han citado, han podido vincularse en cierto modo a una fiesta muy celebrada por los pueblos católicos en general: la de la Cruz.

El día de la Cruz, que cae el 3 del mes, se hacen bendiciones y rogativas para preservar los campos, se colocan enramadas y se fabrican cruces de espino blanco para ponerlas en las cabeceras de las heredades, en multitud de pueblos (5).

Pero la fiesta a todas luces más «naturalista», es la de San Juan. Ya se ha indicado antes lo abundantes que son en el país las advocaciones al santo. Ahora conviene que indiquemos sumariamente cuáles son los ritos, más importantes entre los numerosos que se celebran, más que en su día, la noche de la víspera y al amanecer de aquél. Estos, en sustancia, son también los que se hallan en considerables porciones del continente europeo y reflejan un viejo culto al sol en primer término, a las aguas en segundo y a los vegetales en tercero.

En la madrugada de San Juan hay aldeanos y aldeanas que creen que se puede ver salir el sol bailando por el horizonte y no faltan los que pretenden observar este hecho supuesto, subiendo a cumbres próximas. Comúnmente los folkloristas juzgan que las hogueras de San Juan son un emblema, símbolo o como quiera llamarsele (en esto habría motivos de discusión larga) del astro diurno. Los vecinos de muchas barriadas rurales vascas las encienden aún y bailan alrededor de ellas. Pero es rito más esencial el saltarlas. En cada fogata arden hojas de laurel benditas y otras plantas especiales, aparte de leña y maleza recogida por los chicos. Al saltar por encima se dicen especiales fórmulas poéticas, en que se solicita quedar preservado de la sarna, y otros males. En efecto, según los datos que he podido recoger, al saltar sobre las hogueras, aspirar su humo y danzar en derredor se puede obtener todo esto: 1) La preservación de determinadas enfermedades (sarna, tiña etc.), 2) la curación de las mismas, 3) la expulsión de los productores de enfermedad a otras regiones, 4) La preservación de los maleficios de las brujas y la expulsión de éstas y de los ladrones, 5) la preservación de animales dañinos (perros, culebras etc.) 6) la preservación de con-

tratiempos más fortuitos, 7) la garantía de un matrimonio próximo, si se salta de modo determinado.

Virtudes bastante parecidas se asignan al agua de manantiales dedicados a San Juan, o a las aguas en general, «tomadas» en la misma sazón. Son conocidos las aguas de San Juan de Hernio, Isasondo, Yanci, Betelu y otras localidades a la que acudía antes bastante gente desde lejos. Pero a falta de un manantial famoso, en otras partes, se usa de las supuestas virtudes del rocío que garantiza la salud a hombres y animales que lo reciban sobre su piel, o de baños en fuentes y arroyos.

Manifestaciones más públicas si cabe, tienen las creencias que giran en torno al mundo vegetal y su relación con la fiesta. El árbol de San Juan, colocado en un lugar visible por una comunidad rural, puede verse aun en bastantes pueblos de Guipúzcoa y Navarra oceánica, por lo menos. En algunos, como Vera, donde la costumbre de colocarlo ha desaparecido, a sus pies se veía una barca y en la parte alta un pelele colgado. Mas corriente que verlo es todavía el contemplar las casas adornadas con ramas de espino blanco y otros vegetales; a enramadas semejantes se les asignan especiales virtudes. El chopo, el fresno y el espino protegen, sobre todo, en casos de tempestad. Pero, además de colocar estas enramadas, que pueden tener un significado amoroso por otra parte y que a veces son sustituidas por crucecitas de madera de los mismos árboles o arbustos, se observa la costumbre de recoger multitud de hierbas y flores, que se estiman como medicinales y preservadoras contra maleficios. El helecho, la verbena, la ruda y el apio son las plantas más conocidas de éstas, plantas que en unión de otras útiles algunos llevan a bendecir a la Iglesia. Se halla extendida también la práctica de cultivar varias de estas plantas útiles, como el maíz o el trigo, sembrándolas con un poco de anticipación, para bendecirlas a la mañana de San Juan.

Las ofrendas de vegetales en localidades del S. de Navarra se asocian con otras que se llevan procesionalmente con la imagen del santo, procesión con motivo de

la cual se ven colgando también algunos peles por calles y plazas. Estos peles se relacionan con los que más al N. de la misma provincia, se colocaban en el árbol, y acaso, también, con los pellejos que en Guipúzcoa (Cegama) se hacían arder con los restos de las hogueras y se paseaban por los campos, pronunciando conjuros y fórmulas contra maleficios. Durante las correrías nocturnas los mozos podían obstaculizar los caminos con carros, ruedas, arados etc. e incluso tenían la facultad de apoderarse de algunas cosas de propiedad particular, sin que hubiera derecho a protestar. Estos desórdenes se permitían también en Carnaval y Año Viejo, fecha en la que los pellejos encendidos representan —al parecer— al año saliente, al que se simula expulsar (Alava, Vizcaya, Guipúzcoa etc.) (6).

Dejando a un lado ahora el análisis de algunos ritos médicos, (como el ya descrito antes como propio para curar a los niños herniados) y de algunas prácticas adivinatorias, mediante agua, plantas etc. llamaré ahora la atención sobre un aspecto menos puesto de relieve por los que han estudiado la fiesta de San Juan. Aludo al que le dan y daban sobre todo, ciertas danzas, ciertas mascaradas, ciertos «alardes» de carácter bélico. Propias de Irún, Lesaca, Zugarramurdi y acaso varios pueblos más, eran hasta comienzos del siglo XVII las comparsas de moros y cristianos que, con gran estruendo asistían a la misa del día, y a la cabeza de las cuales iban un rey moro y un rey cristiano, a los que se incensaba. Tales comparsas hubieron de suprimirse por irreverentes. Por la misma época y después, en Oyarzun, salían ciertos enmascarados llamados «mozorros» armando alboroto. Un carácter menos burlesco tenía el alarde del campo de Lacua en las proximidades de Vitoria, y en Laguardia, aun hoy día, se hace una curiosa fiesta mitad bélica, mitad carnavalesca, como acaece, así mismo en el pueblo navarro de Torralba, donde se finge la muerte de un personaje llamado «Juan lobo». También en Tolosa, la vieja capital guipuzcoana, el día de San Juan se baila por veinticuatro jóvenes una danza de bordones («pordonantz») a la cabeza de la cual van cuatro que llevaban a

modo de alabardas y un pregonero, portador de una espada desenvainada, cubierta de claveles y rosas. A la generalidad de «alardes» tales se les dan hoy orígenes históricos concretos, en un episodio medieval. La «bordondantza» conmemoraría, así, la batalla de Beotibar ganada por los guipuzcoanos a los navarros. Pero hay que convenir en que semejantes explicaciones históricas, locales, no se hallan de acuerdo con la difusión de comparsas tales. Se puede admitir, sin dificultad, que durante mucho tiempo la fiesta de San Juan fué considerada no sólo como preservadora contra toda clase de males naturales y praeternaturales sino también una fiesta bélica, en la que se hacía (quién sabe porque causas mágico-religiosas) el recuento de las fuerzas armadas en muchas localidades (7).

Este recuento también solía hacerse en otras fiestas próximas; especialmente en aquéllas que consideramos como «patronales». Las fiestas patronales ofrecen rasgos homogéneos en áreas bastante amplias del país vasco. El carácter veraniego y otoñal de la mayoría de ellas hace pensar que, en cierto modo, están muy vinculadas con el hecho de la cosecha, de la recolección. La economía característica de nuestra época, en que la circulación general y los medios de transporte han aumentado tanto, ha desdibujado muchos de los rasgos esenciales de las antiguas fiestas patronales, a las que con frecuencia se hallaban asociadas ferias y mercados de importancia desigual. Ventas, compras, contratos de toda índole se concertaban aprovechando la ocasión que brindaban, ocasión que también servía para manifestarse de modo explosivo. La palabra fiesta en sí, «besta» en vasco, encierra una idea de optimismo, de alegría y se usa en muchos compuestos. «Bestaberri» = fiesta nueva, designa el día del Corpus, «atxo-besta» = fiesta de viejas, es la fiesta de la recién parida, «bizkar-besta» = fiesta de la espalda, se celebra al terminar de poner el tejado a una casa. Pero además, hay otra voz, también románica, que se usa para designar determinadas expansiones públicas, que es «jaia», «jaiarina» (emparentada con la francesa «joie»), expansiones en

las que siempre el baile juega un papel principal, ajustándose en otra época (como lo refleja el libro de Iztueta sobre las danzas de Guipúzcoa) a ciertas normas rituales. La danza para los guipuzcoanos antiguos era una función propia de días festivos especiales en la que intervenía todo el pueblo, desde las familias más aristocráticas a las más humildes, y en la que participaban no sólo los jóvenes, sino también casados, viejos e incluso sacerdotes y autoridades civiles.

El baile dominguero o festivo en general de la tarde, en la plaza, estaba presidido por el alcalde, que daba la orden de empezar y que llegaba a ella precedido de los tamborileros tocando un minué: de aquí que a tal tipo de composición musical le llamen «alkate soñua» todavía. El orden del baile era el que sigue: primero bailaban los hombres casados y maduros, en obsequio de alguna forastera o de la hija de algún vecino distinguido. Después mozos y mozas. En tercer término las mujeres casadas, concluyendo todo en un correcalles en que intervenían hombres y mujeres, viejos y niños, casados y solteros. En el baile que precedía a todos los demás, «guizon-dantza» o baile real, se veía claro el espíritu del rito coreográfico. Este baile es el que ahora se conoce con el nombre de «aurreku», nombre propio, en realidad, del hombre que encabezaba la fila de danzantes, mientras que el que marchaba en último término era el «atzesku». Uno y otro, primer y posterior danzante, solían ser autoridades. Para hacer ver cuanta importancia se daba a la intervención en la «guizon-dantza» de los ayuntamientos y concejos vascos, hay que recordar que a fines del siglo XVIII era costumbre aun, que ocho días antes de la fiesta patronal, en que aquélla iba a tener lugar, el alcalde del pueblo enviaba al alguacil a otro pueblo vecino determinado, para invitar al alcalde de aquél a comer y bailar. Así, la primera danza de la tarde del día de Santa Ana de Villafranca de Oria, la dirigía el alcalde de Beasain. En Beasain, el domingo de la fiesta de Loinaz, la «guizon-dantza» la encabezaba el alcalde de Villafranca. Iztueta da la lista de todos los pueblos guipuzcoanos que

tenían establecido un régimen de etiquetas o cortesías semejante. No es cuestión de copiarla ni de hacer una descripción del baile en todos sus pormenores. Pero para subrayar aún más su significado ritual hay que recordar que, como preliminar del baile, se hacían dos «puentes» con los brazos, uno por el «auresku» y su inmediato seguidor, otro por el «atzesku» y el que iba delante de él, y por debajo debían pasar todos los participantes. Tales puentes tenían como objeto hacer una selección, o por lo menos, asegurar que entre los bailarines no había ningún indeseable: el criterio moral era el que se seguía en muchos casos, pero en otros bien claro es que se seguía un criterio racista. En pleno siglo XX se ha visto hacer el puente en el valle de Baztán para expulsar del baile a los agotes y aun se efectúa en la danza del «ingurutxo» de Leiza: cuando se encuentra alguna persona mal notada se bajan los brazos, se interrumpe la melodía y se tañe el tambor con fuerza hasta que aquélla sale del grupo y llega a las afueras del pueblo.

En la danza guipuzcoana de jóvenes, «gazte dantza», se hacía también el puente pero no en la «esku dantza», la peor considerada de todas; de la «gazte dantza» misma Iturriza llega a decir que «es invención diabólica y costumbre antiquísima que se debía desterrar del Cristianismo». Hoy parece de una inocencia idílica.

La «eixe-andre dantza» = danza de las amas de casa, era propia del momento final de la fiesta y del cuarto día, y, según Iztueta, no se celebraba hasta que los hombres de las aldeas vecinas y forasteros en general no se habían marchado. Estas danzas se distinguían más que por nada por las personas que intervenían en ellas y por las melodías que les eran peculiares. El correcales o pasacalles final tenía que ser autorizado por el alcalde y ninguna autoridad más. Llamábanlo «edate» o «karrikadantza», danza de beber o de calle (8).

Si en el baile vespertino, en general, hallamos todos estos elementos ritualísticos nada ha de chocar que aparezcan aun más definidos en las danzas asociadas de modo

más estrecho a las procesiones y honras del santo, en las que normalmente intervienen sólo los muchachos o los mozos solteros. De estas danzas hay gran variedad, y parecen haber obedecido, en principio, a intenciones también variadas, aunque oscuras en gran parte para el observador actual.

En el valle del Baztán, los hombres dirigidos por los mayordomos de las cofradías y ostentando algunas prendas especiales, bailan unos detrás de otros la que se llama «mutil-dantza» = danza de mozos, que consta de varios números que llevan extraños nombres: «ojo de cerdo», la malviz, la golondrina, la cría de golondrina, lo del pájaro, y danza del tordo, traducidos al castellano. A veces también un hombre cualquiera en la plaza se erige en cabeza de una «mutil-dantza» improvisada. Esta, por su estructura, se parece a algunas danzas del país vasco francés, como el «mutxiko», que, según el escritor de comienzos del siglo XIX, E. Jouy, se desenvolvía entre la plaza y el cementerio de la aldea y era dirigido por el alcalde. El significado de ambas es problemático (9).

Puede haber ocasión de controversia, también, respecto al de las mucho más conocidas danzas de espadas guipuzcoanas y vizcaínas y otras como las de broqueles y bordones.

A fines del siglo XVIII pocos eran los pueblos guipuzcoanos que dejaban de tener un plantel de mozos que ejecutaban la «ezpata-dantza», bien el día del Corpus, bien el de la fiesta patronal, bien con motivo de visita de personajes ilustres tales como reyes, obispos etc. Las guerras de la Revolución y el Imperio hicieron que muchos abandonaran la tradición. La danza se componía de un capitán desarmado y un número variable, más siempre par, de mozos armados de largas espadas, a excepción de los dos últimos que iban con dos espaditas pequeñas. Los mozos cuando eran en número ideal, es decir veinticuatro más el capitán, se ponían en cuatro filas de seis y efectuaban figuras que es difícil describir con rapidez. La danza vizcaína correspondiente se ha popularizado mucho en nuestros

días, merced a las exhibiciones de los danzantes de Bériz: es diferente a la guipuzcoana descrita por Iztueta y aun ésta en cada localidad tenía sus figuras especiales. La más conocida comienza con el saludo: los danzantes se arro-
dillan y sobre sus cabezas tremola la bandera municipal

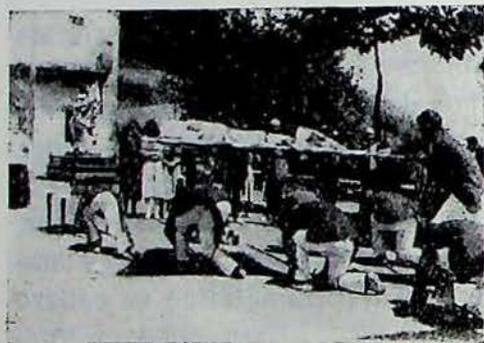


Figura 143

(fig. 143). Después hay combinaciones de uno, dos, cuatro danzantes cada vez más abigarradas. La simulación del combate final termina con el levantamiento del capitán, que permanece horizontal, rígido como muerto.

Frente a la interpretación bélica tradicional en el país, ha habido modernos folkloristas, influídos por la lectura de Frazer, que han querido ver en esta danza (como en las mascaradas suletinas y otras prácticas) la «supervivencia» de un ritual agrícola, en que se reprodujera siempre la «muerte del espíritu vegetal». Creo que tal interpretación es, cuando menos, tan unilateral como la primera, sin ofrecer la ventaja que tiene aquélla de apoyarse en conceptos claros a ojos del pueblo que hoy ejecuta la danza de espadas. Claro es que desde el siglo XIX a hoy las figuras parecen haberse modificado un tanto, así como el indumento. Aun en los días en que Fernando VII regía los destinos de España, los danzantes de Durango salían con un «dominguillo» colgado de una pértiga, y la danza de dominguillo semejante era uno de los números principales del espectáculo en conjunto. Por otro lado si admitimos el significado bélico fundamental de la danza esto no excluye la posibilidad de que tuviera, además, otros. Podríamos defender usando de textos y material comparativo, no solo que se han hecho danzas de espadas con fines agrícolas, sino también que las ha habido con un carácter eminente-

mente funerario, de honras fúnebres. Acaso las vascas, en otro tiempo, fueran consideradas también como el máximo honor que podía conferirse a un jefe muerto. No hay que perder de vista que de la época en que el país



Figura 144

estaba dominado por los linajes, a aquélla en que los municipios cobran un auge mayor, el medio social en que estos ritos se desenvolvían cambió radicalmente y con ello debió cambiar gran parte de su sentido.

Hay danzas especiales como la de los «bordones» de Tolosa ya mencionada, cuyo carácter bélico se halla acusado incluso por la tradición literaria, y otras que, en Guipúzcoa siempre, nos dice Iztueta que no se celebraban más que de cuatro en cuatro años, o en grandes solemnidades por lo costosas que eran, como la «brokel-dantza». La «brokel-dantza» clásica constaba de nueve figuras: 1.º) paseo, 2.º) reverencia o saludo, 3.º) paloteo con palos pequeños, 4.º) zorzico en los cuatro lados, 5.º) golpeo del broquel con los palos, 6.º) zorzico, morisca o cuarenta ca-

briolas, 7.º) paloteo con palos grandes, 8.º) villancico, 9.º) danza de cintas asociada a otras, en otros lugares (fig. 144).

En la actualidad y en diversas partes, mas que esta serie seguida, se bailan varios de sus números, combinados de modo distinto, o con variantes. Si las danzas de espadas aparte de un sentido guerrero pueden tener otro, como se ha dicho, la «brokel-dantza» en conjunto resulta difícil de explicar atendiendo sólo a los intereses bélicos. Muchos paloteados, danzas de arcos y de cintas parecen hallarse más en relación con viejos rituales agrícolas, incluso dentro del país vasco, como vamos a ver a continuación (10).

En Vera de Bidasoa, con motivo de la fiesta patronal de San Esteban, puede verse aún bailar un paloteado («makil-dantza»), cuyo número final consiste en que, por medio de los danzantes colocados en dos filas, pasa un mozo con un odre hinchado de aire, que aquéllos golpean rítmicamente. Este número del paloteado, «zagui-dantza», es el mismo que en Guipúzcoa cierra el baile especial con que se concluyen a veces los festejos, y que se denomina «jorrai-dantza»=danza de la escarda. Iztueta, nuestro viejo y simpático guía, dice que, en su tiempo, la «jorrai-dantza» se componía de ocho, doce o diez y seis hombres, más el consabido jefe. Este llevaba un bordón largo con un hierro afilado en la punta. Los demás pequeñas azadas o escardillos (hoy palos simplemente). Por cada cuatro mozos armados de azadas debía haber un quinto cargado con un odre. En cada lugar del pueblo en que se paraba la comparsa, el capitán debía bailar primero sólo el zorzico. Después los demás. En tercer término se tocaba una melodía especial, al son de la cual golpeaban los danzantes el suelo como si estuviesen escardando, de cuatro en cuatro y cara a cara. El del odre o «zaguia» se metía dentro del cuadro y los danzantes pegaban sobre el pellejo con el mango de la azada. Después se volvían al otro lado y allí también encontraban un pellejo al que golpear. Con esta rara danza dice Iztueta que se daba a entender que la fiesta tocaba a su fin y que al día siguiente debía de volverse al trabajo.

Esta explicación no debe ser desdeñada del todo. Pero es insuficiente desde el punto de vista histórico-cultural.

El día de la Virgen de septiembre, en Ochagavía, valle de Salazar, después de la misa celebrada en el santuario de Nuestra Señora de Muzquilda, patrona del pueblo, tiene lugar una danza interesantísima, que acaso nos ilustre más respecto al significado de todas las de este tipo. Salen los consabidos mozos, ataviados de modo peculiar, dirigidos por uno al que llaman el «Bobo», y efectúan varios números en que usan de palos y pañuelos. El primero, denominado «El Emperador», consiste en un cruce de grupos de a cuatro, que con sus palos se golpean. El segundo en otro cruce con ritmo y melodía distintos. El tercero, llamado «Tru-la-la», es más rápido y vivo que los anteriores.



Figura 145

En quinto lugar (y después de otra figura de paloteo) viene «El Modorro»: los danzantes con sus palos golpean el suelo, como si estuvieran escardando y quedan en ocasiones como dormidos. Luego hay un juego de pañuelos y a continuación interviene el «Bobo». Para este momento el «Bobo» se pone una máscara doble, de suerte que ostenta los caracteres de una especie de Jano con dos caras, (figs. 145, 146). El «Bobo» pasa simulando también la escarda (fig. 147) bajo los danzantes que sostienen pañuelos formando triángulos sobre su cabeza, y después hay una jota final, la cual baila aquél también en último término. La danza de la escarda de Ochagavía parece reflejar el curso del año, con sus momentos de debilitación de la vida y el «Bobo» puede ser una representación de aquél o de otro «daimon» semejante, de los que Frazer llamó amplificatoriamente «espíritus vegetales», como el «Mamurius Veturius»

representado por un pellejo o un hombre vestido con pieles, en el baile o danza de los salios de Roma y alguna otra ciudad, al que aquéllos golpeaban de modo similar a como los «dantzaris» vascos golpean la «zaguia» (11).



Figura 146

La indumentaria de los danzantes puede ser objeto de investigaciones, que aclaren algo los caracteres originarios de todos estos bailes. Aquí, como en otras partes, llaman con frecuencia la atención los rasgos femeniles del atuendo de algunos de los que ejecutan danzas de palos, rasgos que no armonizan con un rito bélico en esencia. Complemento de toda fiesta patronal o muy señalada son una serie de juegos y diversiones. En Guipúzcoa resultan de precepto los partidos de pelota, concursos de «bertsolaris», apuestas de bueyes y carneros, concursos de lanzadores de barra, saltos y palancas. No faltaban antes tampoco corridas de gansos y gallos, sortijas, carreras de sacos, carreras con recipientes llenos de agua etc. En los pueblos o villas regulares de tamaño había buey ensogado (como el famoso de San Sebastián, que se corría al son de una melodía preciosa, llamada «iriyarena») y toro de fuego («zezen-suzko») acaso de importación no muy lejana en fecha. Es difícil precisar hasta qué punto varias de estas diversiones, de estos juegos, como les llama el pueblo («yokuak»), se asociaban al ritual en la conciencia de las generaciones pasadas, asignándoseles sentido particular: la sociedad medieval, la renacentista o moderna, y la contemporánea creo que debieron tener concepciones distintas de las fiestas (como del resto de la vida) y no hablemos de la precristiana en que muchos juegos, danzas etc.

debieron adquirir ya algunas de las características formales que hoy ostentan (12).

Las últimas fiestas patronales quedan muy próximas a fines de año, época en la que en realidad puede decirse que empieza el ciclo invernal antes mencionado, que concluye en Semana Santa. Todo el mes de diciembre pasa ensartado en fiestas, que se ajustan a formas muy concretas. De estas formas ha llamado poderosamente la atención aquella consistente en elegir una especie de autoridad más o menos burlesca para un día determinado, en que se hacen cuestaciones y se gastan bromas. Así, en numerosos pueblos de Navarra, Alava etc. los escolares elegían ya el día 6 de noviembre entre ellos a uno al que vestían de obispo y con el que iban pidiendo de puerta en puerta. Al «obispillo de San Nicolás» (como se le llama en castellano) corresponde, en otras partes, el «obispillo de Inocentes», y ejerce una autoridad parecida, el día de la Epifanía y otros, uno al que llaman «rey». El «rey de la faba» aparece mencionado varias veces en cuentas de la corte de Navarra,

correspondientes al siglo XIV. Hoy se sigue eligiendo como tal a aquél al que le toca un haba metida en el consabido pastel de Reyes, en muchos pueblos del partido de Aoiz, en Navarra así mismo, y en tierra vasco-francesa. Las fiestas navideñas propiamente dichas ofrecen matices distintos según las zonas.

El nombre de «Gabon» muy extendido parece ser traducción sencilla de Nochebuena. Más interesantes son los de «Eguberriak» = días nuevos, que parece aludir a los inmediatos al solsticio de invierno más que a cualquier noción cristiana, «xubilaro» = época del tronco, regis-



Figura 147

trado en la Baja Navarra, y «Olentzaro», propio del N. E. de Guipúzcoa y algunos pueblos del Bidasoa navarro, que en otra época correspondían a la diócesis de Bayonne. La costumbre extendidísima por todo el occidente y S. de Europa, de poner un gran tronco en el hogar en la Nochebuena, tronco cuyas cenizas se considera que sirven para matar alimañas, o que se quema sólo en parte y se guarda para colocarlo en la lumbre momentáneamente, en casos de tempestad, es la que nos da la razón del nombre bajonavarro.

El nombre de «Olentzaro» es más enigmático a primera vista, mas creo haber demostrado que se puede traducir por «época de las O», aludiendo a «les o de Noël» que se cantaban antaño en distintas partes de Francia, por lo que, también, allí se llamaba «les oleries» a los días próximos a Navidad. Ahora bien, es curioso indicar que, con el mismo nombre (que sufre variantes en cada localidad) se designa a un personaje mítico, un carbonero de ojos rojizos, brutal y amenazador unas veces, grotesco y borracho otras, que se dice baja por la chimenea de los hogares campesinos armado de su hoz, para calentarse con el tronco de Navidad, y al que se representa por un niño, un mozo, o un monigote, que se pasea durante la cuestación que tiene lugar en la Nochebuena. Este personaje aparece en las canciones como embajador, heraldo del nacimiento de Cristo, pero, por otro lado, se emparenta con los que en diversos países de Europa se dice que bajan al mundo alrededor del solsticio invernal, desvinculados en absoluto de toda idea cristiana (13).

Los datos expuestos en las páginas anteriores son suficientes para hacer ver al lector qué fuerza tiene la tradición «formal», para que no se extingan en absoluto antiguos ritos, que parece debían haber chocado con las ideas más divulgadas y defendidas a partir de un momento por los elementos más poderosos de la sociedad y que en aquel choque, lógicamente, se podía esperar que hubieran quedado pulverizados. Las masas populares eran contrarios a un antagonismo radical en este orden: prefirieron,

en principio, sin duda, una serie de soluciones casuísticas y equívocas de carácter social a las dogmáticas e ideológicas. Poco a poco, las autoridades eclesiásticas fueron quitando contenido religioso a los ritos más elaborados, de los cuales sólo quedó, con frecuencia, su aspecto estético o social, o los fué agregando a festividades de precepto, sin darles, claro es, el mismo carácter de obligatoriedad que a aquéllas. Supieron armonizar muchos de los intereses dominantes de la sociedad rural con la devoción a santos y advocaciones, de suerte que las bases teóricas antiguas de las antiguas fiestas de preservación de los animales o de los casados, de los ritos destinados a curar o a promover el desarrollo de las plantas desaparecieron en parte, pero no desapareció lo que de ellos llama más la atención a los seres humanos de cualquier época. Estos intereses dominantes no son tan reducidos como pensaban algunos etnólogos de los que ya se ha hablado, no se expresan tampoco en un número tan limitado de formas como ellos creían. Sin embargo, dentro del marco europeo-occidental hay que convenir en que se ajustan bastante a determinados moldes. Por eso, también, no podemos encerrarnos en un estricto funcionalismo al analizarlos, sino que hemos de profundizar en lo que los filósofos llaman «la razón histórica» en el sentido más estricto.

Si examinamos de nuevo el conjunto de ritos descritos brevemente en este capítulo y luego hacemos comparaciones con lo que se sabe de otros países y épocas, tendremos ocasión de comprobar, en primer término, que el orden cíclico que observan los vascos en sus fiestas es en ocasiones muy parecido, en otras idéntico al que observan otros muchos pueblos de Europa y que algunas mascaradas de invierno, prácticas de mayo, del día de San Juan o de otras fechas, ofrecen semejanzas sorprendentes aquí y allá desde Inglaterra hasta la Europa oriental. Observaremos, en segundo lugar, que hay una semejanza más oscura y enigmática entre bastantes de los rasgos de las festividades europeas vigentes aun hoy en muchos casos y los de viejas fiestas conocidas por textos y monumentos clásicos

etc. La semejanza de los «reyes de Navidad», «de Inocentes», «de la faba» con el rey de las Saturnales romanas, la de los lupercos latinos con máscaras fustigadoras con atributos pastoriles, la de las «Matronalia» con las fiestas de mujeres casadas, no puede ser fortuita, debida a casualidad o a una radical identidad de la mente humana por doquier, sino a hechos históricos concretos, pero no bien estudiados todavía.

NOTAS

(1) El calendario vasco fué objeto de un famoso estudio de P. P. de Astarloa, en su «Apología de la lengua bascongada» (Madrid, 1805) pp. 517-599, aprovechable en gran parte, y al que siguieron fantasías de Sorreguieta, Erro y otros. Más modernamente Vinson, Aranzadi, etc. han seguido a Astarloa en las traducciones de los nombres, pero no en la parte histórica. (Véase, T. de Aranzadi, «del calendario vasco y del cuento de los dos jibosos» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» IV (1910) pp. 217-219. P. A. Ormetxea, «Egunen izenak» en «Euskal-Esnalea» II (1912) pp. 69-72 e «illen izenak», pp. 69-72). Recientemente he vuelto a examinar los nombres de la semana, de los meses, estaciones etc. con un criterio histórico, en el trabajo citado en la nota 1 del capítulo anterior. Las fiestas del año han de empezarse a estudiar partiendo del examen de los informes reunidos en el «Anuario de Eusko-Folklore II (1922)» consagrado a «Fiestas populares», de lo que dice Azkue en «Euskalerraren yakintza» I, pp. 317-340 (y antes 285-315, santoral). Para Navarra concretamente véase también J. M. Iribarren. «De Pascuas a Ramos, galería religioso-popular-pintoresca» (Pamplona, 1946), con numerosos datos. Convendría hacer un estudio sobre el área de distribución de las diferentes fiestas, para ver cuales son las menos abundantes en formas rituales de gran difusión en Europa y, a la par, conservadoras o arcaizantes en sus costumbres. Con probabilidad el E. del Goierri guipuzcoano sería de las zonas más individualizadas.

(2) Las mascaradas souletinas fueron descritas prólijamente por A. Chaho, en «Biarritz entre les Pyrénées et l'océan. Itinéraire pittoresque. Deuxième partie» (Bayonne. S. a.) pp. 84-121 (donde también se habla de las «pastorales» pp. 122-131). Hay luego un buen estudio de J. D. J. Sallaberry, «Les mascarades souletines» en «La tradition au pays basque» (París, 1899) pp. 263-280 (con música) y más moderno es aun el minucioso trabajo de G. Hérelle, «Les mascarades souletines» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» VIII (1914) pp. 368-385, XIV (1923) pp. 159-190. Por último una folklorista inglesa, Violet Alford, publicó un «Ensayo sobre los orígenes de las mascaradas de Zuberoa» en la misma revista, XXII (1931) pp. 373-396, siguiendo en líneas generales las teorías de Frazer (ver también Rodney Gallop, «A book of the basques» pp. 194-202). Aun no he publicado un libro en que trato de ellas, apartándome considerablemente de la interpretación «vegetal» basada en

las obras del famoso autor inglés, y comparándolas con las de diferentes partes de Europa. Para aquél reservo, pues, las referencias bibliográficas a textos históricos y de otra índole, que no sean relativos al país vasco.

(3) «El carnaval de Lanz» está muy bien descrito por J. M. Iribarren, en «Historias y costumbres (colección de ensayos)» (Pamplona, 1949) pp. 191-202, el de Valcarlos en «Costumbres de Valcarlos» en la misma obra, pp. 245-258 (252-254 en especial). Prescindiendo de citas a lugares concretos de las obras de carácter general, mencionadas en la nota 1, he aquí alguna referencia bibliográfica más, suelta, pero de interés: M. Lecuona, «Mozorros y lupercos. Ensayo de cotejo entre el carnaval vasco y el romano» en «Euskalerrriaren alde» XVII (1927) pp. 50-56. Otras fiestas carnavalescas a que se alude, se hallan descritas por Iztueta en el libro que se cita en la nota 8 de este capítulo. Para la fiesta de «Otsabilko», Barandiarán, «Esquema de distribución geográfica de algunas creencias y ceremonias relacionadas con las fiestas populares» en «Anuario de Eusko-Folklore» II, pp. 136 y S. Múgica, en el tomo «Guipúzcoa» de la Geografía general del país vasco navarro» pp. 206-207.

4) Para San Antón, Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I, pp. 288-289, Iribarren. «De Pascuas a Ramos» pp. 71-74. De San Blas, Azkue, op. cit. I, pp. 291-292, e Iribarren, op. cit. pp. 81-84. De la fiesta de las casadas ya se ha hablado en un capítulo anterior, dándose la bibliografía correspondiente.

(5) Sobre fiestas de mayas, J. A. de Donostia, «Apuntes de folklore vasco. Erregiñetan o la fiesta de las mayas» en «Euskalerrriaren alde» VI (1916) pp. 241-252. A. Irigaray y J. Caro Baroja, «Fiestas de mayas» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de amigos del país» II, 4 (1946) pp. 423-429; árboles de mayo, J. M. Iribarren, «De Pascuas a Ramos» pp. 144-145.

(6) Resumen claro sobre la fiesta del solsticio en Barandiarán, «El hombre primitivo en el país vasco» pp. 83-84, y multitud de datos particulares; como síntesis ver también J. M. Iribarren, «El folklore del día de San Juan» en «Historias y costumbres» pp. 133-135. Sobre hogueras de San Juan, «Anuario de Eusko Folklore» II, pp. 30 (Oyarzun), 52 (Cegama), 92 (Amorebieta), etc. Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I, pp. 294-296 Larraun, Valcarlos etc.), con los conjuros que se dicen al saltar las hogueras. De fuentes, el «Anuario de Eusko Folklore» I, p. 84 (Isasondo) y Azkue, op. cit. I, pp. 305-306 (fuentes de varios pueblos de Navarra) y respecto a aguas «Anuario...» cit. II, p. 93 (Amorebieta), Azkue, op. cit. I, p. 293, 302-303, entre otros muchos textos dispersos. Del árbol, «Anuario...» cit. II, pp. 32 (Oyarzun), 52 (Cegama); enramadas ídem, id. II, pp. 101 (Vizcaya occidental), por no recordar datos recogidos directamente por mí en el Bidasoa navarro. En algunas partes los fuegos de San Juan

se llaman «alamartsua» (tal vez «fuegos de alarma» por relacionarlos con las antiguas hogueras que se encendían como aviso en los montes en casos de guerra): G. de Biona, «Las hogueras de San Juan» en «Euskalerrriaren alde» II (1912) pp. 375-376. El mismo autor «El árbol de San Juan» en la misma revista y tomo, pp. 382-384 indica que por el tiempo en que escribía fué suprimido el árbol en San Sebastián. Los informes sobre hierbas de San Juan abundan en las publicaciones siempre citadas: «Anuario» II, pp. 32 (Oyarzun) 53 (Cegama) 93 (Amorebieta) etc. Azkue, op. cit. I, pp. 302-304. De plantas cultivadas especialmente, «Anuario...» cit. II, p. 30 (Oyarzun) 93 (Amorebieta) etc. También hay algunos informes en el «Anuario» I, pp. 82, 115 etc. Para Navarra meridional, Eugenio Salamero Resa, «Las fiestas de San Juan» en «Estampas de mi tierra» (Madrid, 1930) pp. 239-251. Respecto al rito médico del paso bajo las ramas desgajadas, Azkue op. cit. I, pp. 298-301.

(7) J. Caro Baroja, «Mascaradas y «alardes» de San Juan» en «Revista de dialectología y tradiciones populares» IV (1948) pp. 499-517, con datos vascos, castellano-viejos y aragoneses. La fiesta del Corpus, aquí, como en otras partes, parece haber recogido bastantes elementos formales de muchas antiguas festividades de carácter primaveral, caracterizándose por las enramadas, danzas, comparsas etc. que, con motivo de ella, se pueden observar.

Una especialización ritual suponen ciertas danzas de pescadores, como la de la «Kaxarranka» (J. de Irigoyen, «El baile de la Caxarranka» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XVIII (1927) pp. 152-159 y «Eguskitza», «Kaxafenkaren goraberak eta auriako jayak» en la misma revista y año, pp. 422-436) o de otros profesionales, organizados gremialmente, que, también, durante el Corpus se exhibían en las procesiones de los pueblos de alguna entidad. La relación de las danzas con las ceremonias de la Iglesia, precisada por Barandiarán, «Eusko Folklore» LXXIV (febrero, 1927), pp. 5-8, LXXV (marzo, 1927) pp. 9-12, LXXVI (abril, 1927) pp. 13-16, LXXVII (mayo, 1927) pp. 17-20.

(8) Los bailes vascos han sido objeto de multitud de publicaciones y se hace referencia a ellos en obras ya bastante antiguas. Puede abrirse la serie descriptiva con las animadas palabras de Larramendi, «Corografía...» pp. 199-245 gran apologista de los de su provincia natal, en contra de otros religiosos, como fray Bartolomé de Santa Teresa, carmelita del convento de Marquina, que los reprueba todos en su librito raro, «Euscal-errijetaco olgueeta, ta danzeen neurrizco-gatz-ozpinduba» (Pamplona, 1816), Iturriza, pp. 63-65 describe algunos vizcaínas. Pero la obra más importante desde este punto de vista es la de J. I. de Iztueta, «Guipuzcoaco dantza gogoangarrien condaira edo historia beren soñu zar, eta itz neurtu edo versoquin» (San Sebastián, 1824), escrita con mucha gracia y que espera una buena traducción. Quien no esté familiarizado con

el vascuence puede usar otras obras. Así, por ejemplo, para el «aurreku», lo mejor es leer a F. Gascue, «El aurreku en Guipúzcoa, a fines del siglo XVIII, según Iztueta», en «Euskalerriaren alde» V (1915) pp. 659-668, 680-693, 715-728, 745-759 (basado en lo que la op. cit. contiene en las pp. 73-89).

(9) El sentido altamente educativo de ciertos instintos sociales que, sin duda, tienen y sobre todo han tenido las diversiones propias de los vascos, fué puesto de relieve por Jovellanos en su famosa «Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España» («Obras escogidas» I Barcelona, 1884) pp. 298 (notas, 20 y 22). Este sentido se hallaba patente incluso en los bailes antiguos, que tenían un carácter muy ceremonioso, y que empezaron a decaer en el siglo XVIII. Se cuenta que el famoso padre Clemente de Ascain (1696-1781) hubo de predicar a sus paisanos, para que volvieran a bailar la «dantza-soka», caída en desuso, y que se desenvolvía así según estos versos del abate Hiribarren (muerto en 1866):

Paristik landa zuen minekin ikusi
Dantza soka zutela Askainen ihesi:
Han arte igandetan, lerroan guziak,
Estaltzen zituztela plazaho heguiak,
Ematen ziren ixutik, bozkario yari,
Mokanesak hedatuz zaharrek gazteri,
Agure zaharrena yatzen zen buruan,
Erramuzko adar bat zuela eskuan;
Hark zuen lehenari mokanes hedatzen
Eta guziak ziren saltoka seguitzen.

«Al salir de París vió con dolor—que Ascain había abandonado la «dantza-soka»—hasta entonces, los domingos, todo el vecindario,—cubría la plaza en derredor—dándose a la alegría todos—los viejos tendiendo su pañuelo a los jóvenes,—el más anciano colocando a la cabeza,—sosteniendo con una mano una rama—y con la otra ofreciendo el pañuelo a su vecino,—y todos siguiéndole, saltando». P. Haristoy, «Le père Clement d'Ascain, capucin et prédicateur célèbre» (Pau, 1894) p. 9. Jouy da la descripción del «mutxiko» en «L'ermite en province» ya citado, I pp. 155-157. El P. Hilario de Estella ha publicado «Euskalefiaren dantzak. Danzas de Vasconia I. Mutil dantza» (Barcelona, s. a.) con una introducción curiosa. También ha publicado el «Inguruxo, danza baska popular de Leiza (Nabarra)» (Pamplona-San Sebastián s. a.) en que se insiste sobre el rito seleccionado a que se ha aludido, y del que trata también «Orixe» (N. Ormaechea) en «Lo que nos legó el pasado. Las viejas danzas vascas. Examen de los danzantes» en «Txistulari» VII, 7 (mayo-junio, 1934) pp. 4-5. Del rito del puente habla también Iztueta, op. cit. p. 78.

(10) Textos de los siglos XVI y XVII, ya hablan de los bailes

armados vascos y otros posteriores se refieren a danzas que se organizaron en pueblos del país con motivo de solemnidades especiales. En el «Diccionario...» de la Academia de la Historia I, p. 327 se menciona una danza de espadas que se hizo en San Sebastián, el día del Corpus de 1660, asistiendo Felipe IV a la procesión, y en Isasti, «Compendio historial» pp. 272-273 se trata de la «pordon dantza» tolosana, considerada como conmemorativa de la batalla de Beotibar. Véase también Pablo de Gorosábel, «Diccionario histórico geográfico» citado p. 544. La mejor autoridad sigue siendo Iztueta, «Guipuzcoaco dantza» pp. 89-96 («espata dantza» guipuzcoana), 97-101 («brokel dantza»), 101-104 («pordon dantza» de Tolosa»). En las pp. 105-106, las interesantísimas «jorrai dantza» y «aceri dantza» (sic). Algunos bailes vizcaínos observados por Humboldt en su viaje, descritos en «Diario del viaje vasco, 1801» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XIV (1923) p. 215. Sobre «El dominguillo» un artículo de F. de Uriarte, en «Txistulari» V, 19 (marzo-abril, 1931) p. 11. Las danzas de espadas vascas se diferencian sensiblemente de las castellanas y de otras regiones de España, tanto como de las que se practican o han practicado en Inglaterra, Alemania etc. Para comparaciones T. de Aranzadi, «Acerca de la danza de las espadas en Inglaterra» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» VII (1913) pp. 175-181.

(11) Sobre la danza de Ochagavía y otras parecidas he publicado un trabajo, «La significación de algunas danzas vasco-navarras» tirada aparte de «Príncipe de Viana» 18 (Pamplona, sin año). Desgraciadamente éste salió bastante lleno de erratas y acaso se halle influido en exceso por las ideas de Mannhardt y Frazer, a las que han sometido a una severa crítica los etnólogos suecos y escandinavos en general, que se han vuelto a ocupar de los hechos que estudiaron aquellos dos investigadores. Von Sydow, Erixon y otros autores más jóvenes bajo su dirección, han descompuesto en absoluto el viejo panorama asociacionista y evolutivo, buscando las causas particulares de cada hecho concreto, dentro de un ámbito social y geográfico más limitado y preciso. Creo, sin embargo, que en nuestro país los problemas de «razón histórica» deben de ser estudiados con particular atención, teniendo en cuenta ciclos culturales de proporciones más amplias.

(12) Larramendi «Corografía» pp. 195-196 considera como diversiones guipuzcoanas muy comunes la de los toros, las sortijas y corridas de gansos a caballo y las de los «zomorros» o «mozorros» carnalescos. Los juegos de gansos («antzara yokuak») y de gallos, coinciden o con fiestas patronales (antiguas fiestas de cosecha con probabilidad) o con el Carnaval mismo. Desde 1915 a la fecha han ido decayendo cada vez más, pues ha habido incluso leyes contra ellas.

De el juego del gallo se ocupa uno que firma «Mendizale» en

«Euskalerraren alde» II (1912) p. 211 (foto en la p. 210). Ver también (para comparaciones) T. de Aranzadi «El juego del ganso en Alemania» en la misma revista XV (1925) pp. 81-85, y una foto, tomada en Oyarzun, en el «Album gráfico descriptivo del país vascongado, tomo de Guipúzcoa», fol. 16.

Respecto al «toro de fuego» hay referencias en varias obras de viajeros. Por ejemplo Xavier de Cardaillac, «Promenades artistiques, Fontarabie» (París, Burdeos, 1896) pp. 101-104. Paul Arène y Albert Tournier, «Des Alpes aux Pyrénées» (París, 1891) pp. 109-115 (toro de fuego de San Sebastián, sobre el que hay una poesía en vascuence de mi abuelo, Serafín Baroja).

(15) Sobre la fiesta de San Nicolás en algunos pueblos de Guipúzcoa véase J. C. de Guerra, «Las coplas de San Nicolás» en «Euskalerraren alde» I (1911) pp. 65-69 (Cegama y Mondragón). Para Navarra, J. M. Iribarren, «De Pascuas a Ramos» pp. 74-77, donde se indica que, en algunos pueblos de Navarra, el obispillo salía ya por San Gregorio. Del «rey de la faba» hablan Yanguas, «Diccionario de antigüedades...» III (Pamplona, 1840) p. 16 y M. Arigita, «Los judíos en el país vasco» (Pamplona, 1908) p. 41 con referencia a la Navarra medieval. Datos modernos de la Navarra francesa en Azkue «Euskalerraren yakintza» I, p. 331-333 y de la española, en Iribarren «De Pascuas a Ramos» pp. 115-120. Sobre «Olentzaro» hay mucho: J. A. de Donostia, «Apuntes de folklore vasco. Canciones de cuestación. Olentzaro» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» IX (1918) pp. 142-147 especialmente; J. M. de Barandiarán, «Esquema de distribución geográfica de algunas creencias y ceremonias relacionadas con las fiestas populares» en «Anuario de Eusko-Folklore, II» pp. 131-132; Pío Baroja, en «Intermedios» (Madrid, 1931) pp. 271-280; Azkue, «Euskalerraren yakintza» I, pp. 324-327 y J. Caro Baroja, «Olentzaro. La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa oriental y en algunas localidades de la montaña de Navarra» en «Revista de dialectología y tradiciones populares» II (1946) pp. 42-68.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 138. - «Gathia» «gathusain», personaje de las mascaradas suletinas de comienzos de año, a carnaval.

Fig. 139. - «Zamalzain», personaje central de las mascaradas suletinas que representa más bien a un caballo que a un caballero.

Fig. 140. - «Kotilun gorria», máscara labortana de carnaval que sale a la cabeza de la marcha de los «kaskarots». Copia de una litografía de G. Manso de Zúñiga.

Fig. 141. - El gigante de Lanz con el «Zaldiko» a la derecha, rodeados de otras máscaras, dignas del pincel del Bosco (Foto Uranga. Pamplona).

Fig. 142. - El gigante de Lanz, otra vez, con el «Ziripot» caído a sus pies. (Foto Uranga. Pamplona).

Fig. 143. - Saludo a la imagen del santo, en la danza de espadas de Garay. Los danzantes se arrodillan, mientras el jefe ondea la bandera (Foto Ojanguren. Eibar).

Fig. 144. - «Zinta-dantza» en Anzuola, Guipúzcoa, (Foto Ojanguren. Eibar).

Figs. 145-146. - El «Bobo» de la danza de Ochagavía, fotografiado por delante y por detrás, con objeto de que se vean sus dos caras. (Fotos Roldán. Pamplona).

Fig. 147. - La «danza del pañuelo», de Ochagavía, en que el «Bobo» pasa por el puente que hacen otros danzantes, simulando la escarda (Foto Roldán. Pamplona).

CAPITULO XXII

El problema de la hechicería

LA idea de que las formas de la cultura tienen, como las formas con vida, su nacimiento, su desarrollo, un momento de apogeo y, por fin, otro de decadencia, seguido de la muerte, ha sido desenvuelta e ilustrada por varios filósofos contemporáneos, influidos en más de un caso por etnólogos. Conviene no darle un sentido demasiado categórico y desterrar, al hablar de todo proceso cultural, las palabras vida y muerte, que son demasiado tajantes y admitir, en cambio, de modo llano y sencillo que una forma cultural, como un estilo artístico, presenta siempre antecedentes múltiples, heterogéneos, que luego puede tener un momento de máxima expansión e importancia, pasando después a ocupar rango más oscuro y secundario o a formar parte de otra forma más compleja. La vida y la muerte suponen por sí un proceso del desenvolvimiento de los objetos que las experimentan completamente distinto: en primer término éstos surgen de modo que, empleando una expresión biológica, es en esencia monofilético, mientras que una forma, incluso un elemento cultural cualquiera, es polifilético como indica Kroeber. No es aquí sólo donde cabe encontrar las diferencias radicales.

En cualquiera de los capítulos anteriores se han podido señalar ciclos, con sentido cronológico, en las funciones culturales descritas, ciclos diacrónicos. Pero acaso sea en

éste mejor que en ningún otro, donde podamos marcar varias fases definidas para un conjunto de ideas: desde un momento oscuro inicial hasta el de su decadencia ostensible, pasando por el de máxima vigencia. En la historia del país vasco lo que vulgarmente se llama hechicería ha tenido una importancia grande, como en la de otras comunidades rurales de Europa. Pero, que yo sepa, no hay estudios de valor dedicados a analizarla. Los que se han ocupado de ella en tiempos modernos han sido, o simples colectores de materiales, o gentes influidas por obras literarias, mejores o peores, que no veían en ella más que un motivo, un tema, artístico a desarrollar. No han faltado tampoco algunos cultivadores del satanismo de boulevard, lejanos discípulos de Huysman, que han hablado de los brujos, sus misas negras etc. con una mezcla de estupidez pura y seudo perversidad que en nuestros días es bastante común. Hay, por último, personas gazmoñas que consideran de mal gusto tratar del asunto, puesto que no añade según ellas ningún lustre al país. Pero las opiniones de los retóricos, los satánicos y los mogigatos no deben ni pueden hacernos mella. Vamos a afrontar el problema de la hechicería, de la brujería, tranquila, desapasionadamente.

Los historiadores de las religiones, los etnólogos, los psicólogos y los sociólogos se han ocupado desde hace bastante tiempo en averiguar qué diferencias específicas puede haber entre lo que comúnmente se llama Religión y lo que se llama Magia. Después de haber hecho sutiles distinciones entre lo que es fundamental para el religioso y lo que lo es para el practicante de la Magia, se ha llegado a la consecuencia de que resulta imposible, desde un punto de vista empírico, de etnógrafo, y no de teólogo o filósofo, el hallar pueblos en que ambas estén dissociadas de modo tan claro y tajante como lo están, por ejemplo, en la cabeza de un investigador racionalista, como Frazer, o en la de un sabio católico como el padre Schmidt. Tampoco podemos llegar a dar a la Magia la prioridad de origen como pretendía al primero, ni es posible asignársela a la Religión (hablando siempre de modo empírico) como quie-

re el segundo. La tendencia a adorar, a adoptar una actitud sumisa frente a las potencias sobrenaturales, un dios o diferentes dioses, actitud que toma el que profesa una Religión, va unida, en multitud de pueblos a la de enfrentarse con fuerzas, más o menos personalizadas y misteriosas que nos rodean, con un aire de reto, para obtener los deseados fines, reto no exento de un matiz reverencial. No ya mediante la oración, sino por medio de conjuros con un aspecto coercitivo, o «contractual» (de pacto), se procura encontrar ayuda en las faenas cotidianas, en los deseos amorosos, en los momentos de enfermedad etc. Teóricamente la actuación del mago es distinta en absoluto a la del sacerdote. En la práctica ya no hay tanta diferenciación, al menos en lo que a muchos pueblos primitivos se refiere. Pero en el antiguo mundo, ya desde épocas muy remotas se encuentra bastante extendida la idea de que los actos mágicos tienen con frecuencia un significado religioso negativo. Es decir, que se considera al que los practica, sobre todo si están relacionados con ciertos aspectos de la vida, con ciertos deseos y apetitos individuales, o poco morales, como asociado con dioses malignos. La Magia es, con frecuencia, un medio contrario a los intereses de la sociedad de obtener ventajas o ver cumplidos deseos personales. La Religión algo con un aire siempre beneficioso para la colectividad. Pero no es válida constantemente distinción semejante. Los límites de lo ilícito y lo lícito en la esfera de las operaciones mágicas son muy variables, según las épocas y los individuos inclusive. Sólo ciertas religiones dogmáticas, en épocas de cultura compleja han proscrito de modo radical, tajante, todo acto mágico, previamente definido, bien sea de lo que se llama Magia imitativa (es decir la manera de obtener un fin imitando los medios que lo procuran) o contagiosa (o sea la de alcanzarlo por medio de contactos y aproximaciones entre seres y objetos).

Al hacer un análisis de las creencias y prácticas mágicas en cualquier país debemos de aclarar, en primer término, cuáles han tenido y tienen un carácter negativo desde

el punto de vista religioso y cuáles se consideraban por el común de las gentes como perfectamente compatibles con la Religión del momento.

Conviene que estudiemos, en una palabra, las diversas funciones de los actos mágicos dentro de un medio cultural dado. En el país vasco, como en otros muchos de Europa, la dificultad para hacer esta investigación depende, en primer término, de la fuerza enorme que tuvieron en los siglos XVI y XVII varias interpretaciones jurídicas y teológicas de los casos de hechicería y brujería observados en él, discutidas y todavía discutibles; por otro lado la escasez de información crítica actual. A pesar de todo, creo que puede llegarse a matizar algo desde el punto de vista histórico-cultural, partiendo del examen de los datos existentes.

No cabe duda de que cuando el pueblo euskaldun practicaban todavía una religión politeísta, más que animista, allá por los siglos II y III de J. C., era muy dado a las artes mágicas y a las relacionadas con ellas, siendo conocidos, por ejemplo, los vascones en vastos territorios del Imperio como hábiles augures. Posteriormente, en la Edad Media más remota, esta fama continúa, al lado de la de que los vascones mismos eran aún poco conocedores de los preceptos cristianos. Es difícil reconstruir con claridad sus ideas de entonces, pero la lengua nos revela que no dejaron de coger en este respecto, creencias y prácticas de los romanos mismos.

En vascuence de hoy la palabra con que se designa a los brujos profesionales («sorguñak») de los que ahora vamos a ocuparnos (ejemplos de Magia esporádica ya se han recogido antes) es un compuesto, parecido a otros con que se nombra a los que tienen oficios determinados («arguñak», «zurguñak» etc.) de «eguiñ» = hacer y el vocablo latino «sors». El «sortero», el «sortiario» y el «sorguñ» son lo mismo en principio: personas que efectúan suertes. Frente a ellos tiene un carácter más pasivo, de puro observador el que adivina: «azti».

La voz «sorguñ» contiene, desde antiguo, un carácter peyorativo. Las mujeres u hombres considerados como

brujos son mal famosos en los pueblos o caseríos más recónditos del país, en que aun existe la «preocupación» (como dirían nuestros ilustrados abuelos del siglo XVIII) por la brujería. Pero notemos que en nuestros días también hay personas que se juzga poseen determinadas virtudes para conjurar las tempestades y para curar animales y seres humanos, los saludadores, ensalmadores y curanderos, que emplean en gran parte la Magia (nunca desligada de elementos religiosos incluso cristianos, aunque no ortodoxos) que, lejos de ser mal consideradas, gozan de prestigio en extensas porciones de la población rural. Sabemos que a comienzos de la Edad Moderna el acto de conjurar las nubes, de preservar a los campos de las plagas, era incluso patrocinado por el municipio, que anualmente pagaba una cantidad a quienes lo efectuaban. Consta esto, por ejemplo, en los archivos de Valmaseda, villa encartada, que ponía un cuidado particular en remediar las plagas de las viñas, no sólo con conjuros y exorcismos efectuados por sacerdotes expertos, sino también contratando saludadores de fuera (en 1516, 1529, 1532, 1583, etc). En forma menos oficial aparecen los conjuradores de tempestades en Guipúzcoa y otras partes, aun en nuestros días.

Un periódico de San Sebastián («El Pueblo Vasco») del 2 de julio de 1936, entre las noticias de los corresponsales de la provincia trae —por ejemplo— estos datos que se deben al de Alegría, que los recuerda al hablar de un pedrisco acaecido en Orendain: «A propósito de este pedrisco los ancianos del pueblo recuerdan de (sic) un pintoresco habitante de Orendain que hace más de 60 años, y cuando la tempestad se veía venir desde las cimas de Aitzgorri, preludiando con sus relámpagos y truenos, solía subir a un montículo, provisto de una ramita de nogal rociada en (sic) agua bendita, y pronunciando como especie de conjuro las palabras: «cárgate en Murumendi, párate en Aralar y descárgate en Gorritimendi» hacía que la tormenta siguiese su rumbo, sin descargar ante Orendain y hacia la parte pedregosa e inhabitada de las montañas de Na-

varra». Por la misma época se recogieron informes parecidos en otras partes del Goierri guipuzcoanos sobre conjuradores de fechas más cercanas.

La Inquisición, sin embargo, durante todo el siglo XVI y también en los que siguieron, había denunciado como contrarias a la Religión casi todas las prácticas de esta índole usuales entre las masas labradoras. Conocemos un edicto de la de Logroño, del año 1725, en que aparecen enumerados y descritos muchos de los ensalmos y conjuros propios de los pueblos de habla vasca, e incluso las transcripciones de varios en que hay una retahíla de palabras vascas, pero sin un sentido claro, como ocurre con relación al latín con los que Catón copia en su tratado de agricultura, como usuales entre sus paisanos y contemporáneos. Es claro que, en la mayoría de los casos, tratándose de Magia agrícola y ganadera o curativa sencillamente, el que la practica no cree que está cometiendo una cosa punible. La Iglesia ha recalado que esta forma es tan diabólica como cualquier otra, pero el pueblo tarda en admitir semejante punto de vista sin reservas, por ignorancia o por otras causas más profundas. En cambio hay una serie de aspectos de la vida en que siempre ha parecido ilícito emplear la Magia: éstos, en suma, son aquéllos en que entra por medio un deseo individual imperioso de hacer el mal, por espíritu de venganza, y los que giran en torno a las relaciones amorosas. Los pueblos clásicos creían, al parecer, que esta Magia individualista, maligna y erótica, era propia sobre todo del sexo femenino y relacionada con el culto a divinidades de la noche, por ejemplo la Luna y la Tierra.

Así, en Teocrito, en Horacio, en Ovidio, en Petronio etc. surge un tipo de hechicera muy definido, que luego volvemos a encontrar en la literatura española del siglo de oro, no sólo como una simple imitación del modelo clásico, sino también como una copia del natural. Los procesos de la Inquisición de Castilla contra mujeres como la Celestina son abundantísimos. Y es que el tipo había continuado existiendo desde la antigüedad, a través de toda la Edad Me-

dia, cargado con una ciencia o seudo ciencia cada vez más complicada si cabe (1).

En tierra vascongada la mujer fabricante de filtros, de ligaduras para impedir la generación, provocadora de tempestades, tenía una importancia enorme a fines de la Edad Media; se hallaba mezclada, sin duda, en las luchas de bandos y parentelas, aunque no creo que su función fuera tan limitada desde el punto de vista social como pretendió Michelet en un libro memorable, ni motivada únicamente por los hechos que aquel gran escritor pone de relieve.

Alguno de los documentos más antiguos que poseemos, tocantes a la represión de la brujería vasca, juzgo que nos abren el horizonte, no sólo para superar las interpretaciones románticas, sino también para poder manejar críticamente los informes y libros de los siglos XVI y XVII, redactados por jueces y teólogos, empachados de erudición sagrada y profana. Uno de ellos es la cédula expedida en tiempos de Enrique IV de Castilla, en 1466, para que los alcaldes de hermandad de Guipúzcoa intervinieran en estos asuntos. Parece que aquéllos, por razones de parentela, amistad etc. no querían intervenir cuando se denunciaban casos de maleficios efectuados para impedir las relaciones sexuales entre marido y mujer, o la procreación, o con objeto de provocar tempestades, granizadas y otros daños en campos y bestias. Dice la misma ordenanza que los conciliábulos donde se planeaban los encantos, tenían lugar en sitios secretos y oscuros y se proclama que quienes se dedican a tales acciones se apartan de la ley de Dios. La bruja aparece aquí de una manera corriente en multitud de pueblos europeos de la misma época, para producir sobre todo daños a los enemigos. En un país entregado, como lo estaba el vasco en el siglo XV, a banderías y luchas feroces entre las diferentes familias, se comprende muy bien que se usara de la Magia para completar los efectos de odio y de la pasión y que los alcaldes de un bando u otro hicieran la vista gorda con respecto a las denuncias que se les presentaban contra personas pertenecientes a la propia parcialidad. Y no sólo debían ser exorcismos y conjuros los

que usaban los hechiceros para alcanzar sus fines, sino que también llegaban a fabricar venenos con virtudes tóxicas muy fuertes, puesto que sabemos de algunos banderizos que fueron emponzoñados, como aquel Martín Ruiz Arancibia muerto con yerbas por sus parientes, después de 1460 y del que habla Lope García de Salazar (2). Ahora bien, a partir de los comienzos del siglo XVI la represión de la brujería se encomienda al tribunal de la Inquisición española, o a jueces laicos con una cultura amplia, de tipo humanístico, jurídico y teológico. Las persecuciones se hacen muy sistemáticamente y a veces de acuerdo con el espíritu de obras extranjeras y contrarias al punto de vista de muchos teólogos españoles medievales, que mantenían una discreta duda respecto a la realidad de ciertos actos achacados a los brujos y, sobre todo las brujas, como el de que iban por los aires a sus conciliábulos. De esta suerte el historiador moderno se encuentra en el grave trance de tomar posición respecto a estas cuestiones.

I) ¿Hasta qué punto son eco fiel de la mentalidad de los propios acusados las actas de los procesos; dónde empieza la parte superpuesta por los jueces y dónde acaba?

II) ¿Qué influencia han ejercido en las ideas posteriores a la época de los grandes procesos las ideas de los jueces?

III) ¿Qué explicación histórico-cultural tienen los actos reales de los brujos y brujas, que caen fuera de la Magia pura, una vez abandonada toda interpretación parcial de carácter teológico?

Vamos a exponer la opinión que se puede formar sobre todas ellas, después de un análisis minucioso de las fuentes bastante abundantes que poseemos. Sigamos al efectuarla un método histórico. Ya por los primeros años del siglo XVI (1500, 1507) hubo grandes procesos llevados a efecto por la Inquisición. El Cartujano y otros autores hablan de las brujas de tierra de Durango, de la sierra de Amboto, a las que se les aparecía el diablo en forma de hombre o de mulo, pero con algún signo extraño «que demostraba su maldad». Pero no conocemos las actas de su

proceso. En cambio sí tenemos una memoria escrita al parecer por el inquisidor Avellaneda, que fué a la montaña de Navarra a hacer justicia, allá por el año de 1527 y produjo, sin duda, el espanto de los habitantes de la Aezcoa, el valle de Salazar y Roncesvalles sobre todo. Esta memoria parece escrita de buena fe. El inquisidor llegó a aquellas latitudes con «conocimiento de causa». Es decir que había leído un buen número de obras teológicas en que se discutía la realidad de los actos más inverosímiles atribuidos a las hechiceras; acompañado de un equipo técnico se inclinó a la admisión de ellos *porque los vió ejecutar con sus propios ojos*. Vuelos, metamorfosis etc. todo es verdad.

Los actos que Avellaneda considera propios de los iniciados en los conciliábulo hechiceriles son éstos en esquema: 1) renegar de la fe cristiana como algo previo, 2) presentación al demonio del neófito por un iniciado, el día señalado en una de las reuniones anteriores, 3) banquete, 4) parodia de comunión, 5) desenfreno sexual. Los sectarios, fuera de las reuniones se dedicaban al proselitismo y a la Magia maléfica.

Cuando un hombre confiesa que ha visto con sus propios ojos volar a una bruja hay que poner en cuarentena todo lo que dice. Pero lo malo es que testimonios de este género se repiten hasta la saciedad en los escritos de aquella época y otras posteriores. Sin salir del país el proceso civil de las brujas de Ceberio (Vizcaya), ocurrido de 1555 a 1558, nos revela una credulidad semejante, así como varias instancias, representaciones y medidas tomadas en Guipúzcoa y Navarra de 1528 a 1555, en 1575 y 1595 (3). Pero el momento en que el problema llega a su punto culminante es cuando tienen lugar el proceso de las brujas de Zugarramurdi en 1610 (cuyas actas merecieron los honores de la impresión) y las sanguinarias andanzas de Pierre de Lancre por el Labourd, en la misma época. Los datos que se conozcan antes de leer la relación del proceso de las gentes de la montaña oceánica de Navarra y los libros que escribió el magistrado francés como fruto

de su experiencia, quedarán oscurecidos ante la riqueza de detalles que hay en una y otros.

La hechicería — dicen — se transmitía de generación en generación, de suerte que hay que pensar que por esta época constituía todo un sistema. Para asistir al «aquelarre» había que prestar consentimiento o ser menor y no



Figura 148

tener interés en pro o en contra del credo hechiceril. Si entraba un menor se le ponía en compañía de otros, para ejercer funciones subalternas, sin importancia. A los mayores se les exigían una serie de garantías: sino, no se les admitía. Una vez admitidos, uno de los brujos ya muy entrado en jerarquía, apadrinaba y hacía la presentación individual en noche señalada. El neófito efectuaba una profesión de fe completa, marcándosele con un distintivo especial. Se comprometía a no revelar nada de lo que ocurría en el aquelarre. Desde aquel momento comenzaba a ser adoctrinado fuertemente y permanecía bajo la custodia

de su maestro, hasta que se veía que podía depositarse en él una confianza completa. Entonces cesaba la tutela y obraba más libremente. Al cabo de muchos años pasaba a ser maestro y, a veces, uno de los principales de la junta. Atendiendo a la relación de 1610 se puede afirmar que había los grados siguientes en los hombres y mujeres, mezclados en cuestiones hechiceriles: 1) niños (con tutela) y catecúmenos; 2) iniciados (con tutela); 3) actuantes (sin tutela: fabricantes de ponzoñas y maleficios); 4) maestros (propagandistas, iniciadores y tutores); 5) principales (alcalde de niños, verdugo, rey y reina del aquelarre).

Respecto a la naturaleza misma de éste puede decirse que giraba en torno a la adoración, sobre todo nocturna, de un ser con aspectos múltiples, en un baile desenfrenado, en un banquete y abusos sexuales. Que había reuniones mayores y menores es cosa de la que tampoco se duda en la relación. Todo esto es admisible en principio, expuesto en líneas esquemáticas. Pero si entramos en detalles comienzan a embargarnos las dudas. En primer término, a pesar de ciertas libertades extremas que había en los aquelarres, en conjunto, los actos que los caracterizaban eran más bien desagradables que agradables. Todo lo que puede inspirar más repugnancia a la gente sencilla está señalado como característico de ellos. Hay motivo para pensar que esta acumulación de cosas desagradables y repugnantes está hecha a propósito por los que escribieron los atestados, con un fin determinado. Si en las actas de los procesos constara que el aquelarre era una cosa divertida y alocada en que se cometían ciertos excesos, aunque luego hubiera un lado misterioso, una vez publicadas y comunicadas oralmente, hubieran excitado la curiosidad y provocado el deseo de asistir a ellas entre la gente. Acaso, para evitar este mal, jueces e inquisidores escogieron ciertos elementos de las declaraciones y los presentaron como esenciales, adornándolos además con detalles de feo aspecto. Este procedimiento ha sido muy empleado por los seguidores de determinada doctrina religiosa para demostrar la bondad de aquélla, no sólo por vía teológica,

sino mediante ataques a las costumbres de los enemigos, por vías instintivas, diciendo que, además de inmorales, eran también repugnantes a la naturaleza humana (6). Pueden buscarse, como veremos, otras explicaciones a las monstruosidades que cuenta Lancre por otro lado. Pero la realidad es que las actas de los procesos parecieron tan absurdas a los espíritus avisados de la época, que, por lo menos en España, se produjo una reacción sana en el sentido de que había que proceder con más crítica al efectuarlos. Aunque después hubo autoridades eclesiásticas del país vasco, como el Dr. Lope Martínez de Isasti, que abordaron el problema con un espíritu de absoluta credulidad, aunque todavía en 1611 el municipio de Fuenterrabía encausó a varias brujas, la confianza doctrinal excesiva que habían padecido los inquisidores y otras autoridades, cesó una vez hechas las averiguaciones del licenciado Alonso de Salazar y Frías, uno de los tres jueces en el proceso de 1610, que estuvo en desacuerdo completo con sus otros colegas, en cuanto a la naturaleza de los delitos de los brujos. Fué éste comisionado por la Suprema, para aplicar de modo eficaz un edicto de gracia dado a raíz del mismo proceso y, probablemente, por influencia de dos memorias que escribió Pedro de Valencia, poniendo reparos a la relación aludida antes, memorias sobre las que aun diremos algo. Pasó, pues, Salazar una temporada larga, recorriendo los pueblos de la cuenca del río Ezcurrea, afluente del Bidasoa, los del valle de Baztán, cinco villas y otros situados por allí, estableciendo su oficina central en Santesteban. El número de personas que le confesaron tener relación con la brujería fué grande. Pero de él, 1384 no merecieron crédito alguno por ser de corta edad o chochas: 190 fueron las seleccionadas, por haber demostrado cierto nivel mental, dentro de la miseria en que vivían y a pesar de que tampoco tenían mayoría de edad. Quedaban luego bastantes gentes indecisas o que habían intervenido poco y seis individuos que confesaron ser relapsos. Los testigos le inspiran a Salazar poca confianza: le parece que sus declaraciones son verdaderos cuentos la mayor parte de las veces.

El mismo, al final de una memoria en que narra su actuación, indica cómo abandonó el lado *teórico* del problema, limitándose a observar la realidad. Ya se sabe —dice como buen católico— el poder terrible del demonio, pero no conviene mezclarlo en este pleito, porque todo lo ocurrido se puede explicar racionalmente teniendo en cuenta: 1) La poca cultura de las personas entre las que se desarrolla la hechicería, que les permite creer en una porción de supersticiones, 2) la incomprensión de los jueces, sus colegas, que, empapados de teorías librescas, pero poco observadores, dieron en sacar de las declaraciones lo que más concordaba con sus puntos de vista previo, 3) el estado de perturbación mental que se desarrolló entre los procesados, antes de caer en manos de la justicia, ya algunas veces, pero cuando se les amenazó con grandes tormentos y penas gravísimas en especial, 4) la mala voluntad y la imaginación desequilibrada y mentirosa de algunos testigos.

Salazar plantea pues una serie de problemas de Derecho penal y de Medicina legal de manera que merece toda clase de alabanzas. Llega a quitar gran importancia a mucho de lo aceptado hasta entonces. Así, cuando en Santesteban, Iraizoz, Zubieta, Sumbilla, Donamaría, Arrayoz, Ciga, Vera y Alzate le hablan de ciertos lugares en que se celebraba el aquelarre, comprueba que sólo en *dos* puntos tenía lugar en realidad. Con mucho sigilo le entregan unas ollas con los ungüentos misteriosos de las brujas. Lo primero que se le ocurre es analizarlos con un médico experto, no leer lo que las autoridades dicen sobre el particular: encuentra que como ingredientes entran unas hierbas inofensivas. De todas formas Salazar admite que en el asunto hay un fondo de realidad supersticiosa. Que en ciertas partes había aquelarres parece cierto, aunque la gente no fuera volando a ellos; que se practicaba la Magia maligna también. Y es claro que estas juntas de brujos en el país tenían un carácter más abigarrado que en otras partes de España.

La estructura del aquelarre, según Avellaneda, según la relación de Logroño, y según los libros de Pierre de

Lancre, reflejada en la fig. 148 que ilustra a uno de ellos, es muy semejante a la de lo que los pueblos clásicos conocían con el nombre de «misterios» («mysteria»). Esto ya lo vió con claridad Pedro de Valencia, que compara los actos atribuidos a las brujas con los que se achacaban a las bécantes en la Antigüedad. Consideraba aquel gran humanista que las opiniones comunes entre los inquisidores eran despreciables. Admitiendo la realidad de las reuniones, bien podían explicarse por motivos vitaperables, pero en que no había nada de extraordinario: el deseo de dar rienda suelta a los apetitos, el ansia de cumplir ciertos deseos de un modo secreto y misterioso entraban en juego de modo primordial. Por otra parte había que admitir que en muchas ocasiones los desórdenes eran puramente psíquicos, producidos por una excitación voluntaria de lo que ahora llamamos subconsciente (4).

Planteado así el asunto nos queda por aclarar un punto fundamental. ¿Hasta qué grado en los aquelarres se daba culto al diablo, en un sentido positivo, formal, como enemigo de Dios dentro del cristianismo? No creo, en una palabra, que el ser al que los inquisidores llaman «diablo» constantemente, lo sea más que de un modo traslaticio, es decir, si consideramos como tales a todos los númenes de las religiones paganas. Para un padre de la Iglesia, Venus, Marte, Baco eran diablos. Para un conquistador de Indias los ídolos que adoraban los indígenas con quienes establecía contacto lo eran también. Pero un historiador moderno debe saber distinguir a los paganos que profesan una religión positiva de los cultivadores del satanismo. Y personalmente tengo mis razones para pensar que, los aldeanos vascos de los siglos XV, XVI y XVII, en sus conciliábulos, no hacían parodias de las ceremonias de la Iglesia, ni misas negras, ni nada por el estilo. Para probarlo no hay más que hacer una investigación sobre las creencias vigentes aun hoy en punto a brujería y sobre todo respecto a la naturaleza de los aquelarres o campos del macho cabrío. El campesino actual generalmente tiene una idea no muy precisa de éstos que, en algunos sitios, reciben

el nombre extraño de «eperlanda» = tierra o pago de la perdiz. En ellos celebraban las brujas sus reuniones no exentas de un matiz burlesco, como lo expresa el cuento (muy difundido en otras partes de Europa también) de las brujas y los jibosos. Hay varias otras narraciones en que se habla del «aquelarre» como de cosa mítica o histórica, pero no faltan informaciones aunque imprecisas, acerca de la celebración de juntas de éstas en épocas modernas en pueblecitos de Guipúzcoa y Vizcaya, encubiertas en el mayor secreto.

La bruja por lo común ha seguido existiendo en casi todo el país hasta nuestros días, representada por una mujer vieja, experta en el arte de la adivinación, malfamada, capaz de adoptar formas múltiples, productora de enfermedades y daños conocidos, como el «beguizko» = mal de ojo. Contra sus malas acciones hay varios remedios; uno es hacer la higa al pasar delante de ella o por un sitio de los que tienen reputación de ser punto de reuniones hechicileras; como, por ejemplo, la cueva de Azcondo (Mañaria, Vizcaya), Arcaitz (Peña de Osquia, valle de Iza, Navarra), una fuente de Narbaja (Alava), Petralanda (Arratia, Vizcaya), Petiriberro (Aezcoa, Navarra) etc. A los niños, amenazados más frecuentemente por ella, se les preserva con un objeto que recibe el nombre de «kutun», «güthun», «guthun», «büthun» que es propiamente un amuleto. Con la misma palabra, sin embargo, se designa al escapulario, al acerico para los alfileres, a una carta o a un libro. Esto indica una serie de asociaciones curiosas. El papel como objeto con virtudes mágicas es muy usado entre muchos pueblos, el alfilerero sale con gran frecuencia en los cuentos de brujas y el confundir al escapulario cristiano con un trozo de un libro sagrado, con el amuleto usado con fines parecidos, cosa natural.

Resulta hoy difícil por lo demás, señalar hasta dónde llega la convicción en la existencia de brujas y qué valor se da a mucho de lo que acerca de ellas se cuenta. Pero aun no hace muchos años, pueblos de la montaña de Navarra como Aranaz, estaban muy dominados por la creencia, de

suerte que sus habitantes tomaban medidas constantes para preservarse de ellas. Las amas de las casas, en cuanto había una calamidad familiar, abrían los colchones para ver si dentro estaban las lanas apelotonadas, adquiriendo formas que pudieran indicar la existencia de embrujo («sorguinkeri»), los campos cultivados se ponían bajo la custodia de la cruz, y al pasar por las encrucijadas («bidekuritze») se tomaban diversas medidas, pues era fama que, en ellas, podían aparecer más frecuentemente aunque sólo fuera en forma de remolinos, plumillas o vilanos. Notemos que la brujería se consideraba como algo no adquirido con frecuencia, sino heredado, o cogido de modo involuntario, como cuentan en Berástegui (Guipúzcoa) que le ocurrió a una mujer del caserío de Jaulei por haber dado tres vueltas alrededor de la iglesia (5).

En suma todas estas creencias tienen su desenvolvimiento bastante autónomo o independiente de un satanismo positivo, como el que reflejan las relaciones antiguas. Una escritora inglesa ha pretendido que la brujería europea occidental, en conjunto, es un vestigio del culto a Diana y a las divinidades clásicas de la noche. No creo que hay que concretar tanto al pretender buscar su explicación histórica.

Sobre un fondo mágico-religioso precristiano, sobre un tipo de «misterio» propio de oscuras sociedades rurales, la tendencia a generalizar, propia de los teólogos, la idea cristiana de la omnipresencia del demonio en los ritos paganos y los procedimientos inquisitoriales, crearon un cuerpo de doctrina muy fijo. La mitomanía, el histerismo en general, y las alucinaciones producidas por estupefacientes conocidos por los labradores, debieron ser ya puestos a contribución para que se constituyeran muchas de las ideas clásicas de los siglos XVI y XVII, pero en el momento de las persecuciones cobraron un nuevo sentido. Odios de familia, rivalidades etc. aparecen siempre por debajo de los procesos: por ejemplo en el de Fuenterrabía.

Para que el caos fuera mayor la lengua de testigos y reos era desconocida por la mayor parte de los jueces, que se valían de intérpretes de autoridad discutible.

El problema de la hechicería es de aquéllos en que el historiador debe demostrar mayores precauciones críticas. Concebido como un fenómeno social de gravedad tiene mucho más interés que considerándolo desde un punto de vista satírico y humorístico o admitiendo la teoría satanista a la ligera. Y, por último, es posible que en las persecuciones sistemáticas de un seglar, como Pierre de Lancre, hubiera una intención política más o menos velada de espíritu centralizador.

NOTAS

(1) Como introducción general al estudio del «Magismo» en el país vasco, J. M. de Barandiarán, «Fragmentos folklóricos. Paleografía vasca» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» X (1920) pp. 182-190, 224-232, 396-402, 431-443 y 452-470. Para antecedentes, «Script. Hist. Augusta» «Alex. Severus» 27, 7, y «España Sagrada» XXXI, p. 418 (el obispo Oliva dirigiéndose a Sancho el Mayor). De algunos problemas teóricos hay un resumen en Julio Caro Baroja, «La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII» en «Algunos mitos españoles» 2.ª ed. pp. 185-303. Pero no es lo suficientemente matizado.

(2) Las referencias a envenenamientos con hierbas son bastante corrientes en textos de fines de la Edad Media. Lope García de Salazar dice —como se indica en el texto— que Martín Ruiz de Arancibia fué muerto con hierbas, por sus parientes (Guerra, «Oñacinos y gamboinos» p. 29). No pensaría que él había de morir lo mismo a manos de su hijo Juan: Darío de Areitio, «De la prisión y muerte de Lope García de Salazar» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XVII (1926) pp. 9-16. Como en otros muchos casos, estas oscuras relaciones entre señores rurales y hechiceros antiguos, dentro de la vieja sociedad vasca, han sido mejor precisadas por escritores, novelistas, que por los historiadores en el sentido estricto de la palabra. Mi tío, Pío Baroja, en «La dama de Urtubi» y en «La leyenda de Jaun de Alzate» ha reconstruido vigorosamente el ambiente en que se desenvolvió la brujería del Bidasoa.

Las fuentes para hacer un estudio histórico de la brujería vasca son bastante abundantes. La referencia a una fecha más antigua de cuantas conozco la da Gorosábel en sus «Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa» I (Tolosa, 1899) pp. 353-354.

Don Fausto Arocena me ha facilitado la copia del documento citado por éste y analizado en el texto, que se conserva en el Archivo provincial de Tolosa (sección 3, negociado 8, legajo 3), con el encabezamiento que sigue: «Real cédula, dada en Valladolid a 15 de agosto de 1466, relativa a que los alcaldes de la hermandad puedan conocer en todos los asuntos concernientes a brujas». Dice así: «que por algunas personas asy onbres como mugeres de la dicha provincia han seydo usados e frequentados algunos maleficios de mala... como de fechicerias e los que las fassen se llaman en la dicha provincia bruxos e xorguinos... publica bos e fama e propias confesiones de algunos dellos que fialeron e han fecho muchos males

e danos lagando heredades e onbres e mugeres que non... nin ayan fijos ninguna pario entre sy e haciendo otras cosas muy malas e danadas como... e vynas... e otros frutos de la tierra que nuestro señor da e cabsaron... en personas e bienes... los dichos maleficios e daños e otros mayores e menores semejantes en ellos e se auyandado e... al diablo e renegando de nuestro señor e de su madre e de su santa fe lo qual todo dis que es en deseruicio de dios e mio e que por ello por los dichos alcaldes de la dicha hermandad de vuestro oficio e otros por vuestro mandado comenzasen (acaso: comenzaron) faser pesquysas cerca dello e administrar justicia contra las dichas bruxas e xorguiñas e que algunas personas se han opuesto e se oponen contra ello declinando vuestra juredición diciendo que los dichos maleficios xorguiñas e bruxas non se nonbran nin se contienen en los capítulos e ordenanças e quadernos de la dicha hermandad e que seria daño estender a ello los dichos capítulos e ordenanças e quadernos e... e porque los alcaldes ordinarios que son en esta provincia comunmente son negligentes e remysos en lo que toca a lo suso dicho e non han fecho nin facen complimiento de justicia en sus vecinos cada uno en su juredición algunos por verguenda e miedo e otros por parenteria e amistades e aficiones e otros porque non querían proceder sin querellantes e porque la forma e orden en que los dichos alcaldes ordinarios suelen proceder es muy larga e los dichos maleficios son de tal calidad e se facen de noche e en logares apartados e muy escondidos e encubiertamente e porque la probança dello es muy dificil, e se non puede saber conplidamente saluo de los mismos xorguinos e bruxos, non se ha fecho dello conplida justicia fasta agora e so capa de se facer... e sin querella... se seguirian muchos males e daños sy en ello non fuese proveydo a nos suplicaron pedian e pidieron por merced que diese poder e juredicion a vos los alcaldes de la dicha hermandad e procuradores de ella... de aqui adelante e cada uno de vos para que de vuestro oficio... haciendo inquisicion e pesquyça sobre ello como facedes de los delitos...».

(3) Treinta y cuatro años después de publicada la ordenanza de 1466, en 1500, aparecen las brujas de la sierra de Amboto, de las que hablan: Pedro Fernández de Villegas, en su comentario al «Infierno» del Dante (citado por Menéndez Pelayo, «Historia de los heterodoxos españoles» I (Madrid, 1880) p. 620) y el Cartujano en su poema «Los doce triunfos de los doce apóstoles» («Cancionero del siglo XV» ed. Foulché Delbosc, «Nueva biblioteca de autores españoles» XIX p. 306. «durangas de embote nombradas»). Por esta época, o algo antes, un canónigo de Pamplona, Martín de Arles, escribió un «Tractatus de superstitionibus» (impreso en París, 1517) en que se analizan los actos atribuidos a las brujas, H. Ch. Lea «A History of the Inquisition of Spain» IV (Londres, 1907) pp. 210-211 alude a él, así como a unos procesos llevados a efecto por la Inqui-

sición de Calahorra en 1507, conocidos también de Llorente, «Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne» III (París, 1918) pp. 455-454.

Sigue a éstos el gran proceso de las brujas y brujos de la Navarra pirenaica, efectuado en 1527, sobre el que hay una carta larga que publiqué en «Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca» en «Anuario de Eusko-Folklore» XIII (1933) pp. 89-100. De él habló ya fray Prudencio de Sandóval en su «Historia del emperador Carlos V» V (Madrid, 1847) pp. 55-57 (lib. XVI c. V) y lo recuerdan casi todos los historiadores más modernos de la Inquisición y de las heterodoxias. A la brujería navarra se refieren algo también el «Crotalón» en la «Nueva biblioteca de autores españoles» VII p. 147, y Fernández de Oviedo, en «Las Quinquagenas» I (Madrid, 1880) pp. 473-474, hablando de las mujeres sobre todo. Por la misma época del proceso de Navarra, fray Juan de Zumárraga estuvo comisionado en Vizcaya para combatir la brujería (Jerónimo de Mendieta, «Historia eclesiástica indiana» (Méjico, 1870) p. 629) Lea, op. cit. IV pp. 215, 219, 221-222 usando documentos del archivo de Simancas, recuerda gestiones llevadas a cabo en 1528 (Vizcaya), 1538 (Navarra), 1555 y 1556 (Guipúzcoa) y el mismo Gorosábel op. cit. I, pp. 355-356 menciona acuerdos generales de la provincia citada en último término, que datan de 1538 y 1539.

Entre 1555 y 1558 tiene lugar el proceso de «Las brujas de Ceberio», dado a conocer por Dario de Areitio en la «Revista Internacional de Estudios Vascos» XVIII (1927) pp. 654-664. En 1575 se señala en Navarra otro proceso (Lea, op. cit. IV, pp. 222-223) y aun, en 1595, las juntas guipuzcoanas, a moción de los representantes de Tolosa, vuelven sobre el asunto de la represión de la brujería. (Gorosábel, op. cit. I, p. 356).

(4) La bibliografía es frondosa en torno al proceso de las brujas de Zugarramurdi de 1610. Hay, en primer término, una «Relación de las personas que salieron al Auto de la Fee que los señores Doctor Alonso Bezerra Holguin del abito de Alcántara: Licenciado Juan de Valle Alvarado: Licenciado Alonso de Salazar Frías. Inquisidores Apostólicos, del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete, y en ocho días del mes de Noviembre, de 1610 años. Y de las cosas y delitos porque fueron castigados». (Logroño, Juan de Mongastón, 1610-1611). Esta edición es rarísima pero fué reimpresa con notas volterianas por Moratín (Madrid, 1820) edición de que se hicieron muchas reimpresiones posteriores populares. La bibliografía en torno al proceso en general la da A. González de Amezúa, en su edición de «El casamiento engañoso y el coloquio de los perros» de Cervantes (Madrid, 1912) pp. 155-157 (amén de otras referencias). La primera reacción contra la relación del proceso de Logroño la tenemos en los discursos de Pedro de Valencia, publicados por Serrano y Sanz, «Revista de Extremadura»

II (1900) pp. 289-305, 357-347 y en «Revista de archivos, bibliotecas y museos» II (1906) pp. 445-454.

Hacen juego con nuestra relación española los libros de Pierre de Lancre, más citados que leídos: «Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons. Ou il est amplement traicté de la Sorcellerie et Sorciers» (París, 1612) donde hay una curiosa aunque malévola descripción del carácter vasco (pp. 29-47 y 59-60) y «L'incredulité et mescreance du sortilege plainement convaincue» (París, 1622). Aún publicó algo más, pero la primera de estas dos es su obra más interesante. J. Bernou hizo un extracto de De Lancre, titulado, «La chasse aux sorcières dans le Labourd (1609)» (Agen, 1897), serio y concienzudo. En cambio lo que dice Michelet «La socière (ed. París, 1867) pp. 201-221 del juez y su personalidad es bastante ligero y exagerado.

Una credulidad análoga a la de De Lancre refleja cierta memoria del Dr. Lope Martínez de Isasti, que publicó así mismo en «Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca» en «Anuario» cit. pp. 131-145. Pero para la fecha en que se redactó ya estaba haciendo averiguaciones uno de los jueces que, en el proceso de Logroño, mantuvo punto de vista distinto al de los otros dos, averiguaciones que desprestigiaron casi en absoluto las tradicionales maneras de pensar sobre el asunto y que se hallan resumidas en otra memoria que también publicó en el «Anuario» pp. 115-130, y que es, sin duda la pieza más curiosa respecto a la brujería vasca en general. La influencia de este juez, Alonso de Salazar y Frías se nota ya en el desenlace del proceso de las brujas de Fuenterrabía, estudiado por J. A. de Arzadun «Las brujas de Fuenterrabía» en tirada aparte de la «Revista Internacional de Estudios Vascos» III (1909) pp. 172-173, 357-358, y por mí en un artículo que, con el mismo título publicó en la «Revista de dialectología y tradiciones populares» III (1947) pp. 189-204. Sin embargo, Gorosábel, op. cit. I. pp. 356-357 aun recuerda un intento de persecución planeado en 1621 por los diputados guipuzcoanos, y en 1617, en Durango se tomaron algunos acuerdos de aspecto análogo («Archivo de la Tenencia de Corregimiento de la Merindad de Durango. Catálogo de los manuscritos, lista de los tenientes y monografía de la Merindad, por Florencio Amador Carrandi» (Bilbao, 1922) pp. 66-70.

A partir de estas fechas el problema deja de interesar a los organismos gubernativos y oficiales. La fama de los aquelarres vascos, llegó sin embargo a quedar reflejada en textos famosos de la literatura castellana, como «El diablo cojuelo» (ed. Vigo 1902) pp. 18-19.

(5) Las leyendas, tradiciones y sucesidos referentes a brujas, recogidos por Barandiarán, son abundantes: véase, «Eusko-Folklore» XVIII (junio, 1922) pp. 21-24, XIX (julio, 1922) pp. 25-28, XX (agosto, 1922) pp. 29-32, XXI (septiembre, 1922) pp. 33-36, XXII (octubre, 1922)

pp. 37-40, XXIII (noviembre, 1922) pp. 41-44. Por el material acumulado vemos: 1) que el pueblo, como en otras épocas la gente más cultivada, se ha planteado y resuelto de formas diversas, el problema de si existen o no existen brujas, 2) que hay lugares que se consideran frecuentados por ellas en especial, 3) que hay días más particularmente propios para sus reuniones, 4) que hay cuentos muy perfilados en que aparecen como protagonistas. A los materiales reunidos por Barandiarán hay que añadir los que recogió Azkue, «Euskalerrriaren yakintza» I, pp. 373-390.

EXPLICACION DE LA FIGURA

Fig. 148 - Esta curiosa lámina es reproducción de la que acompaña al «Tableau...» de Pierre de Lancre, y representa diferentes aspectos del sabbat, según la descripción que se halla en el discurso IV, libro II.

A) Satanás en su trono dorado. B) la reina del aquelarre a su derecha, a su izquierda una monja. C) Una bruja y un demonio de poca categoría presentan a Satán un niño seducido. D) Cinco diablos y cinco brujas celebran un banquete. E) Brujos y brujas de poca categoría que no intervienen en las grandes ceremonias. F) Baile de brujas y demonios alrededor de un árbol. G) Cinco brujas tocando diferentes instrumentos. H) Más brujas bailando. I) Tres brujas viejas preparando filtros y venenos. J) Llegada de otras brujas al aquelarre sobre palos, escobas, etc. acompañadas de sierpes y monstruos. L) Los magnates del país que disponen qué ha de hacerse en el aquelarre. M) Niños cuidando rebañios de sepas junto a una charca.

CAPITULO XXIII

Artes plásticas

EL Arte primitivo, y también el de los campesinos europeos, han sido estudiados desde múltiples puntos de vista. Mas concretamente el de los vascos mereció la atención de bastantes autores, desde fines del siglo XIX por lo menos, de suerte que contamos con un abundante material publicado acerca de él. Falta, sin embargo, una obra de conjunto, sobre todos sus aspectos, escrita de acuerdo con los principios teóricos y metodológicos más dignos de consideración en el momento actual. En las páginas que siguen no vamos a pretender que se llena tal vacío, sino que, simplemente, reuniremos algunas observaciones y datos que contribuyan a que tal obra se haga del modo más sistemático posible.

Muchos de los autores que se han ocupado de los orígenes del Arte plástico, de los tipos más primitivos de éste, han tratado de fijar, sobre todo, sus motivaciones ideológicas planteándose una serie de problemas que, tal vez, no son lícitamente planteables sin ampliar, antes, el campo de la investigación.

Como puso de relieve ya hace tiempo el gran etnólogo norteamericano Franz Boas, no puede comprenderse el Arte primitivo si no se tienen en cuenta dos órdenes de problemas fundamentales y no sólo uno. El primero es el

referente a las «formas» en sí mismas. El segundo el que concierne a las «ideas».

Las «formas» se relacionan en primer término con la experiencia técnica: su desarrollo mayor o menor depende en gran proporción de la cantidad de tiempo que se invierte en elaborarlas y la mayor destreza adquirida se halla en relación con una mayor regularidad. Por otro lado, la destreza y la paciencia en la ejecución se conexionan a su vez con un determinado grado de lujo. Paciencia técnica y destreza han de estudiarse en una sociedad que haya llegado a un nivel de estabilización regular, como *factores* de creación formal, artística. Resultado de ellas, hablando siempre desde el estricto punto de vista morfológico, serán: los grados de regularidad de los objetos producidos y de uniformidad de los tipos o especies de éstos. La mente humana tiene una tendencia marcada a producir objetos simétricos y más simétricos cuanto más dominio de la técnica posee el sujeto que los fabrica. Este principio de «simetría» ha servido para hacer las conocidas clasificaciones de los útiles prehistóricos de diversas zonas y períodos y no cabe duda de que si conociéramos los trabajos en madera y en sustancias corruptibles de los que hicieron aquellos útiles lo veríamos aún más pronunciado. Los pueblos primitivos del presente suplen esta falta y ellos han suministrado abundantes ejemplos de simetría: 1.º en los motivos rectos, 2.º en los motivos curvos, 3.º en los motivos compuestos, donde puede ser normal o invertida. La simetría no sólo se produce por medio de tales motivos, sino también mediante la repetición rítmica de los colores y de los dibujos.

Son bastantes las sensaciones, observaciones y experiencias que conducen a la simetría técnica. Las ideas de línea curva y línea recta se alcanzan pronto al contemplar muchos objetos naturales. La simetría relativa de una piel de animal, de un vegetal etc. proporcionan otros modelos. Pero incluso del mismo trabajo, física o fisiológicamente considerado, pueden surgir formas simétricas, independientes de todo proceso ideológico complicado. Algunas técnicas, como las de la cestería y el tejido, se prestan a la

obtención de combinaciones simétricas y repeticiones rítmicas de dibujos y colores muy variadas y a las que el hombre llamado civilizado no ha añadido grandes novedades.

Conviene, pues, hacer en principio una distinción entre las diversas artes y oficios según los tipos de simetría a que parecen prestarse más. Conviene, también, tener presentes el número de conocimientos geométricos, matemáticos y científicos de toda índole propios de una sociedad, que pueden intervenir en la elaboración de formas artísticas. Muchas gentes suelen decir, por ejemplo, que los dibujos de rosetones, estrellas etc. hechos con escuadra y compás son «elementales» (en el sentido que Bastian daba a esta palabra). Pero la realidad es que tales motivos «presuponen», por lo menos, el conocimiento de una técnica que no está al alcance de todos los pueblos, y, sobre todo, según donde aparezcan pueden obedecer a una concepción cultural u otra.

Una vez puesta de relieve la importancia de las cuestiones técnicas y formales al tratar de las Artes plásticas, estamos en mejor situación de afrontar el problema de las ideas. Toda voluntad de representación se halla enlazada con un ámbito cultural. Por eso es falsa la postura de los psicólogos y etnólogos que quisieron incluir en un mismo bloque el arte de los pueblos primitivos y el arte infantil. El niño de los países civilizados maneja, desde que comienza sus torpes tentativas, una serie de substancias y ve una serie de formas, más o menos artificiales, bastante distintas a las usadas y vistas por el primitivo. Este, a su vez, si es adulto y aficionado al Arte, cuenta con una experiencia técnica (formal) e ideológica (cultural) bastante elaborada. Cuando ejerce su voluntad de representación no es al capricho y por tanteos inhábiles. Puede efectuar su labor por puro placer estético o por fines utilitarios, religiosos etc. En cada caso la obra de Arte está cargada de una intención particular, que hay que estudiar con cuidado para no caer en generalizaciones estériles.

Una de las expresiones más curiosas de la voluntad

de representación es la de las obras de Arte con un carácter realista, es decir las que procuran reproducir los rasgos exteriores de seres y objetos naturales con exactitud.

Mucho se ha disertado sobre la importancia y posición del «Realismo» en el Arte representativo primitivo. Algunos arqueólogos e historiadores han llegado a afirmar que éste refleja un punto de vista muy primitivo, mientras que obras de Arte esquemáticas, revelarían concepciones mentales más complicadas y sutiles, posteriores. No parece del todo exacta tesis semejante, en que se pretende establecer una evolución de una manera de concebir hacia la otra, puesto que en este proceso supuesto no se tiene en cuenta la distinción hecha entre los problemas formales y los ideológicos en el Arte primitivo y su determinación se basa en el examen de materiales heterogéneos e insuficientes a la par. Lo que sí es evidente es que, dentro del Realismo, puede haber dos tendencias: una muy formalista y otra más bien expresionista o ideográfica que produce resultados especiales, fundida con determinadas formas regulares, más o menos sencillas, de origen técnico. Es al tratar de interpretar algunas obras de Arte en qué forma y significado andan oscuramente entrelazados, sin presentar contornos definidos y netos, cuando comenzamos a afrontar otro problema artístico: el de los símbolos. Entre los primitivos se da con bastante frecuencia el caso de que a unos dibujos geométricos muy simples se les considere como representaciones de seres y objetos con forma muy diferente y más compleja. Se asocia, así, una forma a un significado por vía mental muy particular y todo un grupo humano admite tal asociación como buena. Pero, con el tiempo, se pierde la noción del significado simbólico en muchas partes, en otras cambia: de esta suerte el estudio de los símbolos, al que muchos arqueólogos y especialistas en Arte popular han dedicado sus desvelos, está lleno de dificultades y se presta a confusiones sin cuento. No puede llevarse a cabo, al menos en lo que a Europa se refiere, sin hacer investigaciones históricas muy concretas y detalladas a través del tiempo y del espacio. Estas también nos acla-

rarán la sucesión y difusión de lo que llamamos «estilos».

Cuando un grupo humano llega a especializarse en la creación de determinados objetos, de determinadas formas artísticas, de suerte que presenten un número bastante regular de rasgos particulares unidos y cuando esta especialización alcanza cierta permanencia en el tiempo y el espacio, es cuando decimos que tales objetos y formas, se ajustan a un «estilo».

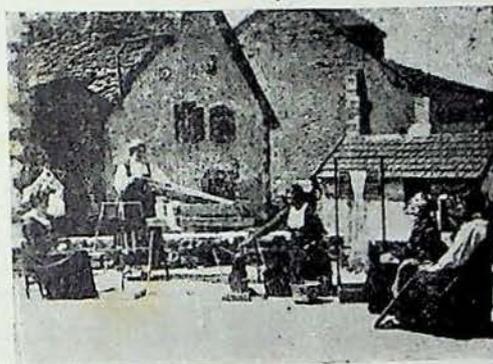


Figura 149

Puede haber estilos individuales, pero conviene empezar el estudio de éstos en su aspecto colectivo. Vamos ahora a estudiar el Arte popular vasco a la luz del índice de cuestiones planteadas, partiendo, como en él, del análisis de las formas regulares que más corrientemente aparecen y de los objetos en que surgen tales formas como elementos decorativos y productos de una técnica concreta.

No cabe duda de que donde los motivos simétricos, las reiteraciones rítmicas etc. se repiten más es en los tejidos, la talla en madera y la talla en piedra. Por otra parte, donde el artesano o el artista pone más paciencia y destreza al trabajar, es en estas mismas labores que implican especialización en la generalidad de los casos: carpinteros, canteros y tejedores eran abundantes en el país hasta fines del siglo XIX, al lado de los herreros y no todos han perdido hoy contacto con las viejas tradiciones.

Como dependientes de una técnica muy exacta y minuciosa vamos a estudiar ahora, en primer término, los motivos decorativos propios de la industria textil.

Un haz de lino («liñu-belar-sorta») antes de haber sido sometido a las operaciones domésticas del enriado, agramado, macerado y cardado no tiene forma muy parti-

cular, y simétrica. Pero después de haber pasado por las agramaderas («karrama», «zuratz» «garba») de formas diferentes, después de haber sido golpeado con el mazo («mazu») y después de haber sido cardado con la «xarran-txa» (aperos que en el país tienen sus tipos particulares, artísticos inclusive) ya presenta un aire distinto. No se diga nada cuando ha sido hilado con la rueca de mano («linai», «kullua», «killua») o de pie («tornu») y el huso («ardatz») y pasado por el madejador («matazuri», «ikuski», «astalki») y la devanadera («arilkai»). Hasta este momento el lino es trabajado por las mujeres de casa, pero, de él en adelante, pasa de manos de la hilandera («irule») a la de los dedicados a la industria textil («euntza») como profesionales, que ya son contadísimos en los pueblos. El telar («euntegui») conocido en el país, es el de forma rectangular que se hallaba en vastas porciones de España, y sus piezas, aunque tienen nombres vascos, no ofrecen grandes particularidades (figs 149-150). Pero en él, además de lienzos sencillos, se hacían otros adornados con hilos de algodón azul, tejidos simultáneamente por medio de lizas,

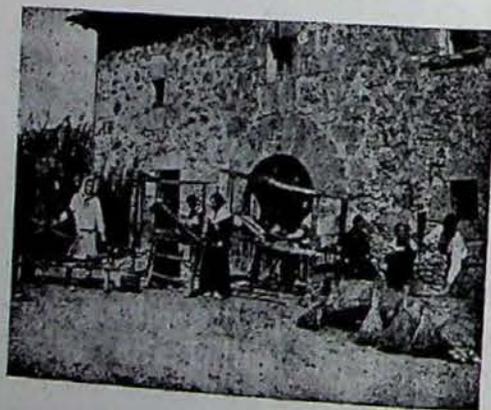


Figura 150

que formaban motivos simétricos, rítmicamente repetidos. Estos lienzos eran destinados sobre todo a usos piadosos: a paños de ofrendas y funerarios («zamuak», «zama-uak»). Implica decoración tal el dominio perfecto de una técnica, como puede verse contemplando la fig. 151, que representa «zamuak» de pueblos guipuzcoanos (1).

Es curioso consignar que el vasco, en general, gusta de estas repeticiones rítmicas en el dibujo (que ha hecho que en el país prosperen también algunas labores femeni-

nas como mallas, encajes y deshilados para sudarios, «ilzapeak», sobre todo), pero no parece haber amado demasiado las combinaciones de distintos colores, como otros pueblos de España, en que el bordado alcanza también un desarrollo considerable, aunque hay paños en que se combina el marrón con el azul. Los adornos que hace el tejedor nos ilustran respecto a una de las formas más típicas de formalismo técnico. Pero ya son cosa del pasado. No así —como he indicado— los adornos de los muebles fabricados por los carpinteros. En efecto, son conocidos en el mercado español y francés los muebles de «estilo vasco» que se ajustan a normas tradicionales, adornados con motivos simétricos, rectos, curvos y compuestos, trazados con frecuencia, con escuadra y compás. Arcas («kutxak») de boda, mesas («mairak»), «mayerak»), sillas y bancos de madera, se adornan con profusión, pero no faltan tallas en piezas más menudas del ajuar doméstico (queseras, ruecas etc.) en aperos (yugos), ni tampoco en las vigas y elementos de madera de las viejas mansiones.

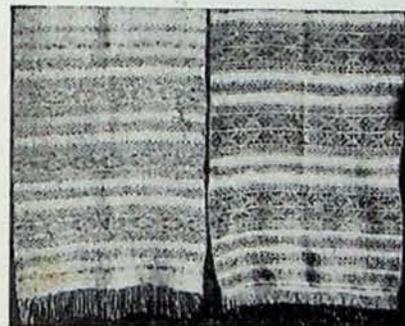


Figura 151

Hay zonas, como el país vasco francés en general, en que la talla se ha estudiado más atentamente que en otras; parece probable, así mismo, que allí no sólo la que se efectúa en madera, sino también la talla en piedra y los adornos en hierro, han adquirido mayor desarrollo que en otras regiones, desde el siglo XVI al XVIII. Como elementos decorativos rectilíneos, que se hallan en casi todo el ámbito de la tierra vasca, podemos contar el ajedrezado en franjas no muy anchas, los triángulos en serie lineal, los cuadrados divididos en cuatro triángulos, o los rectángulos divididos en dos triángulos, como se ve en las cenefas del arca reproducida en la fig. 152 que ostenta, así mismo,

un gran número de ornamentos curvos y compuestos. Surgen éstos según se divida la circunferencia (base de un dibujo decorativo) en dos medias circunferencias o por cuatro, seis, ocho o más puntos y se emplee sólo la escuadra, sólo el compás o los dos, al hacer tal división. Los señores Veyrin y Garmendia han estudiado muy bien el desarrollo que alcanza este arte estrictamente geométrico, en multitud de ejemplares de madera y piedra, hallando: «rosáceas» de cuatro, cinco u ocho hojas; cruces de Malta; estrellas, de cinco, seis y ocho puntas, macizas o no; motivos radiales y en abanico, simples o compuestos (es decir unos metidos en otros). Combinaciones tales se perciben incluso en los moldes de hacer queso con mucha frecuencia (figs. 153-154). A veces el artista popular abandona semejantes motivos geométricos, condicionados por medidas fijas (como indica Veyrin) y se lanza a trazar adornos lineales con un poco más de libertad expresiva. Así surgen los ornamentos en forma de espiral (tan frecuentes en el país vasco francés) y los que ostentan una forma particular de «coma» («virgule») muy típicos vasco-franceses así mismo, aparte de aquellos rosetones etc. cuyo interior ha sido labrado más libremente y que han dado lugar a interpretaciones simbólicas con más razón, por lo mismo, como veremos.

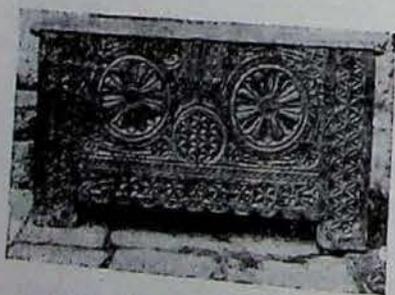


Figura 152

Las representaciones de objetos o seres naturales pueden ir unidas a éstas o separadas. Las que de una manera más armónica cabe combinar con ellas son las vegetales, que se prestan a estilizaciones primorosas. Suelen ser bastante realistas, sin embargo, las representaciones de hojas de vid y racimos, de hojas de cardo y de flores de la misma planta, con un probable significado simbólico primitivo.

Los árboles, flores y hojas de otras especies adoptan un aire marcadamente heráldico y con mucha frecuencia se

ajustan a normas de interpretación propias de estilos relativamente cultos y modernos, como el renacentista y el barroco. Pero de los factores que han podido ir modificando el Arte popular a través de las épocas luego será cuestión de hablar. Por último, muchas veces el vegetal se halla asociado con recipientes, también figurados de manera esquemática, tales como calderas, floreros y jarros, de los que sale formando dibujos, de simetría siempre bastante grande, o con pájaros que pican los frutos y a los que se ha dado significado simbólico. Las decoraciones vegetales no

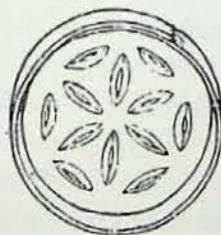


Figura 153



Figura 154

suelen, pues, alterar los principios de simetría y repetición rítmica. Puede haber incluso, motivos animales ajustados a ellos. Pero cuando quedan rotos en máximo grado, es al introducir en la obra siluetas de animales y personas formando escenas, cuyo sentido decorativo es a veces har- to problemático, pero que ofrecen un gran interés como ejemplos de Arte representativo.

Aquí es donde hallamos las mayores diferencias cualitativas: desde torpes monigotes sin belleza alguna, hasta composiciones (no muchas en verdad) de gran calidad. Hay que tener presente al tratar de la figura humana en primer término, qué estilizaciones o representaciones muy sumarias de caras, por ejemplo, aparecen con frecuencia en las fachadas de las casas de la montaña de Navarra oceánica y más al interior, sin ninguna intención estética probablemente. Por otro lado, a veces, el motivo animal, sin otra función que la decorativa, llega a ser estilizado con gracia cabe imaginar, así, que, al tallar muchas zapatas de aleros de casas, los carpinteros vascos han llega-

do a pensar que, vistas de lado, podían tener semejanza con el perfil de un pájaro, insistiendo en parecido tal (fig. 155). Entre la estilización que se efectúa con fines estéticos y la que surge por impericia u otros motivos hay diferencias radicales (2).

Pero si queremos precisar más en el estudio del Arte representativo no tenemos más remedio que pasar ahora al examen de una serie de funciones del Arte plástico, en general,



Figura 155

a través del tiempo, y en la actualidad, usando, como siempre, dos normas de investigación: la sincrónica y la diacrónica. Estas dos normas aclaran también la historia de las formas

en sí mismas. Para mayor claridad en la exposición hagamos, primero, algunas observaciones históricas generales.

La historia de las formas plásticas y de las representaciones usadas en el Arte vasco es muy complicada y oscura. No cabe duda, sin embargo, de que podemos rastrearla hasta la época de la romanización o la inmediatamente anterior. Ni en Guipúzcoa, ni Vizcaya, ni el país vasco-francés, pero sí en Navarra central y Alava, se han encontrado algunas lápidas romanas que presentan motivos decorativos y representaciones emparentadas desde un punto de vista formal, por lo menos, con las que siglos después hallamos en arcos, estelas etc. de aquellas mismas zonas y de más al N. Pongamos como ejemplos los de las lápidas de Gastiaín en Navarra y las de Contrasta, Luzcando etc. en Alava, donde hallamos adornos geométricos curvilíneos y vegetales muy parecidos. Este estilo provincial, de la época del Imperio romano, no es ni privativo de la zona indicada únicamente (ya que monumentos de Castilla la Vieja y León, por encima del Duero, corresponden al mismo), ni es típicamente «latino». Tal afirmación nos la viene a corroborar el hecho de que hace muy poco aún, en cierta localidad del S. E. de Alava se ha hallado el fragmento de una piedra sepulcral en que aparece asociado un motivo decorativo de cuadrados y triángulos como el del arca de

la fig. 152, con representaciones de divinidades netamente «célticas» (3).

Racimos y vides, rosáceas y soles en el Arte de la época romana que nos ocupa tenían un significado místico, que, acaso, ha perdurado más de lo que muchos piensan. De todas maneras la Historia del Arte del país vasco durante los períodos inmediatos posteriores, es tan escasa en datos, que no hay modo de hablar con plena seguridad. Sabemos, sí, que en monumentos visigóticos y mozárabes de zonas septentrionales de la meseta aparecen con frecuencia los consabidos adornos geométricos y algunos vegetales. Siglos después en el románico alavés y algo del navarro siguen surgiendo: por ejemplo en la pila bautismal de San Román (Alava) adornada de rosáceas.

Ahora bien, con una vida autónoma, independiente de la sucesión de estilos hasta cierto punto, debió de haber en el país a lo largo de toda la Edad Media, un Arte decorativo y suntuario, una técnica de la talla en madera, en consonancia con la frecuencia con que aquella servía de material constructivo y ajustada a tradiciones de un gran arcaísmo. De este Arte, desaparecido en su mayor porción por la fragilidad del material en que se ejecutó, es un buen ejemplo el interior de la iglesia de la Antigua de Zumárraga, en que pueden verse adornos geométricos muy curiosos, análogos a los del Arte popular más moderno, combinados con caras humanas etc. que un arqueólogo se vería perplejo para fechar, si no se supiera que datan de muy avanzada la Edad Media. Otras iglesias del país corresponden al mismo Arte, en que ciertos resabios «mozárabes» no dejan de presentarse con el consiguiente retardo.

Al triunfar en la Europa occidental el estilo gótico se adoptó, a veces, a los gustos populares, creándose así obras híbridas en las que los consabidos elementos antiguos aparecen. Otro tanto acaece con los estilos del Renacimiento y con el barroco, que dan su aportación a lo creado por los carpinteros y canteros vascos de los pueblos en los siglos XVI, XVII y XVIII.

Consideremos que es entonces cuando tiene lugar la

mayor estabilización social cuando prosperan las familias rurales, cuando se construye un sin fin de mansiones con materiales más sólidos que hasta la fecha. No ha de chocar que entonces se produzcan las formas más abundantes y expresivas del Arte popular, ya que el siglo XIX es un siglo de decadencia a este respecto, decadencia que se

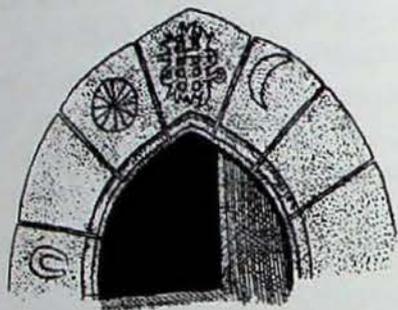


Figura 156

exagera en el actual. La voluntad de representación del aldeano vasco debe, pues, ajustarse a las experiencias de toda índole adquiridas a lo largo de los siglos indicados y dentro de su «mundo circundante». Responderá así mismo a una serie de funciones de las que ya hemos hecho estudio particular en los capítulos anteriores.

No es por puro capricho si a la cabeza de éstas ponemos las de tipo religioso. Las creencias de diversa índole que le dominan son un acicate poderoso para el artista popular. Desde época que sería difícil precisar, los símbolos religiosos, los objetos de culto se reproducen con abundancia en las obras de artes vascas. Monogramas como MA, INRI, IHS, se colocaron en estelas funerarias, dinteles etc. (fig. 156) adoptando variadas formas caligráficas, góticas y romanas, asociados con símbolos diversos. Candelabros, agnus-dei, corazones cálices etc. surgen con bastante frecuencia en el arte vasco francés de los siglos XVII y XVIII.

Veyrin y Garmendia han recogido muchos ejemplos de tales figuraciones. La cruz, por su parte, ha sido tratada de formas múltiples, a la cual más decorativas, estudiadas por los mismos autores, Frankowski y otros. Desde el punto de vista formal, tanto como del ideológico, estos elementos netamente cristianos del Arte no plantean problemas muy difíciles de resolver. Pero cuando examinamos otros comenzamos a experimentar cierta zo-

zobra. Los racimos y frutos picados por palomas u otras aves, los soles, las lunas, las estrellas, etc. ¿Qué significaron para el artista que los labró y para el pueblo que diariamente los vió, generación tras generación? ¿En qué ocasiones corresponden a una serie de conceptos religiosos y simbólicos y en cuáles no son más que el producto de una imitación de formas, hecha con fines netamente decorativos, o por pura rutina? ¿Cuántas veces y cómo ha cambiado el significado de estos motivos? La falta que hoy tenemos de canteros y carpinteros que hayan heredado todo el haber cultural de sus antepasados (no sólo la técnica) nos impide responder a las preguntas anteriores de una manera plenamente satisfactoria. De todas formas cabe indicar algunas «posibilidades» en este orden, examinando los objetos sobre los que se hallan los motivos.

Dejando, pues, ahora a un lado el análisis de la decoración de arcos, dinteles, hogares etc., en que los temas pueden haberse ajustado más a principios estrictamente decorativos o a gustos personales (aunque no falte en decoraciones tal representaciones muy complejas) vamos a fijarnos en determinados objetos con función muy especial. Los primeros serán las estelas funerarias. Los pueblos del N. de la península, especialmente los cántabros, parece que, en época anterior a la de su romanización definitiva y durante la época de dominio romano, colocaban estelas discoideas gigantescas en determinadas sepulturas. Adornaban aquéllas con círculos concéntricos y algún otro motivo. Las hay también con inscripción y más pequeñas en territorios castellano-leoneses, portugueses etc. Siglos después, en el país vasco, hallamos estelas de estructura parecida a las de la zona del Duero y más a las montañesas (aunque menores) como las de Arguñeta, que deben datar del siglo IX o fecha parecida. Pero es en momentos más cercanas del medievo cuando hallamos con profusión, en cementerios navarros y del E. del país sobre todo, estelas discoidales con una cantidad de representaciones muy respetable y variada, cuyos antecedentes son múlti-

ples y cuyo valor representativo salta a la vista, aunque no podamos aclararlo del todo.

Hay en ellas, en primer término, representaciones astrales claras, que pueden estar en relación con algunas de las ideas que refleja también el estudio de la lengua vasca. El que uno de los nombres de la luna valga al parecer tanto como «luz de los muertos» o «recipiente de luz», el que el sol sea una especie de ojo de Dios, preservador de males y purificador etc. son cosas que pueden explicar porqué a los muertos se les colocaban en las tumbas antiguas representaciones lunares y solares. Otros signos estrellados pueden tener un significado mágico más difícil de definir y el problema de la significación se acentúa al estudiar ciertas representaciones que se han considerado astrales, pero sobre cuyo valor no hay acuerdo absoluto.

Para aclarar la cuestión de los símbolos hemos de tener en cuenta que, atendiendo a su aspecto formal, pueden dividirse en tres clases fundamentales. En primer lugar hay motivos muy esquemáticos, geométricos inclusive, con un significado concreto, alusivo a formas muy poco parecidas en la realidad a aquéllos. En segundo término existen motivos estilizados con más clara explicación ideológica. En tercero motivos bastantes realistas que aluden a ideas abstractas.

Entre los motivos geométricos que ya aparecen en las estelas populares navarras más antiguas (Estella, Olóriz, Azoz, Oriz etc.) hallamos rosáceas y estrellas. Pero hay en ellas también emblemas cristianos (la cruz sobre todo); sin embargo, lo que más llama la atención en algunas son otros enigmáticos, como el «tetraskete», asociado a instrumentos, tal como aparece en una de Santacara (Navarra). ¿En qué relación ideológica está el «tetraskete» con las svásticas que aparecen en los cipos aquitanos de la época galo-romana y en lápidas cantábricas de un lado, y de otra parte con la cruz «ovífila» que se repite mucho en las estelas y decoraciones de dinteles etc. más modernas del país vasco-francés y las zonas lindantes del español? He aquí una cuestión difícil de aclarar, así como la del

significado del «tetraskete», de la svástica y de la cruz ovífila que, como es sabido, han sido considerados por muchos como símbolos solares (5). No hay que perder de vista

que las estelas discoideas ostentan signos tales asociados a otros de valor simbólico evidente (como la cruz), de suerte que es aventurado afirmar, como algunos también lo han hecho, que no tienen más que un valor decorativo. Otros motivos que se asocian también autorizan a que pensemos en la existencia de ideas complejas vinculadas con ellos: aludo a herramientas, aperos y escenas.

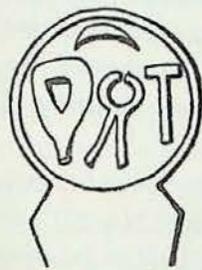


Figura 157

Las herramientas representadas en las referidas estelas navarras son: cuchillas de cortar cuero, podaderas de viñas, martillos y compases de canteros. Hay también suelas de calzado. Aluden tales objetos a la profesión del difunto con la máxima probabilidad, lo cual está en conexión con la costumbre, que existía ya entre los romanos, galo-romanos etc., de tallar en las lápidas sepulcrales escenas e instrumentos alusivos a los oficios de los muertos, con un fin místico piadoso. En estelas portuguesas encontramos representaciones análogas, combinadas también con cruces, estrellas y los consabidos adornos geométricos en general. Pero donde hay una verdadera multiplicación de motivos es en las de los cementerios vasco-franceses, que han sido objeto de estudios muy circunstanciados. En las estelas discoideas de aquéllos se ven reproducidos arados, útiles para hilar, llaveros, instrumentos propios de canteros, herreros, ferrones, carpinteros e incluso armas. No falta alguna escena agrícola o de caza (figs. 157-158).



Figura 158

La representación de escenas y útiles usuales se en-

cuenta también en un Arte menos fúnebre. Cuando los antiguos matrimonios aldeanos levantaban una nueva mansión, cuando se preparaban las arcas de boda, en éstas y en los dinteles de la puerta de la fachada principal, mandaron tallar en madera, o en piedra, escenas semejantes, a veces más desarrolladas, a las que se asocian los emblemas místicos cristianos y los de origen dudoso de que ya hablamos.

En cada época y en cada zona este Arte representativo se ajusta a las especiales condiciones de vida. No chocará que, en los pueblos costeros, las casas se hallen adornadas a veces con instrumentos y escenas náuticas. Así, en Orio, hallamos un dintel que data del siglo XIV o del XV en que se representa la pesca de la ballena y otro más moderno ostenta una talla muy fina que representa a un galión. Rosas de los vientos, compases etc. se ven en Orio, en Rentería y en otros muchos pueblos guipuzcoanos y vasco-franceses de tradición marinera. En varios del interior de la zona del Bidasoa, del Labourd etc. hallamos casas en las que aparecen formando un motivo decorativo herramientas de carpintero (Jaxu, 1727; Lesaca...) de albañil etc. y no falta alguna en que se indicó ostensiblemente que fué habitada por una familia de jugadores de pelota como la de Ioannes Etchebers que talló una piedra alusiva a esto para su casa de Ahaxe, en 1785.

Sin duda, desde el punto de vista estético, una de las obras de esta índole que más pueden llamar la atención, es la piedra del dintel del molino viejo de Asconeguy en Mauléon, que data en 1757 y que contiene en las dos márgenes varias escenas llenas de movimiento.

El Arte representativo puede tener además un significado utilitario. En otras (y con más frecuencia) refleja la voluntad de distinguirse de los poseedores de una casa o un objeto desde el punto de vista social, nobiliario. Un mismo motivo puede ser interpretado desde estos dos puntos de vista diferentes. Es, por ejemplo, muy corriente en decoraciones de arcas y dinteles la representación del caballero, del jinete. En casos, como el de un arca guipuzcoana de

cerca de Tolosa, reproducida por Veyrin y Garmendia, en que el jinete toca un instrumento de viento y tiene dos perros a los lados, un dintel que data de no más allá que 1860, de cierta casa de Saint-Etienne de Baigorri, con un perro también acompañando al jinete, varias arcas baztanesas, el dintel de la mansión originaria del obispo Sossiondo en Ascain etc. se puede sostener que se procura indicar la categoría de caballero (incluso de alguna orden particular) del propietario. En cambio, en el caso del jinete que aparece en el lado izquierdo de la puerta de una casa de Ibarre (1716) se trata de una imagen de Santiago, que indica que aquélla era un hospital de peregrinos. Los emblemas de éstos adornan otros hospitales de lugares oscuros (4).

No podemos extendernos en demasiadas consideraciones sobre las labras heráldicas. Pero sí se ha de indicar, que, aunque hay muchas que se ajustan a los gustos gótico, renacentista y barroco de una forma estricta, no faltan las concebidas desde un punto de vista mucho más popular y arcaizante. La heráldica ha debido influir bastante en conceptos y motivos ornamentales, mas que yo sepa, no se ha hecho un estudio que aclare hasta qué punto símbolos de tradición muy vieja han sido incorporados a ella. La sirena o «lamia» del escudo del valle de Bértiz (fig. 159), los lobos andrófagos de otros escudos de familias navarras (Alzate por ejemplo), los árboles etc. pueden tener un origen independiente de las secas codificaciones heráldicas de fines de la Edad Media. Señalemos qué emblemas de significado más general (las cadenas de Navarra, la flor de lis de la casa de Francia por caso) han entrado a formar parte muy esencial en la decoración popular que nos ocupa, así como los epígrafes de estilo diversísimo: desde los más oscuros hasta los de hermosísima letra.

Desde el punto de vista etnológico resulta a primera vista difícil de explicar cómo en conjunto la decoración vasco-navarra tiene tantos puntos de contacto con la de zonas distanciadas y poco conectadas al parecer con ella: por ejemplo el extremo W. de la zona portuguesa

central, Cerdeña, y sobre todo, Alsacia. Las teorías sobre «orígenes» remotos que expliquen totalmente semejanzas tales deben ser rechazadas casi de plano (aunque

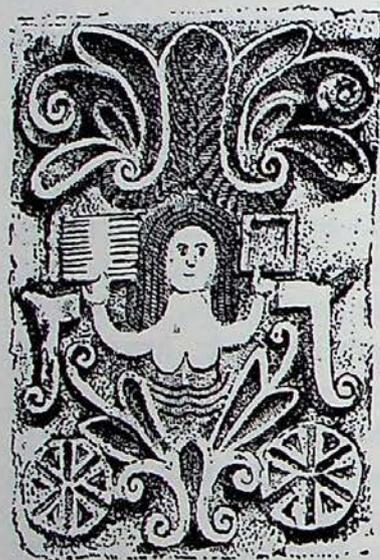


Figura 159

admitamos un fondo de tradiciones artísticas comunes a éstos y otros muchos pueblos europeos) para explicarse la coincidencia en la concepción de arcos, estelas funerarias, piedras de dintel etc. de fechas no más remotas que las de los últimos momentos de la Edad Media. Debemos tener presentes, además, hechos concretos y, entre ellos, uno que es curioso de analizar desde un punto de vista sociológico, es el de que voy a dar cuenta a continuación brevemente.

Desde el siglo XV por lo menos, hasta fines del XVIII, cuando concluye el «Antiguo Régimen», los vascongados, llamados «vizcaínos» en el resto de España de modo general, eran muy conocidos como canteros y constructores con piedra, frente a los moriscos, que, hasta el momento de su expulsión, monopolizaron casi la albañilería, la construcción con ladrillo, yeso y madera. El cantero vasco («arguñá») formaba con otros del mismo oficio, de la misma localidad o localidades próximas, y con frecuencia de su parentela, una cuadrilla trashumante que llevaba a cabo obras de diferente empeño, por tierras próximas o lejanas (5). A veces, al final, se afincaba en uno de los puntos a donde había llegado, como ocurrió, por ejemplo, con el padre del pintor extremeño Zurbarán. Otras, volvía a retirarse a su tierra. Durante los años de errabundez, cada cuadrilla de canteros formaba a la par una asociación de aspecto muy particular que se caracterizaba —sobre todo— por cierto carácter secreto. Acerca de los signos o marcas de los

canteros medievales en general y de sus organizaciones se ha escrito bastante y sabido es, por otra parte que, de modo más o menos fantástico, se relacionan aquellos signos y organizaciones con el origen de las grandes sociedades secretas modernas de carácter político, tales como la Masonería, cuyo nombre se vincula, con el de «maçon». Es probable que varios signos de los que se hallan en las estelas estudiadas se hallen en relación con los masónicos referidos. De lo que no hay tantas noticias es de los «lenguajes especiales» que caracterizaban a ciertos profesionales y a los canteros en particular. En España, justamente, las cuadrillas de canteros del N. (montañeses, gallegos, asturianos) los han conservado hasta la edad contemporánea. La cuadrilla de vizcaínos que bajaba a construir a Castilla o Extremadura no necesitaba inventar un idioma particular para defender sus secretos e intimidades. Lo mismo ocurría con gallegos y asturianos por lo menos. Pero dentro del propio país y donde se hablaba corrientemente el mismo idioma, tanto por la cuadrilla como por el resto de los habitantes, y cuando la cuadrilla estaba compuesta de elementos heterogéneos, los «lenguajes especiales» se usaron mucho y sirvieron como lengua franca y primera prueba de que se era de la misma profesión, cuando se topaban individuos desconocidos entre sí. Los lenguajes especiales de los canteros montañeses, como la «pantoja» hablada por los de Trasmiera, u otros de Asturias y Galicia (el «latín dos canteiros») contienen un número bastante regular de palabras vascas y otras se hacen con arreglo a procedimientos usuales en la formación de «argots» etc., como son la especialización semántica, la metáfora y la metonimia, el empleo de nombres propios como nombres comunes y la desfiguración. En tierra vasca no he encontrado en uso lenguajes especiales de canteros, aunque hay maneras de hablar emparentadas con las aludidas en general, como, por ejemplo, la consistente en intercalar entre cada sílaba de un vocablo otra fija, o una consonante («p» por ejemplo), manera típicamente infantil

a la que se llama «sorguiñ-solasa», «belaguileen solasa» (Soule), es decir lenguaje de brujas: también de cabras o sapos («sapoerdera») (6).

El secreto del oficio, la solidaridad profesional de gentes errantes pueden, como digo, haber influido en la transmisión de varios motivos especiales de la talla en piedra. Pero no hay que perder de vista tampoco que existen objetos con un área de expansión muy limitada que revelan la vigencia de especializaciones y tradiciones locales curiosas. Así, por ejemplo, Veyrin ha señalado un área vasco francesa muy reducida en que existen guardafuegos de piedra con adornos.



Figura 160

Por otra parte en una zona que no parece rebasar, antes bien, queda encuadrada en la provincia de Guipúzcoa, se emplea para iluminar la sepultura familiar en la iglesia un utensilio de madera de forma particular, que recibe el nombre de «arguizaiola» y que, dentro de un límite, presenta variaciones locales muy dignas de tenerse en cuenta. Las «arguizaiolak» (literalmente «maderas de la cera») ostentan muchos motivos geométricos, florales y vegetales en general (entre los cuales aparece la flor del cardo relacionada con el culto solar del día de San Juan), colocados en ellas con una intención tal vez religiosa (fig. 160), como también parece que en «zamuak» y paños semejantes se ha colocado el «árbol de la vida» siguiendo una análoga.

Dejando ahora a un lado la talla en madera y en piedra y el tejido, que son las artes mayores de los vascos, debemos dedicar algunas líneas al estudio de otras dos actividades artísticas, en la que éstos producen obras de aspecto menos diferenciado, hasta cierto punto. La primera es la forja. El herrero vasco al construir llaves, asadores, morillos y otras piezas del ajuar, tanto como cuando hacía clavos de hierro, aldabones, visagras etc. no sólo procuraba que lo que salía de sus manos fuera útil y fuer-

te, sino que también quería que fuera bello. Sus normas estéticas se las dictaba una tradición milenaria en ocasiones múltiples. Para ello basta examinar algunas piezas de los llares («laratzak»), (fig. 162) algunos morillos («suburniak») o asadores del país, (fig. 161) que recuerdan de ma-

nera bastante extraña, en la concepción, a objetos similares centro-europeos y occidentales de la segunda edad del hierro sobre todo, aunque sin representantes españoles. Hacer entrar en la forma de estos utensilios motivos animales, o interpretarlos como zoomorfos en conjunto, es usual tanto en el Arte vasco como en el del período indi-

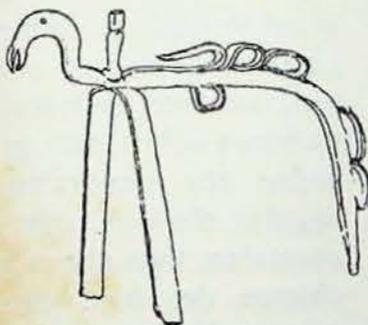


Figura 161

cado; pero lo mismo ocurre en vastas porciones de España por lo menos.

A veces los motivos de la talla se repiten en los hierros artísticos (balcones etc.) mas éstos casi siempre parecen haber tenido un desarrollo autónomo impuesto por la técnica en gran parte; no hay que perder de vista, sin embargo, para hacer un estudio ceñido de ellos, que los ferrones



Figura 162

y herreros vascos han bajado por tierras de Castilla como artistas especializados y que incluso muy al S. aparecen rejeros vizcaínos llevando a cabo grandes obras para iglesias y catedrales.

El artífice, pues, puede ser un transmisor de estilos entre regiones étnicamente diferenciadas. Pero hay ade-

más otros tipos profesionales que contribuyen a que se establezcan extrañas unidades estéticas, ideológicas etc. entre las masas rurales diferentes y consideradas siempre como refractarias a presiones del exterior. En las sierras alavesas, habitadas temporalmente por pastores, en los valles navarros que son foco de trashumancia, como

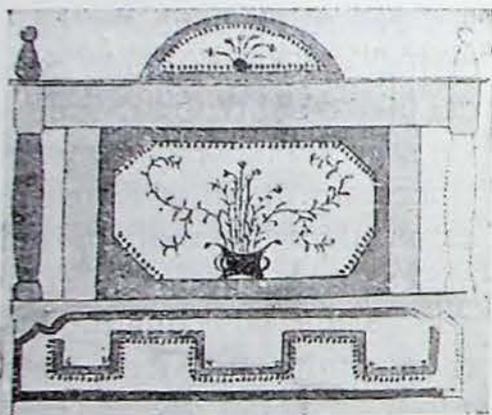


Figura 163

el del Roncal, se han recogido bastones, cuernas, cucharas, recipientes de hueso sobre todo, grabados por mayores y zagales diestros, que se asemejan, más que a los objetos del Arte vasco del que hablamos antes, a lo que hacen otros pastores del Pirineo y del interior de Castilla. Aparte de las causas materiales de semejanza tal, hay que tener presente para explicársela motivos técnicos e influencias mutuas. Es curioso señalar cómo en estos objetos se percibe la persistencia de ciertas formas creadas ya por hombres de épocas más remotas que las aludidas hasta ahora, formas que se pueden producir con un dominio no muy grande de la técnica del grabado.

La cerámica vasca ofrece algunas modalidades especiales, pero, en conjunto, cabe afirmar que hasta época muy tardía no ha habido en el país talleres que hicieran piezas con una decoración desarrollada y éstas suelen ser de inspiración extraña. Como caso aparte podemos colocar el de la cerámica antigua de Estella, decorada con rosetones de aire tradicional y algunas piezas de otros alfares hoy desaparecidos, con pinturas sumarias. En general el vasco, como se ha dicho, no parece haber manejado mucho la policromía y la pintura. En tierra vasco francesa se hallan, sin embargo, con bastante abundancia tallas en piedra reforzadas con pintura y ésta se usó, sobre todo en el siglo

XVIII, para decorar los testeros de las camas con motivos de los que ya nos son conocidos (aunque ligeramente variados, a causa del empleo del pincel) (fig. 163) o con otros copiados de obras de estilos señoriales, que influyeron en la forma que se dió a partir de entonces a ciertos muebles (armarios en especial): aludo, sobre todo; al estilo Luis XV (7).

NOTAS

(1) Para iniciarse en el estudio de las artes textiles ver, en primer término, lo relativo a los útiles más sencillos de uso doméstico: T. de Aranzadi, «Etnografía, filología y folklore sobre ruecas, husos, torcedoras» en «Memorias de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona» XXVII, 7 (Barcelona, 1944) pp. 4-12. Luego J. Aguirre, «Catálogo de Etnografía» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XVII (1926) pp. 606-615 XVII (1927) pp. 189-199 (telares etc.). Sobre la industria antigua del lino, Isasti, «Compendio histórico» p. 149. Guía utilísima es la de Elena Tuduri, «Cuestionario sobre artes textiles y sus aplicaciones» en «Anuario de Eusko Folklore, 1955, XIII pp. 219-227.

(2) Ph. Veyrin, «Systematisation des motifs usités dans la décoration populaire basque» en «Quinto congreso de estudios vascos. Vergara, 1950» pp. 48-78, con abundantes ilustraciones, de origen vasco-francés en la mayor parte. Del mismo, «Études sur l'art basque. Fascicule I... Art basque ancien. Architecture, décoration, ferronnerie» (Bayonne, s. a.). En colaboración con P. Garmendia, «Les motifs décoratifs dans l'Art populaire basque», tirada aparte de tres artículos aparecidos en «L'Art populaire en France». También Rodney Gallop, «A book of the basques» pp. 220-221 y J. Caro Baroja, «La vida rural en Vera de Bidasoa» pp. 19-22.

(3) Algunos antecedentes estilísticos del arte vasco fueron indicados someramente por A. de Apraiz, «El arte popular en la vida vasca» en «Quinto congreso de estudios vascos» cit. pp. 107-117. Conexiones posibles con algo anterior a lo romano (objeto de la atención de Apraiz) en Barandiarán, «Algunos casos de arte rudimentario en la etnografía actual del país vasco» en la misma publicación, pp. 37-47.

(4) La bibliografía sobre estelas es rica y del mayor interés para cuestiones teóricas. Se abre con el libro de H. O'Shea, «La tombe basque» (Pau, 1889). Sigue luego la gran monografía de E. Frankowski, «Estelas discoideas de la península ibérica» (Madrid, 1920) pp. 51-96 y la publicación magnífica de L. Colas «La tombe basque» (Bayonne, 1924) con unas palabras interesantes de C. Jullian. Algunos hallazgos más modernos han sido hechos por J. de Larrea y otros. Del último citado, «Contribución al estudio de las estelas discoideas de Vizcaya» en «Boletín de la Real Sociedad Vascongada de amigos del país» I (1945) pp. 419-424. Sobre inscripciones en arcas M. de Anguiózar. La «kutxa» en «Euskalerrriaren

alde» XV (1925) pp. 474-476, Veyrin ha estudiado, «Le svastika courbé et autres motifs virguloides dans l'art populaire basque» en «Artisans et paysans de France» (Estrasburgo, 1948) pp. 57-76. Sobre la simbología también J. Caro Baroja, «Los pueblos de España» pp. 287-290.

(5) Carmelo de Echegaray en «La tradición artística del pueblo vasco» (Bilbao 1919) 66 pp. reunió una documentación considerable sobre las primeras figuras del país (en el campo de las Bellas Artes plásticas) de los siglos XVI y XVII. Pero falta un estudio hecho desde el punto de vista sociológico, acerca de la organización de las cuadrillas de canteros antiguos etc. Lástima es que el tratado que cita Lope Martínez de Isasti en su obra, p. 650, debido a él mismo, sobre arquitectos guipuzcoanos (en que recordaba hasta ochenta de ellos) se haya perdido, pues nos daría luz en punto a sus costumbres. Los apuntes reunidos por Vargas Ponce, para Ceán Bermúdez, durante su estancia en Guipúzcoa, son útiles como guía, pues hacen alusión constante a documentos interesantísimos desde nuestro punto de vista (contratos de aprendizaje, tasaciones, exámenes de obras, cartas de pago etc.): «Correspondencia epistolar de D. José de Vargas Ponce y otros en materias de Arte, colegida por D. Cesáreo Fernández Duro». (Madrid, 1900) pp. 92-252 y «Correspondencia epistolar de D. José de Vargas y Ponce y D. Juan Agustín Ceán Bermúdez» publicada por el marqués de Seoane (Madrid, 1905). De las cuadrillas de carpinteros y canteros que salían del país hace mención Larramendi, «Corografía» p. 171 y la famosa huelga de los canteros vascos del Escorial ha sido narrada por el padre Sigüenza y otros historiadores de aquel famoso monasterio.

(6) Las consideraciones anteriores me las ha sugerido la lectura del curioso folleto del general F. de Sojo, «La pantoja, jerga de los maestros canteros de Trasmiera» (Santander, 1947), que contiene materiales sobre el habla de canteros, gallegos del siglo XIX y santanderinos de la zona indicada en el título del folleto, de este siglo. Tanto en la «pantoja» montañesa, como en el «laín dos canteiros» gallegos surgen palabras cuales: «batebi» = dos, «iro» = tres, «lao» = cuatro, «bosto» = cinco (pp. 20-21) «andio» = grande (p. 25) «aragua» = carne (p. 26) «ardo» = vino (p. 27), «arguina» = cantero (p. 27), «arria» = piedra (p. 27), «artoa» = borona (p. 28), «ascorea» = hacha (p. 28), «acosca» «eguzqui» «uzquia» = sol (p. 29 y 69), «bai» = sí (p. 29), «bizarra» = barba (p. 31), «Caicó», «Jaicoa» «Quicoa» = dios (p. 33), «chacurro» = perro (p. 36), «digun» «egun» = día (pp. 38 y 39) «esnia» = leche (p. 40), «ez» = no (p. 40), «guichis» = poco (p. 45), «iriosco» = toro (p. 46), «jatear» = comer (p. 47), «mandoa» = burro o caballo (p. 54), «ogua» «ugua» = pan (pp. 59 y 69), «ordaco» «urdio» = cerdo (p. 59 y 69) «ordallo» = tocino (p. 59), «oreta» «ura» = agua (pp. 59 y 69) «orza» = frío (p. 60), «sagarria» «xagardas» = manzana (p. 64 y 71), «sua» = lumbre

(p. 65), «surquina» = bruja (p. 66), «zarrio», «zarro» = viejo (pp. 73 y 74) «zorrios» = piojos (p. 74), «zurico» = duro de plata (p. 75), «zustiagana» = madera (p. 75). Cuando cambian algo, fonética o semánticamente, del modelo vasco, nunca es tanto como para que no puedan ser identificadas. He de hacer notar que otras lenguas especiales de diversas partes y correspondientes a distintos oficios cuentan con un número regular también de voces vascas. Véase, por ejemplo, I (gnacio) C (arral), «Un pueblo de Castilla la Vieja que tiene un idioma para su uso particular» en «Estampa» n.º 95 (5 de noviembre, 1929); M.ª Angeles Gómez Pascual, «La Gacería» en «Revista de dialectología y tradiciones populares» II (1946) pp. 648-653. Sobre el «lenguaje de brujas» o de «sapos», Azkue, «Euskalerriarren yakintza» I.

(7) Sobre los guardafuegos de piedra Veyrin, «La décoration des fourneaux a charbon de bois dau pays basque» en «Anuario de Eusko Folklore» XI (1931) pp. 115-120. Acerca de las «arguizaiolak» no hay un buen estudio, aunque en el Museo de San Telmo de San Sebastián existe una base magnífica para hacerlo. Del arte pastoril de áreas marginales hablan B. Estornés Lasa, «De arte popular» y «Artistas anónimos. Nuestros pastores» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» XXI (1930) pp. 206-220 y 403-430 respectivamente, y Barandiarán en la obra citada en la nota 3 de este capítulo.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 149. - Muchachas de Villanueva de Aezcoa (Navarra) dedicadas a la elaboración del hilo. La de la derecha maneja la carda («xarrantxa») mientras que la segunda de la izquierda pasa las fibras por la agramadera («garba»). Las otras se dedican a devanar (Foto Roldán, Pamplona).

Fig. 150. - Telar de Yabar (Valle de Araquil, Navarra) en funciones. De izquierda a derecha una mujer con un torno, dos en la agramadera, mozo el tejedor, dos mujeres hilando con rueca de mano y, un hombre golpeando el lino antes de agramado. (Foto Roldán, Pamplona).

Fig. 151. - «Zamuak» de Icazteguieta (Guipúzcoa), izquierda y de Alegría de Oria (ídem), derecha; alto, 1,10, ancho, 0,48. Museo de San Telmo, San Sebastián. La repetición rítmica de los adornos azules, hechos al tejer, es muy perceptible.

Fig. 152. - «Kutxa», arca vasca con los motivos geométricos más comunes, rectilíneos, (las cenafas estrechas) y anchos, en curvos (estrellas, rosetones, etc.)

Fig. 153 y 154. - Dos moldes de hacer queso, conservados en el Museo de San Telmo, de San Sebastián (según J. de Aguirre).

Fig. 155. - Zapata del alero de Itzea (Vera de Bidasoa, Navarra), de tipo muy corriente en la región, durante el siglo XVII.

Fig. 156. - Puerta gótica de Vera de Bidasoa en que aparecen: una herradura, (para la buena suerte), en la parte inferior izquierda, un sol, la luna, y el monograma I H S.

Fig. 157 y 158. - Estelas vasco-francesas de Anhau y Menditte, respectivamente. La primera con herramientas y la segunda con un anagrama y dos azadas, una vaca, un arado y un cuchillo que reflejan que el muerto era labrador (sacadas de dibujos de Veyrin y Garmendia).

Fig. 159. - Escudo del valle de Bértiz (Navarra); una sirena o «lamia» con un espejo y un peine.

Fig. 160. - «Arguizaiola» guipuzcoana, que se conserva en el Museo de San Telmo, de San Sebastián.

Fig. 161. - Asador, con figura de animal estilizado, comparable con las de otras regiones españolas.

Fig. 162. - «Laratza» con figura de animal, de Vera de Bidasoa.

Fig. 163. - Cama pintada de Vera de Bidasoa: imperan los tonos ocres para la parte dejada en claro y, azules para la oscura.

CAPITULO XXIV

Música, poesía, danza, teatro, deporte

Las artes plásticas no acaparan toda la actividad estética del aldeano vasco. Es más, se puede decir que ante ellas adopta con máxima frecuencia una actitud de espectador o consumidor. Son individuos aislados o profesionales los que tienen fama de artistas en este orden. Otras actividades de aspecto artístico resultan sin duda más comunes y generalizadas; en ellas participa más activamente mayor número de sujetos. Aludo a la música, la poesía y la danza. Para aprender unas cuantas docenas de melodías y de canciones, o unos pasos de baile, no es necesario esforzarse tanto como para tallar o grabar. Lo aprendido no ocupa lugar, ni requiere tantas condiciones de estabilidad o recursos técnicos para ser bien enseñado o practicado. De aquí que los pueblos que parecen más primitivos, considerados desde el punto de vista de la cultura material, pueden tener una cultura literaria y musical muy desarrollada. El vasco, comparado con vecinos suyos de la península, suele ser considerado de primera intención como un hombre muy inclinado a la técnica (un tipo claro de «homo faber»), mas también a la música y la danza. Su poesía y su literatura oral son menos conocidas, pero no se puede decir que sean ni menos personales, ni inferiores. Al estudiar música, danza y poesía, como manifestaciones artísticas, cabe establecer la misma distinción que

hicimos en el capítulo anterior al hablar de la plástica. Es decir que a un lado hemos de colocar los problemas que surgen del análisis de las formas en sí mismas, y, al otro, los relativos al significado, a la voluntad de representación. De los segundos ya se ha hablado algo en el capítulo XXI: ahora toca tratar de los primeros, más estrictamente.

Sí conviene estudiar las artes plásticas teniendo en cuenta los principios de simetría, ritmo y paciencia en la ejecución, tales principios no son menos considerables al examinar las obras poéticas y musicales, los bailes y danzas de un país. El primor mayor o menor con que se efectúa una danza aldeana, depende de la paciencia mayor o menor y de la destreza adquirida por sus ejecutantes. El verso, la música están también en gran parte condicionados por el «métier»: la tendencia a la simetría y al ritmo, a la repetición ordenada, ejercen en ambos un papel decisivo. Un mínimo de aprendizaje es necesario para producirlos. Así, cuando el muchacho llega a cierta edad, frecuentemente asiste a las lecciones que da un viejo vecino para que se constituya en el pueblo un grupo que ejecute en las procesiones, en las fiestas, la danza de espadas, el paloteado o «makil-dantza», u otras de las que se habló antes. Cada aldea, cada maestro guardaba sus modalidades, sus particularidades en la ejecución que, hoy día, con la tendencia de los estados y regiones a fomentar los espectáculos folklóricos con fines políticos, van desdibujándose, de suerte que una danza vizcaína se pretende introducir en la montaña de Navarra o el país vasco-francés un tanto adulterada, y una melodía guipuzcoana entra donde antes no era conocida, por medio de transcripciones más o menos exactas, radios y otros medios de transmisión.

Los bailes corrientes no son objeto de tan circunstanciado aprendizaje. El dominarlos o no está más al arbitrio de cada sujeto, aunque siempre se señalan parejas que se destacan por su habilidad y otras que brillan por su falta de sentido coreográfico. Lo mismo ocurre con las canciones y versos; ahora que se debe establecer una

diferencia grande entre el creador y el mero repetidor de unas y otros. La sociedad vasca ha tenido sus músicos y poetas de acusada individualidad y aun los hay con cierto aire de profesionales, de especialistas de la improvisación. Estos son los «bersolariak» de que hablaremos luego.

No se puede decir, como Buffon parece que decía, que en la paciencia está la clave del genio, pero no cabe duda de que la calidad superior del Arte coreográfico y musical de los vascos, comparado con el de otros varios de sus vecinos, depende de la cantidad mayor de esfuerzo que ponen o pusieron en su producción. Las diferencias en la calidad llegan a causar ideas inexactas en muchos observadores de las tradiciones populares, que en un país ven muy perfilado y dibujado un tipo de danza, baile etc. y al contemplar el mismo, borrosa y torpemente ejecutado en otro, no llegan ni a identificarlo. Los principios de calidad y cantidad son los que la mayoría de las personas tienen en cuenta para establecer lo que les parece «típico» o «impropio» de una región y, aunque el etnólogo no debe considerarlos desde el mismo punto de vista, los juzga como de gran importancia teórica en general. Si entre lo llamado «típico» y lo que es más corriente y producido por un mayor esfuerzo a la par, hay un nexo, conviene que ahora echemos una ojeada a las obras poéticas, musicales y coreográficas vascas indicando sus caracteres técnicos y morfológicos fundamentales, frente a las de países vecinos.

Comencemos con la poesía.

Al efectuar su examen debemos seguir a varios autores concienzudos y sagaces, entre los que queremos destacar a don Manuel Lecuona (1). Como ha indicado muy bien éste, antes de comenzar el estudio de los géneros hemos de llevar a cabo el análisis del orden rítmico y del orden lógico en la generalidad del material que examinemos. Mucho nos aclarará la estructura de la poesía vasca, popular por otra parte, el considerar que normalmente va unida a la música. No se concibe un verso vasco sin música, por elemental que ésta sea, a no ser que se trate de

obra sabia, de autor directa y claramente influido por la literatura escrita española o francesa.

La poesía popular es, pues, ante todo, musical, y asociadas a la música hallamos las formas más primarias de expresión poética, en la peculiar coordinación rítmica de sonidos articulados con palabras sueltas que se encuentra en algunas canciones de cuna o simplemente infantiles. Una lánguida canción de cuna tiene esta «letra» por ejemplo:

«Thun - kurrun - kuthun - kuthun - ku

- thun - kurrun - kuthu - na.

Run - kuthun -

kuthun - kuthun -

ku — run -

kuthun - kuthu - na».

La suavidad de la música, la aparición en una serie de sonidos de la voz «kuthun» (querido), son suficientes para que la mujer exprese un estado de ánimo particular en relación con el niño que cuida y al que procura adormecer. Ritmo, sonidos articulados y palabra aislada expresan en otras ocasiones, en vez de las ideas de somnolencia, tranquilidad, cuidado, las de la alegría y agitación en que se sitúa a la criatura. Por ejemplo esta «letra» escogida también por Lecuona:

«Riki - thiki - thiki - thiki,

riki - thiki - thona».

En ella la voz «thiki» (=pequeño) juega el papel principal.

Un grado más, dentro de las categorías de expresión poética, ostentan las onomatopeyas sometidas a ritmo, que se hallan, así mismo, en varias canciones infantiles y en las marchas o pasacalles, como el «thi—thibili—thibili—thi» de Irún y Fuenterrabía, cuya letra imita las «txirolak» o flautas que usan los concurrentes a los famosos alardes de aquellas dos poblaciones fronterizas.

Pero la tendencia a la simetría, a la repetición ordenada, que en las artes plásticas produce tantos motivos puramente decorativos, tiene su manifestación poética más clara al parecer, en ciertos estribillos que —según el siem-

pre citado Lecuona— son algo equivalente a los adornos que encuadran un tema pictórico o escultórico concreto. No cabe duda de que hay varios estribillos vascos que parecen ser series sencillas de sonidos o palabras rítmicamente colocadas, con un significado más que problemático. Pongamos por caso (y no de los más simples) el del estribillo de «Iru damatxo»

«Eta kriskitin kraskitin
Arrosa krabelin».

Entre ellos, el autor a quien seguimos, coloca también el famoso «canto de Lelo», tan discutido y acerca del que he hecho un estudio especial. La versión más conocida de éste (de todas las que contiene la crónica de Iburgüen compilada en el siglo XVI) es así y se halla colocada al frente del llamado canto de los cántabros, sobre cuya falsedad no hay dudas:

«lelo il lelo, lelo il lelo,
lelo zarak il leloa.

Pero en la misma «crónica» y en otros textos contemporáneos estudiados cuidadosamente por don Julio de Urquijo (máxima autoridad en bibliografía vasca) aparecen versiones distintas que no son susceptibles de una «traducción» correcta como lo es ésta. El hecho de que el estribillo fuera corrientísimo en todo el país, al parecer, aun en el siglo XVI, ha sido usado por la generalidad de los críticos modernos para defender la tesis de que no tiene mayor significación que la del «mirondon, mirondon» de Mambro u otra canción parecida. La «Crónica», sin embargo, a la versión transcrita le da explicación muy concreta, de acuerdo con una leyenda según la cual, cierto jefe llamado Lelo fué muerto («il») por otro denominado Zara que tenía relaciones ilícitas con la mujer del primero. Al ser juzgados los culpables, se determinó que el hecho quedara brevemente expresado en unos versos que, desde el momento del juicio en adelante, fueron recitados al comienzo y al final de cualquier composición poética para ejemplo y escarmiento. Puede que esta leyenda sea algo

forjada «a posteriori», mas yo he llamado la atención sobre los hechos que siguen:

1.º) Hay recuerdo de breves composiciones poéticas de pueblos antiguos, que se recitaban al comienzo o al final de otras más amplias, a modo de estribillos y que parecían conmemorar la muerte de un héroe mitológico.

2.º) Estas composiciones llegaban a adoptar una forma muy esquemática y sucinta.

3.º) Algunas constituían una triple lamentación, como parece serlo precisamente el estribillo vasco. Es decir, que no existen razones suficientes para sostener que el llamado «canto de Lelo» es un típico caso de estribillo rítmico insignificativo (2). El problema que nos plantea es parecido al que nos presentan a los ojos varios ejemplos de Arte plástico, en que no sabemos si ciertos temas son puramente decorativos o son expresivos desde el punto de vista ideológico, dentro de su esquematismo. De todas formas, hay que admitir que la «decoración» es importante en la poesía vasca, aunque siempre sirva de realce a versos inteligibles que corresponden a varios géneros, de los que se han hecho clasificaciones variadas por los diferentes folkloristas y aficionados a la literatura. Aquí no vamos a atenernos a una división copiada de cualquier Preceptiva literaria, de cualquier viejo tratado de Retórica y Poética sino que hemos de indicar cómo en cada época y cada circunstancia la poesía ha tenido rasgos diferentes y otros constantes. Los monumentos más antiguos del euskera (de los de tipo literario) son, precisamente, fragmentos de poesías de los siglos XV y XVI que podemos calificar de «epico-familiares». El escenario en que se produjeron ya lo conocemos. Oñacinos y gamboinos, banderizos de otras facciones en el país vasco francés y Navarra, se atacaban con toda clase de armas. La muerte de un jefe, la derrota de los enemigos, una intriga familiar, fueron objeto de la inspiración del poeta o de la poetisa.

Sabemos, en efecto, que por aquellas épocas hubo mujeres de gran talento que con motivo de bodas, entierros, etc. improvisaban, cantaban elegías u otras piezas

adecuadas, existiendo verdaderas pugnas de conceptos entre ellas. Cada bando, cada grupo, tenía su poema con la versión de un hecho en que había participado. Lo que el gamboino cuenta con tonos dramáticos, el oñacino lo expresa de modo satírico, sarcástico, y viceversa. Es una lástima que no tengamos más que muy pocos ejemplos de la poesía de aquella época terrible, pues a juzgar por los que nos quedan (recogidos y estudiados por el genealogista don Juan Carlos de Guerra y otros) era tan buena como la contemporánea de cualquier otra parte de España, si es que no la aventajaba en ciertas calidades líricas.

Sin embargo, el hombre poco acostumbrado no ya al idioma, sino a las normas constructivas del verso vasco, tarda un poco en comprender el poder de evocación de estos fragmentos o poemas completos de que hablamos, en los que, como en otros posteriores, se comienza con una consideración que parece inconexa con respecto al motivo fundamental. Pero esta incoherencia aparente no es más que un recurso retórico, una especie de adivinanza planteada, que el resto de los versos resuelve. Entre los seleccionados por Lecuona, podemos escoger el comienzo del canto de «Bereterretxe» como modelo de versos en que se sigue proceder tal:

«Altzak ez dik biotzik;
ez gaztanberak ezurrik...
Ez nien uste erraiten ziela
aitunen semek guezurrik».

(«Cierto que el aliso no tiene tuétano; ni la cuajada, hueso... Tan cierto creí yo que (era que) el noble no menta»). La razón de este pensamiento viene después, en el resto del canto. Ni desde el punto de vista métrico, ni desde el estilístico, las baladas y elegías vascas o los cantos épicos (llamados «leloak» por antonomasia) pueden relacionarse con los castellanos, según creo. Acaso algunos tienen más entronque con la vieja literatura francesa y desde luego, traducidos, ostentan un aire vagamente «nórdico». El poema de Alós es de lo más logrado en su género. Este trozo de él ha sido escogido —con razón— por el

siempre citado Lecuona, como uno de los más expresivos de nuestra vieja poesía:

¡Alos-Torrea, bai, Alos-Torrea!
¡Alos-Torreko eskallera luzea!
Alos Torrean
nengoanean
goruetan
bele beltzak
kua-kua-kua-kua
leyoetan».

(«¡Torre de Alós, oh Torre de Alós! ¡Cuán larga (es) la escalera de la Torre de Alós! Estando hilando en la Torre de Alós; negro cuervo en la ventana, cua, cua, cua, cua»).

Aun a fines del siglo XIX, en el país de Soule, en Navarra etc. había gentes que recordaban trozos de viejos cantares de fines del XV, saturados de este perfume medieval, que hubiera entusiasmado a un discípulo de Walter Scott.

Pero la generalidad de lo que entonces se llamaban ya «kopla» o «kanta zaararak» se referían a una sociedad campesina menos trágica y entonada: la característica (y ya descrita) de los siglos XVII y XVIII sobre todo.

Canciones de cuestación (de Navidad, Año Viejo, etc.), amatorias, satíricas, epitalamios como los de las «toberak», de baile («sasi-soñu» etc.) se ajustan con frecuencia al procedimiento de oposición y relación de conceptos del que ya se ha hablado. He aquí, por ejemplo, cierta estrofa de una canción de baile muy popular:

«Baratzako pikua
iru txortan ditu,
neska mutil zalia
ankak arifi ditu».

(«La higuera del huerto tiene tres ramas, la muchacha aficionada a los chicos, las piernas ligeras»). A ésta, siguen otras en que el razonamiento va saltando como el mismo ritmo. Podemos, pues, hablar de una poesía eminentemente expresionista, hecha a base de imágenes contrapuestas, pero siempre cargada de sentencias, sea en tono satírico

(como en el caso anterior), sea en tono elegíaco, como en el que sigue:

«Mertxikaren loriaren ederra!
Barnian dun exurraren gogorra!
Maitatu dut neretzako etzena...
Orrek emaiten dit biotzean pena».

(«¡Qué hermosa la flor del melocotonero! ¡Pero qué duro el hueso que lleva dentro (el fruto)! ¡Qué hermoso también el objeto de mi cariño! ¡Pero cuán dura la pena de ver que no es para mí!»).

La brusquedad de la transición o la calidad del objeto que sirve de comparación, pueden hacer que la poesía se malogre, si ésta se lee o escucha fuera del ambiente para el que ha sido hecha, nos puede embargar la impresión de que le falta algo.

La sobriedad de palabra es característica del verso vasco y esto contrasta con la tendencia a la superabundancia verbal de la poesía popular de otras partes de la península. Esta sobriedad y el no medir los versos por el número de sílabas, sino por el de pies, da siempre al poema vasco un aire chocante a oídos castellanos. Los viejos cancioneros del siglo XIX y los de Azkue, Donosti etc. suman miles de melodías y de poesías; es difícil dar al lector una lista de las más bellas, pues esto depende en gran parte de gustos. Sin embargo, creo que se puede decir que la poesía vasco-francesa es la de calidad superior en conjunto.

Durante la pasada centuria hubo varios poetas y músicos conocidos que desarrollaron a su modo la tradición de las «koplak zaarrak». Fueron también vasco-franceses y, sobre todo, guipuzcoanos, los que alcanzaron mayor popularidad, los que hicieron composiciones más valiosas. Pertenecieron a distintas clases sociales; hubo desde aldeanos como Iztueta, bohemios como Iparraguirre y humildes empleados como «Bilintx» (los tres guipuzcoanos), hasta médicos, militares e ingenieros. Elizamburu, el Doctor Larralde, Edmond de Grubert en Francia, compusieron versos de antología, que hoy son conocidos por muchísi-

mos vascos de los dos lados. Pero en su época, las producciones de estos vates, acaso no llegaban tanto al pueblo como las de otros, sobre los que aun debemos de hablar y que ocupan un lugar de excepcional importancia en la tradición artística vascongada y en la historia de la masa rural.

Aludo a las obras de los «bertsolariak» o «versolaris», como se escribe ya también en castellano. ¿Qué es, en realidad, un «bertsolari»? Un individuo cualquiera que se distingue por la capacidad que tiene de improvisar en verso sobre un tema, con un pie



Figura 164

y una música (o soniquete) determinado (fig. 164). La categoría del «bertsolari» se establece, en concursos, que se celebran con motivo de una festividad patronal, o de otro orden, en una localidad indicada de antemano, y en los que ante un público considerable y atento se enfrentan los competidores de dos en dos. El público, con sus aclamaciones, hace de juez supremo, de otorgante del premio y de la jerarquía.

El «bertsolari» improvisa con rapidez. Sus improvisaciones van condicionadas por el diálogo con el contrincante; en ellas, la incoherencia aparente de las coplas viejas, suele exagerarse y convertirse en incoherencia real y en ripio. El orden lógico se quiebra más que nunca, unos versos se unen a otros por medio de enlaces sensitivos: acústicos, visuales, táctiles etc. La premura obliga a rimas

extrañas y si no se domina la técnica de improvisar se cae en disparates que producen la hilaridad un tanto despectiva del público, el cual sabe, por otra parte, apreciar los méritos de una improvisación que encierra un pensamiento ceñido. He aquí un modelo de improvisación que se debe al citado «Bilintx» (Indalecio Bizcarrondo) de San Sebastián. Se hallaba éste, un domingo, a la puerta de cierta sidrería, cuando pasó por delante de él, montado en un mulo, cierto campesino acomodado de Urnieta, que era conocido con el nombre de «Domingo Campaña», y que, siendo un «bertsolari» mediano pretendía competir con los mejores. El ingenioso «Bilintx» canturreó (con la melodía de «Mariya nora zuaz»):

«Mando baten gañian
Domingo Campaña...
etzixiak utsikan
mando orren gaña.
Azpiyan dijuana
mandua dek, baña
gañekua ere ba'dek
azpikua aña.
Mando baten gañian
bestia, alajaña!»

(«Domingo Campaña sobre un mulo... No van vacíos los lomos de ese mulo. El que va debajo es ciertamente un mulo: pero el que va encima es otro que tal. ¡Dios mío! ¡Un mulo sobre otro mulo!») Este epigrama, perfecto en su género, (obra del mejor poeta lírico guipuzcoano del siglo XIX a mi juicio), contrasta con las composiciones de ciertos improvisadores menos letrados, como aquel desgraciado Justo, que tuvo la audacia de competir con el rey de los de su época, el famoso «Xempelar». Se desafiaron sobre cuál de los dos podría decir más despropósitos rimados. Los de «Xempelar» se ajustaban a los cánones de este tipo de poesía, conocida por casi todos los pueblos europeos. Así empezó:

«Arano'n sortu dira
amalau nobiyo:

zortzi konpiteruak
sei botikariyo.
Seiña kintalekuak
amar armariyo
guizon batek a pulso
bizkarrian iyo...
Arrazoi oni kontra
nork eguingo diyo?»

(«En Arano han brotado catorce novios: ocho de ellos confiteros, y seis boticarios. Diez armarios de seis quintales los ha levantado a pulso un hombre sólo... ¿Quién sería capaz de contradecir a estas razones?»)

Justo, respondió:

«Kontzienzi ona dauka
Lezo'ko jendiak
Askoz obia ezpalu
Gurutze Santuak;
askoz obia ezpalu
Gurutze Santuak
urrikari dizkiyet
presona pobriak».

(«Buena conciencia tiene la gente de Lezo... si no fuera mucho mejor la que tiene la Santa Cruz (la Cruz de Lezo); si no fuera mejor la que tiene la Santa Cruz. Compadézco a las personas pobres»). Es decir, con una incoherencia absoluta.

Las competiciones no se desenvuelven por lo común en tan disparatado ámbito. Suelen basarse con frecuencia en ataques mutuos, en que se fustiga algún pequeño vicio o se hace burla de determinada condición del rival, de sus paisanos etc. Otras veces, cuando el público es menor, en la intimidad de la sidrería, se desenvuelve una conversación rimada e ingeniosa en la que el ataque casi desaparece, dejando paso a pensamientos fraternales (3).

La actuación del «bertsolari» rural no se circunscribía a estos concursos de mayor o menor importancia. Con motivo de ciertos acontecimientos públicos, componía versos y canciones, como los ciegos y murguistas lo hacían

en otras partes de España. Las luchas civiles, las guerras del siglo XIX, dieron ocasión a multitud de coplas, salidas en su mayoría del campo carlista (que era en el que militaban casi todos los campesinos) coplas en que se satirizaban los pensamientos y actos de los jefes liberales (Mina, Espartero, O'Donnell etc.) subrayando a la par lo arraigado de las convicciones religiosas de los vascos. Hacia 1914, en Vera, mi tío, Pío Baroja, pudo recoger una porción de canciones que se referían a la expedición de 1830, hechas, al parecer, por un «bertsolari» llamado Martín Olaechea, de boca del nieto de aquél. La calidad de estas canciones es variable, pero en todas ellas parece seguirse una tradición vieja de sátira, que ya se halla (aunque en forma mucho más valiosa artísticamente considerada) en los cantares de los banderizos, como, por ejemplo, el cantar de Aramayona, que narra los apuros de Pedro de Abendaño en 1443, o el de Urruxola. No faltaron tampoco en el siglo XIX poetas ciudadanos que defendieron la causa liberal y compusieron versos contra los pretendientes y sus secuaces; entre ellos está mi abuelo Serafín Baroja. La lucha entre el campo y la ciudad y sus ideologías dominantes tuvo pues la correspondiente manifestación poética. Se imprimieron en San Sebastián, en Tolosa, en Eibar etc. hojas satíricas que se denominaban «berso berriak», de tendencia carlista o liberal, fuerista, integrista, etc.

Las impresas últimamente, con ortografía moderna, marcan la decadencia del género popular: son ya algo erudito, en realidad y que va relacionado con el movimiento nacionalista, tan innovador por todos conceptos.

Para un caso, como el de Iparraguirre, en que el poeta es a la vez músico (y mejor músico que poeta) hubo en el siglo pasado multitud de autores de composiciones cuidadas que utilizaron una vieja canción como fondo melódico. Esto nos hace ver que una cosa es la historia de la poesía y otra la de la música, pese a que las hallemos siempre asociadas. Hablar de la música vasca resulta algo difícil para un profano, simplemente aficionado a cantar o tocar un sencillo instrumento. Los que han pretendido de-

finírnosla, hoy por hoy, andan a tientas y aun pasarán muchos años sin que podamos decir algo seguro, concreto sobre ella. Apreciaciones estéticas y apreciaciones técnicas se mezclan viciosamente, a mi juicio, en la crítica musical. De todas formas, podemos asignar estos caracteres generales a la canción vasca (4). Uno que llama pronto la atención es el de su «silabismo»: a cada nota musical, corresponde una sílaba. Se halla, pues, en el extremo contrario al de las canciones meridionales españolas más conocidas hoy. Otro es el de que los cantos de alegría se desenvuelven dentro del «modo menor» contra lo que ocurre en otras partes, donde el «modo mayor» es el propio de la alegría y el menor el de la tristeza. El ritmo vivo no se usa más que en las melodías de baile. Las canciones de cuna, amorosas, báquicas incluso, se desenvuelven tranquilamente, sin esfuerzo ni vértigo.

Desde el punto de vista comparativo (punto de vista que se presta a las consabidas generalizaciones falsas, si no se tiene en cuenta la diferencia que hay entre lo homólogo y lo análogo simplemente) resulta que las melodías vascas presentan por lo general una fisonomía muy parecida y hasta una identidad de formas, a veces, con las irlandesas, inglesas y de algunas zonas alpinas, pero muy poca relación con las castellanas, andaluzas y peninsulares del E. Un crítico de fines del siglo pasado y comienzo de éste, F. Gásque, pensó que la mayoría de las melodías vascas eran de origen bretón. Este y otros autores, también señalaron la cantidad de coincidencias que había entre ellas y las recogidas en la isla de Man, lanzándose a una labor estadística que luego no ha sido ampliada de modo suficiente. Sin embargo, se puede adelantar la conclusión de que estas coincidencias deben corresponder a influencias culturales de la segunda mitad del medioevo. Por debajo de ellas, o simultáneamente, hubo de ejercer una notable acción la música religiosa, el canto gregoriano. Marinos y hombres de iglesia juzgo que han sido los que han dado a la música vasca sus acentos más profundos. Sobre éstos se perciben claras las infiltraciones elegantes del clasicismo

dieciochesco, y más fáciles de determinar aún son las del período italianizante, que tiene su expresión máxima en Iparraguirre. Cuestiones de preferencia han desenfocado un tanto el estudio de la música vasca, llevado a cabo en nuestros días por wagneristas acérrimos o por partidarios apasionados de la escuela francesa posterior al wagnerismo: enemigos declarados unos y otros de todo italianismo, pretendieron borrar de la historia musical del país, su último capítulo (5).

Hay que desviarse de este camino, por el cual se ha llegado a transcribir las melodías de modo que resulta a veces inexpresivo para el mismo pueblo, ya que la influencia italiana fué tan real, por lo menos, como cualquier otra y debe ser considerada por el folklorista.

Párrafo distinto merece la música de baile. Esta se halla condicionada en parte, por lo menos, por el instrumento con que se ejecuta: el «txistu» que suele tener unos 45 centímetros de largo, dos agujeros en la parte superior y otro en la inferior. La embocadura, de plata, es de pico. Varios anillos, de plata también, protegen la madera de ébano, negra y lustrosa o la de boj, blanquecina. El «txistu», tocado con la mano izquierda, permite a los virtuosos grandes variaciones. Del brazo izquierdo así mismo, pende un tambor que golpea rítmicamente el músico con un solo palillo, que lleva en la mano derecha: las más de las veces, el «txistulari» está acompañado de un tamborilero. Las notas salen del «txistu» desgranadas, sueltas, al revés de lo que pasa con otros instrumentos. Los ritmos de la música de baile son rápidos, quebrados, angulosos más que curvilíneos. Muchos son de claro origen castellano o peninsular, pero entre los que parecen más propios del país, llaman la atención de los especialistas (como el padre Donosti) los que presentan una alternativa de $6/8$ y $3/4$. De intento hemos dejado para el final el hablar del «zortziko», del compás de $5/8$, tan conocido como característico de la música vasca, que aparece sobre todo en los bailes guipuzcoanos, por la popularidad que alcanzó en manos de determinados autores, y al que

modernamente se ha querido quitar casi todo su valor, tanto desde el punto de vista histórico como del estético.

El $5/8$ se halla recogido ya en colecciones de melodías de la primera mitad del siglo XIX. Creen algunos que estas melodías hubieran sido mejor transcritas usando de otro compás. Pero no hay demasiadas razones para defender la ilegitimidad de su uso, tanto más cuanto en danzas castellanas viejas, de lugares muy recónditos y en música de pueblos bastante primitivos, se han hallado compases análogos. El $5/8$ se ajusta mucho, por otra parte, al carácter que informa a las danzas vascas, angulosas, rectilíneas, más que curvas y onduladas en los movimientos de brazos y piernas, tan opuestas, en consecuencia, como la música misma, a la sensualidad de los bailes andaluces y meridionales.

Creo que la distinción entre ritmo curvo y ritmo recto puede servir para caracterizar mucho a un país, desde los puntos de vista musical y coreográfico. Al ritmo recto van asociadas una regularidad, una uniformidad y una simetría de los movimientos que concuerdan con el espíritu de la plástica vasca, pero no con el de la poesía. Casi todas las danzas de que se habló en el capítulo XXI podrían aprenderse mediante diagramas muy sencillos. Esto resultaría imposible con las andaluzas u otras parecidas a ellas, morfológicamente (6).

En unas parece imperar una concepción artística deportiva, en otras, una concepción en que juegan papel más fuerte sentimientos oscuros, eróticos, pasionales. La tendencia acrobática o atlética propia del vasco, queda reflejada, además, en pantomimas muy curiosas.

Entre lo que es propiamente juego («yoku») y lo que es danza, hay una porción de acciones que llevan un nombre particular, pero que se consideran más como encajadas en la segunda de las dos categorías. El padre Donosti ha recordado la existencia de la «katadera-dantza», de la «zurume-dantza», «almute dantza», «trapatan» (de Santesteban), «sagar-dantza», «korrea-dantza» (de Valcarlos), «zartain-dantza», «itsas-dantza» e «ipurdi-dantza» (las tres del valle de Baztán) propias de la montaña de Navarra. En

Soule se halla también, la «katadera-dantza» y otras como «godaleta-dantza», «kilun-dantza» y «Jean petit qui danse»; en el Labourd, la del barbero, o mejor dicho de la barba («bizar-dantza») y algunas particulares como la danza de las lavanderas, de Bidart y la «zapatain-dantza» de Ainhoa. Muchas de ellas suelen ser definidas en ocasiones (como lo hacía un tocador de «txistu») como «irri-dantzak» = danzas para hacer reír. Podemos colocar en tal número la («almute-dantza») que se suele hacer después de la comida, en los días de fiesta, dentro de la casa y donde hay poco sitio, poniendo en el suelo un almud, es decir una medida de un litro y setenta y seis centilitros: se baila sobre ella, para hacer gala de equilibrio y agilidad, habiendo con este motivo un verdadero torneo entre los hombres. Del mismo aire son la llamada danza del vaso, «godalet» o «gobalet-dantza», la de «Jean petit qui danse» y la danza de la barba, en la que se simula que un barbero hace la barba a su cliente, le corta el cuello y luego le resucita soplándole con un fuelle, todo lo cual hay que hacer sin perder determinado compás. Carácter parecido tiene la «ipurdi-dantza» o sea danza del trasero y también lo tenía, sin duda, la «buru-dantza» de Labayen (Navarra) que se había de bailar poniendo la cabeza en el suelo. Algunas de estas pantomimas, tienen su letra, como la baztanesa, que se ejecuta en la cocina al lado o a la pálida luz del candil, que comienza con estos versos:

«Zikiro beltza ona dut bañan
obeza buztan zuria».

(«Bueno es el carnero negro, pero mejor el de la cola blanca»). También tiene un aire risible la «zapatain-dantza» de Ainhoa, que consiste en imitar las labores de un zapatero, la danza de la silla («katadera-dantza») y algunas más, como las guipuzcoanas de las sidrerías, entre las que puede servir de ejemplo la que recuerda mi tío en «Zalacain el aventurero» que consistía en imitar cantando el sonido de la flauta y el bombo, luego como si se comiera en una cazuela habiendo que desnudarse a medias, siempre cantando, al final. No todas, pero sí algunas, se desen-

vuelven de tal forma que se adivina que no fueron en principio meros pasatiempos burlescos.

Verdaderamente extraña es, por otro lado, una pantomima colectiva que se celebra en Ochandiano (Vizcaya). Me refiero a la «sorguiñ-dantza» o «sorguiñ-yantz», o sea la danza de los brujos o del brujo. Tiene lugar en determinadas grandes fiestas y se desenvuelve así. Una cantidad regular de participantes simulan ser brujos que están en su junta o aquelarre. Estos aparecen presididos por uno al que llaman rey. Dispuestos de modo especial hacen diferentes figuras coreográficas, mas de repente se paran y callan. Aparece uno como peregrino que recita versos piadosos en vasco y que exhorta a los brujos a que abandonen su error. Convencidos por el peregrino, los brujos se revelan contra el rey, que sigue siendo el único partidario del demonio, lo atan, y, de repente, el gallo canta y todos desaparecen corriendo. Al rey se le juegan todas las malas partidas posibles una vez atado.

En esta «danza» se hacen eco los habitantes del pueblo vizcaíno, de episodios conocidos de la historia del país, como son las crisis colectivas de brujería que tuvieron lugar en el siglo XVI sobre todo. Por tierras próximas a las sierras de Amboto y Gorbea estuvieron en 1527 predicadores que conocían la lengua vasca, adoctrinando a los naturales, en punto a hechicería y de ellos el más famoso fué fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de Méjico.

Dando un paso más ya nos hallaríamos ante representaciones teatrales propiamente dichas. Para encontrarlas, sin embargo, hemos de ir al extremo opuesto, oriental, del territorio vasco de habla.

El país de Soule, desde el punto de vista de las costumbres, ofrece muchas analogías con el Béarn e incluso con el Alto Aragón. Así, en Ribagorza, eran conocidas en otra época ciertas funciones llamadas «pastoradas» y aun hoy es dado contemplar las «pastorales» suletinas, que no tienen paralelo en otras zonas del país vasco. Son éstas, representaciones de sabor arcaico que recuerdan el teatro medieval: acaso se trata de una continuación de él, nunca

interrumpida, pues, aunque no poseamos textos de pastorales completas anteriores al siglo XVIII, hay referencias a otras más viejas, por ejemplo la de Clovis, que debió de celebrarse hacia 1500. Los temas característicos de ellas están tomados de la literatura que en francés llaman de «colportage» y en español «de cordel», traducidos a la lengua vasca. Pero tras la diversidad de temas y argumentos, quedan ciertos elementos invariables que conviene subrayar.

En toda pastoral, en que los papeles sean masculinos o femeninos los ejecutan siempre los hombres, hay tres partes actuantes. De un lado los buenos, que son los cristianos y de otro los malos, que son los turcos o moros: en tercer lugar existen los «satans», que constituyen el coro y que tienen, sin embargo, la función inversa a la que se le asignaba a aquél en la tragedia griega. El coro sulefino, contra lo que los preceptistas dicen respecto a la tragedia griega, se pone siempre a favor de los malos. Los «satans», muy numerosos, bailan, cantan y alborotan. En la mano llevan una pequeña vara envuelta en cintas, vara maravillosa con la que pueden hacer todo: matar, resucitar o transformar a las personas. El escenario es muy elemental. Tiene dos entradas: una, la de la izquierda, para los buenos, otra, la de la derecha, para los malos. Encima de la segunda hay un negro muñeco de madera o pelele, al que se mueve con cuerdas, denominando el ídolo o Mahomet. Los malos, los buenos y el coro le saludan, le juran obediencia y le dirigen sus oraciones cada vez que salen a escena. Al dirigirse al lugar de la representación, todos forman una curiosa comitiva, en la que, como ocurre en las mascaradas, los buenos guardan orden y los malos, detrás, arman bulla. La pastoral, que dura de seis a diez horas, se hace con motivo de una gran fiesta (lunes de Pascua, de Pentecostés, Virgen de septiembre...). Siempre venen en ella los buenos, los cristianos. Nabucodonosor, Vespasiano o Guillermo II (cualquier personaje odioso en la tradición o en la vida) son turcos. Abraham, Jeremías etc. cristianos. La pastoral refleja, pues, de modo evidente, la

lucha del bien y del mal en todas sus manifestaciones, sea cual sea su origen (7).

Del teatro litúrgico de algunas parroquias vasco-españolas y navarras, no quedan mas que memorias breves, que reflejan, por otra parte, que éste se desenvolvía usando la lengua castellana.

De la música y de la poesía se ha pasado a la danza, de ésta a la mímica y al teatro. Para completar la visión de las actividades estéticas del pueblo vasco, queda por tratar de una materia muy importante: aludo al deporte. Los vascos son gente deportiva por excelencia. No se ha de inquirir aquí si sus peculiares características somáticas son un producto, en gran parte, del desarrollo que han dado siempre a lo que ahora se llama Educación física, o si la proporción adecuada de sus músculos les ha hecho ser propensos al deporte. Lo cierto es que el área donde se conserva el idioma, donde se halla la población más diseminada, donde se dan algunos de los índices mejores de la Antropometría española (en estatura, peso, y anchura) es aquella también en que el atletismo está más desarrollado, con arreglo a formas tradicionales siempre.

Las ocasiones de entrenamiento las proporciona la vida diaria. En fecha determinadas sobrevienen las de exhibirse y competir ante un público mayor o menor. Originariamente parece como si cada región tuviera sus modalidades atléticas: algunas de ellas, sin embargo, han rebasado no sólo los límites primeros que se les asignaban, sino los del país en conjunto, adquiriendo, a la par, aspectos que antes no tenían. Tal es el caso del juego de pelota.

En el siglo XVIII, el padre Larramendi dice que, dentro de una provincia tan pequeña como Guipúzcoa, los habitantes de la parte llamada «Beterri» eran más aficionados a éste que los del «Goierrri», o zona alta interior, y que aquéllos celebraban grandes concursos con navarros y vasco-franceses. Las pelotas usadas eran de cuatro, seis y ocho onzas. Las plazas, abiertas, dentro o fuera del pueblo. Mas por aquella sazón el juego de pelota debió entrar en una

fase de renovación con respecto a períodos anteriores, fase que dió ser a modalidades muy diversas de juego.

Textos y documentos medievales, relaciones de viajeros de los siglos XVI y XVII, nos prueban que el juego de pelota tenía ya por aquellas fechas numerosos partidarios en el Labourd, Guipúzcoa y Navarra, y que incluso había «profesionales» de él: aldeanos solicitados aquí y allá para que, con motivo de una fiesta, hicieran exhibiciones públicas. Los tipos de juego debían ser variados, pero en un principio se ajustaron preferentemente a los que en francés de fines del medievo se llamaban juegos de «longue paume» y «courte paume». El que los españoles denominan «largo», y los vascos «bota luzea» es el juego más parecido al de «longue paume» medieval. Variaciones de éste son el «rebote» y el llamado «latxua» (predilecto de los pelotaris de la primera mitad del siglo XIX) en los que es necesaria ya una pared, engendradora a su vez del más moderno frontón. El juego corto, desde la época en que en el país se comienzan a construir soportales de ayuntamiento y de otros edificios públicos, queda adscrito a ellos, como pasatiempo menos espectacular «Pasaka», «mayaha», «bote-luria» eran variedades del juego corto que o han desaparecido o están en franca decadencia. El mecanismo o reglamento de los juegos largos no resulta sencillo, es necesario hacer cierto esfuerzo para dominarlo y hoy la mayoría de los espectadores no los entienden ni gustan de aquéllos. Los equipos de largo son de cinco o cuatro jugadores (fig. 165), los de corto, dos. Las pelotas pesan más en los juegos cortos, habiendo ocasiones en que pesaban hasta 800 gramos. Los pelotaris llevaban hasta fines del siglo XVIII un guante de cuero corto y pequeño que posteriormente aumentó de largura y cambió de función. El tanteo de los juegos antiguos es parecido al del tennis y los juegos cortos tienen de común con éste también, el uso de la red.

El juego de largo que hoy día apenas puede contemplarse, se diferencia del «rebote» más generalizado por tierras de Labourd y el Bidasoa en que el punto de saque

se halla en un extremo del campo dividido en dos partes, mientras que en éste se saca de un punto más próximo a la pared principal de las dos que limitan el campo, punto

señalado por el botillo o «bota-arria». Inicialmente el que saca ataca, los que responden se defienden, formando una especie de ángulo los cinco jugadores de cada bando ángulo cuyo vértice lo constituye el mejor.

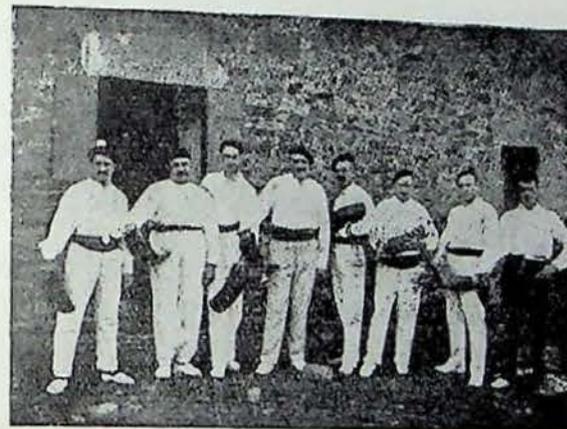


Figura 165

Hacia 1860, en Saint-Pé, hubo un innovador que tuvo la ocurrencia de hacer un guante de fibras de mimbre entretreídas. Este guante se importó a Guipúzcoa y tuvo un éxito que no alcanzaron otros aparejos similares, o a modo de raquetas, que se idearon casi a la par. De aquí surgió la «txistera» o cesta, que hoy es tan conocida como objeto deportivo. Las modificaciones introducidas en la fabricación de las pelotas y la construcción de frontones con pared izquierda modificaron en absoluto el concepto del deporte en grandes áreas del país. Surgió, en primer término, el juego contra pared («ble» o «blaid») con cesta, surgió también el juego a mano contra pared, igualmente individual o por parejas. Se generalizaron después modalidades como la de la «cesta-punta» o juego sucio, en que se usaba una cesta profunda con la que se retenía algo la pelota, la del «remonte» (propia de profesionales navarros y guipuzcoanos), con cesta más recta, la de pala (cultivada más bien por vizcaínos) y la de trinquete, o frontón cerrado, en que además de pared izquierda hay un chafán y otros dispositivos que alteran la dirección de la pelota.

El profesionalismo deportivo moderno y las posibilidades que la pelota da para los aficionados a jugar dinero, han hecho que estas modalidades recientes tengan una gran expansión. Su espectacularidad y sencillez han sido causa también de que decaigan los viejos juegos largos, lentos y ceremoniosos, en que los jueces podían discutir largamente una jugada, en que cada tanto se cantaba en vascuence con arreglo a una fórmula precisa, presididos por las autoridades e integrantes del ritual festivo, en conjunto (8).

También están en decadencia juegos como el «perraxe» o vilorta, parecido al «golf», o el «anikote», similar al «cricket». El de bolos ofrecía por su parte modalidades distintivas, con respecto a los similares de ciertas zonas próximas de la península modalidades que estudió Aranzadi con su peculiar minuciosidad. La bola de lanzar vasca, es de agarradera, a diferencia de la aragonesa y catalana, lisa normalmente y más pequeña: se asemeja en esto a las que se emplean en la parte del Rhin y Suiza en general. El número de bolos y combinaciones es grande aun cuando zonas enteras del país apenas si se ejercitan en el juego. Luchas a puñetazos («mutur joka»), para derribarse («azpiatzea») o con palos, eran antes frecuentísimas entre parejas o bandos de mozos rivales inclusive, vecinos de barriadas o anteiglesias algo hostiles. La «makilla», el palo, siempre fué compañero del aldeano en sus andanzas. Pero la afición a competir (y a apostar con motivo de competición) se extendía y extiende de tal suerte que hay desafíos de andarines, de lanzadores de barra, de cortadores de leña, de golpeadores con mayal y casi con ocasión de tantas cuantas faenas requieren esfuerzo o pericia en el manejo de los propios músculos (8). Los poetas populares han cantado a los atletas más nombrados de cada época, más o menos inspiradamente. Pero los hombres del día olvidan con bastante facilidad los nombres de los ídolos de las generaciones pasadas. El aldeano es tradicionalista como se ha dicho repetidas veces: mas no historicista. Sus ideas respecto a hechos concretos del pasado son muy escasas

y cabe decir que con dificultad se encuentran sujetos que recuerden personajes o acontecimientos famosos en la época de sus abuelos. Lo ocurrido cuando los hombres de la generación de aquéllos eran jóvenes se recuerda con mucha inseguridad: detrás ya está el mito, Napoleón, los moros, los gentiles...

NOTAS

(1) Los textos poéticos vascos más antiguos han sido reunidos y comentados por el genealogista Juan Carlos de Guerra, en «Cantares antiguos del euskera referentes a banderizos» y en «Oñacinos y ganboinos» pp. 205-254. También J. de Jaurgain reunió algunos de gran valor y antigüedad, «Quelques légendes poétiques du pays de Soule» en «La tradition au pays basque» pp. 359-409. Son elegías, endechas y epitalamios en su mayor parte. Varios de los vasco españoles ya fueron recogidos por autores del siglo XVI, por ejemplo Garibay y llamaron la atención a eruditos y literatos del siglo XIX, a la cabeza de los cuales hay que poner a F. Michel que, en «Le pays basque» pp. 209-454, hizo un buen estudio antológico de la poesía vasca dividiéndola en: a) cantos históricos, b) canciones políticas, c) leyendas poéticas, d) cantos funerarios, e) cantos amorios, f) cantos autobiográficos de diversa índole, g) «moralidades», h) sátiras, i) cantos diversos. Música y poesía van juntas. Por eso al indicar la bibliografía musical se dará también gran parte de la poética, pero aquí conviene recordar algunos estudios importantes, para el que quiera profundizar en el análisis, técnico y temático, de la poesía tradicional y popular, así como algunas colecciones. Por ejemplo la de «cantares populares recogidos en Zeanuri (Vizcaya)» por E. de Gorostiaga, en «Anuario de Eusko-Folklore. X (1930)» pp. 8-55 (canciones coreográficas, cuneras, infantiles, de fiestas del año), o la recogida en Oyarzun por don Manuel Lecuona, en el mismo «Anuario» pp. 55-80, canciones coreográficas, cuneras, para bailar al niño, didácticas, juegos infantiles, de festividades, burlescas, varias), con apéndice musical. Una colección de cantares de Navidad, año nuevo etc. hay en «Anuario de Eusko-Folklore. XIII (1933)» pp. 9-86, recogidos por A. Irigaray, Lecuona, etc.

Sobre la poesía funeraria, W. Giese, «Las elegías bascas» en «Euskalerraren alde» XVII (1927) pp. 452-459. En las consideraciones que hay en el texto sobre la poesía vasca en general se sigue muy de cerca a don Manuel Lecuona, «La poesía popular vasca» en «Quinto congreso de estudios vascos, Vergara, 1930» pp. 152-161 (con un apéndice en las pp. 163-174), obra excelente, como todas las del mismo autor.

(2) Del canto de Lelo se ha hablado también en el capítulo XX, en cuya nota 3 he dado alguna referencia bibliográfica sobre él. Modernamente Philippe Veyrin, «A propos du chant de Lelo» en «Homenaje a D. Julio de Urquijo e Ibarra» I (San Sebastián, 1949)

pp. 341-349 ha vuelto a defender el carácter «decorativo» del estribillo contra mi punto de vista, que, a pesar de ello, sigo manteniendo.

(3) En todo lo anterior se sigue a Lecuona fundamentalmente. Sobre los «versolaris» véase también lo que dice Iztueta, «Guipuzcoaco dantza» pp. 168-179; con textos muy característicos.

(4) Varias son las colecciones de música vasca dadas a la luz de comienzos del siglo XIX, hasta la fecha. Fué Juan Ignacio de Iztueta el primero que publicó una importante, con el título de «Euscaldun anciana anciano ta ere lendabico etorquien Dantza on iritici pozcarri gaitzic gabecoen Soñu gogoangarriac beren itz neurtu edo versoquin» (S. Sebastián, 1826). Más tarde, el abogado vasco-francés, J. D. J. Sallaberry, dió a la estampa unos «Chants populaires du pays basque» (Bayonne, 1870), suletinos y bajo navarros en su mayor parte. Por la misma época, o algo antes, el músico donostiarra Santesteban reunía su «colección de aires vascongados para canto y piano», compuesta de varias canciones publicadas primero, por separado (desde 1864 en adelante), otra, de «Cantos y bailes tradicionales vascongados» y una «Colección de marchas, bailes y cantos vascongados» para piano. Vinson en «Le folk-lore du pays basque» pp. 117-197 dedica un capítulo entero a la música, en el que hay (como en las colecciones de Santesteban) obras de autores conocidos (por ejemplo Iparraguirre). El «Cancionero vasco» de José Manterola 3 vols. (San Sebastián, 1877-1880) está aun más dedicado a composiciones de autores no anónimos.

A fines del siglo XIX Charles Bordes recogió bastantes canciones populares mas, publicando un estudio importante sobre «La musique populaire des basques» en «La tradition au pays basque» pp. 297-358 (con ejemplos y bibliografía). Nuestra época se abre con la compilación de dos grandes colecciones: una de R. M. de Azkue, la otra de J. A. de Donosti. Del primero hay publicado el «Cancionero popular vasco», edición manual sin acompañamiento (Barcelona) I (canciones amorosas), II (canciones báquicas y cuneras), III (danzas), IV (danzas sin palabras), V (endechas y elegías) y otra obra del mismo título, con canciones selectas, armonizadas (Barcelona, s. a.) amén de dos estudios que se titulan: «Música popular baskongada» (Bilbao, 1901) y «Música popular vasca» (Bilbao, 1919). Del segundo, multitud de folletos y monografías, aparte del «Euskal Eres-Sorta (cancionero vasco)» (Madrid) con 392 números clasificados por géneros.

(5) Hace cuarenta y tantos años publicó F. Gáscue, sus famosas conferencias sobre «Música popular vascongada» (San Sebastián, 1906), en las que —como se indica en el texto— negaba antigüedad al compás de «zortzico», popularizado por Iparraguirre y otros en el siglo XIX. Esta negación dió lugar a una larga polémica en que participó primero T. de Aranzadi, «Sobre el origen del 5 por 8» en «Revista Internacional de Estudios Vascos» V (1911) pp. 270-275

en A. de Huarte, «El deporte vasco. La pelota en Navarra» en «Euskalerrriaren alde» XVI (1926) pp. 121-128, o técnicos. M. Imboluzqueta, «La pelota, el juego a guante» en la misma revista XIX (1929) pp. 148-155.

(9) Iztueta «Guipuzcoaco dantza» considera, como más típicos de su tierra, los juegos y deportes que siguen: apuestas de bueyes («idi apustuak») pp. 179-180; de carneros («ari apustuak») p. 180; lanzamiento de palo y concurso de saltos, pp. 180-181; lanzamiento de palanca («palankariak») pp. 182-183. Hay algunos articulitos sueltos dan detalles de regular interés. Por ejemplo J. Mendizale, «Los pulsolaris» en «Euskalerrriaren alde» II (1912) p. 705.

EXPLICACION DE LAS FIGURAS

Fig. 164. - Retrato de Pedro Elícegui (Pelloerrota) famoso versolari de Asteasu.

Fig. 165. - Dos equipos del juego de pelota a largo.

CAPITULO XXV

Epílogo a modo de recapitulación

Voy a exponer ahora algunas de las conclusiones de tipo general, teórico, que creo pueden extraerse de la lectura de este libro. Al lanzarme a una labor de aire abstracto tal vez salga peor librado que cuando me limité a recoger, ordenar e interpretar hechos muy concretos y perfilados. Sin embargo, para compensar mi inexperiencia especulativa he podido tener como guía a una autoridad reconocida en el campo de la Etnología, al famoso investigador norteamericano Melville J. Herskovits, cuyo reciente tratado «Man and his works» es de los mejores que cabe utilizar actualmente si se pretende llegar a ver toda la complejidad de problemas que presenta el análisis de la cultura humana. Así, en la enunciación y desarrollo de las tesis que siguen, declaro que me fué muy provechoso el estudio de aquel tratado y que, en varias ocasiones, lo que en él se presenta como una proposición general, no ha habido otra necesidad que la de enunciarlo de modo particular, ilustrándolo con ejemplos familiares, para el que haya tenido la paciencia de leer los capítulos anteriores, uno tras de otro.

Sostendré, pues, en primer lugar, que la cultura del pueblo vasco (como todas las culturas) se halla en una clara relación de derivación con los componentes de la existencia humana de tipo biológico, mesológico y psico-

lógico. Puesto que la constitución física del hombre condiciona muchos de sus intereses fundamentales, puesto que el cumplimiento de los cuatro grandes ciclos funcionales biológicos, de que se habló en el prólogo, le dicta muchos de sus actos, no hay necesidad de extenderse demasiado en la defensa de la primera parte de esta proposición. Hasta aquí es clara la acción de lo estrictamente biológico sobre la cultura. Pero no en otros aspectos en que se ha querido buscarla. En modo alguno podemos aceptar —por ejemplo— la teoría racista, según la cual, cada variedad física humana posee sus formas culturales características, o la que sostiene que hay razas monopolizadoras de toda creación cultural y otras que no son más que dependientes. Sabemos que la cultura es contagiosa, que se difunde por encima de las más grandes fronteras, con arreglo a diversos sistemas, que tienen poco que ver con los que rigen en la transmisión de los rasgos físicos, de generación en generación. De tales sistemas se hablará algo más en las páginas que siguen. En suma, todo pueblo ostenta cierta originalidad cultural, pero depende a la par, de otros, en este orden.

Tampoco hemos de negar la existencia de una estrecha relación entre la cultura y lo que se llama «medio físico», aunque el determinismo mesológico es tan exagerado e inexacto como el raciológico. Observando al pueblo vasco, en particular, apreciamos que hay una posibilidad grande de señalar variaciones culturales sensibles, dentro de las siete provincias en que se halla encuadrado, entre áreas diferenciadas desde los puntos de vista climático y geológico. Por otra parte, dentro de un medio físico, climático, muy parecido, se pueden percibir, en el N. de la península, notables variaciones culturales desde las Vascongadas a Galicia. Estos dos hechos, opuestos a primera vista, nos indican bastante el significado muy relativo que puede darse a la expresión «medio físico». Es equívoco y poco útil hablar de él como de algo activo y siempre igual. Varias veces hemos podido ver cómo los «elementos significativos» de un medio dado (de una misma «contra-

estructura» natural), cambian de acuerdo con los recursos técnicos y las necesidades creadas por culturas o situaciones sociales sucesivas y distintas. Los montes férreos próximos a la actual capital de Vizcaya tuvieron poca significación cultural hasta muy entrada la Edad Media; el mar cantábrico permaneció sin gran movimiento náutico durante siglos. En cambio, sierras y cordilleras que, a comienzos del medioevo, tenían un significado defensivo fundamental, hoy lo han perdido. El concepto de la circulación por tierra varió repetidas veces del Imperio romano acá, de suerte que incluso la parte física y el paisaje del N. han sido modificados por una serie determinada de técnicas y descubrimientos, a través de la Historia. Nunca pierden sentido los círculos funcionales biológicos, pero se cierran de modo variado, en fechas distintas. Tampoco hay variación en los móviles psicológicos de las generaciones diversas: iguales son en todas las razas y en todas las culturas. Mas aunque a los hechos estudiados por la Psicología general (tales como la voluntad, los instintos, las emociones etc.) les demos todo el valor que tienen, no son suficientes, por sí solos, para explicar la complejidad cultural, aun dentro de los márgenes que luego señalaremos, que tienen siempre. Consideramos, pues, que la importancia de los componentes biológicos, mesológicos y biológicos, en la constitución de toda cultura, es algo que debe ser justipreciado por el etnólogo; ahora que queda mejor definido si se tienen en cuenta otras realidades.

Una de las fundamentales será la de que la cultura es cosa aprendida. Esta proposición puede defenderla muy bien quien haya leído mi libro, con ejemplos variados.

Desde que el hombre nace hasta que muere va adquiriendo una serie de conocimientos, técnicas, prejuicios, limitaciones de concepto, etc. que constituyen la mayor parte de su caudal mental, similar al de sus vecinos contemporáneos. El proceso de asimilación cultural en el país vasco, como en otro cualquiera, presenta modalidades, entre las que cabe distinguir dos de máxima importancia: una primera, según la cual, los elementos de la cultura van intro-

duciéndose en el niño de modo poco consciente, y otra, conforme a la que el niño, o el adulto, los asimila ya más conscientemente, por medio de instrucción y aprendizaje. La manera más adecuada para producir cambios culturales es, la segunda; la primera, causa, por lo general, tendencias más conservadoras. De todas maneras ambas hacen que, en muchísimas ocasiones, el comportamiento individual adquiera la forma de respuesta automática a estímulos culturales dados. En otras, sin embargo, la reacción del individuo o de un grupo frente a su cultura, provoca cambios y perturbaciones, como, por ejemplo, algunas de las descritas al tratar de la Religiosidad.

El transmisor más eficaz de la cultura es el lenguaje, que, a la par, se nos ofrece como una especie de «índice» de ella. Resulta escusado insistir, en nuestro caso particular, sobre la importancia que tiene la lengua vasca para precisar muchas de las características culturales del pueblo que la habla y para reconstruir la Historia del mismo. Toda lengua se halla avocada a variaciones, análogas en muchos aspectos a las variaciones culturales, en el espacio y en el tiempo, y las refleja con fidelidad.

Conceptos que hoy día apenas tienen significado en la vida diaria, para el que habla vasco, se descubre que lo tuvieron antes, a través de vocablos usuales. Todo el pueblo usa hoy —por ejemplo— palabras tan poco claras en su etimología para el iletrado como, «aizkor» = hacha, «ortzegun» = jueves, «sorguiñ» = brujo, o con variaciones semánticas tan curiosas como las de la palabra «zomorr», que, cual la latina «larva», vale tanto como máscara, fantasma o bicho de feo aspecto. La importancia histórico-cultural de éstos y otros muchos vocablos es manifiesta. Pero a veces, también, el idioma ha perdido palabras que reflejan conceptos muy comunes, que parecen de necesidad absoluta. Así, sólo los eruditos creen saber ahora cuál fue el nombre común del «árbol» en vasco, anterior a la generalización del castellanismo «arbola». Con otros sustantivos importantísimos, ha pasado lo mismo. Las variaciones en el vocabulario, los matices fonéticos y sintácticos dentro

de una misma área lingüística, corresponden a veces a variaciones culturales con distribución parecida, aunque nunca se pueda defender la existencia de una correlación absoluta entre la manera de hablar y todos los rasgos culturales de un país. A veces éstos, permanecen, en gran parte, donde la lengua se retira, otras, la lengua se conserva donde aquéllos se pierden. Recordemos varios ejemplos significativos.

En extensiones considerables de Alava y Navarra, en que durante siglos se habló vasco, este idioma ha desaparecido en fecha aún no muy remota. Con ello, el conjunto de símbolos idiomáticos de los habitantes de aquellas zonas, ha cambiado de modo radical y su mentalidad ha sufrido una transformación: los modos de expresión creados por la cultura castellana, los lugares comunes, los tópicos etc. nos obligan a unir a alaveses y navarros con sus vecinos del S. si consideramos el «índice-cultural» idiomático pese a algunos «vasquismos» que usan. Sin embargo, la casa del aldeano alavés de las inmediaciones de Salvatierra, o del navarro del valle de Goñi, es la misma, con frecuencia, que la que habitaron sus antepasados de hace ciento-cincuenta años, que hablaban vascuence. Muchas de sus actividades no han variado gran cosa tampoco, de entonces acá y esto los une en gran parte con sus vecinos del N. Obsérvase, por otro lado, que mientras el guipuzcoano, activo e innovador en cuestiones técnicas, conserva su viejo idioma, los habitantes de bastantes valles pirenaicos y subpirenaicos, mucho más rutinarios culturalmente, lo han perdido.

En cualquier caso de éstos, la conciencia de que el idioma une o separa, es viva, y el pueblo, define mediante, él, la posición de toda unidad social con respecto a la propia. Todo el que habla vasco («euskaldun») se considera como de la misma unidad; la otra, la componen los que no lo hablan («erdeldunak»). Pero aún dentro de la unidad vasca, en otra época más que ahora, se tenía cierta prevención contra los que hablaban dialectos muy diferentes al propio; y esta prevención ha quedado reflejada en algunas creencias

supersticiosas existentes. Una gran parte del fenómeno denominado «etnocentrismo», tan común en todos los continentes y épocas, se halla basado en la unidad o diversidad idiomáticas, a que se agregan otras notas distintivas o unificadoras: de tipo físico, ético, religioso, etc., verdaderas o falsas. El pueblo vasco ha sido reputado como muy etnocentrista, por sus vecinos. Hay que subrayar que desde un punto de vista científico, tal etnocentrismo se funda en hechos muy dignos de estudio y que no es más o menos vituperable que otro cualquiera. La antigüedad de su lengua, su mayor vigor físico, cierto nivel general de prosperidad económica, su sentido social, son los argumentos que los vascos alegan para declararse superiores a los pueblos vecinos. Los castellanos, por su parte, con el mismo objeto recuerdan sus glorias literarias, artísticas y guerreras, la capacidad que tuvieron para crear un estado importante. En esto de verse como algo realizable, los vascos son así mismo, en esencia, iguales que los demás habitantes del globo.

Su cultura, como todas, tiene una estructura especial que puede descomponerse en fracciones diferentes para aclarar muchos de los problemas que se plantean al analizarla.

La fracción menor de éstas es la que denominamos «rasgo» o «elemento cultural». Es difícil definir brevemente y en términos generales tales «rasgos», y bastante fácil el aislarlos, en la realidad. Ahora me contentaré con indicar que, en numerosos pasajes de este libro, se ha hecho referencia a bastantes de los que pueden hallarse en territorio vasco: entre ellos, los más perfilados, son los concerrientes a la cultura material, tales como layas, arados, mayales, yugos y otros aperos, herramientas, prendas de vestir etc., cuya forma y repartición se indicaron mediante dibujos, y algunos mapas, en ocasiones.

Por encima del «elemento cultural» está el «complejo». A veces resulta difícil de separar esta unidad, de la anterior. Mas para dar una idea de su alcance puede servirnos un conjunto de ritos (bautismales, nupciales o funerarios, del

calendario, constructivos, etc.) un mito, un sistema de explotación agrícola, pastoril, industrial o marinera, un régimen hereditario, municipal etc. de los estudiados.

El término de «complejo cultural» alude, pues, más frecuentemente a un grupo de funciones que a un grupo de formas. Ahora bien, una vez llevados a cabo varios estudios sobre la distribución geográfica de «elementos» y «complejos» surge, bastante neta y precisa, la noción de «área cultural», o sea, la de cierto territorio de tamaño variable, pero siempre limitado, en que con insistencia mayor se repiten varios tipos de aquéllos.

La semejanza en la distribución de muchos de los «complejos» y «elementos» estudiados, la relativa regularidad con que los mapas que ilustran este libro señalan ciertos límites, a aquéllos, pueden servirnos mejor que una definición para comprender el sentido del «área cultural», mucho menos absoluto —por otra parte— que el de los famosos «ciclos» de la escuela etnológica germánica de Graebner. Teóricamente, toda área tiene su «climax», o punto central, de formas más concentradas y típicas y sus zonas marginales, en que aquéllas, (de modo más o menos regular), van perdiéndose, mezcladas con las marginales también, de otra «área». No cabe duda de que en nuestro caso particular, el centro de Navarra y gran parte de Alava son hoy «zonas marginales», que el extremo S. de estas provincias, queda casi en absoluto dentro de «áreas culturales» distintas, castellano-aragonesas, y que el occidente de Vizcaya, parece corresponder a otro, cántabro-astur. Hay algunos autores (Rodney Gallop, Montandon, etc.) que sostienen que las formas más concentradas de la cultura vasca no se hallan en España, sino en el país vasco-francés. Personalmente no estoy de acuerdo con este punto de vista y sostengo que el «climax» de tal cultura, hay que buscarlo en las partes todavía no industrializadas del todo, de Guipúzcoa y la Navarra oceánica. El país de Soule, considerado por los mismos autores como muy tradicional y conservador, lo es, en efecto: pero los «elementos» y «complejos» que matizan su cultura en

grandes proporciones (habitación, mascaradas, pastorales, etc.) se diferencian notablemente de los más propios del resto del país, y enlazan con los alto-pirenáicos de modo directo. Por otro lado, si el industrialismo fabril está desfigurando mucho la cultura vasco-española, en Guipúzcoa y Vizcaya, en el país vasco-francés se están exagerando unos caracteres especiales de industrialización turística, de suerte que en él, hasta se fabrican «tradiciones» al uso de forasteros. No hay que perder de vista, además, que si de acuerdo con la opinión de muchos de los más autorizados etnólogos actuales, tan interesante como examinar las culturas, a la luz de conceptos morfológicos y espaciales, es el determinar su «configuración» general, no cabe duda de que, dentro del conjunto de pueblos europeos, resulta más acusada y característica la «personalidad» del vasco-español que la del vasco-francés. Los mismos factores que hoy hacen que se desdibuje, surgieron de ella. La fuerza de las viejas empresas náuticas, mineras, industriales, nacidas a fines del medievo y comienzo de la Edad Moderna, ha sido un gran factor de desintegración. Ella provocó —por ejemplo— la existencia de grandes concentraciones obreras, compuestas de gente extraña, el desarrollo de la burocracia, etc.

En toda cultura se hallan tales factores desintegradores, al lado de otros opuestos, es decir, de integración, ajustados a aspectos permanentes, con categoría de «universales».

No hay memoria de sociedad humana que deje de ajustarse a un esquema cultural, en que podamos distinguir, en primer término, la cultura material con todos sus resultados económicos y tecnológicos; en segundo, las instituciones sociales (organización, educación, estructura política); en tercero, el mundo de las creencias y el control de los poderes, los nexos entre el hombre y el universo; en cuarto, la estética y, en quinto, el lenguaje. El estudiar estos aspectos con arreglo a un orden u otro, es cuestión de preferencia y gusto. En los capítulos anteriores se ha seguido uno parecido al indicado ahora. Pero nadie un

poco sensato, creará hoy día, que puede asignarse la prioridad de nacimiento o mayor «importancia» original, a unos de tales aspectos de la cultura que a otros, ni tiene gran interés discutir viejas hipótesis, según las cuales, el primer ser humano fué ante todo, economista y, luego, teólogo, o por lo contrario, fué primero teólogo y luego economista, artista o sociólogo...

Las clasificaciones de las ciencias, las divisiones conceptuales de las actividades humanas, hechas por filósofos y pensadores, las vulgarizadas por los pedagogos tienen, a pesar de que reconozcamos la existencia de los aspectos referidos, un valor muy relativo, y, en todo caso, más claro para el etnólogo investigador que para los sujetos que forman parte de una sociedad, y que poseen una cultura que no sea la libresca y universitaria euro-americana. Así resulta que, a veces, ciertas clasificaciones llegan a alterar el sentido de una pesquisa, de manera que ésta queda anquilosada durante muchos años. Un entorpecimiento de esta clase puede sobrevenir —por ejemplo— si se toma como buena, la división radical establecida por algunos, entre la Etnología de los pueblos llamados primitivos y la de los europeos, o si se circunscribe el estudio de los últimos, a determinados aspectos, como hacen muchos al fijarse únicamente en los usos y costumbres de los campesinos, que parecen más extraños y arcaizantes a ojos del ciudadano. No hay razón para que al investigar la estructura etnológica de un pueblo europeo, prescindamos «in limine» del análisis de una serie de aspectos de la cultura, por considerarlos fuera del campo de lo que se llama vulgarmente «folklórico». Nadie tiene el derecho de limitarnos el horizonte mediante una restricción discursiva inicial, como es la que suponen la mayoría de las definiciones del Folklore que aluden a determinadas clases sociales como único objeto de investigación. Cada investigador, en cada caso, hará bien en ensanchar su campo de acción cuanto le sea permitido. No en balde la cultura es algo dinámico, tanto la del pueblo considerado como más «primitivo», como la del más «civilizado».

Esto quiere decir que puede y debe estudiarse a la luz de los principios opuestos de «cambio» y «tradición», y que la insistencia sobre solo uno de ellos, conduce a resultados perniciosos, como son los vulgarizados en algunas obras acerca del folklore vasco en que se recalca demasiado una supuesta inercia y un espíritu de inmovilidad, seculares. No es posible explicarse los caracteres actuales del pueblo vasco, ni los que tenía en el período inmediatamente anterior al nuestro, por un fantasmagórico «espíritu tradicional», que nos retrotraería a una edad «originaria», según pretendían no sólo algunos escritores románticos como Chaho, sino también ciertos investigadores más severos, influidos por la doctrina inglesa de los «Survivals» o supervivencias. El «cambio», por su parte, acaece de maneras diversas. Nunca de acuerdo con un orden unilateral, como el señalado, también, por los investigadores de la escuela evolutiva inglesa, ni por un solo sistema, como el de los diffusionistas alemanes, la consideración de los principios de cambio y tradición, nos obliga a efectuar una serie de complejas investigaciones históricas, a proyectar diacrónicamente todo lo observado en un área y en un momento. Esta proyección diacrónica nos permite señalar los diferentes focos culturales en que se originaron muchos «elementos» y muchos «complejos» aun hoy vigentes, pero que han sufrido reinterpretaciones sucesivas.

Desde el estricto punto de vista del historiador, la cultura del pueblo vasco actual puede considerarse como el resultado de los «ciclos culturales» que siguen. Estos «ciclos», nunca los consideraremos tan absolutos y categóricos en su significado como los de las escuelas histórico-culturales de Graebner y Schmidt: su sentido cronológico y geográfico es también diverso:

- 1.º) Ciclo franco-cantábrico de los pueblos recolectores y cazadores del Paleolítico Superior.
- 2.º) Ciclo litoral de los pueblos cazadores y recolectores del Epipaleolítico y el Neolítico antiguo.
- 3.º) Ciclo pirenaico de los pueblos agricultores y pastores del Neolítico moderno y de la Edad del Bronce.

- 4.º) Ciclo vascónico de los pueblos agricultores y pastores de comienzos de la Edad del Hierro.
- 5.º) Ciclo cántabro-aquitano de comienzos de la Era Cristiana.—I de J. C.
- 6.º) Ciclo colonial romano: siglos I-V de J. C.
- 7.º) Ciclo vascónico medieval primitivo: siglos V-IX de J. C.
- 8.º) Ciclo vascónico medieval central: siglos IX-XIII de J. C.
- 9.º) Ciclo vascónico medieval tardío: siglos XIV-XV de J. C.
- 10.º) Ciclo moderno hispano-francés: siglos XVI-XVIII de J. C.
- 11.º) Ciclo contemporáneo: siglos XIX-XX...

Los cuatro primeros nos son conocidos por la investigación arqueológica y lingüística más que nada. Los cinco siguientes, por la lengua, por textos escritos de varia índole y por rasgos culturales, etnológicos, vigentes aún. Los dos últimos son el principal objeto de nuestra observación.

Hoy día, un análisis histórico-cultural debe de extenderse a la consideración de cientos y aun de miles de elementos, para que merezca la confianza de los investigadores serios. Mas con objeto de dar al lector una idea de cuál puede ser su resultado, del enorme interés que tiene empresa semejante, he hecho los cuadros que siguen, en que de modo sinóptico, (a veces hipotético también), se subrayan algunos de los complejos que cabe considerar como más característicos de varios de los ciclos enumerados. Comienzo ahora, por razón de abundancia y seguridad materiales, con el quinto ciclo, al que cabe asignar varios complejos muy concretos y acerca del qué, hice, en fecha no muy lejana aun, un estudio particular que hoy habría ya de rectificar en parte.

Previamente indicaré, sin embargo, que en el transcurso de los dos ciclos anteriores hay que colocar el inicio y desarrollo de complejos muy importantes: nada menos que la introducción de la economía agrícola y pastoril, de la metalurgia y de la cerámica, así como de muchas creen-

cias vinculadas a ellos. Antes, podemos sostener que aparece la llamada raza pirenaica occidental, estrechamente emparentada con el tipo humano más común hoy en el país. Queda sin fijar en qué coyuntura histórica se ha de colocar la introducción de la lengua predecesora directa de la vasca, si en el primero, segundo o tercer ciclo.

5.º) *Ciclo cántabro-aquitano de comienzos de la Era cristiana.*

A) *Instituciones sociales:* Familia con cierto predominio de la mujer en cuestiones de herencia territorial. Realce de los parientes por línea materna (avunculado). Covada. Divisiones sociales mayores que la familiar, en forma de tres unidades cada vez más amplias. Poblados pequeños en alto y concentrados en el N. Ciudades mayores, con cierta importancia político-económica en el S. Consejos de ancianos. Caudillos de guerra. Bandolerismo tribal. Justicia, tribunal también.

B) *Economía:* Agricultura ejercida por la mujer, con aperos más sencillos que el arado. Ganadería y pastoreo poco desenvueltos. Recolección de frutos y caza como bases complementarias de la vida económica. Escaso desarrollo de la navegación y del comercio.

C) *Técnica:* Casas de planta cuadrangular, tejado a dos vertientes y fachada bajo uno de los caballetes. Hórreos y graneros sobre pilotes. Calzados de cuero y tejidos de fibras vegetales. Conocimientos desarrollados sobre propiedades tóxicas y medicinales de las plantas. Armamento diferenciado. Caballería. Cerveza como bebida fermentada.

D) *Religión y magia:* Culto lunar (plenilunio) expresado por danzas. Abundantes tabús de vocabulario. Desarrollo de cultos locales. Sacrificios animales y humanos. Danzas gimnásticas y bélicas con sentido religioso. Prácticas augurales.

E) *Arte:* Poesía épica y cantos guerreros. Danzas familiares y guerreras al son de la flauta. Artes plásticas poco desarrolladas en sustancias permanentes.

F) *Lenguaje:* Parentesco de la lengua hablada en la

zona aquitana con el vasco actual, reflejado en inscripciones de época posterior inmediata. Influencia céltica sobre el idioma aquitano, relacionado también con los ibéricos del E. de la península. Celtismo de las áreas meridionales.

6.º) *Ciclo colonial romano: siglos I-V de J. C.*

A) *Instituciones sociales:* Reorganización de la vida familiar y tribal con arreglo a los principios romanos. Determinación de una estratificación social de tipo económico y político general (desde «ciudadanos» hasta «esclavos»). Desenvolvimiento de núcleos urbanos con instituciones correspondientes. Complejidad étnica.

B) *Economía:* Agricultura con arado. Introducción de varias especies arbóreas y cultivables anualmente. Desenvolvimiento de la ganadería y el pastoreo y de las explotaciones mineras. Fundación de villas y «fundi» en emplazamientos de pueblos o lugares actuales en llano. Sustitución de la circulación local o tribal por la general, imperial. Creación de núcleos comerciales a lo largo de las vías. Explotación de bosques.

C) *Técnica:* Nuevas maneras de construir. Tracción animal generalizada.

D) *Religión y magia:* Cultos urbanos y concepciones míticas greco-latinas con reflejo folklórico («lamifnak»). Nuevas prácticas mágicas, reflejadas acaso en el vocabulario («sorguñ»).

E) *Arte:* Desarrollo de ciertos motivos decorativos geométricos, en la talla en piedra y de otros, simbólicos, con significado religioso especial, en el arte de distritos rurales.

F) *Lenguaje:* Influjo considerable del vocabulario latino sobre el idioma vascónico propiamente dicho, reflejado en las voces usuales hoy en la toponimia.

7.º) *Ciclo vascónico medieval primitivo: siglos V-IX de J. C.*

A) *Instituciones sociales:* Creación de pequeños órganos rectores que sustituyen al poder Imperial. Decadencia de las ciudades y sus instituciones peculiares. Lucha contra enemigos exteriores. Estratificación más cerrada de

la sociedad rural (desde los jefecillos guerreros hasta siervos y prisioneros de guerra).

B) *Economía:* Mayor desarrollo de la agricultura y sobre todo de la ganadería y el pastoreo. Fundación de nuevas villas y «fundi» como los del período anterior, pero con mayor sentido defensivo y bélico. Cese de la gran circulación y decadencia del comercio.

C) *Técnica:* Introducción de algunos aperos (mayal?) y aparejos industriales (molinos de agua).

D) *Religión y magia:* Introducción del cristianismo en el S. del país vasco español. Creación de iglesias de patronato (en villas y «fundi»). Determinación de antiguas diócesis.

Persistencia del paganismo en la parte N.

E) *Arte:* Continuidad y desarrollo del arte funerario (estelas y motivos decorativos) escasez de trabajo en piedra.

F) *Lenguaje:* Introducción de los primeros vocablos referentes a la región cristiana en el idioma. Fijación de muchos de sus caracteres actuales.

8.º) *Ciclo vascónico medieval central: siglos IX-XIII de J. C.*

A) *Instituciones sociales:* Instauración de la monarquía navarra y otros organismos rivales (condados, etc.). Determinación de las regiones consideradas hoy. Primer desenvolvimiento de nuevas clases sociales ciudadanas (industriales y comerciales) y del régimen municipal.

B) *Economía:* Fundación de nuevas ciudades y villas con arreglo a planes formales muy concretos. Renacimiento de algunas antiguas y del comercio. Comienzo de las empresas marítimas. Desarrollo por el E. y S. del país de la circulación general con un significado místico primordial pero con derivaciones amplias (peregrinaciones).

C) *Técnica:* Desarrollo de las artes náuticas (influencia normanda).

D) *Religión:* Progresos del Cristianismo hacia el N. Difusión de algunas devociones (en relación con las rutas de peregrinos). Formación de ideas tocantes a los «genti-

les» y sus características peculiares (relación de éstos con dólmenes, cromlechs). Sincretismo religioso pagano-cristiano.

E) *Arte*: Introducción de algunos estilos (el románico sobre todo) y fusión de ellos con los antiguos. Retardo en la desaparición de los mismos.

F) *Lenguaje*: Introducción total de los símbolos idiomáticos del Cristianismo en la lengua vasca. Desarrollo de la toponimia piadosa, de un lado, de la descriptiva y estratégica, de otro. Innovaciones en el léxico náutico, industrial y comercial. Aparición de los manuscritos más antiguos de los conocidos hoy con vocablos vascos.

9.º) *Ciclo vascónico medieval tardío: siglos XIV-XV de J. C.*

A) *Instituciones sociales*: Nuevas instituciones urbanas. Lucha entre los poderes monárquico y municipal de un lado, y la nobleza rural, de otro. Luchas de bandos y determinación de linajes aún existentes. Lucha del episcopado contra los patronatos laicos. Diferenciación política radical de las diversas regiones del país vasco.

B) *Economía*: Desarrollo de la circulación general por mar y tierra con carácter estrictamente comercial e industrial. Aumento de importaciones. Desarrollo de la minería y metalurgia con fines de exportación.

C) *Técnica*: Desarrollo de la industria armera en focos particulares, y de la metalurgia, en general.

D) *Religión*: Desarrollo de las parroquias. Ajuste de las ceremonias religiosas a la vida municipal. Difusión local de algunas herejías.

E) *Arte*: Introducción de nuevos estilos (el gótico) y fusión parcial con los antiguos. Retardo en la desaparición de los mismos.

F) *Lenguaje*: Aparición de las obras poéticas más antiguas entre las conocidas hoy en lengua vasca (cantos de banderizos). Aparición de los textos históricos locales más antiguos.

10.º) *Ciclo moderno hispano-francés: siglos XVI-XVIII de J. C.*

A) *Instituciones sociales*: Auge de los municipios. Incorporación definitiva de todo el país vasco-navarro a dos monarquías rivales de tipo renacentista: España y Francia. Desaparición del poder de los linajes como tales. Nacimiento del concepto de la «democracia vasca original». Desarrollo del racismo democrático (vizcainía). Primeras perturbaciones de tipo revolucionario en ciudades y campos. Desarrollo de instituciones gremiales.

B) *Economía*: Introducción de nuevas especies vegetales de gran importancia económica. Desarrollo de la navegación y de la industria pesquera. Auge de las relaciones con Indias y enriquecimiento del país a consecuencia de ellas. Renovación de las construcciones urbanas y rurales. Aumento de la población diseminada.

C) *Técnica*: Nuevos procedimientos en la fundición de hierro y metalurgia. Desarrollo de la arquitectura naval y de la armera. Aparición primera de ciertas profesiones técnicas (médicos etc.) y, luego, de establecimientos pedagógicos y sociedades científicas.

D) *Religión*: Gran actividad en las luchas contra las herejías y en las que surgieron dentro del Catolicismo, en España y Francia, (personalidades vascas destacadas del Jesuitismo y el Jansenismo). Represión violenta de los movimientos colectivos, rurales, de tipo hechicero y reinterpretación de ellos.

E) *Arte*: Introducción de nuevos estilos plásticos y fusión parcial de ellos con los anteriores (el Renacimiento y barroco). Desarrollo de fiestas, deportes y espectáculos públicos patrocinados por parroquias y municipios. Introducción de la música sabia, en amplios sectores. Aparición de la literatura escrita.

F) *Lenguaje*: Aparición y desarrollo de publicaciones en lengua vasca. Desarrollo de la erudición y la historiografía. Incorporación al vascuence de muchos neologismos: abundantes castellanismos y galicismos. Comienzo del retroceso del idioma al final de este ciclo.

11.º) *Ciclo contemporáneo: siglos XIX-XX...*

A) *Instituciones sociales*: Crecimiento de los nú-

cleos urbanos. Aparición en masa, dentro de ellos, de elementos alienígenas. Luchas políticas, guerras y revoluciones en la ciudad y el campo. Pérdida de antiguos fueros y libertades regionales. Desarrollo del nacionalismo y de las tendencias socialistas. Dependencia cada vez mayor de las situaciones nacionales e internacionales. Decadencia de las antiguas clasificaciones sociales.

B) *Economía*: Creación de grandes núcleos fabriles e industriales. Modificación de la circulación general. Industrialización agrícola. Desarrollo de industrias derivadas de la ganadería. Desaparición de antiguas industrias locales y rurales (tejido, alfarería, etc.) a causa del comercio de manufacturas nacionales o internacionales.

C) *Técnica*: Modificación en los procedimientos técnicos en general (en la construcción, en la agricultura, en la ganadería). Aumento de las instituciones culturales con fines pedagógicos y didácticos y de la especialización profesional, regulada por el Estado.

D) *Religión*: Quebrantamiento relativo del sentimiento religioso, con la aparición de individuos aislados o grupos hostiles al Catolicismo. Reorganizaciones sucesivas de los grandes grupos creyentes.

E) *Arte*: Decadencia de las artes plásticas populares. Florecimiento y decadencia rápidos de la poesía y de la música regionales. Auge de ciertos deportes que se industrializan y transforman a la par.

F) *Lenguaje*: Retroceso del vascuence con arreglo a un movimiento ondulatorio por el S. y en focos industriales y urbanos. Estudio científico del idioma. Intentos de hacerlo renacer.

Dentro de estos ciclos, multitud de rasgos y complejos aparecen, desaparecen también otros muchos, pero raro será el que no haya dejado una huella en la sociedad actual, si es que no es vigente a través de múltiples reinterpretaciones. Misión fundamental para los etnólogos del porvenir será la de precisar con la mayor exactitud, los diferentes focos culturales de donde se difundieron tales elementos, para lo que hay que extender la mirada por regiones muy amplias

del continente europeo, cuando menos. Al término de esta labor se podría indicar con claridad, cuáles son las áreas culturales, y la sucesión de ciclos propia de tales áreas continentales, que guardan más relación con la vasca. Provisionalmente indicaré cómo, dejando a un lado el hecho del idioma, juzgo que, en conjunto, la cultura vasca, tanto sincrónica como diacrónicamente considerada, se me antoja más parecida a la de regiones montañosas del S. de Alemania, de la cuenca meridional del Rhin y de territorios alpinos o prealpinos en general, que a la de las zonas de meseta y mediterráneas españolas más próximas, que a las atlánticas occidentales y que (claro es) a las de las llanuras del N. de Europa. Una monografía entera se requeriría para justificar adecuadamente este juicio. En ella habría que ir examinando desde los elementos o complejos culturales, con mayor difusión en el continente (como, por ejemplo, las fiestas de San Juan), hasta los de aire más particular («layak», «kaikuak», danzas de la escarda etc.), pasando por otros de difusión media. La variabilidad de la cultura vasca (como la de todas) se ajusta a un principio sociológico, según el cual, las unidades sociales más pequeñas son menos aptas para la variación, que las mayores. La gran urbe es siempre un foco de revoluciones y cambios de toda índole. La villa, con relación a ella, es más conservadora, más aún, la barriada rural y, todavía lo es en mayor grado, la familia que vive en el caserío aislado como la del aldeano de que se habló en el capítulo correspondiente. El dato folklórico, se ha de buscar con arreglo a este orden de variabilidad mayor o menor. Pero no hay que tomarlo tan en serio que limitemos radicalmente nuestras investigaciones como lo hacen algunos folkloristas a que ya se ha aludido.

Así pues, el análisis de la cultura vasca se puede llevar a cabo con métodos absolutamente científicos, ya que, como todas las culturas, ostenta regularidades numerosas. Estamos lejos de los días en que se oponían los conceptos de historia y ciencia como antagónicos en absoluto. Una misma materia puede ser objeto de investigación histórica y de análisis cualitativos y cuantitativos y estadísticos en

general que, a la par que reflejan las regularidades referidas, expresan variaciones, e importantes límites de probabilidades.

ERRORES OBSERVADOS

En la pág. 9 hay que invertir el orden de las palabras «elementos significativos» y «receptor» en el esquema.

En la pág. 62, línea 23, donde dice «al S. E.» debe decir «al S. W.».

En la pág. 215, la fig. 109 no es la de una «lera» como dice el texto, sino un segundo tipo de «ola» (véase fig. 99 de la pág. 201); el dibujo correspondiente a la explicación de la pág. 219.

En la pág. 316, línea 18, donde dice «ekarri» debe decir «ekartzak»

INDICE

Introducción.....	pp. 5-20
CAPITULO I. - Formas de población propias del país vasco. Estructura de los poblados de la zona vasca de lengua y de las zonas media y meridional de Alava y Navarra.....	pp. 21-51
CAPITULO II. - Génesis de las formas de la localidad actua- les: Antigüedad.....	pp. 52-71
CAPITULO III. - Génesis de las formas de la localidad actua- les: la Edad Media en Alava y Navarra.....	pp. 72-108
CAPITULO IV. - Génesis de las formas de la localidad actua- les: la Edad Media en Vizcaya, Guipúzcoa y el país vasco- francés.....	pp. 109-125
CAPITULO V. - El desenvolvimiento de la población vasca en la Edad Moderna.....	pp. 126-142
CAPITULO VI. - Análisis interno de los pueblos: formas de casa y formas de poblado.....	pp. 143-163
CAPITULO VII. - Análisis interno de los pueblos vascos: nom- bres y funciones de las casas.....	pp. 164-180
CAPITULO VIII. - El complejo agrícola: tipos de cultivo.....	pp. 181-193
CAPITULO IX. - El complejo agrícola: aperos, ergología.....	pp. 194-208
CAPITULO X. - El complejo agrícola: tracción animal en re- lación con él y cultivos especiales.....	pp. 209-219
CAPITULO XI. - El complejo pastoril: tipos de pastoreo pro- pios del país vasco. Leñadores y carboneros.....	pp. 220-240
CAPITULO XII. - El complejo náutico y pesquero.....	pp. 241-254
CAPITULO XIII. - Mineros y ferrones.....	pp. 255-272
CAPITULO XIV. - La familia y la parentela. Estratos sociales.....	pp. 273-296
CAPITULO XV. - La vecindad; entidades superiores y su relación con las comunicaciones.....	pp. 297-310
CAPITULO XVI. - Aspectos de la vida social: de la niñez al matrimonio.....	pp. 311-330

CAPITULO XVII. - Aspectos de la vida social: del matrimo- nio a la muerte.....	pp. 331-353
CAPITULO XVIII. - Observaciones sobre la mentalidad del campesino vasco.....	pp. 354-368
CAPITULO XIX. - La religiosidad.....	pp. 369-403
CAPITULO XX. - El mundo mítico.....	pp. 404-419
CAPITULO XXI. - El mundo ritual.....	pp. 420-457
CAPITULO XXII. - El problema de la hechicería.....	pp. 458-480
CAPITULO XXIII. - Artes plásticas.....	pp. 481-507
CAPITULO XXIV. - Música, poesía, danza, teatro, deporte.....	pp. 508-537
CAPITULO XXV. - Epílogo a modo de recapitulación.....	pp. 538-556
Errores observados.....	pp. 557

La colección
de
MONOGRAFIAS VASCONGADAS

pretende poner el conocimiento del viejo País Euscalduna tan lleno de historia y de leyendas, al alcance de todos. Su lengua milenaria, sus modos de vida, su historia, sus tradiciones y su arte serán objeto de breves estudios hechos con absoluto rigor científico y expuestos en forma sencilla y amena que hagan fácil su lectura. Cada trabajo llevará la firma de un especialista cuyo nombre será la mejor garantía del propósito. El conjunto de las distintas «Monografías» que irán apareciendo sucesivamente, formará una colección que guardará como en un relicario, el alma del pueblo vascongado.

Colección
de
MONOGRAFIAS VASCONGADAS

N.º 1. - EL PAIS VASCO VISTO DESDE FUERA, *por Fausto Arocena.*

N.º 2. - LA LENGUA VASCA, *por Antonio Tovar.*

BIBLIOTECA VASCONGADA DE LOS AMIGOS DEL PAIS
SAN SEBASTIAN



Encuadernado 125 ptas.

En rústica 90 »