CUADERNOS
de
Etnología y Etnografía de Navarra

Enero 2014 - Diciembre 2015

AÑOS XLVI - XLVII - Nº 89
SEPARATA

Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada 1672)

Ricardo Gurbindo Gil

Nafarroako Gobernua
Kultura, Kirol eta Gazteria Departamentua

Gobierno de Navarra
Departamento de Cultura, Deporte y Juventud

CUADERNOS DE ETNOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA DE NAVARRA
Gizarte zientziei eta antropologiari buruzko aldizkaria, 1969az geroztik argitaratua/Revista dedicada a las ciencias sociales y a la antropología, editada desde 1969
Urtean behin argitaratzen da/Publicación anual
http://revistasprincipedeviana.navarra.es

Erredakzio Kontseilua/Consejo de Redacción:
Zuzendaria/Directora: Susana Irigaray Soto, Julio Caro Baroja Museo Etnologikoa/Museo Etnológico Julio Caro Baroja
Alfredo Asiáin Ansorena, Nafarroako Unibertsitate Publikoa-Nafarroako Ondare Immaterialaren Artxiboa/Universidad Pública de Navarra-Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra
M.ª Amor Beguiristain Gúrpide, Nafarroako Unibertsitatea/Universidad de Navarra
Kepa Fernández de Larrinoa, Nafarroako Unibertsitate Publikoa/Universidad Pública de Navarra
Idazkaria/Secretaria: Paz Ezcurra Barrena

Erredakzioa eta Administrazioa/Redacción y Administración:
Kultura, Kirol eta Gazteria Departamentua/Departamento de Cultura, Deporte y Juventud
Vianako Printzea Erakundea-Kultura Zuzendaritza Nagusia/Dirección General de Cultura-Institución Príncipe de Viana
Tutera kalea, 20-4.a/calle Tudela, 20-4.º
Telefonoa/Teléfono: 848 42 47 32
ipvpubli@navarra.es
31003 Iruña/Pamplona

Harpidetzak/Suscripciones:
Nafarroako Gobernua/Gobierno de Navarra
Nafarroako Gobernuaren Argitalpen Funtsa/Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra
Navas de Tolosa kalea, 21/calle Navas de Tolosa, 21
31002 Iruña/Pamplona
Telefonoa/Teléfono: 848 42 71 21
fondo.publicaciones@navarra.es
https://publicaciones.navarra.es

Artikuluen gaineko erantzukizun osoa egileena da/El contenido de los artículos es de exclusiva responsabilidad de los autores.
Debekatuta dago erreproduzitzea, osorik nahiz zatika, argitaletxearen baimenik izan ezean, eta betiere jatorria aipatuta/Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso de la Editorial y, en cualquier caso, citando su procedencia.
Aldizkari hau sartuta dago Dialneten eta Cesare Borgia Dokumentazio Zentroan eta datu-base hauetan/Revista incluida en Dialnet, Centro de Documentación César Borgia y las siguientes bases de datos: LLBA; REGESTA IMPERII; ISOC; DICE; Latindex; COPAC; SUDOC; ZDB; ISSN Register online; ULRICH's; Recolectaf; RESH; MIAR.
ANEP, CIRC eta CARHUSeko C kategorian sailkatua/Clasificada dentro de la categoría C de ANEP, CIRC y CARHUS.

© Nafarroako Gobernua/Gobierno de Navarra
Kultura, Kirol eta Gazteria Departamentua/Departamento de Cultura, Deporte y Juventud
Vianako Printzea Erakundea-Kultura Zuzendaritza Nagusia/Dirección General de Cultura-Institución Príncipe de Viana
© Egileena/De los autores
LG/DL: NA 314-1969
ISSN: 0590-1871
Konposizioa/Composición: Página, S.L.
Inprimaketa/Impresión: Gráficas Alzate

CUADERNOS
de
Etnología y Etnografía de Navarra

SUMARIO

Ricardo Gurbindo Gil
Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada 1672) 5

Juan Cruz Labeaga Mendiola
En Viana se juega al billar en el siglo XVII 27

Pablo M. Orduna Portús
Revisión etnográfica del ciclo festivo anual en el valle pirenaico de Roncal 31

LAS PIEDRAS MORMAS DE LOS ARCOS

Javier Armendáriz Martija
El contexto arqueológico de las «piedras mormas» de Los Arcos 63

Ángel Gari Lacruz
Leyenda de las piedras mormas en Los Arcos y Codés..... 75

Félix Segura Urra
El informe de Juan de Amiax (1605) 87

Javier Velaza
Las inscripciones 95

CONMEMORACIÓN DEL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE JULIO CARO BAROJA

Asier Barandiaran Amarika
José Miguel de Barandiaran y Julio Caro Baroja, dos nombres para el estudio de la cultura vasca 103

Años 46 - 47
Número 89
Enero 2014 - Diciembre 2015

Alfredo Floristán Imízcoz
Julio Caro Baroja y la historia de Navarra 119

Consolación González Casarrubios
El ritual festivo en Navarra analizado por don Julio Caro Baroja: sus similitudes y diferencias con otros rituales en distintos lugares de la geografía española..... 139

Honorio M. Velasco Maíllo
Las aportaciones de Julio Caro Baroja en tiempos de una antropología no institucionalizada en España..... 151

CONMEMORACIÓN DEL 125 ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARAN

Michel Duvert
José Miguel de Barandiaran y la investigación antropológica en el País Vasco (1936 a 1953)..... 179

Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada 1672)

Ricardo Gurbindo Gil*

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo se aborda uno de los últimos procesos seguidos en Navarra por tema de brujería y que hasta el momento no ha sido analizado, en concreto el llevado a cabo en 1672 contra los vecinos de Burlada María de Sarasa y Pedro de Badostáin. A través de los 143 folios en los que está desarrollado el sumario producido por el escribano de la Corte Real D. José Oses, obtenemos una información muy interesante para entender el universo mental de los vecinos del lugar de Burlada (muy cercano a la capitalidad del reino), y por extensión al conjunto de los habitantes de Navarra.

De la misma manera, los datos aquí examinados, además de la información intrínseca que sobre el mismo proceso en sí contienen, pueden servir para aportar una visión más completa sobre uno de los tantos estudios realizados en su día por quien fuera archivero y más tarde director del Archivo General de Navarra, así como gran divulgador de diversos temas muy interesantes relacionados con Navarra desde el punto de vista histórico y antropológico. Florencio Idoate en uno de sus muchos trabajos trata sobre el proceso llevado a cabo contra Lucas de Ayerbe, curandero, hechicero y brujo, que aunque residente en la vecina villa de Villava, extendía su campo de acción sobre la población de Burlada. Los hechos y actuaciones de este personaje estudiados por Idoate (en lo que según sus investigaciones se considera hasta el día de hoy como el último proceso de esta índole desarrollado en el antiguo reino), están íntimamente relacionados con los que aparecen en el sumario objeto de este trabajo, y lo mismo ocurre a la inversa.

* Licenciado en Historia.

El planteamiento que he adoptado para organizar el estudio, ha sido el de analizar el proceso siguiendo el mismo esquema en el que este está estructurado (exposición de motivos, declaraciones de testigos e imputados, acusación de fiscalía y sentencia entre otros apartados). No obstante, para situarnos en el ambiente temático adecuado, me ha parecido conveniente incluir previamente una breve síntesis de la situación general de la brujería en Navarra, y seguidamente, como ayuda para establecer lo mejor posible las coordenadas lugar y tiempo, unos rápidos apuntes sobre el contexto local donde se desarrollan los hechos expuestos a lo largo del proceso, es decir, sobre la Burlada de ese momento. Por último, antes de finalizar, se expondrán las interrelaciones que guarda este proceso con el que se siguió contra el personaje conocido como Lucas de Ayerbe, ya que como apunta Idoate al dar a conocer las informaciones sobre él, faltaban referencias y datos sobre las personas a las cuales este acusaba de brujas para llevar a cabo sus artificios. Datos estos que en alguna medida pueden ser aclarados con el proceso objeto de este estudio.

Las fuentes utilizadas para llevar adelante esta investigación han sido principalmente las partes del proceso al cual hacemos referencia, tales como imputaciones del fiscal, declaraciones de diversos testigos y de los propios imputados, certificados de pobreza, peticiones de libertad y demás documentación que conforman el pleito. También he hecho uso de los dos trabajos en los que Idoate analiza el proceso llevado a cabo contra el ya mencionado Ayerbe. Respecto a la bibliografía utilizada, como cualquier otro trabajo de esta temática que tenga como marco de referencia Navarra, ha sido imprescindible la consulta de las obras clásicas sobre esta materia de autores como Julio Caro Baroja, Florencio Idoate y Gustav Henningsen, así como trabajos posteriores que versan sobre este mismo asunto de una manera global, entre ellos los realizados por Fernando Videgáin y José Dueso. Para datos generales complementarios e información sobre el ambiente local de donde provienen las personas envueltas en el proceso, imputados y testigos, se ha tenido en cuenta obras de referencia y otras de temática local.

BREVE SÍNTESIS DE LA BRUJERÍA EN NAVARRA

El origen de la brujería lo encontramos en tiempos remotos cuando los seres humanos, parece ser que en mayor medida las mujeres, conocían las propiedades de las distintas hierbas y frutos silvestres y hacían uso de este conocimiento con distintos fines terapéuticos. Estas primeras herbolarias, además de hacer uso del poder que les proporcionaban sus conocimientos para sanar, aspecto este íntimamente relacionado con la medicina tradicional, podían utilizar también su «don» para perjudicar, a modo de venganza, la salud de personas sanas, a la vez que fueron adquiriendo poco a poco el perfil de adivinadoras y magas[1]. Con la llegada del cristianismo la figura de estas mujeres quedó desvirtuada, hasta el punto que generan un rechazo social contra ellas y se llegan a establecer leyendas fantasiosas sobre los supuestos poderes de estas personas que ya desde este momento son consideradas como brujas. Fue tan grande la impronta que alcanzó la imagen que se proyectó de estas hechiceras,

[1] J. Dueso, *Brujería en el País Vasco*, San Sebastián, Orain, 1996, p. 7.

que hasta ellas mismas llegaron a creer y exagerar en el uso de un peligroso poder del que en realidad carecían[2].

El cristianismo al triunfar, realizó una reinterpretación de los sistemas de creencias existentes con anterioridad en Europa. En primer lugar, por vía de sus autoridades condenó toda creencia pagana, y luego, las alteró para así reinterpretarlas a su corpus teórico, o bien convertirlas en pura representación del mal[3]. No obstante, antes de la expansión del cristianismo, las leyes paganas condenaban ya de manera formal todo uso de magia realizado con fines maléficos. Desde las más antiguas de Roma, hasta las últimas que pueden atribuirse a autoridades que aún no profesaban el cristianismo[4]. Lo que la nueva religión hizo fue impulsar esta imagen negativa hasta límites nunca conocidos. En este sentido, hay quien considera que todo esto bien podría haber sido fruto de una época maldita, en la cual la Iglesia en lugar de haber sido acusadora, bien podría haber sido la acusada. Incluso más, haber sido la brujería una invención por parte de la Iglesia con la que así poder ocultar los pecados propios[5].

En Navarra las primeras informaciones que tenemos de acciones contra la brujería están datadas en el año 1279, cuando una mujer vecina de Tudela fue condenada a multa de 30 sueldos acusada de «dar yerbas». Medio siglo más tarde y en la otra punta de Navarra, concretamente en Isaba en el año 1334, hace ya presencia la hoguera, en la que son quemadas dos mujeres, una suegra de la otra, acusadas de envenenamiento[6]. El ambiente creado estaba dando sus frutos y la cacería ya estaba en marcha. Estos primeros procesos contra las supuestas brujas se llevaron adelante por los tribunales seculares y en la mayoría de los casos, la acción represiva durante los procesos y en las sentencias, fue mucho más dura que en los desarrollados posteriormente por la Inquisición.

El Santo Oficio como institución aparece en la Edad Media con el fin de combatir la herejía, considerada esta como todo aquello que se sale de la ortodoxia cristiana. La creación oficial se produce en el pontificado de Gregorio IX en 1231, llegando a Aragón en 1232 y a Navarra en 1238 pero sin demasiado rigor, ya que su momento álgido no se dará hasta su instauración en Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos, con el objetivo principal de combatir las viejas creencias árabes y judías[7].

En Navarra, tras la conquista por parte de Castilla, fue muy debatido el problema de jurisdicción sobre hechos de brujería. Una cédula real de 1530 deja a la Inquisición el campo de los asuntos de herejía y al Consejo Real el de los demás delitos que pudieran concurrir[8]. No obstante, la pugna continuaría, ya que la Real Corte podía hacer uso de la indefinición para considerar qué había de diabólico, de mágico o de simple delito común en cada caso. No es de extrañar pues, que en Navarra, como en Aragón y en Cataluña, la incidencia

[2] *Ibid.*, p. 8.
[3] J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1993, p. 64.
[4] *Ibid.*, p. 65.
[5] F. Videgáin Agos, *Navarra en la noche de las brujas*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992, p. 11.
[6] J. Dueso, *Brujería en el País…*, *op. cit.*, p. 8.
[7] VV. AA., *Gran enciclopedia navarra*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1990, t. 6, pp. 132-133.
[8] F. Videgáin Agos, *Navarra en la noche…*, *op. cit.*, p. 57.

de la justicia ordinaria sea mayor que la actuación de la Inquisición en la persecución de la brujería[9].

Todo este movimiento represivo y de persecución necesitó de unas bases de teorización en las que sustentarse, las cuales posteriormente marcarían una u otra tendencia o forma determinada de actuar. Por un lado tenemos el tratado *De superstitionibus* escrito por Martín de Andosilla, autor nacido en Peralta en el siglo XV, y en el otro extremo el *Malleus maleficarum*, publicado en 1487 por Sparnger e Institoris. Andosilla se adelanta a su tiempo e inaugura con su trabajo una línea antisupersticiosa que trata de manera escéptica las encantaciones, sortilegios, maleficios y demás supuestas prácticas brujeriles. El *Malleus* por contra, en el análisis que hace de los aquelarres y los diversos contactos con el demonio, propugna su persecución y representa la línea dura que se apoderará de la mente de muchos juristas y eclesiásticos, teniendo repercusión en amplias zonas de Europa a modo de persecución y hoguera. Hasta los inquisidores y jueces son tratados como débiles en muchos casos[10].

Respecto a los castigos impuestos por los distintos tribunales, el más conocido por su enorme impacto es el de la hoguera, pero existía un amplio abanico de penas con las que aplicar justicia. El castigo menos severo era el destierro, perteneciendo a esta misma categoría las penitencias pecuniarias, que consistían en ceder la propiedad o bien en imposición de multas. Los reconciliados por su parte vestían un sambenito durante un tiempo considerable, y cumplida la condena se colgaba el hábito en la iglesia parroquial. Los castigados quedaban excluidos de por vida de todos los puestos de importancia, tenían prohibido llevar armas, vestir seda o portar joyas, así como el montar a caballo. También quedaban al margen de los bienes comunes[11]. La infamia del castigo no acababa ahí, ya que esta afectaba también a los hijos y nietos de los sentenciados. En definitiva se convertían en parias de la sociedad.

Así pues, partiendo de estas premisas nos encontramos que entre 1450 y 1700 se calcula que en Europa debieron ser quemadas cincuenta mil personas[12], pero en ningún lugar adquirió la persecución tales dimensiones como en el archiconocido caso de Zugarramurdi. El proceso inquisitorial de Logroño, con sus dos mil acusados y casi cinco mil sospechosos, es uno de los más copiosos de los que se han conocido hasta ahora. Hasta tal extremo llegó la sinrazón, que se acabó volviendo en contra de los que defendían las posturas más intransigentes, siendo precisamente Salazar y Frías, uno de los tres inquisidores del proceso, quien primero apuntó la falta de pruebas y criticó la credulidad de los inquisidores, incluyendo la suya propia. Salazar fue consciente que allí donde se comenzaba a hablar de brujas, estas emergían por todas partes, y en cuanto no se le daba importancia al asunto, estas desaparecían[13].

[9] Á. Gari Lacruz, «Brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 2010, p. 23.

[10] F. Idoate Iragui, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978, p. 19.

[11] G. Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010, p. 73.

[12] *Ibid.*, p. 584.

[13] *Ibid.*, p. 449.

Este parece ser el espíritu del «Edicto de silencio»[14] propugnado por la Suprema del Santo Oficio tras fuertes debates en su seno, y que desembocarían en una cierta relajación en la persecución en las décadas posteriores. Aun así, los cambios en el proceder de los distintos tribunales se irían produciendo a un ritmo más lento que el deseado, y durante todo el siglo XVII todavía seguimos teniendo noticias de distintos procesos en Navarra, si bien, poco a poco irá descendiendo el número de sumarios abiertos, a la vez que el carácter de las penas fue suavizándose. También deberíamos hacer una distinción entre las razones que empujan a la persecución desde mediados del XVII en adelante y las anteriores. Si en un primer momento parece estar clara la creencia y la necesidad de actuar contra estas fuerzas malignas, una vez que se ha dado esa evolución racional, la verdadera razón de actuar contra estos brujos puede tener más la intención de desenmascararles que la de dar crédito a sus actuaciones[15].

Estos procesos que se dan en este segundo momento al que hacemos mención, se encuentran en su mayoría físicamente alejados de los focos brujeriles tradicionales de la montaña navarra y en ellos predominan más la prácticas individuales como el curanderismo y la hechicería, que las actuaciones colectivas o reuniones brujeriles[16]. Así, hasta que en el año 1672 se celebra el proceso que nos ocupa, en el que son encausados dos vecinos de Burlada, y el desarrollado contra Lucas de Ayerbe, considerado por Idoate[17] y otros, como el último pleito de estas características celebrado en Navarra. Procesos ambos coetáneos en el tiempo y como ya hemos dicho interrelacionados entre sí.

APUNTES SOBRE BURLADA EN EL SIGLO XVII

Este pequeño «lugar» perteneciente a la merindad de Sangüesa, situado a tres escasos kilómetros de Pamplona, tuvo su pequeño núcleo urbano original al norte del meandro que el río Arga dibuja dentro de los 2,2 kilómetros cuadrados de territorio que abarcaba el concejo. En la Edad Media, y debido al importante movimiento que surge en torno al Camino de Santiago de Compostela, surgen las cofradías de San Salvador y San Juan con el objetivo de dar sustento y protección a los peregrinos. Para llevar adelante esta labor, más hacia el norte del pueblo antiguo, en los márgenes del camino a Pamplona o camino de Francia, fueron construidos sendos centros de asistencia o casa-hospitales dos años antes de empezar el siglo XVII, junto a estas nuevas construcciones nace lo que se conoce como la Venta de Burlada[18].

Pese a la cercanía con la capital, Burlada en el devenir de los años se mantiene con unos niveles de población realmente modestos. Aunque es difícil hacer una estimación exacta de las personas que habitaban en el concejo en las fechas en que nos movemos, podemos hacernos una idea de su capital demográfico observando los fuegos. Sabemos que a mediados de siglo, concretamente

[14] *Ibid.,* p. 435.

[15] C. Rivola Jericó, «Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos XVIII y XIX» *Vasconia* 32, 2002, p. 16.

[16] J. M.ª Usunáriz Garayoa, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)», *Revista Internacional Estudios Vascos*, 9, 2012, p. 12.

[17] F. Idoate Iragui, *La brujería en…*, *op. cit.*, p. 221.

[18] J. M.ª Jimeno Jurío, *Estudio toponímico de Burlada*, Burlada, Ayuntamiento de Burlada, 1991, pp. 10-11.

en 1646, hay registrados 24 fuegos[19], mientras en Pamplona en la misma fecha nos encontramos 1829 fuegos[20] y en la vecina villa de Villava otros 89[21]. No obstante, como ya hemos apuntado, es difícil dar un número real de los pobladores del lugar, ya que para conocer el dato exacto es necesario multiplicar los fuegos por un coeficiente medio de miembros por unidad familiar, y el valor de ese índice puede variar mucho en relación a ciertos factores. El valor variará en momentos de bonanza y prosperidad frente a épocas de crisis, epidemias o guerras. Igualmente cambia el resultado si hablamos de un medio rural como el que nos ocupa, pese a su proximidad a la capital, que si lo aplicamos al medio urbano. Normalmente se aplican valores de entre tres a seis personas por familia, por lo que mientras en este aspecto no se disponga de nuevos datos, una de las opciones puede ser la de informar solamente del número de fuegos pero sin dar una equivalencia o utilizar el coeficiente 5, que es el que se viene utilizando en estos casos[22], lo que nos daría una cifra de alrededor de cien personas.

En relación con las dificultades mencionadas que ofrecen los fuegos para tener una aproximación lo más exacta posible al número de habitantes total, José M.ª Jimeno Jurío ofrece una estimación que tiene en cuenta la presencia de los inquilinos de las casas pertenecientes al concejo (Venta, Artzara o casa del pastor, casa del horno, Tejería), de ambas cofradías y otras de propiedad particular, las cuales, plantea, pueden acoger al mismo número de personas que los vecinos e incluso más, resultando de ello una población media de entre cien y doscientas personas[23].

La vecindad introducía un primer criterio de diferenciación o jerarquización social, así como una fuente de tensiones propias de la comunidad. Se hacía una diferencia entre los vecinos y los «habitantes» o «caseros», estos últimos sin plenitud de derechos políticos, sociales y económicos. Al margen de estas diferencias, también se podían dar otro tipo de disparidades sociales por otras razones propias de la misma comunidad, por adaptaciones del ambiente familiar interior, así como procedentes del modelo estamental del exterior[24].

Esta población subsistiría gracias principalmente a la agricultura, estando la mayor parte de su territorio dedicada a las labores agrícolas. El pueblo viejo estaría rodeado de huertos, siendo estos más numerosos al sur de las casas, en las proximidades del Arga, que en la zona norte, aunque aquí también los había, como en las cercanías del palacio del arcediano y de la antigua iglesia románica. Las inmediaciones de las nuevas ventas y a lo largo de los campos que rodeaban el camino de Villava, así como los dispuestos a ambos lados del llamado camino de Gorráiz se utilizaron para el cultivo de viñedos. El resto del territorio estaba dedicado a tierras de labor, pastos y sotos. Está atestiguada también la presencia de ganado vacuno, lanar y cabrío, junto a la pesca de varias clases, siendo esta la primera «industria» conocida del vecindario[25].

[19] VV. AA., *Gran enciclopedia navarra*, *op. cit.*, t. 3, p. 11.
[20] *Ibid.*, t. 8, p. 420.
[21] *Ibid.*, t. 11, p. 424.
[22] *Ibid.*, t. 5, p. 177.
[23] J. M.ª Jimeno Jurío, *Estudio toponímico de Burlada*, *op. cit.*, p. 14.
[24] A. Floristán Imízcoz y J. M. Imízcoz Beunza, «La sociedad navarra en la Edad Moderna. Nuevos análisis. Nuevas perspectivas», en *Segundo Congreso General de Historia de Navarra*, *Historia Moderna, Historia Contemporánea*, 3, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1993, p. 32.
[25] J. M.ª Jimeno Jurío, *Estudio toponímico de Burlada*, *op. cit.*, p. 9.

Hasta ahora pues, tenemos una comunidad local reducida en lo que a población se refiere, compuesta básicamente por labradores no muy letrados, ya que el concejo se mantuvo en las estructuras socio-económicas del Antiguo Régimen hasta fechas relativamente recientes. Respecto al nivel cultural, es muy significativo el hecho de que poco antes de empezar el siglo XVII, en reunión de vecinos hubiera sido necesario requerir la presencia de dos testigos para firmar el acta, ya que «ninguno de los dichos vecinos sabía escribir»[26]. Hasta tiempos de la guerra de la Independencia no se dispuso de escuela de primeras letras en la localidad, por lo que hasta entonces quien deseara dar una educación a sus descendientes debía enviarles a la escuela de Huarte. El porcentaje de vecinos no firmantes «por no saber» rebasa el 50% en el siglo XVII, siendo un 57,14% en 1657. Pocos años antes de que se celebre contra dos vecinos el proceso judicial que nos ocupa, en 1667, el porcentaje era el 76,92%, llegando al 81,82% en 1690[27].

Estos datos que vamos viendo no deben extrañarnos, ya que no es inusual la pervivencia de los sistemas económicos y sociales de épocas anteriores, pues los señoríos siguieron funcionando como una institución socioeconómica activa en una gran cantidad de lugares, permaneciendo vigente el poder del señor sobre sus vasallos. En 1623 don Sancho de Monreal, depositario general, se hizo con la pecha concejil y con el molino de Burlada gracias a un concierto con el obispado de Pamplona[28]. Estas primicias y beneficios los había poseído hasta entonces el canónigo arcediano de la catedral. Don Sancho de Monreal y su esposa eran vecinos de Pamplona, y durante más de un siglo, hasta 1760, mantuvieron duros enfrentamientos con los vecinos de Burlada. El depositario del reino logró del rey Felipe IV el título del palacio para su casa de Burlada, lo que suponía la exención de impuestos, el ejercicio de la jurisdicción baja y mediana, la propiedad de las pechas y el molino, así como el derecho exclusivo a pescar en el tramo del río correspondiente al pueblo[29].

Burlada fue lugar de señorío hasta los comienzos del XIX, nombrando así el señor un alcalde que ejercía la jurisdicción criminal, en tanto que la economía corría a cargo de un diputado del valle de Egüés al que Burlada pertenecía y de un regidor nombrado por los vecinos[30]. Todavía a finales del siglo XVIII, alrededor del 20% del territorio navarro y un 17% de su población estaba bajo régimen señorial. Su extensión variaba de una merindad a otra. En las merindades de Estella, Olite y Tudela este porcentaje pasaba del 30%, mientras que en las de Sangüesa y Pamplona no llegaba al 10% (un 8% y un 2% respectivamente). El señorío era propiedad de la nobleza mayormente, siendo esta la propietaria en el 85% de los casos; el resto estaba en manos de la Iglesia[31].

[26] *Ibid.*, p. 15.

[27] *Ibid*, p. 16.

[28] P. Orduna Portús, «Preeminencias sociales del poder señorial en Navarra durante los siglos XVI y XVII», *Grupo Red Cultural-Kultursarea-Cultural Network*, 18, 2009, p. 18. AGN, Tribunales Reales, Procesos judiciales, 17004716.

[29] J. M.ª Jimeno Jurío, *Estudio toponímico de Burlada*, *op. cit.*, p. 20.

[30] VV. AA., *Gran enciclopedia navarra*, *op. cit.*, t. 3. p. 14.

[31] J. M.ª Usunáriz Garayoa, «Las instituciones del reino de Navarra durante la Edad Moderna (1512-1808)», *Revista internacional Estudios Vascos,* 46, 2, 2001, p. 49.

Dejando de lado los límites de Burlada, esta tampoco era indiferente a la situación que se vivía en el resto del territorio navarro, y la coyuntura general del reino también influía en el día a día de la pequeña comunidad, más si cabe teniendo en cuenta su cercanía a la capital. El siglo XVII comienza con un panorama nada alentador, ya que con ayuda de las malas cosechas y del hambre, una epidemia de peste (fruto de un brote surgido en Santander consecuencia de un navío procedente de Flandes), hace aparición en Pamplona y localidades cercanas[32]. En Burlada penetró la peste por las casas de la Magdalena al haber estado algunos vecinos en Puente la Reina, donde ya fallecían las personas por este hecho. Al final, que la epidemia llegara al concejo fue solo cosa de tiempo, además entre las medidas que tomó Pamplona para hacer frente al problema estaba la de evacuar afectados a las localidades cercanas, como ocurrió en Burlada adecuando las sedes de las cofradías como enfermería y muriendo los cofrades al cargo de las dependencias y varios de los que en ellas ingresaron, falleciendo en total no menos de veinte personas[33]. En 1652 se tiene noticias de un nuevo brote de peste por una partida de cuentas del concejo destinada a pagar el gasto ocasionado por el cerramiento de las casas del lugar «para evitar que penetre la peste»[34].

No fue la peste lo único que sobresaltó la vida de los navarros en este periodo. En el siglo XVII se sucedieron distintos conflictos bélicos en los que de una forma u otra Navarra se vio envuelta, como fue el caso de la guerra de los Treinta Años, en la cual el reino estuvo involucrado directamente, y en otros en los que debió participar con el reclutamiento de soldados, como ocurrió en el conflicto con Portugal en 1662 y nuevamente con Francia en 1674[35].

Con estos datos aquí expuestos nos podemos hacer una pequeña imagen del perfil de los vecinos de Burlada en ese momento en el cual dos de ellos son procesados por el tribunal real. Una comunidad local de tamaño reducido, compuesta principalmente por personas de campo sin ningún tipo de formación, lo que posiblemente sería un freno para comprender los orígenes de las adversidades a las cuales les tocó hacer frente, y donde, como en otras zonas de Navarra, la herencia por la persecución y represión llevada a cabo contra la brujería y hechicería dejó en las mentalidades una impronta de pánico y una predisposición a creer en todos estos fenómenos fantásticos sin plantearse ninguna duda al respecto.

PROCESO CONTRA MARÍA DE SARASA Y PEDRO DE BADOSTÁIN

Es este el contexto en el que se produce el arresto y posterior reclusión en la Cárcel Real de dos vecinos de Burlada, María de Sarasa o Ardanaz y su marido Pedro de Badostáin, lugar en el que permanecerán mientras dure la instrucción del proceso[36] en los Tribunales Reales y hasta que estos dicten sentencia. Toda la información referente a la causa, que necesariamente no tiene que ser la verdad

[32] M.ª D. Martínez Arce y R. Jimeno Aranguren, *Historia de Pamplona. De los orígenes a nuestros días*, San Sebastián, Txertoa, 1998, p. 39.

[33] J. M.ª Jimeno Jurío, *Estudio toponímico de Burlada*, *op. cit.*, p. 17.

[34] *Ibid.*, p. 17.

[35] M.ª D. Martínez Arce y R. Jimeno Aranguren, *Historia de Pamplona…*, *op. cit.*, p. 40.

[36] AGN, Proc. de 1672, esc. Oses, n.º 299756. La mayor parte de la información y la totatidad de las citas del presente punto provienen de este proceso, del que se incluyen unos extractos en los anexos.

de lo que en realidad ocurrió, la encontramos en los 143 folios que abarcan las diferentes partes en las que el escribano de la Corte Real, José Oses, organizó el procesamiento. El sumario fue instruido en la Sala Segunda de la Corte por el licenciado don Juan de Murugarren y su asistente en la Corte Mayor. El pleito comienza una vez la principal encausada se encuentra en prisión tras haber sido arrestada por el alcalde ordinario de Burlada.

El primer documento que nos encontramos, firmado por el funcionario Pedro Fernández Montesinos, es una presentación o explicación de los hechos concretos que motivaron la razón de ser de este juicio y lleva la fecha del 19 de abril de 1672. Luego, con la aportación de los testimonios de los testigos y de los encausados se matizarán en mayor medida tales actuaciones, pero el fondo de la cuestión está perfectamente condensado en este preámbulo, y más en concreto en su frase de inicio, ya que la acusada «con poco temor de Dios hechizó a algunas personas, causando daños y escándalos». La prueba principal para esta acusación, y a la que más importancia se le da en esta introducción y en todo el pleito en general, es el hechizo del que fue víctima un joven burladés al encontrarse con María de Sarasa, vecina también del mismo lugar. Es curiosa la insistencia en este hecho en concreto, cuando entre los testimonios podemos encontrar la misma actuación pero con dos niñas de menor edad, y lo que es más grave, la muerte de un bebé.

Así pues, en esta justificación que hacen los Tribunales Reales de su actuación, consta que la acusada «de seis meses a esta parte decía ser hechicera» y de cómo actuaba en consecuencia. El caso principal al que se hace alusión es, como hemos dicho, el caso de un muchacho de catorce años llamado Juan de Dorre, al que María de Sarasa interpeló cuando se dirigía con los bueyes a casa de su señor llevando un cargamento de paja. La supuesta hechicera le ofrece una castaña, ofrecimiento que en un primer momento la víctima declina replicando que se encuentra sin dientes, pero la mujer se la lanza estando el fruto ya abierto, y el joven pese a que ella «estaba en predicamento de bruja» acaba por comerla. No tardó mucho la víctima en sufrir las consecuencias del encantamiento, ya que a los dos días se encontraba con unos dolores y malas sensaciones que le recorrían todo el cuerpo, pero en especial la pierna izquierda, de la cual quedó cojo. Tras poner en conocimiento los hechos y las consecuencias a sus allegados, así como a sus patrones, intentan por todos los medios disponibles en la época sanar al joven Juan, pero siendo todos los intentos infructuosos acaban concluyendo que ha sido objeto de una brujería. Con el fin de dilucidar si podía estar atrapado por espíritus malignos o tenía enemigos en el cuerpo, acuden a un escultor de origen guipuzcoano llamado Lucas que reside en la vecina villa de Villava, el cual acude a casa del burladés para hacer sus prácticas y conjuros, probando efectivamente que su «paciente» estaba endemoniado. El exorcismo llevado a cabo por este personaje, reproduce lo que Caro Baroja observaba respecto a los hechizos, esto es, que cada encantamiento tiene su réplica o queda invalidado por otro más eficaz[37].

Tras el relato en esta introducción de lo sucedido a Juan de Dorre, se explica también, pero de una manera más concisa, el hechizo al que fueron sometidas dos pequeñas niñas de ocho años vecinas de la localidad. Los hechos ocurren en el mismo lugar, y excepto que el fruto en esta ocasión es una nuez,

[37] J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, *op. cit.*, p. 57.

todo transcurre de la misma manera, es decir, tras un ofrecimiento declinado por las chiquillas, la nuez abierta es lanzada a estas, que la comen compartiéndola entre las dos. El efecto del encantamiento en esta ocasión tampoco se hace esperar, y las dos niñas deben ser objeto de conjuros para poder volver a su ser, si bien, en esta ocasión no se nos ofrecen tantos detalles como en el acontecimiento anterior. En lo que a Pedro de Badostáin se refiere, apenas es nombrado en la exposición de los hechos, y muy de pasada en las declaraciones de los testigos. Parece ser que la principal acusación en su contra, es la de transmitir e inculcar a María de Sarasa los conocimientos malignos que él habría heredado de sus progenitores, además de permitir que su mujer tuviera «malas yerbas en casa».

Tras este preámbulo donde se razonan las causas del procesamiento, se da paso a las declaraciones de los testigos y de los encausados. En primer lugar se recoge el testimonio del joven víctima del hechizo a través de la castaña, Juan de Dorre. A este respecto, es necesario hacer una primera aclaración, ya que a lo largo del proceso nos encontramos a dos personas con el mismo nombre, lo que puede dar lugar a algún tipo de confusión. Por otro lado, esta circunstancia nos puede adelantar ya un punto de vista distinto del que se da en los hechos narrados en la documentación del pleito. El muchacho espiritado es Juan de Dorre, de catorce años de edad, hijo de Pedro de Dorre y Juana de Errea, y sobrino a su vez de Juan de Dorre, alcalde ordinario de Burlada que realiza la detención de María de Sarasa y que al final del procesamiento estará presente en el inventario de bienes de la sentenciada, pasando esos haberes a ser posesiones de la Real Corte pero quedando este como depositario. No olvidemos, que cuando nos hemos referido antes a la situación de Burlada en este momento de la historia, hemos visto que el nombramiento del alcalde ordinario era una de las tantas prerrogativas que tenía el señor del lugar, don Sancho de Monreal, quien a su vez era depositario general. Por lo que se puede decir que, en este caso, el alumno siguió los pasos de su maestro[38].

Volviendo al proceso y más en concreto a las declaraciones de los testigos y encausados, estas están recogidas por el alguacil de los Tribunales Reales Juan de Ayerra, y la primera de ellas, datada el día 20 de abril de 1672, es la efectuada, como ya se ha señalado, por el muchacho Juan de Dorre. La declaración no dista mucho de lo expresado en el punto anterior, siendo la diferencia más notable el mayor énfasis que se aprecia en la explicación del exorcismo al que es sometida la víctima del hechizo.

Siguiendo con las declaraciones, el día 21 de abril, el tribunal «hizo parecer a una mujer presa en la cárcel real», la cual «bajo juramento ofrece decir la verdad». María de Sarasa, hija de Sancho de Sarasa y de María de Ardanaz, vecinos de dicho lugar, casada con Pedro de Badostáin, labrador de dicho lugar, es interrogada por el tribunal sobre diversas cuestiones tales como, la forma y el porqué de su arresto, los diferentes nombres bajo los que se le conoce y sobre las acusaciones que sobre ella recaen. Respecto al motivo de su detención y traslado a la cárcel, la acusada responde que fue prendida por el alcalde del lugar y que no se le informó del motivo de su captura. Esto era una práctica habitual en los procesos de brujería, y normalmente los acusados

[38] J. M.ª Jimeno Jurío, *Estudio toponímico de Burlada*, *op. cit.*, p. 29.

no solían tener información de los cargos hasta bien avanzado el proceso[39]. El objetivo era despertar el sentido de la culpabilidad en el reo, motivándole a asumir por iniciativa propia sus errores. No es nuestro caso, ya que la acusada «niega hechicerías y pactos con el diablo y demonios», así como «aver dado la castaña al niño y niñas». Otro de los asuntos en los que más insiste el tribunal, es en conocer los distintos apellidos y sobrenombres con los que la procesada es conocida. El apelativo que más veces se repite a lo largo del pleito es María de Sarasa, en relación a su padre Sancho de Sarasa (quien a su vez, también era conocido como Sancho de Lizarraga o Sancho Gongoratarra). La madre de la presa, de quien también hereda los sobrenombres esta, era María de Góngora o Ardanaz, alias este último con el que también era denominada la casa de la supuesta bruja. La procesada informa al tribunal que a veces también le nombran como María de Sancho y María de Burlada.

Una vez oídos los testimonios de la principal víctima y de la encausada, el alguacil sigue con la toma de declaraciones, pasando por el tribunal otros dieciocho vecinos de Burlada, número nada desdeñable por otro lado si se recuerdan las estimaciones sobre la población del lugar para esa época, y predominando claramente el carácter inculpatorio en sus testimonios. El día 22 de abril declara Graciana de Unzué, responsabilizando de la muerte de su bebé, el cual se encontraba en buen estado de salud, a las prácticas brujeriles de María de Sarasa. Informa esta vecina de cómo una mañana la acusada se presentó en su casa con dos huevos, y pese a su oposición, tomó a la criatura en sus brazos. Esa misma noche al acostarse, ya notó al niño algo más aturdido, y a la mañana siguiente este ya había fallecido, estando su cuerpo ennegrecido y la cara llena de cardenales. El tema de la muerte de los niños, aunque con diferentes variantes, es una constante que se repite en cantidad de ocasiones en los procesos por temas de brujería, para ello las brujas podían hacer uso de ponzoñas, hechizos e incluso sus propias manos[40]. Graciana de Unzué prosigue su declaración refiriéndose con mucho detalle a lo sucedido a Juan de Dorre y a las dos niñas, aconsejando de paso, como ha oído decir hacen en Huarte, llevar reliquias bajo la faja para evitar ser hechizada. Antes de finalizar su declaración, hace responsable de las actuaciones de María de Sarasa a su marido, Pedro de Badostáin, por haber sido «echicero, heredado de sus padres» y haber traspasado sus conocimientos malignos a su esposa.

El resto de testigos repite con pocas variantes lo sucedido al joven Juan de Dorre, sin referirse apenas al encantamiento de las niñas, y lo que es más sorprendente, sin mencionar la muerte del bebé de Graciana de Unzué. Son de resaltar, por su implicación en el proceso, las declaraciones del alcalde Juan de Dorre, ya que hace alusión a otras dos posibles hechiceras en el lugar, pero sin aportar muchos datos sobre la cuestión, «una de ellas se llama María, aunque no save su apellido, pero si que es mujer del dulero de dicho lugar, y la otra Juana que tampoco save su apellido, aunque es cassero de Miguel de Garralda». En lo que respecta al caso de María de Sarasa, hace especialmente responsable de lo acontecido a Pedro de Badostáin, por ser quien lleva en la sangre el mal, heredado de sus dos progenitores, los que a su vez lo habrían adquirido de la abuela, sin especificar si materna o paterna. Sobre esta herencia de los

[39] G. Henningsen, *El abogado de las brujas..., op. cit.*, p. 68.
[40] F. Videgáin Agos, *Navarra en la noche…, op. cit.*, p. 47.

poderes maléficos, era creencia generalizada que una bruja no podía morir sin transmitir antes su saber brujeril, y esta transmisión solía realizarse comúnmente en el entorno familiar[41]. El único testigo que, aunque corroborando todo lo ocurrido al joven hechizado, disiente en referencia a los progenitores de Pedro de Badostáin, es Miguel de Garralda, quien atestigua que «vivieron (aunque pobres) en mandamiento, criando a sus hijos bien y onradamente sin azer agravio a nadie». No sabemos si esta discrepancia en su declaración puede tener algo que ver con el hecho de que el corregidor Juan de Dorre, cuando posteriormente haga lo propio, mencione a Garralda en relación con otra posible hechicera.

Tras la toma de las declaraciones, se hace comparecer a María de Sarasa otra vez, y por primera vez a Pedro de Badostáin, negando ambos las acusaciones formuladas en su contra. A partir de este momento, y hasta los informes del fiscal previos a la sentencia, nos encontramos con mucha documentación de índole burocrática. Por un lado, tenemos certificaciones de las citaciones de los testigos y certificados de pobreza firmados por el fiscal cerciorando la situación de desamparo económico de los encausados y admitiendo el beneficio de la limosna durante su estancia en prisión. Como curiosidad encontramos un documento en el que se explican diferentes procedimientos malignos para realizar ungüentos, sortilegios con gallinas muertas y formas de introducir sustancias en el interior de los huevos sin necesidad de romper la cáscara, suponemos que a cuenta de la visita de María de Sarasa provista de dos huevos a Graciana de Unzué y a su bebé.

Entre la distinta documentación, aparecen un número importante de solicitudes de una tal María de Garralda, vecina de Burlada y esposa de Joanes de Sorauren, la cual no figuraba entre los testigos, en las que pide la libertad de la encausada María de Sarasa «por inocencia y por ser necesaria su labor en el hogar». No sabemos, pero intuimos, que el tribunal no tomó a bien estas solicitudes, ya que además de denegarlas como consta en la documentación, la solicitante acabó presa en la Cárcel Real. Surge así la duda de si cuando el alcalde Juan de Dorre, hace su declaración y se refiere a otras dos supuestas hechiceras, la cual una se llama María, pero desconoce su apellido, se está refiriendo a esta persona. El caso es que María de Garralda acaba en prisión, y pese a no ser procesada, para recobrar su libertad debe hacer frente a una dura fianza[42].

Llegando ya al final del proceso, el fiscal en su alegato considera los hechos probados, y por ello «solicita las mayores penas civiles y criminales». Solicitud que es atendida en la sentencia que pronuncia la Sala Segunda de la Corte Real el 22 de septiembre de 1672, haciendo responsables también a los acusados de los costes del proceso, «con costes en que los condenamos». En los últimos folios del proceso tenemos detallados pues los gastos del mismo y seguidamente el inventario[43] de bienes realizado en la casa de los condenados en la Venta de Burlada, con los que María de Sarasa y Pedro de Badostáin deberán hacer frente tanto a la multa, como a los gastos del pleito, quedando desahuciados de por vida.

[41] J. Dueso, *Brujería en el País Vasco*, *op. cit.*, p. 77.
[42] Ver anexo 5.
[43] Ver anexo 6.

PROCESO CONTRA LUCAS DE AYERBE

La primera noticia escrita en los estudios contemporáneos sobre Lucas de Ayerbe nos la da, como ya hemos adelantado, Florencio Idoate, archivero y gran divulgador de temas relacionados con nuestra comunidad, y autor de una de las mejores obras recopilatorias de los distintos procesos contra la brujería en Navarra. En el año 1954 publica la primera edición del primer tomo de una trilogía titulada *Rincones de la historia de Navarra* donde se refiere por primera vez a este tolosano residente en Villava[44]. Años más tarde el mismo autor publica una monografía[45] en la que describe desde el primer proceso de este tipo abierto en Navarra, hasta el último conocido, siendo este precisamente el protagonizado por el tal Lucas, considerado por Idoate como una «mezcla de conjurador, brujo, curandero y adivino»[46]. En el trabajo se explican los diferentes procesos y se aportan las trascripciones de algunos de los documentos que conforman los sumarios, como ocurre también en el caso de Lucas con la inclusión en los anexos de las declaraciones del testigo Pedro de Mendioroz[47]. En este segundo trabajo de Idoate nuestro personaje lleva el sobrenombre de Lucas de Oyabe en lugar de Ayerbe, no sabemos la razón concreta por la cual el autor hace este cambio, seguramente ocurre aquí como en el caso de María de Sarasa, a quien también además de por este apellido se le conocía por unos cuantos más. He optado por utilizar el alias de Ayerbe por ser el primero utilizado por el investigador, por aparecer así también en la ficha del archivo y a la vez porque es el que más se ha reproducido luego en los distintos trabajos que han tratado el asunto.

Otros autores se han hecho eco de las andanzas del tal Lucas, pero ninguno aporta algún dato nuevo significativo respecto a lo señalado por Idoate. José Dueso hace en una de sus muchas obras sobre el tema brujeril, una breve recopilación de «Fechas claves en la historia de la brujería vasca»[48], siendo este caso el último en el tiempo que menciona en su listado. El historiador villavés Peio J. Monteano hace también mención del asunto y explica las pillerías del supuesto brujo en uno de sus primeros trabajos[49]. Igualmente Iñaki Egaña en las «noticias insólitas» publicadas en su libro[50] hace referencia a este asunto como algo extraordinario. Es Carlos Rivola quien en un artículo[51] sobre los últimos casos de brujería en Europa, aporta algo nuevo, siquiera en lo que al análisis de la cuestión se refiere, calificando y haciendo hincapié en la condición de estafador y petardista del supuesto conjurador, brujo, curandero y adivino.

Caso aparte merece el etnólogo guipuzcoano Juan Garmendia Larrañaga, ya que en su libro[52] sobre los gentiles y brujas hace mención de un personaje

[44] F. Idoate Iragui, *Rincones de la historia de Navarra*, 1, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1997, p. 90.

[45] *Idem*, *La brujería en Navarra*..., *op. cit.*

[46] *Ibidem.*

[47] *Ibid.*, pp. 439-440.

[48] J. Dueso, *Brujería en el País Vasco*, *op. cit.*, p. 106.

[49] P. J. Monteano Sorbet, *Estudios sobre historia de Villava-Atarrabiako historiari buruzko ikerketak*, Villava, Gráficas Atarrabia, 1994, pp. 78-79.

[50] I. Egaña, *Mil noticias insólitas del país de los vascos*, Tafalla, Txalaparta, 2001, p. 127.

[51] C. Rivola Jericó, «Las últimas brujas...», *op. cit*, p. 16.

[52] J. Garmendia Larrañaga, *Jentilak, sorginak eta beste. Euskal pentsamendu magikoa* II, San Sebastián, Elkar, 1994.

originario de la zona de Tolosa llamado Lucas y de oficio también constructor, si bien, a diferencia de lo que hasta este momento teníamos, los hechos[53] que describe han ocurrido supuestamente cerca de Tolosa en el pueblo navarro de Arriba, precisamente en la zona de procedencia de nuestro personaje. No obstante, pese a todas las coincidencias, no podemos tener la seguridad total de que se trate de la misma persona, ya que el trabajo de este autor no está contrastado con fuentes escritas, sino que proviene de la recopilación de testimonios orales de las personas mayores de los caseríos de la zona, en este caso concreto el aportado por el morador del caserío Zumizketa de Bedaio[54], por lo que no es posible discernir cuánto hay de verdad o de leyenda en lo expuesto.

Volviendo a la información aportada por Idoate, primero en artículos de prensa, y luego recopilados en 1954 en la primera edición del primer tomo de *Rincones de la historia de Navarra*[55], que ya hemos señalado es en gran medida la matriz del resto de menciones posteriores que se hacen de este asunto, esta proviene de un proceso[56] «por conjuros y excesos» que consta de setenta y dos folios y fue producido por el escribano Arlegui de forma paralela en el tiempo al que es objeto de este trabajo. Partiendo de los datos proporcionados por dicho documento, este investigador nos explica como hacia el 1670 un supuesto constructor o arquitecto procedente de Tolosa que dice tener poderes para «atrapar los espíritus malignos» y «curar las dolencias a fuerza de exorcismos» se instala en Villava. Sin pasar mucho tiempo, se hace popular entre los vecinos de la villa y de las cercanías por sus supuestos dotes para conjurar los malos espíritus y deshacer los hechizos, así como para sanar los dolores mediante palabras mágicas, exorcismos, golpes y emplastes diversos. Varios fueron los que probaron fortuna con sus métodos, entre ellos podemos citar los casos de María Orrio, del joven de casa Isturicena de Burlada y de Graciosa de Istúriz, siendo el resultado el mismo para todos ellos, esto es, además de no conseguir su objetivo, quedaron en peor estado que antes de acudir a Lucas.

Otra faceta extraordinaria de este elemento era la de adivino, siendo uno de sus casos más célebres, el de la búsqueda de ciertos tesoros ocultos en unas huertas de la cercana localidad de Burlada. Pese a contar con la ayuda de los vecinos, e incluso de la de un sacerdote para el tema de los conjuros, no obtuvo ningún resultado positivo. No obstante, el asunto que acabó por dejarle sin ningún prestigio fue el de las acusaciones de brujería que realizó contra varias mujeres del lugar, acusaciones estas que fueron extendiéndose hasta el punto de afirmar que había cuatro brujas en el lugar. Parece ser que se repite la tesis de Salazar cuando afirmaba sobre el asunto que lo «mejor era no meneallo»[57], dando a entender que el pueblo no necesitaba ni cruzadas, ni castigos, sino silencio, ya que en las zonas donde no se hablaba de brujas, estas no se conocían.

[53] J. Garmendia Larrañaga, *Jentilak, sorginak eta..., op. cit.*, p. 69. Los hechos aquí explicados hacen referencia a la construcción de un puente en la localidad navarra de Arriba. Tras el intento infructuoso de personas expertas en el oficio llegadas desde Pamplona, es requerido para el trabajo un «constructor» tolosano del barrio de Bedaio llamado Lucas, quien, tras preparar el material con vecinos del lugar, consigue levantar rápidamente el puente que antes nadie había podido él solo.

[54] *Ibid.*, p. 95. Testimonio aportado por Ramón Zubeldia Jauregi del caserío Zumizketa, de setenta y siete años de edad, el día 26 de abril de 1992.

[55] F. Idoate Iragui, *Rincones de la historia..., op. cit.*

[56] AGN, Proc. de 1672, esc. Arlegui, n.º 41, en las notas del autor. En la actualidad, tras la reorganización del archivo, el nuevo número de signatura es el 124323, aunque en el momento de redactar este trabajo el documento no está localizable.

[57] J. Caro Baroja, *Brujería vasca*, San Sebastián, Txertoa, 1992, p. 302.

Lo mismo ocurre en este caso, hasta que este personaje no apareció por la zona y empezó a extender sus teorías, nadie mencionaba tales cosas.

Cuando años más tarde Idoate retoma el tema de Lucas de Ayerbe en su obra de conjunto sobre la brujería en Navarra[58], se refiere a estas acusaciones de brujería en un par de ocasiones para manifestar que nuestro polifacético personaje «había denunciado a varias mujeres de Burlada, por brujas, quizás las últimas encausadas, si es cierto el testimonio, aunque no encuentro el proceso correspondiente, si lo hubo», y mencionar más adelante en el mismo sentido que «las brujas existían pues en Burlada, a las puertas de Pamplona, avanzado ya el siglo XVII, no sé si en Archivo Diocesano habrá algo sobre esto»[59]. Parece ser que con el proceso visto en el punto anterior se puede despejar en parte esta incógnita, ya que entre los denunciados por brujería aparece «la dueña de la casa de Ardanaz»[60] de Burlada, que no era otra que María de Ardanaz, principal imputada junto a su marido por los Tribunales Reales de Navarra en dicho sumario, y a la que además de con este sobrenombre se le conocía con los de Góngora y Sarasa.

Otro aspecto en el que concuerdan ambos procesos es en el sitio y forma en el que los vecinos eran víctimas del hechizo a través del cual penetraban los malos espíritus en su interior. Es en las declaraciones que hace Pedro de Mendioroz en su calidad de testigo acerca de las actividades de Lucas de Ayerbe, y en las de Juan de Dorre, Graciana de Unzué, Martín Sancho, Miguel de Garralda, Juana de Lizaso y otros, que hacen lo propio en el caso de María de Sarasa, donde vemos la coincidencia de modo y lugar de llevar a cabo el hechizo.

Ya sabemos cuál fue el desenlace del pleito en el que se vieron envueltos los burladeses. En el caso de Lucas de Ayerbe, el procesamiento quedó inacabado y pendiente de sentencia[61], por lo que no salió tan mal parado. De todas maneras, como curiosidad diremos que con el tiempo el tal Lucas no ha salido indemne del todo, ya que el castigo que no impusieron los tribunales lo ha aplicado una fiesta de expresión popular como es el carnaval. Desde que en 1988 fuera organizado por primera vez a instancias de diferentes organismos de Burlada como el grupo de danzas Larratz dantzari taldea, año tras año el segundo día de carnaval el destino de Lucas de Ayerbe viene siendo la hoguera.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El objetivo principal de este pequeño trabajo no era establecer conclusiones sobre el tema de la brujería, sino informar de unos datos, que si bien siempre son útiles para comprender este fenómeno, en el caso presente adquieren una singular relevancia al tratarse de los últimos procesos llevados a cabo en Navarra por estos asuntos. No obstante, antes de finalizar hay ciertos aspectos que me parece interesante señalar por su particularidad.

En primer lugar, observando el desarrollo del proceso desde las primeras acusaciones del fiscal, pasando por la toma de testimonios a los vecinos, hasta la sentencia, podemos establecer las diferencias que en la consideración de estos temas se dan entre los procesos de comienzos del siglo XVII respecto

[58] F. Idoate Iragui, *La brujería en Navarra…*, *op. cit.*
[59] *Ibid.*, p. 224.
[60] *Ibid.*, p. 223.
[61] AGN, Proc. de 1672, esc. Arlegui, n.º 124323.

a estos de poco más de medio siglo después. Así pues, es clara y patente la evolución que se da en el ámbito de los tribunales a partir de la pugna que se vivió dentro de la propia Inquisición y que desembocó en el «Edicto de silencio». No es nuevo, pues ya se ha señalado en otros trabajos, que los distintos tribunales que antes habían mostrado un enorme celo y especial saña en el descubrimiento y persecución de las brujas, en esta nueva coyuntura no actúan prácticamente hasta que la situación les obliga a ello. Es decir, cuando los rumores y las acusaciones han llegado a un punto en el cual la vida cotidiana se ve alterada de una forma exagerada y la tensión social entre los vecinos alcanza extremos desorbitados, la jurisdicción actúa para evitar males mayores, tal como manifiesta el celador de la ciudad de San Sebastián en un caso de comienzos del XVIII, «para combatir el fraude, el engaño y el desorden social que esto creaba»[62].

Aun así, esta actuación de los entes jurídicos no conlleva siempre el castigo del acusado, ya que fueron varios los casos en los cuales estos salieron absueltos, y los denunciantes por contra, castigados por haber dado falso testimonio con el fin de buscar el perjuicio de algún vecino. El cambio también queda patente en la aplicación de las sentencias, se pasa de acabar en la hoguera como paso previo al fuego eterno, a recibir castigos pecuniarios o imposición de multas.

No obstante, aunque esta modificación en los procederes de la autoridad correspondiente ha sido ampliamente probada y atestiguada, en lo que no se ha profundizado tanto es precisamente en la lentitud de la evolución, por no decir involución, de estas creencias en el imaginario colectivo de las capas populares. La evolución que se aprecia en lo que a las instituciones encargadas de aplicar justicia se refiere, no se corresponde con lo que ocurre en el día a día del pueblo llano, donde el cambio no se aprecia o adquiere magnitudes mucho más modestas. Los testimonios de los vecinos de estas pequeñas poblaciones en su mayoría siguen refiriéndose a estos hechos fantásticos y a sus responsables como algo real y peligroso. En el proceso contra María de Sarasa y su marido testifican unos veinte vecinos del lugar, la gran mayoría de todos ellos en contra de los encausados y dando fe de la existencia de los hechizos y demás acusaciones, situación esta que se repite en el caso de Lucas de Ayerbe. Debido al cambio de postura en los órganos de justicia, sabemos que los testigos no estaban tan sometidos a las presiones como en los juicios anteriores, por lo que hemos de suponer que creían realmente lo que declaraban, o que tenían razones poderosas para hacer como que lo creían.

Otro aspecto que me parece importante resaltar, es el hecho de que con la aparición de documentos como este y otros más, gracias en gran medida a la modernización y a la reorganización llevada a cabo en los distintos archivos en los últimos años, se amplía, además del conocimiento de nuevos procesos y casos, el abanico de interpretación y de análisis de los mismos. Esto es, cuanta más información y mayor sea el ámbito temporal que abarquemos, en consecuencia, más profundo podrá ser nuestro conocimiento de la materia, sin ceñirnos como ha ocurrido en épocas pasadas a un análisis que no va más allá de la persecución y su posterior tratamiento jurídico.

Por todo esto, es interesante la información que nos aportan estos procesos más tardíos y alejados de la obsesión represiva, para entender las distintas y

[62] C. Rivola Jericó, *Las últimas brujas...*, *op. cit.,* p. 24.

verdaderas razones que impulsan el fenómeno y analizar de esta manera el proceso en su globalidad. Si en un primer momento, como explica Caro Baroja, parece que no hay ninguna duda de que los testimonios de los distintos implicados de una forma u otra estaban condicionadas por la misma intención del interrogatorio y estos no solían tardar en averiguar cuál era la clase de «verdad» que debían declarar[63], no menos cierto es que cuando esas presiones habían desaparecido las declaraciones siguieron manteniéndose en términos similares. Así pues, será necesario además de la consideración de los factores hasta ahora tenidos en cuenta y por supuesto de plena validez, el analizar otros que den respuesta a estas cuestiones.

A este respecto, son muy sugestivas algunas propuestas recientes que abogan por contar con mejores análisis sociológicos y económicos de las personas envueltas en estas causas[64], tanto en lo que se refiere a acusados como a testigos. En el mismo plano se debieran considerar los estudios sobre el origen social, las condiciones de vida, el papel de la mujer, el patrimonio y los distintos bienes que se disponen, lo que en conjunto nos ayudaría a determinar la posición que los implicados tienen dentro de su comunidad. En este sentido, en el caso concreto que se ha visto, parece clara la relación que puede existir entre el conflicto[65] que se vivía en la localidad y la resolución de este pleito. Recordemos que existía una pugna que enfrentaba a los vecinos del lugar de Burlada con el señor don Sancho de Monreal por el asunto de las prerrogativas que este disfrutaba. Por uno de esos privilegios fue nombrado el alcalde que realizó los arrestos, y posiblemente, debido a sus implicaciones personales e institucionales, llegó a determinar en gran medida el desenlace del proceso.

BIBLIOGRAFÍA

Dueso, J., *Brujería en el País Vasco*, San Sebastián, Orain, 1996.

Caro Baroja, J., *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1993.

— *Brujería vasca*, San Sebastián, Txertoa, 1992.

Egaña, I., *Mil noticias insólitas del país de los vascos*, Tafalla, Txalaparta, 2001.

Floristán Imízcoz, A.; Imízcoz Beunza, J. M., «La sociedad navarra en la Edad Moderna. Nuevos análisis. Nuevas perspectivas», en *Segundo Congreso General de Historia de Navarra*, *Historia Moderna, Historia Contemporánea*, 3, Institución Príncipe de Viana, 1993.

Gari Lacruz, Á., «Brujería en los Pirineos (siglos xiii al xvii). Aproximación a su historia», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 85, 2010.

Garmendia Larrañaga, J., *Jentilak, sorginak eta beste. Euskal pentsamendu magikoa* ii, San Sebastián, Elkar, 1994.

Henningsen, G., *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010.

Idoate Iragui, F., *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978.

— *Rincones de la historia de Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1997.

Jimeno Jurío, J. M.ª, *Estudio toponímico de Burlada*, Burlada, Ayuntamiento de Burlada, 1991.

Martínez Arce, M.ª D.; Jimeno Aranguren, R., *Historia de Pamplona. De los orígenes a nuestros días*, San Sebastián, Txertoa, 1998.

[63] J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, *op. cit.*, p. 111.
[64] J. M.ª Usunáriz Garayoa, «La caza de brujas…», *op. cit.*, p. 44.
[65] P. Orduna Portús, «Preeminencias sociales…», *op. cit.*, p. 28.

Monteano Sorbet, P. J., *Estudios sobre historia de Villava-Atarrabiako historiari buruzko ikerketak*, Villava, Gráficas Atarrabia, 1994.
Orduna Portús, P., «Preeminencias sociales del poder señorial en Navarra durante los siglos xvi y xvii», *Grupo Red Cultural-Kultursarea-Cultural Network*, 18, 2009.
Rivola Jericó, C., «Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco durante los siglos xviii y xix», Vasconia, 32, 2002.
Usunáriz Garayoa, J. M.ª, «La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos xvi-xvii)», *Revista Internacional Estudios Vascos*, 9, 2012.
— «Las instituciones del reino de Navarra durante la Edad Moderna (1512-1808)», *Revista Internacional Estudios Vascos*, 46, 2, 2001.
Videgáin Agós, F., *Navarra en la noche de las brujas*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992.
VV. AA., *Gran enciclopedia navarra*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1990.

ANEXO 1

Declaración de Juan de Dorre, de 14 años de edad y vecino del lugar de Burlada, tomada el día 20 de abril de 1672 por Juan de Ayerra, alguacil de Tribunal Real[66]

... dijo que en razon de lo contenido en ella solo se puede decir que aria trentay seys dias poco mas o menos que una tarde andando llevando paja a casa de don Pedro de Maquirriain, vecino de este lugar, a quien ya un cuñado suyo serbia al tiempo, el que depone encontro en la esquina de la casa de los dichos sus amos a Maria de Gongora o Sarasa, vecina de este lugar, y le dijo si queria una castaña por que hera hijo de buen Padre y sobrino de buen tio, a lo cual le dijo que no la podia comer por no tener dientes, se la dio empezada, el haviendola cogido la comio sin aver sospechado cosa ninguna, aunque estaba en predicamento de bruja y asi mismo la tarde del dia siguiente, encontro en el mismo sitio cerca de el a la dicha Maria de Gongora o Sarasa donde tanvien vivian las niñas y contoda disimulacion sin que aquellas lo repararen les arrojo una nuez, la cual aviendo caydo al suelo la cojieron las dichas niñas y la comieron segun les oyo decir a ellas mismas y al dia siguiente que se arrojo la dicha nuez se sintio cojo impedido de la cadera izquierda y al mismo tiempo muchas congojas en todo el cuerpo, que como si fuera cosa muerta se le andaba por todo desde la caveza a los pies, aviendo discernido que podia ser el mal que tenia respecto a la mala fama que deja dicho tenia la dicha Maria de Gongora en el dicho lugar de que es bruja o echicera, sospecho de que en la castaña que le dio y comio el que depone, tenia dado algun echizo y se lo dijo asi a Graciana de Lizarraga, mujer de dicho amo y cuñada del dicho Vicario de que infaliblemente estaria espiritado. La cual respondio que confiase en la misericordia de dios, que si era asi se le arian los remedios para que curase.

A ocho dias despues que paso lo sobredicho fue el que depone a la dicha vª de Villava [...] en casa de sus padres estando en ella dentro de pocos dias se descubrieron los espiritus malignos y empezaron a decir mal a unos hermanos del que dispone, aviendoseles subido a la lengua que eran perros escariotes y a las muchas razas y biendo los padres del que depone lo referido, llamaron a un moço llamado Lucas que sirve en la dicha vª para que lo conjurase por decir tenia gracia particular para ello. El qual aviendo benido a la casa de sus padres empezo a conjurar de un libro con una cruz de carabaca en la mano y a penas empezo a conjurar quando subiendo a la lengua empezaron a gritar y hacer extremos atormentados muchos al que dispone...

[66] AGN, Proc. de 1672, esc. Oses, n.º 299756, ff. 9-10. En la transcripción de los fragmentos del proceso aquí reproducidos, se ha modificado en parte lo relativo a la puntuación con objeto de facilitar la comprensión del texto, el resto permanece tal y como aparece en el original.

ANEXO 2

Declaración de Miguel de Garralda, de 73 años de edad y vecino del lugar de Burlada, tomada por Juan de Ayerra, alguacil de Tribunal Real[67]

Doy fe que Miguel de Garralda vecino del lugar de Burlada aviendo jurado, ofrecio decir verdad y lo que supiese y dijo ser de edad de settentay tres años poco mas o menos y que no le comprende las preguntas que de la ley.

Preguntado al thenor de dicha causa, dijo que conoce a Maria de Sarasa, mujer de Pedro de Badostayn, la qual es hija de Sancho de Lizarraga y Maria de Gongora, y que Sancho de Lizarraga fue labrador y que la dicha mujer costurera que vivieron (aunque pobres) en mandamiento criando a sus hijos bien y onradamente sin azer agravio a nadie, y esto que le preguntado diga si save a sus oydos si la dicha Maria de Sarasa aya estado yndicada de hechicera y que aya echo echicerias algunas a personas particulares, diga a quienes, especificando los casos y las personas y si en dicho lugar ay otras yndicadas del mismo delito; dijo que a la dicha Maria de Sarasa no la a tenido por mujer que aya estado de semejantes hechiceras, ni a oydo que aya tenido ni fama desto, asta de quatro a seys meses a esta parte que se comenzo a murmurar en el dicho lugar de esa hechicera, asta que se enfermo Juan de Dorre hijo de Pedro de Dorre y Juana de Errea. Volviendo a su casa encontro a la dicha Maria de Sarasa y aviendo dado media castaña para que la comiese y que aviendola comido sin que amargara la garganta, y que de alli a dos dias poco mas o menos, quedo cojo en la pierna izquierda y que por aviendo echo muchos remedio de sangrias y otros, por no sanar, llamaron a uno llamado Lucas (el qual es escultor) que vecino de Villava por que sabia conjurar, para que conjurase a dicho Juan de Dorre y viese si esta echizado...

ANEXO 3

Declaración de Graciana de Unzué, de 37 años de edad y residente en Burlada, tomada el día 22 de abril de 1672 por Juan de Ayerra, alguacil de Tribunal Real[68]

En la dicha ciudad a venty dos dias del sobredicho mes y año, yo el dicho por mandado de su magestad en el dicho y forma debida, doy fe que Graciana de Unzué, residente en el dicho lugar de Burlada que a la fuerza diga de la verdad en la razon de lo contenido en la causa de informar de esta Causa lo demas que supiese y fuese preguntada, y admitiendo decir la verdad y dijo ser de edad de trentay siete años poco mas o menos.

Preguntada al thenor de la dicha causa de informar dijo no conocer a Maria de Sarasa por este apellido, ni por Maria de Gongora, y aviendo preguntado por la mujer de Pedro de Badostayn, dijo que si la conocia y que esta se llama Maria, pero que no sabe su apellido, y que ambos son vecinos del lugar de Burlada y que viven de su labranza y que de unos seys meses asta parte poco mas o menos, la a tenido en mala opinion de echicera a la dicha Maria y que esta opinion a sido comun en el dicho lugar por todo este tiempo, aunque antes de el tenia buena opinion y que en el discurso de los dichos seys meses an sucedido algunos casos por donde el tiempo a confirmado la opinion de la dicha Maria y a echo mal.

Que el primero fue por uno de los dias de vendimia passada, estando ella amassando el pan en su casa sola a donde tenia un niño de dos o tres meses muy bueno y sano en un cuna, llego la dicha Maria con un par de huebos aqui, aviendo visto el niño y pidiendole le dejaselo tomar en los brazos, aunque contra la voluntad de esta por lo que avia oydo decian de ella y a poco rato se lo quito y aviendole dado el salvado, y despues se fue y aunque en el dicho niño no allo mudanza, luego que serian cosa de las ocho o nueve de la mañana quando paso lo que deja dicho, pero al anochecer paso que se le puso el semblante al niño como aturdido; I aviendose acostado con su marido en la cama y con el niño en los brazo, como lo tenia de costumbre, al otro dia a la mañana se allo con el niño muerto en los brazos y todo el negro y en cardenales en la cara, por lo qual y por la mala opinion en que ya estaba de echizera la dicha Maria se corfirmaron en ella lo que de ella y su marido savian, por que ella le avia muerto el dicho niño.

[67] *Ibid.*, ff. 16-17.
[68] *Ibid.*, ff. 23-24.

ANEXO 4

Declaración de Juan de Dorre, vecino de Burlada, tomada por Juan de Ayerra, alguacil de Tribunal Real[69]

Doy fe de Juan de Dorre, vecino de dicho lugar de Burlada para que a fuerza diga de la verdad en razon de lo contenido en dicha causa.

Preguntando al thenor de la Causa de la Informante de esta Caussa, dijo que conoce a una mujer que el otro dia se trajo pressa a esta carcel por orden de la Real Corte, el alcalde ordinal de dicho lugar yndicada de su echicera a la quien an llamado comunmente Maria de Sancho por llamarse asi su padre Sancho Gongoratarra, que quien decia que avia venido del lugar de Gongora, por lo cual tambien se han llamado a ella Maria de Gongora, imas dijo que aun asta de poco tiempo asta parte que an sucedido algunas cosas en el dicho lugar de Burlada.

Assi que una ocasion que viniendo Juan de Dorre, muchacho de hedad de catorce años pocos mas o menos de la casa del dicho en una esquina de la dicha Maria le dio una castaña diciendole que era hijo de buen padre y el otro muchacho la cogio y que luego se sintio malo con grandes dolores en el estomago.

Algunos dias que paso lo referido, un mozo de oficio escultor que vivia en la dicha vª de Villava llamado Lucas (aunque no se su apellido) aviendole conjurado se descubrieron los enemigos del dicho muchacho, al cual a fuerza de muchos conjuros le hicieron selos sacar y que libre de ellos.

Igual asi, avia dado una nuez al dicho muchacho, al igual aviendo caydo de las manos la cogieron y comieron a medias dos niñas naturales del dicho lugar, ante la quales tambien se sintieron luego que comieran dicha nuez grandes dolores en distintas partes del cuerpo y que aviendoles conjurado tambien seles an descubierto enemigos a los cuales de conjuro selos an sacado.

...ninguna persona, assi mujer como ombre, no tienen buena opinion algunas de dos mujeres, de la una de ellas se llama Maria aunque no save su apellido, pero si que es mujer del dulero de dicho lugar, y la otra Juana que tampoco save su apellido, aunque esta es cassero de Miguel de Garralda, vecino del dicho lugar y especialmente Pedro de Badostayn, marido de la dicha Maria que esta presa, el qual siempre astado en opinion de que es hechicero y que lo hera su madre y padre, y tambien de su abuela a los quales conocio muy vien y siempre estubieron en la misma mala fama y opinion de que eran echiceros por lo menos en los sesenta años de memoria que tengo sin que aya visto oydo ni entendido duda en contra.

ANEXO 5

Resolución del Tribunal Real del 28 de septiembre de 1672[70]

En la ciudad de Pamplona y dentro de las Carceles Reales de ella a veintey ocho dias del mes de septiembre de mil seiscientos setentay dos años. Maria de Garralda presa en las Carceles Reales por mandato de la Real Corte a ynstancia del fiscal de su Magestad, aviendola traido presa por la culpa que el dicho fiscal sinpena aver resuelto con la otorgante en el pleito que el dicho fiscal lleva con Maria de Sarasa y acusandole de echizos y otras cosas por vista del dicho pleito diga que por la dicha causa se ha dado libertad confianzas...

Se obliga con todos sus vienes que tiene y tuviere en adelante y dote arras y conquistas de estas a Justicia y pagarlo juzgado en esta razon...

[69] *Ibid.*, ff. 50-52.
[70] *Ibid.*, f. 120.

ANEXO 6

Inventario realizado de los bienes del matrimonio formado por María de Sarasa y Pedro de Badostáin[71]

En las casa de la Benta de Burlada con la ciudad de Pamplona a veintey tres dias de mes de septiembre del año mil seis setenta y dos. Con asistencia de Juan de Dorre alcalde del dicho lugar de Burlada y don Berbal que dijo tenia de la Real Corte para requerir ynventario de los vienes que se allan en la cassa de Maria de Sarara muger de Pedro de Badostayn presa en las Carzeles Reales y en casa de la suso dicha seallaron los vienes siguientes:

Primeramente (...) una bolsa con un Relicario y unas cosas de poca monta; mas dos servilletas; mas un mantel; mas una barquiña de mezcla andada; mas una cubertera andada mucho; mas dos colchones muy andados; mas dos sabanas muy andadas; mas otra cubertera de cama andada; mas una arca de pino muy andada, mas cinco faxadores de palo, una conquetilla de palo; mas un mortero de madera, mas tres jarros de barro; mas doze platos de barro; mas una dozena de escudillas; mas dos assadores medianos y mas tres cucharas de herro y dos sartenes biejos; mas dos banquillos pequeños; mas una hartessa; mas un arca de tener pan; mas ocho madejas de estopa sin entrar en agoa; mas dos cubas de carga y cada una mas que de mal comportar biejos; mas dos sacos biejos.

Todos los dichos vienes quedaron en poder del dicho Senor alcalde y se obligo de dar cuenta de ellos cada vez y quando que por la dicha Real Corte le fuere mandado. Y paraque dello conste serbiosse ynventario.

RESUMEN

Últimos procesos por brujería en Navarra (Burlada 1672)

Este trabajo tiene como objeto el análisis y la difusión del proceso judicial por acusaciones de brujería al que fueron sometidos dos vecinos de Burlada, María de Ardanaz y Pedro de Badostáin, en el año 1672. No obstante, antes de entrar en materia y con el fin de situarnos en la temática y el contexto espacio-tiempo adecuados, se exponen brevemente algunos puntos claves sobre la brujería en Navarra, así como unos apuntes explicativos de la Burlada de ese momento. Para acabar, se mostrarán las interrelaciones entre los hechos de esta causa y otra paralela en el tiempo, que ya fue investigada con anterioridad por Florencio Idoate en sus trabajos sobre esta materia.

Palabras clave: brujería; proceso; Burlada; Navarra; brujas; hechizos.

ABSTRACT

The final trials for witchcraft in Navarre (Burlada 1672)

The aim of this work is to analyse and disseminate the trial in which María de Ardanaz and Pedro de Badostáin, two residents of Burlada, were accused of witchcraft in the year 1672. However, before going straight into detail, some key points regarding witchcraft in Navarre will be presented, as well as some explanatory notes referring to Burlada at that time in order to contextualise the subject matter appropriately. Finally, the relationship between the facts of this case and another simultaneous one which has already been investigated by Florencio Idoate in his work regarding witchcraft will be shown.

Keywords: witchcraft; trial; Burlada; Navarre; witches; spells.

[71] *Ibid.*, f. 129.

LABURPENA

Azkenetariko sorgin-epaiak Nafarroan (Burlata 1672)

María de Ardanaz eta Pedro de Badostáin, Burlatako bizilagunen aurka, 1672. urtean, sorginkeriaz leporaturik eginiko epaia aztertzea eta zabaltzea du xedetzat lan honek. Hala ere, mamira joan baino lehen, egoera eta testuinguru egokietan kokatzeko asmoz, sorgintza Nafarroan ulertzeko hainbat puntu garrantzitsu, eta une honetako Burlatari buruzko zertzelada batzuk azalduko dira. Amaitzeko, epai honek denbora berean garatutako beste batekin, zeina jada Florencio Idoatek gai honen inguruan eginiko lanetan ikertua izan baitzen, dituen harremanak argituko dira.

Giltza-hitzak: sorgintza; sorgin-epaia; Burlata; Nafarroa; sorginak; aztikeriak.

En Viana se juega al billar en el siglo XVII

Juan Cruz Labeaga Mendiola*

El origen del juego del billar es incierto. Ya los griegos jugaban en el siglo IV antes de Cristo a un juego de bolas, sobre el suelo, que algunos consideran como un precedente del billar. Aunque franceses e ingleses se disputan la invención del billar moderno, parece que corresponde a los franceses su organización con el sentido actual, pues se tiene noticia de que el rey Luis XI (siglo XV) lo jugaba ya en un salón y sobre una mesa.

La mesa de billar como mueble hizo su aparición hacia 1510. La primera sala pública de billar se abrió en París en 1610. Luis XIII de Francia fue un gran aficionado a este deporte, pero quien verdaderamente lo puso de moda, en el siglo XVIII, fue su hijo Luis XVI. En esta época sustituyeron las grandes bolas de boj por otras más pequeñas de marfil. A este deporte era también muy aficionado Fernando VII de España (siglo XIX) y de las oficiosidades de los cortesanos para que siempre ganara el rey quedó la frase: «Así se las ponían a Fernando VII». Siempre, este juego sirvió como solaz en los círculos más distinguidos, como vamos a ver luego.

El juego del billar ya se documenta en Viana muy tempranamente a principios del siglo XVII. La mesa llamada de trucos equivalía en los siglos pasados a la mesa del juego de billar. Parece que este juego, como después lo vamos a comprobar, era propio de gente culta y de elevada clase social. Seguramente, en el desarrollo de este juego de destreza habría por medio algún dinero en apuesta entre ganadores y perdedores.

A continuación nos vamos a referir a Viana. El 9 de marzo de 1629, comparecieron ante el notario, Diego de Tolosa, Francisco Irañieta y Andrés de Larrea, este último ensamblador y escultor, todos vecinos de Viana. Este se comprometía a hacerle a aquel «una mesa de trucos con sus pies de la misma forma y manera que tiene don Fernando de Sesma, vecino de la ciudad de Logroño». Larrea no estaba obligado más que a poner la madera y las manos

* Historiador.

o trabajo, todo lo restante se le entregaría, y debería dejarla perfectamente acabada «con el paño y herraje que se le diere».

Además, debía hacer dos ventanas en el aposento, en donde se iban a colocar la mesa «con sus encerados». Por todo ello recibiría 500 reales de vellón castellanos pagados así: 100 reales en mano al comienzo para la compra de los materiales, otros 100 reales a su terminación, y el resto una vez examinada la mesa y todo lo demás por una persona entendida en este asunto. El plazo de la terminación de la mesa lo fijaron para el día de Pascua de Resurrección próxima del año en curso, y en caso de que no estuviera acabada, tras un plazo de ocho días, Andrés de Larrea pagaría de pena a Francisco Irañieta dos reales diarios hasta entregarla terminada[1]. Francisco de Irañieta, dueño de la mesa de trucos, había nacido en Pamplona, y fue, desde comienzos del siglo XVII, tenor y organista de la capilla musical de la parroquia de Santa María de Viana y maestro municipal de niños de primeras letras de la localidad. Andrés de Larrea, un conocido escultor vianés, hijo del también escultor Francisco Larrea, por estos años trabajaba en las iglesias parroquiales en diversas obras, entre ellas en el retablo de San Juan del Ramo en Santa María.

Con motivo de la visita a las parroquias de Viana de Martín de la Puente, provisor y vicario general de la diócesis de Calahorra y La Calzada, a la que entonces pertenecía Viana, el 2 de febrero de 1648 dejó escrito en el Libro de Mandatos, entre otras cosas, lo siguiente:

> Que ningún beneficiado de las iglesias de esta ciudad, ni demás personas eclesiásticas, jueguen a los trucos, pena de suspensión y de cuatro ducados y veinte días de cárcel, porque de la visita ha resultado de que se siguen muchos inconvenientes de entrar a jugar al dicho juego los eclesiásticos, porque no se les tiene el respeto y decoro debido. Y si así no lo cumplieren, a más de las penas referidas serán castigados con mayor rigor.

Estas medidas, prohibiciones y penas, un tanto duras y desproporcionadas, fueron inmediatamente corregidas, pues los beneficiados eclesiásticos del poderoso cabildo de Viana, que entonces constaba de treinta y seis clérigos, dieciocho en cada parroquia, no se amedrentaron por tal prohibición y no estaban dispuestos a obedecer al vicario general calagurritano. En pocos días, el sobredicho provisor episcopal se debió de arrepentir de lo escrito, porque, pasados tan solamente cinco días, añadieron, junto al párrafo de la prohibición, en una nota marginal, lo que sigue: «Doy fe que el Señor Provisor levantó el mandato de este capítulo por una carta que escribió a siete de febrero de 1648 y permite que entren eclesiásticos en los trucos». Seguramente, que los clérigos vianeses, la mayor parte de ellos hijos de las familias más aristocráticas y nobles de la ciudad, que debían de frecuentar el local de juego, protestaron contra tal prohibición, de tal forma, que consiguieron anularla. Posiblemente, declararon nula la visita del provisor, pues las parroquias de Viana tenían el privilegio de ser visitadas únicamente por el obispo en persona[2]. El 4 de febrero de 1665 tenemos noticias más concretas acerca del juego de billar en Viana. Se refieren, sobre todo, al mobiliario del cuarto en donde jugaban: bancos o escaños, candelabros de bronce y suelo esterado y especialmente a las seis bolas de marfil y los cuatro tacos, y que reproducimos literalmente.

[1] Archivo General de Navarra (AGN), Protocolos Notariales, Viana, Diego Tolosa, 1629, f. 12.
[2] Archivo Parroquial de Santa María de Viana, L. Cuentas, 1648, f. 225v.

Ante escribano compareció María Martínez de Alecha, viuda de Juan Merino de la Balsa, vecino de Viana, y dijo que vende, cede, renuncia y traspasa a Jerónimo de Fabro, vecino de la localidad, músico corneta en la capilla musical de Santa María, que está presente, una mesa de juego de trucos, que ella tiene y posee como propia, juntamente con el paño entachonado que dicha mesa tiene, y sus hierros, y todo lo anejo y concerniente a dicha mesa. Con más tres pares de bolas de marfil, las tres rotas y las tres sanas, con más cuatro tacos. Y, asimismo, con más dos velones de a tres y cuatro pavesas de bronce, y más cuatro escaños de los de Valdelana, juntamente con las esteras que a presente tiene.

La cual dicha mesa y las demás cosas cede, renuncia y traspasa, libre de todo tributo, deuda ni obligación, por la suma y cantidad de 812 reales de vellón castellanos en esta forma: 412 reales por tantos que ha montado el fuste y ensamblaje de la mesa, en que ha sido tasada y estimada por Martín de Oronoz y Juan de Larráinzar, personas nombradas por ambas partes, y los otros 400 reales de vellón son de los hierros, paño entachonado, bolas, tacos, bancos y esteras.

La dicha María se dio por pagada de los 812 reales, confesó haberlos recibido, en mi presencia y la de los testigos del dicho Jerónimo Fabro, en moneda de ochavos y maravedís del cuño de Castilla. Otorgó quitamiento y carta de pago, con toda la firmeza necesaria de no volverlos a pedir, y se apartó de todo derecho sobre la dicha mesa. Y para mayor seguridad dio y presentó por su fiador a Roque de Chabarri, vecino de Viana[3].

De nuevo tenemos como dueño de la mesa de trucos o billar a otra persona relacionada con el clero. Se trata de Jerónimo Fabro, natural de Tudela, músico corneta en la capilla musical de Santa María de Viana desde el año 1654, quien compró la dicha mesa de trucos. Fue tasada dicha mesa por Juan de Larráinzar, maestro ensamblador de retablos, vecino de Viana, y Martín de Oronoz, maestro arquitecto, y también vecino de Viana, autor de la mazonería del retablo mayor de la parroquia de Santa María.

RESUMEN

En Viana se juega al billar en el siglo XVII

En el presente artículo, tras un breve resumen del origen del billar y su arraigo sobre todo en Francia, documentamos, en el siglo XVII, en Viana el juego del billar. Francisco Irañieta, vecino de la ciudad, encargó el 9 de marzo de 1629 al escultor local Andrés de Larrea una mesa de trucos igual a otra que existía en Logroño por la cantidad de 500 reales de vellón. El vicario general de la diócesis de Calahorra y La Calzada, en visita pastoral a Viana, en 1648, prohibió a los clérigos jugar a los trucos bajo graves penas, entre ellas la cárcel, pero estos protestaron de tal forma, que consiguieron anular dicha prohibición. En la venta de una mesa de trucos del año 1665, por 812 reales, se anota que en el cuarto donde se juega a los trucos hay una mesa con su paño, bancos, candelabros de bronce, suelo esterado, seis bolas de marfil y cuatro tacos.

Palabras clave: billar; juego; mesa de trucos; contrato; bolas de marfil; tacos; clérigos; prohibición episcopal.

[3] AGN, Protocolos Notariales, Viana, M. Ruiz de Vicuña, 1665, f. 58.

ABSTRACT

Billiards were known in Viana in the seventeenth century

In this article, after a brief account on the origin of billiards and their roots, mainly in France, we document this game played in the seventeenth century in the town of Viana. Francisco Irañieta, a resident of the town, commissioned local sculptor Andres de Larrea, on March 9, 1629, to make for him a billiards table *(mesa de trucos*) after one existing in Logroño, for a total amount of 500 «reales». The vicar general of the diocese of Calahorra and La Calzada, in his pastoral visit to Viana in 1648, forbade clerics to play billiards (*trucos*) under severe penalties, including jail, but their protest was so violent that they managed to overturn the ban. In documents about the sale of a billiards table for 212 «reales», the year 1665, it is noted that in the billiards hall there was a table with his cloth, some benches, brass chandeliers, matting floor, six balls of ivory and four cues.

Keywords: billiards; game; billiards table; contract; ivory balls; cues; clerics; episcopal ban.

Revisión etnográfica del ciclo festivo anual en el valle pirenaico de Roncal

Pablo M. Orduna Portús*

En la realización del presente trabajo de campo se ha tenido la fortuna de poder trabajar en un lugar, Roncal, que, a pesar de su situación fronteriza, trabó relaciones sociales tanto con Zuberoa como con la Ribera del Ebro y las altas montañas de la Jacetania aragonesa. Es decir, con un sinfín de influencias culturales. Varias de sus gentes se ofrecieron voluntarias y dispuestas a contribuir a este breve estudio aportando su labor de informantes. Para ello, un grupo de vecinos aceptó de manera desinteresada ser encuestados. Como informantes de campo, a todos ellos se debe en parte el fruto de lo aquí recogido y por ello un gran agradecimiento.

Así mismo, hay que señalar que en esta labor de encuestación el guión metodológico ha contado con la documentación aportada por los informantes entrevistados durante el trabajo de campo. Para este se ha seguido el modelo de estudio diseñado por don José Miguel de Barandiaran (1975: 277-325) en su *Guía para una encuesta etnográfica*. Como se ha comentado, en el desarrollo del trabajo del campo se tuvo la colaboración de veintiún encuestados locales residentes en los siete pueblos de esta comarca y, en el caso de dos de ellos, asentados tras emigrar en la bahía de San Francisco (California)[1]. Sus respuestas han sido analizadas divididas en dos partes. Con ello se han tenido en cuenta los aspectos geográficos, climáticos y poblacionales que marcan los rasgos distintivos de una región enclavada en una cordillera. Montañas que hasta no hace mucho la dejaban semiaislada

* Etniker Navarra.

[1] Las entrevistas en Estados Unidos se llevaron a cabo gracias al proyecto de investigación: «Estudio etnológico de una sociedad pirenaica fuera de su entorno comunitario original. Presencia familiar y pastoril roncalesa en el Oeste norteamericano», financiado en 2010 por el programa Grants for Research Begoña Aretxaga Memorial del Center for Basque Studies de la Universidad de Nevada, Reno.

por las nieves gran parte del año. En un primer lugar se expondrán aquellas informaciones relacionadas al periodo invernal, época de «sosiego» frente al mundo exterior. En la segunda parte se han tratado aquellas fiestas primaverales y estivales mucho más movibles y reinterpretables en el tiempo. Finalmente, hay que señalar que no se ha dejado de buscar una valoración de lo observado con objeto de evaluar los cambios producidos. Para ello se ha tenido en cuenta la cultura tradicional de la región y la revisión de las modificaciones surgidas en el país al respecto durante los últimos cincuenta años.

Es importante puntualizar que el ciclo festivo roncalés tiene un carácter anual pero este no se encuadra dentro del calendario mensual oficial sino que queda delimitado conforme a dos secuencias temporales: el calendario agropecuario y el religioso. Básicamente, en las siete villas de la comarca se celebran los mismos ritos festivos; eso sí, con ligeras variaciones en sus formas y significados. En algunas de ellas muchos de estos rasgos y tradiciones se han conservado mejor. Esto se ha logrado si no en su práctica sí en la memoria colectiva. Por otra parte, algunos de estos actos lúdicos han sentido en las últimas dos décadas la impregnación de cierto neofolclorismo en pro de la defensa de una reafirmación comunitaria (Fiesta de la Almadía, Fiesta del Traje, etc.).

Para evaluar tal realidad nos basaremos en su propio desarrollo estacional. Recordemos que hablamos de fiestas religiosas, ganaderas, agrícolas y, a la par, que algunas de ellas son fijas y otras, por el contrario, móviles en el espacio cronológico del año. En resumen, quedarán encuadradas en el ciclo del *otoño-invierno* y el de la *primavera-verano*. O lo que es lo mismo, el momento de la «subida» y Puerto y la época de la «bajada» a las Bardenas o a Mauleón.

Figura 1. Fiesta de la almadía en Burgui, 2010 (P. Orduna Portús).

1. LA INVERNADA-*NEGÜA*

Quizá era el tiempo más estático en la comarca roncalesa. No solo en lo laboral, sino también en lo festivo. Sin embargo, en determinados momentos, los siete enclaves que componen el valle parecían revivir. Instantes en los que atraían a ellos, aunque fuera por unos pocos días, a muchos de los que habían trashumado a la Ribera o cruzado los puertos hasta Zuberoa.

Este periodo comienza en torno al 29 de septiembre por San Miguel (sanmiguelada), momento en el que los pastores partían con sus rebaños por las cañadas hacia el sur. Duraría hasta el 3 de mayo Día de la Santa Cruz, instante en el que muchas alpargateras regresaban desde la capital suletina y los ganaderos regresaban al Puerto del Pirineo. Era el tiempo del Adviento, Carnaval, la Cuaresma, la Semana Santa y Pentecostés. Parcelas festivas movibles en sus fechas pero que acogían a multitud de celebraciones fijas como San Miguel, San Nicolás o Santa Águeda.

En cualquier caso, intentaremos seguir el desarrollo de todas estas festividades acercándonos a las peculiaridades de cada una de las siete villas roncalesas en su calendario festivo.

1.1. Sanmiguelada (San Miguel, 29 de septiembre)

En Uztárroz e Isaba se producía el cambio de pastores duleros de contrata y los ganados trashumantes comenzaban su camino hacia las Bardenas. En Garde, se marchaba hasta la muga con Aragón. Ahí se reunía a los habitantes del valle con sus vecinos de Ansó y Fago (Huesca). Tenía lugar entonces la Junta de San Miguel, aunque popularmente se la conocía como la Junta de Puyeta por celebrarse en el enclave ansotano de dicho nombre. Tal lugar es donde se ubica la ermita de la Virgen de Puyeta en el camino real que unía Garde y Ansó. Esta reunión de acuerdos desapareció en la primera mitad del siglo XVII aunque desde el año 2006 se han realizado actos en busca de su recuperación y consolidación en el calendario local.

1.2. San Martín (11 de noviembre)

En Urzainqui se celebra la fiesta de su patrón, (hoy fiestas *txikis*), con una comida popular. En Roncal pueblo, por su parte, hasta hace unos años todavía se organizaba la matanza del cerdo, aquí denominada «la fiesta de los pobres», repartiendo algunas piezas entre los más necesitados.

1.3. San Nicolás: el Obispillo (6 de diciembre)

Entre las fiestas de invierno unas cuantas siguen el modelo de la festividad romana de las saturnales, que en ocasiones derivaban en verdaderas «fiestas de locos». Al cristianismo, ante la imposibilidad de erradicarlas, no le quedó otra que transformarlas con un nuevo carácter acorde a la nueva religión. Entre este tipo de fiestas cabría destacar la del Obispillo. En ella se produce una vez más la inversión de los roles. De esta manera, los papeles de los poderosos son tomados temporalmente por los miembros más jóvenes o humildes de la comunidad. En el Valle de Roncal, además del carnaval, cobró bastante seguimiento la Fiesta del Obispillo en tres de sus pueblos: Burgui, Urzainqui y Uztárroz. Mientras en el primero se mantiene en los otros se perdió. No

obstante, siguiendo tal festejo en la localidad burgiarra podemos hacernos una idea de cómo era festejada más al norte en Urzainqui y Uztárroz.

El Obispillo se basa en una tradición navideña que se remonta a la Edad Media. Básicamente consiste en investir en la máxima autoridad por un día a uno de los niños monaguillos de una parroquial o niños amparados en convento o cabildo. Es celebrada el 6 de diciembre, Fiesta de San Nicolás de Bari, ya que este es considerado el patrón de los niños. Hoy en día, participan de ella tanto niños como niñas; y los obispillos siguieron siendo «nombrados» y realizaban sus cuestaciones por las calles de la villa junto a sus acólitos.

Así, cada año en Burgui, el día 6 de diciembre se celebra la fiesta de dicho santo, patrón también de los almadieros. Antes solo ejercía ese cargo un niño pero desde hace varios años las chiquillas también tienen cabida en los papeles principales de dicha cuestación. Los protagonistas son elegidos por el alcalde que normalmente se decanta por los infantes (excluyendo a los ya adolescentes) de mayor edad para los cargos de obispo y canónigos. Una vez elegidos, en su día, San Nicolás recorre las calles del pueblo, casa a casa, pidiendo una cuestación (*esketëa*) en las puertas a cambio de una bendición: «La bendición del Espíritu Santo. La bendición de Dios Padre. La bendición de Dios Hijo. Que Dios descienda sobre esta casa. Queda bendecida». También están el alcalde y teniente de alcalde representados en la comitiva. Estos llevan gorros militares y el alcalde una vara de mando y un *zakuto*. Por su arte, el teniente alcalde lleva un *gerren*, o espedo, para ensartar las «txulas» recogidas.

Figura 2. Fiesta del Obispillo de Burgui, 2010 (R. Ezker).

El cortejo pasea así por la villa entonando diferentes canciones compuesto por chiquillos de diferentes edades que portan cestas de mimbre donde se depo-

sitan los productos ofrecidos por los mayores en cada portal (cebollas, chistorras, pan, frutos secos, caramelos, etc.). Los niños de puerta en puerta cantan:

Hoy es el día de San Nicolás
Todos los niños de fiesta están.
En esta puerta todos esperan
La limosnica que nos alegra
El señor obispo nos bendecirá.
Vengan, vengan los huevos,
Las «txulas» y los cuartos
Y alguna otra cosica
Que si no no nos vamos.
Si nos dan, no nos dan
Las gallinas cantarán.

Otra letra entonada reza así:

Compadézcanse señores
De estos pobres estudiantes
Que celebramos la fiesta
Muy contentos y galantes.
La patrona de esta casa
Es una santa mujer
Pero más santa sería
Si nos diera de beber.

Esta segunda canción es recitada también en ocasiones por carnaval o fiestas patronales. En cualquier caso, el día 6 de diciembre, se hace una ronda a media mañana y otra tras la misa celebrada a las 12 en la parroquia. En este último recorrido muchos vecinos, jóvenes y mayores, se unen a la comitiva. Si los vecinos no abren la puerta a su llamada el obispo y su séquito se postra frente a la casa y no para de entonar cánticos hasta que abra o quede avergonzado el tacaño burgiar frente al resto de convecinos. Si se da el caso de que la casa está vacía se bendice y se pasa en otro momento a cobrar el estipendio.

Con lo recogido en esa jornada los niños celebran una comida y con el dinero recaudado organizan una excursión. No obstante, el mismo día de la fiesta todos los miembros del cortejo cenan en casa del obispillo invitados por la familia de este.

Hay que señalar que el Día de San Nicolás los niños tenían «derecho a robar». Además, sin reparo alguno, lo anunciaban la víspera en un bando: «De parte del señor alcalde se hace saber, que durante mañana, Día de San Nicolás, guarden bien todos los animales domésticos, especialmente las aves. En caso de ser encontrado alguno de estos por la calle será sacrificado por los estudiantes de este pueblo. Burgui, 5 de diciembre, alcalde...».

Y así solía ser como desaparecían berzas y gallinas, amén de otros manjares. Pero tal fiesta llevaba tras de sí una ardua preparación. Esta se iniciaba en las *arigüeñas*, o reuniones para tratar sobre ello. En ellas los niños deliberaban qué hacer y cómo hacerlo. Decidían quién sería el *espedero*, quién el huevero y quienes los cesteros de la comitiva.

Las referencias a las gallinas y las berzas nos las hace Antxón Aguirre (2011: 9-12) al referirse a este aspecto «delictivo» del obispillo burguiar, aunque señala que con el pasar de los años las *delikatessen* ansiadas por los niños

han ido variando. En su artículo sobre la fiesta de San Nicolás en Navarra recoge en este pueblo roncalés las mismas cancioncillas de cuestación y salutación en el año 1998. En ellas se aprecia que con respecto a las obtenidas en la actualidad una variación en el orden de sus versos y, en cierto modo, en el contenido de su letra. Esta ha perdido parte de su carga religiosa. Así por ejemplo, la bendición final tras la copla no ha sido ya referida como si lo fue hace quince años:

La bendición de Dios Padre,
La bendición de Dios Hijo,
La bendición del Espíritu Santo.
Que Dios descienda sobre esta casa
Y la bendiga por los siglos de los siglos.
Amén

En Urzainqui, se sabe que los niños llevaban colgadas de sus trajes ese día medallas en *zintamuskos* y que cantaban en sus cuestaciones:

San Nicolás por las puertas
Aguardando las respeta
Si nos dan
Si no nos dan
Las gallinas pagarán.
El señor san Nicolás
Si nos dieran mucho más mejor.

Tras recibir daban la bendición a la casa y luego con todo lo recibido celebraban una cena en la casa del obispillo de ese año (Urzainqui, 1975: 51-72 y 183-222).

En el registro de alhajas de la iglesia parroquial de Uztárroz, constaba ya en el siglo XIX, una mitra de seda bordada, un pectoral, una muceta de seda carmesí para que portara el «Obispo de los niños» en la Fiesta de San Nicolás (Pérez Necochea, 1837: 499 y 55).

1.4. Las fiestas de las visitas en Uztárroz (diciembre y abril)

Hablamos de tres fechas claves en el calendario lúdico uztarroztarra: Santa Lucía (13 de diciembre), San Nicasio (14 de diciembre) y Santa Engracia (16 de abril). En esos días existía la costumbre de visitarse los vecinos de cuatro barrios del pueblo. Así el 16 de abril por Santa Engracia los vecinos de Iribarne y Espandoia subían tocando el *ttun-ttun* a los barrios de Zabalëa e Irigoine para visitar (*agerraldiak*) a parientes, amigos y deudos. Al ser esta la patrona del pueblo se celebra el día y se pone música (Uztárroz-Uztrotze, 2010: 95). Un dicho local decía: «*Santa Engrazia, jentil dena; Aprileko amaseigarena, ortzegun saintu izanik ere tanbora tokatu bëar dela*» [Santa Engracia, que es gentil, el día diez y seis de abril, aunque sea Jueves Santo hay que tocar el tambor].

Por su parte, los vecinos de los otros dos barrios altos bajaban a los otros el 14 de diciembre, San Nicasio, a comer también. La noche anterior (del 13 Santa Lucía al 14) los mozos del pueblo de reunían para cenar e ir de rondalla por las calles cantando: «Santa Lucía [13 de diciembre] bendita patrona de los borrachos, la culpa no la tienes tú que la tiene san Nicasio» (Navascués, 2011: 59). Se encendían hogueras en la plaza y se comían migas y al día siguiente, por San Nicasio, los de Irigoine y Zabalëa correspondían con la visita a sus familiares.

Figura 3. Imagen festiva del coro parroquial de Isaba, 2011 (P. Orduna Portús).

1.5. Navidad (24 de diciembre-6 de enero)

El periodo navideño (*Natarabitatëak*) tenía una importancia singular como aglutinador tanto de los diferentes miembros del núcleo familiar como del poblacional en su conjunto. Durante las Navidades, los niños practicaban diferentes tipos de cuestaciones. En general, en las casas, las Navidades no se solían celebrar con muchos banquetes y solo se organizaba uno el día de Nochebuena tras el cual, y antes de ir a la Misa de Gallo, se reunían todos los vecinos en la plaza o en la puerta de la iglesia para felicitarse de casa en casa. En Urzainqui la gente salía a la calle en torno a una buena hoguera y luego en casa alimentaban el fuego con buena leña. Mientras, los niños por la calle recitaban en grupitos: «El Niño Dios no la daba y santa Águeda nos la quitaba» (Urzainqui, 1975).

En el Día de Reyes iban por las calles los chavales de todos los pueblos metiendo estruendo con los *trukos* (cencerros) si en su casa había ganado. Pedían pan y madera por las casas para dar de comer y calor al Niño Dios. En Uztárroz tras correr el rosario de Reyes y adorar con villancicos al Niño Jesús (se cantaba especialmente –y aún hoy en día– el *Haurtxo polita* de Olaizola), los recién nacidos eran «pasados» ante Él (Navascués, 2011: 63). Tras ese momento, los niños salían a realizar cuestaciones desde las eras de Irigoine hasta la parte baja del pueblo. Para ello tocaban las *eskilas* y *trukos* haciendo una parada en Sabaiborta junto a Casa Laiana, ya que había más resonancia. Mientras callejeaban cantaban al parar a pedir aguinaldos:

Vivan los Reyes Magos,
Que adoraron al Niño Jesús.
Melchor, Gaspar y Baltasar.
Melchor el esquilador,
Gaspar el carretero
Y Baltasar el hombre más feo.

En ocasiones comenzaban esta cencerrada-cuestación el 3 de enero hasta la noche del 5. Esa tardenoche, tras comer patatas asadas en el molino del pueblo sito en Mintxate, los muchachos se reunían con los de Isaba en su foz para tirarse piedras.

En Burgui cantan lo siguiente mientras hacen cuestaciones bajando desde la Kukula hasta la parte baja del pueblo:

Ya vienen los tres reyes
Ya viene a adorar
Al niño Jesús
Que está en el portal.
El uno Melchor
El otro Gaspar
Al otro le llaman
El rey Baltasar.

Los padrinos solían regalar a sus ahijados una torta con forma humana llamada *katamora* y las madrinas hacían lo propio por el Día de Reyes regalándoles la misma torta a sus ahijados. Además, entre los mocetes de Urzainqui y Roncal se mantenían las peleas junto a la peña de los Reyes donde los primeros defendían su fuerte. En Uztárroz se tomaba café en la tarde del Día de Reyes con las *ondarras* (posos) del café que se había tomado en Nochebuena.

Las chicas cogían ciruelas de un *allurko* (huerta junto al río) y manzanas ácidas (*txagarkos*) para comérselas en Nochebuena. Sin embargo, tras la Guerra Civil muchas de esas cosas habían desaparecido aunque aún se mantiene alguna de esas «mini cencerradas» del Día de Reyes.

En Uztárroz, las niñas iban de casa en casa cantando una canción titulada *Nabaritatëa*, pidiendo en sus puertas frutos secos, frutas o dulces. En Burgui se hacen cuestaciones y se cantaba (Sanz, 1997: 62):

Kukulubitate
Matelebitate
Venga una, venda dos
Kukulubitona.
Esta puerta es de pino
¡Buenas txulas de tocino!
Y esta otra de carrasca
¡Buenas txulas para la Pascuala!
La zambomba tiene un diente
Y no puede comer pan;
Sólo castañas y nueces
Y turrón y mazapán.

En Uztárroz, el 24 de diciembre, los mozos solteros y quintos también hacían cuestaciones de tortas, «txulas» y tocinos. Estos se las pedían a las mozas de las casas. Esa noche se prendía el *Tronco de Navidad* (*Sekularo-egurra* o *Sekulorunen*), que destacaba por su enorme tamaño, y permanecía en la chimenea hasta el año siguiente. Este provenía de la gran hoguera encendida entre todas las casas del pueblo y normalmente era leña de haya o roble extraída de los vedados. En Uztárroz, tras la Misa de Gallo se tocaban *eskilas*, perolos y cacerolas mientras se encendía la gran hoguera de Navidad con el *Sekularo-egurra*.

Figura 4. *Ttun-ttun* en la fiesta del Traje de Isaba, 2011 (P. Orduna Portús).

En los pueblos del valle, los niños cantaban canciones para pedir el aguinaldo siendo la más común y popular el *Gairon Egunëan* o *Gairon-Gairona* parecida al ya mencionado *Natarabitatëa*, que era cantada por muchachas en la tarde del día de Nochebuena (existían versiones sensiblemente diferentes en otros pueblos del valle)[2]: «*Ai Maria, gairon gairona, sortu da Jein Ona, naterebitate urterebitarte…*».

Los niños de Uztárroz recitaban por su parte:

Lucas, Marcos, Juan y Mateo
Cuatro pilares hay en el cielo
Aquí estamos tres
Cantaremos dos
Una limosnica por amor de Dios
Virgen Sagrada y Madre de Dios
No hay en el mundo tal como Vos[3].

[2] Notas acerca de diferentes versiones recogidas de esta cancioncilla roncalesa nos dejó Bernardo Estornés Lasa (1983: 220-222) con sus variantes lingüísticas y locales. En cualquier caso, tal copla nos acerca a las cuestaciones que por las casas de los valles de Guesálaz y Yerri en Tierra Estella hacían los jóvenes. Tales entonaban sus coplillas llamadas *Gogona*, *Gona* o *Sundede* con objeto de contentar a sus convecinos y recibir el merecido aguinaldo (Argandoña y Zufiaurre, 1996: 129-150 y Álvarez *et al.*, 2013: 32-34).

[3] Citado también en *Uztárroz-Uztrotze* (2010: 95).

Tras cenar las criadas de las casas fuertes cantaban los *göazen* y coplas del estilo mientras pedían aguinaldos por las casas:

Bajen por las escaleras
Turrón, manzanas, guirnaldicas y pan
Bajen si han de bajar
P'dar limosna el día de Navidad[4].

Ese día de Nochebuena los niños en Roncal pueblo reunían elementos vegetales y prendían una hoguera en un alto del lugar para hacer una ofrenda simbólica al Niño Jesús. Por su parte, los adultos solteros sorteaban al azar emparejamientos entre hombres y mujeres para tomar un vermut y bailar. Al medio día, aquí y en Burgui los quintos corrían la *llega* recogiendo donativos para merendar y danzar luego.

En Burgui el «echar el reinar» se hacía la noche de Reyes. En ese momento se sorteaban parejas entre mozos y mozas, abuelos y abuelas. Se trataba de que salieran parejas extrañas y provocar las risas. Ellos les invitaban a ellas a un vermut. Los muchachos en Roncal pueblo hacían cuestaciones tras la misa del día de Navidad cantando pequeñas coplillas:

El 26 de diciembre, día de Pascua, en Uztárroz se celebraban los *Bidagöaz* o *Biba bagöaz*, por los que los niños hacían cuestaciones de chocolate, mandarinas y frutos secos en aquellas casas donde alguien había nacido, adquirido un cargo público, cantado misa, etc.

1.6. San Antón (17 de enero)

En Isaba, por San Antón, se sacaban los ganados a bendecir en la puerta de la iglesia. En Burgui, el cura se colocaba en la plaza del pueblo, por donde los vecinos llevaban sus caballerías y animales para bendecirlos.

1.7. Carnaval-*Inautëak* (del primer Jueves de Quincuagésima al Miércoles de Ceniza)

Se han recogido datos de los carnavales tradicionales de todos los pueblos menos de la capital, Roncal. En el resto se mantiene una estructura más simple y similar en lo que a su cortejo se refiere. Por otro lado, en el caso izabar, como veremos, el cortejo carnavalesco es más voluminosos en personajes y complejo en su interpretación. Quizá en este modelo se ve mayor cercanía a las estructuras de las *maskaradas* suletinas y de las carnestolendas occitanas y surpirenaicas.

Tradicionalmente, los carnavales se celebran en el Roncal el fin de semana anterior al Miércoles de Ceniza. Sin embargo, en Uztárroz se hacía una semana antes y en Vidángoz el primer fin de semana de Cuaresma. Aunque, los preparativos para la fiesta final comenzaban unos jueves antes.

[4] Citada otra copla parecida en *Uztárroz-Uztrotze* (2010: 95): «Bajen, baje, bajen por las escaleras turrones, manzanas, guirlaches y peras, bajen, bajen, bajen si han de bajar a dar la limosnica el día de Navidad».

1.7.1. Jueves previos al carnaval

1.7.1.1. *Amakunde*-Jueves de Comadres-Jueves de Septuagésima

Este día también era especial en el carnaval izabarra pues salía a escena el espantajo del *Amanditxarko*. Esperpento o espantajo similar al uztarroztarra que era paseado a modo de espantapájaros vestido de mujer y relleno de paja. Tras desfilarlo quedaba colgado en la fachada del ayuntamiento.

1.7.1.2. *Aitakunde* o *Gizakunde*-Jueves de Compadres-Jueves de Sexagésima

Pequeñas cuadrillas de jóvenes varones se disfrazaban en las «casas de cuadrilla» con atuendos femeninos y la cara cubierta. Las mozas hacían lo propio pero a la inversa. Tras la prohibición de usar máscaras a principios del siglo XX, y con el fin de guardar en lo posible el anonimato, comenzaron a tiznarse las caras con ceniza. Estos eran los *maskarak*. Así mismo, la tendencia al travestismo fue más perseguida por los poderes eclesiásticos y civiles locales.

En Isaba, según ha podido recoger la asociación Kebenko de testimonios locales, uno llevaba vestidos trapos oscuros y pieles de animal. La cara la mantenía totalmente cubierta menos dos orificios para los ojos. Intentaba mostrar un morro de fiera y portaba un palo con trapos en su punta (*satar aga*) y un bastidor con listones y calavera de animal en su punta (*sorgin-göaziak*: tijeras de bruja). Repelía a los pequeños que increpaban a cada grupo y que le daban el nombre de *Mozorrobeltx* (enmascarado negro). Tal ser parece mucho a uno de los personajes de la *maskarada* suletina.

En Uztárroz era el personaje principal el *Aitanditxarko*. Un espantajo que era paseado, volteado de una ventada a otra y quemado finalmente el último día del carnaval. A este le acompañaba uno vestido de enano con vejiga para golpear a los niños.

1.7.1.3. *Oilokunde*-Jueves de Gallinas, Gordo, *Txulardero* o Lardero-Jueves de Quincuagésima

En este jueves anterior a la Cuaresma, el maestro solía atar una gallina al palo y dejarlo fijo en un sitio. A su alrededor, por turnos, los niños con los ojos vendados daban tres palazos por turnos y el que la mataba se la comía junto al insigne profesor local. Muchos jóvenes ya se disfrazaban enmascarados como *xarrabaldos* persiguiendo, sin articular palabra, a aquellos muchachos que les provocaban con versos del tipo:

Mudao,
Zaratrako,
Triko, triko, trako,
Una abarca y un zapato,
No me meterás en el saco[5].

La respuesta de estos «mudaos» no era sino vergazos y varazos seguidos de histriónicas risas guturales.

[5] Veremos como una copla parecida se repite en Uztárroz el domingo de carnaval (*Uztárroz-Uztrotze*, 2010: 94).

1.7.2. Carnaval de Burgui

Tras la guerra civil del 36 no es que se llegaran a prohibir en sí, solo el taparse las caras con máscaras. Costumbre que se recuperó en los años 80 del siglo XX. Comenzaba el Jueves Lardero anterior en el que los niños eran los protagonistas deambulando con máscaras en *jarka* (tropel de jóvenes alocados)[6].

El sábado, los mozos del pueblo se disfrazaban como *zipoteros* cubriéndose la cara con caretas de cartón o trapos de tela. Por la tarde, armados con varas, perseguían a los niños que les incitaban cantándoles:

Zipotero,
Morros de puchero,
Y si no me das el gorro,
Te encorro.
Triko trako,
Una abarca y un zapato
Caraza, maraza
Llevas las tripas de calabaza.
Mudau zarratrako
Una abarca y un zapato
Trico, trico, traco
No me metes al saco
Ni tampoco al zapato.

Con lo recogido se hacía una merienda en las eras del pueblo y un baile. Las mozas preferían merendar en sus casas.

El domingo comenzaban los bailes, rondas y disfraces. Los personajes principales eran de nuevo los *zipoteros* y *zarratrakos* (estos iban vestidos con máscaras y armados de palos y escobas). Por parte de los críos se les cantaba:

Zarratrako triki, trako
Una abarca y un zapato.
Zipotero
Morros de puchero
Si no me das el gorro
Te encorro.
Triko trako,
Una abarca y un zapato
Caraza, maraza
Llevas las tripas de calabaza.
Mudau zarratrako
Una abarca y un zapato
Trico, trico, traco
No me metes al saco
Ni tampoco al zapato.

Tras la misa, se reunían en grupos para comer en lugares reservados y escondidos en las llamadas «casa de la cuadrilla» con música, vino y, a ser posible, mozas del pueblo con las que bailar. Tras la sobremesa, disfrazadas incluso las mozas, comenzaban algunos pasacalles y escenificaciones varias. Uno se disfrazaba de anciana y otro con sacos y vejiga de cerdo en la mano, símbolo de fertilidad. Dos mozos solían disfrazarse de bueyes arrastrando un

[6] <http://amanditzarko.blogspot.com.es/2010/02/burgui-burgi.html>. Capturado en 2014.

arado guiado por otro joven. Un cuarto hacía de «asementador» y lanzaba el grano «a bautizo» (a voleo). Sin embargo, el grano no era ni trigo ni maíz sino *kakalotes* (excrementos de cabra) y *kakalletas* (de oveja). Les acompañaban algunos lanzando de pucheros agua y cenizas.

Las chicas procuraban disfrazarse de forma elegante por lo que se las llamaba «madamas» (vestidos con trajes de mujer elegantes traídos por las alpargateras desde Mauleón) y a los varones que de forma igual se vestían «madamos». Normalmente, sus ropajes eran blancos con faldas, blusas, e incluso, zapatos del mismo color. La cabeza se cubría con amplios sombreros de paja y paños blancos[7].

El lunes y martes se repetían estos mismos cortejos uniéndose, al igual que harán en Vidángoz, los hombres casados en la ronda de los casados. Tal rondalla iba de puerta en puerta con música y castañuelas hechas con piedras planas del río. Por la noche se llevaban calabazas huecas con orificios a modo de ojos y boca iluminados por velas. Los *zipoteros* alzados en zancos robaban alimentos de los alfeizares para celebrar luego la cena de cuadrilla en la que se cantaba a modo de despedida:

Si de mí dependiera,
Yo lo había de arreglar,
Con siete meses de San Pedro,
Y cinco de Carnaval.

1.7.3. Carnaval de Vidángoz

Los chicos bidankoztarras el Jueves de Txulardero disfrazándose se convertían en los temidos *zipoteros* que enmascarados y con el rostro bien cubierto comenzarían su cortejo de cuestación por las casas del vecindario. Uno de ellos llevaba una cesta para acoger los huevos ofrecidos, otro un cestillo o plato para los dineros y el último la *gerrena* para ensartar en ella «txulas» de jamón. El cestillo o platillo con las monedas se portaba cubierto con un *tzorongo* (pañuelo de cabeza de cuadros negros y morados). La picaresca les incitaba a ir ocultando parte de los metales bajo él y exhibir menos caudales con el fin de incitar al vecindario a dar más dinero. Tras el pedigüeño recorrido merendaban todos juntos y algunos llevaban de postre las roscas (*erroskak*) entregadas por sus padrinos ese día.

El Domingo de Quincuagésima se reunían los mozos en la taberna en torno a un caldero con *zurrakapote* de «vino quemado» y macerado con frutas. Para quemarlo prendían una cuchara con vino y azúcar que introducían en el *perolo* removiéndolo con un cucharón más grande. En su interior se habían dejado reposando cascabillos, *gurrillones* (ciruelas silvestres), etc. Tras su orgiástica ingesta se comenzaban sus diabluras a gritos y estruendos por las calles. Estos zipoteros más mayores azotaban con varas y mimbres a los pequeños que se cruzaban en su camino.

El martes despertaban a todos con cencerradas callejeras al son de *eskilas* para comer todos los *zipoteros* al mediodía carne de oveja vieja, queso, nueces y chocolate si lo había. Por la tarde el cortejo se recompondría acompañado de música (guitarras, acordeones y panderos) para comenzar una nueva cuestación (la *llega*). Cuatro de los mozos, vestidos con el traje de fiesta tradicional –dos de ellos de mujer– encabezaban la multicolor serpiente juvenil. Esta pareja danzaba jotas delante

[7] <http://amanditzarko.blogspot.com.es/2010/02/burgui-burgi.html>. Capturado en 2014.

de las generosas casas que entregaban viandas o dinero. De nuevo se iba a celebrar una merienda, a la que se invitaba también a los varones casados del pueblo que concluía con la ingesta de más vino quemado hasta cansarse[8].

1.7.4. Carnavales de Garde, Urzainqui y Uztárroz

En estos tres pueblos, las carnestolendas eran celebradas de forma semejante a como se hace en Vidángoz. Comenzaban el jueves anterior, llamado «Lardero» y duraban hasta el martes. Los jóvenes de ambas localidades se disfrazaban de *zarratrakos*, ataviados con gorros, máscaras y palos y tras realizar cortejos de cuestación por el pueblo hacían diferentes meriendas, bailes y corredurías por las calles azotando a los no disfrazados. En tales pueblos la costumbre ha decaído. En Uztárroz el domingo de carnaval los *zarratrakos* eran incitados por los más pequeños con las coplas (*Uztárroz-Uztrotze*, 2010: 94):

Maitzkariko zarratrako
No me coges al saco
Ni a la bolsa ni al zapato,
Toto torico tototo
[Deducían el nombre del disfrazado] to!

Luego salían corriendo y si llegaban a una vieja cruz de madera que había en el antiguo cementerio junto a la iglesia se libraban de ser golpeados.

El martes los uztarroztarras jóvenes y varones casados se vestían de «señoritos» y «señoritas» y acompañando a un burro o un macho adornado con lazos pedían de casa en casa para merendar luego antes de ir al baile.

1.7.5. Carnavales de Isaba

Desde hace unas décadas se ha recuperado en el pueblo parte de este carnaval tan emparentado a los del otro lado del Puerto. Hay que señalar que se le han añadido algunos personajes nuevos como parte de un derivar neofolclorista. Si bien es cierto que se ha tenido en cuenta gran parte de los testimonios de aquellos que fueron testigos de la celebración a principios del siglo XX[9].

Así, el Jueves Gordo las calles de Isaba presencia una peculiar procesión. Todos disfrazados y enmascarados comienzan a deambular con música por los diferentes barrios uniéndose en una comitiva final y unitaria que configuraba la «Ronda de los casados». Antes, en esta, los varones desposados también tomaban parte. Hoy lo hace todo el mundo sin distinción de sexo, estado o edad.

Tal desfile, pedía aguinaldo en el formato de dinero o comidas en todas las casas excepto en aquellas que hubiera luto vigente. Las carnes, chulas o tocinos eran ensartados en *gerrenak*. Para no ser reconocidos, el silencio era absoluto entre los *xarrabaldos*. Si había que hablar se deformaba la voz al extremo.

Por la tarde se hacían meriendas en las citadas «casas de cuadrillas» y había bailes en la plaza previo a la destrucción final del *Amanditxarko* a golpes o quemándolo. Tras este acto, el alguacil exigía que todos descubrieran sus caras y regresaran a sus casas.

Como se ha señalado, desde 1997, con los trabajos de la asociación Kebenko el carnaval de Isaba ha quedado en cierto modo recuperado o rein-

[8] <http://www.vidangoz.com/Euskera/Nagusia.htm>. Captura en 2012.
[9] <http://amanditzarko.blogspot.com.es/>. Captura en 2012.

terpretado. Se observa como los personajes tienen un parentesco o similitud enorme con los suletinos y los de algunos lugares del Pirineo central y más oriental. Así, el *Amanditxarko* nos puede acercar a figuras como las de Miel Otxin de Lantz o a Cornelio Zorrilla de Bielsa. El *Mozorrobeltx* al Gathuzain suletino. El Gigantón, que abría el desfile con una chaqueta de arpillera con botones de caracoles y una escoba de brezo en la mano, se acercaba a la figura del de la Solsona. Los tapados con colchas de colores y los dos gibosos, que se peleaban entre ellos, a los *buhameak* suletinos. El afilador, con grandes cuchillos, bombín y ganas de pelearse con los gibosos, está presente en diferentes carnavales europeos. El húngaro y el oso –*artz*–, pululan en los carnavales de pueblos como Arizkun o Bielsa.

Por otra parte, la mondonguera, hombre vestido como tal y que revolvía la sangre en la plaza; el gallo, que intentaba picotear a los niños; el viajante, que echaba discursos; y el Hombre cubierto de boj; tienen sus reflejos, similitudes y parentescos en muchos otros festejos de carnestolendas pirenaicas y europeas.

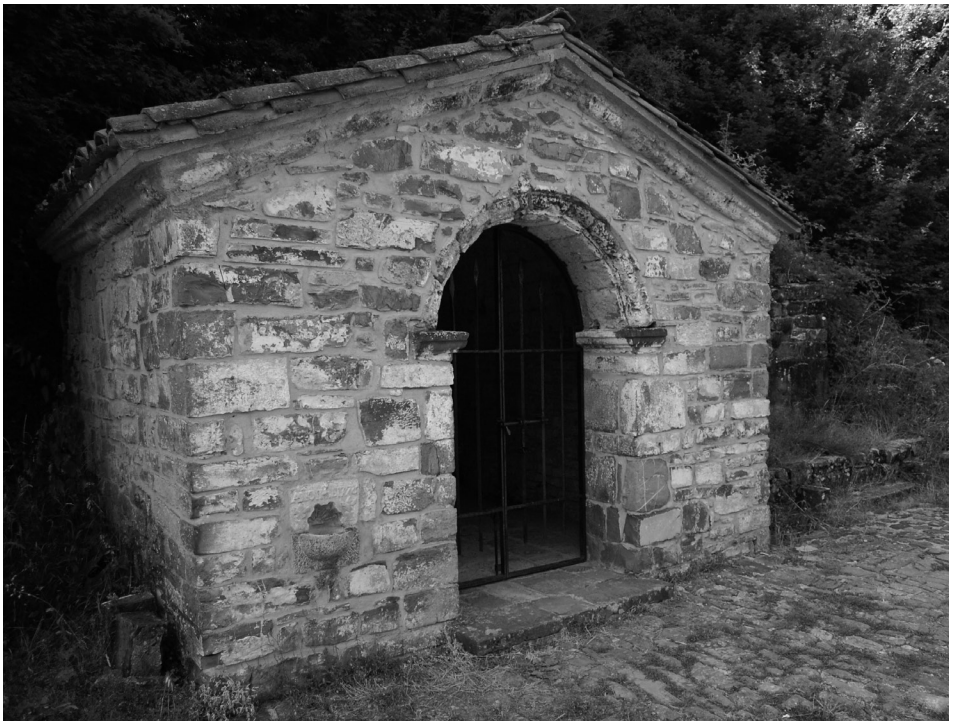


Figura 5. Ermita de Belén en Isaba, 2013 (P. Orduna Portús).

1.7.6. Evolución final de los carnavales roncaleses

En los últimos años se han ido recuperando estas fiestas en las siete villas de pueblo con mayor o menor acierto. Algunos han intentado recrearlas tal y como se celebraban antiguamente aunque añadiendo algún elemento nuevo contemporáneo o folclorista, más o menos bien integrado. Otra cosa es el valorar si han perdido su razón de ser y sentido simbólico inicial, como paréntesis pagano dentro de un calendario eminentemente religioso.

En cualquier caso, hemos podido ver cómo, a principios del siglo XX, las autoridades eclesiásticas intentaron frenar esos días de desenfreno acotando sus expresiones más espontáneas y expresivas. Un ejemplo de ello es un edicto de 1906 dictado por el alcalde de Uztárroz, Agustín Marco, el 25 de febrero. En vísperas ya de los días centrales del carnaval el edil recordaba las prohibiciones vigentes en torno a esas fechas. Hacía saber a sus vecinos que estaba prohibido disparar fuegos artificiales o cohetes tanto dentro como fuera de la villa sin permiso o licencia. Tampoco se dejaría perturbar el sosiego con rondas ruidosas y si en alguna de ellas se cometía delito se llevaría por la justicia criminal a los infractores. Se permitirían los disfraces y máscaras siempre y cuando tras el toque de oración nocturno la cara quedara descubierta. Se perseguiría todo disfraz que imitara a magistrados, hábitos religiosos, órdenes militares y uniformes de «clases sociales». Se perseguiría todo baile y música efectuada después de las diez de la noche. Ningún enmascarado podría portar armas o echar aguas y barros a los viandantes. La multa mínima por cualquier falta quedaba señalada en 15 pesetas y los delitos graves serían juzgados en los tribunales (*Uztárroz-Uztrotze*, 2010: 85).

1.8. La Candelaria (2 de febrero)

En Isaba se realizaba una misa con velas y se bendecía a hombres y animales. En Garde y Burgui se bendicen las velas de las casas. En Uztárroz, se bendecían las velas para el viático y para usar en casa durante el año.

1.9. San Blas (3 de febrero)

En los siete pueblos del valle se bendecían los alimentos. En Urzainqui además se bendecía a los vecinos contra los males de garganta, a los animales y al pan desde el atrio. En Uztárroz, se bendecían la cebada y la sal del ganado, el trigo de las gallinas, la semilla de primavera. También era bendecido en este pueblo el pan que se ofrecía para evitar los incendios.

1.10. Santa Águeda (4-5 febrero)

En Isaba la noche de vísperas de Santa Águeda se organizaban comitivas de jóvenes que portaban faroles y entonaban cánticos por las calles. Al final de su recorrido se reunían a tomar caldo con *txungur* (hueso de jamón). En Uztárroz, se mezclaban las llaves de las casas y se hacían parejas sacándose de dos en dos para reírse con emparejamientos extraños. Este juego era tan apreciado que incluso se hacían paces entre diferentes casas para poder unirse los miembros en los emparejamientos. Por otro lado, el día 4 al anochecer los mozos y el sacristán bandeaban las campanas y luego les ofrecía una cena de migas, «txulas», queso y vino. Al día siguiente, el sacristán bendecía por las calles las casas con una cruz: «la bendición de santa Águeda». Los moradores le daban limosna y algo de comer.

1.11. San José (19 de marzo)

En Uztárroz, ese mediodía «los ricos», las casas fuertes, llevaban a tres necesitados del pueblo, (matrimonio y un niño), a comer a su casa en conmemoración de la Sagrada Familia.

1.12. Domingo de Ramos-Semana Santa-Pentecostés

En el valle el ciclo de la Semana Santa comenzaba, como en tantos lugares, el Domingo de Ramos. En Isaba, ese día se celebraba una procesión desde la plaza del pueblo hasta la ermita de Belén. En Garde, se efectuaba por las calles del pueblo. Más al mediodía, en Burgui, se hace una pequeña hoguera en la puerta de la iglesia en la que se quemaban los ramos de *espelko* (*ruscus aculeatus*) del año anterior. La ceniza resultante de su quema será utilizada durante el Miércoles de Ceniza. En Uztárroz, este rito de quema es algo más complejo. Así, el Domingo de Ramos se parte en procesión con los *ispelkos* recogidos en la foz de Mintxate. Estos quedan colgados en un palo de fresno llamado *estigüei*. Tales ramas serán puestas en las puertas y ventanas de las casas. Al igual que en Burgui, nunca se echa a la basura al año siguiente sino al fuego. Sin embargo, este fuego es el del hogar, y, antes, con la madera de los viejos *estigüei* se hacían las tres cruces que se ponían en los campos el Día de la Cruz en mayo.

Llegados ya los días propios de Semana Santa, en Uztárroz, los niños, hasta los años 70 del siglo XX, tenían la costumbre de Miércoles a Jueves Santo subir al monte cercano de Lerdoia a preparar hogueras. En los momentos especiales de cada oficio religioso, con las luces apagadas, para hacerse oír se tocaban carracas (*kurrusklak*, *karrasklak* o *karraskakak*). Mientras los niños recitaban:

> Hoy maitines, hoy trompetas, fuera el diablo y las mocetas. ¿Has visto a Dios? No por Dios. ¿Has visto a Cristo? No lo he visto. ¿Has visto al Diablo? Ve a buscarlo. Las mujeres con zapatos, los hombres con anguarinas [capa del tradicional traje roncalés para eventos importantes o la misa] y los borrachos en las esquinas. Angelitos del cielo, al cielo subiremos, del cielo bajaremos y hasta las estrellas tocaremos[10].

Esos días, al atardecer se cantaba en la iglesia con velas en un triangulo traídas de las casas. La de la parroquia se llamaba vela María. Al bajar esta a la sacristía se apagaban todas las luces y se tocaban las *karrasklas*. Los niños luego subían al mencionado alto de Lerdoia a por boj para quemar a un muñeco de Judas el Viernes Santo.

En Semana Santa las campanas enmudecían y el anuncio de misa lo hacían los niños recitando en la calle: «*Su berri, ur benedikatu: meza aundiara, bezperatra, arrosariöara, ofizioetra mundu guzia akuditzala*« [Fuego nuevo, agua bendita. Todo el mundo a misa mayor, a vísperas, al rosario, a los oficios.]. De nuevo por Sábado Santo, se cantaba al amanecer, junto al cementerio, la misma letrilla mientras que con dos piedras de pedernal se encendía un *Su berri* [Fuego nuevo]. (Otermin, 1979: 452-459 y *Uztárroz-Uztrotze*, 2010: 294).

De todas las casas se iba con teas para prenderlas y luego con ellas encender el fuego de casa. Se llevaba a bendecir agua y se echaba en las cuadras, cuartos y se guardaba un poco en una jarra para bendecir el Día de la Cruz los campos.

En Isaba, el Viernes Santo había procesión por el pueblo, hoy solo alrededor del templo. El Sábado Santo se encendía una hoguera en la puerta de la iglesia dentro de un recipiente de hierro. En Roncal pueblo, el Jueves

[10] Una versión similar se cita en *Uztárroz-Uztrotze* (2010: 94).

Santo se hacían representaciones de la Pasión y luego se salía con la cruz en procesión llevada por los quintos. Tal costumbre desapareció hace cuarenta años. En Burgui, como no se pueden tocar campanas los niños anuncian las misas tocando un instrumento de madera llamado *klazka* (tipo de carraca). En Urzainqui, el Sábado Santo los monaguillos salían con hisopos a «echar la cuaresma» por las habitaciones de las casas del pueblo.

2. EL PERIODO ESTIVAL-*UDA*

En el ordenamiento anual de las fechas más significativas de la primavera-verano quedarían bien engarzadas entre el Día de la Cruz (3 de mayo) y la sanmiguelada del 29 de septiembre, principal punto de inflexión estacional. Durante las estaciones más cálidas, cobrarán especial importancia las fiestas grandes. En ellas se producen actos de comunión vecinal y colectiva como, por ejemplo, las comidas de barrio de cada día grande de fiestas de Uztárroz.

En los últimos cien años se ha producido un cambio significativo. Viejas tradiciones festivas de gran arraigo han decaído: el Carnaval, la Semana Santa…; y, por el contrario, fiestas como las patronales se han reforzado. Festejos que incluso han cambiado en sus fechas con objeto de poder hacerlos más propicios para su disfrute.

2.1. Día de la Cruz (3 de mayo)

En Uztárroz, el Día de la Cruz era el momento de bendecir los campos y fincas. Para ello un vecino y el cura montaban en macho y se encaminaban eras arriba en dirección al monte[11]. Era el día en que se cerraban los «panificados» al ganado y se aprovechaba para hacer tres cruces en sus cierres con el madero del *estigüei* del Domingo de Ramos, unidos a la cera y el agua del *Su Berri* de Sábado Santo. Tales señas deberían proteger los sembrados contra el pedrisco. Los niños iban los altos a asar patatas en las brasas.

2.2. San Juan (24 de junio)

El día de San Juan variaba muy poco en sus formas celebrativas de una a otra de las siete villas del valle. En todas ellas se hacían, y se hacen, hogueras. En Isaba, como en el resto de pueblos, las jóvenes bajaban al río a «sanjuanarse» bañándose en las frías aguas del deshielo. En Urzainqui, además de lo ya referido, se bendecían por el día ramas de *ispelkos*, saucos, rosas y cola de caballo para proteger casas de tormentas y enfermedades. En Roncal pueblo se pone la hoguera bajo el puente, en el cauce seco y se celebrar tras saltarla una cena popular.

En Uztárroz, hasta principios del siglo XX, por San Juan eran las fiestas patronales y había bailes, comidas, una danza en la plaza del *ttun-ttun* de la localidad, etc. Por la noche se hacían hogueras y las mujeres iban a lavarse al río para «sanjuanarse». Existían a su vez la costumbre de recoger en ese momento sabuco y dejarlo luego a secar para hacer vapor contra paperas y flemones.

[11] En cada pueblo se buscaba el día apropiado para estas bendiciones. En Isaba es el 26 de julio por Santa Ana y en Burgui, por el contrario, el día de San Pedro Mártir se bendecía el agua que luego se utilizaba para bendecir los campos.

Figura 6. Txistularis en las Fiestas de Santiago de Isaba, 2012 (P. Orduna Portús).

2.3. Corpus Christi

Por todos los pueblos del valle se hacían procesiones por las calles colocándose en cada barrio altares en las puertas de algunas casas. Esta costumbre ha ido decayendo en los últimos años y ahora, por ejemplo, en Isaba, solo se pone uno en el tránsito por el cura. En Urzainqui, para dar solemnidad al día, se hacía una vistosa procesión y luego, al alzar el Santísimo en el atrio de la iglesia, un grupo de siete vecinos disparaban salvas al aire en un alarde de escopetas. A la par otro vecino bailaba la bandera con la gente postrada de rodillas a su alrededor. Los niños hacían una ofrenda floral a la Virgen vestidos de blanco, siendo esto lo más parecido a una celebración de «mayos» que se ha constatado en el valle.

2.4. Fiestas patronales / *Xeiak*

Las fiestas patronales se celebran normalmente entre julio y septiembre. Cada población las ha dedicado al santo titular de su parroquia principal. Sin embargo, con el discurrir de los tiempos se ha intentado insertarlas en los meses estivales. Es por ello, que muchas fueron movidas y no hubo problema en prescindir del titular del retablo y optar por otra advocación más cómoda. Hasta no hace mucho, unos cincuenta años, solía predominar lo religioso y la sobriedad frente a los excesos y el gasto público. Sin embargo, desde finales de los años sesenta del siglo XX, han ido cobrando una nueva dimensión en su manifestación festiva. Enseguida aumentaron los actos profanos que las componían, los bailes y diversiones y se redujeron más los religiosos. Es de destacar que desde hace más de cien años no han dejado de faltar los campeonatos de

pelota entre vecinos e interpueblos del valle. *A posteriori*, a estos lances en la cancha se sumaron los de futbito, *cross*, BTT, etc. Se trata de muestras de reafirmación individual en un contexto comunitario y festivo.

Figura 7. Sobremesa de comida y merienda en un bordal de Belagöa durante las fiestas por Santiago en Isaba. Años 90 del siglo XX (Foto: E. Portús Pérez).

En Burgui, las principales fiestas son las patronales en honor a San Pedro el 29 de junio. El acto religioso principal es la procesión del Sagrado Corazón el mismo día grande del patrón. Hay que señalar que el 20 de enero, San Sebastián, también es fiesta aunque entonces los protagonistas son los quintos del año. Estos llevan al santo en procesión para hacer *a posteriori* una cena en la que el Ayuntamiento ha sufragado el vino y anís. En Garde se realizan las fiestas patronales en septiembre aunque sus festejos grandes son en torno al tercer fin de semana de agosto. Tiene lugar una procesión el primer día con trajes tradicionales, el baile del *ttun-ttun* del pueblo en la plaza y multitud de actos desde ese momento. En Urzainqui son el primer domingo de agosto y en Roncal pueblo el quince de ese mismo mes. Estas de la capital del valle son en honor a la Virgen del Castillo.

En Vidángoz se tiene por patrón a san Pedro Apóstol y hay fiestas el 29 de junio. Sin embargo, fueron trasladadas las grandes a la fecha de San Agustín (28 de agosto) hace unas tres décadas. Antes eran celebradas las dos siendo las primeras competencia del Ayuntamiento y las de agosto de los quintos del año. Por otro lado, en las de San Agustín, desde hace unos veinte años, se ha introducido el aspecto folclorista de la bajada de la bruja Maruxa desde la peña de Pitxorronga. Ese es el nuevo inicio del programa festivo, que conserva la misa mayor y el aperitivo que los mozos ofrecen a los jubilados tras ella. También se conserva la cuestación de la *llega* por parte de los quintos. Estos, junto a un acordeón, reciben comidas y dinero de cada casa en la que piden. Al final del día organizan una cena para todo el vecindario con lo obtenido. En cada parada de sus peticiones son invitados a pastas y bebidas mientras

bailan y cantan. Estos mismos quintos otro día invitan a los convecinos a una merienda a base de queso.

En Isaba, las fiestas patronales son el 16 de setiembre por San Cipián pero las grandes son por Santiago, el 25 de julio. En ellas se producirá la romería de los jóvenes, ahora de todo el vecindario, al paraje de Arrako. Hasta los años 90 del siglo XX las peñas de las cuadrillas vestían blusón de colores y cenaban cada noche en un *txabiske*. Ahora eso ya no se ve. Si se mantienen costumbre como subir a la misa mayor en traje tradicional o bailar en la plaza del Ayuntamiento el *ttun-ttun*.

En Uztárroz, las fiestas eran en San Juan (24 de junio) pero el santo no tardaría en ser traicionado por sus devotos. Ante la masiva presencia de pastores en las muideras del puerto ordeñando ovejas y haciendo queso se optó por moverlas de fecha. Esto no tardó en agudizar el ingenio de los vecinos y dar lugar al siguiente dicho socarrón: «A Cristo lo vendieron por treinta monedas, Uztárroz a San Juan por la leche de las muideras« (Navascués, 2011: 87). Así en 1909 se hizo público un edicto de la alcaldía que rezaba:

> Don Francisco Cebrián Garde, Alcalde y presidente del Ayuntamiento de Uztárroz, hago saber:
>
> Que por acuerdo del Ayuntamiento de Veintena de mi presidencia y de conformidad con las autoridades eclesiásticas, se han trasladado las fiestas patronales que esta villa celebraba el día de San Juan 24 de junio al día de la Virgen del Carmen 16 de julio, en cuyo honor y por espacio de tres días tendrán lugar, tanto los actos cívicos como los religiosos, en la forma que antes se celebraba en la fecha anterior. Lo que se hace público por este EDICTO para su conocimiento. Uztárroz, 15 de julio de 1909. El Alcalde». [Archivo Municipal de Uztárroz] (cit. *Uztárroz-Uztrotze*, 2010: 27).

Figura 8. Posando en el frontón de Isaba. Siglo XIX (Fondo fotográfico Casa Pedrobón de Isaba).

Figura 9. Foto tras el partido de pelota en Isaba durante las fiestas patronales. Años 90 del siglo XX (Foto: E. Portús Pérez).

Ya fuera en San Juan o por la Virgen del Carmen, el baile y la música, desde el soportal de las escuelas infantiles de la plaza, no han faltado. En el *aska* de al lado las cuadrillas de mozos y mozas se sacaban fotos con fotógrafos itinerantes. Se hacían, y hacen, comidas vecinales por los barrios. Los vecinos participaban en rondas nocturnas y diurnas –simpáticas a veces, conflictivas otras–. Para hacerlas se pedía permiso al alcalde y así evitar que las parara el alguacil. Cada mozo cantaba a su novia y si no sabía lo hacía un amigo. A veces, la familia de esta se enfurecía por las letras injuriosas y salían contra ellos. Y es que algunas iban destinadas a muchachas concretas y comenzaban con unos estribillos estándares (Navascués, 2011):

Con mucha formalidad
Ya está la ronda en la calle
Con mucha formalidad
Nadie se meta con ella
Que ella no se meterá
Que ella no se meterá
Ya está la ronda en la calle.

Luego en medio se les añadían párrafos ingeniosos, a veces improvisados, y se concluían con otros versos usuales:

Y no os han conocido
Esta noche hemos rondado
Y no nos han conocido
Mañana dirá la gente
Forasteros habrán sido (bis)
Esta noche hemos rondado.

Existían jotas de ronda no dedicadas a nadie en concreto:

Uztárroz tiene dos cosas
Que no tiene el mundo entero
La calle llena de trancos

Y el frontón lleno de agujeros
Los chulos van a Irigoine
Los barbis a Zabalëa
Los que no tienen dos reales
A por agua a Krutzaltëa.

2.5. Visitas a santuarios

Tras Resurrección la gente había olvidado ya la época de abstinencia y ayuno de la Cuaresma. Parejo a ese momento de liberación espiritual se producía una aceleración de la vida religiosa y popular, lejos del de cualquier recogimiento. Llegaba la temporada del calor y las labores del Puerto y con ella muchos de los temores cíclicos de los roncaleses: las tormentas, las riadas, las heladas tempranas. Se trataba de una época de miedos y rogativas, aunque, a la par, comenzaba de nuevo el tiempo de celebraciones y alegrías por todas las ermitas de los siete pueblos del valle. Aunque hay que señalar que durante el resto del año muchas de estas visitas también tenían lugar, y de ellas se da mención. Así, por ejemplo, al arciprestazgo del valle le tocaba cada tres años ir el 3 de diciembre al castillo de Javier para celebrar la Novena de la Gracia. Ahí se desplazan los representantes de las autoridades, varios danzantes y vecinos. Tras la misa se le baila el *ttun-ttun* al santo.

Figura 10. Ermita de la Virgen del Camino. Burgui, 2008 (Foto: J. Portús Pérez).

En la vega del Ezka, de sur a norte, estas visitas a estos pequeños santuarios no paran de sucederse. En Burgui, en las romerías la corporación municipal comía en el comedor de las ermitas, junto al párroco y el secretario. Desde este pueblo se acude a la ermita de la Virgen del Camino el Lunes de Pentecostés. Tras la misa se hace una comida en el prado adyacente y se finaliza la visita con un cántico de despedida y una advocación: «Quién os puso en la llanura, la providencia del cielo, sed nuestro amparo y consuelo,

del camino virgen pura» (Mauleón, 2009: 51). Otro lugar de peregrinación romera de los burgiarras es el santuario de la Virgen de la Peña. En 1520 se creó una cofradía estable con diez miembros de Burgui y veinte de Salvatierra de Esca (Aragón) (Induráin, 2010: 291-295). La ermita se encuentra cerca de la muga pero en el término salvaterrano y la devoción es grande por ambos lados de la raya. Todos los Lunes de Pentecostés suben los cofrades aragoneses y el domingo anterior los de Burgui. El 2 de agosto la romería es conjunta. Además, el papa Pío VII les concedió una indulgencia extra y el Jubileo de la Porciúncula a quienes fueran el 8 de septiembre por Natividad de la Virgen. Ese día se celebra la fiesta de la Cofradía. Suben de ambos lados el día de antes vestidos de gala y pernoctan ahí en sus propias dependencias. A la siguiente jornada acuden a misa juntos.

Figura 11. Ermita de la Virgen del Patrocinio en Uztárroz, 2013 (Foto: P. Orduna Portús).

En el pueblo de Garde se hace alarde de la gran devoción a la Virgen de Zuberöa con hasta cuatro romerías a su pequeño templo. Recorridos devotos a los que acude no solo gente del lugar sino de más pueblos cercanos. De hecho, desde el otro lado de la muga del Puerto acudían incluso en el siglo XX mujeres poseídas (*autxak*) para ser liberadas de sus demonios. Las novenas a tal imagen eran muy seguidas y acabaron dando lugar a cuatro romerías diferentes. La primera era en Pascua, luego el Lunes de Pentecostés, siguiente en la Natividad de la Virgen (el 8 de septiembre) y, finalmente, por Santa Teresa (15 de octubre). Esta última se debe en honor a la Virgen que les protegió del cólera en 1855 por esa fecha. Tras las misas en la ermita, se celebra una comida y se invoca su protección.

En Roncal, se hacen dos romerías a San Sebastián a su ermita, antigua iglesia parroquial, en el despoblado de Navarzato. El veinte de enero por el día del santo se hacía una y el uno de mayo otra segunda. En ambas almuerzan ahí tras el oficio los vecinos. A la ermita de la Virgen del Castillo, en el barrio del mismo nombre del pueblo, se va el 14 de agosto y la imagen se lleva hasta la parroquia. El 25 de agosto por la Asunción se le hacen misas y los niños van en comitiva. En Urzainqui, los vecinos se encaminan a la ermita de San Salvador el 20 de enero, el día de San Sebastián, y el 15 de agosto realizando una novena y un bandeo de campanas. En Vidángoz, se va por San Sebastián (20 enero) a su ermita y el 29 de septiembre a la de San Miguel.

En Isaba, son tres los lugares marianos visitados. El primero de ellos el santuario de Idoia. A él se marcha en romería el Lunes de Pentecostés. Tras los oficios se celebra un aperitivo, auroras, rondalla y comida. Por otro lado, el uno de julio, desde 1974, se celebra la Fiesta del Día de las Idoias. En esa fecha acuden multitud de mujeres con el mismo nombre de la Virgen y se sube desde el paseo en el centro del pueblo hasta la ermita. Ahí se celebra una misa y se toca música en el enclave.

Otra cita era en la ya citada ermita de la Virgen de Belén, a las afueras del pueblo en el camino a Belabarze. Ahí se acudía el Domingo de Ramos para bendecir los manojos de *ispelkos* y luego regresar hasta la parroquia en procesión. Hace ya varios años que no se celebra tal romería-procesión y solo se saca ese día la cruz alrededor de la iglesia hasta el *transitope*.

Antes el 12 de julio se subía hasta la ermita de Santa Ana en los llanos de Arrako (Belagöa) cuando se iba al Tributo de las Tres Vacas (13 de julio) pero no se pernocta ahí desde que está la carretera. Todos los 26 de julio por fiestas de Isaba, y día de la mencionada santa, iban en macho parejas de mozos y mozas. La muchacha que no tenía prometido era llevaba por un hermano o un primo. Hoy en día se sigue marchando ese día a Arrako, pero va casi todo el vecindario. Se celebra la misa y luego se sigue haciendo una pequeña procesión. Tras ella el párroco asperja y bendice campos acompañado por la fanfarre local. Como colofón se hace una degustación de migas a la que invita el Ayuntamiento y se hacen diferentes actividades y comidas por cuadrillas en el entorno. Hasta no hace mucho el día 27 de julio eran los casados quienes acudían a la ermita para celebrar Santa Anica con oficios, baile y almuerzos.

En Uztárroz son reseñables las visitas que se hacen todos los sábados de mayo a la ermita de la Virgen del Patrocinio, sita en el alto junto al cemen-

terio. Estas concluían el 2 de julio con un último oficio en el que asistían los pastores para pedir protección en la Fiesta de los Mayorales. Ahora acude menos gente pero antes era concurrido y se hacía un aperitivo colectivo.

Figura 12. *Berendolo* en las fiestas patronales de Uztárroz, 1946 (Fondo fotográfico de Casa Txurrust de Uztárroz).

3. INFORMANTES

3.1. Uztárroz/Uztarroze Goiena

- Amparo de Miguel Lorea. Casa Txurrust.
- Pedro Antonio Orduna de Miguel. Casa Txurrust.
- Félix Anaut Marco (†). Casa Nekotx de Uztárroz.
- Pedro Eseverri Carrica (†). Casa Xautsi de Uztárroz.

3.2. Isaba/Izaba

- Esperanza Marcilla Zalguizuri y Florentina Marcilla Zalguizuri. Casa Luceno.
- María Evelia Pérez Serrano. Dueña de Casa Pedrobón y Casa Nueva de Isaba. Residió también en Salvatierra de Esca.
- Cecilia Galé Belzunze (†). Casa Galé
- Edurne Baraze Orduna. Casa Lloro.

3.3. Urzainqui/Usteinki

- Victoria Pérez Pérez Labairu (†) y Florentina Pérez Pérez Labairu. Casa Krutxaga.

3.4. Roncal/Erronkari

- Elvira Orduna de Miguel. Casa Pedro María.
- Jesús Mari Gayarre. Casa Pedro María.

3.5. Burgui/Burgi

- Jabier Petrotx Urzainki. Casa Petrotx.
- M.ª Ángeles Urzainqui Bronte. Casa Baiber.
- Juan Urzainki. Casa Juanico.

3.6. Vidángoz/Bidankoze

- Alfonso Ornat. Casa Ornat de Vidángoz.

3.7. Garde

- Bienvenida Gorrindo Krutxaga. Casa Cátalo.

3.8. California-Nevada (EE. UU.)

- Agustín de Miguel Orduna y Nicolás Pérez de Miguel. Uztarroztarras que se afincaron en la bahía de San Francisco (California, EE. UU.).

4. VALORACIÓN

Se puede apreciar como en el Valle de Roncal el devenir del año estaba pautado en una sucesión ininterrumpida de festividades. Estos configuraban algo más que un calendario de celebraciones. Se puede decir que suponían una forma de vida y de aprehender el tiempo. Con ellos el ritmo humano es ritualizado mediante una concepción cíclica del tiempo. Es decir, una verdadera representación colectiva de la comunidad articulada en su devenir diario. Las fiestas eran ordenadas según las diferentes épocas de trabajo y el calendario litúrgico que las sacralizaba (Ilundáin y Orduna, 2012: 13-16).

Tales instantes extraordinarios y lúdicos conmemoraban y celebraban elementos significativos de la colectividad; «entre las dimensiones más importantes de las fiestas está la de ordenar y contribuir a estructurar el tiempo social. Están organizadas en ciclos menores, que se suceden en un ciclo anual» (Homobono, 2006: 16-17). Caro Baroja encuadró tales fiestas en un calendario anual derivado de las estaciones astronómicas y reducidas a tres periodos (Caro Baroja, 1965). Sin embargo, Hoyos era más preciso y distinguía dos grandes grupos de festejos: los naturales y los sociales (Hoyos, 1946: 543-567). En el primer grupo estarían todas aquellas celebraciones de un origen emocional derivado de la adecuación del hombre tradicional frente a los fenómenos meteorológicos, su entorno, la astronomía y su labor agropecuaria. En su seno estarían aquellos «festejos estacionales propios del carácter cíclico de la Naturaleza, los festejos de tipo agrícola y ganadero» derivados de su praxis; y, finalmente, muchas «fiestas míticas» que no eran sino el reflejo de un intento de explicación de todo lo incomprensible. El año constaba básicamente de dos grandes periodos, uno invernal (*negüa*) semiactivo y otro estival (*uda*) de gran laboriosidad. Lo lúdico era una ruptura con respecto a la monotonía de una vida tan dependiente en gran medida de la climatología, el trabajo y la rigidez religiosa (Ilundáin y Orduna, 2012: 103).

La fiesta sobrepasaba la sentencia de Shakespeare que afirmaba que «si todo el año fuese fiesta, divertirse sería más aburrido que trabajar». Quizá por ello los ritos festivos mantienen aún hoy en día un valor popular que permite transformar al valle roncalés de la forma más extrema en esos días señalados.

Por ello, muchos de ellos han pervivido en el tiempo con pocas o escasas variaciones a pesar de estar en ocasiones alejados de la ortodoxia religiosa. En palabras de Durkheim (1982: 230): «Todo nos conduce, pues, hacia la misma idea: los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente… Hombres que se siente unidos, en parte por lazos de sangre, pero aún más por una comunidad de intereses y tradiciones, se reúnen y adquieren conciencia de su unidad moral».

En definitiva, los roncaleses no solo celebraban lo extraordinario sino también lo cotidiano. Festejaban aquello que consolidaba y aseguraba en su subconsciente su propia idiosincrasia e identidad diferenciada. Eso sí, en el marco de una serie de fiestas (romerías a santos protectores, Navidades, carnavales, etc.) similares a las de los territorios convecinos. Es decir, el Valle de Roncal en sus fiestas bebe de la tradición, aunque adapta esta a lo «moderno». Algo «nuevo» que en numerosas ocasiones no está sino anclado en la memoria histórica de un folclorismo en cierto modo desvirtuador del sentido último. En cualquier caso, en esa conjunción ha pervivido un ciclo festivo que se sigue reinventando así mismo. Un calendario de fiestas que permanece en el valle roncalés como un importante pilar de su identidad.

4. BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, A., «La fiesta de San Nicolás en Navarra», en *Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra*, Gobierno de Navarra, 86, 2011, pp. 7-31.

Álvarez, E.; Orduna, P.; Álvarez, P., «Aspectos etnográficos de lo festivo en el valle de Guesálaz y Salinas de Oro», *Cuadernos de Etnografía y Etnología de Navarra*, 2013, 88, pp. 25-45.

Argandoña, P.; Zufiaurre, J., «La Gogona, la Gona o el Sundede», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1996, 28, 67, pp. 129-150.

Barandiaran, J. M. de, «Guía para una encuesta etnográfica», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1975, 20, pp. 277-325.

Caro Baroja, J., *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*, Madrid, Taurus, 1965.

Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.

Estornés, B., «El dialecto roncalés en la muga de Aragón y Bearne», en *Piarres Laffiteri omenaldia*, IKER 2, Euskaltzaindia, 1983, pp. 215-229.

Homobono, J. I., «Estudio introductorio, los trabajos y los días de un etnohistoriador. José María Jimeno Jurío, diseñador de calendarios festivos de Vasconia», en J. M.ª Jimeno Jurío, *Calendario Festivo. I. Celebraciones de las cuatro estaciones. Primavera-Verano*, Pamplona, Udalbide, Pamiela, Euskara Kultur Elkagoa, 2006, pp. 15-52.

Hoyos, Luis de, «Cómo se estudian las fiestas populares y tradicionales», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, CSIC, 1946, II (40), pp. 543-567.

Ilundáin, J.; Orduna, P., *Festejar (siglos XIII-XVI)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2012.

Induráin, J. A., *María en la Biblia, en el calendario litúrgico en los pueblos del Roncal*, Garde, Parroquia de Garde.

Mauleón, M., *Cánticos de devoción populares en Navarra*, Villatuerta, Gráficas Lizarra.

Navascués, E., *Aquellos que conocí. Memorias de Uztárroz*, [s.n.] 2011.

Otermin, M., «Folclore roncalés», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1979, 33, pp. 452-459.

Pérez Necochea, J. J., *El asno ilustrado o sea la apología del asno*, Madrid, Imprenta Nacional, 1837. Firmado por él bajo el pseudónimo de J. J. Zeper Demicasa.

Sanz, F., *Viejos usos, palabras y expresiones de Burgui*, Pamplona, Newbook Ediciones.

Urzainqui, T., «Aplicación de la encuesta etnológica en la villa de Urzainqui (valle de Roncal)», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1975, 19 y 20, pp. 51-72 y 183-222.

— *Uztárroz-Uztrotze*, Burlada, Gráficas Arga, 2010.

RESUMEN

Revisión etnográfica del ciclo festivo anual en el valle pirenaico de Roncal

En este artículo se estudia el desarrollo del ciclo festivo anual de una comarca de alta montaña enclavada en el pirineo navarro, y más concretamente, en el valle de Roncal. Para ello se analizan los conceptos de fiesta y espacio-tiempo desde una perspectiva etnográfica mediante un trabajo de campo destinado a la recuperación de información. De esta forma, se describe la estructura del calendario festivo y su evolución a lo largo de las últimas décadas. No obstante, no se deja de prestar una especial atención a las diferentes formulas de participación en los festejos existentes en el territorio. Así mismo, analiza el rol que estas generaba para cada persona o colectivo.

Palabras clave*:* fiesta; ciclo festivo; ritual comunitario; proceso colectivo; Navarra; Pirineo.

ABSTRACT

Ethnographic review about the annual festive cycle in Pyrenean Roncal Valley

This article studies the annual development of the festivities cycle in a rural valley. This region is embedded in the territory of the Pyrenees and is currently sharply forward in its depopulation. This motivates us to promptly carry out an ethnographic field study in order to recover data concerning the organization of time around the «party». Thus, we want to describe the structure of the festival calendar and its evolution over the last decades. However, at the same time, special attention needs to be paid to the ways of participation in the celebrations in every village of the valley.

Keywords: party; festive season; community ritual; collective process; Navarre; Pyrenees.

LAS PIEDRAS MORMAS DE LOS ARCOS

Hay un tipo de leyendas que está muy extendido en toda Europa Occidental, en las que se vinculan las grandes piedras enhiestas de ciertos monumentos prehistóricos con personajes petrificados por un castigo divino. En Navarra, un ejemplo de esto es la leyenda de las tres «piedras mormas» del despoblado de Yániz en Los Arcos. En 2014, la aparición de un documento excepcional en el Archivo Real y General de Navarra ha permitido conocer con exactitud las características formales de estos monumentos destruidos a mediados del siglo XX. Cuatro especialistas analizan este bien cultural desde sus distintas especialidades: la arqueología, la archivística, el patrimonio cultural inmaterial y la epigrafía.

El contexto arqueológico de las «piedras mormas» de Los Arcos

Javier Armendáriz Martija*

La generosa donación al Archivo General de Navarra de una ejecutoria de hidalguía correspondiente al linaje de los Zufía, oriundos del paraje de Yániz (actualmente en jurisdicción de Los Arcos), ha permitido desentrañar una de las más antiguas referencias de la historiografía arqueológica navarra, como es la de las denominadas «piedras mormas» de Los Arcos. Como se sabe, hasta su destrucción estas piedras fueron ejemplo paradigmático, simbólico y tangible de la cristianización de unos monumentos paganos, muy respetados por la gente, que estaban bien señalados en el paisaje, lo que favoreció su pervivencia *in situ* hasta hace relativamente poco tiempo. Gracias a fray Prudencio de Sandoval, historiador que escribe en 1614 ya como obispo de Pamplona, sabíamos de la existencia en el desolado de Yániz de «tres piedras que son del tiempo de los Romanos y malas para saber lo que significan» (Sandoval, 1614: 6), pese a lo cual años después, en 1684, el padre Moret en sus *Anales del Reyno de Navarra* transcribió la inscripción de una de ellas –ignorando las otras dos– y la interpretó correctamente como estela funeraria (Moret, 1684: 43).

A principio del siglo pasado el geógrafo Julio Altadill se refirió a ellas como menhires, interpretación errónea seguida por no pocos historiadores desde entonces (Peñalver, 1983: 403-405). Pero no será hasta entrado el siglo xx, concretamente en el año 1943, cuando se volvió a tener más referencias descriptivas sobre las mismas gracias al padre Francisco Escalada (Escalada, 1943). Este jesuita impulsor del Museo Arqueológico de Javier las describió de la siguiente manera: «son tres enormes piedras, que miden dos metros con sesenta centímetros en alto por un metro y cinco centímetros en ancho y treinta centímetros de grosor, terminando en arco de medio punto la parte superior». Afirma sobre ellas que «estas tres antiquísimas piedras, perfectamente labradas, son

* Arqueólogo.

tres monumentales lápidas romanas. Dada la magnífica calzada romana que pasa junto a ellas, la posición estratégica del lugar y los varios objetos hallados, a saber un hacha de piedra, una moneda ibérica y media docena de romanas, que tenemos en nuestro museo, debió de haber allí una mansión romana de mucha importancia». Aporta una fotografía de dos de ellas –donde aparecen en el interior de una viña algo inclinadas– en las que se aprecia que efectivamente su cabecera era semicircular.

Figura 1. Fotografía de las piedras mormas publicada por Francisco Escalada en 1943.

Nadie más pudo estudiarlas ya que pocos años después, entre 1944 y 1947, fueron dinamitadas por el dueño de la viña donde permanecían erguidas. Con la ayuda de sus hijos, un sobrino y una almádena las redujeron a esquirlas debido a que «estorbaban para los trabajos agrícolas de la finca»; suponemos también porque quienes acudían a verlas pisaban su viña pues estaban en el centro de la parcela. Los cascotes resultantes de su destrucción, en piedra arenisca local, fueron esparcidos para arreglar los baches del camino que cruza el sitio de Yániz al mediodía de la finca donde se encontraban. Los recuerdos que los más viejos del lugar tienen de ellas son vagos pues, como señala Gerardo Zúñiga «la gente les tenía un cierto temor y respeto evitando acercarse a ellas», sin duda por todo lo que representaban: ni más ni menos la petrificación diabólica ejemplarizante de la leyenda por incumplir los preceptos cristianos y el constante recuerdo al castigo que se palpaba con su presencia en el paisaje.

El descubrimiento del documento redactado por encargo de Sandoval a Juan de Amiax, fechado el 5 de agosto de 1605, que está insertado en la ejecutoria de hidalguía de los Zúñiga debe ser calificado como el informe o estudio arqueológico más antiguo descubierto hasta la fecha en Navarra. Es innovador en cuanto revela un amplio conocimiento de la «metodología arqueológica» al uso siglos después, pues no solo aporta una descripción histórico-geográfica del lugar y de los propios monumentos sino que lo acompaña con una preci-

sa planimetría de las mismas, que incluso está escalada. Permite realizar un estudio epigráfico de las inscripciones y nos descubre una tipología de estelas funerarias de gran formato con cabecera semicircular, hasta la fecha casi desconocidas en la comarca a excepción de la de Urbiola aunque con paralelos bien documentados en *Pompelo*, pues las estudiadas en Gastiáin, Marañón o Villatuerta son de cabecera rectangular. Una de ellas muestra un campo ornamental bien ejecutado con relieves funerarios de tipo trascendente de arcos sobre columnas, círculos con rosas o tetrapétalas inscritas y otros símbolos.

Figura 2. Detalle del dibujo de las piedras mormas en el documento de Amiax.

DATOS DE SITUACIÓN GEOGRÁFICA Y RESEÑA HISTÓRICA DEL LUGAR DE YÁNIZ

El sitio de Yániz, en el que solo quedan en pie los restos de lo que fue la ermita de San Vicente, se localiza a 2,5 km al norte-nordeste del casco urbano de Los Arcos. Ocupa un suave fondo de valle rodeado de pequeñas lomas que está situado al norte de la pequeña sierra conocida por el nombre de La Raicilla, que está poblada por pinos; son suelos agrícolas explotados fundamentalmente para la producción de cereal de invierno, aunque también subsiste alguna viña como cultivo tradicional relicto. Por el lugar atraviesa el Camino de Santiago, que en realidad fue la única vía de comunicación existente entre Estella y Los Arcos hasta comienzos del siglo XIX (camino que en su último tramo sigue el valle del río Cardiel y actualmente se conoce con el nombre de Carralearza); fue a finales de la centuria anterior cuando quedó en desuso pues, a propuesta del ingeniero Ángel Santos de Ochandátegui y por encargo de la Diputación Foral de Navarra, se optó por la alternativa sur para el acceso a Los Arcos en el nuevo camino real que se construyó entre Pamplona, Estella y Logroño, que andando el tiempo fue la carretera nacional 111 y desde la construcción de la Autovía del Camino se rotula como NA-1110 (Idoate, 2006).

La información histórica que se conoce sobre este lugar es parca pues, según el archivero Florencio Idoate, ya aparece como desolado antes del año 1300 y apenas existen registros documentales de esta pequeña aldea. Se sabe que tuvo iglesia y palacio (de los Yániz) y que durante el siglo XIII la corona de Navarra tuvo aquí propiedades. También que algo después estas tierras pertenecieron al monasterio de Irache, pasando a depender de la parroquia de Los Arcos a comienzos del siglo XVI.

Emplazamiento de las piedras mormas

Los recuerdos de quienes llegaron a conocer el lugar donde estuvieron enhiestas las piedras mormas las sitúan en una parcela llana que se localiza al suroeste de la ermita de San Vicente[1], no lejos de la corriente del río Cardiel (que aquí es un simple arroyo). Según nos comenta Gerardo Zúñiga años después de la destrucción de las estelas todavía se apreciaba en el terreno una pequeña depresión en la viña que delataba el lugar donde estuvieron. Actualmente es una gran parcela de secano donde resulta imposible determinar *de visu* el emplazamiento exacto por el aterramiento y nivelación de dicha hoya.

Para poder concretar el sitio concreto donde estuvieron hemos consultado el fotograma aéreo de la zona correspondiente al vuelo que hizo la Diputación Foral de Navarra en 1929 (conocido como «vuelo histórico»), que es anterior a la destrucción de las piedras mormas. En él se aprecia claramente su posición señalada por una mancha oscura y junto a ella otras dos más suaves, lo que nos permite fijar sus coordenadas geográficas UTM: 567.587 m de latitud norte y 4.716.002 m de longitud este. Este lugar se encuentra a unos 295 metros de distancia de la ermita de San Vicente.

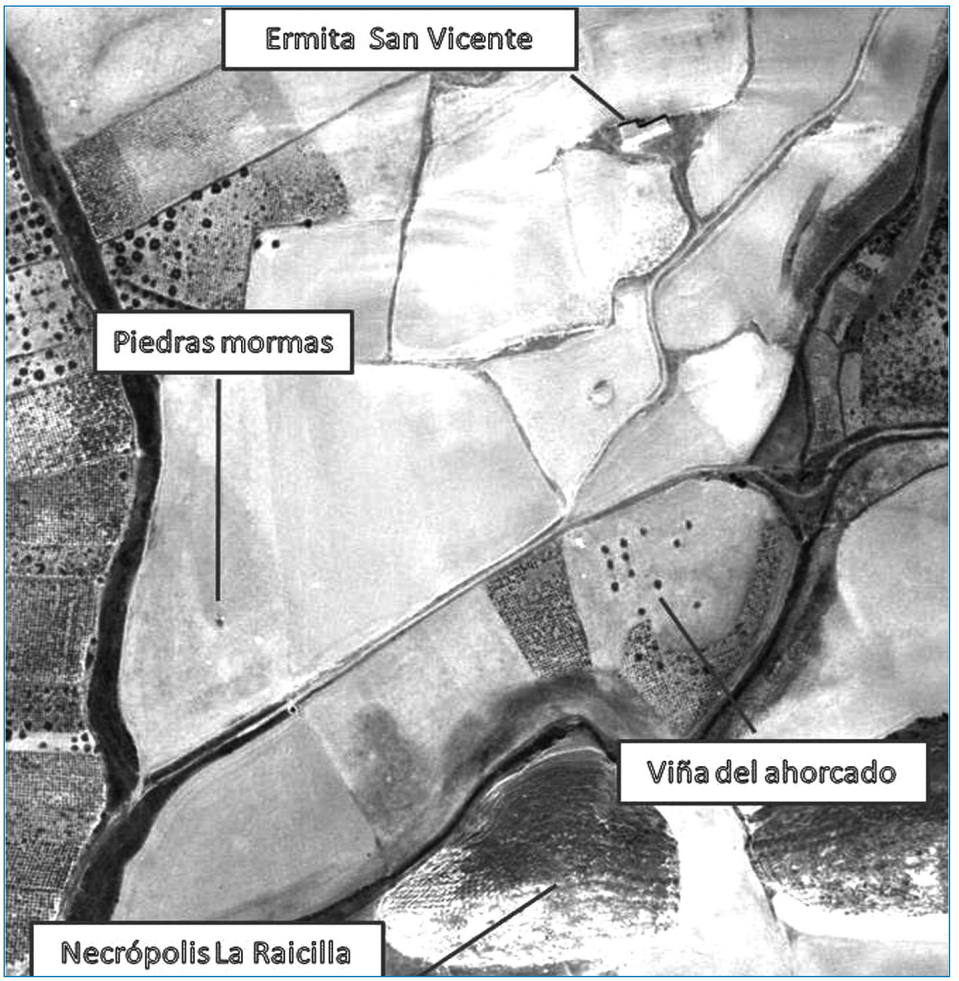


Figura 3. Detalle de la fotografía aérea de 1929 en Yániz.

[1] Se corresponde con la actual parcela número 402 del Polígono 9 de Los Arcos.

El yacimiento arqueológico de Yániz

Nada queda a la vista de lo que fue el palacio de los Yániz, solar de los Zufía. Como hemos avanzado en el lugar los únicos restos reconocibles que se muestran a la vista del profano son las ruinas de la ermita de San Vicente en lo alto de una loma, que tuvo culto hasta mediados del siglo pasado. Hasta no hace mucho una de sus paredes mostraba la siguiente inscripción en piedra de sillería arenisca: «*QUI ECLESIAM CONSEDRAT VEL AEDIFICAT FONTEN BANARUM OMNIUM SIBI PREPARAT. SILVEY. IN. EVAG.TOM.V*», cuya traducción del latín podría ser «El que consagra o edifica una iglesia prepara para sí la fuente de todos los bienes. Comentario al Evangelio tomo v». Ante el estado de deterioro y ruina en que se encontraba esta edificación el Ayuntamiento de Los Arcos trasladó esta inscripción a la ermita de San Lorenzo, donde hoy se puede ver empotrada en su fachada.

Figura 4. Fotografía actual de las ruinas de la ermita de San Vicente de Yániz.

Figura 5. Detalle de la inscripción en latín que estuvo en la ermita de San Vicente y en la actualidad se exhibe en la de San Lorenzo.

Un análisis pormenorizado de esta iglesia no permite reconocer ningún vestigio medieval en su fábrica. Si lo tiene permanece oculto por los escombros; pero nos inclinamos a pensar que este edificio fue construido en época moderna, no ya como parroquia sino como ermita y centro de piedad de un lugar histórico de gran tradición cristiana estrechamente vinculado a las piedras mormas. Probablemente el templo medieval de Yániz no tuvo este emplazamiento, pues sí que conocemos la existencia de una necrópolis cristiana de época tardoantigua que con seguridad estuvo anexa a una iglesia que tampoco se advierte en el terreno a simple vista, probablemente por la débil y efímera arquitectura que estas edificaciones tenían en esa época. Se trata de un cementerio con tumbas delimitadas por lajas de arenisca y con cabecera orientada al este, en ocasiones cerradas por tapa del mismo material. Se ubica en un cerro anexo a la sierra de La Raicilla, actualmente poblado de pinos[2]. Esta necrópolis se descubrió tras la Guerra Civil al excavar en el terreno las hoyas para la repoblación forestal de los pinos que hoy existen en este término. Sabemos que años después un maestro de Los Arcos, con la ayuda de sus alumnos, exhumó varias de estas sepulturas hallando numerosos esqueletos y fragmentos de cerámicas. Afortunadamente hemos tenido acceso a una pieza que se encontró junto al cráneo de uno de los inhumados en este cementerio. La conserva Gerardo Zúñiga en su colección particular y se trata de una pequeña vasija globular con borde exvasado y asa en cinta de cerámica manufacturada cocida a fuego reductor, de aspecto muy primitivo (observa fondo plano de 6,5 cm de diámetro, un altura de 8 cm y una boca de 8 cm de ancho). Se podría datar por tipología, tecnología y contexto en época tardoantigua sin mayor precisión, encuadrable entre los siglos V y VII d. C. Todo ello permite recrear que en este pequeño cerro de La Raicilla existió en esa época una pequeña aldea con su iglesia-cementerio anexo.

Figura 6. Vista en primer plano desde el este de la Viña del Ahorcado. Al fondo, cerro de La Raicilla donde se localiza la necrópolis tardoantigua.

[2] Las coordenadas UTM del sitio son: 567.703 de latitud norte y 4.715.855 de longitud oeste.

Figura 7. Vasija exhumada en una de las sepulturas de la necrópolis tardoantigua de La Raicilla. Colección Gerardo Zúñiga de Los Arcos.

Pero esa reducida población medieval no fue sino secuela de un núcleo de población romano de cierta importancia, aunque de carácter rural, con el que hay que relacionar las magníficas estelas romanas convertidas en piedras mormas. El padre Escalada ya se refirió a él cuando visitó Yániz e incluso llegó a hablar de la existencia de una calzada romana que atravesaba el sitio. Cita el hallazgo de «un hacha de piedra, una moneda ibérica y media docena de romanas» y que debió haber allí «una mansión romana de cierta importancia». Según nos relata Gerardo Zúñiga se cuenta que «cuando se plantó allí la viña al hacer las hoyas para plantar los injertos se descubrieron muchas piedras, destacando entre los restos una pequeña figura de mármol que se debió vender a un anticuario».

La prospección arqueológica que nosotros hemos hecho en Yániz permite situar el centro de este asentamiento romano en lo que antiguamente se llamaba la viña del ahorcado (hoy todavía es una viña que se corresponde con la parcela número 453 del Polígono 9 del catastro de Los Arcos)[3]. En ella efectivamente aparecen en superficie numerosos fragmentos de cerámicas romanas, ladrillos y restos constructivos de esa época, material que se conserva ya muy reducido en tamaño por el continuo laboreo agrícola desarrollado en las últimas décadas con medios mecánicos. Por los fragmentos de *sigillata* hispánica reconocibles son, al igual que las estelas romanas estudiadas, de los dos primeros siglos de la era cristiana aunque también los hay tardoimperiales. Según hemos visto el yacimiento también abarca parcialmente las parcelas contiguas números 403 y 454 del Polígono 9 del catastro de Los Arcos, situadas al norte y oeste respectivamente. Particularmente interesante es esta última pues sabemos que hace años se descubrió en ella una gran piedra labrada que asomaba en la superficie del terreno y por consiguiente estorbaba para los trabajos

[3] El área central de este yacimiento romano se podría inscribir en el siguiente polígono delimitado por coordenadas UTM: 567.833-4.716.025, 567.679-4.715.986, 567.695-4.715.938 y 567.822-4.715.955.

agrícolas. En este caso no se destruyó como las piedras mormas sino que el propietario de la parcela cavó junto a ella una gran fosa y la enterró; parece ser que al hacerlo encontró una moneda.

Hemos prospectado también el camino que atraviesa el yacimiento, en el que hace años Gerardo Zúñiga encontró lo que parece un fragmento de piedra morma con la letra «T» labrada, aunque en la actualidad se ha convertido en un camino carretero. Lo cierto es que en su entorno hemos encontrado varios fragmentos muy pequeños o esquirlas de piedra arenisca percutida que quizás también podrían pertenecer a las piedras mormas, lo que de momento no lo podemos confirmar sin otro tipo de analíticas, pues es conocido que tras su destrucción se utilizaron en el parcheo y afirmado de este camino. Por otro lado, la prospección del término no ha permitido reconocer restos de calzada romana como aseguraba Escalada en su estudio. Probablemente este investigador interpretó erróneamente como romano algún camino de uña empedrado de época moderna que fueron desfigurados por la concentración parcelaria.

Figura 8. Detalle de un posible fragmento de una de las piedras mormas con la letra «T». Colección Gerardo Zúñiga de Los Arcos.

Podemos concluir tras la prospección superficial del término de Yániz que este asentamiento romano debió ser un establecimiento rural tipo *villae* o *vicus*, por tanto dependiente de alguna urbe mayor. Calculamos que pudo tener una extensión de 25.000 m^2 y debió ser de cierta importancia, a tenor de las monumentales estelas funerarias de su necrópolis y de la presencia de esculturas en mármol y otros restos constructivos. La localización espacial de las piedras mormas fuera del área perimetral del hábitat pero próximo al límite de este asentamiento encaja perfectamente en la ubicación lógica de una necrópolis de época romana respecto al núcleo de población de la que depende, pues por lo general los cementerios romanos se localizaban extramuros de las poblaciones, ubicándose junto a los caminos de entrada y/o salida para poder ver las sepulturas y rendir al paso homenaje a los difuntos. Por tanto, todo permite pensar que las piedras mormas fueron los indicadores de sepultura y propiedad que estaban en su posición original, aunque tampoco se podría descartar su reubicación desde otro emplazamiento cercano en el momento de su cristianización.

Respecto a las posibilidades arqueológicas a futuro de este yacimiento no es fácil sacar conclusiones con una prospección de estas características. No obstante, por experiencia pensamos que al ocupar un fondo de valle en donde no ha habido pérdidas de suelo sino depósito de los aportes sedimentarios del contorno es muy posible que el subsuelo conserve restos de carácter arquitectónico, dañados eso sí por las labores agrícolas realizadas sobre ellos. Las noticias de que al hacer hoyas para plantar viña y una zanja para enterrar un gran sillar se descubrieron abundantes restos arqueológicos son halagüeñas para pensar en una buena conservación del yacimiento, al menos en esa área.

LAS PIEDRAS MORMAS EN EL CONTEXTO TERRITORIAL DE LA CIUDAD ROMANA DE *CURNONIUM*

Hace unos años al realizar el estudio del poblamiento en época antigua de la comarca geográfica del somontano Viana-Los Arcos fijamos las bases arqueológicas y toponímicas –creemos que de forma definitiva– para la localización de la ciudad romana de *Curnonium* –citada por Ptolomeo en el siglo II d. C.– en el castillo y casco urbano de Los Arcos. En dicho trabajo ya señalábamos al yacimiento de Yániz como el sitio donde hubo una villa romana administrativamente dependiente de dicha ciudad, al igual que otras *villae* y algunos *vici* de su entorno (Armendáriz, 2004: 106). Hoy seguimos pensando de la misma manera pues no hay novedades al respecto; desde el punto de vista arqueológico la importante ciudad romana que hubo en lo que hoy es Los Arcos, a pesar de que hasta la fecha no ha proporcionado restos arqueológicos de sensación, lo cual no es un demérito, fue el principal núcleo urbano de la Navarra Media occidental y su *territorium* probablemente llegó hasta el río Ega (donde limitaría con el de Andelo, en Mendigorría) y quizás hasta el Ebro (donde lo haría con *Varea*, en Logroño). Una importante calzada romana jalonada por miliarios cuyo itinerario también hemos estudiado comunicaba *Curnonium* con estas dos urbes romanas (Armendáriz y Velaza, 2006). La conexión principal de *Curnonium* con *Pompelo* (Pamplona) probablemente no fue a través de Yániz y lo que después fue el Camino de Santiago –vía que data de la Edad Media, aunque pudo aprovechar también caminos seculares– sino por *Andelo*, Artajona y El Carrascal.

Si el sitio de Yániz fue una pequeña aldea romana o una importante villa o explotación agrícola de un terrateniente de la época no lo podemos saber mientras no se obtengan datos de excavación arqueológica. En cualquier caso, si dispuso de una necrópolis de cierta entidad con lápidas perfectamente esculpidas a la moda indica la importancia del sitio y de sus gentes, que estarían estrechamente relacionadas con *Curnonium*, pues la distancia entre ambas es inferior a tres kilómetros.

El lugar de Yániz ya fue frecuentado por el hombre prehistórico al menos desde el Neolítico, como lo revela la presencia de piezas líticas por la zona. No obstante, hasta el momento no hemos descubierto en el entorno inmediato de Yániz ningún poblado de la Edad del Hierro de cierta entidad, como suele ser habitual en la comarca, por lo que este establecimiento urbano de época romana parece que fue construcción de nueva planta. Sí que entra dentro de lo habitual que esta población pervivió tras la caída del Imperio en un nuevo emplazamiento, probablemente muy menguada en número de habitantes, recogida y protegida en lo alto un pequeño cerro (La Raicilla), en donde levantó su iglesia y cementerio. Tras su desaparición, quedó el culto cristiano en dicha iglesia, convertida en ermita, que se reedificó en época moderna probablemente en su emplazamiento actual, así como se perpetuó de generación en generación la leyenda ejemplarizante de las piedras mormas sobre los buenos hábitos cristianos.

El yacimiento de Yániz es susceptible de estudio arqueológico en el futuro, pues parece que su estado de conservación no es malo en lo que debió ser el caserío romano; probablemente el área de la necrópolis se conserve peor. También merecería la pena centrar la atención en el solar de la antigua *Curnonium* pues si sabemos poco de esta ciudad vascona de época romana es porque hasta el momento el casco urbano de Los Arcos no ha sido sometido a un riguroso control y estudio arqueológico. Estamos convencidos de que en el futuro nos deparará agradables sorpresas.

BIBLIOGRAFÍA

Armendáriz Martija, J., 2006, «Bases arqueológicas para la localización de la ciudad vascona de *Curnonium* en Los Arcos (Navarra)», *Trabajos de Arqueología Navarra*, 19, pp. 85-108.

Armendáriz Martija J.; Velaza, J., 2006, «Dos miliarios romanos en Arellano: contribución al estudio de las comunicaciones viarias en época romana en Navarra», *Trabajos de Arqueología Navarra*, 19, pp. 109-126.

Escalada, F., 1943, *La arqueología en la villa y castillo de Javier y sus contornos*, Pamplona, Editorial Leyre.

Idoate Ancín, R., 2006, «El proyecto de camino real de Pamplona a Logroño», *Príncipe de Viana*, 237, pp. 211-242.

Moret, J., 1684, *Anales del Reyno de Navarra*, t. I, Pamplona.

Peñalver, X., 1983, «Estudio de los menhires de Euskal Herria», *Munibe*, 35, pp. 355-450.

Sandoval, P., 1614, *Historia de los obispos que ha tenido la Santa Iglesia de Pamplona*, Pamplona.

RESUMEN

El contexto arqueológico de las «piedras mormas» de Los Arcos

Las legendarias «piedras mormas» de Los Arcos fueron tres monumentales estelas funerarias con cabecera semicircular de época altoimperial que fueron destruidas a mediados del siglo pasado. El estudio arqueológico a partir de un documento de principios del siglo XVII y del lugar donde estuvieron puestas permite interpretar el sitio como la necrópolis de un asentamiento romano de carácter rural estrechamente ligado a la ciudad vascona de *Curnonium*.

Palabras Clave: Arqueología; romano; estela; necrópolis; Los Arcos; Navarra.

ABSTRACT

The archaelogical context of the «piedras mormas» from Los Arcos

The legendary «piedras mormas» from Los Arcos were three huge funeral steles with semicircular upper ends, dating from the Roman old empire, that were destroyed in the middle of the last century. Based on a document from the beginning of the 17th century and the survey at their location, the archaeological research infers that it was a rural Roman settlement connected with the Vascon town of *Curnonium*.

Keywords: Archaelogy; Roman; stele; necropolis; Los Arcos; Navarre.

Leyenda de las piedras mormas en Los Arcos y Codés

Ángel Gari Lacruz*

En las primeras referencias las tres piedras de Los Arcos fueron valoradas como funerarias y en este mismo sentido Javier Velaza[1] y Felix Segura[2] interpretan que se trata de tres estelas funerarias romanas, como puede verse en los artículos que publican en esta misma revista.

Es en 1857 cuando Manuel Assas publica: «En España parecen ser men-hires; 3 piedras que se encuentran en las inmediaciones de la villa de Los Arcos… La gente de Los Arcos denomina a estos men-hires las piedras mormas»[3]. Es a partir de 1943 cuando en algunas publicaciones se recoge la leyenda de las piedras mormas. A lo largo de este artículo se muestra que estas piedras sirvieron de escenario para una interpretación mítico legendaria desarrollada en la tradición oral.

En este trabajo tomo como fuentes cuatro relatos de la leyenda recopilados por Francisco Escalada, Xavier Peñalver, Alfredo Asiáin y Eugenio Monesma sobre las piedras de Los Arcos.

Como elementos comparativos se tratan igualmente relatos legendarios sobre dos peñas del pueblo de Codés, porque sus contenidos básicos son muy similares y, en uno de ellos, se las denominan también piedras mormas. Estas informaciones permiten algunas valoraciones conjuntas de las semejanzas y diferencias entre las leyendas de estos dos pueblos, próximos entre sí y ubicados al sur de Navarra. Las leyendas de Codés fueron recopiladas por: Agapito Martínez Alegría, Jesús Suárez, José Manuel Pedrosa, José María Iraburu y Alfredo Asiáin.

* Doctor en Historia.

1 «Las inscripciones».

2 «El informe de Juan de Amiax».

3 M. Assas, «Monumentos célticos. Nociones fisionómico-histórica de la arquitectura en España», *Semanario pintoresco español*, Año XXII, 26 de abril de 1857, p. 130. Estas noticias nos fueron comunicadas por D. Miguel Pujadas y Rada, natural de la mencionada villa.

El relato más extenso y diferenciado sobre las mormas, aunque no se trata de una transcripción literal, fue recogido por Francisco Escalada y publicado en 1943, por Xavier Peñalver[4] y dice lo siguiente:

> En tiempos muy remotos se alzó en esa altura de la ermita de San Vicente mártir un suntuoso palacio habitado por una matrona llamada Elena, la cual señora tenía tres hijas que se nombraban Julia, Juliana y Julieta. Esas tres hijas daban bastante que hacer a su buena y anciana madre, y ellas con su desenvoltura dieron origen a la famosa copla que dice:
>
> Tres eran, tres las hijas de Elena;
>
> Tres eran, tres, y ninguna buena
>
> En vano las reprendía su madre empleando ya la dulzura ya el rigor. Todo inútil; porque las benditas de las hijas habían determinado acabar con su madre a fuerza de disgustos, para levantarse con la rica herencia y vivir a sus anchas, entregándose a lo que la ley de Dios prohíbe.
>
> En esto llegó el carnaval de aquel año, y las tres hermanas determinaron divertirse por todo lo alto para cuyo fin convidaron a la gente joven del contorno. Toda aquella gente loca –porque los pocos años tienen poco juicio– pasaron los tres días de carnaval en continuo jolgorio; pero pareciéndoles poco, a instancias de las tres hermanitas se determinó entre baile y comilonas prolongar las fiestas hasta el domingo primero de Cuaresma que hoy llaman de piñata. Las fiestas de ese día las constituían principalmente los disfraces de máscaras. A todo esto, la buena anciana doña Elena, de sí tan virtuosa, estaba en ascuas. Llegó el domingo primero de Cuaresma, y, desde el amanecer, comenzó el jolgorio sin preocuparse la turba juvenil de que había que oír misa bajo pena de pecado mortal. En vano avisó doña Elena que se acercaban las doce, y que para esa hora debían cesar los bailes de máscaras y subir todos a oír la santa misa. No se la hizo caso y las diversiones seguían a todo trapo. Asomose por fin Doña Elena al balcón y a grandes voces llamó a sus hijas para que subieran a misa; pero lo único que obtuvo, fue, la callada por respuesta. Entonces la gran señora movida de celo santo o de cruel despecho, lanzó con todos sus pulmones a sus hijas, esta imprecación horrorífica: Como a misa a San Vicente no vengáis, piedras mormas os volváis... Y se retiró llorando, cayendo desfallecida en un sillón. Al salir la gente de misa de doce, pudieron ver con horror que las tres hermanitas desobedientes se habían convertido en esas tres piedras mormas, algo así como la mujer de Lot, que, por desobediente quedó convertida en estatua de sal. De ahí que hasta el día de hoy sean miradas esas piedras con terror y con respeto por los transeúntes.

Alfredo Asiáin, en el trabajo titulado: «Narraciones folclóricas navarras. Recopilación, clasificación y análisis»[5], reproduce un testimonio diferente sobre esta leyenda tal y como lo recogió en la investigación de su tesis doctoral.

> Las tres hermanas:
>
> En el término de Etayo, en la muga con Los Arcos, está medio derruida la ermita de San Vicente. Y allí había unas famosas piedras que eran enormes. Tenían forma de menhires y se hundían en la tierra. Hace unos veinte años las sacaron unos de Los Arcos. Y tenían inscritas palabras ro-

[4] X. Peñalver, «Estudio de los menhires de Euskal Herria», *Munibe*, 35, 1983, pp. 403-404. Este autor aporta descripciones de las tres piedras y valoraciones sobre los restos ibéricos y romanos allí encontrados. En la página 404 incluye la foto de las piedras antes de su destrucción.

[5] *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XXXVIII, 81, enero-diciembre 2006, p. 251. Informante: Benedicto Martínez Abáigar *Bene* (Legaria).

manas. Se dijo que podían ser monumentos funerarios. Estaban cerca de Los Arcos y las llamaban «Piedras mormas».

Y dicen que, en tiempos, allí se decía misa todos los domingos, porque la ermita pertenecía al término de Los Arcos. Y dice la historia que había tres hermanas del pueblo de Los Arcos que solían ir a misa a San Vicente. Y un día les dijo su madre enfadada:

–Oye, ¿pero cuándo vais a ir a misa, que se va a hacer tarde?

–Ya vamos a ir –le respondían las hermanas sin hacerle demasiado caso.

–Si a San Vicente a oír misa no llegáis, piedras mormas os volváis –les maldijo su madre porque no le obedecían.

Y, cuando estaban cerca de la ermita, aproximadamente a quinientos metros, las tres hermanas vieron cómo salían de misa y, en ese momento, se convirtieron en estatuas de piedra, que llamaron «Piedras mormas». Yo eso se lo he oído a la tía Ciriaca, la madre del Pedro.

Xavier Peñalver aporta otra versión de esta leyenda registrada en 1982, relatada por G. Zúñiga:

Se dice que un domingo espigaban (según el comunicante de la leyenda consistía en la recogida de espigas por parte de los más pobres una vez que había sido recogida la cosecha) en aquella finca una madre con sus dos hijas. La madre instaba a las hijas a dejar el espigueo para cumplir con el precepto dominical, pero estas afanadas por la gran cantidad de espigas que encontraban no hacían caso. Entonces la madre les dijo: «Si a misa a Yániz no vais piedras mormas os volváis», y para castigo las convirtió Dios en piedras.

A pesar de que fueron las dos hijas las que no obedecieron, las tres piedras corresponden a la madre y a sus dos hijas petrificadas[6].

En el año 2014, el mismo informante entrevistado por Eugenio Monesma aporta el relato con la variación siguiente: «Y hubo un momento que la madre se enfureció y dijo: Si a misa a Yániz no váis, piedras mormas os volváis. Y Dios las castigó convirtiéndolas en dos piedras colosales»[7].

De esta leyenda Jesús Suárez recoge una versión interesante por introducir la figura masculina. El padre o el cura es el protagonista de la maldición a las tres hijas. Este rol de masculinización se encuentra también en una de las versiones de Codés:

Había allí, en el término de Yániz, que pertenece a Los Arcos, tres piedras. Una de cuatro metros aproximadamente, otra de unos tres y otra de unos dos. O sea, era un monumento megalítico, una verdadera maravilla. Entonces, sobre el año 44 ó 45, cuando hicieron las calles de Los Arcos, las rompieron. Y tenía una leyenda maravillosa, que era que las tres Mormas, las tres piedras Mormas, eran tres muchachas, hermanas, que fueron a una romería y en vez de entrar a la iglesia y ir a la misa se liaron a bailar con los muchachos.

Y entonces, que les echaron su padre, o el cura, le echó la maldición: – ¡En piedra os convirtáis! Se convirtieron en piedra[8].

[6] X. Peñalver, «Estudio de los menhires...», *op. cit.*, p. 404. Informante Gerardo Zuñiga Suberbiola, 1982.

[7] E. Monesma Moliner, *Piedras con leyenda en Navarra. Etnografía Navarra*, Gobierno de Navarra, Museo etnológico de Navarra Julio Caro Baroja, 2014, Huesca, Pyrene PV. Informante Gerardo Zuñiga Suberbiola. En este documental se aportan testimonios e imágenes de muchas piedras legendarias de interés para este artículo.

[8] J. Suárez López, *Folclore de Somiedo. Leyendas, cuentos, tradiciones*, con la colaboración de J. M. Pedrosa, Asturias, Museo del pueblo de Asturias, Archivo de la Tradición Oral, 2003, p. 48. El

En el pueblo de Codés unos acontecimientos legendarios, similares a los de Los Arcos, han sido recopilados por varios autores que aportan versiones muy diferenciadas entre sí. A diferencia de la leyenda de Los Arcos donde la petrificación se produce sobre estelas funerarias, como ya se ha dicho, en Codés son peñas naturales sobre las que se materializa la leyenda.

La primera elaboración literaria de la leyenda de las Dos Hermanas fue publicada en 1929, por Agapito Martínez Alegría[9], canónigo-bibliotecario quien la presentó como sigue:

> Todos saben, porque lo han oído a sus abuelos, que aquellas dos piedras eran dos hermanas, pobrecicas huérfanas, que un día, aciago, las segundas bodas de su padre las redujo a ser esclavas de una madrastra sin entrañas.
>
> Torturadas un día y otro por aquella mujer, reverso de la madre tierna y cariñosa, que en un día, nunca bastante llorado, cerró para siempre sus ojos a la luz del mundo, salieron al campo cierto día, sin rumbo fijo, e, internándose en el bosque, gastaron las horas de la tarde, dando lamentos infructuosos. -Como llegara la noche sin volver a casa, la madrastra las maldijo, diciendo: -«¡¡¡Ojalá se vuelvan piedras!!!...».
>
> Nadie volvió a ver las pobres huerfanicas, pero a la mañana siguiente, entre la peña de Yoar y el camino de Codés, aparecieron, inmóviles como la estatua de la mujer de Lot, dos monolitos, un poco desiguales como eran las huérfanitas.
>
> Desde aquel día aquellas dos piedras se llaman Las dos Hermanas…

José Manuel Pedrosa recoge este relato de la tradición oral que presenta claras diferencias a la anterior como puede comprobarse:

> Peñas de las dos hermanas
>
> Una *madrasta* tenía dos hijastras, vaya. Iban al monte a por leña, *pa* calentar, y tardan a venir. Y dice que las maldijo, que serían madres de una madre sin entrañas, y a la mañana que aparecieron dos piedras ahí; las llaman Las Dos Hermanas[10].

La misma leyenda, con ligeras variantes de expresión oral, fue recogida por Alfredo Asiáin[11].

Una segunda versión es la proporcionada por José Iraburu Mathieu en la que se introduce la figura de la bruja como madre:

> En las proximidades del santuario de Nuestra Señora de Codés, hay dos monolitos conocidos por «las dos hermanas» y también por las mormas; conservándose en el país la leyenda de una bruja que tenía dos hijas

informante fue Juan Satrústegui, de setenta y cinco años, entrevistado por José Manuel Pedrosa en Estella en agosto de 1985. Sobre esta leyenda, puede verse también J. M.ª Iribarren, *Vocabulario navarro*, 2.ª ed. preparada y ampliada por R. Ollaquindia, Pamplona, Comunidad Foral, 1984, p. 359.

[9] *La batalla de Roncesvalles y el brujo de Bargota. Historia, leyenda y folclore*, Pamplona, Talleres Tipográficos La Acción Social, 1929, pp. 223 y 225.

[10] J. M. Pedrosa, «Los padres maldicientes: del Génesis, la *Odisea* y el *Kalevala* a la leyenda de Alfonso X, el romancero y la tradición oral moderna. La eterna agonía del romancero: Homenaje a Paul Bénichou», P. M. Piñero Ramírez (ed.), Sevilla, Fundación Machado, 2001, p. 157. Los informantes fueron Simón Ruiz de Gaona Martínez (nacido en 1903) y María Carmen Carlos Oyón (nacida en 1939), entrevistados en agosto de 1985 en Torralba del Río, en una encuesta que realicé junto con Alfredo Asiáin Ansorena y Mariola Roa.

[11] A. Asiáin Ansorena, «Narraciones folclóricas navarras...», *op. cit.*, p. 252. Informante: María Carmen Carlos Oyón e hijo (Torralba del Río).

> muy díscolas a las que amenazó: -Si sois tan desobedientes os convertiré en piedras mormas. Y allí quedaron las dos[12].

Diferente a las otras leyendas es la versión recogida por Agapito Martínez Alegría[13] protagonizada por dos curas, el de Bargota y el de Codés: «En el monolito más alto, en su cara que mira al oriente, hay, grabado con líneas toscas, un sacerdote vestido, con casulla, en actitud de decir "*Dominus vobiscum*"». Cien veces lo vi cuando era niño y acudía con otros muchachos de mi pueblo a las romerías de Codés.

Aquel sacerdote grabado en la roca, «es el Cura que celebraba su Misa en el santuario, y fue llevado a la peña e incrustado en ella por Johanes».

En la candilada se contaba así:

> Otro día Johanes fue a visitar a la Virgen de Codés, pues aunque brujo era navarro y ningún navarro ha dejado de sentir la devoción salvadora de la Virgen.
>
> Llegó al santuario y entró en la iglesia al tiempo que el Abad de Otiñano decía la Misa.
>
> Al volverse para decir el *Dominus vobiscum*, vio a Johanes recostado en un confesonario y pareciole que aquella cara hacía los mismos visajes que en el mesón de Pamplona.
>
> Como le tenía por endemoniado, y, pensando que en su presencia no podía continuar el Santo Sacrificio, cortó la Misa por medio y se retiraba a la sacristía cuando Johanes le paró los pasos, poniéndose en la puerta y diciéndole: –siga vuesa merced, que para ello no hay óbice alguna; –a lo que el Abad dijo: –Ya sabes, Johanes, que está escrito «no eches pan bendito al perro, ni a tus cerdos (con perdón) alimentes con margaritas», a lo cual, respondió Johanes –pero así mismo está escrito «también los cachorros comen las migajas, que caen de la mesa de su Señor» –y como el Abad se obstinase en no continuar, Johanes le coge por los pies, y llevándolo por los aires, lo dejó pegado en la mayor de «las dos hermanas».
>
> –Cuando paséis por allá –agregaba la cuentera– habéis de rezar un Padre nuestro, por aquellas tres personas desgraciadas...

Alfredo Asiáin también recopiló esta leyenda directamente de la tradición oral. «Se cuenta que un cura estaba diciendo misa en la iglesia de Codés y que entró el brujo de Bargota, no se sabe qué le dijo y lo convirtió en piedra allá. Y parece la figura del cura también»[14].

REFLEXIONES SOBRE LAS LEYENDAS DE LAS PIEDRAS MORMAS

Las leyendas de las mormas se comunicaron o transmitieron en una sociedad agropecuaria tradicional en su mayoría ágrafa y por tanto su transmisión se realizaba oralmente.

La denominación de mormas solo se ha localizado en esas dos poblaciones. El significado de la palabra 'morma' se desconoce y he preguntado a varios especialistas en filología y no le encuentran un origen claro. El único que

[12] J. M. Iraburu Mathieu, «En torno al topónimo "morea"», *Fontes Linguae Vasconum*, 12, 1972, p. 339.

[13] A. Martínez Alegría, *La batalla de Roncesvalles…*, *op.cit.*, pp. 225, 226 y 228.

[14] A. Asiáin Ansorena, «Narraciones folclóricas navarras…», *op. cit.*, p. 252. Informante: María Carmen Carlos Oyón e hijo (Torralba del Río).

plantea una hipótesis de interpretación es F. Escalada[15], quien en 1943 dice en cuanto al origen de la palabra 'morma':

> que al no encontrarla en el Diccionario de la Lengua Castellana, y al desconocerla los ancianos de Los Arcos investigó en el vascuence (recordando que hasta no hace mucho tiempo se hablaba el vascuence en el lugar que nos ocupa), donde cree encontrar la explicación del misterio: mormas pudo ser una corrupción de la palabra vasca *marmoa* que significa máscara.

Los estratos culturales

Para aproximarnos a una interpretación de las leyendas, tanto de las Mormas en Los Arcos como en las Dos Hermanas de Codés, se deben analizar los estratos culturales que se dejan entrever, y en ellos se pueden diferenciar unos vestigios cristianos que sustituyeron a otros más antiguos paganos.

Los primeros se generaron bajo el influjo del Concilio de Trento iniciado en 1545, cuyas repercusiones en los aspectos míticolegendarios se concretaron, entre otros, en la cristianización de lugares paganos y la proliferación de publicaciones de libros de exorcismos y esconjuros. Libros que intensificaron y difundieron la interpretación de que los daños causados por fenómenos naturales como plagas, tormentas, desgracias, etc., eran producidos por brujas y diablos y por tanto eran demonizados.

En este sentido y anterior a la publicación del *Ritual romano*, el obispo Álvaro Moscoso de Pamplona publica en 1561 el primer manual del norte de España titulado el *Manuale Pampilonense*[16].

Fray Diego Céspedes saca a luz el *Libro de los conjuros*, también editado en Pamplona en 1633[17], que muestra la continuidad de estas actuaciones en la diócesis de Navarra.

Son las diferentes versiones, de estas leyendas, las que permiten plantear la hipótesis de la datación del relato cristianizado ya que en ellas se encuentran dos indicios para establecer su cronología. En Los Arcos se dataría con la construcción de la ermita de San Vicente en el siglo XVII[18], escenario al que están asociadas las leyendas y estos hechos se sitúan, por tanto, una vez implantada la tradición de acudir a ella. En Codés la única referencia temporal viene dada por el brujo de Bargota, uno de los personajes maldicientes, que fue acusado a la Inquisición en 1599 y 1610 por delitos de brujería[19].

[15] X. Peñalver, «Estudio de los menhires…», *op. cit.*, p. 404.

[16] Estella, Imprenta de Adrián de Amberes, 1561. F. M.ª Segura Urra, «Respuestas a un mundo inseguro: el conjuro en la diócesis de Pamplona durante el siglo XVII», *Cuadernos de Antropología-Etnografía. Zainak*, 18, 1999, pp. 219-236. Á. Gari Lacruz, «La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, *Cuadernos*, 9, 2012, pp. 184-188, donde se trata la influencia del Concilio de Trento en los rituales y libros utilizados en ellos.

[17] Fray Diego de Céspedes, *Libro de los conjuros*, Pamplona, 1633.

[18] M.ª C. García Gainza, *Catalógo monumental de Navarra. Merindad de Estella* II, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1980, p. 228. J. Altadill, *Geografía histórica de Navarra (despoblados navarros)*, BCMN, 1925. F. Idoate, *Desolados navarros en la primera mitad del siglo XV*, Pamplona, Príncipe de Viana, 1975.

[19] A. Martínez Alegría, *La batalla de Roncesvalles…*, *op.cit.*, pp. 216, 217, 251, 254 y 255. J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición I*, Madrid, Taurus, 1967, p. 214. En esta obra el autor dice sobre el brujo de Bargota: «En efecto, en una carta escrita, al parecer en Burgos y fechada el 15 de septiembre de 1522, es decir, antes del famoso viaje del doctor Torralba, fray Antonio de Guevara alude al navarro llamándole Johannes de Barbota y dándolo como vivo, lo cual concuerda con lo que dice Llorente,

En los diferentes relatos de la leyenda de Los Arcos se pone el énfasis en que la vulneración del precepto religioso, asistir a misa en los días de obligación, generó el castigo divino de transformarlas en piedras mormas. El elemento desencadenante de esta transformación fue la maldición materna y solo en un relato aparece el padre o el cura como causantes. Estas piedras se valoraron como un testimonio permanente del castigo y fueron una referencia continuada para la comunidad.

En contraste con los relatos de Los Arcos en las leyendas de Codés no se observa la influencia de la cristianización. El castigo se atribuye, en una versión, a la tardanza de las hijastras en cumplir la orden de la madrastra y en la otra versión la madre-bruja las maldice por díscolas. Según la hipótesis que se plantea estos relatos corresponderían a la fase precristiana igual que el poder atribuido al brujo de Bargota, personaje demonizado por la Iglesia que ejerce sus poderes contra el cura que impone el nuevo modelo de religión.

Para una aproximación a los vestigios del origen pagano de las piedras mormas debe destacarse que las tres hermanas fueron petrificadas en tres estelas funerarias romanas como muestran sus informaciones epigráficas y por tanto quedaron asociadas al mundo de los muertos. Según Mircea Eliade en el ámbito mediterráneo las piedras alojaban el alma de los muertos y proporcionaban fertilidad a las tierras próximas[20].

Por otro lado al tratarse de hermanas recuerda a los mitos romanos y nórdicos en los que las tres Parcas o Nornas eran hermanas y son muchas las tradiciones que las vinculan a piedras. Se consideraba que estas tres figuras míticas tenían diferenciado su influjo en el destino de los hombres: Cloto hila y se asocia al nacimiento, Laquesis teje y corresponde a la etapa del desarrollo de la vida y Atropos corta el hilo de la vida, es decir, la muerte[21]. En otros testimonios antiguos el número de Parcas eran dos e incluso una.

En esta línea argumental debe hacerse referencia a «la oración de las tres buenas hadas» recogida por un notario en Huesca en el siglo XV, que pone de manifiesto la creencia activa en esas figuras hasta ese siglo[22].

En el territorio y retomando los vestigios romanos, muy próximo a Los Arcos, en el lugar de Barbarin, se encontraron restos de un antiguo santuario romano del siglo I, estudiado por Armendáriz y Velaza. De las informaciones publicadas por los autores son de interés para este tema el hallazgo de una estela dedicada a las tres ninfas y tres aras bajo la advocación de la divinidad indígena de Stelaitse. En el artículo dicen sobre este entorno que: «Barbarin, municipio de la comarca media occidental de Navarra enclavado en el piedemonte de Montejurra es la localidad del área vascona que más piezas votivas romanas nos ha deparado hasta la fecha»[23]. Estas informaciones muestran la

no con lo que posteriormente se ha escrito, haciéndole vivir a fines del siglo XVI». Estas informaciones modifican la cronología publicada por Agapito Martínez y otros autores.

[20] M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones I*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1964, p. 274. J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995, p. 705, voz 'Menhir'.

[21] E. Fernández Galiano, R. López Melero y C. Falcón Martínez, *Diccionario de mitología clásica*, 2, Madrid, Alianza, 1983, p. 438, voz 'Moiras'.

[22] Mª. C. García Herrero y M.ª J. Torreblanca Gaspar, «Curar con palabras (oraciones bajomediavales aragonesas)», *Alacet*, 2, 1990, p. 71. Manuscrito original: Archivo Histórico Provincial de Huesca, Protocolo de Antón de Boninfant, 1455, ff. 45v-46.

[23] J. Armendáriz, y J. Velaza, «Nueva ara romana de Barbarin (Navarra)», *Sylloge Epigraphica Barcionenensis IV*, pp. 47-50.

intensa sacralidad de ese espacio donde se constata de nuevo la triple presencia de divinidades femeninas.

En Codés las huellas de la tradición pagana constan en la no cristianización de los relatos, como ya se ha dicho, y además otros precedentes paganos se localizan en la denominación de hermanas a las dos peñas naturales que pudieron vincularse a las dos Parcas y posteriormente identificarse con la petrificación de las hermanas de las leyendas.

Cabe interpretar, en este sentido, que la construcción de un santuario para la Virgen de Codés, próximo a las dos peñas[24], sirvió para cristianizar un espacio sagrado anterior y más teniendo en cuenta que la elección del lugar fue determinado por la propia Virgen, según la tradición oral recogida por Alfredo Asiáin[25].

Otras consideraciones sobre estas leyendas

En un intento de análisis socio-cultural sobre los contenidos de las leyendas y las modificaciones en su transmisión, se aportan valoraciones de los roles correspondientes a los personajes y su contextualización social.

Excepto en dos versiones la figura maldiciente de las hijas es la propia madre, que representa los valores asociados a la religión, al control de la honra y moral de las jóvenes. El protagonismo femenino en la esencia de esta leyenda transmite un mensaje matrilineal[26] y los roles implícitos de la madre presentan similitudes con las funciones de las Parcas, es decir: dan la vida, propician su desarrollo y las petrifican quitándoles la vida impidiendo su independencia.

Solo en una versión de Los Arcos es el padre o el cura el maldiciente. Se introduce así la figura masculina en la leyenda. Y en Codés es el brujo de Bargota, el que maldice al cura de la localidad y es el único caso en el que el causante del castigo no pertenece al mismo pueblo. Además, en la leyenda recogida por Alfredo Asiáin no hay indicación del motivo de ese castigo y tampoco corresponde este relato con el nombre de Dos Hermanas asignado a las peñas.

Únicamente en una de las versiones de Los Arcos, la madre maldiciente es victima de su propia maldición al quedar petrificada con las dos hijas. Este testimonio rompe la línea argumental del resto de los relatos.

En el caso de las leyendas de Codés las madres presentan un estatus marginal y un modelo familiar posiblemente conflictivo, ya que una era madrastra y la otra bruja.

Hay dos roles, el del brujo y la madre bruja, que introducen un contexto mágico o diabólico que presupone una modificación de la interpretación de la causalidad y por tanto, también, de la cosmovisión.

[24] J. M.ª Iraburu Mathieu, «En torno al topónimo...», *op. cit.*, p. 339.

[25] A. Asiáin Ansorena, «Narraciones folclóricas navarras…», *op. cit.*, p. 252. «Empezaron a edificar en un sitio y la Virgen de Codés ahí no quería; quería más arriba, en el monte. Por lo que cada vez que edificaban se derrumbaba y se derrumbaba. Y tiene misterio ese trozo de pared, que es antiquísimo, pues nunca ha desaparecido, ni con las tormentas, ni con los aguaceros que ha habido, ni con las nieves. Siempre está ese trozo de pared ahí. María Carmen Carlos Oyón (Torralba del Río)».

[26] También la transmisión de estos y otros relatos se realizaba en las reuniones de mujeres, llamadas «las candiladas», que A. Martínez Alegría en *La batalla de Roncesvalles…*, *op. cit.*, pp. 188-189, describe así: «Era la "candilada" la reunión asidua de las hilanderas del pueblo, durante tres o más horas de la noche, en el corral de una casa, en donde, al mismo tiempo que se hilaban sendas tareas de lino, de cáñamo o de lana, se referían con sencillez y gracia no aprendida, las historias, leyendas y cuentos de la aldea y de veinte leguas a la redonda». El autor aclara que él asistió a la «candilada» en casa Piloto en 1904, p. 193.

Igualmente se observan diferencias en los estatus socioculturales de las hermanas. En la mayoría de los casos, teniendo en cuenta los trabajos que desarrollaban, pertenecían a familias humildes y solo en uno eran las hijas de la familia principal.

Desde este enfoque las diferentes versiones de la petrificación cumplían una función ejemplarizante para la comunidad, tanto en el modelo de Los Arcos como en el de Codés. Y las piedras constituyen un recuerdo permanente del castigo, puesto que dominan el paisaje del pueblo y en ambos lugares se ubicaban en la frontera, con Yániz o Etayo en el caso de Los Arcos y en el otro con Campezo de la Cruz.

En Los Arcos las fechas en las que se produjo el castigo por vulnerar el precepto religioso, según las diferentes versiones, fueron el domingo de Piñata, vinculado al carnaval, la romería de San Vicente y un domingo sin determinar. Las dos primeras constituían, además, una renovación anual y colectiva de una celebración cristiana y el castigo cobra más significado al tratarse de una fiesta comunitaria. En cuanto a Codés no hay precisiones temporales.

Una mención especial requiere la elaboración de la leyenda publicada por Francisco Escalada. En el relato introduce referencias de rimas populares como las tres hijas de Elena y la alusión literaria a la mujer de Lot, figura bíblica.

El hecho de asignarles nombres propios a las tres hijas con una similitud homófona: «Julia, Juliana y Julieta» parece un recurso literario para reforzar o profundizar los vínculos de hermanas en el sentido de la leyenda.

Igualmente modifica informaciones socioculturales, no son jóvenes trabajadoras de origen humilde procedentes de Los Arcos, sino que las protagonistas pertenecían a la familia más importante.

Se observa un anacronismo dado que la familia vivía en el palacio de Yániz y debían asistir a la misa en San Vicente. Este palacio desapareció antes de la construcción de esta ermita.

También es el único relato que sitúa los hechos en la fiesta de carnaval con la utilización de máscaras y deja claro que el castigo no afectaba a todos los que incumplían el precepto, solo se petrificaban las jóvenes maldecidas.

OTRAS LEYENDAS SOBRE PETRIFICACIONES

Para una contextualización más amplia en el territorio es conveniente aludir a otras leyendas sobre petrificación que presentan similitudes con las aquí estudiadas.

En ambos lados de la cordillera pirenaica son muchos los testimonios de petrificación como consecuencia de un castigo, aunque en este articulo no es posible realizar una comparación amplia, pero a modo de ejemplo, me voy a referir a las leyendas de las Tres Sorores[27] y de los Cazadores malditos[28], ambos en la vertiente española.

La primera cobra especial significación por ubicarse en una de las zonas más altas del Pirineo central. La leyenda relata que en una guerra tres

[27] V. García de Diego, *Antología de leyendas de la literatura universal*, t. I, Madrid, 1953, pp. 372-374.

[28] O. Marliave, *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica*, Barcelona, José J. de Olañeta, 1995, p. 39.

hermanas se unieron a los hijos de los enemigos y el padre las maldijo. Después de morir surgieron de ellas tres montañas colosales que recibieron el nombre de Tres Sorores.

Esta denominación que significa hermanas comenzó a utilizarse en la Edad Media.

Se trata de una leyenda que no ha experimentado el proceso de cristianización, por lo menos en las informaciones disponibles, sin embargo los nombres asignados por los pirenaistas a cada uno de los picos han contribuido al olvido del contexto original del relato.

Menos frecuentes son las petrificaciones de hombres aunque en el Pirineo se han localizado algunas como la asociada a las dos agujas gemelas de los Encantats, en el Pallars Sobirá (Cataluña).

Se trata de dos cazadores de rebecos que prefirieron partir en persecución de su caza a asistir a la misa dominical en la capilla del lago de Sant Maurici. Al maldecirlos el sacerdote los dos hombres se transformaron en montañas y quedaron petrificados para toda la eternidad.

Versión de la leyenda que está claramente cristianizada y masculinizada. Los hechos se desarrollan en la capilla del lago de San Mauricio, la figura maldicientes el sacerdote, las victimas son masculinas e incluso la actividad era propia de hombres.

CONCLUSIONES

En las leyendas de Los Arcos y Codés subyacen distintas cosmovisiones que evolucionaron desde la época romana hasta su cristianización.

La descontextualización actual de la leyenda se ha visto incrementada por la desaparición de las estelas funerarias a mediados del siglo XX y por el estado de ruina de la ermita de San Vicente que no permite los actos religiosos. Por otro lado, la supervivencia de las leyendas, que estaba garantizada por su transmisión oral, ha sido alterada profundamente por los cambios sociales, culturales y familiares. Todo ello ha favorecido su distorsión y olvido.

Dos investigaciones podrían aportar informaciones contextuales de interés para conocer mejor esas leyendas. Una impulsar las excavaciones arqueológicas en la zona y otra promover estudios de documentación de los siglos XVI y XVII sobre creencias y actividades religiosas en esas dos poblaciones por la interpretación apuntada en este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

Altadill, J., «Geografía histórica de Navarra (despoblados navarros)», *BCMN*, 1925.

Álvarez Vidaurre, E., *Historia de la percepción del megalitismo en Navarra y Guipúzcoa. Aproximación a una biografía de sus monumentos*, Pamplona, Eunsa, 2011.

Armendáriz Martija, J., «Bases arqueológicas para la localización de la ciudad vascona de *Curnonium* en Los Arcos (Navarra)», *Trabajos de Arqueología Navarra*, 19, 2006, pp. 85-108.

Armendáriz, J.; Velaza, J., «Nueva ara romana de Barbarin (Navarra)», *SEB* 4, *Cornucopia* 9, 2002, pp. 47-50.

Asiáin Ansorena, A., «Narraciones folclóricas navarras. Recopilación, clasificación y análisis», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año XXXVIII, 81, enero-diciembre 2006.

Assas, M., «Monumentos célticos. Nociones fisionómico-histórica de la arquitectura en España», *Semanario pintoresco español*, Año xxii, 26 de abril de 1857.
Caro Baroja, J., *Vidas mágicas e Inquisición i*, Madrid, Taurus, 1967.
Céspedes, fray Diego de, *Libro de los conjuros*, Pamplona, 1633.
Chevalier, J.; Gheerbrant, A., *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995.
Corres Días de Cerio, R., «Los cuentos que me contaron. Narraciones orales de Torralba del Río», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, Año n.º 12, 35-36, 1980, pp. 151-254.
Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones i*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1964.
Escalada, F., *La arqueología en la villa y castillo de Javier y sus contornos*, Pamplona, Leyre, 1943.
Fernández Galiano, E., López Melero, R.; Falcón Martínez, C., *Diccionario de mitología clásica*, 2, Madrid, Alianza, 1983.
García de Diego, V., *Antología de leyendas de la literatura universal*, t. i, Madrid, 1953.
García Gainza, M.ª C., *Catálogo monumental de Navarra. Merindad de Estella ii*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1980.
García Herrero, M.ª C.; Torreblanca Gaspar, M.ª J., «Curar con palabras (oraciones bajomedievales aragonesas)», *Alacet*, 2, 1990, pp. 67-82.
Gari Lacruz, Á., «La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés», *Revista Internacional de Estudios Vascos, Cuadernos*, nº 9, 2012, pp. 158-200.
Gil del Río, A., *La brujería y sus personajes en La Rioja. Historias, leyendas y procesos celebres en un mundo fantástico y mitológico*, Zaragoza, 1975.
— *La brujería en el banquillo*, Logroño, 1986.
Idoate, F., «Desolados navarros en la primera mitad del siglo xv», *Príncipe de Viana*, 1975, pp. 165-228.
Iraburu Mathieu, J. M., «En torno al topónimo 'morea'», *Fontes Linguae Vasconum*, 12, 1972, pp. 321-343.
Iribarren, J. Mª., *Vocabulario navarro*, 2.ª ed. preparada y ampliada por R. Ollaquindia, Pamplona, Comunidad Foral, 1984.
Marliave, O, *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica*, Barcelona, José J. de Olañeta, 1995.
Martínez Alegría, A., *La batalla de Roncesvalles y el brujo de Bargota. Historia, leyenda y folclore*, Pamplona, Talleres Tipográficos La Acción Social, 1929.
Monesma Moliner, E., *Piedras con leyenda en Navarra. Etnografía Navarra*, Huesca, Pyrene PV, Museo etnológico de Navarra Julio Caro Baroja, Gobierno de Navarra, 2014.
Moscoso, A., *Manuale Pampilonense*, Estella, Imprenta de Adrián de Amberes, 1561.
Pastor Abaigar, V., «Toponimia menor de Los Arcos», *Fontes Linguae Vasconum*, Año 21, 54, 1989, pp. 193-242.
Pedrosa, J. M., «Los padres maldicientes: del Génesis, la *Odisea* y el *Kalevala* a la leyenda de Alfonso X, el romancero y la tradición oral moderna», P. M. Piñero Ramírez (ed.), *La eterna agonía del romancero: Homenaje a Paul Bénichou*, Sevilla, Fundación Machado, 2001, pp. 139-177.
Peñalver, X., «Estudio de los menhires de Euskal Herria», *Munibe*, 35, 1983, pp. 355-450.
Segura Urra, F. M.ª, «Respuestas a un mundo inseguro: el conjuro en la diócesis de Pamplona durante el siglo xvii», *Cuadernos de Antropología-Etnografía, Zainak*, 18, 1999, pp. 219-236.
Suárez López, J. (dir.), *Folclore de Somiedo. Leyendas, cuentos, tradiciones*, con la colaboración de J. M. Pedrosa, Asturias, Museo del pueblo de Asturias, Archivo de la Tradición Oral, 2003.

RESUMEN

Leyenda de las piedras mormas en Los Arcos y Codés

Los relatos legendarios sobre la petrificación de hermanas castigadas por desobediencia en los pueblos de Los Arcos y Codés permiten, partiendo de sus semejanzas y diferencias, plantear hipótesis sobre el origen histórico de sus estratos culturales, reflexionar sobre los contextos sociales que transmiten y plantear conclusiones.

Palabras clave: Codés; madres maldicientes; Los Arcos; piedras mormas; dos hermanas.

ABSTRACT

The legend of the mormas stones

The study of legendary tales about the sister's petrification, who were punished because of their defiance in the towns of Los Arcos and Codés, allows us to draw hypothesis about the historic origen of their cultural significance, think about the social context and draw conclusions.

Keywords: Codés; cursing mothers; Los Arcos; mormas stones; two sisters.

El informe de Juan de Amiax (1605)

Félix Segura Urra*

A principios de 2014 se formalizó la donación de un valioso conjunto documental de origen familiar al Archivo Real y General de Navarra. La documentación procedía de una familia de Viana, los García de Jalón, que entre los siglos XVII y XIX habían ejercido de administradores de bienes de importantes linajes locales, como los Oñate, Zufía, Yániz, Garro, Moreda, Alecha o Mendaza. Después de los trabajos de identificación e inventario, que realizó el archivero Peio Monteano, me dispuse a revisar las ejecutorias de hidalguía con objeto de encomendar su digitalización, por su condición de piezas más destacadas y singulares del fondo. En una de estas ejecutorias, la correspondiente al linaje de los Zufía, en su remate, en lugar de encontrar el esperado escudo heráldico figuraba un informe, firmado por Juan de Amiax y datado el 5 agosto de 1605, con el dibujo y descripción de las tres estelas romanas del paraje de Yániz, en la villa de Los Arcos[1]. Sin lugar a dudas, se trataba de un testimonio extraordinario debido a su carácter iconográfico, tan inusual en la documentación de archivo de esa época, y al mismo tiempo excepcional por su contenido informativo, según me comunicó Susana Irigaray Soto nada más transmitirle la noticia del hallazgo.

La transcripción del informe de Juan de Amiax es la siguiente:

> Estas tres formas[2] son el modelo de tres piedras que estan en la jurisdiçion y termino de la villa de Los Arcos, dentro del Reyno de Navarra, en el medio de una viña que esta en el termino que llaman Yañiz, que antiguamente fue poblaçion, donde ubo particularmente un solar y palaçio muy antiquissimo y noble de donde tienen origen de su ydalguia y nobleça los Çufias de Viana, como consta por la carta executoria que agora tiene Augustin de Çufia legitimo suçessor.

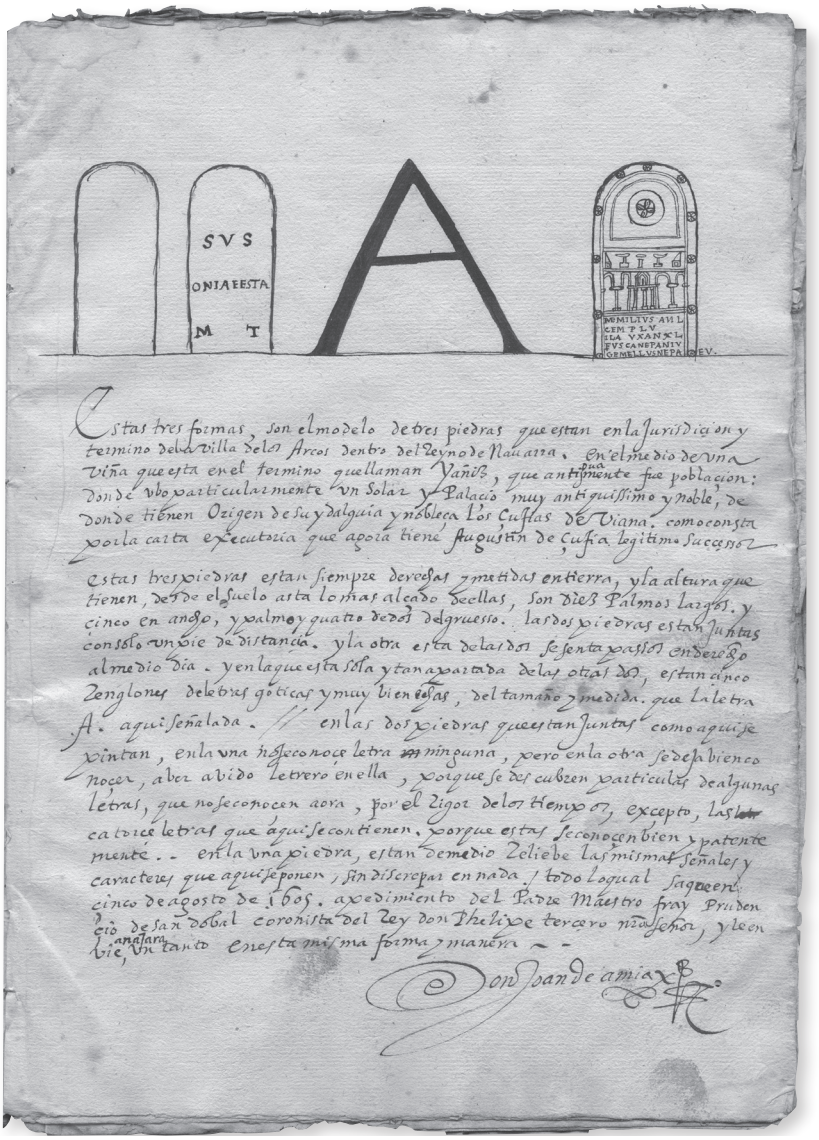
* Doctor en Historia. Director del Archivo Real y General de Navarra.

1 Archivo General de Navarra, AP_GARCIA_JALÓN, caja 9, n. 9, f. 27r.

2 Encabeza el documento el dibujo de dos estelas, el modelo de una letra capital A y el dibujo de una tercera estela con mayor contenido epigráfico.

Estas tres piedras estan siempre derechas y metidas en tierra, y a la altura que tienen, desde el suelo asta lo mas alçado de ellas, son diez palmos largos, y çinco en ancho, y palmo y quatro dedos del gruesso. Las dos piedras estan juntas con solo un pie de distancia, y la otra esta de las dos sesenta passos en derecho al medio dia, y en la que esta sola y tan apartada de las otras dos, estan çinco renglones de letras goticas y muy bien echas, del tamaño y medida que la letra A. aqui señalada. En las dos piedras que estan juntas como aqui se pintan, en la una no se conoce letra ninguna, pero en la otra se deja bien co-noçer aver avido letrero en ella, porque se descubren particulas de algunas letras, que no se conocen aora por el rigor de los tiempos, excepto las catorce letras que aqui se contienen, porque estas se conocen bien y patente-mente. En la una piedra estan de medio reliebe las mismas señales y caracteres que aqui se ponen, sin discrepar en nada. Todo lo qual saque en çinco de agosto de 1605 a pedimiento del padre maestro fray Pruden-çio de Sandobal, coronista del rey don Phelipe terçero nuestro señor, y le en-vie a Najara un tanto en esta misma forma y manera.

Don Joan de Amiax (signo)



1. La lectura del documento ofrece varios interrogantes que, en la medida de lo posible, es necesario resolver, especialmente en lo relativo a su origen, redacción y autoría. Por ese motivo, cabe preguntarse en primer lugar: ¿quién fue Juan de Amiax? Presbítero y beneficiado de las parroquias de Viana, su figura sobresale por ser autor de una conocida obra titulada *Ramillete de Nuestra Señora de Codés*, impresa en Pamplona en 1608, en la que indagaba sobre cuestiones como la implantación del cristianismo en el territorio del obispado de Calahorra y La Calzada, sus reliquias y antigüedades, sus santos, la fundación de Viana o la de la ermita de Nuestra Señora de Codés. La factura de la obra revela la autoría de un intelectual perfectamente situado en el ámbito de la erudición local, un gran observador de su realidad circundante, instruido, compilador de los más diversos datos e informaciones en su propósito de historiar los orígenes eclesiásticos y la huella religiosa de su entorno[3].

Las estelas romanas de la cercana villa de Los Arcos debieron de ocupar un lugar especial en el bagaje cultural de Juan de Amiax. No debe de extrañar que estas piezas fueran lo suficientemente conocidas entre los habitantes de la zona, entre otras razones por la escasez de vestigios de esas características y porque estaban especialmente vinculadas al solar de un antiguo palacio, considerado por las fuentes coetáneas de cabo de armería y de gran antigüedad. Tiempo atrás, la documentación medieval ya se había hecho eco de una toponimia inspirada en dichos vestigios. En concreto, en un documento de 1312 sobre una donación del monasterio de Irache, se denominaba a una de las heredades del término de Yániz de la siguiente manera[4]: «Item, en Yaniz, una pieça que claman de las Piedras, que es çinquo rouadas».

2. En ese contexto, se comprende que Juan de Amiax fuera un perfecto conocedor de la existencia de las estelas de Yániz. Pero de cualquier forma resulta necesario formular la siguiente pregunta: ¿qué interés podía tener un presbítero de Viana en informar por escrito de la existencia y características de esas piedras? La respuesta la encontramos de mano del propio Juan de Amiax al final de su informe. Según sus palabras, fue fray Prudencio de Sandoval quien le solicitó expresamente la elaboración de un informe detallado y descriptivo de las estelas de Yániz.

La aparición en escena del fraile vallisoletano, en el período anterior a la obtención de la mitra pamplonesa, interesado en los vestigios antiguos de la villa de Los Arcos, merece de una breve explicación. La elaboración de noticias sobre hallazgos arqueológicos no era una práctica habitual, pero tampoco desconocida en determinados círculos intelectuales[5]. Durante su larga perma-

[3] Sobre la figura de Juan de Amiax puede consultarse E. Gancedo Ibarrondo, *Recuerdos de Viana o apuntes históricos de esta muy noble y muy leal ciudad del reino de Navarra*, Madrid, 1933, pp. 123-124, que le atribuyó la obra inédita *Antigüedades de la iglesia de Calahorra*. Prácticamente los mismos datos e ideas los repiten A. Pérez Goyena, *Ensayo de bibliografía navarra. Desde la creación de la imprenta en Pamplona hasta el año 1910*, t. 2, Pamplona, 1949, pp. 40-41; J. Ibarra, *Biografías de los ilustres navarros. Siglo XVII*, t. 2, Pamplona, 1951, p. 160 y F. Pérez Ollo en *Gran enciclopedia navarra*, Pamplona, 1990, s. v. «Amiax, Juan de».

[4] Publ. J. M. Lacarra, *Colección diplomática de Irache (1223-1397)*, t. 2, Pamplona, 1986, n. 456. Debo este dato a Susana Iragaray Soto, que lo conoció a través de una información suministrada por Gerardo Zúñiga, vecino de Los Arcos.

[5] Sobre este asunto, M. R. Hernando Sobrino, *Manuscritos de contenido epigráfico de la Biblioteca Nacional de Madrid (siglos XVI-XX): la transmisión de las inscripciones de la Hispania romana y visigoda*, Madrid, 2010.

nencia en el monasterio de Santa María la Real de Nájera, desde que en 1569 tomara el hábito de la Orden de San Benito, fray Prudencio de Sandoval había mostrado un elevado interés en la historia de dicha abadía y sus alrededores. No en vano escribió antes de 1595 unas *Noticias históricas del real monasterio de Nájera*. Desde muy pronto reunió una rica colección de documentos sobre el pasado de la monarquía castellana y el de muchos monasterios y otras casas. Además, en el momento de solicitar a Juan de Amiax el «informe arqueológico» desempeñaba el cargo de cronista del rey, que había recibido en 1599, lo que le dio acceso libre a todos los archivos castellanos en busca de escrituras antiguas[6]. Este impulso a su labor cronística pudo resultar determinante en su interés por detectar cualquier huella del pasado, como las piedras romanas curnonienses, máxime cuando uno de sus predecesores en tan alta responsabilidad –el cronista real Ambrosio de Morales– había dado a la imprenta varios trabajos sobre las antigüedades de España y de Castilla.

Por ese motivo, se entiende que el cronista benedictino no dudase en solicitar a Juan de Amiax, su colaborador local, un informe detallado sobre esas piedras antiguas de las que ya habría oído hablar con anterioridad. ¿Con qué propósito? Lógicamente el de ampliar sus conocimientos sobre la implantación romana en la Península e ilustrar con ello alguno de sus trabajos de futura preparación. Para comprobar esta hipótesis bastaría con consultar la abundante obra impresa de fray Prudencio de Sandoval y localizar alguna referencia a las estelas romanas de Los Arcos. En efecto, así ocurre en su celebérrimo *Catálogo de los obispos que ha tenido la Santa Iglesia de Pamplona*, publicado en Pamplona en 1614, dos años después de su promoción al obispado de Pamplona. Según afirma J. Goñi Gaztambide, el *Catálogo* no fue sino un plagio de un *Catalogus episcoporum ecclesiae Pamplonensis* existente en la biblioteca capitular, posiblemente escrito hacia 1573 por Francisco Cruzat, canónigo pamplonés, que fray Prudencio de Sandoval mandó traducir del latín y que reelaboró y aderezó con alguna noticia de elaboración propia[7]. Una de estas noticias es precisamente la que refiere la existencia de las tres estelas romanas de Los Arcos, en lo que constituye la primera mención escrita a su existencia en un texto impreso[8]. El párrafo dice lo siguiente: «Que fuesen señores los Romanos d'esta tierra consta con evidencia por muchas piedras y inscripciones que se hallan desde la Valdonsella hasta el mar Oceano, y cerca de la villa de Los Arcos aquellas tres piedras que estan en el termino que llaman Yañiz, que son del tiempo de los Romanos y malas para saber lo que significan».

Fray Prudencio de Sandoval recibió de Juan de Amiax el informe original, que, a pesar de estar actualmente perdido, pudo tener una factura semejante a la versión copiada en la ejecutoria de hidalguía de los Zufía. Y no dudó en utilizarlo en su *Catálogo* para documentar la antigüedad de la diócesis de Pamplona, en el capítulo dedicado a glosar los orígenes del cristianismo en época romana y la figura de san Fermín. Gracias a esa primera mención impresa y a la revelación de su existencia, las estelas romanas de Los Arcos pasaron a formar parte del ámbito de la difusión y de la comunicación públi-

[6] J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona. Siglo XVII*, Pamplona, 1987, pp. 183-187.

[7] *Ibid.*, p. 249.

[8] P. de Sandoval, *Catálogo de los obispos que ha tenido la Santa Iglesia de Pamplona*, Pamplona, 1614, p. 6.

ca, contribuyendo con ello a su conocimiento por otros autores de obras de similar contenido histórico.

Unas décadas más tarde, a finales de siglo, José de Moret, primer cronista del reino de Navarra, mencionó de nuevo la existencia de vestigios romanos en el término del antiguo palacio de Yániz. En concreto, en el tomo primero de sus *Annales del Reyno de Navarra*, publicado en Pamplona en 1684, introdujo la noticia de la existencia en dicho paraje de una inscripción romana, correspondiente a la estela con contenido epigráfico, y la analizó, si bien no mencionó la presencia de las dos piedras restantes[9]: «Otra se ve junto la villa de Los Arcos en el termino del muy antiguo Palacio de Yaniz, y es memoria funeral puesta; *A Emilio, que murió de cinquenta años, y à Gemelio (que no se vè de que edad), à Sila su muger, que muriò de quarenta años, à Fusca su Nieta, que murió de quatro, y Gemelio su Nieto, que muriò de cinco*».

El hecho de que las primeras alusiones en obra impresa a las estelas romanas curnonienses las redactaran personalidades que probablemente no llegaron a desplazarse a la villa de Los Arcos, sitúa al autor del informe de 1605, Juan de Amiax, en el origen de un viaje literario del que apenas alcanzamos a conocer más que algunas de sus ramificaciones. Es evidente que su descripción fue la fuente que inspiró directamente a fray Prudencio de Sandoval e, indirectamente, quizás también a José de Moret, aunque esto último es difícil de demostrar. Un documento singular con una noticia excepcional que bien supieron aprovechar los autores de la renovación historiográfica navarra moderna, lo que permite atisbar, a través de esta difusión de los vestigios curnonienses, el complejo laberinto de la transmisión y circulación de los saberes en pleno siglo XVII.

3. Teniendo en cuenta que el informe que fray Prudencio de Sandoval recibió de Juan de Amiax en 1605 no se ha conservado sino en la versión ya descrita, adjunta a la ejecutoria de hidalguía de los Zufía, cabe formular la última de las preguntas: ¿por qué razón se incluyó un informe de contenido arqueológico en la ejecutoria de hidalguía de unos vecinos de Viana? Para contestarlo es necesario analizar, siquiera someramente, el contenido del cuadernillo que contiene tanto la ejecutoria como el informe de Juan de Amiax y verificar la cronología de su formalización.

En 1585, el Consejo Real de Navarra confirmó en grado de revista una sentencia judicial dictada por la Corte Mayor en 1572, y declaró a los hermanos Juan, Pedro, Martín y Miguel de Zufía, vecinos de Viana, nobles e hidalgos como descendientes del palacio de Yániz de Los Arcos, si bien revocó su derecho a usar las armas de dicho palacio, razón por la que el escudo correspondiente ni siquiera figure en la ejecutoria. En testimonio de ese reconocimiento de su condición nobiliaria, y a petición de los interesados, se expidió carta ejecutoria de hidalguía en la que quedaron incluidas las escrituras principales del proceso judicial. La ejecutoria, expedida el 17 de diciembre de 1585 y sellada dos días después, se redactó en un cuadernillo con cubiertas de pergamino formado por catorce bifolios en papel, resultando veintiocho folios, numerados del 1 al 25 con los dos primeros y el último en blanco. Dentro del mismo cuadernillo se añadieron dos bifolios y

[9] J. de Moret, *Annales del Reyno de Navarra*, t. 1, Pamplona, 1684, p. 43.

un folio, resultando cinco folios, los dos primeros de los cuales recibieron la numeración 26 y 27, correlativa a la mencionada, donde se copiaron diversas diligencias y sentencias judiciales relativas a otra causa judicial, la de sus parientes Juan y Diego de Zufía, vecinos de Zufía, en el valle de Allín, sobre el reconocimiento de su hidalguía. Finalmente, entre el cuadernillo principal numerado hasta el folio 25 y los folios adicionales numerados desde el 26 se incluyeron, en un momento indeterminado, dos bifolios, el segundo de los cuales incluye la copia firmada por Juan de Amiax de su informe sobre las tres estelas de Yániz realizado el 5 de agosto de 1605 a petición de fray Prudencio de Sandoval.

La introducción del informe arqueológico en el cuadernillo nobiliario se hizo para insistir en el concepto principal que subyacía en la ejecutoria: la consideración del palacio de Yániz como fuente y emanación de hidalguía. Cuando Juan de Amiax redactó su informe habían transcurrido veinte años de la expedición de la ejecutoria y el titular de la misma era Agustín de Zufía, legítimo sucesor. En ese momento, el presbítero no dudó en facilitarle una copia como prueba gráfica de la antigüedad del lugar del que tenían «origen de su ydalguia y nobleça los Çufias de Viana». Y el receptor de dicha copia, o alguno de sus sucesores, tampoco dudó en coser tan insigne pieza junto a los documentos que certificaban la hidalguía de su linaje, fabricando con ello una especie de *dossier* sobre los Zufía en el que la pieza fundamental fue siempre la ejecutoria de hidalguía, por más que desde el punto de vista historiográfico el informe de Juan de Amiax constituya la parte más excepcional.

Resulta paradójico que una noticia de carácter tan efímero como la proporcionada por Juan de Amiax sobreviviera al paso del tiempo, al contrario de lo que terminó sucediendo con la materia del hecho narrado, como son las propias estelas romanas de Los Arcos, hoy desaparecidas. El encadenamiento de un cúmulo de circunstancias hicieron posible que el informe de Juan de Amiax se cosiera a una ejecutoria de hidalguía de los Zufía de Viana: que el linaje Zufía acabara uniéndose a la familia Oñate, y con ello su archivo; que los Oñate nombraran a los García de Jalón como administradores de sus bienes; que estos conservasen íntegramente el archivo de sus señores y de las casas a ellos vinculadas, incluso tras la disolución de los mayorazgos en pleno siglo XIX; y finalmente, que los actuales descendiente de aquellos, don Ángel García de Jalón Lastra y su padre don Perfecto García de Jalón Hueto, señalados por la misma diligencia y prudencia que sus antepasados, decidiesen entregarlo en donación al Archivo Real y General de Navarra para su conocimiento y difusión, provocando con ello el sorprendente y fortuito descubrimiento del único testimonio iconográfico de las desaparecidas estelas romanas que durante siglos señorearon los campos de Yániz, en la villa de Los Arcos. Una imagen elaborada hace más de cuatrocientos años por quien sin duda ya puede considerarse como el más alto e incondicional de sus vigías, principal promotor de su transmisión, Juan de Amiax, presbítero de Viana.

RESUMEN

El informe de Juan de Amiax (1605)

En 1605, Juan de Amiax, presbítero de Viana, escribió un detallado informe sobre tres estelas romanas existentes en el paraje de Yániz, en término de la villa de Los Arcos. En dicho informe, el autor incluyó un dibujo de las tres estelas con el contenido epigráfico de una de ellas, legando para la posterioridad el único testimonio gráfico sobre unos monumentos hoy desaparecidos. El artículo trata de dar respuesta a varias cuestiones sobre la figura de Juan de Amiax, su interés en realizar el «informe arqueológico» y la incorporación de dicho informe en una ejecutoria de hidalguía de los Zufía de Viana actualmente conservada en el Archivo Real y General de Navarra.

Palabras clave: estelas romanas; Los Arcos; Navarra; hidalguía; procesos judiciales.

ABSTRACT

The report of Juan de Amiax (1605)

In 1605, Juan de Amiax, priest of Viana, wrote a detailed report of three roman steles existing in the place of Yániz, in the boundary of the town of Los Arcos. In this report, the author included a drawing of the three steles with the epigraphic content of one of them, leaving to posterity the only graphic testimony about some monuments, currently disappeared. This article tries to answer several questions of the figure of Juan de Amiax, his interest in the «archaeological report» and the incorporation of the report in one document of the noble familiy Zufía, of Viana, currently preserved in the Royal and General Archive of Navarre.

Keywords: Roman steles; Los Arcos; Navarra; nobility; legal process.

Las inscripciones

Javier Velaza*

Desde el punto de vista epigráfico, el documento presenta un doble interés: por un lado, nos permite precisar notablemente nuestro conocimiento en torno a la única inscripción romana conocida hasta el momento en Los Arcos, la antigua *Curnonium*[1]; por otro, nos informa de la existencia de un segundo epígrafe y de una tercera estela sin texto de la misma procedencia. A continuación pasaremos a estudiar particularizademente tales piezas.

1. La única noticia con la que contábamos hasta el momento sobre una inscripción curnoniense era la ofrecida por el padre Moret en los *Anales,* y que rezaba así: «Otra (memoria funeral) se ve junto la villa de Los Arcos, en el termino del muy antiguo Palacio de Yaniz, y es memoria funeral puesta a *A Emilio, que murió de cinquenta años, y à Gemelio (que no se vè de que edad) à Sila su Muger, que muriò de quarenta años, à Fusca su Nieta, que murió de quatro, y Gemelio su Nieto, que muriò de cinco*»[2].

Como puede verse, se trataba de una noticia muy escueta que silenciaba la forma del soporte, su ornamentación, sus medidas e incluso el texto mismo, del que únicamente se daba una traducción. Es muy probable que Moret no hubiera visto la pieza, sino que hubiese recibido él mismo la transcripción del epígrafe de alguno de sus informantes: de no ser así, sorprendería que no hubiese hecho mención también a las otras dos estelas que, según el documento de Juan de Amiax, solo distaban de esta sesenta pasos –unos ochenta metros–, y que, al estar en posición vertical, debían de ser visibles desde su posición.

Con los datos que aporta el nuevo documento, podemos ya asegurar que la pieza en cuestión era una estela de cabecera semicircular y que sus medidas eran aproximadamente de 208 x 105 x 31 cm. El dibujo que encabeza el docu-

* Catedrático de Filología Latina. Universidad de Barcelona. Este trabajo se inscribe en los proyectos FFI2011-25113 y FFI2012-36069-C03-01 y en el Grup de Recerca Consolidat LITTERA (2014SGR63).

[1] La discusión en torno a la ubicación de *Curnonium*, ciudad atribuida a los vascones por Ptolomeo (geogr. 2, 6, 67), se prolongó durante siglos, pero a día de hoy su reducción en Los Arcos parece indiscutible (*vid.* Armendáriz, 2006, pp. 85-108).

[2] Moret, 1766, vol. I, p. 47. La noticia fue recogida por Altadill, 1928, p. 538.

mento nos indica también su ornamentación: la estela debía de estar rodeada totalmente por un margen en el que se habían grabado al menos once círculos con rosas, al parecer tetrapétalas, en su interior. La parte interior de la estela se dividiría en cuatro campos: el superior, también de forma semicircular por arriba, contendría un segundo margen de idéntica forma, dentro del cual habría otro círculo con tetrapétala; inmediatamente debajo se configuraría un segundo campo, ornamentado con cinco símbolos de difícil interpretación pero que parecen disponerse en una forma simétrica; bajo este, un nuevo campo ornamental compuesto por cinco arcos sostenidos sobre columnas.

Conviene señalar que la decoración que puede reconstruirse para la estela tiene buenos paralelos en la epigrafía de la parte septentrional del *conventus Caesaraugustanus* y zonas aledañas. Las estelas de cabecera semicircular son relativamente abundantes[3], como lo son la presencia de tetrapétalas y hexapétalas[4] y de series de arcos[5].

El campo inferior es el epigráfico; si hemos de conceder fe al dibujo de Amiax, ese campo no se vería totalmente, porque su parte inferior estaría hincada en la tierra, lo que probablemente explicaría el hecho de que el texto legible no presente fórmula funeraria alguna. El epígrafe estaría escrito en letras capitales –la descripción «letras góticas» es evidentemente incorrecta– de unos 5 cm de módulo. La transcripción de las letras que ofrece Amiax es la siguiente:

ÆMILIVS AИ L
CEM P L V
ILA VXANXL
FVSCANEPANIV
GEMELLVSNEPA EV

Como puede verse, la copia de Amiax se acerca a lo que solemos denominar «copia ingenua», esto es, la realizada por quien, como probablemente él, no comprende el texto, su estructura y las abreviaturas epigráficas que contiene. Las copias de este tipo tienen, en principio, algunas ventajas, como la de que apenas sí se ven afectadas por un proceso interpretativo por parte de su autor; pero no son menos sus inconvenientes, en tanto en cuanto suelen acarrear defectos de transcripción, sobre todo si en el original hay alguna erosión o parte dañada. De hecho, si en este caso solo contásemos con la versión de Amiax, sería difícil intentar una restitución satisfactoria del texto. Por fortuna tenemos también la traducción de Moret y ambas versiones deben cotejarse

[3] Recuérdense, sin ánimo de exhaustividad, los ejemplares de Pamplona (Castillo, Gómez Pantoja, Mauleón, 1981, p. 83, n. 57 y Unzu, Velaza, 2007, p. 174, n. 3), Arróniz (Marco, 1979, p. 234, n. 7), Oteiza (CIL, II, 2968 y 2969), Eslava (Castillo, Bañales, 1998, pp. 7-8, n. 4), Carcastillo (CIL, II, 2962), Sofuentes (Castillo, Gómez, Mauleón, 1981, p. 86, n. 61 y II, 2980), Luesia (M. Beltrán, 1992, pp. 180-181), Valpalmas (Castillo, Gómez Pantoja, Mauleón, 1981, p. 84, n. 58), Luna (F. Beltrán, 1993 y Martín Bueno, 1979, pp. 297-299), Calahorra (II, 2984), Varea (Pascual, Espinosa, 1981, pp. 77-80), Alberite (EE IX, 1903, p. 119, n. 307a), San Andrés de Cameros (Rubio Martínez, 1997, pp. 55-63), Celsa (Fatás, 1968, 261, CIL, II, 3016, Lostal, 1980, 123).

[4] Por ejemplo, en piezas de Pamplona (Castillo, Gómez Pantoja, Mauleón, 1981, p. 83, n. 57; Luesia (M. Beltrán, 1992, pp. 180-181), Herramélluri (Elorza, 1975, pp. 58-62), Grañón (F. Beltrán, Díaz Ariño, 2005, pp. 275-278), entre otros.

[5] Ejemplares de Villatuerta (Castillo, Gómez Pantoja, Mauleón, 1981, pp. 89-90, n. 66), Luesia (M. Beltrán, 1992, pp. 180-181), Herramélluri (Elorza, 1975, pp. 58-62; Marcos Pous, 1974, pp. 129-134), Grañón (F. Beltrán, Díaz Ariño, 2005, pp. 275-278), etc.

a la hora de establecer el texto del epígrafe, pero hay que adelantar que ni siquiera de este modo será posible resolver todos los problemas de restitución.

Un primer problema se plantea en la secuencia de ll. 1/2. Moret traduce «A Emilio, que murió de cinquenta años, y à Gemelio (que no se vè de que edad)», entendiendo que se hace referencia a dos personajes, y que en l. 2 la parte final está borrada. Esta hipótesis nos invitaría a restituir el texto como «*Aemilius an(norum) L / Gemellus [an(norum] ---]*», pero toparía con un obstáculo de tipo formular: por un lado, el primer personaje estaría mencionado por su *nomen,* mientras que los demás lo estarían por su *cognomen;* además, los personajes de las ll. 3-5 se mencionan por su parentesco a *Aemilius,* mientras que el de l. 2 no parece hacerlo, salvo que esa mención fuese también en la parte perdida, esto es, «*Gemellus [fil(ius)? an(norum] ---]*». No puede, sin embargo, descartarse que la secuencia AИ de l. 1 sea en realidad una mala interpretación por M, y que en ll. 1-2 tengamos «*Aemilius M(arci) l(ibertus) / Gemellus [---]*», lo que daría una lógica onomástica a la enumeración de personajes.

En l. 3 el problema se centra en el nombre del personaje mencionado, que en Moret se traduce como *Sila* y en Amiax carece de la primera letra, probablemente por un descuido de este en la transcripción. Finalmente, en l. 5 Amiax ha escrito las letras EV fuera del margen de la estela. Tales letras deben de corresponder a una cifra o bien la E debe de ser una mala transcripción de la N de *an(norum).* En tales circunstancias, el texto reconstruible de la inscripción puede ser:

Âemilius ⌜M(arci)⌝l(ibertus)
⌜G⌝em⌜el⌝lu[s an(norum ---?]
[S]ila ux(or) an(norum) XL
Fusca nep(tis) an(norum) IV
5 *Gemellus nep(os) a⌜n⌝(norum) V*
[h(ic) s(iti) s(unt)? ---]

Obsérvese que después de l. 5 es muy posible que hubiese al menos otra con alguna fórmula funeraria, tal vez «*h(ic) s(iti) s(unt)*». Naturalmente, sin tener la posibilidad de llevar a cabo una autopsia auténtica de la pieza y observar la verdadera paleografía de los signos, cualquier intento de proponer una datación para la pieza no pasa de ser conjetural. En todo caso, la mención en nominativo de los difuntos y la ausencia de la fórmula *D(is) M(anibus)* parecen indicios de una fecha en el siglo I o comienzos del II.

2. La segunda de las piezas cuyo texto transcribe Amiax presenta todavía problemas más acusados. Según su dibujo, se trataría también de una estela de cabecera semicircular, pero en esta ocasión nada se nos dice ni en el dibujo ni en la descripción, de su ornamentación. En el dibujo solo aparecen las letras, que ocupan casi toda la amplitud de la estela, lo que, de aceptar que las medidas de esta son las mismas o similares a las de la anterior, nos daría un módulo excesivamente grande. Hemos de pensar, más bien, que Amiax no respetó en este caso en su diseño la auténtica morfología de la pieza, sino que, al estar el ejemplar más deteriorado y las letras más borradas, solo copió aquellas que «se conocen bien y patentemente».

También la restitución del texto es mucho más insegura que en el caso de la estela anterior. Al decir de Amiax, «se deja bien conocer aver avido Letrero

en ella, porque se descubren particulas de algunas letras, que no se conocen aora, por el rigor de los tiempos, excepto, las catorce letras que aqui se contienen». Lo que Amiax pudo leer fue lo que sigue:

[---?]SVS[---]
ONIAFESTA
M[---]T

En l. 1 quizás tengamos el final de un nombre personal masculino, un *nomen* o un *cognomen* imposible de restituir con tan pocos indicios, pero desconocemos el lugar concreto de la línea que ocupaban tales letras, de modo que podríamos tener más signos antes y después de ellas. En l. 2 parece indudable que se menciona a una mujer cuyo *cognomen* es *Festa* y cuyo *nomen* podría ser *Sempronia*[6]; recuérdese que la *gens Sempronia* está bien testimoniada en la zona, con ejemplos en Pamplona[7], Andelo[8] y Barbarin[9]. Por fin, las letras de l. 3 son más difíciles de interpretar: el hecho de que Amiax las dibuje a comienzo y final de la línea invita a pensar que la parte central está dañada. Solamente a título de ejemplo, podríamos especular con restituciones del tipo «*m[ater feci]t*» o similares.

3. En cuanto a la tercera estela, parece que su morfología era similar a la de las otras dos, de modo que hemos de pensar que se trataba también de una estela de cabecera semicircular. Amiax indica que «no se conoce letra ninguna», pero ello no obliga necesariamente a pensar que se tratara de una estela originariamente anepígrafa: podría simplemente haber perdido por completo su texto por una erosión todavía más acentuada de la que había afectado a la inmediatamente contigua.

Resulta muy interesante subrayar que las tres estelas «están siempre derechas y metidas en tierra». Desconocemos si esa posición se había perpetuado desde la misma Antigüedad o si se colocaron de ese modo en tiempo posterior. En todo caso, el hecho de que las tres estelas se hallaran en vecindad invita a pensar en la presencia en ese lugar de una necrópolis, quizás situada junto a uno de los caminos que salían de *Curnonium*. La destrucción de esas piezas es una pérdida irreparable, pero el conocimiento de su ubicación hace muy deseable que se lleve a cabo una exploración arqueológica de la zona.

[6] Otras restituciones, como *Pomponia*, parecen menos probables a juzgar por la ausencia de testimonios de tal *gens* en la región.

[7] Recuérdese también a la *Sempronia Fusci f(ilia) Pompaelonensis* que se menciona en una inscripción tarraconense (CIL, II, 4246 = CIL, II²/14, 1184).

[8] Una andelonense llamada *Sempronia Firmi f(ilia)* y casada con un *Sempronius Nepos* sse menciona en la inscripción de Santacara CIL, II, 2963.

[9] Castillo, Gómez Pantoja, Mauleón, 1981, pp. 48-49, n. 19.

BIBLIOGRAFÍA

Altadill, J., 1928, «*De re geographico-historica*. Vías y vestigios romanos en Navarra», en *Homenaje a D. Carmelo de Echegaray*, San Sebastián, pp. 465-556.

Armendáriz, J., 2006, «Bases arqueológicas para la localización de la ciudad vascona de *Curnonium* en Los Arcos (Navarra)», *TAN*, 19, pp. 85-108.

Beltrán, F.; Díaz Ariño, B., 2005, «Nueva estela procedente de Libia (La Rioja)», *AEspA*, 78, 2005, pp. 275-278.

Beltrán, F., 1993, «La epigrafía como índice de aculturación en el valle medio del Ebro, s. ii a. e.-ii d. e.», en J. Untermann y F. Villar (eds.), *Lengua y cultura en la Hispania prerromana. Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica [Colonia 1989]*, Salamanca, 1992, pp. 235-272.

Beltrán, M. *et al*., 1992, *Arqueología*, 92, Zaragoza.

Castillo, C.; Bañales, J., 1998, «Nuevas inscripciones romanas en Navarra», en *Actas del III Congreso General de Historia de Navarra,* Pamplona, pp. 1-15.

Castillo, C.; Gómez Pantoja, J.; Mauleón, M., 1981, *Inscripciones romanas del Museo de Navarra,* Pamplona.

Corella, J.; Corella, M., 1973, «Juan de Amiax»», en *Historia de la literatura navarra. Ensayo para una obra literaria del viejo Reino*, Pamplona, pp. 155-156.

Elorza, J. C., 1975, *Esculturas romanas en La Rioja*, Logroño.

Fatás, G., 1968, «Lápida de Villanueva de Ebro», *Caesaraugusta*, 31-32, 1968, 261.

Gancedo, P. E., 1933, «Don Juan de Amíax», en *Recuerdos de Viana o apuntes históricos de esta muy noble y muy leal ciudad del reino de Navarra,* Madrid 1933, pp. 123-124.

Ibarra, J., 1951, «Amiax, Juan», en *Biografías de los ilustres navarros*, vol. ii, Siglo xvii, Pamplona, 1951, p. 160.

Lostal, J., 1980, *Arqueología del Aragón romano*, Zaragoza.

Marco, F., 1979, *Las estelas decoradas de época romana en Navarra*, *TAN*, 1, 1979, pp. 205-250.

Marcos Pous, A., 1974, «Aportaciones a la epigrafía romana de La Rioja», *Berceo*, 86, 1974, pp. 119-135.

Martín-Bueno, M., 1979, «Nuevos materiales epigráficos zaragozanos», *Caesaraugusta*, 47-48, 1979, pp. 297-305.

Moret, J., 1766, *Anales del Reyno de Navarra*, Pamplona.

Pascual, J. M.; Espinosa, U., 1981, «Aportación al estudio de las vías romanas en el Ebro medio: desembocaduras del Iregua y del Leza», *Berceo*, 101, pp. 69-88.

Pérez Goyena, A., 1949, «Amiax, Juan de», en *Ensayo de bibliografía navarra. Desde la creación de la imprenta en Pamplona hasta el año 1910*, vol. ii, Pamplona, pp. 40-41.

Pérez Ollo, F., 1990, «Amiax, Juan de», en *Gran enciclopedia navarra*, Pamplona 1990, vol. i, p. 285.

Rubio Martínez, J. C., 1997, «Una estela funeraria romana en San Andrés de Cameros», *Faventia*, 19/1, 1997, pp. 55-63.

Unzu, M.; Velaza, J., 2007, «Hallazgos de la calle Merced y asociados», en *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*, Pamplona, 2007, pp. 169-175.

RESUMEN

Las inscripciones

En este trabajo estudiamos las inscripciones romanas transcritas por Juan de Amiax en su manuscrito.

Palabras clave: Juan de Amiax; manuscrito; inscripciones romanas; *curnonium*; Los Arcos; Navarra.

ABSTRACT

The inscriptions

In this paper we study the Roman inscriptions trascribed by Juan de Amiax in his manuscript.

Keywords: Juan de Amiax; manuscript; Roman inscriptions; *curnonium*; Los Arcos; Navarre.

CONMEMORACIÓN DEL CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE JULIO CARO BAROJA

Con ocasión del centenario del nacimiento de Julio Caro Baroja (Madrid, 13 de noviembre de 1914) se presentó en el Museo de Navarra, desde el 11 de octubre de 2014 hasta el 15 de marzo de 2015, la exposición «Navarra en la mirada de Julio Caro Baroja-Nafarroa Julio Caro Barojaren begietan», dedicada a este destacado antropólogo, etnólogo e historiador, que residió en Bera, en la casa familiar de Itzea, donde murió en 1995, y que dedicó gran parte de su interés intelectual a la investigación sobre Navarra. Como actividad complementaria a esta muestra, se organizaron dos ciclos de conferencias que pretendían dar una visión de Julio Caro Baroja desde los distintos temas que centraron su labor en los campos de la antropología cultural y la etnohistoria.

José Miguel de Barandiaran y Julio Caro Baroja, dos nombres para el estudio de la cultura vasca

Asier Barandiaran Amarika*

INTRODUCCIÓN

Los nombres que aparecen en el título de este trabajo pertenecen a dos figuras que me han resultado siempre familiares por la relación que tienen a la cultura vasca y, en muchos casos, por la que tienen con la lengua vasca.

La lengua es inseparable de la cultura. Hay muchos que ven en la lengua como la más excelsa realización de la cultura, a pesar de ser en la práctica un bien *inmaterial* (cuando nos referimos a las lenguas habladas).

La lengua es un modo de ver el mundo y configura la mentalidad de la comunidad lingüística y por eso tiene una relación muy estrecha con la cultura.

De este aspecto eran totalmente conscientes los autores que aparecen en el título de esta conferencia. Y por ello, el estudio de la lengua, de la producción oral del pueblo vasco era una materia prima de primera magnitud en sus estudios. Eso sí, cada uno de los autores siguió su camino, desarrolló su propio método y siguió sus propios objetivos.

Mi objetivo inicial es focalizar la mirada en lo que estos dos autores han aportado en torno al estudio de la lengua vasca, el euskera. El motivo más obvio es que el autor de este trabajo es filólogo vasco y no quiere hacer análisis en campos ya trillados por otros expertos. También la escasez de esta visión lingüístico-literaria sobre estos autores me anima a proponer este punto de vista.

* Doctor en Filología Vasca. Profesor de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea. Departamento de Didáctica de la Lengua y la Literatura. Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación IT 851/13, financiado por el Gobierno Vasco.

He de reconocer que es José Miguel por quien más cercanía he tenido en mi breve itinerario. No solo por compartir el mismo apellido, sino por coincidir en numerosos puntos de vista y porque su trayectoria vital siempre me ha impresionado y admirado.

Pero, qué duda cabe que considerar la obra de José Miguel de Barandiaran (JMB) es inseparable de analizar la aportación enjundiosa a la cultura vasca de Julio Caro Baroja. Eso es lo que voy a procurar en este trabajo, mostrar una especie de *continuum* en la obra de estos dos autores. Para ello me he servido, entre otras referencias, de extractos de relación epistolar entre Julio Caro Baroja (JCB) y JMB proporcionados por la Fundación Barandiaran, así como de extractos del diario de JMB que hacen referencia a JCB y que está publicado por la misma Fundación (2009).

JULIO CARO BAROJA (1914-1995)

Haciendo una búsqueda rápida (hoy en día internet nos da esta posibilidad) sobre las aportaciones y referencias de Julio Caro Baroja uno se encuentra que hay más de setecientas entradas[1] o referencias bibliográficas de este autor entre artículos, libros, intervenciones en congresos, etcétera.

Además de esas contribuciones se puede ver que don Julio perteneció a varias academias: Real Academia Española, Real Academia de la Historia y Real Academia de la Lengua Vasca.

Entre los numerosos premios que recibió en vida, para empezar quería destacar el Premio Nacional de las Letras Españolas. Y es que Julio Caro Baroja escribía muy bien, era un gran escritor aunque nunca se había inclinado por escribir, por ejemplo, poesía, novela o géneros de ficción[2]. Dominaba el género del ensayo siendo lo que escribía, en muchas ocasiones, ensayos literarios (la función estética y la expresividad del lenguaje tenían un gran peso)[3] además de ensayos históricos, etnográficos o de otros contenidos.

Si hacemos un breve recorrido biográfico vemos que el interés de Julio Caro Baroja por la cultura vasca se documenta ya en 1931, cuando tenía dieciséis años, en el momento en que acompañó a José Miguél de Barandiaran en unas prácticas de exploraciones prehistóricas en Carranza, Bizkaia. Posteriormente llegó a reconocer «que él había aprendido más en unos cursos con José Miguel de Barandiaran y Telesforo de Aranzadi en las cuevas de Carranza, en Vizcaya, que en las aulas de la Universidad donde realizó sus estudios universitarios»[4]. Entonces estaba estudiando historia antigua en la Universidad Complutense de Madrid. Dicho con sus palabras:

[1] Uno de los biógrafos de Julio Caro Baroja, señala que una obra ya apuntaba más de quinientas referencias bibliográficas recogidas hasta el año 1985, Maraña, 1995: 35.

[2] «Se ha dicho muchas veces […] que Julio Caro Baroja, con dotes para la narrativa no menores que para el ensayo y la crítica, buen conocedor de la lengua y de la literatura universal clásica y contemporánea, hubiera sido un gran escritor de novelas y cuentos. […] Por otra parte, Caro Baroja llevó a cabo durante toda su vida un diario personal, inédito, en el que, según su propio testimonio, caso puedan encontrarse pasajes selectos donde el ejercicio de lo estrictamente literario se destaca sobre lo testimonial y afectivo», *ibid.*, 67-68.

[3] Un ejemplo entre muchos es la obra biográfica *Los Baroja* (Taurus, 1972). Desde la primera página del prólogo del mismo autor el lector se percata de la calidad literaria de ese texto.

[4] Maraña, 1995: 27-28.

> Mientras que en la Universidad tenía que aguantar tabarras y displicencias… Barandiaran nos daba ideas muy claras y exactas sobre el método histórico-cultural, sobre las recientísimas investigaciones de Malinowski, sobre la idea de Dios entre los primitivos, acerca del pensamiento de Durkheim o de Wundt… Total, que en una cueva paleolítica de Bizkaia y de boca de un sacerdote católico vasco salía mas materia universitaria que de las aulas madrileñas[5].

En 1948, con un Julio Caro Baroja de treinta y cuatro años, JMB dice que le abona la cuota para un congreso en Francia y le ha propuesto como secretario de la sección de antropólogos, una asociación de prehistoria de Francia.

A partir de los 50 la relación es constante. JCB visita a menudo a JMB en Ataun (pues JMB regresó de Sara, Lapurdi, en 1954) e incluso pernocta algunas noches. En las cartas que JCB dirige a JMB, entre las que he podido consultar, las primeras referencias son de la década de los 50. En concreto en una carta del año 1958 Julio Caro Baroja le comunica a JMB que temporalmente tiene «aparcados» los estudios vascos porque tiene un proyecto en torno a los estudios saharianos. Indica que esos estudios empezaron en 1952 y culminarán en el mismo año 1958. Pero ya planea volver a las investigaciones vascas a continuación, retomando, por ejemplo, un estudio sobre la geografía histórica de Álava, que había comenzado hacía mucho tiempo.

En 1960, según una carta, JCB llega a tener una copia de la *Mitología vasca* de JMB. Ya tenía un ejemplar anteriormente, pero dice que este le viene bien porque muchos de sus libros, entre ellos seguramente esta obra, estaban dispersos y repartidos en distintos sitios (Madrid, Itzea…). Supongo yo que esta copia que entonces tenía en sus manos sería un revulsivo y una inspiración para todas sus obras posteriores.

La relación científica con el pequeño gran sabio de Ataun fue muy enriquecedora en ambos sentidos e hizo que sus diversos modos de acercarse a las cuestiones terminaran siendo bastante complementarias. Uno de los indicadores de la complementariedad de don Julio y don Joxemiel es que el primero, don Julio, llegó incluso a analizar la vida del segundo, don Joxemiel. Así dice en una obra homenaje a JMB:

> He aquí que ya la última década del siglo XIX y en una casa rural del Goyerri, de Atáun, nace un niño. Es la familia del niño chapada a la antigua. El niño queda dentro de ella destinado a la carrera sacerdotal. Todo esto resulta perfectamente común. Pero lo que ya no es común es que el niño se halle dotado de una inteligencia y –a mi juicio– de una sensibilidad aún más rara. El niño escucha a sus mayores: en la lengua vernácula le dan aquellos cuenta de una serie de creencias, de leyendas, de mitos. Más tarde o más temprano hay que tomar posición ante estas tradiciones orales[6].

Ya en el año 1963, cuando se le hizo un homenaje a Joxemiel de Barandiaran (cuando este tenía setenta y cuatro años, veintiocho años antes de morir), vemos a un don Julio como organizador y encargado de publicar las aportaciones de ese acto, en el que él le dedica el capítulo que se titula así: «Barandiaran y la conciencia colectiva del pueblo vasco». En ese discurso recogido

[5] Caro Baroja, 1972: 236
[6] *Idem*., 1963: 14.

en esa obra[7], se hace mención, dentro de su labor de etnólogo, folclorista y arqueólogo, a su recoger los testimonios orales del pueblo vasco de modo científico y riguroso.

Del contacto continuo con JMB surge, en mi opinión, su preocupación por el patrimonio material cultural, etnográfico. Su labor en la gestión de varios museos es una muestra de ello, así como la preocupación por diseñar e impulsar el establecimiento de otros, entre ellos el museo etnográfico e histórico de Navarra.

Pero, lo que más tarde se denominará el «patrimonio inmaterial» de los pueblos, también es objeto de su interés. Precisamente el amor a la cultura vasca le lleva a investigar, analizar y elucubrar sobre distintos temas entre los cuales la lengua vasca, el euskera, el vascuence ocupa un lugar muy importante. Julio Caro Baroja llega a hacer hasta un estudio cultural del euskera. Lo acomete desde la historia de la lengua, por supuesto, haciendo sus reflexiones en torno a la teoría vasco iberista. Tampoco en este aspecto era dogmático y llega a reconocer que incluso en esto su pensamiento es dudoso o borroso[8] (a pesar de manejar, cotejar y contrastar muchos datos).

A JCB se le puede considerar un vascoiberista con muchas reticencias. Ya en el año 1942 publicó un artículo en el que ponía en tela de juicio parte de lo que varios vascoiberistas previos habían afirmado. Con discretas pinceladas va describiendo su serena y nada estridente disidencia frente al cierto vascoiberismo: «De 1942 a 1943 publiqué en la revista *Emerita* un estudio, en que hacía la revisión de la hipótesis conocida generalmente con el nombre "vascoiberista" […] lejos de comprobar la clásica manera de pensar de Hugo Schuchardt (el último gran vascoiberista), tendían a limitarla y desautorizarla»[9].

Más adelante llega a mencionar la «salvación» del vascoiberismo. Y es que en ciertos ambientes académicos cada vez estaba más en tela de juicio esta teoría. La relación genética entre el ibero y el euskera se ponía más y más en duda (aunque siempre ha habido partidarios de esta relación), mientras que la relación de coexistencia nadie la pone en duda, ni el mismo lingüista Antonio Tovar[10], amigo de JCB, aunque en algunos puntos no coincidieron en sus puntos de vista. Así habla del vasco-iberismo JCB: «En suma, la hipótesis del vascoiberismo se salvará en parte o caerá por completo según como se descifren las inscripciones del litoral mediterráneo del Ebro al sur, tales como el plomo de Alcoy, las de Valencia, la de Castellón o las de San Miguel de Liria. Se ha sostenido que alguna de estas últimas se lee clara, quizás demasiado claramente, usando el vasco»[11].

No son pocos las anotaciones que va haciendo JCB sobre las interpretaciones que se hacen de términos y sufijos del ibero a lo largo de la obra *Sobre la lengua vasca*. El celta es para JCB una lengua que en numerosas ocasiones explica mejor el significado de varios sufijos que incluso permanecen en el

[7] *Homenaje a D. José Miguel de Barandiaran. Una jornada cultural en compañia del maestro*, San Sebastián, Auñamendi, 1966.

[8] Carreira, 1998: 22.

[9] Caro Baroja, 1979: 124.

[10] En su «Discurso inaugural del I Coloquio sobre Lenguas y culturas prerromanas de la península ibérica», Antonio Tovar habla de la historia de los estudios también vasco-iberistas, de su relación profesional con Julio Caro Baroja y sobre el estado de la cuestión vasco-iberista. Con delicadeza, afirmando la relación, se desmarca de la explicación «genética» del euskera sobre el ibero, Tovar, 1974.

[11] Caro Baroja, 1979: 105.

euskera[12]. El euskera puede explicar, según JCB, algunas expresiones del ibero pero quizá no porque sea el heredero del ibero, sino porque ha heredado algunos rasgos o elementos: «¿Por qué es posible traducir una inscripción corta y las demás son ininteligibles? Puede hallarse la razón en que el vasco no sea el soñado ibérico, sino que tan sólo tenga de él unos cuantos préstamos aquí coincidentes. Puede que sea un descendiente de él tan cambiado como el francés respecto al latín»[13].

Es significativo, en cuanto al modo de acometer el estudio de la lengua vasca de JCB, cuáles son sus referencias, autores y fuentes una y otra vez citados. En cuanto a autores de la Antigüedad, que dan datos sobre las lenguas peninsulares antes y durante la romanización:

Estrabón[14], Varron[15]
Plinio[16]

Los vascoiberistas «ibéricos» son mencionados al principio de su obra *Sobre la lengua vasca*, muchas veces para rebatir sus propuestas iniciales de una supuesta unidad lingüística en la península ibérica y un vascoiberismo romántico que le quedaba todavía un largo recorrido para llegar a ser riguroso y científico:

Estaban Garibay[17], Manuel Larramendi, Juan Bautista Erro Azpiroz, Pedro Palbo de Astarloa.

Después vendría el padre Flórez[18] que debate con argumentos de peso la supuesta unidad lingüística de la península antes de la dominación romana. Por último, Lorenzo Hervás y Panduro[19], hace un intento antropológico de definir lo ibero y da comienzo a un método comparativo el cual se continuó con autores vascoiberistas del mundo germánico.

En cuanto a autores «modernos» en los que se apoya JCB por ser aquellos que dejan el estilo «fantástico» de los primeros vascoiberistas y son más rigurosamente científicos, podríamos citar los siguientes sin querer ser exhaustivos:

– Guillermo (o Wilhelm von) Humbolt[20], estudioso prusiano (1767-1835) que supone un paso de gigante en el método comparativo tomando como corpus la toponimia antigua de la península ibérica y el estudio del euskera hecho por el mismo Humbolt.

[12] «No haré ahora sino insistir en la expansión grande del sufijo "-ko", que algunos piensan que en vasco incluso es de procedencia céltica, y que en idiomas indogermánicos hay formas muy parecidas a las celtibéricas referidas, como en el mismo latín "Ligusticus", "Adiraticus" y "Ponticus", y otras griegas con función equivalente», Caro Baroja, 1979: 180.

[13] *Ibid.*, 195.

[14] *Ibid.*, 31, 36, 38, 58, 60... Aunque JCB reconoce que este geógrafo no vino a la Hispania, se pudo haber servido de otros testimonios como el de Artemidoro o los de Posidonio que vivieron en la península en el siglo I a. de C.

[15] *Ibid.*, 35.

[16] *Ibid.*, 22, 36, 43, 44, 47, 63...

[17] En la obra *El laberinto vasco* también trata temas lingüísticos y menciona a este autor, Caro Baroja, 1984: 145. Creo que es significativo cómo es introducido en *Sobre la lengua vasca*: «Esteban de Garibay (1525-1599) también afirma, en efecto, que la lengua vasca es la primera que se habló en España, aun cuando admite que desde muy antiguo otros pueblos distintos al más viejo desvirtuaron la unidad lingüística. Sus razonamientos no tienen valor ninguno en la actualidad. Por otra parte, fue uno de los que más contribuyeron a que se generalizara la reducción de la antigua Cantabria al actual territorio vasco, reducción que ha causado un sinfín de confusiones», Caro Baroja, 1979: 13.

[18] *Ibid.*, 13, 17, 20,21, 51…

[19] *Ibid.*, 21-23.

[20] *Ibid.*, 23-26.

– Emil Hübner[21], seguidor secuaz de Humbolt, que continúa con la investigación de las inscripciones ibéricas y hace una propuesta de declinación.
– Hugo Schuchardt[22] también seguidor de Humbolt, es un lingüista comparativo especializado en lenguas románicas, criollas y el euskera.
– Adolfo Schulten[23].

Mencionando cuáles son sus referentes vemos con claridad, lo que JCB en ciertas ocasiones explícitamente señaló: que su método preferido para acercarse a la lengua vasca es el punto de vista histórico y diacrónico (más que el sincrónico, que tendría que estar encauzado a analizar la lengua hablada en la actualidad, para lo que el investigador habría que tener conocimientos lingüísticos de otra índole).

Llegados a este punto hago una propuesta de descripción comparativa entre la metodología de JMB y JCB en torno al euskera o la lengua vasca. Divido los aspectos comparables en cinco puntos:

Metodología en torno al euskera	
Joxemiel Barandiaran	Julio Caro Baroja
a) Recogida directa de materiales. b) Publicación con estilo científico. c) Análisis antropológico-etnológico. d) Atención a la literatura oral, cuentología, etcétera. e) Evita tomar parte en debates sociales-políticos en torno a la lengua.	a) Análisis de corpus. b) Publicación ensayística. c) Análisis lingüístico-comparativo. d) Análisis histórico y cultural de la lengua. e) Toma parte en el debate social-político también sobre la lengua.

A diferencia de JMB, JCB no recoge directamente materiales lingüísticos orales sino que analiza corpus y contrasta referencias y datos ya publicados y recogidos (punto a). El hecho de que no era un hablante nativo de euskera y que no era fluida su dicción en dicha lengua le llevó a que los corpus que manejaba fueran diacrónicos, ya «fosilizados» o fijados, y su punto de partida era lo que otros habían hecho y dicho, para luego hacer él su propio análisis y elaboración. Un ejemplo entre muchos es el capítulo «Una nota al P. Larramendi» dentro de *Problemas vascos de ayer y de hoy*, en donde además de poner en evidencia una vez más las fantasiosas explicaciones etimológicas de parte del léxico del euskera, apunta algunos aspectos de los préstamos que ha tomado el euskera del latín[24].

El análisis histórico y cultural de la lengua (punto d) es un *continuum* en la obra de JCB. En *Problemas vascos de ayer y de hoy* (Txertoa, 1986) analiza la lengua vasca como elemento clave de la identidad vasca pero desde un punto de vista dinámico, no estático. Por eso organiza ese dinamismo en ciclos en los cuales la lengua (su evolución social y cultural) es objeto de observación.

[21] Caro Baroja, 1979, 26, 67, 68, 70, 74, 84… Epigrafista, arqueólogo e historiador alemán (1834-1901).
[22] *Ibid*., 26, 60, 64, 74, 116…
[23] *Ibid*., 64, 121. Arqueólogo, historiador y filólogo alemán (1870-1960), experto en Tartessos.
[24] Caro Baroja, 1986: 35-44.

Pero en sus estudios etnológicos, sí hace esa recogida directa. La correspondencia que mantuvo con JMB delata que en el año 1967 estaba haciendo encuestas etnológicas en el valle de Lana y en Tierra Estella, para las que no era necesario, por razones obvias, que las entrevistas fueran en euskera[25]. Hay que recordar que el cuestionario para la investigación etnográfica de JMB estaba ya redactado y publicado desde 1949.

Sobre el tomar parte en los debates social-políticos en torno a la lengua (punto e), aquí cabe mencionar la obra *El laberinto vasco* (1984) donde en algunos capítulos JCB da su opinión en torno algunas ideas que estaban en moda en la transición sobre la recuperación de las lenguas y, en concreto, sobre la recuperación del euskera. Su sensibilidad cultural y lingüística le llevó a ver como legítimo y digno de ser sustentado el movimiento de euskaldunización que se llevó a cabo… cuando se pudo: al final del régimen franquista y en los comienzos del sistema democrático instaurado en España:

> La voluntad demostrada por los vascos de querer decir algo en su idioma, tanto a la manera antigua como con vistas al porvenir, debe ser apoyada con la esperanza de que de ella salga una gran literatura y una importante lengua renovada», afirmó, anteayer, Julio Caro Baroja en el transcurso de una conferencia sobre el euskera, dentro del ciclo que imparte en el ateneo. Comenzó Caro Baroja su intervención con un análisis de los diferentes nombres dados al idioma –euskera, vasco, vascuence, vascongado, etcétera– y sus distintas formas de uso, para pasar después a un estudio del retroceso sufrido por el mismo en épocas históricas distintas, desde el siglo XVI[26].

Esta postura es matizada, por supuesto, en su capítulo titulado «Euskaldunización» de *El laberinto vasco* (1984)[27]. Son consideraciones muy a tener en cuenta, porque en la euskaldunización se han producido fallos, errores en planteamientos que han repercutido negativamente precisamente en esa euskaldunización que se buscaba. En este sentido, también se mostraba muy interesado en el contorno cultural de la lengua (que afecta a la gramática, la fonética, la textualidad…), aspecto importante a veces olvidado en tareas de recuperación de dicha lengua.

El aspecto lingüístico que está siendo focalizado en este breve análisis lo veía englobado JCB en otros aspectos sociales, culturales y antropológicos, más amplios que son tratados no si cierta preocupación en *El laberinto vasco*. JCB se ve en la necesidad de arrojar un poco de luz restauradora a temas como la «identidad» que estaban en efervescencia en aquellos años 80:

[25] Carta del 12-III-1967: «[…] yo he empezado la recogida por el Valle de Lana. Así es que los bordes occidentales de Navarra y el extremo Norte van llenándose». Carta de 27-I-1967: «A ver si tengo suerte por el Valle de Lana y la Tierra de Estella».

[26] Caro Baroja, 1981.

[27] *Idem*, 1984: 107-118. Aunque también en otras obras se alude a la reeuskaldunización que a veces ha creado tensiones y se ha llevado a cabo con poco tacto y, por lo tanto, con poca eficacia. Así opinaba en *Problemas vascos de ayer y de hoy*: «En muchos puntos del país se leen letreros que vienen a decir que en Euskal-Erria hay que hablar vasco, como si pensar silogísticamente tuviera validez en éste y cualquier otro orden. A veces estos letreros se hallan en pueblos que no lo hablan desde hace ciento cincuenta años o más. La lengua vernácula se pretende vivificar, de acuerdo también con un voluntarismo absoluto, y no sólo se usa como medio de comunicación normal, sino como medio de divulgación de violentas ideas políticas. Es decir, que la lengua sirve para marcar diferencias y subrayar la adscripción a un grupo», *idem*, 1986: 29.

> Si hay una «identidad» hay que buscarla en el amor. Ni más, ni menos. Amor al país en que hemos nacido o vivido. Amar a sus montes, prados, bosques, amar a su idioma y sus costumbres, sin exclusivismos. Amor a sus grandes hombres y no sólo a un grupito de ellos. Amor también a los vecinos y a los que «no son como nosotros». Lo demás, es decir, la coacción, el ordenancismo, la agresividad… ni es signo de «identidad»… ni es vía para construir o reconstruir un país que pasa acaso por la mayor crisis de su Historia y que está muy desintegrado desde todos los puntos de vista… Y la única posibilidad de creer en unidades, identidades y cosas por el estilo es cultivar el amor[28].

JOXEMIEL DE BARANDIARAN (1889-1992)

Para encuadrar este apartado dedicado a José Miguel de Barandiaran, vienen a colación unas sencillas frases que son como los principios etnológicos y antropológicos del pequeño gran sabio de Ataun en relación al euskara. Están sacadas del curso de etnología que impartió en la Universidad de Navarra entre los años 1964 hasta 1978 (la cita procede de los materiales del curso 1973-1974).

> El euskera no es hablado por todos los vascos o por todos los que tuvieron antepasados vascos, sino por una minoría de ellos. Pero es un bien cultural de unos y de otros, una característica del grupo o de la comunidad vasca.
>
> Para unos, los vasco-parlantes, es vehículo de ideas y sentimientos y medio normal de comunicación social. Para muchos es uno de los medios por los que expresan o dan a conocer el suelo que pisan, las tierras que cultivan o el paisaje en que viven (topónimos vascos). Para innumerables vascos que, viviendo tanto en Vasconia como dispersos en diversas naciones del mundo […] es un medio por el que expresan su nombre y por el que declaran su ascendencia vasca.
>
> El euskera es un bien cultural vinculado a diversos aspectos del pensamiento y de la actividad del grupo vasco. Por eso su vocabulario refleja los caracteres de su cultura y aun de las fases de su historia[29].

Un punto de vista etnológico y antropológico tan sencillo como encomiable el de JMB. Son unos principios fáciles de aceptar por todos y de gran sentido común. El pequeño gran sabio de Ataun nos da una vez más una clave para la convivencia también en aspectos lingüísticos, en una época en la que todavía se utiliza el euskera como arma arrojadiza, a veces, como bandera de división, otras, o como aspecto cultural que quiere relegarse al pasado y no prestarle atención.

En este apartado también quiero centrar la atención en el vínculo de unión entre estos dos autores especialmente prestando atención al punto de vista de la lengua.

Desde que en 1916 Joxemiel empieza a realizar sus primeras investigaciones de campo (en el lugar llamado Jentilbaratza de Ataun)[30], en su trabajo de campo combina la observación, la excavación, la medición, etcétera con

[28] Caro Baroja, 1984: 124-125.
[29] Beguiristain, 2000: 99.
[30] Aizpurua, 1999: 58-60.

la recogida de testimonios orales directamente y a través de un grupo de investigadores, recolectores que publicarán los testimonios orales transcritos en un primer momento en el anuario *Eusko Folklore* también fundado por JMB.

Este nuevo método de investigar en el ámbito de la cultura vasca, *grosso modo*, y en el ámbito de la arqueología y de la etnología tiene su origen en la relación que tiene con el profesor Wilhelm Wundt (1832-1920) que surge a partir de su primer viaje y estancia en Alemania en 1913. Ahí se dio cuenta que para investigar tenía que prestar más importancia a la experimentación propia, a la recogida de datos, análisis, etcétera que a la cultura libresca.

Para realizar este trabajo hemos tenido acceso a la correspondencia epistolar entre JCB y JMB, como antes he citado y es abundante. También en los diarios hay numerosas referencias. Yo tengo en mis manos referencias expresas a Caro Baroja que van desde 1931 a 1989. A partir de finales de los 70 diría que el reciente fallecido Juan Garmendia[31], JCB y Barandiaran forman un trío que se reunirá a menudo.

La devoción que muestran por su maestro se manifiesta en numerosos detalles. En una reunión con Eusko Ikaskuntza el 26 de febrero de 1983 Barandiaran se entera que por motivos de salud JCB decide dejar la dirección de la *Revista Internacional de Estudios Vascos*. Ello produciría un retraso en la publicación de los números de la revista. Ese mismo día JMB llama a JCB y le pide, por favor, que atrase su decisión de dejar la revista unos meses, medio año, por lo menos. La respuesta de JCB es rápida: «No puedo dejar sin aceptar su consejo».

Con algunos ejemplos, sin embargo, mostraremos a continuación el parecido y diferencias entre JMB y JCB.

Ya se ha mencionado que a partir de 1921 cuando empieza a publicar *Eusko Folklore*, en numerosas ocasiones publicará cuentos, pasadizos, leyendas y testimonios de origen oral y recopilados por él y sus colaboradores en aquella primera etapa de *Eusko Folklore*. Estos son los colaboradores de la primera etapa de dicha publicación (hasta la Guerra Civil):

Tiburcio de Ispizua
Félix de Zamalloa
Juan de Irurogetagoyena
Pedro de Maiz
León de Bengoa
Ricardo de Ragueta
Pedro de Atutxa
José de Etxabarri (*O. C.*, II)

Precisamente en el año 1921 dio una conferencia en Durango (*O. C.*, V, 195-212). Cuando no contaba más que con treinta años ya tenía una visión de la mitología vasca muy enriquecedora y completa, aunque ya en aquella ocasión señaló que iba a seguir profundizando en el tema.

Los cuentos y pasajes son interesantes para JMB porque nos muestran el pensamiento mágico y mitológico de los vascos de principios del siglo XX, que todavía perdura. Con el paso del tiempo esos materiales se han convertido en

[31] «Etnógrafo, antropólogo e historiador. Nacido en Tolosa el 12 de julio de 1926 y fallecido el 8 de enero de 2015. […]», Vélez de Mendizábal, 2015.

muy valiosos, no solo por su valor etnológico, sino también por su valor estilístico, lingüístico y por su imaginario.

Algunos de esos pasadizos y cuentos, no son muy largos. Este sería un ejemplo.

Frente a la cuesta de Lunaarte, término de Ursuaran en la jurisdicción de Segura, y a la izquierda de la peña regata de Datorriaga, se levanta en medio de espeso jaral una peña caliza llamada Aitozorrotza, cuyo aspecto semeja a una torre gótica de antigua catedral. Dícese que la plantó allí Sansón, lanzándola de muy lejos, de no se sabe qué montaña. Existe en Zegama otra leyenda referente a esta peña. Hela aquí:	
Beiñ Urtsuango Bustalatzako (¿) baserrin senar-emazte batzuk bizi mentzien, Pero ta Mari izena zoenak. Beingo baten Peruk, auntzai zeilela, Aotzorrotzen erlea ikus'mentzon goiti beera eztie zeriola. Berealdiko poztu mentzan, eztikin bizimañea nolabat ataako zola-ta. Etxea jun da esan dio mariri ze bilau don. Juten die bik Aitzorrotzea, ta gerriin soka luze'at lotu ta jesten da Peru, Marik goiti sokeri eusten diola. Erlea zeon tokiaño jetxi zanen, Etaa markas bat eta «¡beitu, beitu, ze ederra!» otseitte mentzion Mariri. Marik, alako markesa ikusi zonen, sokeri jare eiñ da txaloka asi mentzian. Baita Peruk e laixter Jauneri kontu ema'mentzion.	En el caserío Bustalatza de Ursuaran vivían una vez marido y mujer llamados Pedro y María. En cierta ocasión Pedro, cuando apacentaba cabras, vio en Aitzorrotz un enjambre de abejas que destilaba miel. Alegrose sobremanera (pensando) que de algún modo aseguraría la vida con la miel. Se va a casa y cuenta a María lo que ha hallado. Corren ambos a Aitzorrotz, y atada a la cintura una cuerda larga, baja Pedro, mientras María sostiene la cuerda desde arriba. Al bajar hasta el sitio en que se hallaba el enjambre, sacó un panal y «¡mira, mira qué hermoso!» gritó a María. Al ver tamaño panal, María soltó la cuerda y empezó a aplaudir. También Pedro saldó presto las cuentas con el Señor.

Los cuentos o pasadizos orales de Peru y Mari son recogidos ya por JMB a principios del siglo xx. Es claro que este primer ejemplo es del la variedad del Goierri guipuzcoano, dialecto central o guipuzcoano. JMB siempre cuidó que los «materiales» orales estuvieran transcritos del modo más cercano posible a la fonética del informante.

Cuando escribía en euskera, en cambio, procuraba utilizar el modelo estándar de la lengua, que, como sabemos, fue a principios del siglo xx el *gipuzkera osotua* (guipuzcoano unificado)[32] y después, a partir de 1968 el *euskara batua* (la puesta en marcha de este modelo le «pilló» con setenta y nueve años, pero hizo un esfuerzo por amoldarse y aproximar su ortografía escrita a este modo estándar o unificado de escribir en euskara). En la última etapa de su vida, su escritura en euskera, se acerca al *batua* en algunos aspectos y

[32] «*Gipuzkeraren erabilera guztiz zabaldu zen literatura mailan azken karlistadaren ondoren. xx. mendearen hasieran euskararen batasunaren aldeko proposamenak zabaltzen hasi zirenean, gipuzkera hartu zuen ardatz gisa R.M. Azkuek hizkuntza batuaren aldeko hautuak aurkeztu zituztenean, eta gipuzkera osotua deitu zion hizkuntza molde berriari*» (La utilización del guipuzcoano se extendió totalmente en ámbito literario después de la última guerra carlista. Cuando las propuestas para la unificación del euskera se empezaron a extender a principios del siglo xx, R. M. Azkue tomó al dialecto guipuzcoano como eje al hacer su propuesta de lengua unificada y llamó a la nueva variedad literaria estándar *gipuzkera osotua* [guipuzcoano unificado]), en euskadi.net <http://www.euskara.euskadi.eus/r59-lurcontd/eu/contenidos/termino/_c02449/eu_g_1950/g1950.html>.

permanece unida al labortano[33] (los años que vivió en Lapurdi parece que tuvieron también una influencia lingüística) en otros. *Lehen euskal gizona* (Txertoa, 1985) es una obra donde se pueden ver estas tendencias. En cuanto a las flexiones verbales, se inclina por las labortanas en algunos casos (*daukuzu, daukute, zaiku, dauzkigute, zeuzkiguten* < diguzu, digute, zaigu, dizkigute, zizkiguten…), aunque no siempre. La grafía, en ocasiones, refleja la escritura de Iparralde: *oinharria, ethnia, ihizi, haro, hibai*… Utiliza en ocasiones un léxico y una sufijación de origen labortano, aunque hoy en día esas formas son aceptadas dentro del acervo del euskera *batua*: *ehiera* (<errota), *aunitz, elizaño* (<elizatxo), *hazkurri* (<elikagai), *ator* (<alkondara), *ehortzi* (<lurperatu)... En otras ocasiones la tendencia purista que se impuso a principios del siglo xx (hay varios «purismos» léxicos, aunque el más conocido es el propuesto por Sabino Arana), se manifiesta en textos de la última etapa de su vida. Por ejemplo en el mismo *Lehen euskal gizona*, encontraremos neologismos (de Sabino Arana) como *enda* (raza), *izkilu* (arma), *izpelki* (bivalvo)… Incluso en sus manuscritos (su diario) encontraremos neologismos de este tipo: *Euskalerriko Ikastola nagusia* (<Euskal Herriko Unibertsitatea), *agertu bat* (<bisita bat), *euskal-urrutikuskiña* (<euskal diaspora).

Volviendo a otro ejemplo paradigmático de los testimonios recogidos en sus inicios, así se recogía *Eusko Folklore* otro breve pasadizo.

«Es variante de las anteriores la siguiente leyenda que me fue referida el año 1920 por el anciano Matías Aranaz, de Kortezubi. Dice así:	
Oiz'en arri aundi bet eguan. Ganien euken eskibrituta: "¡Azpijen dagona ganien balego…!". Mayorazgo batek eruen zittuzen gixonak arrije bueltateko da bueltia eben arrije, da azpijen euken eskibriduta: "Etorriko dire tontuen batzuk ereingo deustezanak buelten batzuek". Ori alan bada, sartu deittela kalabazan da urte daittela Bitorijako plazan.	En Oiz había una gran peña. Encima tenía escrito: "¡Si estuviera encima lo que está debajo…!". Un mayorazgo llevó gente para volcar la piedra, y volcaron la piedra, y debajo tenía escrito. "Vendrán algunos tontos que me darán algunos vuelcos". Si eso es así, métase en calabaza, y salga de Vitoria en la plaza"»[34].

La trascripción es también de la década de los 20. El dialecto occidental o vizcaíno (variante de Gernika), no es el dialecto de JMB. Pero lo recoge con mucha precisión y coherencia. Las flexiones verbales, la cuales son difíciles de usar / y captar para un no vizcaíno, están muy bien recogidas (*deustezanak/ zittuzen/ euken, / deittela/*… < dizkidatenak, zituen, zeukan, dadila).

La grafía utilizada para la trascripción coincide mucho con la ortografía recomendada por Sabino Arana para el vizcaíno. Esa ortografía fue publicada en 1897 con el título: *Lecciones de ortografía del euskera bizkaino*. Como elemento distintivo, tenemos el sonido palatal (sonoro o sordo) intervocálico

[33] Hoy en día está más extendida y goza de mayor prestigio la división dialectológica hecha por el académico Koldo Zuazo. Según esa división, el euskera hablado en Sara sería el «nafar-lapurtera» o navarro-labortano, distinto al hablado en Ataun, que sería el «erdialdekoa» o el dialecto central (antes denominado guipuzcoano), Zuazo, 2003.

[34] Barandiaran, 1928: 14.

(considerado por algunos como semiconsonante), se representa por el grafema «*j*», siguiendo a la propuesta ortográfica para el vizcaíno de Sabino Arana, el cual seguía a su vez al durangués Pedro Pablo Astarloa:

Bitoria > Bitorija
harria > arrije
azpian > azpijen

Menciono otro ejemplo tipográfico: la «*r*» fuerte se representa con una *r* con tilde: *ŕ*

Continúa, por lo tanto, a principios del siglo XX esa tradición ortográfica, que fue seguida también por muchos escritores que entonces empezaron a escribir en euskera (Lizardi, Lauaxeta, Orixe… por citar unos pocos). Los aspectos morfológicos como los *atziski* o sufijos en euskera a menudo aparecen al final de la palabra tras un apóstrofe, también herencia del sistema ortográfico de Sabino Arana:

Lejona'n (Leioan)
Kataliñ'ek (Katalinek)
Dar-dar'en ipuie (Dar-darren ipuina)

No solo en el plano lingüístico, sino también en el literario son un hito obras como *Euskal mitologia* (1984) la *Euskal mitologiaren hiztegia (Diccionario ilustrado de la mitología vasca)*, sobre todo en el ámbito de la literatura popular. Este último diccionario aparece también en las obras completas de Barandiaran como un último volumen. De un modo sistemático reunió los resultados de sus encuestas y gracias a eso se salvaron del olvido y de la pérdida muchas narraciones y seres míticos. Además de rescatar de la pérdida, puso todo eso en manos del gran público por medio de las citadas publicaciones. La literatura fantástica para adultos no ha sido muy cultivada en euskera pero cuando se ha hecho (sobre todo en literatura infantil y juvenil) son los seres mitológicos que descritos y narrados en las obras de JMB los que aparecen. Por citar un autor que ha seguido la labor etnológica y lingüística de JMB, diremos que la obra de Juan Manuel Etxebarria es un claro ejemplo de ello.

Continuando con la literatura oral, los *bertsos*, coplas, pequeños poemas y dichos que JMB y sus discípulos recogen se cuentan por centenares. Siguiendo un orden cronológico con el contacto que tuvo JMB con esa literatura oral, cabe destacar un *bertso*-oración que aprendían los ataundarras hace tiempo. Se lo aprendió a su madre en la infancia y dice así.

Jesus, Maria, Jose
Santa Ana ta San Joakin,
goazen guztiok
zerura alkarrekin.

(Jesús, María, José/ santa Ana y san Joaquín/ vayamos todos/ al cielo juntos).

En Zeanuri (Bizkaia) recogió *bertsos* narrativos en donde se cuentan algunos litigios entre baserritarras del pueblo o los que narran el incendio que sufrió la iglesia. Son *bertsos* que los mismos zeanuriztarras cantaban y transmitían de modo oral (*O. C.*, II, 173-177):

De las veinte estrofas (dedicadas al incendio) elijo la segunda:

Elixaren ganean *Nai neuke verba egin,* *Estakit ser gertatu* *bear dan berakin.* *Orrela ikustea* *esta ba atsegin;* *errasoia non dagoan* *nai neuke nik jakin.*	Acerca de la iglesia quisiera hablar, no sé que haya de acontecer con ella. Verla en tal estado no es pues, agradable; dónde está la razón quisiera yo saber.

Si nos vamos a otro extremo de la Vasconia, nos encontramos con unos *bertsos* que se cantaban la Nochevieja todos los años en Zugarramurdi (Navarra). Estos materiales fueron recogidos en un trabajo monográfico sobre este pueblo navarro (*O. C.*, XXI, 326-327). La canción consta de doce estrofas y fue recogida en 1941 a Kose Larzabal, el cual dice que se lo aprendió de oír cantar a un tío suyo de Zugarramurdi:

Gau Zaharreko kantak (Zugarramurdi)	Cantos de Noche Vieja (Zugarramurdi)
San Silbestrek bialdu gaitu, *izar eder bat gidari,* *aren onretan ibil gaitezan* *gaurko gauean kantari.*	San Silvestre nos ha enviado una hermosa estrella como guía, para que andemos en su honor cantando esta noche.
Dios te salbe ongi etorri *Jainkuak gabon digula,* *Jainkuak gabon digula eta* *urte onian sar gaitzala.*	Dios te salve, bien venidos buena noche nos dé Dios, Dios nos dé buena noche y nos introduzca en buen año.
Etxe ontako nausi jauna, *bai ala ezetz errazu,* *afalonduan otzak iltzera* *amak bialdu ez gaitu.* *[…]*	Señor amo de esta casa, denos permiso, sí o no, para morirnos tras la cena helados no nos ha enviado la madre. […]

Viene a colación el recordar la importancia que la metodología ha tenido en la obra de Barandiaran. «La guía para una encuesta etnográfica» (*O. C,* XX, 226-309) es un hito clave, porque gracias a ese método se podrá recoger mucho material de oralidad, de la llamada «literatura oral». El *Atlas etnográfico de Vasconia* es otro gran proyecto diseñado por Barandiaran y sus seguidores en los grupos Etniker (grupos de investigación etnográfica).

Desde 1990 el grupo Etniker Euskalerria ha publicado siete tomos que analizan la población de Vasconia teniendo en cuenta la cultura tradicional tal como ha sido registrada en los siglos XX y XXI. Al primer volumen, sobre *La alimentación doméstica* (1990), siguieron *Juegos infantiles en Vasconia* (1993) *Ritos funerarios* (1995), *Ritos del nacimiento al matrimonio* (1998), *Ganadería y pastoreo* (2000), *Medicina popular* (2004) y un último volumen, *Casa y familia* (2011).

En el extenso volumen dedicado al mundo infantil *Juegos infantiles en Vasconia* (1993) nos topamos de lleno con el tesoro de la literatura oral. Se recogen (en castellano y en euskera) numerosos cuentos, canciones de cuna, trabalenguas, fórmulas de rifa, acertijos y un largo etcétera de materiales adecuados

para los niños y que se han transmitido de generación en generación de modo casi siempre oral en el ámbito de la Vasconia.

Lo anteriormente citado ha tenido repercusión en la literatura vasca en general y en la literatura infantil vasca en particular. Esta última había tenido muchas dificultades para desarrollarse de modo normalizado en la época del régimen del general Francisco Franco. Al regreso del sistema democrático y la organización autonómica, por demanda del sistema educativo, la literatura infantil en euskera tuvo un *boom* o un auge sin precedentes. Al menos en cuanto a títulos, traducciones y difusión, los 80 supusieron un cambio de ritmo en claro ascenso. En este auge, en esa misma década una colección llamada «Axut» de la editorial Elkar publica una serie de obras de literatura infantil donde los elementos y personajes mitológicos (la gran mayoría recogidos en la obra de JMB) tienen gran presencia:

Patxi erementaria / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1983).
Makilakixki / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1982).
Sorgin gaiztoa / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1983).
Lau anaiak / Joxantonio Ormazabal / Donostia, Elkar (1983).
Barbantxo / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1983).
Bigantxaren ordaina / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1983).
Mari zikin / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1983).
Martixio asmatzailea / Joxantonio Ormazabal / Donostia, Elkar (1983).
Astoa, zakurra, katua... / Joxantonio Ormazabal / Donostia, Elkar (1985).
Zapataritxiki / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1983).
Gizon harrigarriak / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1982).
Sorgin gaiztoa / Sagrario Yarnoz / Donostia, Elkar (1983).
Otsoa eta azeria / Joxantonio Ormazabal / Donostia, Elkar (1985).

En años más recientes podríamos destacar estos títulos (sin ánimo de ser exhaustivos) en donde la mitología vasca es un apoyo narrativo claro:

Arrieta, Yolanda; Caballero, Maite (marrazkiak), 2012, *Basajaun eta Martin*, Donostia, Erein.

Olaizola, Jexux Mari *Txikilu*, 2010, *Euskal mitologia haurrentzat*, Donostia, Elkar.

— 2000, *Ausarta eta panpoxa Tartaloen basoan*, Donostia, Elkarlanean.

— 2010, *Arratsalde bat Marirekin*, Donostia, Elkar.

Strubeel, Xabier, 2010, *Lamiak erreka eta itsasbazterretako emakume misteriotsuak*, Maluta.

— 2010, *Jentilak, gure senide zaharrak*, Maluta.

El amor que profesa JMB a su cultura se extiende a la lengua, por supuesto, no es excluyente y la motivación de ello lo explica con una comparación sencilla y totalmente inteligible:

> El País Vasco no es solo una geografía, sino los hombres que lo habitan, un pueblo y un pueblo que tiene naturalmente una historia, una historia antiquísima, tanto que no aparece en toda Europa ni una sola etnia que tenga contornos más claros que la vasca, esto quiere decir que nosotros constituimos entre otras muchas clases de plantas y flores de que se compone un jardín, un género de flor o de planta diferente que tiene el derecho a la vida como las demás, no a mejores cuidados que las demás flores o plantas, pero sí a tantos cuidados como las demás, este es un cui-

> dado que nos está encomendado y más si hay alguien que quiere hacerla desaparecer para que se vea mejor otra flor cualquiera.
>
> Nosotros no pedimos que se corte ninguna flor, sino que dejen viva la nuestra[35].

Parece que ese mismo amor es el que imbuyó a un discípulo suyo, Julio Caro Baroja. El sabio de Itzea identifica ese amor con el corazón identitario que quiere encontrar en los estudios vascos por encima de coyunturas sociales o discursos políticamente correctos en boga, como confiesa en su obra *El laberinto vasco* que ya hemos mencionado anteriormente, pero da un cierre adecuado a este trabajo mostrando la sintonía entre estos dos maestros de la cultura vasca: «Si hay una "identidad" hay que buscarla en el amor. Ni más, ni menos. Amor al país en que hemos nacido o vivido. Amar a sus montes, prados, bosques, amar a su idioma y sus costumbres, sin exclusivismos»[36].

BIBLIOGRAFÍA

Aizpurua, J.; Aizpurua, J., 1999, *Barandiaran*, Biografiak, Donostia, Elkarlanean.

Barandiaran, J., 1928, *Mitología del pueblo vasco. II. Las piedras y los monumentos prehistóricos*, Laboratorio de Etnología de la Sociedad de Estudios Vascos, Asmoz ta Jakitez.

— 1972-1984, *Obras completas de José Miguel de Barandiaran*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.

— 1973, *Obras completas. Eusko Folklore*, t. II, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.

— 1983, *Obras completas. Miscelania*, t. XII, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.

— 1985 [1972], *Lehen euskal gizona*, Donostia, Txertoa, 2.ª ed.

— 2009, *José Miguel de Barandiaran: diario personal: (1936-1953), durante los años de su exilio en el País Vasco continental*, Ataun, Barandiaran Fundazioa.

Barandiaran Irizar, L., 1983, *José Miguel de Barandiaran. Patriarca de la cultura vasca*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.

Beguiristain, M.ª A. (ed.), 2000, *Curso monográfico de etnología vasca. José Miguel de Barandiaran*, San Sebastián, «Sara», n.º 4.

Caro Baroja, J., 1963, *Barandiaran y la conciencia colectiva del pueblo vasco*, en *Homenaje a D. José Miguel de Barandiaran (Una jornada cultural en compañía del maestro)*, por «La Academia Errante», San Sebastián, Auñamendi, «Auñamendi».

— 1972, *Los Baroja*, Madrid, Taurus.

— 1979, *Sobre la lengua vasca*, San Sebastián, t. IX, Txertoa, Estudios Vascos.

— 1981, «Julio Caro Baroja pide apoyo para el euskera», *El País*, 30-enero-1981, <http://elpais.com/diario/1980/01/30/cultura/318034813_850215.html>.

— 1982, *Sobre historia y etnografía vasca*, San Sebastián, Txertoa, Estudios Vascos, t. XI.

— 1984, *El laberinto vasco*, San Sebastián, Txertoa, Estudios Vascos, t. XII.

— 1986, *Problemas vascos de ayer y de hoy*, San Sebastián, Txertoa.

Carreira, A. (ed.), 1998, *Ser o no ser vasco. Julio Caro Baroja*, Madrid, Espasa.

Etniker Euskalerria, 1993, *Juegos infantiles en Vasconia*, Bilbao, Labayru Ikastegia.

Ibargutxi, F., «Juan Manuel Etxebarria Ayesta», 2013, <http://www.euskomedia.org/aunamendi/36379>.

Maraña, F., 1995, *Julio Caro Baroja. El hombre necesario*, San Sebastián, Birmingham, «Vascos de palabra».

Tovar, A., 1974, «Discurso inaugural del I Coloquio sobre Lenguas y culturas prerromanas de la península ibérica», <http://www.cervantesvirtual.com/obra/discurso-inaugural-del-i-coloquio-sobre-lenguas-y-culturas-prerromanas-de-la-pennsula-ibrica-0>.

Vélez de Mendizabal, J. M., 2015, <http://www.euskomedia.org/aunamendi/61765>.

[35] Ugalde, 1974: 46.

[36] Caro Baroja, 1984: 124.

Ugalde, M., 1974, *Hablando con vascos*, Barcelona, Ariel.
Zuazo, K., 2003, *Euskalkiak. Herriaren lekukoak*, San Sebastián, Elkar.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

O. C.: (1972-1984) *Obras completas de José Miguel de Barandiaran*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.
JCB: Julio Caro Baroja.
JMB: José Miguel Barandiaran.

RESUMEN

José Miguel de Barandiaran y Julio Caro Baroja, dos nombres para el estudio de la cultura vasca

En este trabajo trato de poner el foco de atención en lo que unía y en lo que se diferenciaba en la labor académica de José Miguel Barandiaran y Julio Caro Baroja, pero centrándome en la lengua vasca. En consecuencia, atiendo también a los testimonios textuales que los autores y sus seguidores pudieron recoger para analizar la producción en euskera, la historia del euskera, la situación sociolingüística actual y la fundamentación antropológica del interés y el estudio de dicha lengua.

Palabras clave: euskera; lengua vasca; cultura vasca; metodología; literatura popular; literatura oral.

ABSTRACT

José Miguel de Barandiaran and Julio Caro Baroja, two names for the study of the Basque culture.

In this work I put the focus on the differences and similarities in the academic work of José Miguel Barandiaran and Julio Caro Baroja regarding the Basque language. Consequently, I also pay attention to the textual evidence gathered by these authors and their followers in order to analyze production in Euskera, the Basque history, the current sociolinguistic situation and the anthropological basis for the interest and study of this language.

Keywords: Basque language; Basque culture; methodology; popular literature; oral literature.

Julio Caro Baroja y la historia de Navarra

Alfredo Floristán Imízcoz*

En varios momentos de su prolongada, enriquecedora y compleja trayectoria intelectual, Julio Caro Baroja se presentó a sí mismo como «historiador», aunque no exclusivamente ni siempre de la misma manera. En su autobiografía *Los Baroja* (1972) afirmó «yo he sido siempre, en esencia, un historiador». Y en su discurso de ingreso en la Academia de la Historia (1963), quizás particularmente obligado a ello, había sido todavía más preciso al respecto: «En los último tiempos he procurado ser uno de tales historiadores descriptivos». En aquella coyuntura se consideraba historiador «a tientas», quizás impresionado por las trayectorias de quienes le acogían: «[historiador] de la Antigüedad, con ribetes de arqueólogo primero, etnógrafo después, al fin dudé entre la antropología social y la historia social, y he aquí que rondando la cincuentena es cuando puedo afirmar que es esta última disciplina la que pienso seguir cultivando preferentemente mientras viva»[1].

Ahora bien, si por entonces se consideraba a sí mismo como historiador social era con los matices y provisionalidades que siempre le caracterizaron como intelectual. Ciertamente, escribió importantes monografías sobre la historia de los moriscos granadinos, de los judeoconversos o de las brujas españolas, con un notable éxito de ventas y una favorable acogida científica que no se ha desvanecido por completo. E ingresó en la Academia de la Historia con cuarenta y nueve años, una edad relativamente temprana para lo que era habitual en aquel momento.

Sin embargo, hoy lo recordamos, más bien, como una referencia insoslayable en el asentamiento y la modernización de la etnología y de la antropología social o cultural durante las décadas de 1950 y 1960, pero no de la historia[2]. De

* Universidad de Alcalá.

[1] J. Caro Baroja, *Los Baroja (Memorias familiares)*, Madrid, Taurus, 1972, p. 478; y «La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV», en *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 15.

[2] Han sido varios los libros de homenaje y los números monográficos de revistas que han enfocado la figura de Julio Caro desde todas las perspectivas posibles. Las más recientes, diez años después

hecho, cuando ingresó en la Academia, contaba con una amplia y acreditada experiencia en campos que tradicionalmente no se consideraban historia en sentido estricto, porque no dependían tanto de textos escritos como de restos materiales, como la arqueología o la etnología. Había trabajado más bien sobre pueblos (*ethnos*) que sobre personas, y la etnografía-etnología y la antropología, dos disciplinas recientes, pugnaban desde el siglo XIX por asentar su método y hacerse con un lugar entre las ciencias humanas.

Con todo, en cierto momento Julio Caro acudió a la documentación archivística y construyó relatos cronológicos sobre vidas personales y sobre grupos familiares. Ahora bien, su acercamiento a lo que tradicionalmente había sido el trabajo del historiador derivó más bien de su preocupación por perfeccionar el método antropológico. Esto ocurrió por los mismos años –la década de 1950– en que la ciencia histórica se abría francamente a otras disciplinas sociales como la demografía, la economía o la sociología. Como etnólogo y antropólogo, Julio Caro se interesó por lo que podría aportarle la vieja disciplina histórica. Y, a la inversa, su particular mirada de etnólogo y antropólogo ayudó a la renovación de temas que parecían agotados según los enfoques tradicionales con que los habían abordado los historiadores. De entre sus numerosos trabajos, tres libros destacan por constituir notables aportaciones a la historia de España: su estudio sobre los moriscos granadinos del siglo XVI (1957), su extensa monografía sobre los judeoconversos entre los siglos XVI y XX (1962) y su amplia síntesis sobre las brujas y la brujería (1961), traducida a varias lenguas europeas[3].

Estas minorías étnicas, religiosas o culturales, y la vida de sus miembros dentro de una sociedad compleja como la española a lo largo de estos siglos, fueron temas que precisó o desarrolló en muchas otras ocasiones como etnólogo-historiador. Pero también publicó, con respecto a Navarra, dos libros que combinan de una forma particular lo histórico y lo etnológico[4]. Uno de ellos ha gozado de amplio reconocimiento: me refiero a *La hora navarra del XVIII (personas, familias, negocios e ideas)* de 1969[5]. Su *Etnografía histórica de Navarra*, sin embargo, le pareció al propio Julio Caro cuando lo concluyó en 1971 un libro «demasiado prolijo y analítico y a la par prematuro»[6].

La hora navarra del XVIII fue una empresa muy personal, ligada a su condición de vecino de Bera más bien que a la de académico, y emprendida por afinidades afectivas más que por interés intelectual. El libro arranca de una

de su muerte: *Revista de Historiografía*, n.º 4, 2006: «Julio Caro Baroja. Diez años de magisterio en silencio»; *Historia Social*, n.º 55, 2006; *Revista de Occidente*, n.º 295, 2005; J. Alvar Ezquerra (coord.), *Memoria de Julio Caro Baroja*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005. Y se ha estudiado conjuntamente su obra, metodología y pensamiento en dos sólidas monografía: F. Castilla Urbano, *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, Madrid, CSIC, 2002, y A. Carreira, *Julio Caro Baroja, etnógrafo*, Santander, Universidad de Cantabria, 1995.

[3] J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957; *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Arión, 1962, 3 vols.; *Las brujas y su mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

[4] Sobre la aportación científica de Julio Caro a Navarra es muy útil F. Pérez Ollo, en *Memoria de Julio Caro Baroja*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005, pp. 29-51; A. Carreira, «Estudios navarros de Julio Caro Baroja», *Príncipe de Viana*, LVI, 1995, pp. 569-576, en el número monográfico que le dedicó la revista.

[5] J. Caro Baroja, *La hora navarra del XVIII (personas, familias, negocios e ideas)*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, 1969.

[6] *Idem, Etnografía histórica de Navarra,* Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1972, 3 vols (III, p. 457).

preocupación antropológica. Aunque Julio Caro insista en el prólogo en que «nunca me he creído antropólogo y menos ahora», resulta evidente su punto de partida etnográfico. Le impresionan las «huellas materiales» (las grandes casonas palaciegas) de un sociedad en profunda transformación «en mi ciudad natal, Madrid, y en mi país familiar del Bidasoa»[7]. En contraste con ellas, le duele el «feísmo» de la arquitectura reciente de los nuevos barrios obreros, algo que no dejaría de lamentar en muchas otras ocasiones. Julio Caro sentía vivir en un mundo y en una sociedad al borde de la extinción, casi del todo olvidada, cuyos mecanismos internos pronto resultarían incomprensibles, y cuya memoria urgía rescatar y conservar para las generaciones futuras.

Sin embargo, su *Etnografía histórica de Navarra* resultó de un encargo de la Caja de Ahorros de Navarra, dentro de un ambicioso proyecto cultural. Para conmemorar el medio siglo de su fundación, financió una gran iniciativa editorial, contando para ello con los más prestigiosos especialistas de la historia, el arte y la etnología de Navarra. José María Lacarra publicó una *Historia política del reino de Navarra. Desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*[8], y José Esteban Uranga, junto con Francisco Íñiguez, un *Arte medieval navarro*[9]. En ambos casos, se trataba de síntesis maduras sobre la base de prolongadas investigaciones personales y de escuela, y de un buen número de sólidas monografías sobre la historia y el arte del reino anterior a 1512. Además, se articulaban sobre la metodología de dos disciplinas académicamente bien asentadas como la historia y la historia del arte. El ensayo de *Etnografía histórica de Navarra* al que se atrevió Julio Caro carecía de todo ello. Ciertamente, había trabajado distintos aspectos etnológicos sobre Navarra, y de hecho su primera publicación, con solo quince años, había tratado sobre la casa en Lesaka[10]. Su estrecha relación con José Miguel de Barandiaran y su familiaridad con las encuestas etnográficas de su grupo, que cultivó durante su primera juventud, le permitieron publicar una importante monografía sobre Bera[11]. Pero su investigación siempre había desbordado ampliamente el territorio navarro para tratar de toda España y, aunque dedicara particular atención a los pueblos del norte de la península, y entre ellos al pueblo vasco, nunca se interesó prioritariamente por él[12].

1. FORMACIÓN Y TRABAJOS INICIALES: ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Cuando Ramón de Carande glosó los trabajos que avalaban el ingreso de Julio Caro en la Academia de la Historia, destacó la pluralidad de campos que había cultivado con maestría. Su denominador común lo constituía lo

[7] J. Caro Baroja, *La hora navarra…, op. cit.,* pp. 7-8.

[8] Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, Biblioteca Caja de Ahorros de Navarra III, 1972, 3 vols. Fue reeditada como *Historia del reino de Navarra en la Edad Media* en un formato menor (Pamplona, 1975) y ha tenido una gran influencia en el desarrollo historiográfico posterior.

[9] Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, Biblioteca Caja de Ahorros de Navarra I, 1971-1973, 5 vols.

[10] J. Caro Baroja, «Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka», *Anuario de Eusko-folklore*, IX, 1929, pp. 69-91.

[11] *Idem*, *La vida rural en Vera de Bidasoa*, Madrid, CSIC, «Biblioteca de dialectología y tradiciones populares», VI, 1944.

[12] *Idem*, *Estudios saharianos*, Madrid, CSIC Instituto de Estudios Africanos, 1955.

prehistórico o lo «ahistórico», en el sentido de que carecía de un vector cronológico fundamental o de que no se documentaba con textos escritos, por lo que no podía tratarse de personas. Además de estudiar los testimonios de los geógrafos greco-romanos, había cultivado todas aquellas disciplinas que, de alguna manera, pudieran informar sobre los pueblos de la España más antigua. Se ocupó de sus restos materiales, arqueológicos, pero también de documentar e interpretar, como etnólogo y antropólogo, las huellas de la cultura de aquellos grupos humanos remotos que habían perdurado hasta el presente. Las lenguas y los dialectos que pervivían (toponimia, antroponimia, epigrafía), las creencias y costumbres no contaminadas por la modernidad, los modos de vida material más tradicionales (arados, molinos, casas, etc.), todo ello documentaba las dimensiones, influencias, evoluciones, etc. de los pueblos anteriores a la historia escrita[13].

Sus grandes obras de los años 1940 versaron sobre los «pueblos» de España, sus orígenes, características, distribución, influencias mutuas, etc. Primero fueron *Los pueblos del norte de la península ibérica (análisis histórico-cultural)* (1943), después *Los pueblos de España. Ensayo de etnología* (1946). Y de entre todos ellos dedicó atención particular al pueblo vasco, por sus raíces familiares en Gipuzkoa y Navarra reavivadas cuando su tío Pío Baroja compró Itzea en Bera (1912), que se convirtió en la otra casa familiar junto con la de Madrid[14]. Así, *La vida rural en Bera* (1944), *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina* (1946) y finalmente *Los vascos. Etnología* (1949). A este primer ciclo de trabajo corresponde, también, su *España primitiva y romana*, en el volumen primero de una «Historia de la cultura española» publicada posteriormente (1957)[15].

Las reseñas de sus primeros libros demuestran el interés con que fueron acogidos por una generación de jóvenes catedráticos y otros ya consagrados. Por motivos personales y circunstanciales, Julio Caro trabajaba al margen de la dinámica universitaria, pero mantuvo una amplia red de relaciones intelectuales con ocasión de las conferencias que se le solicitaban, de los congresos a los que acudía, y de una activa correspondencia académica. Su docencia fue mínima e irregular (Coimbra, la *École des hautes études en sciences sociales* de París, la Universidad del País Vasco), pero se movió por toda España y buena parte de Europa. Después de su etapa de director del Museo del Pueblo Español (1944-1955), ya sin mayores ataduras familiares o necesidades económicas, pudo trabajar como un «caballero particular», como le gustaba decir.

Había estudiado Filosofía y Letras en Madrid, aunque su vida universitaria resultó accidentada, primero por la enfermedad y después por la guerra. Entre 1936 y 1939, exento de servir en el ejército de Franco por su débil constitución, leyó compulsivamente todo lo que pudo en la biblioteca de su tío Pío Baroja en Bera. Poco antes había contactado con Telesforo de Aranzadi y con José Miguel de Barandiaran, y durante algunos veranos había participado en sus trabajos arqueológicos y etnográficos en el País Vasco. Siempre los recordó

[13] R. de Carande, *Discurso de contestación al de recepción de Julio Caro en la Academia de la Historia*, Madrid, Maestre, 1963, pp. 131-150.

[14] Julio Caro Baroja, «Una vida en tres actos», *Triunfo*, n.º 11, 1981, reeditada por el Gobierno de Navarra, Pamplona, 2014, pp. 21-45.

[15] Una síntesis muy útil sobre el contexto familiar y los años de formación en F. Castilla Urbano, *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, Madrid, CSIC, 2002, cap. 1.

entre sus principales maestros, como a dos de sus profesores en la Universidad Central: el prehistoriador Hugo Obermaier y el etnólogo Herman Trimborn. Durante el periodo 1932-1936 no asistió a las clases de Ortega, Zubiri o Morente, y tampoco contactó con los grandes historiadores de la universidad madrileña de entonces, como Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz o Gómez Moreno[16].

En 1942 leyó su tesis doctoral sobre «Viejos cultos y viejos ritos en el folclore de España», dirigida por José Ferrandis, profesor de Epigrafía, y por unos meses fue ayudante de cátedra en la universidad. Pero su ámbito de trabajo y de relaciones más intenso lo estableció en el Museo Antropológico y con los miembros de la Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria. También colaboró en el Instituto Bernardino de Sahagún del CSIC y en el Centro de Etnología Peninsular, donde conoció a Blas Taracena y a Martín Almagro. La formación y las inquietudes de Julio Caro estaban muy lejos de lo que por entonces se consideraban las propias del historiador, como lo muestra la comparación de sus primeras publicaciones con las de José María Lacarra (Estella, 1907-Zaragoza, 1987). Este había estudiado Filosofía y Letras también en Madrid un poco antes, y fue discípulo de Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, Gómez-Moreno y Millares Carlo. En 1930 ganó una plaza en el Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos y, becado por la Junta de Ampliación de Estudios, estuvo un año en París en la prestigiosa *École Nationale des Chartes* (1933-1934). Sus dos primeras publicaciones fueron sendas ediciones documentales de textos normativos medievales en la revista *Anuario de Historia del Derecho Español*: «El fuero de Estella» (1928) y «Las ordenanzas municipales de Estella» (1929). Por el contrario, las dos primeras publicaciones de un quinceañero Julio Caro versaron sobre «Algunas notas sobre la casa en Lesaka» (1929) y sobre «Monumentos religiosos de Lesaca» (1930) en *Anuario de Eusko-folklore*, algo muy alejado de la historia.

Por aquellos años, la etnografía o la antropología eran disciplinas recientes, embrionarias metodológica y académicamente, que habían nacido al calor del nacionalismo romántico y del expansionismo colonial decimonónico. La historia, que contaba con Clío como musa de sus practicantes desde la Antigüedad, ya había dado este mismo paso con bastante antelación. A lo largo del siglo XIX la historia se institucionalizó y reclamó para sí un estatuto científico, compitiendo incluso con otras disciplinas experimentales. La crítica filológica y documental había dado sus primeros pasos con el humanismo renacentista, y se había desarrollado decididamente desde la segunda mitad del XVII. Pero fue en el XIX cuando se perfeccionaron extraordinariamente unas, así llamadas, «ciencias auxiliares de la historia»: paleografía, diplomática, codicología, sigilografía, numismática, cronología, etc. La técnica del trabajo sobre textos llegó a tal grado de perfección que la historia se afirmó entre los estudios universitarios y en las enseñanzas medias, y gozó de gran prestigio social y político[17].

[16] F. Castilla, *El análisis social...*, *op. cit.*, pp. 20-25.

[17] Una magnífica síntesis introductoria de todas estas cuestiones historiográficas en F. Sánchez Marcos, *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo XX*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2012. También G. G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX: Las tendencias actuales*, Barcelona, Idea Books, 1998.

Por otra parte, la historia se había puesto al servicio del nuevo poder soberano, de las novedosas formas políticas, y de las tramas ideológicas que sustentaban a uno y otras en el siglo XIX. Se trataba de dotar de sentido a la trayectoria de la nación desde una perspectiva predominantemente esencialista: qué rasgos permanentes definen a una nación a lo largo del tiempo frente a las demás; desde cuándo y cómo se forjó esta nación. La simultánea construcción de estados necesitados de justificar sus fronteras, su constitución y sus instituciones, requirió de los historiadores el que trataran de cohesionar, en unos casos, o de emancipar, en otros, las distintas naciones.

La historia seguía siendo, de acuerdo con la tradición clásica, una disciplina muy próxima a la retórica, porque pretendía «enseñar deleitando», por lo que podía excederse por ampulosa o por polémica. En definitiva, la rigurosa crítica de los documentos no precavía contra los excesos de una lectura demasiado permeable a las ideologías dominantes. Durante todo el siglo XIX, la discusión sobre ciertos temas históricos se enzarzó con los debates ideológicos, que giraron principalmente en torno a la religión. Conservadores y progresistas, por ejemplo, polemizaron sobre la Inquisición, los unos para ensalzar que hubiera mantenido la ortodoxia de la fe y preservado a España de guerras religiosas, los otros para denostar el precio del atraso cultural y científico que habrían ocasionado el aislamiento y la falta de libertad.

Julio Caro participó de las novedades metodológicas y temáticas en el mundo de la etnología y de la antropología en la Europa de los años 1950, pero no estuvo al tanto de la renovación historiográfica que se produjo simultáneamente[18]. Sus primeros trabajos los realizó en la línea de lo que proponía la escuela histórico-cultural de Viena, que luego abandonó, a finales de los años 1940, para tomar modelo de la antropología funcionalista o estructuralista de cuño anglosajón. El interés de Julio Caro por la historia derivó, más bien, de su particular inquietud metodológica como antropólogo, a la que dio una respuesta personal en algo que podríamos denominar como «funcional-estructuralismo histórico»[19].

Durante un curso que impartió en el Instituto de Estudios Políticos se planteó por primera vez el tema de la relación entre historia y etnología en un breve ensayo[20]. Con posterioridad, en los prólogos a sus principales libros de historia mantuvo esta misma simplicidad en su acercamiento teórico al tema de las relaciones mutuas de ambas disciplinas. En esencia, distingue dos tipos de historiadores y de modos de escribir historia. Por una parte están «los que pretenden juzgar» y elaboran una historia debeladora o apologética, maniquea, sentenciosa y moralizante, en la que predominan las «abstracciones culturalistas» (Renacimiento, Racionalismo, Humanismo, etc.), conceptos vagos, brillantes pero vacíos de contenido real; una historia de grandes hombres, grandes empresas y grandes momentos, «patriótica», «incluso dogmática

[18] J. Andrés-Gallego, *Historia de la historiografía española*, Madrid, Encuentro, 2004.

[19] Sobre la evolución del método de trabajo y la influencia de las diversas escuelas, F. Castilla, *El análisis social...*, *op. cit.*, pp. 56-171. Una valoración de primera mano sobre la aportación antropológica de Julio Caro, en D. Greenwood, «Julio Caro Baroja, sus obras e ideas», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol 31/2, 1986, pp. 227-246. También, una síntesis asequible en A. Ballesteros, «*Qualis vir talis oratio*. Vida y método en la obra de Julio Caro», *Gallaecia*, 31, 2012, pp. 201-229.

[20] J. Caro Baroja, «La investigación histórica y los métodos de la etnología (Morfología y Funcionalismo)», *Revista de Estudios Políticos*, 80, 1955, pp. 61-82; cito por su edición en *Razas, pueblos y linajes*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, pp. 17-37.

muchas veces». Frente a ella, se propone hacer lo que él llama una «historia descriptiva»: «Cabe describir una serie de hechos ocurridos en tiempo no muy largo y espacio reducido, siendo los protagonistas más comunidades que individuos. Esta es la historia social por antonomasia»[21]. Esta distinción tiene para Julio Caro una raíz filosófica y genera dos aproximaciones que no agotan la verdad porque tienen que ver con el modo como se entiende el tiempo.

En este mismo ensayo, Julio Caro manifiesta reparos hacia el modo de proceder de los historiadores. Como antropólogo, le sorprende la ambigüedad del vocabulario del historiador frente a la precisión reflexiva con que lo selecciona y aplica el antropólogo. Considera innecesario e improductivo el trabajo de recopilación exhaustiva al que tienden los historiadores (en la elaboración de «Corpus», «Monumenta» y «Thesaurus», colecciones documentales), frente a los estudios de casos concretos, a veces muy reducidos, que ocupan a los antropólogos. Cuando los historiadores quieren explicar por qué algo es como es, tienden a la genealogía, afirma Julio Caro, mientras que los antropólogos invitan a reflexionar primero, a fondo, cómo es en realidad una determinada forma cultural en sí misma. Por ello, propone superar la mera descripción formal para atender mejor a la función.

Pero, con todo ello, proponía un perfeccionamiento de la antropología funcional o estructural dotándola de una dimensión histórica, de un espesor temporal del que carecía. La etnología y la antropología se practicaban por entonces sobre mundos no europeos, más bien lejanos en todos los sentidos, y que por lo tanto carecían de una historia documentable suficientemente sólida y amplia. Ahora bien, si estos mismos estudios se abordaban sobre pueblos europeos, ¿por qué no utilizar todos los documentos que permitían un más amplio rastreo histórico del tema? Con la denominación de historia social Julio Caro se refirió a una antropología histórica de sociedades europeas. Para ello se centró en determinadas minorías étnico-religiosas, estudiando sus evoluciones dentro de sociedades complejas. Sobre estos grupos se han conservado fuentes cronísticas y literarias, pero también abundante documentación procesal. Y desde esta perspectiva, apuesta por prestar particular atención no a la continuidad y a la estabilidad, que son propias de los estudios socio-antropológicos, sino precisamente al cambio y al conflicto, que son más adecuados en un cuestionario histórico[22].

Sus obras de historia social, como él las define, tienen una estructura cronológica, con atención tanto a los cambios como a las persistencias. Se caracterizan por un fuerte empirismo, por la acumulación de datos documentales y casos particulares. Como repite en más de un momento, tiene mayor apego por lo particular que por lo general, por describir que por explicar. Lo que le interesa, precisamente, es la multiplicidad de lo real y cómo, ante unas mismas circunstancias, las personas reaccionan de modos muy diferentes. Por ello, tiende a subrayar los comportamientos irregulares, las singularidades que se salen de la norma, lo mutable, cambiante y hasta contradictorio en las decisiones personales: algo que no buscan ni la antropología ni la historia. Julio Caro era muy consciente de ello, y lo expresaba sin recato: «Yo, como he dicho, no he dejado nunca de ser historiador y nunca he podido escribir nada sin

[21] *Ibid*. p. 25.
[22] F. Castilla, *El análisis social...*, *op. cit.*, pp. 161-166.

pensar en profundidades temporales y en irregularidades, disarmonías y contradicciones. No tengo una cabeza teológica ni sociológica. Tampoco siento la mística ni me asusta el sino del hombre como pecador. Me cuesta mucho encontrar el orden donde sea»[23].

Ahora bien, lo que Julio Caro consideraba historia social no se correspondía con lo que entendían por tal los historiadores. La reacción contra el predominio de la historiografía tradicional, eminentemente política, había llevado a muchos historiadores de aquellas décadas a considerar que la *Social History* era precisamente «*History with the politics left out*» (G. M. Trevelyan), o que *L'Histoire sociale* debía estructurar a las demás ciencias sociales como la demografía, la sociología, la economía, etc. (F. Braudel).

2. DOS LIBROS DE HISTORIA DE NAVARRA

2.1. *La hora navarra del* XVIII

Julio Caro publicó en Pamplona en 1969 un libro de título un tanto críptico en comparación con los que solían barajar los historiadores: *La hora navarra del* XVIII *(personas, familias, negocios e ideas)*[24]. La sugestiva acuñación de la primera parte del título ha tenido tal éxito que se ha convertido en tópico entre escritores y lectores de historia, incluso entre un público culto amplio. Probablemente, esto mismo ha terminado por desbordar y tergiversar el enfoque originario, algo que quizás no le disgustara del todo. Porque Julio Caro concibió el libro, como reconoce explícitamente en el prólogo y en el epílogo, para desbaratar ciertos tópicos sobre la historia de los españoles muy arraigados en la cultura dominante del momento. Nunca antes había afrontado un espacio tan reducido (el valle de Baztan), ni se había ceñido a un periodo tan breve (las dos décadas finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII), ni abordado un tema tan «marginal» como ciertas familias de hombres de negocios casi por completo desconocidas. ¿Por qué escribió una monografía de quinientas páginas sobre unas familias poco relevantes en la historia de España? Quizás, precisamente por eso: porque su memoria se había perdido, porque procedían de un territorio marginal y porque vivieron en un tiempo tenido por de segunda categoría.

En cuanto al método de trabajo, procede de un modo similar al que había utilizado en dos libros un poco anteriores, *Vidas mágicas e Inquisición* (1967) *y El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1968)[25]. Los tres responden a una etapa de maduración metodológica, una vez superada la dependencia de la antropología cultural anglosajona que había practicado con más o menos entusiasmo y continuidad en los años 1950[26]. Por ello, en el centro de su libro

[23] En carta dirigida a José Ortega (26 abril 1953), citada por A. Morales Moya, «Julio Caro Baroja: el historiador», en *Memoria de Julio Caro Baroja*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005, pp. 215-231, en p. 223 y nota 16. Sobre este tema, C. Ortiz García, «Julio Caro Baroja, antropólogo e historiador social», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LI/1, 1996, pp. 285-301.

[24] Trato más a fondo sobre este libro y su trascendencia historiográfica en A. Floristán, «La "hora navarra del XVIII» de Julio Caro Baroja: gestación y desarrollo de un paradigma historiográfico», *Revista de Historiografía*, en prensa (2015).

[25] J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967, 2 vols.; *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza, 1968.

[26] F. Castilla, *El análisis social...*, *op. cit.* cap. VII.

pone a la persona como miembro de una familia y de una comunidad local, en lugar de recurrir a abstracciones sociológicas y a categorías jurídicas como las que daban entidad a los «estamentos» o las «clases sociales», que por entonces se disputaban el protagonismo de la historia social que componían los historiadores. Por eso construyó su relato atendiendo preferentemente a las relaciones de solidaridad personales en lugar de primar los enfrentamientos por motivos materiales de clase o estamentales. Lo cual introduce una novedad importante en un momento en el que, entre los historiadores, se primaba el estudio de los conflictos pensando que era fundamental explicar las grandes revoluciones que habían moldeado la historia de la humanidad.

En este sentido, es significativo el subtítulo (*Personas, familias, negocios, ideas*), que se ajusta a su contenido real, incluso en la proporción de protagonismo que les concede en el relato. Lo primero son las personas organizadas en familias (los Goyeneche, Iturralde, Uztáriz, Arizcun, etc.) que se relacionan principalmente por los negocios que mantienen entre sí. El último aspecto, lo relativo a las ideas y a la práctica religiosa, ocupa un espacio menor, aunque no porque el autor no les reconozca su importancia, sino por la misma dinámica de las fuentes que maneja.

Para escribir *La hora navarra* no emprendió una compleja investigación archivística, ni tuvo la mínima ambición de exhaustividad. Le bastó con aprovechar la información publicada sobre la Real Congregación de San Fermín, y noticias dispersas sobre una treintena de personas agrupadas en una decena de familias. Para ello recurrió a documentación de archivo, la mayor parte de ella en Madrid: probanzas de órdenes militares y de nobleza, memoriales familiares, protocolos notariales, pleitos judiciales. Y, por supuesto, todo lo que pudo espigar en obras impresas y referencias eruditas de los siglos XVIII y XIX que conocía y manejaba con la habilidad del extraordinario polígrafo que era.

Para un antropólogo que ejercía de historiador como él, las tesis esenciales del libro no necesitaban de mucho apoyo histórico-documental. Constató el ascenso de un grupo de financieros navarros en la corte de Felipe V, y las brillantes realizaciones materiales de estas familias en una zona muy concreta del noroeste de Navarra y en Madrid. Pero no intentó saber si esas familias eran todas las que había, o al menos una muestra significativa; o cuáles eran las dimensiones concretas, cuantificables, de sus negocios y cómo evolucionaron con el paso del tiempo; o qué tipo de relaciones mantenían tanto en la corte como en el país del que procedían. Estas y otras cuestiones similares eran propias de historiadores y no necesitaba responderlas para tratar las cuestiones antropológicas que verdaderamente le importaban[27]. La solidaridad interpersonal articulada a través de la familia (parentesco) y de la comunidad local («paisanaje»), y el contacto comercial previo con franceses y holandeses serían los dos grandes motores de cambio social en este pequeño valle del norte de España.

Esto es lo que realmente observó y explicó: el surgimiento, en un país marginal, campesino y, en definitiva, tradicionalista como la Navarra del noroeste, de

[27] «En realidad, este libro debía ser un libro de historia económica. Lo que ocurre es que, en primer término, he querido huir de tecnicismos que no me cuadran y en segundo he procurado hacer ver los nexos entre esto que se llama ahora, en abstracto, "lo Económico" […] con otras cosas que, hasta la fecha, no han merecido que se trate de ellas de este modo neutro y mayestático: "lo familiar", "lo regional"... En otras palabras, inspirado acaso en mis lecturas antropológicas (aunque he de insistir en que nunca me he creído antropólogo y menos ahora)»: J. Caro, *La hora navarra...*, *op. cit.*, pp. 12-13.

un grupo de comerciantes y financieros modernos que se habrían insertado con éxito en el núcleo de una monarquía transatlántica. Incorpora reflexiones menores sobre las etapas de este proceso, pero no se entretiene en explicar sus orígenes en el siglo XVII ni su colapso en el XIX. Lo que pretende es aportar pruebas de una realidad que escapaba a las explicaciones tradicionales sobre el surgimiento del capitalismo mercantilista y del correspondiente grupo social burgués en España. La propuesta antropológica que aporta, sobre la observación histórica de una decena de familias navarras, es que los hombres del norte de España eran muy distintos a los castellanos del interior por su apertura a Europa, por sus relaciones comerciales y culturales con franceses y holandeses, y por sus actitudes hacia el trabajo y la riqueza, que hacían perfectamente compatible la nobleza y el negocio. Estos baztaneses serían, dice Julio Caro, como los «puritanos del norte de Europa», aunque sin dejar de ser católicos ortodoxos, lo que probaría que capitalismo y catolicismo no eran incompatibles. Todo lo cual reforzaba una pretensión transversal del autor a lo largo de toda su obra: la de desmontar las grandes explicaciones simplistas y mecánicas, comprobando la riqueza de los comportamientos personales y de los matices particulares. Lo relevante desde el punto de vista antropológico era el pragmatismo, el empirismo, la eficacia de estos hombres del norte en los negocios prácticos como una vía posible hacia la modernización de España[28].

Sobre conversos, brujería y minorías culturales y religiosas siguió escribiendo durante toda su vida, con un enfoque cada vez más peculiar a través de biografías de hombres y mujeres concretos[29], pero nunca más volvió a tratar sobre familias de hombres de negocios, ni navarras ni de otras partes de España. En el conjunto de su obra de historia social, tan coherente en cuanto a los temas y grupos que prioriza (populares, marginados, perseguidos, singulares), *La hora navarra del XVIII* parece una digresión, una «distracción» en su temática habitual. Nunca se había interesado por personas que tuvieron tanto éxito en todas las facetas de su vida (material, social, política) como en este libro sobre un puñado de grandes financieros y comerciantes baztaneses afincados en la corte de Felipe V. Ahora bien, su método de trabajo y de exposición no es tan distinto del que utiliza en sus otras obras coetáneas y posteriores, que construyó a modo de galerías de retratos personales, de biografías que intentaban reconstruir ciertos tipos humanos[30]. Aunque en nuestro caso el enfoque difiera en un punto importante: *La hora navarra* trata de articular la galería de personas precisamente en círculos de relaciones familiares o de familiaridad (procedencia, trabajo, amistad), algo que no vemos en sus otros trabajos de historia social de la misma época citados.

Julio Caro mantenía una vinculación afectiva muy intensa con Bera desde su infancia. Había nacido y se había criado y madurado en Madrid, pero desde niño había frecuentado la casa Itzea que comprara su tío Pío Baroja en 1912 en la localidad de Bera. Muchos años de paseos por la zona le permitie-

[28] J. Caro Baroja, *La hora navarra..., op. cit.*, pp. 419-429.

[29] Sobre la biografía histórica como método antropológico ver F. Castilla Urbano, «Sobre la 'Nueva Historia': autobiografía, biografía e historias de vida en la obra de Julio Caro Baroja», *Antropología* n.º 4-5, 1993, pp. 163-182, y *El análisis social..., op. cit.*, pp. 175-197.

[30] *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967; *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza, 1968; *Los vascos y la historia a través de Garibay (Ensayo de biografía antropológica)*, San Sebastián, Txertoa, 1972; *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978.

ron conocer con detalle y amar intensamente el paisaje material circundante, principalmente las otras casonas que caracterizan las aldeas de la regata del Baztan-Bidasoa. Su espíritu observador e inquisitivo de etnógrafo se empapó de la memoria popular sobre aquellos palacios, sobre los mitos de sus orígenes espléndidos y los relatos de su decadencia reciente que habían acumulado los vecinos, en unas décadas que, en toda España y particularmente en aquellas tierras, eran de intensa emigración hacia las ciudades inmediatas (Donostia/San Sebastián y Pamplona). A esto se añadía, como heredero de Itzea, su responsabilidad en el mantenimiento de una casona de tales características.

La reivindicación de una época que algunos etiquetaban «de tercera clase» tiene mucho que ver con una reacción personal contra la historia construida desde la corte del rey, al modo como había sido tradicional hasta entonces, y no desde los diversos países que constituían la España real. Un relato que atendiese a unos «pocos héroes, pocos artistas, pocos hombres de genio» y, en consecuencia, graduase los periodos históricos en función de la abundancia o escasez de estos protagonistas, no le parecía el adecuado[31]. Esta reacción era ampliamente compartida también por los historiadores profesionales en Europa occidental, y había llegado a España sobre todo a través de hispanistas franceses y de la llamada Escuela de *Annales*.

Aunque concibió este libro a partir de una observación «de campo», no hubiera podido escribirlo sin sus complementarias vivencias de Madrid, donde las mismas familias habían levantado casas y palacios no menos notables, y que también corrían similar riesgo de hundirse y de desaparecer de la memoria colectiva de la sociedad. El dolor particular por el deterioro del caserío del palacio-pueblo de Nuevo Baztán, al noreste de Madrid, y por su «desmemoria» jugó un papel relevante, porque los otros palacios que encargaron construir en Madrid algunos de estos grandes financieros navarros se conservaban aceptablemente y nunca habían dejado de ser conocidos[32].

El tema del libro no era del todo novedoso. El padre Pío Sagüés, un franciscano e historiador notable, publicó en 1962 una minuciosa historia de la Real Congregación, que debió de abrir el interés de Julio Caro y que le desbrozó el terreno[33]. Se trataba de una monografía erudita, construida con solidez positivista sobre la documentación del propio archivo de la entidad, con mucha información y referencias concretas. Los libros de actas y de asientos, las sucesivas constituciones y otra documentación archivística, principalmente del de protocolos de Madrid, sacaban a la luz los nombres de estas familias de financieros y hombres de negocios de origen navarro que se enriquecieron espectacularmente durante el primer tercio del siglo XVIII: los Goyeneche, los Arizcun, los Iturralde, los Uztáriz, etc. Don Juan de Goyeneche, el patriarca

[31] J. Caro Baroja, *La hora navarra*..., *op. cit.*, p. 7.

[32] Julio Caro menciona la impresión que le causaron sus visitas juveniles a Nuevo Baztán con su tío Pío Baroja, y la memoria de otras excursiones similares de otros intelectuales durante el primer tercio del siglo XX. Y le preocupa su «estado de languidez vergonzosa», y que pudiera terminar siendo «un fósil museístico más o un albergue de turistas hórridos» en vez de un «refugio de artífices, de hombres de letras y de ciencias» (*ibid.*, p. 141). Todavía hoy el palacio y su iglesia no tienen una dedicación definida y su conservación sigue siendo un problema: el Ayuntamiento ha impulsado una Asociación de Patrimonio Histórico de Nuevo Baztán, que convoca premios de investigación histórico-artística, y un Centro de Interpretación, pero, de momento, no ha pasado de ser un hito secundario en las rutas turísticas madrileñas, con otros destinos mucho más competitivos.

[33] P. Sagüés Azcona (O. F. M.), *La Real Congregación de San Fermín de los navarros en Madrid (1683-1961) (Estudio histórico)*, Madrid, Graf. Canales, 1963.

y centro de conexión del grupo, había participado activamente en la congregación desde su fundación en 1683, y todos estos nuevos ricos, y todos los navarros ilustres en Madrid, había formado parte de ella. Tales materiales, así como otros relativos a la obra de José de Churriguera en Nuevo Baztán o sobre las empresas industriales de Juan de Goyeneche, estuvieron a disposición de Julio Caro.

Pero solo empezaron a tener interés para él, y a cobrar nuevo sentido en sus manos, desde su particular aproximación antropológica a la historia social y cultural, que había aprendido en sus estancias en Washington y Oxford en los años 1950, y que desarrolló y puso a prueba en los años anteriores[34]. Aunque él se considerase historiador social, nunca se interesó por el tipo de historia de la sociedad que por entonces se practicaba en España. Antonio Domínguez Ortiz dedicó dos volúmenes a la nobleza y al estamento eclesiástico, en la obra más ambiciosa e influyente en los círculos académicos y con una beneficiosa y prolongada influencia entre los historiadores[35]. Era un estudio sistemático de la estructura y de la jerarquía social de los estamentos privilegiados, redactada principalmente con documentación archivística y desde una perspectiva descriptiva y normativa. Nada de esto le interesaba a Julio Caro con respecto a la sociedad navarra de la primera mitad del XVIII. Se acercó a ella, más bien, como el antropólogo que pretendía dar mayor fundamento a sus observaciones sobre el hombre contemporáneo, aportando profundidad diacrónica y estudiando también su pasado, es decir, la genealogía documentable de la sociedad que observaba.

Desde los años 1990 hasta nuestros días, estas mismas familias de hombres de negocios han sido objeto de un nuevo interés desde la historia del arte, desde la historia económica y desde la historia social. Los logros de estas tres aproximaciones han superado muy ampliamente los planteamientos iniciales de *La hora navarra*, lo que sin duda hubiera halagado a Julio Caro, aunque su explicación antropológica finalmente no haya prevalecido sin modificaciones substanciales.

Los historiadores del arte se han centrado en el mecenazgo de estos navarros del siglo XVIII y han comprobado su trascendencia en Madrid y en sus tierras de origen. El estudio de la iglesia y del patrimonio artístico de San Fermín de los Navarros ha confirmado las intuiciones de Julio Caro en el sentido de que estos eran hombres de profunda religiosidad cristiana, sobria y ortodoxa, quizás más «tradicionalista» que moderna en la línea del «jansenismo» español del XVIII. El estudio sistemático del patrimonio artístico, emprendido por impulso y bajo la dirección de Concepción García Gainza, y sistematizado y difundido por su discípulo Ricardo Fernández Gracia, nos ha permitido conocer la impronta decisiva que tuvo esta «hora navarra». En esencia, se confirman las líneas generales planteadas por Julio Caro sobre el esplendor material que observamos, no solo en el Baztan y el noroeste, como inicialmente se creyó, sino más ampliamente en todo el reino. Frente a la atonía de las artes (arquitectura y figurativas y suntuarias) del siglo XVII, a finales de esta centuria se datan algunas grandes obras y valiosas iniciativas; pero será lo largo del XVIII cuando muchas localidades navarras sufrieron una profunda

[34] F. Castilla, *El análisis social...*, *op. cit.*, cap. IV.

[35] A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, Madrid, CSIC, Instituto Balmes de Sociología, 1963-1970.

transformación, contando con importantes obras y artistas innovadores. El dinero, las iniciativas, los gustos, los modelos y los artistas llegaron de fuera, al menos en gran medida, y el estudio del mecenazgo de indianos, comerciantes, financieros, burócratas, etc. que tuvieron carreras de éxito durante el setecientos se empieza conocer en sus dimensiones concretas. Si Julio Caro no llegó a sospechar la verdadera importancia de este fenómeno en el conjunto de Navarra, al menos abrió las puertas a su comprensión[36].

La historia económica se ha acercado con particular curiosidad a este grupo de hombres de negocios que sobresalieron precisamente porque apoyaron a Felipe V como financieros durante la guerra de Sucesión de España, y porque así adquirieron contactos e informaciones privilegiadas como para enriquecerse fabulosamente en muy poco tiempo durante su gobierno. Desde su perspectiva, se trata de estudiar el impacto de las crecientes necesidades que implicaban guerras cada vez más costosas (por frecuentes y, sobre todo, por lejanas, coloniales y navales) sobre la economía, las finanzas y la organización de la sociedad y del estado. Los navarros de la «hora del XVIII», comenzando por su personalidad más destacada, Juan de Goyeneche, participaron activamente en los abastecimientos del ejército y en la recaudación de tributos. Julio Caro no pudo sino sospechar el volumen y la complejidad de los negocios de estos hombres y atisbar la redes de relaciones personales sobre las que se fundamentaban, pero no la real dimensión "atlántica" del fenómeno, ni sus paralelismo en la Europa del siglo XVIII, o su incardinación con la cuestión de la formación un estado «fiscal-militar» en Europa (mejor que en la del capitalismo)[37].

Por último, desde una historia más estrictamente social, también su obra ha sido fecunda precisamente por haber sido ampliamente superada. José María Imízcoz y sus discípulos han emprendido un innovador estudio de la sociedad vasco-navarra enfocada desde el estudio de las redes de relaciones que unieron personas, familias y corporaciones diversas, asentadas unas en la aldea y otras en la corte y otros centros de distinta importancia de la Monarquía (Cádiz, México, Buenos Aires, etc.)[38]. Las conclusiones de 1969 no son aceptables sino como embrión de lo que hoy nos parece ajustarse mejor a los hechos, al menos en tres cuestiones. Porque se puede decir que aquel fenómeno se entiende más cabalmente considerando que, en sentido estricto, no fue ni «navarro», ni «cortesano», ni del «siglo XVIII», sino de dimensiones bastante más amplias en los tres ámbitos. Otras elites provinciales periféricas de Castilla tuvieron un éxito similar al de estos navarros, porque las trayectorias de

[36] M.ª C. García Gainza (ed.), *Juan de Goyeneche y su tiempo. Los navarros en Madrid*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999; M.ª C. García Gainza y R. Fernández Gracia, *Juan de Goyeneche y el triunfo de los navarros en la Monarquía hispánica del siglo XVIII*, Pamplona, Fundación Caja Navarra, 2005.

[37] S. Aquerreta, *Negocios y finanzas en el siglo XVIII: la familia Goyeneche*, Pamplona, Eunsa, 2001; A. González Enciso (ed.), *Navarros en la Monarquía española del siglo XVIII*, Pamplona, Eunsa. 2007; R. Torres Sánchez (ed.), *Volver a la «hora navarra». La contribución navarra a la construcción de la monarquía española en el XVIII*, Pamplona, Eunsa, 2010; R. Torres Sánchez, *El precio de la guerra. El Estado fiscal-militar de Carlos III (1779-1783)*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

[38] J. M.ª Imízcoz Beunza (ed.), *Elites, poder y red social. Las elites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (Estado de la cuestión y perspectivas)*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1996; J. M.ª Imízcoz Beunza (ed.), *Redes familiares y patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001; J. M.ª Imízcoz Beunza (ed.), *Casa, familia y sociedad. País Vasco, España y América, siglos XV-XIX*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2004.

otras familias de vascongados[39], montañeses, asturianos e incluso murcianos, no respondieron a impulsos o mecanismos tan distintos. El Baztan de Julio Caro no fue excepcional sino, en todo caso, por la concentración en un espacio reducido de un fenómeno castellano bastante más amplio, para el que no faltan paralelos europeos coetáneos, como el de los escoceses en la monarquía e Imperio británico[40]. La importancia de Madrid, tan relevante en el libro de 1969, se compensa con la atención a otros centros: Cádiz y las principales ciudades de Indias, pero también otras varias plazas españolas peninsulares. Quizás hubo un «momento» cortesano o, dicho de otra manera, la conexión con Madrid fue siempre fundamental; pero no todo se reduce a una bipolarización entre la aldea y la corte, entre el Baztan y Madrid, sino que deben considerarse qué otras relaciones alimentaron este fenómeno.

La guerra de Sucesión de España, hoy lo sabemos mejor, marcó una ruptura, porque Felipe V desconfió de la alta nobleza castellana y de los financieros y hombres de negocios que habían servido al último de los Austrias y prefirió contar con hombres nuevos. Los afortunados que aprovecharon hábilmente aquella coyuntura excepcional, como Juan de Goyeneche, no solo se enriquecieron ellos sino que franquearon las puertas a familiares y compatriotas hasta formar una nueva elite que desplazó a la anterior, y que se atrincheró con éxito en su ventajosa posición al menos durante varias décadas. Ahora bien, solo los que estaban preparados pudieron aprovechar la oportunidad, lo que plantea una ampliación cronológica al siglo XVII. Probablemente sin una preparatoria «hora del XVII» (segunda mitad), menos conocida y modesta en sus resultados, aquello hubiera sido imposible. Los negocios de exportación lanar y de importación de ultramarinos por el puerto de Bayona a través del Baztan; la acumulación de capitales, experiencia y prestigio en las guerras contra Francia del XVII y en el reforzamiento del sistema defensivo de Pamplona y sus fábricas de armas; el ascenso de un buen número de burócratas y el encumbramiento de un número desproporcionado de letrados navarros a los consejos supremos de la Monarquía, todo ello preparó el terreno. Un acercamiento histórico ha precisado mejor los tiempos, los espacios, los grupos sociales y las coyunturas[41]. El «declive» de estos hombres de negocios navarros no tiene que ver solamente con un proceso mecánico de ennoblecimiento y abandono de los negocios, sino con coyunturas políticas concretas como la de las reformas financieras que introdujo el marqués de Esquilache a mediados del siglo XVIII, con las que su influencia se vio seriamente erosionada.

El paradigma de la «hora navarra del XVIII», más antropológico que histórico en su formulación inicial de 1969, resultó tan sugestivo, y se leyó tan apresuradamente a la luz de un determinado tipo de historia social preocupada por hallar una burguesía innovadora como motor de la historia, que pronto cuajó una versión del mismo muy poco respetuosa con lo que en realidad había escrito Julio Caro. Se llegó a plantear que en Navarra hubo poco menos

[39] R. Guerrero Elecalde, *Las elites vascas y navarras en el gobierno de la monarquía borbónica. Redes sociales, carreras y hegemonía en el siglo XVIII (1700-1746)*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2012.

[40] Rafael Torres, por ejemplo, pone el acento en que también las redes familiares y de procedencia sirvieron de un modo parecido a los escoceses del siglo XVIII que actuaban en distintos ámbitos del mar del Norte y del Báltico, en lo que, con parecido motivo, podría denominarse la «hora escocesa del XVIII» dentro del United Kingdom: R. Torres, *Volver a la «hora navarra»...*, *op. cit.*, pp. 13-17.

[41] A. Floristán Imízcoz, *El reino de Navarra y la conformación política de España (1512-1841)*, Madrid, Akal, 2014, pp. 209-225 y 246-251.

que un ascenso generalizado de hombres nuevos que adquirieron por dinero palacios cabo de armería y asientos en cortes, hábitos de caballeros y títulos nobiliarios; y que ese dinero provenía masivamente de negocios en Indias, Cádiz o Madrid. En cierto modo, una lectura imprudente de *La hora navarra* pudo sugerir la existencia de una «burguesía» en el XVIII, refutando, incluso con cierto regocijo, la idea de que aquel era un país más bien conservador (católico y militar) que innovador (comerciante e ilustrado). Sin embargo, todo demuestra que, en la Navarra del XVIII, muy pocos consiguieron ascender socialmente gracias solo a su dinero, y que sufrieron por ello grandes contradicciones. Los palacios, los asientos y los títulos en Navarra no los ocuparon ricos comerciantes y hombres de negocios similares a los Goyeneche, Arizcun, Mendinueta. Ciertamente, estos se construyeron notables mansiones y consiguieron marquesados y otros títulos en Madrid, pero no en su tierra[42]. Los méritos militares y burocráticos acumulados familiarmente durante generaciones siguieron siendo el camino recorrido por la mayoría de las familias en ascenso en Navarra, que no coinciden con las que vemos triunfar en la corte o en Cádiz o en Indias[43].

En definitiva, la «hora navarra» no puede entenderse como el triunfo colectivo de los navarros, sino como el éxito de un número más bien restringido de ciertas familias, a veces a costa de otras que eran tan navarras como ellas, que pronto se desarraigaron del lugar en el que habían nacido, aunque siguieran apoyando a sus parientes y convecinos. Tampoco parece que equivaliese a una renovación profunda de las elites del país: la mayor movilidad social en el reino se aprecia entre 1550 y 1650 y no en el XVIII. Al contrario, desde los años 1660 en adelante, los mecanismos de ascenso se hicieron más rígidos y las elites que gobernaron el reino desde sus cortes y diputaciones, o sus principales ciudades, o los grandes cabildos eclesiásticos, apenas se renovaron. Según Julio Caro, las dos «ideas fundamentales […] de la existencia de un *sistema de parentesco* [y de …] la existencia de un *origen*, llamémoslo *local*, incluso dentro del antiguo reino de Navarra»[44], desde un planteamiento antropológico, debían superar la dispersión de perspectivas con que los historiadores habían fragmentado con tratamientos inconexos aquel tema. Hoy podemos afirmar que los historiadores han asimilado su aportación antropológica y que las recientes investigaciones documentales, a su vez, necesitan de una puesta al día de aquellas dos ideas antropológicas germinales.

2.2. *Etnografía histórica de Navarra*

Julio Caro se sirvió de Bera como estudio de caso en su primer gran trabajo etnológico, y su extensa bibliografía y otras importantes iniciativas prueban su interés y su dedicación a preservar el patrimonio etnográfico de Navarra. Pero Navarra no podía abordarse de un modo estrictamente etnológico, porque carecía de unidad como *etnos* (pueblo). Sí era posible estudiar etnológi-

[42] S. Aquerreta, *Negocios y finanzas en el siglo XVIII: la familia Goyeneche*, Pamplona, Eunsa, 2001.

[43] A. Floristán Imízcoz, «Honor estamental y merced real. La configuración del Brazo Militar en las Cortes de Navarra, 1512-1828», *Príncipe de Viana*, LXVI, 2005, pp. 135-196. J. M.ª Imízcoz estudió las redes de navarros de la Real Sociedad de San Fermín en «Las corporaciones de nación en la Monarquía Hispánica (1580-1750). Identidad, patronazgo y redes de sociabilidad», XII Seminario Internacional de Historia de la Fundación Carlos de Amberes: Madrid, 2011, en prensa.

[44] J. Caro Baroja, *La hora navarra..., op. cit.*, p. 13.

camente a los vascos, como un pueblo con una lengua, una cultura y unos mitos por encima de sus diferencias internas, pero no a los navarros. De hecho publicó una primera aproximación en 1949 sobre el pueblo vasco[45], con numerosas reediciones y que completó y revisó a lo largo de toda su vida de diversos modos. Julio Caro, con esta experiencia previa y desde esta perspectiva etnológica, reconoció que «la existencia de Navarra es aún un problema científico y un enigma histórico desde varios puntos de vista». Porque Navarra no era un pueblo sino, más bien, un estado forjado por la historia: «Aquel estado pequeño no tenía unidad de lengua, ni de lo que más o menos vagamente se llama cultura, ni de raza, ni siquiera tenía unidad de paisaje […]». Y para mí lo que la caracterizará es haber tenido una «" histórica" aunque limitada a ciertos hechos políticos, y un largo devenir condicionado por determinadas situaciones, instituciones y leyes. Nada más y nada menos»[46].

De ahí que su gran trabajo «histórico» sobre el conjunto de Navarra no pudiera titularlo de la misma manera que su famoso ensayo etnológico sobre los vascos. La invitación de la Caja de Ahorros en 1968 para escribir una síntesis similar sobre Navarra debió de suponerle un reto y, de hecho, al final del trabajo confiesa al lector que había quedado exhausto. En definitiva, esta voluminosa obra no podría ser sino una *Etnografía histórica de Navarra*, «una descripción del pueblo navarro como tal»[47].

Probablemente, lo que más pudo estimularle para abordarlo, intelectualmente, fuese la posibilidad de ensayar en una obra extensa su personal método «etnográfico-histórico», madurado a lo largo de los años 1960 al hilo de su muy particular descubrimiento de la historia social. El grupo humano de los navarros, afirma, había «constituido una "nación", o más exactamente hablando, un "estado". Estamos […] ante una antigua y peculiar forma de estado, que ahora es parte de otro». Pero, para «dar idea de lo que ha ocurrido en un tiempo histórico concreto al pueblo navarro como tal», no trataría de hacerlo al modo de los historiadores, «que cuentan lo ocurrido en el pasado sin considerarlo en función del presente, sino considerando el pasado de una manera distinta y más activa». Para ello, Julio Caro utiliza, sin mayores explicaciones ni argumentos ni referencias metodológicas, lo que llama «unidades de comprensión» y «ciclos temporales». Y estructura el desarrollo histórico de Navarra considerando «complejos unitarios de elementos» (culturales en sentido amplio), que a su vez se articulan en «ciclos temporales»[48].

El resultado no responde bien a lo ambicioso de la pretensión inicial, y quizás sea una obra, como él mismo reconoce, «prematura» por carecer de una masa suficiente de trabajos previos, aunque no solamente. *La hora navarra*, tan original en sus planteamientos, no tuvo continuadores de inmediato pero suscitó al cabo del tiempo una atracción irresistible para los historiadores generalistas, del arte o de la economía. Es evidente que su *Etnografía histórica* no ha tenido la misma virtualidad, al menos hasta el momento. En cierta medida, parece como si este método híbrido entre etnografía e historia hubiera resultado, como los cruces de ciertas especies animales, un camino estéril. De

[45] J. Caro Baroja, *Los vascos. Etnología*, San Sebastián, Biblioteca Vascongada de Amigos del País, 1949.

[46] J. Caro Baroja, *Etnografía histórica…*, *op. cit.*, I, pp. 12-13.

[47] *Ibid.*, III, p. 457.

[48] *Ibid.*, III, pp. 458-460.

hecho, la *Etnografía histórica* dirigida por M.ª Amor Beguiristain en 1996 no ha seguido por derroteros metodológicos tan originales como los explorados Julio Caro un cuarto de siglo antes, sino que responde a un planteamiento más consolidado, que olvida casi por completo la dimensión histórica[49].

La distinción analítica de «ciclos histórico-geográficos» («septentrional, central y meridional») como unidades dotadas de una cierta coherencia no parece una gran innovación con respecto a la tradicional entre Montaña, Zona Media y Ribera. Tampoco la organización temporal resulta más sugestiva. «Bases *medievales* de la organización social y económica», «Los grandes temas de la vida en la *Edad Moderna*» y «Al caer el *Antiguo Régimen*», los títulos de las partes segunda, tercera y cuarta de la obra, responden a las tradicionales divisiones entre edades Media, Moderna y Contemporánea. Para lo que cabe esperar en un trabajo de síntesis, la información acumulada resulta «demasiado prolija y analítica», incluso reiterativa.

Pero mejor destacar las intuiciones que sí han resultado fecundas para el desarrollo de la historiografía posterior. En primer lugar, su llamamiento a introducir «cautela» frente a los dogmatismos precedentes y, en definitiva, una invitación siempre necesaria a la revisión de presupuestos demasiado rígidos. Y, en este sentido, considero de particular interés su requisitoria a comprender la historia de Navarra como un todo que llega hasta nuestros días, y no como algo que se interrumpió en 1512 en virtud de una conquista y por la integración del reino de Navarra en Castilla, o en 1839-1841 cuando se convirtió en provincia de España. En este mismo año de 1971, Carlos Clavería ensayó una historia del reino de Navarra que no terminaba a principios del siglo XVI sino en 1839, y lo justificó atendiendo a su «personalidad jurídica» y a que «subsisten» todavía hoy «restos de una soberanía perdida, patrimonio de un pueblo que la venera y no la olvida»[50]. Y José M.ª Lacarra, simultáneamente, lamentaba este vacío de la historia de Navarra: «de la última etapa de su historia política y administrativa –de 1515 a 1841– nada diremos aquí, aunque bien merecería que fuese objeto del atento estudio de los historiadores»[51]. La obra de Julio Caro pretende, a la inversa, explicar lo contemporáneo sin desgajarlo del conocimiento del pasado.

Quizás resultó particularmente perspicaz su observación sobre la necesidad de rescatar del olvido los siglos XVI-XVIII, tradicionalmente desatendidos en una historia «en la que todo parece terminar cuando Fernando [el Católico] se apodera del trono», según lo había expresado Arturo Campión y tantos otros. Navarra era algo más que un reino medieval; y la batalla de Noáin (1521) «termina con una monarquía secular, distinta en sus varios periodos de existencia, no, claro es, con Navarra»[52]. Él fue el primero que destacó la importancia de integrar la originalidad y creatividad del periodo virreinal en

[49] M.ª A. Beguiristain (dir.), *Etnografía de Navarra*, Pamplona, Diario de Navarra, 1996, 2 vols.

[50] C. Clavería, *Historia del reino de Navarra*, Pamplona, Gómez, 1971, pp. 7-8.

[51] J. M.ª Lacarra, *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1975, p. 18.

[52] «Con relación a Navarra podemos sostener, también, que las historias, en general, terminan a comienzos o mediados del siglo XVI y que lo ocurrido después está, o mejor dicho ha estado, sumido en tal oscuridad que viene a parecer que el país no existe hasta que, de repente, con la Guerra de la Independencia, aparece otra vez luchando de modo denodado y siendo objeto de juicios y controversias. Las luchas que se desenvolvieron en él posteriormente también son conocidas. Así resulta que Navarra es para muchos, propios y extraños, un reino medieval y una tierra clásica de guerras civiles decimonónicas. Los siglos XVI, XVII y XVIII no cuentan casi para nada. No tienen prestigio los hechos ocurridos en ellos,

la explicación del conjunto de la historia de Navarra. Porque, «convertida Navarra en un virreinato, no merece la atención de quienes creen que las cosas importantes de este mundo se hacen entre reyes y jefes de Estado»[53], lo que le parece un error que distorsionaba la comprensión del conjunto.

Él fue el primero que se interesó precisamente por las consecuencias y no por las causas de la conquista de 1512[54], y quien intuyó más tempranamente que la creatividad de la sociedad navarra durante los siglos XVI-XVIII era mayor de lo que se pensaba[55]. En este sentido, reflexionaba, Navarra había sido un estado medieval dotado de leyes propias; pero las más útiles e importantes para las generaciones posteriores no habían sido las del Fuero General «sino que lo son las redactadas después de la incorporación, es decir, en periodo virreinal», porque «en realidad, el quehacer legislativo [de las cortes de los siglos XVI-XVIII] fue lo que le dio una configuración muy propia al país, que culmina en una especial concepción de las "libertades forales"»[56]. El proceso de integración en España iniciado tras la conquista no significaba el fin de Navarra sino una nueva etapa, no menos original y creativa a la hora de condicionar el presente[57].

RESUMEN

Julio Caro Baroja y la historia de Navarra

Julio Caro Baroja se acercó a la historia desde una formación y con una perspectiva de etnólogo y antropólogo. Sus libros sobre moriscos, judeoconversos o brujas abordaron de un modo nuevo estos temas. En este ensayo, se repasa la aportación de dos de sus libros al conocimiento de la historia de Navarra. *La hora navarra del XVIII* (1969) tuvo un gran impacto, como lo demuestra el desarrollo de investigaciones al respecto. No ocurrió lo mismo con la *Etnografía histórica de Navarra* (1971), aunque en ella incluyó algunas importantes intuiciones que se destacan.

Palabras clave: historia de Navarra; siglos XVI-XVIII; Julio Caro Baroja; etnografía e historia.

ni se conocen demasiado los abundantísimos documentos que aluden lo que entonces ocurrió, ni han tenido historiadores generales o sistemáticos»: J. Caro Baroja, *Etnografía histórica ...*, *op. cit.*, I, pp. 97-98.

[53] J. Caro Baroja, *Etnografía histórica..., op. cit.,* p. 101.

[54] «La historia de lo que se ha llamado "anexión" o incluso "conquista" de Navarra ("anexión" no suave a unas cabezas con otras coronas) ha sido escrita varias veces. Pero las consecuencias, importantísimas, de tal anexión no han sido puestas de relieve con claridad», *ibid.*, I, p. 101.

[55] «Habrá que subrayar también que es del reinado de Carlos II […] al de Carlos IV […] cuando Navarra adquiere unos rasgos decisivos para el observador contemporáneo: cuando se multiplica la construcción de edificios de todas clases con significado fuerte en la vida posterior, cuando se crean nuevos modos de vida, *ibid.*, I, p. 102.

[56] *Ibid.,* I, p. 104-105.

[57] «La frase [se refiere a la de Alesón sobre la batalla de Noáin de 1521: "vino a ser, por lo que toca a Navarra, la sentencia decisiva de tan reñido pleito entre las dos naciones, española y francesa"] ha sido interpretada como si desde este momento Navarra quedara rayada entre las naciones. Surgen, en efecto, al comenzar la Edad Moderna los grandes estados a los que se atribuyen caracteres, pasiones e intereses distintos. Es evidente que desde 1521 […] Navarra ha ido españolizándose, en este sentido de los nacionalismos modernos. Pero el proceso, analizado desde un punto de vista etnográfico, es más complejo que considerado en líneas históricas generales; aparte de que, en el periodo virreinal, el desarrollo interior del país presenta unos rasgos peculiares», *ibid.*, II, pp. 73-74.

ABSTRACT

Julio Caro Baroja and the History of Navarre

Julio Caro Baroja approached history from the perspective and training of an ethnologist and anthropologist. His books on moriscos, judeoconversos or sorceresses approached these subjects on a new way. This text reviews the contribution of two of his books to the knowledge of the History of Navarre. *La hora navarra del* XVIII (1969) had a great impact, as the development of further investigations on the matter demonstrates. *Etnografía histórica de Navarra* (1971) did not have the same repercussion, although it included some important intuitions that stand out.

Keywords: history of Navarre; XVI-XVIII centuries; Julio Caro Baroja; Ethnology and History.

El ritual festivo en Navarra analizado por don Julio Caro Baroja: sus similitudes y diferencias con otros rituales en distintos lugares de la geografía española

Consolación González Casarrubios*

En primer lugar quiero dar las gracias a Dña. Susana Irigaray, comisaria de la exposición «Navarra en la mirada de Julio Caro Baroja», directora del Museo Caro Baroja de Estella y jefa de Museos y Patrimonio del Gobierno de Navarra, por haberme invitado a participar en este ciclo de conferencias, conmemorativo del centenario de don Julio Caro Baroja, que muy gustosa he aceptado.

Cuando Susana me propuso participar en este ciclo, yo le comenté que había tenido la suerte de conocer a don Julio al escucharle en los cursos de etnología que impartía en el CSIC, allá por los años 1978-1980, momentos en que algunos jóvenes nos acabábamos de licenciar y queríamos aprender sobre la disciplina de Etnología. En años sucesivos pude seguir escuchándole en otras conferencias que pronunciaba en distintos centros madrileños.

Pero la vinculación más directa que tuve con don Julio, fue a través del Museo de Artes y Tradiciones Populares de la UAM, centro donde yo comencé a trabajar, como técnica superior de Etnografía, desde su inauguración, concretamente el 24 de mayo de 1975, hasta el año 2010. Dicho museo se creó, gracias a las colecciones etnográficas, que había donado Dña. Guadalupe González-Hontoria a la Universidad Autónoma de Madrid. Algunos años

* Profesora honoraria de la UAM.

más tarde la directora del museo, Guadalupe González-Hontoria, consiguió del Comité Conjunto Hispano-Norteamericano para Asuntos Educativos y Culturales, una Ayuda de Investigación Cooperativa centrada en el Estudio Antropológico de las Fiestas Populares Españolas junto a otro equipo investigador dependiente del Museo de Nuevo México, USA, para analizar y comparar dichos rituales festivos en los dos países[1].

Nada más conceder el proyecto, la directora, amiga de don Julio, consideró que él debía ser el asesor del proyecto, ya que su ayuda era fundamental para que orientase y organizase la estructuración de dicho proyecto al equipo del museo, entre los que me encontraba.

Don Julio nos sugirió la idea de comenzar el estudio siguiendo el ciclo anual festivo y dividirnos el territorio por zonas en este estudio global, ya que abarcaba todo el territorio español.

Durante los tres años que duró dicho proyecto (1978-1980) fueron varias las ocasiones que tuvimos de escuchar a don Julio dándonos su opinión y consejos basados en criterios científicos desde el punto de vista antropológico, para llevar a cabo dicho proyecto. A mí se me adjudicó la entonces Castilla la Nueva y así comenzó mi andadura por el mundo de las fiestas. El resto del país les fue adjudicado a distintas personas, concretamente el País Vasco y Navarra a Olga Anabitarte. Pese a ese reparto del territorio siempre se trató de enfocar el estudio del mundo festivo de forma global, es decir comparando los diferentes rituales desarrollados en los distintos lugares de España y analizando sus semejanzas o discrepancias entre ellos, siempre contando con la opinión de don Julio. Prueba del estudio global de estos rituales fue la ponencia que, sobre el carnaval, se presentó en el Coloquio Internacional sobre el Carnaval, la fiesta y la comunicación, celebrado en Niza en el año 1984[2]. También se impartieron clases dedicadas al ciclo festivo en los cursos que por aquel entonces se organizaban en el museo. En dichos cursos don Julio participó como conferenciante extraordinario, impartiendo algunas conferencias centradas en el ciclo festivo anual[3]. El resto del equipo participamos en esos cursos dando a conocer los datos que se habían obtenido gracias al mencionado proyecto.

Nada más iniciarse dicho proyecto, comenzamos a vaciar las bibliotecas madrileñas, especializadas en este ámbito, con lo que se dataron unas cinco mil fiestas y se escribieron más de tres mil cartas a alcaldes, presidentes de cofradías, curas párrocos, etc., ya que este era uno de los métodos etnográficos empleados, por aquel entonces, para preparar el trabajo de campo antes de asistir a la fiesta. Al finalizar dicho proyecto se había asistido a unas quinientas festividades, repartidas por todo el territorio español, incluidas las islas.

Desgraciadamente no se pudo acudir a todas las fiestas que hubiéramos deseado, pues la financiación con la que se contaba no era excesiva junto a la distancia que suponía el desplazamiento a las localidades más alejadas y la coincidencia de fechas en algunas celebraciones. Concretamente en Navarra, se asistió a los carnavales de Lantz, Ituren, Zubieta y Arizkun; los Bolantes de

[1] G. González-Hontoria, «Noticias del museo: Proyecto de un estudio antropológico de las fiestas populares españolas», *Narria. Estudios de Artes y Costumbres Españolas*, 12. En este artículo se detalla la estructura de trabajo seguida en el proyecto.

[2] VV. AA., «El animal como protagonista en los carnavales españoles», *Narria*, 31 y 32.

[3] G. Gonzalez-Hontoria, «Noticias del Museo», *Narria*, 21.

Valcarlos, la Pasión de Corella y las romerías de Ujué y de Altsasu/Alsasua, entre las más relevantes.

Gracias a este proyecto y a los trabajos de campo realizados por las diversas poblaciones con el fin de estudiar *in situ* el ritual que allí se estaba celebrando, se fueron enriqueciendo los fondos del Museo de Artes y Tradiciones Populares de la UAM, al conseguir diversos trajes y otros elementos festivos, procedentes de aquellos lugares a los que nos desplazábamos.

A lo largo de todos estos años, el MATP siempre estuvo muy ligado a don Julio y de hecho, tras su muerte, por iniciativa de D. Manuel Bendala, catedrático de Arqueología y decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, se organizó, en la sala de exposiciones de la UAM, una exposición titulada «Homenaje a Caro Baroja. Mascaradas de Invierno», siendo comisarias la directora del museo y yo como técnica superior de Etnografía, del mismo.

Los textos fueron entresacados de las publicaciones de don Julio, para ilustrar las imágenes, cedidas por Cristina García Rodero, junto a los trajes que se exponían de los personajes festivos más emblemáticos, que formaban parte de las colecciones del museo. Esta exposición fue evaluada, al formar parte del proyecto Comportamiento, comprensión y actitudes del público actual y potencial en los museos, obteniendo unos resultados muy positivos e interesantes[4].

Con motivo de su centenario, infinidad de exposiciones, seminarios y diversos actos se han organizado en distintos lugares, especialmente en Navarra, que siempre le acogió como un navarro predilecto y en Madrid donde nació y pasó gran parte de su vida. Entre las exposiciones, una de las primeras que se inauguró en Madrid en el Centro Cultural Fernán Gómez, en la plaza de Colón, fue la titulada «Navarra intensa. Homenaje a Julio Caro Baroja», que ha itinerado por diferentes ciudades del Estado español. Otra de las más emblemáticas es la titulada «Navarra en la mirada de Julio Caro Baroja», con sede en el Museo de Navarra, lugar donde nos encontramos. En ella se puede contemplar gran parte de la obra de don Julio, junto a una serie de piezas de gran valor etnográfico, muchas de ellas recogidas por don Julio y que actualmente forman parte del Museo Caro Baroja, ubicado en Estella, con unos almacenes espléndidamente organizados, pero desgraciadamente cerrado al público a la espera de un espacio apropiado para su exposición.

También se han organizado diversos seminarios en varias universidades y organismos oficiales entre los que podemos destacar el que ha tenido lugar en el IPCE titulado «Cultura y patrimonio de los pueblos de España»[5] al que yo he sido invitada, al igual que Susana Irigaray, junto a una serie de investigadores de relevado prestigio.

Centrándonos ya en el ámbito festivo, tema de esta charla, voy a tratar de hacer un recorrido por algunas de las distintas celebraciones carnavalescas, que don Julio contempló y analizó en diversos lugares de Navarra y a su vez

[4] Este proyecto fue financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia DGICYT (Nº PB94-054) dirigido por Mikel Asensio, como Investigador principal con la participación de los Museos de Arte Romano de Mérida, de Escultura de Valladolid, Provincial de Lugo y de Artes y Tradiciones Populares de la UAM.

[5] Este Seminario ha sido dirigido por Guadalupe Rubio de Urquia con sede en el IPCE, celebrado del 11, al 14 de noviembre de 2014, en el que han participado distintos especialistas vinculados a la obra de Caro Baroja, desde distintos puntos de vista, según sus especialidades. Dichas ponencias están en fase de publicación.

compararlas, para ver las semejanzas o divergencias, con otras celebradas en distintos puntos del país, especialmente en el ámbito de Castilla-La Mancha y Madrid, donde llevo muchos años trabajando.

Pero antes de detenerme en ejemplos concretos, es fundamental el señalar que para analizar el mundo festivo en España resulta obligada e imprescindible la consulta de las obras que don Julio ha dejado en sus tres tomos emblemáticos, una trilogía, como él lo llamaba, del ciclo festivo *El carnaval (análisis histórico-cultural)*, *La estación de amor* y *El estío festivo*. En estos tres volúmenes don Julio analiza desde un punto de vista etnohistórico, ese ingente mundo de los rituales festivos, basándose en numerosos ejemplos extraídos del mundo clásico, recurriendo a numerosas fuentes documentales para analizar finalmente y contextualizar dicho ritual, desde una visión antropológica. Junto a estas publicaciones, para conocer el ciclo festivo en Navarra es necesario el recurrir, entre otras, a su obra *Etnografía histórica de Navarra* y a la recientemente publicada por el Gobierno de Navarra, con motivo de su centenario, titulada *Con letra aguda y fina. Navarra en los textos de Julio Caro Baroja*.

Pero centrémonos ya en los rituales carnavalescos, y, para ello, es obligado partir de su primer libro dedicado al carnaval[6], de esa trilogía festiva. En este estudio don Julio analiza de forma pormenorizada todos esos rituales que convergen en esta época y los analiza partiendo de parámetros muy diversos y acaecidos en distintos periodos históricos. No es este el momento de centrarnos detenidamente en cada uno de ellos, más bien al contrario nos pararemos en algunas celebraciones acaecidas en tierras navarras y trataremos de compararlas con las celebradas en otros lugares.

De todos los carnavales celebrados en estas tierras, sin duda el que alcanzó un mayor protagonismo, para don Julio, es el de Lantz, que se revitalizó gracias a su trabajo de campo realizado en 1964, acompañado por su hermano Pío.

Referente a este carnaval hay que señalar que tuvo la suerte de ser revitalizado ya que don Julio en su trabajo de campo por esta zona de Navarra, pudo entrevistar a diferentes personas que en sus años de juventud habían encarnado a los personajes protagonistas de este ritual y recordaban perfectamente el significado y desarrollo de la fiesta. Estas informaciones las constató con otras que le habían pasado distintos investigadores y que dejó plasmadas en su libro dedicado al carnaval, junto a sus propias vivencias al presenciar dicho ritual[7]. Pero don Julio no se limitó al análisis y descripción pormenorizada de esta celebración sino que contribuyó a que quedase plasmado en sus increíbles dibujos y en la cámara de su hermano Pío, quien le acompañaba en muchos de sus trabajos de campo para grabar, entre otros muchos, ese increíble documental titulado *Navarra: Las cuatro estaciones*. Cuando se presentó en Madrid, tuve la suerte de verlo y pensé «que envidia me dan los navarros», pues esta documentación es increíble y desgraciadamente inexistente en otras provincias españolas.

De hecho, este comentario he podido leerlo en distintas notas de prensa, que con motivo de su centenario se han escrito y alguna de ellas textualmente dice así «A Julio Caro Baroja se le debe que Navarra sea una de las comunida-

[6] J. Caro Baroja, *El Carnaval (Análisis Historico-Cultural),* Madrid, 1965, Edit, Taurus.
[7] *Idem*, *El Carnaval de Lanz (Navarra), El Carnaval*, Madrid, 1965, pp. 195-199.

des mejor estudiadas en su aspecto etnológico y ayudó a que se conservaran y recuperaran tradiciones como algunos carnavales rurales, valores como las almadías o la vida tradicional que él ayudó a revalorizar»[8].

Volviendo, de nuevo, al carnaval de Lantz, tal fue su revitalización, desde 1964, que la visita de don Julio marcó un antes y un después para este ritual festivo, como se constata en la celebración que este pasado año, 2014, ha tenido lugar conmemorando el cincuenta aniversario del trabajo de campo de don Julio.

Pero sin duda este ritual carnavalesco impactó a don Julio, pues de nuevo lo estudió y publicó en la revista *Príncipe de Viana*[9]. Yo hace algunos años, tuve la suerte de poder asistir y comprobar cómo el desarrollo de esos rituales se mantiene vivo entre los oriundos de Lantz.

Tengo que señalar que la acogida, que me dispensaron, en esta pequeña localidad fue excepcional por parte del alcalde que nos permitió entrar en la posada-ayuntamiento, donde los mozos estaban almorzando y a la vez observar como vestían a algunos de los personajes más emblemáticos. E incluso tuvo la deferencia de donar para el Museo de ATP de la UAM, un traje de *txatxo* y un gorro del gigante, dichas piezas se custodian actualmente formando parte de los fondos del museo[10].

Como ya comentábamos en párrafos anteriores vamos a tratar de analizar estos rituales navarros y compararlos con otros que repiten un esquema y simbolismos semejantes y que tienen lugar en otras poblaciones del territorio español. Aunque resulta imposible analizar cada uno de estos personajes, que encarnan al protagonista de cada uno de estos carnavales vamos a centrarnos en algunos de ellos por ejemplo, en el *Pero-palo*, judío converso, llamado así al muñeco que se destruye en Villanueva de la Vera (Cáceres), el martes de carnaval, el *Marquitos* de Zalduendo (Álava), el *Meco* de algunos carnavales orensanos, *Cornelio* en Bielsa (Huesca)… e incluso alguno real como el *Jarramplas* que aparece en Píornal (Cáceres). Todos ellos son seres que perjudican el buen entendimiento de la vecindad, son personajes negativos por su comportamiento, bien como bandidos, ladrones, etc., y en definitiva todos ellos simbolizan el mal, lo negativo, un periodo que muere, que termina y por tanto hay que destruirlo.

Por ello todos estos personajes mueren a pedradas, a golpes y finalmente en la hoguera. Excepcionalmente, el Jarramplas, al ser encarnado por un ser humano, no muere, pero hace un recorrido por la calles de Píornal tocando un tambor, a la vez que los vecinos, a modo de castigo, le lanzaban patatas, porque, antiguamente a Jarramplas se le veía como un ladrón de ganado, una de las interpretaciones populares, y, actualmente le tiran nabos, que él debe esquivar ya que no puede huir, pues está cumpliendo su pena.

Con estos personajes también se pueden comparar los denominados judas o muñecos que se destruyen el Domingo de Resurrección, al encarnar a Judas, el apóstol traidor. En definitiva seguimos analizando la presencia de unos

[8] <www.turismo.navarra.es>. Nota de prensa del 12 de marzo de 2014, Propuestas turísticas.

[9] J. Caro Baroja, «Folclore experimental. El carnaval de Lanz en 1964», *Príncipe de Viana*, XXXVI, 93-99, 1965. Reedición en el número especial 206 de la revista *Príncipe de Viana*, 1995. Con motivo de su centenario el Gobierno de Navarra ha editado *Con letra aguda y fina. Navarra en los textos de Julio Caro Baroja*, compilado por M. Múgica, donde se reproduce una parte de ese artículo titulado: «Revivencia del carnaval de Lanz en 1964. Descripción del ritual. Interpretaciones», pp. 214-224.

[10] Estas piezas figuran con los números de inventario del 6525 al 6530.

personajes que representan el mal, lo negativo y por tanto hay que destruirlos. En este ritual se puede observar como la Iglesia cristianiza un rito carnavalesco, de raíces paganas, y, lo vincula a la Pasión de Cristo. La presencia de estos personajes denominados, *peleles o judas* se encuentra extendida por toda la geografía española, cuya destrucción o muerte se produce de diversas maneras, bien pueden sucumbir en las llamas, a tiros, introduciéndoles en las fuentes o sencillamente golpeados y manteados por la juventud. Acerca de ellos señala don Julio que «… en relación con la Resurrección se pone también en la zona de Tudela, la práctica extendida asimismo en otras partes de España, de colgar a muñecos de cuerdas y maromas, en representación de Judas. Estos muñecos eran quemados en medio de gran estrepito y a veces donde no existían se hacían descargas y se quebraban ollas y se hacía saltar pucheros...»[11].

Pero, volviendo de nuevo al carnaval, sus protagonistas no aparecen en solitario sino que se rodean de otros personajes que cumplen una función en el desarrollo del ritual. Así aparece en Lantz, junto al bandido *Miel-Otxin*, el *ziripot*, hombre fuerte, el *zaldiko,* que es el caballo del gigante, los *txatxos*, son los vecinos que capturan al gigante, los *herreros*, unos diez o doce hombres que cumplen la función de herrar al *zaldiko.*

En Villanueva de la Vera, el *Pero-palo* era un judío converso y los *peropaleros* son las personas que se ocupan de cuidar al *Pero-palo,* equivaldría al *zaldiko* de Lantz ya que este caballo trata de derivar al *ziripot,* cada vez que se acerca al bandido para capturarlo. Es decir nos encontramos con dos grupos antagónicos que participan a favor o en contra de la ejecución de dicho personaje.

Continuando con el carnaval don Julio estudia otro muy emblemático es el celebrado por los vecinos de Ituren y Zubieta (Navarra), son los *joaldunak o zanpantzar* que van de Ituren a Zubieta. Se trata de grupos de mozos y hombres que ataviados con abarcas, enaguas de puntillas, pellizas de oveja que les cubre cintura y hombros, pañuelos de colores al cuello, gorros cónicos con cintas, y un hisopo de crines de caballo en su mano derecha y haciendo sonar sus cencerros que llevan colgando de la espalda y de la cintura, se desplazan de una a otra de estas localidades cercanas. Estos dos pueblos vecinos, de la comarca de Malerreka, al sur del Bidasoa, se anticipan a celebrarlo en las fechas propias de carnaval, que como todos sabemos son variables, y, celebran su singular carnaval la última semana de enero. El acto central lo componen sendos desfiles de los *zanpantzar,* por las calles de Ituren el lunes, y por las de Zubieta el martes.

Grupos de mozos que aparecen en fiestas invernales, vestidos de forma grotesca, con frecuencia cubiertos con pieles y haciendo sonar los cencerros que llevan colgados a la espalda o en la cintura, es un ritual carnavalesco que se repite en numerosas poblaciones españolas, centrado no solamente en los días propios de carnaval sino repartido en distintas festividades del ciclo invernal, especialmente en las que tienen lugar con motivo de las fiestas de San Sebastián, a mediados de enero y de San Blas, ya en los primeros días de febrero.

Dichas agrupaciones, aparecen especialmente en la cornisa cantábrica y en tierras castellanas, donde, es frecuente ver en numerosas poblaciones a estos grupos de mozos haciendo sonar sus cencerros en las fiestas invernales,

[11] J. Caro Baroja, *Navarra, Etnología de las Comunidades Autónomas*, Madrid, CSIC-Doce Calles, 1996, p. 506.

agrupaciones que aparecen vinculadas a ritos de paso, ya que los mozos de una determinada edad (antaño los quintos, cuando era obligatorio cumplir el servicio militar) o simplemente de forma voluntaria y de cualquier edad constituyen ese protagonismo grupal. Es interesante señalar como esos mozos que aparecen vestidos de forma grotesca, lo que supone un signo de identidad diferenciador del resto de la comunidad, reciben distintas denominaciones. Por ejemplo son conocidos como *zarramacos* en Silio (Cantabria), *momotxorros* en Altsasu/Alsasua (Navarra) y en la provincia de Orense, donde este tipo de agrupaciones carnavalescas adquieren una gran importancia, reciben diferentes apelativos en las distintas aldeas. Por ejemplo en Laza *peliqueiros*, en Vilariño do Conso y Viana do Bolo *boteiros*, en Xinzo de Limia *pantallas*, etc.

En tierras castellanas destacan los *botargas,* en tierras alcarreñas, los *diablos* en Almonacid del Marquesado (Cuenca), los *morraches* en Malpica (Toledo), los *judíos* en Fresnedillas de la Oliva (Madrid), las *carantoñas* en Acehuche (Cáceres) entre otros.

Todas estas agrupaciones están integradas exclusivamente por hombres y en algunos ejemplos en que excepcionalmente aparece la mujer, su función es secundaria, hecho que se observa en Almiruete (Guadalajara) donde a los botargas les acompañan las *mascaritas o las madamas a las trangas* en Bielsa (Huesca). No obstante hay que destacar que la mujer, en este tipo de celebraciones eminentemente masculinas, juega una función importante en la preparación. A ellas les compete el preparar la indumentaria, elaborar los alimentos que se consumen en esos días y un sinfín de requisitos imprescindibles para que el ritual llegue a buen fin.

De todos estos grupos, vamos a detenernos en los *diablos* de Almonacid del Marquesado, celebración que don Julio también contempló, analizó de forma exhaustiva y dejó publicada[12]. Cuando don Julio presenció esta fiesta, allá por los años sesenta, del siglo xx, le auguraba pocos años de vida, dado la falta de interés y participación de la población local. Pero al igual que sucedió con la revitalización del carnaval de Lantz, con motivo de su visita, aconteció con la *endiablada* de Almonacid, que si bien no había desaparecido como en Lantz, se produjo una revitalización de la misma. Yo tuve la suerte de asistir a ella algunos años más tarde y pude comprobar cómo el número de diablos iba en aumento[13]. De nuevo, este año 2015, he asistido a dicha celebración y el número de estos personajes, ha aumentado considerablemente, pues de aquella treintena, en la actualidad superan el centenar.

Cuando se está analizando un ritual hay que partir de que estamos contemplando algo vivo y por tanto supeditado a ciertos cambios que la comunidad, que lo protagoniza, considera adecuados. Algunos de ellos se observan si partimos de aquella endiablada que analizó don Julio, aunque hay que señalar, que unos ya se habían producido con antelación, por ejemplo el cambio de indumentaria. Referente a la forma de vestir estos personajes, hay noticias de que a principios del siglo xx aparecían cubiertos con pieles de oveja, lo que no sorprende al encontrarnos en una zona donde la ganadería ovina abundaba.

No se tienen referencias gráficas de esta forma de vestir los diablos, ya que en la documentación más antigua aparecen vestidos de forma estrafalaria

[12] *Idem*, *Los diablos de Almonacid del Marquesado*, Madrid, RDTP, 1965, t. 21.
[13] C. González Casarrubios, «Los diablos de Almonacid del Marquesado», *Narria*, 5.

y multicolor, como lo hacen en la actualidad, antaño con caretas, como los describe don Julio y ahora con ausencia total de las mismas.

Tal es el signo de identidad que supone el ser diablo que no todos pueden acceder a ello. Deben cumplir unos requisitos, que aún se mantienen. Estos son el haber nacido en esta población o estar casado con una mujer que sea natural de este lugar. Pero cuando esto sucede, son considerados como «forasteros», para los naturales de Almonacid, que señalan «se les nota», pues según los oriundos, «no mueven los cencerros como manda la tradición», lo que en definitiva están tratando de señalar es que no forman parte de esa comunidad local. Otro cambio que se ha experimentado en los últimos años es la presencia de un importante número de jóvenes, incluso padres con sus hijos de corta edad, todos ellos formando parte del grupo de la endiablada. Por el contrario algún otro ritual que presenció don Julio, como eran los dichos, que él pudo escuchar en boca de un personaje muy emblemático del lugar, en la actualidad han desaparecido.

También es interesante el señalar como frente al protagonismo que ha cobrado la endiablada de Almonacid, como vulgarmente es conocida, algunos de los aspectos religiosos, han quedado relegados como por ejemplo la presencia de la propia Cofradía de la Candelaria y de San Blas y la desvinculación de los diablos en algunos de los actos religiosos. Por ejemplo su ausencia en la misa y su presencia en la procesión, donde de nuevo alcanzan un protagonismo, ya que no cesan de dar saltos y hacer sonar sus cencerros durante todo el recorrido. Mucho más se podría señalar y analizar acerca de esta celebración, pero no es el momento, pues de lo que se trata es de marcar esa serie de rituales analizados por don Julio y observar cómo han llegado hasta la actualidad.

Referente a la revitalización de ciertos rituales creo es interesante el remarcar como una celebración que en ocasiones para los propios protagonistas no alcanza un mayor interés, cuando alguna persona se interesa por ella y la estudia detenidamente, consigue que se revitalice, que se considere como un signo de identidad para toda la población no solamente para aquellos que por transmisión generacional lo han estado protagonizando año tras año. Este fenómeno ha sucedido claramente con los dos ejemplos a los que me he referido el carnaval de Lantz y la endiablada de Almonacid del Marquesado. Es más, la implicación de las autoridades para salvaguardar y mantener este ritual ha quedado plasmada por ejemplo en Almonacid del Marquesado, donde en 2006 se celebraron unas Jornadas sobre el Patrimonio Cultural como Factor de Desarrollo de Estudios Multidisciplinares[14]. Entre las numerosas ponencias que allí se expusieron, la conferencia inaugural fue pronunciada por Susana Irigaray, centrada en el trabajo que don Julio publicó sobre dicha festividad. Le siguieron cinco ponencias más y al igual que la conferencia inaugural, la de clausura también fue dedicada a este ritual festivo.

Referente a la presencia de estas agrupaciones hay que señalar que en unos ejemplos forman parte del ritual carnavalesco, con ausencia total de elementos religiosos, pero en otros están vinculados a determinados actos religiosos, y, de hecho aparecen en el cortejo procesional, especialmente cuando su pre-

[14] L. Abad Gonzalez (coord.), *El patrimonio cultural como factor de desarrollo. Estudios multidisciplinares*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha y Ayuntamiento de Almonacide del Marquesado, «Humanidades», n.º 88, 2006.

sencia la encontramos con motivo de festividades religiosas en honor de san Sebastián y san Blas, principalmente.

Cumpliendo estos rituales religiosos, especialmente asistiendo al cortejo procesional, los encontramos en numerosas poblaciones castellanas, como por ejemplo los diablos en Almonacide del Marquesado, los morraches en Malpica, las carantoñas en Acehuche e incluso asistiendo a la misa, donde alcanzan gran relevancia los judíos en Fresnedillas de la Oliva.

Junto a estos personajes hay que señalar la importancia que adquiere la presencia de animales simulados, tanto salvajes como domesticados, encarnados por un mozo u hombre de la localidad y cumpliendo un ritual determinado. Excepcionalmente, el burro es real, cuando aparece paseando al protagonista del carnaval. Por ejemplo en Villanueva de la Vera, camina llevando al peropalo o en Zalduendo a *Marquitos*. A diferencia cuando es un caballo, este es encarnado por un mozo como sucede en Lantz o en Bielsa, entre otros ejemplos.

Pero a medida que vamos bajando, en tierras de Castilla-León, Castilla-La Mancha, Madrid y Extremadura es más frecuente encontrar la presencia de las vaquillas simuladas. Estas son conducidas por un mozo de la cuadrilla, que embiste a todo aquel que encuentra a su paso y como es preceptivo muere, una vez finalizadas sus correrías por el pueblo. Ejemplos de poblaciones donde aparece este animal ficticio son numerosos, especialmente en la provincia de Madrid y en la de Toledo.

Entre los animales salvajes, simulados, destaca el oso, encarnado por un mozo del lugar, que en ocasiones, simula que muere, como símbolo de la resurrección de la naturaleza, del final del invierno y comienzo de la primavera. Este animal hace acto de presencia en distintas poblaciones montañosas, enmarcadas en la zona norte. Por ejemplo asoma en la Vijanera de Silió (Cantabria), en los primeros días de enero, acompañado de los *zarramacos* o mozos con grandes cencerros a la espalda y cubiertos de pieles. O en Arizkun, localidad navarra, donde en carnaval aparece el domador con el oso, que constantemente se le escapa para hacer fechorías entre la población. En Zubieta junto a los *zanpantzar* o ya en tierras del Alto Aragón, en Bielsa, donde curiosamente trata de andar «a cuatro patas», como si de un oso real se tratase. Descendiendo hacia tierras castellanas su presencia es casi inexistente, no obstante aparece en algún lugar como es en Almiruete, pequeña población de la provincia de Guadalajara, junto al Ocejón, de nuevo vemos a este animal, que con su presencia trata de asustar a todo el que se encuentra.

Durante estos rituales, en que los animales cumplen un cierto protagonismo, nos encontramos con el denominador común que se repite en todos ellos y que consiste en la lucha que se entabla entre el hombre y el animal ficticio encarnado por otro hombre. Este ataque puede ser genérico, es decir la vaquilla embiste a toda persona que encuentra a su paso o bien selectivo ya que únicamente ataca a las mujeres o aún más especifico a ciertos personajes que ejercen un determinado protagonismo, como por ejemplo en Velilla de la Reina (León) ataca al *guirrio, la vaca-tora,* por el contrario trata de que las carantoñas no molesten a san Sebastián durante su recorrido procesional en Acehuche (Cáceres) e incluso participa *la barrosa* en la cuestación , acompañando a los mozos en Abejar (Soria). Otras luchas las observamos durante

el carnaval de Lantz en que el *ziripot* ataca al *zaldiko* o el hombre-toro a los *patahenos* en La Alberca (Salamanca).

Para finalizar con la presencia de los animales simulados en diferentes carnavales hay que señalar que en líneas generales este ritual es protagonizado por una sola persona elegida de diferentes maneras entre los componentes del grupo, ya que supone un privilegio tal designación. Pero en ocasiones esta distinción desaparece ya que todos los miembros aparecen encarnando a ese animal y así son denominados los *vaquillones* en Villares de Jadraque (Guadalajara), las *trangas* en Bielsa (Huesca) o los *momotxorros* en Alsasua (Navarra).

Para terminar, no quiero dejar de mencionar algunos de los rituales más relevantes del ciclo primaveral. Son las numerosas romerías y peregrinaciones, que en Navarra gozan de una gran importancia y que por supuesto no pasaron desapercibidas a los ojos de don Julio, que las describió y analizó profundamente y acerca de ellas decía «… tan dentro está la romería del alma popular navarra que con razón podemos decir que en esta tierra casi no existe monte sin ermita ni pueblo sin romería…».

Al analizar estos rituales primaverales, de marcado carácter religioso, hay que señalar cómo en todo el país, la época más propicia para que se celebren es a partir de la Pascua de Resurrección. Estos recorridos que se inician desde una o varias poblaciones cercanas, finalizan en el santuario o ermita del santo o santa a la que acuden por devoción.

Estos recorridos suelen estar impregnados de un ambiente alegre pese a lo duro que resulta el camino, en algunos casos, debido a la distancia o a la agresividad del terreno.

Pero las peregrinaciones y romerías en Navarra destacan por el espíritu de sacrificio y penitencia que impera en algunas de ellas, ya que los romeros o peregrinos visten sus túnicas negras y portan cruces u otros elementos penitenciales, como por ejemplo sucede al acudir ante la Virgen de Ujué. A diferencia en el resto del país es más frecuente que estos símbolos externos de penitencia se manifiesten durante los desfiles procesionales de la Semana Santa, en lugar de prolongarse con motivo de las distintas romerías como sucede en Navarra.

De esta forma, aunque un poco rápida, por el tiempo de que disponemos, hemos tratado de comparar en esta charla algunos de los rituales festivos carnavalescos, desarrollados en territorio navarro y ligados al periodo de carnaval, analizados por don Julio y compararlos con otros que tienen lugar en distintos puntos de la geografía española.

Muchas gracias.

RESUMEN

El ritual festivo en Navarra analizado por don Julio Caro Baroja: sus similitudes y diferencias con otros rituales en distintos lugares de la geografía española

En esta charla con motivo del centenario de don Julio Caro Baroja voy a detenerme en algunos rituales vinculados al periodo carnavalesco, que don Julio analizó profundamente. Se trata del carnaval de Lantz y del de Ituren y Zubieta, todos ellos en tierras navarras, festividades que dejó publicadas y que gracias a él alguna se revitalizó, como sucedió en Lantz, donde prácticamente había desaparecido. Otra celebración, ya en tierras castellanas, en la que me he centrado, es la endiablada de Almonacid del Marquesado (Cuenca), también por él estudiada. Estas celebraciones carnavalescas se han comparado

con otras varias que tienen lugar en diferentes puntos de la geografía española, para ver sus semejanzas y divergencias entre ellas.

ABSTRACT

The ritual of holiday Navarra analyzed don Julio Caro Baroja, their similarities and differences with other rituals in different places of the Spanish geography

The present lecture, prepared for the centennial of Julio Caro Baroja, tries to analyse certain rituals linked to the carnival period, which was deeply researched by the mentioned writer. In fact it is about the carnival of Lantz, Ituren and Zubieta, villages located in Navarre. Mr. Caro Baroja published about them and due to his work it was posible to revitalize some almost lost festivities, as it happened, for instance, in Lantz. Another celebration included, now in castilian territory, is the *endiablada* (Devils party) of Almonacid del Marquesado, Cuenca, that Mr. Caro Baroja also looked into. These carnival events have been put in comparison with some others, that take place in different parts of the Spanish geography, in order to understand the similarities and divergences among them.

Las aportaciones de Julio Caro Baroja en tiempos de una antropología no institucionalizada en España

Honorio M. Velasco Maíllo*

Julio Caro Baroja ya hizo en distintas ocasiones un balance público de su vida y de su obra, si bien la disponibilidad de la correspondencia que mantuvo con quien fue durante años su mejor amigo permite conocer mejor sus proyectos y actividades en una época en la que en España se encontraba, en su percepción, solo y sin escuela como antropólogo. No habiendo ingresado en la universidad como docente ejerció sin embargo de manera dedicada como investigador y como incansable escritor y se convirtió, sin duda, incluso sin proponérselo, dentro y fuera de España, en referencia de la antropología antes de que esta disciplina como tal tuviera aquí reconocimiento universitario. Por la correspondencia se descubre de qué modo fueron decisivos algunos encuentros con personas y el establecimiento y cultivo de una red de relaciones con muchos etnólogos y antropólogos europeos y americanos.

ENCUENTROS

George Foster que en 1948 era el director del Instituto de Antropología Social en la Smithsonian Institution, tras haber publicado su monografía sobre los campesinos en Tzintzuntzan en ese mismo año, editada por esa misma institución, concibió el proyecto de realizar un trabajo de campo similar en España, en alguna comunidad rural en Extremadura o en Andalucía, regiones desde donde se suponía que habían salido muchos de los colonizadores que se instalaron en Méjico[1].

* Catedrático de Antropología Social de la UNED.

[1] G. Foster, «Recollections of Julio Caro Baroja and Julian Pitt-Rivers», en H. M. Velasco (dir.), *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos* in honorem *Julian Pitt-Rivers*, Madrid, CSIC, 2004, p. 52 (traducción del autor).

La intención primera era realizar etnografía con el fin de proceder luego a comparar los datos mostrando la posible semejanza entre comunidades del Nuevo y del Viejo Mundo y determinar así la procedencia de pautas culturales que entonces se atribuían a menudo con demasiada facilidad a los ancestros precolombinos de las comunidades mejicanas. Foster consiguió financiación del Viking Fund y la John Simon Guggenheim Memorial Fundation y a continuación obtuvo el visado y los permisos necesarios de la Embajada de España en Washington, donde encontró la colaboración entusiasta de Pablo Merry del Val, agregado cultural, que le entregó cartas de presentación para autoridades académicas en Madrid y especialmente del CSIC, institución que había sido fundada por ley poco después de finalizada la Guerra Civil en 1939. Al llegar a España, acompañado de su familia el 14 de noviembre de 1948, se entrevistó con Albareda, secretario del CSIC, con el subdirector del Museo de América y con Julio Caro Baroja, director del Museo del Pueblo Español, que tenía su sede en la plaza de la Marina.

Julio Caro, después de la Guerra Civil, había terminado la carrera universitaria en la Universidad Complutense con excelente expediente académico y defendido la tesis de doctorado (1941), con la que también obtuvo premio extraordinario. Fue propuesto como director del museo, plaza que había dejado vacante José Pérez de Barradas en 1944, a su vez sucesor de Luis de Hoyos, su fundador, tras una breve estancia como profesor en la universidad y tras haber participado con asiduidad en los seminarios del CSIC y de haber frecuentado y ocupado el cargo de secretario en la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. La propuesta fue avalada por Pérez de Barradas, catedrático en la universidad, director del Instituto Bernardino de Sahagún del CSIC, y por el marqués de Lozoya, entonces director general de Bellas Artes, que la hizo efectiva[2]. El nombramiento de Julio Caro pudo sorprender a etnólogos y prehistoriadores afincados en la universidad, si bien para entonces ya tenía una importante trayectoria como investigador y había publicado *La vida rural en Vera de Bidasoa* (1944), *Los pueblos del norte de la península ibérica* (1943), *Algunos mitos españoles* (1941), y una amplia serie de artículos en revistas. En el periodo de 1944 a 1948 los trabajos de Julio Caro en el museo estuvieron principalmente dedicados a la catalogación de las colecciones, además, con cierta frecuencia hizo breves trabajos de campo sobre cultura material y también sobre rituales festivos desplazándose a poblaciones de La Mancha, Castilla la Vieja, País Vasco, etc., adquiriendo en ocasiones objetos para incrementar los fondos del museo, y continuó con esforzada dedicación escribiendo libros y artículos, entre los cuales sobresalen *Los pueblos de España* (1946) y *Los vascos* que apareció en 1949, año en el que también publica un ensayo con pretensiones teóricas del que no estaba demasiado satisfecho[3], *Análisis de la cultura (etnología, historia, folklore)*.

Tras encontrarse en los despachos del CSIC quedan para una entrevista en el museo. Era noviembre, hacía frío dentro y Julio Caro tenía puesto el abrigo. Estuvieron dos horas hablando. Julio Caro le oyó hablar de su proyecto, movió la cabeza y ofreció cortésmente su disposición a ayudar. Según ha relatado Foster entonces ninguno de los dos imaginaba hasta dónde iba a llegar su relación[4]. Julio Caro ha descrito en *Los Baroja* este encuentro como

[2] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, Madrid, Taurus, 1972.
[3] Según confiesa a J. Pitt-Rivers en la correspondencia que mantuvo con él en esa época.
[4] G. Foster, «Recollections of Julio…», *op. cit.*, p. 52.

todo un guiño de la fortuna[5]. Frente a la rutina burocrática del museo, a la precariedad de fondos para incrementar las colecciones y para la investigación, a la incomprensión de las autoridades en el ministerio e incluso frente a la actitud recelosa o revanchista de colegas, recibe una invitación a participar en un proyecto que ni en sus mejores sueños podía esperar. En principio Foster solicita información y consejo para seleccionar una comunidad donde realizar el trabajo de campo y comienza a apreciar el gran conocimiento que Julio Caro tenía tanto bibliográfico como etnográfico sobre España. Esa primera estancia de Foster tenía sobre todo como objetivo la preparación del trabajo de campo: selección de lugar, identificación de informantes, solicitud de apoyo institucional académico y conocimiento de las rutinas que facilitaran la estancia de toda la familia. Foster hizo un viaje por distintas poblaciones. La primera de ellas, Sevilla, para visitar el Archivo de Indias y la Escuela de Estudios Hispano-Americanos. Vuelve a Madrid y a primeros de diciembre retorna a Washington. En marzo de 1949 regresa a Madrid como representante de la Smithsonian para asistir al Centenario de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, viene con su mujer y un coche en el barco *Vulcania*. Un buen pretexto para en realidad explorar Extremadura y Andalucía, buscando «una comunidad típica que guardara suficientes formas de la España del siglo XVI como para que le permitiera hacer la comparación» que pretendía. Además de Sevilla, esta vez recorrieron las provincias de Huelva, Badajoz y Cáceres. En Sevilla conocieron a los Pitt-Rivers, Julian y Pauline[6].

Julian Pitt-Rivers, que había combatido en la Segunda Guerra Mundial como capitán del Real Regimiento de Dragones, al finalizar esta y tras abandonar la milicia había comenzado estudios de Antropología Social en Oxford. Una decisión improbable, pues si bien era descendiente de ilustres etnólogos como su bisabuelo Augustus Lane Fox, fundador del Museo Pitt-Rivers en la Universidad de Oxford, y como su propio padre George, autor de un libro sobre las culturas escrito en clave darwiniana, se hallaba muy distante de los intereses científicos –y de las posiciones políticas– de este[7]. Durante su estancia en Oriente Medio, Julian ejerció por un tiempo como preceptor del futuro rey Faisal II y tuvo ocasión de apreciar la diversidad cultural y los préstamos recíprocos entre las culturas en el contexto del Mediterráneo, lo que –según confesión propia– le llevó a la antropología social[8]. En Oxford y, asesorado por Evans-Pritchard, concibió el proyecto de realizar una investigación en España y más en concreto en Andalucía, desmarcándose así de los tradicionales lugares de estudio de los antropólogos británicos en África o en Asia. Se encontraba en Sevilla haciendo también una prospección para realizar trabajo de campo en una comunidad andaluza, con cuya etnografía redactar la tesis de doctorado.

Foster dedica algún tiempo a trabajar con los documentos del descubrimiento y colonización en el Archivo de Indias, asiste a las ceremonias del centenario de la Academia y en abril vuelve a los EE. UU. Estos tres investigadores,

[5] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, *op. cit.*, cap. XXXI.

[6] G. Foster, «Recollections of Julio…», *op. cit.*, p. 54.

[7] F. Pitt-Rivers, «Julian», en H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio y de Julio a Julian. Correspondencia entre Julio Caro Baroja y Julian Pitt-Rivers (1949-1991)*, Madrid, CSIC, 2015.

[8] J. Pitt-Rivers, en H. M. Velasco (dir.), *La antropología como pasión y como práctica*, Madrid, CSIC.

de los cuales dos, George Foster y Julian Pitt-Rivers, se encuentran viniendo de tradiciones académicas distintas y, por bien distintos motivos y sin relación previa entre ellos, eligen realizar trabajo de campo en España e inesperadamente vinculados con Julio Caro comienzan, (o más propiamente), recomienzan el desarrollo de las investigaciones antropológicas sobre y en España en 1949[9].

Durante la estancia de trabajo en el Archivo de Indias, Foster se da cuenta de que el estudio de comunidad que se proponía hacer no sería representativo de la cultura española que fue llevada por los colonizadores al Nuevo Mundo. Los datos de los embarcados hacia América en los siglos XVI y XVII y en concreto los reseñados en el *Catálogo de pasajeros a Indias* indicaban que procedían de muy distintas partes de España. Era necesario modificar el proyecto y adoptar los procedimientos metodológicos de los estudios extensivos, recogiendo datos mediante cuestionario a informantes de muchas poblaciones. El papel de Julio Caro en este proyecto resultaría decisivo dado su conocimiento de la bibliografía etnográfica sobre España[10]. Antes de volver a Washington, Foster le propone unirse a él sirviéndole de guía en relación con la documentación y la bibliografía y acompañándole en los viajes por España para recopilar datos.

Foster y familia llegaron a Madrid, vía Barcelona en donde habían desembarcado, trayendo también con ellos un Pontiac, el 21 de septiembre de 1949. Madrid fue la residencia de la familia y desde allí y hacia allí, él y Julio Caro partían y volvían de una serie sucesiva de viajes:

1. El 11 de octubre hacia las Vascongadas. Burgos, Donostia/San Sebastián, Irún y Bera, el lugar de la casa de los Baroja, Itzea. Estuvieron también en Etxalar y Aranaz. El 16 vuelven pasando por Pamplona, Soria y Medinaceli.
2. El 31 de octubre hacia la sierra de Gredos y en concreto hacia Hoyos del Espino (Foster lo llama en su informe Hoyos de Espinosa). Pasan por Talavera y se alojan en el Parador de Gredos. En Hoyos siguieron las festividades de Todos los Santos y el Día de Difuntos.
3. El 9 de noviembre hacia Andalucía. Pasan por Córdoba, Bujalance, Pozo Blanco y Sevilla. Y desde allí se dirigen a Grazalema para visitar a los Pitt-Rivers. Llegaron el 23 de noviembre. Este reencuentro que responde a una invitación recibida durante la estancia en Sevilla fue a la vez la presentación a ellos de Julio Caro. Estuvieron apenas tres días y después se dirigieron a Cádiz y Huelva para volver a Madrid el 7 de diciembre.
4. El 2 de febrero de 1950 hacia Horche (Guadalajara) para la fiesta de la Candelaria. Estuvieron acompañados por los Pitt-Rivers que se habían desplazado a Madrid unos días con el fin de buscar bibliografía y conocer el Museo del Pueblo Español.
5. El 3 de febrero, todos se dirigieron a Almonacid del Marquesado (Cuenca) para la fiesta de San Blas.
6. El 5 de febrero también fueron todos a Zamarramala a la fiesta de las Alcaldesas.

[9] H. M. Velasco, «Amistad y antropología. A modo de Introducción», en H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.*

[10] G. Foster, «Recollections of Julio…», *op. cit.*, p. 55.

7. El 16 de febrero solos Foster y Julio, primero hacia Valencia, luego La Albufera, Denia, Alicante, Cabo de San Antón, Murcia (día 22), después Santa Pola, Elche, Orihuela, Cartagena, el Mar Menor y Almería. Se dirigieron luego a La Alpujarra y Yegen, donde estuvieron varios días. A continuación Málaga, Úbeda, Jaén y La Carolina. Llegaron a Madrid de vuelta el 9 de marzo.
8. La Semana Santa, entre el 3 y el 8 de abril, estuvieron en Córdoba y en Puente Genil.
9. El 11 de abril Foster y familia se dirigieron otra vez a Andalucía: Granada, Ronda, Algeciras, Cádiz, Jerez y Sevilla. Allí llegó por tren Julio, que se había quedado en Madrid preocupado por la salud de su madre. Y ambos pasaron por Puebla de Guzmán, para la fiesta de la Virgen de la Peña, por Alosno, para la fiesta de la Cruz y por El Cerro de Andévalo, para la romería de San Benito.
10. Hacia el 13 de junio Foster y su mujer Mary viajaron a Madrigal de las Altas Torres, a sugerencia de Julio que no pudo acompañarles, afectado profundamente por la reciente muerte de su madre.
11. El 23 de junio sí les acompañó a San Pedro Manrique para la fiesta de San Juan y el ritual del paso del fuego.
12. Julio Caro cesó ya de acompañarles. Foster y familia hicieron además un viaje a primeros de julio a Portugal y Galicia y luego a Santander.
13. Y poco tiempo después también en julio a Mallorca e Ibiza.
14. El 30 de julio Foster fue en tren a Donostia/San Sebastián y visitó en Itzea a Julio y Pío Caro. Y desde allí todos fueron a Zarautz[11].

El 11 de septiembre de 1950 volvía la familia Foster a Nueva York. Foster fue registrando datos en todos estos viajes de forma totalmente dedicada y profesional llenando cuadernos de campo. Las entrevistas a los informantes eran metódicamente traspasadas a ellos, además de observaciones de campo. Hizo numerosas fotografías, muchas de gran calidad utilizando una cámara Leika[12]. Mientras, Julio Caro hacía igualmente entrevistas a otros informantes y realizaba incansablemente dibujos. Tras el retorno de los Foster a los EE. UU., el proyecto continuó con libertad cada uno de ellos de elaborar trabajos y publicarlos. Y además mediante una estancia que Foster preparó para Julio Caro en Washington y que tuvo lugar en 1951. El 7 de octubre salió de Madrid por avión, tras un viaje «tranquilo, rápido y agradable», según confiesa en carta a Pitt-Rivers, y el 10 estaba ya instalado en Washington en un apartamento en la 15th Street NW, regido por Miss Mac Lean[13]. Foster antes de irse le encargó dos cosas, una fue que realizara una bibliografía de etnografía española, la otra que se casara. La primera tarea la realizó en la Smithsonian y la entregó antes de volver a España. La segunda fue abortada después de volver a España. Aún tenían previsto una segunda estancia en Washington que no llegó a producirse, debido al traslado de Foster a California. El resultado principal del proyecto por parte de Foster fue *Cultura y conquista: la herencia española en América* que se publica en 1960, Chicago, Quadrangle Books, y luego

[11] G. Foster, «Recollections of Julio…», pp. 56-64. *Idem*, «Report on an Ethnological Reconnaisance of Spain», *American Anthropologist*, 53 (3), 1951, pp. 311-325. J. Caro Baroja, *Los Baroja*, *op. cit.*, cap. XXXII.

[12] Comunicación personal de Stanley Brandes.

[13] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JP-R, n.º 18.

en español, en 1962 editado en Méjico. Julio Caro por su parte escribió una serie de artículos para varias revistas. En el mismo 1950 en *Clavileño*, «Una fiesta de San Juan en Castilla», la de San Pedro Manrique; también en *Clavileño* en 1962, «Las nuevas poblaciones de Sierra Morena y Andalucía (Un experimento social en tiempos de Carlos III», en 1954, e igualmente en *Clavileño*, «Pueblos andaluces». En la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del CSIC en 1956, «En la campiña de Córdoba. Observaciones de 1949», en 1957, «Semana Santa en Puente Genil» y «Dos romerías en la provincia de Huelva», en 1965 «Los diablos de Almonacid del Marquesado». Y particularmente se aprecia su aprovechamiento en los libros sobre fiestas: *El Carnaval* (1965), *La estación del amor* (1979) y *El estío festivo* (1984). Una parte de sus dibujos aparecieron en sus *Cuadernos de campo*, publicado en 1979. En ese tiempo de estancia en Washington acompañando a Foster tuvo la oportunidad de asistir a una de las reuniones anuales de la American Anthropological Association[14]. En el trascurso del viaje conoció a Alfred Kroeber en la reunión anual que ese año se celebraba en Chicago. En una de las cartas a su amigo Julian Pitt-Rivers (24 de noviembre de 1951) reseña sus encuentros con Margaret Mead, Meville Herskovits, Alfred Métraux, Paul Rodin, Robert Redfield, George Murdock, Meyer Fortes, entre otros[15]. Este inicio de entrada en la red de los antropólogos norteamericanos se consolida más tarde y, de hecho, la visita a España de cualquiera de ellos siempre conllevaba algun encuentro con Julio Caro y en la mayoría de las ocasiones una recepción en su casa. Y pese a la distancia y la reducción de las ocasiones de encuentro con Foster, las escasas visitas posteriores de este a España que se sucedieron después, fueron otros tantos encuentros con Julio Caro. Le envió del mismo modo a sus alumnos los cuales consultaban con él antes de iniciar una investigación en España y Julio Caro se convirtió así en una referencia para los antropólogos americanos con pretensión de realizar trabajos en España o simplemente de visita en Madrid o en el País Vasco.

En el tercer viaje de los listados anteriormente se produjo en Grazalema el encuentro entre Julio Caro, que acompañaba a George Foster, y Julian Pitt-Rivers. Ese encuentro ha sido resaltado por los mismos protagonistas y también por historiadores de la antropología en España como un momento fundacional en los tiempos modernos. (Los desarrollos anteriores que ciertamente los hubo fueron en buena medida truncados con el exilio de profesores e intelectuales durante la Guerra Civil[16]. Algunos otros etnólogos o prehistoriadores que reanudaron los trabajos tras la guerra tuvieron influencia relativa en la evolución posterior de la disciplina y en todo caso limitada a algún área). George Foster en su relato[17] comienza indicando la fecha exacta: era el 23 de noviembre de 1949 a la una en punto de la tarde cuando llegaron a Grazalema viniendo de Sevilla. La casa de los Pitt-Rivers estaba a unos cuatro kilómetros del pueblo en un pequeño valle, el paraje era excepcionalmente hermoso y hacía frío, aunque el resto del año era muy agradable estar allí. Recuerda que Julio y él durmieron en la posada del pueblo, pero hacían las comidas con

[14] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, cap. XXXIV, *op. cit.*

[15] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JP-R, n.º 20.

[16] A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid, Biblioteca Nueva, CSIC, 2010.

[17] G. Foster, « Recollections of Julio…», *op. cit.*, p. 59.

ellos. Conversaron largamente. Julian hablaba de sus experiencias durante la Segunda Guerra Mundial en las campañas del Norte de África. Presentaba las batallas como si se hubieran tratado de un imaginable acontecimiento deportivo y añade que entonces entendió ese eslogan británico de «la vida es un juego» que utilizan allí las clases superiores. Julio Caro estaba fascinado por los encantos de Pauline Pitt-Rivers. El primer día de estar con ellos volvieron a la posada a las diez de la noche. Por la tarde del día siguiente estuvieron con ellos explorando el entorno de su casa. Todo era un museo viviente de la vida de un siglo más atrás. Primero visitaron un molino, luego un lagar, una prensa para aceite y unos batanes de los que Julio hizo una descripción de su funcionamiento. Todo ello aparece en el relato de Foster con referencias a elementos semejantes entre los campesinos mejicanos. Julian y él mismo envidiaban la facilidad con la que Julio captaba los detalles en sus dibujos de conjuntos de casas, fachadas y rejas. Fueron huéspedes de los Pitt-Rivers hasta el día 25 cuando marcharon rumbo a Cádiz.

Julian Pitt-Rivers hizo una breve mención de este encuentro unos días después en una carta enviada a su mentor Meyer Fortes al que escuetamente narra que vinieron a verle «un antropólogo americano, llamado George M. Foster, al que acompañaba el director del Museo de Folclore de Madrid»[18]. Muchos años después en un libro de homenaje a Julio Caro (1978) escribió una «memoria personal». Era una fría mañana de 1949, cuenta, cuando se presentaron en la granja dentro del término de Grazalema donde él hacía poco que se había aposentado. Llegaron él y Foster en una «haiga», algo que sus vecinos nunca habían visto. Ambos se convirtieron en grandes amigos suyos y explica que su visita pudo deberse a que «en ese momento probablemente eran los tres únicos antropólogos sociales y culturales que estaban trabajando en España»[19].

Julio Caro ha escrito en *Los Baroja* unas cuantas páginas sobre Julian Pitt-Rivers y también sobre la familia Pitt-Rivers. Recuerda igualmente que llegaron a Grazalema una mañana de escarcha y que encontraron al «inglés» en La Ribera. Describe con admiración la pareja que formaban Julian y Pauline, la «belleza» de ella y la «guapura» de él. Ambos, dice, eran además de guapos, inteligentes y finos. También el relato del primer viaje a Andalucía es prolijo y en lo que concierne a este encuentro señala que Julian estaba preparando su tesis, que luego, cuando se publicó, tenía una dedicatoria destinada a él[20], lo que convierte en motivo de reflexión de cómo un historiador y etnógrafo puede ser útil a un antropólogo social de la Escuela de Oxford. Y amplía la reflexión matizando que los tres, George, Julian y él, partían de intereses e ideas distintos. Formaban un triángulo en el que dos de los lados representaban el punto de vista inglés y americano respectivamente y el otro, él, no era el español, porque «en 1949 no había ninguna escuela por aquí»[21]. En su relato hay otras importantes apreciaciones. El tiempo de estancia en Grazalema fue, dice, como la «estancia en un laboratorio» y además gozó de la amistad y del paisaje «con delicia». Como triángulo de amistad, Julio Caro subraya que con

[18] Manuscrito depositado en el legado Pitt-Rivers en Nanterre.

[19] J. Pitt-Rivers, «A personal memoir», en A. Carreira *et al.* (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja,* Madrid, CIS, 1978, pp. 887-894.

[20] *Idem*, *The People of the Sierra*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1954. La dedicatoria dice: «*For Julio Caro Baroja in admiration and gratitude*».

[21] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, *op. cit.,* p. 434.

George Foster lo que comenzó siendo una relación contractual se fue convirtiendo con el tiempo en relación de amistad, sin embargo cultivada poco intensamente salvo al principio, seguramente debido a la distancia y al desplazamiento de los intereses profesionales de Foster. Pero con Julian Pitt-Rivers se inició una relación intensa y alimentada por frecuentes visitas de uno a otro y por una regular, al principio intensísima y luego mantenida correspondencia que llegó a durar cuarenta años. Julio Caro declara en ella repetidamente la profundidad de su amistad y en *Los Baroja* la califica de largamente mantenida y de «estrecha» aunque reconociendo que es «rara» pues eran de carácter totalmente distinto y llama a Julian «el amigo más leal y eficaz» que ha tenido, «un consejero, un apoyo, un guía»[22].

NINGUNA ESCUELA

En realidad el punto de vista americano, representado por Foster, era solo una muestra, como Julio Caro tuvo la ocasión de comprobar cuando acompañó a Foster al Annual Meeting de la American Anthropological Association que tuvo lugar en Chicago en noviembre de 1951. En una carta dirigida a su ya íntimo amigo Julian Pitt-Rivers –citada anteriormente– le hacía una sucinta presentación de las corrientes de la antropología americana:

> Parece ser que en el momento hay una hostilidad grande entre mucha de la gente de aquí y los antropólogos ingleses, dependientes de Malinowsky y sobre todo de R. Brown. En el último número del *American Anthropologist* puedes ver un artículo de Murdock muy violento contra «tu» escuela. Miss Mead proclamó violentamente su «separación» de Evans Pritchard, y Herskovits y otros atacaron suavemente el punto de vista de los «antropólogos sociales». (Aquí parece que hay varios grupos por otro lado: 1) Los viejos adherentes de Boas (Lowie, Rodin y otros hebreos). 2) Los discípulos y partidarios de Kroeber (George es de estos, a lo que veo). 3) Los «sociologizantes» (Hallowell, etc.). 4) Los psicologizantes y psicoanalizantes (con muchas variedades).
>
> Noto, en general, que esta gente sabe bastante pero que ace [*sic*] que sabe más de lo que en realidad sabe. Creo que su preparación histórica y humanística es muy deficiente y ahora estoy más convencido que nunca de que esta falla es uno de los obstáculos mayores para el progreso teórico de la Antropología. Parten de un punto de vista filosófico de tipo utilitario la mayoría de las veces, se lanzan a construir sistemas sociológicos en que no cuentan más que cantidades positivas y apenas conocen nada de lo hecho en Francia, Alemania, etc., en los cien años últimos.
>
> Otra cosa que me choca es que tengan tanta fe en el Psicoanálisis y en los tests y que manejen tan pocos conceptos extraídos de la moral clásica. Pero en fin cuando vuelva a Europa ya hablaremos de esto despacio. ¿Sabes tú si vive todavía un filósofo de Cambridge que se llamaba o llama Moore? Tengo ganas de leer algo de lo que ha escrito sobre el valor del lenguaje, porque con esta asamblea me ha parecido que se manejaban los conceptos con una ambigüedad bastante grande. (24 de noviembre de 1951)[23].

[22] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, *op. cit.*, p. 473.
[23] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JP-R, n.º 20.

Foster era discípulo directo de Kroeber, a su vez discípulo directo de Franz Boas, lo mismo que Mead, Benedict, Radin, Herskovits y otros. Ya estaban disgregados en escuelas diferenciadas, aunque ciertamente todos ellos se percibían diferenciados como «culturalistas» frente a los antropólogos ingleses. En el Reino Unido los continuadores de Malinowski se designaron a sí mismos como «antropólogos sociales». Evans Pritchard marcó en Oxford distancias respecto a Radcliffe-Brown y Oxford en general tenía un perfil especial frente a Manchester o la London School of Economics. Julian Pitt-Rivers envía en una de las cartas un poema de construcción clasicista y en clave satírica muy iluminadora acerca de la diferencia respecto a los americanos:

Entre las torres con aguja, allí,
charca hace el pardo Támesis y vi
que Radcliffe garza real y Marrett tronco,
dejaban, al morir, vacante el trono.
Los electores croan aquí al par:
«Di lo que digo yo, sin preguntar
el porqué ni la fuente ni a qué lleva.
¿No te basta con reinos y cosechas?
Ve lo que sabes y obvia lo que ignoras.
En Antropología, ésa es la norma.
Si hay Estructura, el resto nada cuenta».
En esta charca siempre se está en guerra
con quien viva en la ciénaga de al lado.
Entre tumultos y croar muy alto
enturbian el valor de años que pasan
y lucen por sordera voluntaria.
Aquí chillan «¿quién va a dar nada por
Kline, Kluckhohn, Hutton[73], Kardiner, o por
el resto que jamás hemos leído
o Miss Mead y su lista de maridos?».
Llega a la charca un canto más armónico,
con un sonido menos cacofónico.
Aún un lago en calma de 'Cultura'.
Se moja el poeta Eliot como un cura
dedos por bendecir la cuerda floja
de su equilibrio entre ateísmo y Roma.
Así estaba la ciénaga malsana
cuando un enfoque nuevo los emplaza
a dejar el interno forcejeo
por algo más que eterno cotilleo.
Y gruñe o cacarea o croa esta grey,
unánime, al rey Sapo un 'Viva el Rey' (22 de marzo de 1951)[24].

Julio Caro no tuvo escuela antropológica. En España no había tal escuela. En ese tiempo en Francia estaba cobrando fuerza la perspectiva estructuralista liderada en París por Lévi-Strauss, pero Julio Caro no se había aproximado a ella. Más bien había recibido mediante los escasos cursos que tomó en la Universidad Complutense información fiel de los métodos y

[24] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JCB, n.º 11. Traducción de Álvaro García.

teorías de la Escuela difusionista de Viena (Graebner), cuya vigencia era plena en el primer tercio del siglo xx y que estaba ya remitiendo y quedando circunscrita al ámbito intelectual de influencia germana. Los antecedentes formativos de Julio Caro afines a los intereses etnológicos o antropológicos están en el ámbito familiar. En Itzea tenía su aula. La enorme biblioteca de su tío Pío Baroja contenía numerosos volúmenes de etnología europea y de etnología vasca y también de religión, lingüística, historia general y prácticamente todo lo referido a los vascos. Luego él mismo continuó adquiriendo libros a los libreros especializados y en particular a los de la cuesta de Moyano. La inquieta curiosidad de su tío Ricardo Baroja tanto por cuestiones de tecnología como por temas de brujería le llevó a interesarse por ellos y por otras muchas cosas más, incluido el arte, Italia, la ópera, etc. Su madre Carmen igualmente estaba interesada por la cultura popular vasca. Mientras Julio Caro fue director del Museo del Pueblo Español, ella se encargó de hacer algunos de los catálogos de objetos[25]. En el entorno escolar y en particular con el Instituto-Escuela de la Institución Libre de Enseñanza fue alumno de profesores como Manuel de Terán, del que cabe apreciar alguna influencia en los estudios sobre paisaje y geografía humana, Luis Crespí que además le ayudó luego en los estudios sobre las herramientas e instrumentos agrícolas, Francisco Barnés, tan versado en arte y con el que posiblemente Julio Caro descubrió el ingente material etnográfico que podría hallarse en capiteles románicos, retablos góticos o cuadros renacentistas o barrocos, etc. Ninguno de ellos era propiamente etnólogo pero cada uno despertaba en su campo el interés por la investigación[26].

En el capítulo xvi de *Los Baroja* Julio Caro habla de sus maestros, en realidad fuera de la universidad «buscando lo que en ella no encontraba, que era casi todo». Los primeros fueron Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiaran. No estaba aún en la universidad cuando los conoció. Fue su tío Pío Baroja quien pidió a Barandiaran que le acogieran bajo su tutela. Julio tenía dieciséis años y pasó un verano con ellos ayudándoles en una excavación (en 1930)[27]. De los dos, fue Barandiaran quien por las tardes, a él y a un sobrino suyo, les daba charlas sobre «el método histórico-cultural, sobre las recientísimas investigaciones de Malinowski, sobre la idea de Dios entre los primitivos, acerca del pensamiento de Durkheim y de Wundt...»[28]. Hubo otros veranos acompañándoles en sus excavaciones en Iciar. De Aranzadi recuerda algunas de sus anécdotas y de Barandiaran que le orientó en sus lecturas sobre religión y mitología, con bibliografía alemana y norteamericana. Pero en la universidad también contó con otros dos maestros Hugo Obermeier y Hermann Trimborn. Obermeier que pertenecía a la Escuela de Viena y permanecía muy vinculado con Frobenius, estaba orientado predominantemente hacia la arqueología y de él Julio confiesa no haber aprovechado gran cosa. Trimborn, más joven y participativo en sus clases, enseñaba Etnología Americana y dio también un curso de Etnología General,

[25] C. Baroja, *Catálogo de la colección de amuletos*, Madrid. Materiales de la colección de amuletos, 1945; *Catálogo de la colección de pendientes*, Madrid, Materiales del Museo del Pueblo Español, 1947.

[26] Todos ellos relacionados en *Los Baroja*.

[27] J. M. Barandiaran, «Exploración de las cuevas de Polvorín y Venta de Laperra», en A. Carreira *et al*, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, CSIC, 1978, pp. 109-130.

[28] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, *op. cit.*, p. 218.

con el que se inició en el método histórico-cultural, método del que es posible hallar en la primera obra de Julio Caro cierto seguimiento, si bien fue pronto abandonado[29].

Parece que Julio Caro –aunque no habla de ello– tuvo la oportunidad de conocer la metodología etnográfica con trabajo de campo en sus periodos de verano con Barandiaran, no tanto en las excavaciones sino en las entrevistas con informantes de los pueblos en Bizkaia y Gipuzkoa aplicando cuestionarios previamente elaborados, muchos de los cuales empleó Barandiaran con los grupos de Eusko-Folklore que puso en marcha. Había creado la Sociedad de Eusko-Folklore en 1921 en Vitoria. El *Cuestionario para una investigación de la vida popular* está publicado en 1934 en el *Anuario* y fue el instrumento de trabajo básico que empleó Julio Caro en su monografía sobre Bera[30].

Claramente Julio Caro no consideró a ninguno de ellos propiamente como su maestro ni puede decirse que se adscribiera a ninguna escuela de las que tuvo oportunidad de conocer. Ni si quiera trabajó en las disciplinas propias de ellos: no en Antropología Física ni en Arqueología, ni en Prehistoria, ni en Etnología Americana. Y sin embargo en su obra aparecen a menudo materiales de casi todas ellas tratados de otra manera. En el momento de encuentro con Foster y con Julian Pitt-Rivers ya se había desmarcado claramente de todas las posibles adscripciones que hubiera tenido de haber seguido a sus «maestros». En la bibliografía de Julio Caro[31] que arranca en 1929, durante toda la década de los años 30, la mayor parte de los artículos se publican bajo el tutelaje de José Miguel de Barandiaran (*Anuario*) y todos versan sobre etnografía vasca. En la década de los 40 siguió con temas vascos pero el ámbito de interés etnológico se extiende a la península ibérica, aunque primero a los pueblos del norte y luego a los pueblos de España, ambos abordados en sendos volúmenes, el primero publicado en el CSIC y el segundo en Barna. Y nada más crearse comienza su larga intervención en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del CSIC con incontables artículos. A finales de la década dos libros definen sus campos de interés primario: *Los vascos. Etnología* está publicado por la Biblioteca Vascongada de Amigos del País, y *Análisis de la Cultura (Etnología-Historia y Folklore)* publicado por el CSIC.

Julio Caro se orientó hacia la antropología tal vez sintonizando con el interés de su tío Pío por la lectura de los clásicos del siglo XIX, fundamentalmente Frazer, el autor de *La rama dorada*, que fue detenidamente trabajada y que es fácil advertir detrás de sus obras sobre rituales, mitología, fiestas, etc. Y se curtió en el trabajo de campo a la sombra de Barandiaran, lo que incluye una predilección sobre una cultura y un pueblo en particular: los vascos. «Ninguna escuela» puede significar más bien que partiendo de tales principios cultivó según criterio propio muchas disciplinas directa o indirectamente relacionadas con la antropología, mantuvo una permanente mirada hacia los clásicos, prestó atención debida a las corrientes teóricas anglosajonas y no solo limitó el campo de trabajo a los vascos.

[29] *Ibid.*, pp. 219-220.
[30] *Idem*, *La vida rural en Vera de Bidasoa*, Madrid, CSIC, 1944.
[31] A. Carreira, *Bibliografia de Julio Caro Baroja*, Madrid. Archivo del autor.

UNA AMISTAD LEAL Y EFICAZ

Tras el encuentro, la relación con Julian Pitt-Rivers se va fortaleciendo con la presencia de este en Madrid en el museo con varias estancias en 1950, buscando documentación para su tesis y estableciendo el hábito de la conversación con Julio Caro, que poco a poco sin previo acuerdo se va implicando en la realización de esa tesis ofreciéndose a prestar ayuda. En una carta que lleva fecha de 15 de abril de 1950 adjunta seis páginas más con transcripciones de las *Relaciones geográficas* de Tomás López acerca de Grazalema a las que añade noticias varias sobre bandoleros aparecidas en la revista *Estampa*. El 13 de septiembre le envió un fragmento de la obra de Richard Ford. El 12 de diciembre, aprovechando un viaje de Julio Caro a Tetuán se ven en Algeciras. Durante 1951 Julian está preparando una estancia de Julio en Oxford intentando que el Instituto Británico en Madrid la financie. A primeros de junio Julio va a hacerle una visita a Grazalema que se extiende casi hasta fin de mes, pues también hacen juntos un viaje a Granada. La estancia ha consolidado el hábito de la conversación entre ellos que se prolonga en la correspondencia. En la carta que escribe Julio nada más llegar a Madrid está expresado hasta qué punto (29 de junio de 1951):

> Las perspectivas que has abierto a mis ojos, de pequeño burgués racionalista, son tantas, que durante varios meses podré reflexionar y discurrir sobre ellas. Muy importante ha sido el ver tus preocupaciones profesionales y apreciar tu método de trabajo, pero creo que aún más me ha servido el conocer fragmentos de la vida de sociedades distintas a la que pertenezco a través de tus relatos, siempre certeros. Ahora me siento más fuerte y más maduro en muchos órdenes. Y lo único que quisiera es poder corresponder de alguna manera a tu amabilidad, o mejor dicho, a tu bondad extraordinaria. No tomes estas palabras como signos de un sentimentalismo vulgar y menos, claro es, como fórmulas de cortesía amplificadas. Son la expresión de un sentimiento hondo de amistad y también de una viva admiración por tu serenidad ante multitud de experiencias, por tu objetividad moral y por tu prestancia física, cosas las tres que me faltaron siempre.
>
> Espero que en éste mes que te queda de estancia en Grazalema [puedas, *tachado*] podrás avanzar mucho en tu trabajo, a pesar de la visita de la bella dama economista y de otras que se presentarán sin duda. Un día de estos empezaré mis averiguaciones sobre la relación de Grazalema de la época de Felipe II. Espero poderte decir algo concreto pronto. Voy a ver también en el Archivo del Ministerio de Hacienda que es lo que hay de los papeles de Larruga, que recogió mucha información económica sobre los pueblos españoles, después de la fecha en que se hizo la información que copiaste en Granada. Añoro las horas pasadas leyendo los papelotes de la casa de los Tiros, añoro el Hotel Sudán y hasta la visita al Carmen del músico, pues aquí he de ceñirme a la rutina de la vida familiar, reducida a una expresión mínima en todos los órdenes y cualquier cosa que se salga de la regla es agradable[32].

La respuesta de Julian, siempre más breve (4 de julio de 1951): «En efecto el provecho de tu estancia en La Ribera era mío. No solamente en el ayudo ya grande que me prestaste en Granada sino en tus comentarios sobre mil y mil

[32] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JP-R, n.º 13.

cosas de los cuales siento no haber podido apuntar más del 5 por ciento, y en las discusiones de la tarde»[33].

En el citado «A personal memoir» Julian recuerda que fue entonces en las largas conversaciones de la tarde cunado «oí por primera vez el nombre de George Simmel que fue quien alimentó durante el resto de mi trabajo de campo de la trama intelectual con la que yo intenté ordenar mis datos»[34].

Mientras tanto, Foster había preparado la estancia de Julio en Washington y la marcha estaba prevista para el 7 de octubre. El día 1 Julian se traslada a Madrid para hacerle una visita antes de su partida. El 8 de octubre, ya de retorno a Grazalema, Julian le escribe:

> No te puedo decir qué gran alegría ha sido verte, incluso por tan pocos días, antes de que sigas los pasos de Colón. Fueron también tres días de máximo interés y regresé no solo satisfecho con los libros que compré y que me prestaste, sino «además» cargado con los regalos. Todavía sigo pensando que no me tenías que haber dado el cuadro de tu tío y la única excusa que tengo para permitírtelo –si es una excusa– es que me gusta mucho. Podría, creo, ser considerado como una ilustración de ese lúgubre pero profundo «pensée»: «La gran mayoría de los hombres viven vidas de tranquila desesperación». Tener semejante lema iluminando la pared de uno puede parecer una manera deprimente de vivir, sin embargo, yo creo que, al revés, en tanto me recuerde tan continuadamente ese hecho encontraré mi propia vida llena de esperanzadora alegría que comenzará por el reconocimiento de que yo no me encuentro entre esa gran mayoría. Así que como ves tu regalo parece que me va a acompañar durante el resto de mi vida[35].

Durante el último trimestre de 1951 Julian prepara la estancia de Julio en Oxford, mientras la correspondencia continúa y con ella el intercambio de opiniones ahora sobre los EE. UU. Estando allí Julio recibe del Instituto Británico en Madrid la noticia de la concesión de la subvención para trasladarse a Oxford. Vuelve ya a Madrid el 7 de enero de 1952 y Julian se traslada a Madrid el 15 y el 19 ambos pasan la frontera de Francia camino de Inglaterra. El relato de su estancia allí es uno de los capítulos de *Los Baroja*[36]. En él hay tanto sobre la vida universitaria como sobre el recorrido por las propiedades y casas de los Pitt-Rivers en Londres y el Dorset y los contactos con los miembros de su familia, el padre, el capitán Pitt-Rivers en su Manor, la madre, Ray, actriz de éxito, que tenía su casa de verano en Lepe, la abuela lady Foster, el hermano Michael, los primos, etc. La estancia duró entre enero y abril y el motivo principal fue sin duda universitario. Julio Caro asistió a las clases de Evans-Pritchard en el Instituto de Antropología Social, que entonces, según apreciación de Julio, se hallaba en el cenit de su vida profesional. Mantuvo con él además varias conversaciones y frecuentaba igualmente a algunos de sus discípulos como Peristiany, Lienhardt, Steiner, a los que cita y a Mary Douglas, John Beattie, Edmund Leach, Bohannan, a los que no cita (pero que son mencionados después en la correspondencia con Julian). Se diría que Julio

[33] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JCB, n.º 16.

[34] J. Pitt-Rivers, «A personal memoir», p. 888.

[35] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JCB, n.º 22. Traducción de Carmen Caro.

[36] El xxxv.

Caro tuvo la oportunidad de adherirse a una escuela de antropología. Pero… «Yo en 1952 era ya talludo para acólito. Sin embargo, del trato con Evans-Pritchard saqué mucho provecho, mucha claridad, muchas relaciones…, pero no entré en su escuela o grupo porque yo he sido siempre un historiador»[37]. Esto en realidad está escrito en 1971 o 1972 y es más significativo en tanto se entiende que estuvo precisamente allí porque entonces se sentía más que nada un antropólogo, por lo que cabe concluir que el estructural-funcionalismo no le satisfizo suficiente y en todo caso su desarrollo intelectual posterior se fue haciendo sin abandonar la historia (aunque tampoco la etnografía) o más propiamente sin adscripciones ni a escuelas ni tampoco a disciplinas.

Aunque en *Los Baroja* se lamenta de su escasa capacidad para las relaciones sociales, durante su estancia en Inglaterra y por mediación de Julian fue invitado a Colleges tan importantes como All Souls o Keble y allí conoció a helenistas, filólogos, historiadores, físicos, políticos, juristas, orientalistas, filósofos, arqueólogos, muchos de ellos «caballeros». También a hispanistas y en particular se reencontró allí con un exiliado, antiguo director de la Residencia de Estudiantes, Alberto Jiménez Fraud. Julian, que fue su guía y mentor en Inglaterra, le había proporcionado la conexión a una red internacional informal de universitarios, con algunos de los cuales tuvo después cierto trato. En la correspondencia que se reanuda a la vuelta de este viaje Julian le halaga con el comentario de : «… no quisiera omitir mencionar cuanto prestigio obtuve por haberte traído allí»[38] (20 de abril de 1952).

La vinculación con Oxford fue de hecho reforzada cuando Julio Caro recibió la propuesta formulada por el coronel Díaz de Villegas, director del Instituto de Estudios Africanos, para que realizara un estudio en el Sahara y en Marruecos. El 27 de abril de 1952 ya hace saber a Julian que ha recibido esa propuesta[39]. Desde Madrid nada más llegar había enviado a Evans-Pritchard alguno de sus libros y pronto recibió de él una invitación a que aceptara ser el miembro español de un Instituto de Estudios Africanos[40]. En el verano Julio y Julian hacen juntos un viaje por La Rioja y tierras de Álava, incluida una visita a Bera. Aun no estaba tomada la decisión de aceptar el encargo para el Sahara, pero se inclinaba claramente a hacerlo y Julio le pide a Julian que escriba a Evans-Pritchard pidiéndole bibliografía (carta del 30 de julio de 1952)[41]. Julio pasa el resto del verano en Bera y Julian en Grazalema con viajes a distintos lugares. Uno de ellos a París y Julio le encarga que busque y compre allí varios libros, entre ellos alguno sobre el dialecto hasania (carta de 4 de octubre de 1952). Julian le hace llegar enseguida algunos de ellos y le envía una manta para las noches en el desierto. Julio le insiste: «También un par de libros italianos sobre Libia. Pero quisiera que Evans Pritchard me indicara algo de lo que se ha hecho más modernamente sobre el sistema de los linajes (acerca del que le oí una conferencia) y sobre pueblos nómadas islámicos» (carta del 18 de octubre de 1952)[42]. En Oxford Julian no encuentra mucho apoyo en Evans-Pritchard que asegura que no conoce tanto sobre esa parte de África pero

[37] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, *op. cit.*, pp. 477-478.
[38] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JCB, n.º 28.
[39] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JP-R, n.º 24.
[40] *Ibid.*, n.º 25.
[41] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JCB, n.º 36.
[42] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JP-R, n.º 36.

con ayuda de Steiner revisan lo que hay en la Biblioteca de la Rodhes House (carta de 29 de octubre). Julio Caro parte para el Sahara acompañado por un ayudante, Molina, el día 9. Van a Tetuán, de allí a Casablanca, luego a Sidi Ifni y desde allí al Sahara:

> Creo que la primera parte del programa la desarrollaremos en El Aiun que es un oasis, donde espero recibir tu próxima carta. A última hora voy a salir equipado casi a la americana, pues tengo máquina fotográfica con algun rollo de color, un magnetófono y unas gafas magníficas y complicadas. Todo esto, al final lo dejaré por mi album de apuntes, mi lápiz, mi goma y mi estilo de dibujar vetusto (carta del 1 de noviembre de 1952).

Julian cree que cuando termine sería fantástico que volviera a Oxford (carta de 4 de noviembre). Ya desde el desierto Julio escribe sobre su trabajo de campo y sobre su no adscripción a una escuela:

> Desde el punto de vista físico esta raza o grupo étnico creo que es muy curioso y si los antropólogos medidores de cabezas fueran un poco menos memos de lo que son podrían hacer aquí algo muy bonito. Yo lucho con muchas dificultades para informarme. Pero juzgo que en el tiempo que voy a estar, pocos habrían trabajado más de lo que estamos trabajando Molina y yo. El árabe resulta difícil aunque ya me he lanzado a escribir y a tomar palabras etc. También resulta engorroso hacerse comprender con intérprete y comprender el pensamiento de los nómadas, pero espero llevar a Madrid un esquema bastante seguro de la estructura social de algunas cabilas y de la posición que tienen unas con respecto a otras. A medida que voy estudiando esto se me van derrumbando más y más los ídolos etnológicos a que he dado culto últimamente y al final me voy a convertir en un pirroniano cien por cien[43].

El trabajo de campo duró tres meses y estaba de vuelta en Madrid a primeros de marzo de 1953. Julian insistió en que volviera a Oxford para escribir allí y discutir con arabistas, Julio contempla la posibilidad, pero añade además su ofrecimiento de ayuda para hacer la bibliografía de su tesis (carta de 16 de febrero de 1953)[44]. También recibió entonces una propuesta para hacer en Guinea Ecuatorial otro trabajo de campo que no aceptó. Durante el mes de marzo Julian que ha pedido una prórroga para la entrega de la tesis sigue trabajando en la bibliografía y solicitando de Julio precisiones bibliográficas. Este aún continúa mandándole referencias a Grazalema en libros históricos. En una carta fechada el 9 de abril de 1953 Julian le hace toda una exposición del fondo teórico de su tesis y del papel que atribuye a Julio en su elaboración:

> Estoy bastante contento con mi tesis y creo que está todo lo bien que soy capaz, de modo que si después descubro que no es buena, cuando los otros den su opinión, quiero decir, entonces al menos sabré que no lo puedo hacer mejor y sin arrepentirme por ello me puedo dedicar a otra cosa. Hay poco texto teórico aunque creo que las implicaciones teóricas son considerables. En un momento he intentado explícitamente escribirlas pero decidí que no tenía el espacio para justificar mis opiniones de manera adecuada, de modo que rompí lo que había escrito. Tal y como está las consideraciones teóricas principales remiten a la sociología de Simmel y Tönnies. Tú fuiste quien me persuadió primero para que leyera a Simmel

[43] *Ibid.*, n.º 39.
[44] *Ibid.*, n.º 42.

> y en los años siguientes se puso bastante de moda aquí gracias a Franz Steiner y Mrs. Bohannan, ambos de mente inteligente y capaces de leerle en el idioma original. Franz, de hecho, estaba dando clase sobre la sociología de Simmel cuando murió. Por cierto, me llama la atención que la carta en la que te comentaba su muerte puede no haberte llegado nunca porque es una que te escribí a África. Murió en noviembre pasado.
>
> Tönnies es el otro escritor cuyas ideas mi tesis puede ayudar a ilustrar y refinar. Nunca había leído una palabra suya hasta después de terminar el primer borrador de mi tesis –de hecho no había oído hablar de él incluso hasta el pasado noviembre. Pero cuando este febrero le he empezado a leer encontré toda una serie de observaciones muy similares a las que yo me había hecho a mí mismo. Tönnies parte de premisas psicológicas y con ellas, de hecho, era capaz de observar cosas que después los sociólogos aun contando con un esquema mejor que él sobre la naturaleza del tema se veían incapacitados de hacerlo. Me despierta la curiosidad que los sociólogos del siglo pasado fueran mucho más audaces y más comprehensivos que sus discípulos. Evans-Pritchard cree que es porque una vez que comenzaron a obtener algunos pocos datos sobre lo que realmente eran las sociedades se hacía ya imposible llegar al mismo tipo de generalizaciones. No tengo la menor duda de que hay mucha verdad en esto. Aun así, a mí me parece que los sociólogos de las generaciones siguientes son bastante pobre gente y podían haber hecho un mejor uso de las ideas de sus predecesores.
>
> Con esto creo que estarás de acuerdo, y estarás encantado de que esté conforme con tus simpatías por el pasado siglo XIX. Aún así me pregunto si estarás de acuerdo con Evans-Pritchard en que fue una evolución inevitable[45].

Pese al agravamiento en la enfermedad del tío Ricardo, el viaje de Julio a Londres se hizo finalmente en mayo coincidiendo con la presentación de la tesis y también con la coronación de la reina Isabel II (fue el 2 de junio), de la que Julio hace una breve mención en *Los Baroja*. En una carta anterior (carta del 14 de abril de 1953) Julio ya le anticipaba las razones de su presencia:

> Sí, señor. Si yo tuviera que hablar en un homenaje en tu honor después de haberte graduado diría lo que sigue: «Señoras y señores, Hoy estamos dispuestos a celebrar un triunfo de nuestro común amigo J.P.R. La amistad es el mayor de los bienes, pero como tal, difícil de obtener. Muchas veces creemos que somos amigos de una persona y, en realidad, somos enemigos de ella. Otras veces llamamos amigos a los simples conocidos. Pero para saber hasta dónde llega nuestra amistad o enemistad existe un método muy seguro: basta examinar el efecto que nos produce un éxito de ella. Si el éxito o hecho favorable nos impresiona desagradablemente cierto será que aquella persona no es de nuestro agrado. Si nos deja indiferentes ello indicara que la persona nos es indiferente también. Si nos alegra es que sentimos amistad y aprecio por ella. Pero ¡ah señores (académicos, profesores, feligreses etc.)! Hay una clase de amistad que es la mayor, la verdadera en últimos términos: la que experimentamos por las personas cuyos éxitos y triunfos en la vida nos agradan, nos satisfacen más que los propios. Y esta es en definitiva la amistad que siento yo por J.P.R.» (Aplausos y alguna tos que otra)[46].

[45] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JCB, n.º 53. Traducción de C. Caro.

[46] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JP-R., n.º 52.

CO-IMPLICACIONES

La tesis de Julian fue enseguida transformada en libro. Lo publicó con el título *The People of the Sierra* en septiembre un editor, Weidenfeld, que le había encargado antes un libro sobre el Real Regimiento de Dragones al que había pertenecido durante la guerra. *The People of the Sierra* fue bien acogido y tuvo pronto buenas críticas en el *Sunday Times*, en el *Daily Mail*. En España hace una primera Michael Kenny que publica en *Ínsula* y Julio otra que publica en *Clavileño*. Julian recibe una invitación para una conferencia en Keble Road sobre compadrazgo y enseguida acude a Julio para que le envíe referencias bibliográficas. Mientras tanto él trabaja en la redacción del estudio sobre el Sahara. Foster desde California les remite a ambos comentarios muy elogiosos sobre el libro de Julian[47]. Gorer y Brenan también hicieron reseñas en revistas literarias de Inglaterra. En mayo se publica *Estudios Saharianos*, Julio comenta en una carta del 12 de junio de 1955 que «está teniendo un éxito de silencio, colosal»[48]. Julio se lo envió a Evans-Pritchard, parece interesado y le pregunta si no tiene pensado ir a Inglaterra (carta del 19 de julio de 1955)[49]. Y Julian (carta del 4 de septiembre)[50] le informa que Peristiany organiza una conferencia sobre familia en el Mediterráneo y que seguramente le invitará a participar en ella. Al comenzar 1956 Foster, que era ya profesor permanente en Berkeley, les cursa una invitación para que le visiten allí y a Julian le presenta la posibilidad de que sea nombrado profesor invitado (carta del 13 de febrero de 1956)[51]. La oferta se hace formal y habrá de estar allí para el trimestre de otoño. También Julio piensa acudir allí. Preparando el viaje, Julian recibe una carta de Sol Tax invitándole a ser profesor visitante en Chicago (carta de mayo de 1956)[52]. Los proyectos de Julian se van concretando, mientras que el tío de Julio, Pío, cae enfermo y exige cuidados intensivos. Julio se va haciendo a la idea de que no podrá ya viajar a América. Ni siquiera irá en el verano a Bera, para desde allí desplazarse a Fons a visitarle. Al final del verano Julian primero estuvo en un congreso en Filadelfia y luego en otra pequeña universidad norteamericana para trasladarse finalmente a Berkeley a primeros de septiembre (carta de 14 de septiembre de 1956)[53]. El 30 de octubre muere Pío Baroja, Julio primero había pensado que si esto ocurriera se trasladaría él también a Berkeley, pero (carta del 12 de noviembre de 1956)[54] se encuentra muy atareado con la testamentaría de su tío, trabajos pendientes y la posible compra de una finca en Málaga y pospone el viaje para 1957. Julian que ya le había dado recomendaciones para el viaje, comprende después que Julio tiene demasiados asuntos que atender. Todavía en 1961, Foster que pasa por Madrid, le insiste para que vaya a Berkeley, pero tampoco entonces se animó a ir: «Pasaron los Foster por aquí y me hicieron jurar que el curso que viene iría a Berkeley, cosa que me hace suponer que no iré, dada mi inclinación a jurar

[47] Foster publica una reseña de *The People of the Sierra* en el número de junio de *American Anthropologist*, «tan buena que me pregunto si es demasiado buena para ser verdad» (carta de 6 de octubre de 1955), H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JCB, n.º 103.

[48] *Ibid*., n.º 53. Traducción de C. Caro.

[49] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JP-R, n.º 108.

[50] *Ibid*., n.º 105.

[51] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JCB, n.º 108.

[52] *Ibid*., n.º 114.

[53] *Ibid*., n.º 121.

[54] *Ibid*., n.º 128.

en falso y a considerar como cumplida toda promesa hecha dos veces» (carta de 14 de septiembre de 1961)[55]. En 1956, el Departamento de Antropología en Berkeley ya con Kroeber y Lowie jubilados estaba un tanto revuelto y, pese a los esfuerzos hospitalarios de Foster, Julian no encuentra afines.

> Creo que tengo en general más consideración por mis superiores y los jóvenes que por mis contemporáneos. Kroeber y Lowie los dos fueron muy «simpáticos» con nosotros, pero me temo no tienen seguidores de nivel comparable. Mandelbaum es por mucho allí el hombre más listo, creo, pero como estaba de año sabático, le vi muy poco.
>
> También disfruté analizando cosas con Schneider, pero la mayoría de mis colegas mostraban una fuerte antipatía a hablar en serio sobre antropología que es comprensible cuando uno considera la dificultad de hacerlo sin ser maleducado con alguien y las costumbres exigen que nadie sea criticado directamente (a no ser por psicópatas reconocidos como Oscar Lewis) (carta del 7 de febrero de 1957)[56].

Al finalizar el trimestre y de vuelta hacia Europa pasa por Chicago para preparar su estancia allí y luego ya en Francia, escribe a Julio sobre sus impresiones:

> ¿Por qué acepté escribir una reseña de Oscar Lewis? Estoy seguro de ser malinterpretado independientemente de lo que ponga porque lo terrible es que ¡los hay mucho peores que él! Cómo tratar a los americanos, ese es el problema. Ya estoy preocupado con mi visita a Chicago. Me parecieron más «finos» que los de Berkeley, pero uno no puede estar seguro. Las mores del sueño americano exigen generosidad con todos, tanto con el de fino intelecto como con el tonto, de modo que no se puede juzgar a cualquier hombre por sus opiniones salvo decir si es o no es «un buen tipo». Oscar Lewis no es un buen tipo y a pesar de su impertinencia obtusa con Redfield esto hace que me caiga mejor. Pero Sol Tax, que es cariñoso y nunca tonto, me reunió con mis futuros colegas y colaboradores de Chicago, diciendo cuánto le gustaría que trabajáramos juntos en los problemas de la civilización del Mediterráneo (carta del 2 de mayo de 1957)[57].

Para las clases Julian usa las obras de Julio y las da a conocer a sus alumnos. Y en Chicago va a dar un curso sobre cultura campesina española, en buena medida basado también en sus obras. El trabajo intelectual de Julio continuaba de forma intensa con otras obras ya distanciadas de los temas saharianos y en parte más enfocadas hacia historia social. Pero Julian continua solicitándole ayuda bibliográfica y comentarios sobre sus propios temas antropológicos. En Chicago, Julian ya pasa el invierno y, además de la docencia, se involucrará en dos proyectos uno en Chiapas con McQuown, otro en Europa apoyándose en Sol Tax como promotor de proyectos de la Wenner Gren.

> Puesto que hablaste poco con Tax, me atrevo a decir que no ha osado mencionar un asunto que parece estar alineándose con mis proyectos. La Fundación Wenner-Gren había comprado un castillo cerca de Viena

[55] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JP-R, n.º 186.

[56] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JCB, n.º 127. Traducción de C. Caro.

[57] *Ibid*., n.º 132. Traducción de C. Caro.

> llamado Wartenstein que tiene intención de convertir en una especie de centro antropológico (de alguna manera en la línea de la Fundación Ford en Palo Alto). Tax ha sugerido que yo organice ahí una conferencia el próximo verano (unas veinte personas de diferentes países europeos) para hablar sobre la antropología social del Mediterráneo. Si tú no estuvieras ahí, sería como Hamlet sin el Príncipe de Dinamarca y cuando los planes se confirmen te lo comentaré con la esperanza de que puedas venir, pero también necesitaré tu opinión sobre otros a quien sería buena idea invitar (carta del 2 de agosto de 1958)[58].

Respecto al de Chiapas no cuenta con Julio, pero respecto al segundo la voluntad de implicación es total. La antropología del Mediterráneo llegaría a ser el campo de investigación de Julian Pitt-Rivers durante gran parte de carrera académica. Julio colaboró en ella no con tanta y tan larga dedicación. A comienzos del verano de 1959 Julian incluso se encarga de organizar el viaje juntos a Wartenstein, que tras la conferencia fue seguido por un *tour* por Italia. La conferencia se celebró entre el 26 de julio y el 1 de agosto con participantes destacados: A. H. Abou Zeid (University of Alexandria, Egypt), Pierre Bourdieu (Faculté des Lettres, France), Julio Caro Baroja (Real Academia de la Historia, Spain)[59], John Campbell (University of Oxford, UK), Isac Chiva (Collège de France), Ernestine Friedl (CUNY, Queens College, USA), Ernest Gellner (London School of Economics, UK), Marcel Maget (Paris, France), Christine Levy (CUNY, Queens College, USA), Harry L. Levy (CUNY, Hunter College, USA), Emrys L. Peters (Victoria University of Manchester, UK), J. G. Peristiany (University of Oxford, UK), Julian Pitt-Rivers (organizer) (University of Chicago, USA), Prince Peter of Greece and Denmark, Paul Stirling (London School of Economics, UK), Tullio Tentori (University of Rome, Italy), Laurence Wylie (Harvard University, USA). El grupo reunido seguía criterios de representación, contó ya con la colaboración de Peristiany quien continuaría después la organización de otros seminarios. La conferencia generó muchas expectativas y fue el inicio de una serie de trabajos que llegaron a formar cuerpo en el sentido de constituirse como subdisciplina la Antropología del Mediterráneo. Para Julio Caro representó la integración en una red de relaciones internacional, pero fundamentalmente europea, que derivó después en invitaciones a participar en seminarios, congresos, en libros colectivos, e invitaciones también a estancias en centros de investigación y a dar cursos y ciclos de conferencias. A veces acompañando a Julian y otras como investigador singular y reconocido.

Fue el primero de los simposios el organizado por Julian Pitt-Rivers bajo el título de «Rural Peoples of the Mediterranean» (1959) y de él salieron dos volúmenes, uno *Mediterranean Countrymen* (editado por él) en el que participó Julio Caro con un ensayo sobre campo y ciudad en clave histórico-antropológica y el otro que edita Peristiany, *Honor and Shame*, al que Julio aporta después el ensayo con el título *Honor y vergüenza en la sociedad del Antiguo Régimen en España* que luego modifica como *Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos populares*. Los simposios posteriores fueron organizados por Peristiany en Grecia y también en Italia. En el verano de 1961 acuden otra

[58] *Ibid.*, n.º 146. Traducción de C. Caro.

[59] Julio Caro Baroja ingresa en la Academia de la Historia en 1963. Este listado se hace después con la publicación del libro que dirige Julian Pitt-Rivers.

vez juntos a Atenas. Una vez más Julian organiza el viaje con retorno por Italia y consiguen un notable refuerzo de la amistad, pues nada más llegar a Madrid Julio escribe a Julian una larga misiva que contiene todo un ensayo sobre fuentes históricas para un estudio de la amistad[60], tema en el que también Julian estaba interesado y al que posteriormente dedicaría dos trabajos. En el resto de los simposios Julio Caro no participaría, salvo en el último sobre el honor y la gracia dirigido por Julian y por Peristiany al que contribuye con un ensayo *Religion, World views, social classes, and honor during the sixteenth and seventeenth centuries in Spain* publicado en 1992.

Desde el simposio de Wartenstein, Julio Caro entabla relación con Isac Chiva un judío rumano emigrado a París quien desempeñaba un importante papel como colaborador de Lévi-Strauss, y desde 1960 cuando este ingresa en el Collège de France, Chiva logra vincularse a la École Pratique des Hautes Études y organiza con Heller la programación de actividades de la Maison des Sciences de l'Homme. Chiva fundó también la revista *Études rurales*. A Julio Caro le propuso repetidamente asociarse como investigador a la EPHE y le invita a colaborar en la revista. Tras algún intento frustrado por parte de Julio Caro por razones varias, a comienzos de febrero de 1962 se traslada a París. Sobre su estancia escribe a su amigo Julian :

> Llevo dos meses en París, bien pagado y sin hacer maldita la cosa, tanto es así que empiezo a tener un complejo de odalisca vieja o favorita jubilada a la que se mantiene bien… pero fuera de servicio. Por otra parte me alegro de no estar muy metido en danzas, porque el otro día le oí a Peristiany una conferencia y después intervinieron unos jovencitos, que sin saber ni torta de lo que habló el buen griego, le ponían obstáculos, con unos grititos tan bien dados y una dialéctica tan parisiense, que daban miedo. Chiva, que es mi mentor aquí, me dice que no tengo que apurarme con tal de que le escriba un artículo sobre los latifundios: y además voy a escribir otro para la revista de estudios judíos. En realidad veo a muy pocos franceses. A Bourdieu una vez. Creo que está metido en el mundo de la Universidad de modo que alguna vez dará el salto a la política… (carta del 3 de abril de 1962)[61].

Se queda en París hasta junio trabajando en los artículos comprometidos preparando el discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia. La propuesta de Chiva es que volviera todos los años, pero la propuesta se queda sin concretar. De hecho el año siguiente pasa esperando noticias de París que no llegan. Aunque no faltan proyectos.

Con el retorno de Méjico de su hermano Pío Caro ambos comienzan a desarrollar un ambicioso proyecto de realización de documentales etnográficos. Los dos primeros fueron *Los Diablos danzantes, Almonacid del Marquesado* (duración: 10 minutos; color; 35 mm) y *El carnaval de Lanz* (duración: 10 minutos; color; 35 mm)[62]. Para los dos Julio había redactado el guión, la dirección corría a cargo de Pío que se encargaba también de la producción y de contratar a otros técnicos. Escribe a Julian:

[60] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JP-R, n.º 184.
[61] *Ibid*., n.º 189.
[62] P. Caro Baroja, *Recuerdos de un documentalista. Historias de la vieja querida*, Pamplona, Pamiela, 2002.

> En primer lugar, hemos hecho ya dos documentales de diez minutos en color: uno sobre los diablos danzantes del día de San Blas, de Almonacid del Marquesado (Cuenca) y otro además del Carnaval de Lanz al N. de Pamplona (en el camino de Vera). Resultan impresionantes y habrá que hacer ahora algo más suave, primaveral, para no asustar demasiado. Yo quisiera hacer unos seis cada año y completar un calendario «típico» con dos cada mes. Creo que se podrían hacer, pues el «Nodo» da facilidades (carta de 14 de marzo de 1964)[63].

El proyecto era ambicioso. Pretendían hacer una serie dedicada al ciclo anual de fiestas: Navidad, Año Nuevo, febrero, Carnaval, Cuaresma, Pascua y primavera, mayo, San Juan y el solsticio, fiestas patronales y veraniegas, fiestas de cosecha, fiestas de difuntos y fiestas de invierno. Aparte de eso recibió el encargo del director general de Bellas Artes, Gratiniano Nieto, de responsabilizarse de los servicios etnográficos del ministerio. Y Chiva le reitera su invitación para 1964. A comienzos de 1965 quien llega a Paris para dar un curso invitado por Chiva es Julian Pitt-Rivers y los motivos de Julio Caro para volver se van concretando a medida que los documentales realizados con Pío se van completando y disponiendo para su exhibición. Acude entonces a los buenos oficios de Julian para que se los ofrezca a Chiva y así se prepara una presentación de ellos en París. En mayo envían dos documentales al Laboratoire donde tenía su despacho Chiva y le ruega a Julian que los presente:

> Hoy te pongo estas líneas para decirte que por vía aérea se enviaron ayer dos documentales (el del Carnaval de Lanz y el de los Diablos danzantes de Almonacid) al «Lab. Anthr. Soc.» y a nombre de Chiva.
>
> Creo, pues, que en el curso de este mes de mayo los podrás exhibir. La cuestión sería saber todo esto: 1.º) Si podría interesar a alguna institución el proseguir con la idea de un «Año del pueblo», o calendario rural, tomando ejemplos de lugares recónditos y de fiestas a punto de desaparecer. 2.º) Si podría interesar a la televisión o a otro organismo en Francia e Inglaterra, la compra de tal clase de documentales. 3.º) Si cabría llegar a una fórmula científica o industrial de coproducción. Mi hermano tiene mucho brío para esto. Yo tengo todo el fichero informativo. La producción aquí es mucho menos costosa que en otras partes. Empezamos la prueba con Nodo. Pero allí parece que quieren dinero rápido y efectos vulgares a base del Cordobés, Antonio, la Duquesa de Alba y alguna nórdica en paños menores, sobre el horizonte mediterráneo. A pesar de que los documentales han gustado: sobre todo a los frailes.
>
> Si te conviene tener mis comentarios al Carnaval y a las fiestas de San Blas para hacer tu presentación, dímelo. Si quieres enviar los documentales a Inglaterra podemos pedir permiso (carta del 15 de mayo de 1965)[64].

Además Julian se ofrece y es encargado de llevar también los documentales a Inglaterra. Finalmente serán presentados en París en el Museo del Hombre en Trocadero el 10 de junio a las 6 de la tarde. Y el informe que le envía Julian a Julio Caro en carta del 3 de julio de 1965:

> Tus películas se presentaron en el Musée de l'Homme –adjunto una copia de la reseña–. Chiva lo organizó admirablemente y con la entrega que le caracteriza. La convocatoria fue bien difundida y hubo poco público

[63] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit.* Archivo JP-R, n.º 218.
[64] *Ibid.*, n.º 232.

> (¿150-200?) pero selecto. Georges-Henri Rivière presentó la sesión con su encanto «socarrón» bastante exquisito, al mismo tiempo que venerable y «arisco» y yo hablé quince minutos –bastante mal porque no podía evitar pensar en español mientras intentaba hablar en francés–. Pero creo que dije las cosas fundamentales. Las películas fueron muy admiradas, especialmente por los «antros», que las consideraron originales y excepcionales. Leiris y Guilcher estuvieron excepcionalmente entusiastas. La gente de cine se lo tomó con mucha más calma, pero dijeron que les parecieron buenas y vendibles. Jean Rouch, que es el «cacicón» del film etnográfico en Francia, dijo que te escribiría y le gustaría meterlas en el Festival de Florencia del que, deduzco, es uno de los organizadores. La mayoría de la gente prefirió El Carnaval de Lanz (y creo que es técnicamente la mejor de las dos (a pesar de que Margot prefirió Almonacid), pero todos estaban de acuerdo en que las dos eran muy buenas y deberían encontrar un mercado a pesar de los tiempos tan difíciles que corren para este tipo de películas.

Para presentarlas en Inglaterra habla previamente con el marido de su prima, el coronel Varley, que tenía una agencia de publicidad. Los documentales no lograron el interés de las productoras y el proyecto del ciclo anual festivo quedó truncado, aunque se realizaron un total de siete documentales en los siguientes años. Poco después tras una invitación de la Diputación de Navarra para que diseñara un museo etnográfico y una intensa dedicación a la redacción de una etnografía histórica de Navarra, Pío Caro y él mismo conciben un documental largo titulado *Navarra: cuatro estaciones* dirigido por el primero con guión del segundo. Eran los años 1970 y 1971, Julian Pitt-Rivers es propuesto para ocupar una plaza de profesor en la London School of Economics y desde allí una vez más cursa invitaciones a Julio Caro para que acuda a conferencias y seminarios. En marzo de 1975 se iba a celebrar una presentación de documentales etnográficos y le propone que presente los suyos. Julio Caro le informa que: «El film mas sensacional que ahora tengo a mano es el de *Navarra, las cuatro estaciones* que hizo mi hermano con guión mío. Es muy largo, pues dura dos horas y media. Difícil de llevar una copia de 35: pero un amigo tiene otra de 16 que yo mismo podría llevar. En todo caso podría dividirse la presentación, con un poco de explicaciones» (carta del 24 de enero de 1975)[65]. Acuerdan que sea exhibida en dos sesiones y que lo envíe a Londres vía Embajada de España (era embajador Fraga Iribarne). Julian se encargaría de que acudieran interesados en cine etnográfico y la televisión. Julio iría acompañado de su cuñada y su sobrina. Julian tiene pensado todo un programa de encuentros con colegas, cenas, entrevistas con estudiantes, teatro, etc., y asume el honor de hacer la presentación de la película. Finalmente viaja Julio solo el 3 de marzo y permanece allí hasta el día 14 cuando ambos vuelven a París y luego Julio a España el 20. Aún en ese mismo año intermedia con Dominique Lajoux para que lo presente en el Mussée des Arts et Traditions Populaires en París. Y en marzo de 1976, MacFarlane organizó un seminario en Cambridge al que invitó a Julio Caro y a Julian Pitt-Rivers e igualmente pidió presentar los documentales sobre el Carnaval y Almonacid. Pero Julio renuncia a ir y el documental que se presenta es el que tenía Julian en su poder, el de Navarra. El informe de Julian:

[65] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JP-R, n.º 277.

> Pero Cambridge estaba precioso y habrías disfrutado con la proyección de dos rollos de tu película, que fue muy admirada. Alan Macfarlane sacó una copia en blanco y negro en video y confía que no te parezca mal. Era para un futuro estudio suyo y el archivo de la conferencia. Le sugerí que te escribiera para que lo supieras. A Lajoux también le gustaría programar una proyección de toda la película aquí en París y pensé que te gustaría. Iré a presentarla si es necesario (carta de 25 de marzo de 1976)[66].

¿DOCENCIA?

La implicación de Julian Pitt-Rivers en el establecimiento e intensificación de las relaciones de Julio Caro Baroja con la comunidad científica internacional fue clara y constante. Tanto en Estados Unidos como en Francia o en Inglaterra las obras de Julio Caro eran conocidas y admiradas y muy frecuentemente le cursaban invitaciones a seminarios y conferencias. Mientras tanto en España si durante la década de los sesenta Julio Caro ya había alcanzado notoriedad y reconocimiento (el nombramiento como académico de la Historia le llegó pronto), en la década de los setenta fue conferenciante en incontables instituciones. Y también ejerció con asiduidad la tarea de articulista en periódicos y revistas. En 1966 y 1967 sus colaboraciones aparecían en *La Vanguardia Española*, a comienzos de los 70 en *Triunfo*, *Historia y Vida*, *Tiempo de Historia*, *Historia 16*, *Blanco y Negro*…, también alguna vez en *Cuadernos para el Diálogo*. En 1977, 1978 y 1979 y durante los 80 se hace asiduo en *El País* y luego en *ABC*. Esta tarea de divulgación se añade a la incesante labor de investigación que da lugar año tras año a una amplísima bibliografía.

Pero ¿fue la docencia el único ámbito evitado? El propio Julio Caro en *Los Baroja* ha relatado sus primeros pasos como docente en la universidad madrileña y también durante la década de los 50 los reiterados intentos de promoción a una cátedra ya en Madrid, ya en Salamanca, todos ellos frustrados. Bien parece que si ciertamente no tuvo ninguna escuela tampoco ocupó plazas docentes para crearla. Sin embargo fue formalmente docente en varios centros. Nada más acabar la carrera se inició como ayudante en la Universidad Complutense en la cátedra de Historia Antigua de la Facultad de Letras con Carmelo Viñas Mey[67]. Tuvo después una beca gracias a Pérez de Barradas en el CSIC, mientras ejercía igualmente como secretario de Starkie en el Instituto Británico, aunque no consta que en esas dos instituciones diera clases. Estando ya como director del museo dio algunos cursos. En 1951 tuvo una propuesta de un curso de cultura española en la Universidad de Illinois (carta 20 de abril de 1951)[68] que no fraguó. En julio de ese mismo año tenía un curso en Madrid que se suspendió (carta 8 de julio)[69] y se desprende que este tipo de ofertas las había tenido antes.

El ofrecimiento de una cátedra lo recibió de Coímbra en 1957. Se trataba de un cursillo de una semana que habría de dar en 1958 y repitió y amplía en 1959, cuando le confirman como profesor permanente de la universidad.

[66] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio*…, *op. cit*. Archivo JCB, n.º 247. Traducción de C. Caro.

[67] J. Caro Baroja, *Los Baroja*, *op. cit*., p. 341.

[68] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio*…, *op. cit*. Archivo JP-R, n.º 10.

[69] *Ibid*., n.º 14.

Era un curso de Etnología General y lo daba en primavera. Seguramente la invitación provino de Joaquim de Carvalho, un humanista, especializado en Espinoza que murió poco antes de llegar él. En 1960 en primavera volvió a Coímbra algo débil de salud y coincidió que durante su estancia murió otro profesor, Arístides de Amorim, con el que tenía cierta amistad. Fue el último año. A su vuelta a Madrid renunció a la cátedra[70].

En 1962, como ya se ha comentado, estuvo en París en la E.P.H.E. invitado por Chiva pero no tuvo clases continuadas sino conferencias y sesiones de orientación para los alumnos. Estuvo entre mayo y junio y parece que no llegó a integrarse. La correspondencia sugiere que su estancia allí se le hizo larga[71].

Claudio Esteva había sido nombrado director del Museo Nacional de Etnología y creó el Centro Iberoamericano de Antropología y la Escuela de Estudios Antropológicos con sede en el museo. Era el año 1965 y en ese verano ofrece a Julio Caro participar en ella como profesor de Etnografía de España. Julio acepta no entusiasmado pero pensando haber encontrado un motivo para reelaborar así su viejo libro *Los Pueblos de España*, idea que tenía ya hacía algún tiempo[72]. La escuela duró hasta 1968. La escuela tenía en su opinión una orientación hacia el americanismo y de hecho el centro había sido subvencionado por Cultura Hispánica. En esa escuela se formaron algunos de los que poco tiempo después se convertirían en profesores de Antropología a medida que las distintas universidades fueron institucionalizando la disciplina[73].

También Julio Caro fue conferenciante habitual, aunque no regular, en los colegios de jesuitas y en particular en la Universidad de Deusto en la década de los 70. Y muy especialmente desarrolló una serie de cursos en el CSIC[74], seguidos por investigadores y profesores de distintas ramas en el tiempo en que estuvo asociado al Instituto Miguel de Cervantes de esa institución, durante la década de los 80 hasta 1988. Finalmente fue nombrado catedrático de Antropología Filosófica en la Universidad del País Vasco en San Sebastián, cátedra que ocupó entre 1981 y 1983.

Pero tal vez su labor docente informal, pero más decisiva, la realizó recibiendo en sus despachos y en su casa a investigadores que se proponían realizar trabajos de campo o estudios etnohistóricos en España. Kenny, Douglass, Tax, Greenwood, entre otros, le fueron enviados por Foster o por Pitt-Rivers, alguno también por Evans-Pritchard como Jáuregui, y otros por Chiva o Cuisinier, y un grupo aún más numeroso venido de la universidad española. Para todos ellos tuvo conversación y sabiduría. Y sin duda ejerció un magisterio general para profesores e investigadores de las más variadas disciplinas y para interesados todos a través de sus libros, artículos, conferencias e intervenciones en los medios.

[70] H. M. Velasco y C. Caro (eds.), *De Julian a Julio…*, *op. cit*. Archivo JP-R, n.º 160.

[71] *Ibid*., n.º 191.

[72] *Ibid*., n.º 235.

[73] C. Ortiz y L. A. Sánchez (eds.), *Diccionario histórico de Antropología Española*, Madrid, CSIC, 1994.

[74] C. Ortiz, «Don Julio en el Consejo», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 50, 1995, pp. 7-13.

BIBLIOGRAFÍA

(Se lista aquí una serie representativa de trabajos sobre la obra de Julio Caro Baroja).

Azcona, J., «Tiempos y culturas en el País Vasco. El legado de Julio Caro Baroja». Este trabajo fue presentado en el ciclo de conferencias y mesas redondas sobre Julio Caro Baroja, organizado por el Koldo Mitxelena de San Sebastián-Donostia, en noviembre del 2002.

Ballesteros, A., «*Qualis vir, talis oratio*. Vida y método en la obra de Julio Caro Baroja», *Gallaetica*, 31, 2012, pp. 2012-229.

Carreira, A. *Bibliografía de Julio Caro Baroja*, Madrid, archivo del autor. (En ella se relaciona prácticamente toda la bibliografía, incluidos no solo libros y artículos sino también reseñas, traducciones, artículos en prensa, etc.).

Carreira, A. *et al.* (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978.

Castilla Urbano, F., *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

Gómez Benito, C., «La agricultura y las sociedad rural en la obra de Julio Caro Baroja (1914-1995)», *Historia Agraria*, n.º 42, agosto 2007, pp. 355-383.

Greenwood, D., «Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas», *Ethica*, 2, pp. 77-97.

Maraña, F., *Julio Caro Baroja, el hombre necesario*, Zarautz, Itxaropena, 1995.

Marrosan Charola, M. Á., *Julio Caro Baroja, su obra*, Madrid, Ernesto Gutiérrez Nicolás, 1993.

Paniagua Paniagua, J. A., *Etnohistoria y religión en la antropología de Julio Caro Baroja*, Fuenlabrada, Diedycul, 2003.

Porcel, B., *Retrato de Julio Caro Baroja*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1987.

Príncipe de Viana, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, n.º 206, 1995.

Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, número monográfico dedicado a Julio Caro Baroja, 1996.

Revista de Historiografía, número monográfico dedicado a Julio Caro, 2006.

Rodríguez Becerra, S. (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo: homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, Signatura Ediciones de Andalucía, 2000.

Romani, A., «Algunas consideraciones sobre la antropología histórica de Julio Caro Baroja y su interés hacia la arqueología», *Príncipe de Viana*, año 58, n.º 210, enero-abril 1997, pp. 145-153.

RESUMEN

Las aportaciones de Julio Caro Baroja en tiempos de una antropología no institucionalizada en España

Julio Caro Baroja a finales de los años 40, cuando era el director del Museo del Pueblo Español, optó a varias cátedras en la Universidad que no obtuvo. Sin embargo se vinculó a la antropología moderna que se desarrollaba en Inglaterra y los EE.UU y mediante una esforzada labor de investigación y de difusión logró no solo reconocimiento internacional sino que también ejerció una influencia decisiva sobre el devenir de la antropología en España.

Palabras clave: antropología social; historia de la antropología; Julio Caro Baroja; Julian Pitt-Rivers.

ABSTRACT

Contribution of Julio Caro Baroja to Anthropology in a time in which it was not institutionalized in Spain

Julio Caro Baroja in the late 40s, when he was the Director of the Museo del Pueblo Español, applied to several professorships at the University and did not get any. However he joined the modern anthropology that was developing in England and the US, and through hard work in research and difussion he not only achieved international recognition but also exerted a decisive influence on the future of anthropology in Spain.

Keywords: Keywords: Social Anthropology; History of Anthropology; Julio Caro Baroja; Julian Pitt –Rivers.

CONMEMORACIÓN DEL 125 ANIVERSARIO DEL NACIMIENTO DE JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARAN

En 2014 se cumplieron 125 años del nacimiento de José Miguel de Barandiaran (Ataun, 31 de diciembre de 1889). Con este motivo la Fundación Barandiaran realizó un exhaustivo programa cultural dedicado a la difusión de la figura y la labor de este patriarca de la cultura vasca, que es como se le ha venido denominando. Entre las actividades programadas, destacó la conferencia impartida por el profesor Michel Duvert en el Musée Basque et de l'Histoire de Bayonne, que estuvo dedicada a explicar la contribución decisiva de Barandiaran a la investigación de la cultura vasca en Iparralde.

José Miguel de Barandiaran y la investigación antropológica en el País Vasco (1936 a 1953)[1]

Michel Duvert*

José Miguel de Barandiaran nació en 1889 en el barrio de San Gregorio de Ataun, en la casa Perunezarra. El euskera fue su lengua materna, mientras que el castellano lo adquirió en la escuela. Más tarde aprendió otros idiomas, entre ellos el alemán, elección que resultaría decisiva para él.

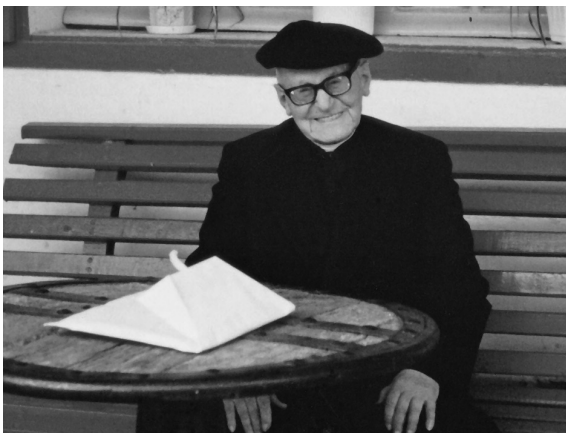


Figura 1. José Miguel de Barandiaran en el porche de Sara etxea (Ataun).

Joven estudiante de teología, tras una crisis espiritual se interesó por la historia de las religiones. Caro Baroja decía que ese joven en la veintena estaba ya familiarizado con el pensamiento de maestros de la antropología de su tiempo, hasta el punto que, desde 1913 y sin ninguna ayuda, se presentó solo en Leipzig para seguir los cursos de Psicología de los Pueblos que impartía el anciano profesor

* Biologiste, Maître de Conferences H. C. Université de Bordeaux 2. Etniker Iparralde, association Lauburu (Baiona).

[1] Conferencia impartida con motivo del 125º aniversario del nacimiento de José Miguel de Barandiaran, el 27 de noviembre de 2014, en el Musée Basque et de l'Histoire de Bayonne, organizada por la Fundación Barandiaran Fundazioa. Michel Duvert es miembro del grupo de investigación Etniker Iparralde y de la asociación Lauburu. El autor agradece a Susana Irigaray la traducción de su texto, originalmente en francés.

Wundt (1832-1920). Este investigador tuvo como maestros a ilustres vitalistas, como el genial J. Müller de Berlín, quien le enseñó que la parte sensorial del cuerpo (visto como una totalidad interactiva gobernada por una especie de «espíritu del mundo») no hace más que presentar lo que llamamos «mundo» al espíritu, el cual a su vez le da forma. Wundt se apartaría de esto y se empeñaría en demostrar por la experiencia que lo que conocemos del mundo, eso que él llamaba «la física», no es más que la expresión de la acción del espíritu. Demostró experimentalmente los fundamentos de esta propuesta y Barandiaran retendría esta lección. Wundt está considerado como uno de los más grandes psicólogos de todos los tiempos. Entre sus discípulos se encuentran Durkheim, Malinowski, Boas … y Barandiaran. Abordaremos dos tipos de problemas planteados por este creador de la etnopsicología (*völkerpsychologie*) que interesaron en gran manera al joven Barandiaran:

1. Wundt tenía en cuenta, por un lado, las funciones mentales que podríamos calificar como «supraindividuales» y que hacen posible la convivencia y su evolución. Insistía en la lengua, el arte, el mito y la costumbre (o el derecho), como dominios creados por el espíritu, que afirma así su autonomía, su libertad; también como dominios donde la actividad del espíritu nos invita al crecimiento, a ir más allá y apuntan hacia un universo suprasensible en el que se nos invita a nacer, no ya «orgánicamente», no de manera aislada, sino convivencial o, incluso, caritativa (en el sentido «pauliniano» del término). Por otro lado, Wundt hablaba de las funciones mentales particulares, que son aquellas de los individuos interactuando de generación en generación y liberando las funciones creativas que están latentes en la profundidad de nuestra condición animal.
2. Wundt apuntaba que la existencia de cada uno dentro de su grupo descansa sobre una herencia que no cesa de ser elaborada entre todos, en la búsqueda de más felicidad, de más belleza. Esta vasta empresa voluntarista que, por su magnitud, nos trasciende de nuestra condición natural (que nos «humaniza», se podría decir), se adivina mediante la comparación de la trayectoria de las diversas culturas, que son el fruto de interacciones entre entidades libres en la acción. Las culturas se presentan entonces como edificios en construcción, interactivos, que no existirían sin cada piedra que aporta su contribución particular a la obra común. Esta valoración de la relación, de lo que interactúa, condicionará mucho la actividad formal de Barandiaran, como puede verse en su cuestionario empleado por los grupos Etniker.

Así, el anciano profesor Wundt enseñará a Barandiaran que, para comprender al hombre concreto, tenía que escudriñar la red de relaciones complejas que va tejiendo sin cesar con los otros miembros de su grupo. En resumen, tenía que realizar una inmersión en su propia cultura y no en especulaciones sacadas de la lectura de libros o en testimonios fundados en el estudio de los pueblos exóticos. Sería en esta inmersión concreta entre los suyos como podría acceder a la dinámica creativa, esa forma de voluntad característica del misterio del hombre, un misterio otorgado por el mismo Dios.

Confortado por esta visión, el joven Barandiaran decidió ordenarse sacerdote, cosa que ocurrió al año siguiente, el 19 de diciembre de 1914, cuando contaba veinticinco años.

Dos años más tarde fue nombrado rector del Seminario Aguirre, después vicerector del Seminario Mayor. Paralelamente, enseñaba no solo Historia de las

Religiones, sino también ciencias experimentales: Física, Matemáticas, Ciencias Naturales y Geología. En 1932 redactó para sus alumnos la *Geología del País Vasco*, el primer texto sobre la materia. A los jóvenes seminaristas les explicaba la ciencia, la sociedad y las nuevas ideas. Les liberaba del temor y los mantenía así distanciados de los efectos de la propaganda. Intervenía en la universidad católica pero también daba conferencias en medios obreros. La derecha lo consideraba un separatista; la izquierda lo tenía por sospechoso de adoctrinamiento.

Toda esta actividad no complacía a un Vaticano acosado por varios frentes, y que acababa de publicar un conjunto de encíclicas de carácter reaccionario, que condenaban sin ambages la modernidad. Lo más destacado fue indudablemente el vergonzoso *Syllabus* de 1864, que acompañaba a la encíclica *Quanta cura*, del muy dogmático Pío IX. Este mismo Vaticano había exigido en 1901 a los profesores de seminario un juramento antimodernidad. El avance de los movimientos populistas y totalitarios acentuó esta postura y sería una fuente de cuestionamiento de la Iglesia de Roma, la cual exigía sumisión, especialmente de las iglesias estatales. En marzo de 1937, en su encíclica *Divini Redemptoris*, Pío IX escribía: «el comunismo es intrínsecamente perverso y no se puede admitir, en ningún caso, la colaboración con él de nadie que quiera salvar la civilización cristiana».

UN CIENTÍFICO QUE SE PLANTEA LA INVESTIGACIÓN

Jose Miguel Barandiaran tuvo la increíble suerte de tener por maestro al mayor investigador vasco de su tiempo: Telesforo de Aranzadi (1860-1945). Los dos guipuzcoanos tuvieron contacto desde fechas muy tempranas, siendo entonces cuando Aranzadi formó a Barandiaran en las ciencias experimentales, ya que no en vano era antropólogo, matemático, musicólogo, doctor en Farmacia, doctor en Ciencias Naturales y geólogo. Aranzadi era uno de esos gigantes que produjo la ciencia del siglo XIX. En 1889 había echado mano de los métodos matémáticos para demostrar los parecidos entre los cráneos antiguos vascos y los contemporáneos, precisando el sentido de las modificaciones a lo largo del tiempo. Este famoso estudio permitió identificar un «tipo vasco», caracterizarlo con un sistema de medidas y de tendencias evolutivas expresadas por un sistema mecánico complejo (introversión del borde anterior del agujero occipital, retracción del rostro, etc.). Sus descubrimientos, que nunca han sido desmentidos, fueron reconocidos por la Sociedad Antropológica de París. Contribuyeron a caracterizar los fósiles humanos encontrados en las excavaciones arqueológicas y permitieron, de alguna manera, trazar el rastro de un «poblamiento vasco» amplio en los Pirineos, pendiente de ser confirmado por estudios serológicos y de biología molecular.

Aranzadi y Barandiaran, a los que se vino a sumar el alavés Eguren, rector de la Universidad de Oviedo, formaron un famoso trío de investigadores que condujeron al país al corazón mismo de los grandes avances culturales de su época, fundamentando el conocimiento en la coherencia y el método experimental, acabando así con el tiempo de los especuladores, los eruditos y los folcloristas, quienes confundían sus propias emociones con la realidad.

Por aquel momento, contando treinta y tres años, Barandiaran fue nombrado miembro de la Junta permanente de la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko

Ikaskuntza, en la que animaba grupos de trabajo vinculados a dos instituciones fundamentales:

- la Sociedad de Eusko folklore, que él mismo había creado en 1921. Ella fue la encargada de editar la revista *Anuario de Eusko folklore*, además de las *Hojas de Eusko Folklore*, una impagable recolección del imaginario antiguo, no solamente vasco sino europeo, que se desarrollaría apliamente en el libro *Mitología vasca,* y más tarde en el *Diccionario de mitología*.
- El Instituto de Estudios Prehistóricos, creado junto con Aranzadi y Eguren.

De esta forma, Barandiaran culmina su proceso de poner en práctica un método científico unido a un «pensamiento pensante», cuyos frutos todavía eran insospechados. Suscribimos en este punto lo que expresó Zumalde en 1962: «Don José Miguel fue también y continúa siendo, gracias a Dios, un ejemplo para todos los que trabajan a favor de la cultura vasca. Un maestro que nos ha enseñado a pensar y a trabajar […] pero también [un maestro] en el difícil arte de enseñar a pensar».

Intentaré a continuación definir mi visión de la forma que revestía ese «pensamiento pensante»:

> siempre partimos de la situación presente, aquella que estamos viviendo. Es la única que puede ser conocida porque es demostrable e incluso «experimentable». Después, uno se adentra en el pasado (el recuerdo, los restos, los archivos) y se va remontando hacia lo que está muerto, borrado y después olvidado, perdido, a veces sedimentado en la tierra, siendo esta la materia de los historiadores y los arqueólogos. Por un juego de correspondencias, intentamos restablecer los caminos olvidados (las «trayectorias históricas»), reconstruimos los «paisajes conceptuales» destinados a ser cotejados con la observación; intentamos encontrar las conexiones perdidas para extraer de ellas lo que pensamos que fue la vida «espiritual», el contenido «vital», como decía Barandiaran. En otras palabras, buscamos principios a partir de «datos descritos y clasificados» que son significativos de las facetas del contenido vital. Investigamos las dinámicas que «han presidido su formación y su transformación a lo largo del tiempo», lo que está en el fundamento mismo de la morfología creada por Goethe.

En la 28.ª lección impartida en la Universidad de Navarra, Barandiaran volvió una vez más sobre esta idea central: la raíz de la cultura no es el medio físico, sino el hombre. Él es quien «hace la cultura» y se cultiva; la cultura es el fruto del encuentro entre las posibilidades que ofrece el medio y las tendencias que emergen de nuestro mundo interior, a través de nuestro conocimiento y tradiciones. Así se explica la pluralidad de los grupos humanos a lo largo y ancho del mundo, como decía Barandiaran.

Etnografía y prehistoria nos ayudan a sumergirnos, a contra corriente evidentemente, en el movimiento que nos hace estar en el mundo. Movimiento que restituye nuestro pensamiento reconstruyendo el sentido de la duración, que para nosotros termina en el momento del nacimiento. Lo que nos interesa no es coleccionar sin fin todo lo que se ha producido a lo largo del tiempo, cosa que no haría más que alimentar el caos enciclopédico del que gustan aquellos que confunden saber y erudición, ese saber académico destinado a formar los espíritus o a aprobar los exámenes, más que a aprender a formular las cuestiones existenciales.

Este movimiento nos desborda en todos los sentidos, nos lleva y nos constituye a un mismo tiempo. Nos coloca en el mundo y nos aleja de él, sin que nuestra voluntad pueda hacer nada al respecto, de tal manera que cada uno de nosotros está consagrado a sí mismo. Este movimiento sobrepasa nuestra propia persona, nos desborda por todas partes, como se refleja en muchos testimonios directos recogidos por Barandiaran: «*ez gira gure baitan*», una fórmula suceptible de diversas interpretaciones. Conducidos por el devenir, el hombre actor de su propia vida se reconoce cómplice de la creación y Barandiaran remarca esta poderosa sentencia: «*izena duen guzia omen da*», es decir, «todo lo que tiene nombre existe». En este vuelo prodigioso, que ningún calendario podría contener, cómo no pensar en Jung cuando declaraba, a propósito de lo que él llamaba el «inconsciente colectivo»: «No somos de hoy, ni de ayer; somos de un tiempo inmenso».

Barandiaran no nos encierra en una etnología de celebración de los «valores tradicionales». Nos perfila una disciplina que quiere ser el estudio del desarrollo del espíritu humano, que forma parte del orden del mundo; un orden que es anterior a todo observador y que persigue ser mostrado por él; un orden que conforma el mundo creando en la diversidad; un mundo que lo abarca todo. Ciencia y fe iluminan la aventura humana; oponer estas dos vías es de suicidas. La obra de Barandiaran durante los años 1930 es de una originalidad insospechada. Chillida, ese artista formidable pendiente de los enigmas de nuestro ser, tradujo en imágenes lo que estaba ocurriendo: representó una especie de pasadizo que tituló *Barandiaran lehenaren eta geroaren arteko zubia* (Barandiaran, el puente entre el presente y el pasado).

Figura 2. *Barandiaran lehenaren eta geroaren arteko zubia* (E. Chillida).

Manterola llama a esta empresa la Escuela vasca de etnología. La describe con gran detalle en la inestimable obra *Euskaldunak, la etnia vasca*. Es con esta escuela con la que nos identificamos. Esto es lo que la barbarie buscaba erradicar, como veremos a continuación.

LA GUERRA: EL CURA RECHAZADO POR EL VATICANO

La terrible guerra civil española movilizó a una gran parte de Europa. Esta guerra tuvo como consecuencia, tal y como escribe Barandiaran en su diario «destruir al pueblo vasco, matar miles de vascos, despojarles de todos sus bienes y exterminar a incontables personas honestas».

Cuando Barandiaran estaba trabajando en Itziar, en la famosa cueva de Urtiaga, el ejército golpista confiscó sus pertenencias en el Seminario de Vitoria. La milicia le buscaba, de modo que tuvo que vestir otra ropa y embarcarse en Mutriku en el *Angel de la Guarda*, con cuarenta y cinco compañeros. Desembarcaron en el muelle de Sokoa, el 21 de septiembre de 1936, a las 5 de la mañana.

Barandiaran vivió errante por varios lugares del país, siempre en buenos términos con el episcopado bayonés. En los primeros tiempos, se ocupó activamente de los refugiados que no paraban de llegar. Se integró en un grupo variado que incluía a varios ilustres vascos, entre ellos el extraordinario Ynchausti, quien le encargó recoger los testimonios del continuo flujo de refugiados. Así contamos con unos 136 testimonios directos analizados y presentados por Gamboa y Larronde en las ediciones *Bidasoa*. Estas notas acompañan el preciado diario personal publicado por la Fundación Barandiaran. Estos dos documentos presentan una cruda mirada sobre aquel abominable período durante el que el clero vasco fue especialmente perseguido. El caso de Barandiaran fue emblemático: continuamente calumniado y abandonado sin recursos, escuchó a Pío XII exaltar a los verdugos franquistas mientras hacía callar a las víctimas. El nuncio de este papa, monseñor Antoniutti, un «señorito» en palabras de Barandiaran, con quien se encontró en Biarritz, fue descrito por el sacerdote como un hombre pagado de sí mismo, con los cabellos cuidadosamente ondulados, que cruzaba las piernas al sentarse mientras mostraba sus medias de seda. Se le puede ver haciendo el saludo nazi en la foto publicada en 1963 por G. L Steer en la obra *El árbol de Gernika - The tree of Gernika, a field study of modern war*. No hay más remedio que fijarse en la cruz que brilla al sol sobre su pecho, tan distinta de aquella que Cristo llevó a cuestas.

Durante esa época terrible, Barandiaran escribió:

> en toda institución humana y en todas las ocasiones en que se puede figurar, y hay algo que pedir o ganar, los audaces –los menos dignos– a menudo alcanzan el mando y ocupan los puestos clave. Esto pasó en la Iglesia, es difícil de evitar. Los más dignos –los santos– quedan frecuentemente en el anonimato. El remedio no es el cisma, sino no pensar en la religión en términos políticos y tratar de intensificar nuestra vida interior, y ser caritativos.

Reflexiones completamente de actualidad. Por mi parte, quisiera traer a colación este pensamiento de Isaac el Sirio (siglo VII): «No desees el honor y no serás deshonrado. El honor huye del que corre tras él. Pero el honor persigue al que huye de él y proclama su humildad a todos los hombres».

En lo que le afectaba personalmente, Barandiaran escribió esto: «La Iglesia me ha abandonado, me ha olvidado, me ha arrojado al hambre, al odio y al rencor de los eclesiásticos, busca mi muerte y mi desaparición […] el clero de Guipúzcoa ha sido la razón principal de la tardanza en mi regreso. Han hecho todo lo que estaba en su mano para eliminarme y hacerme la vida imposible […]! Y se dicen testigos de Jesucristo¡ !Perdónalos, Dios mío¡». Humilde servi-

dor caminante en la larga noche, el cura Barandiaran estaba en las antípodas de ese mundo devorado por la ideología.

Algunos miembros del clero sí fueron sensibles a la suerte corrida por Barandiaran, cosa que les honra. Avisado el *abbé* Breuil de la llegada del cura vasco a suelo francés, le llamó con el pretexto de que asistiera a un nuevo curso impartido por él en el Colegio de Francia, en París. Barandiaran aprovechó la ocasión para conocer los museos parisinos. Breuil le conocía desde 1918 y le apreciaba hasta el punto de haberle puesto en contacto con Obermaier, por entonces a cargo de las excavaciones de Altamira. Breuil también le presentó a Teilhard de Chardin en el *Institut de Paléontologie Humaine*. Cabe imaginar a este extraordinario trío de religiosos, hombres totalmente de Iglesia, pero en las antípodas de un Vaticano enmohecido. Basten las palabras del lúcido y valiente jesuita Teilhard de Chardin, escritas el 3 de noviembre de 1935: «Los teólogos están serenamente sentados sobre un volcán, o una sima que no parecen percibir […] A mí me dan completamente igual los teólogos. Solamente rabio viéndoles mantener el cristianismo en un estado de infantilismo que asquea a los gentiles […] y creyendo que satisfacen al mundo paseando por los continentes una imagen de Fátima…».

BARANDIARAN SE ASIENTA Y SE PLANTEA EL PROBLEMA DE UNA ACTIVIDAD CIENTÍFICA ORGANIZADA Y RECONOCIDA

A finales de 1937 Barandiaran es enviado a la parroquia de San Carlos en Biarritz, donde permanecerá hasta la llegada de los alemanes en la Segunda Guerra Mundial. El 29 de noviembre de 1940 recibe la autorización del subprefecto para instalarse con su sobrina Pilar en el pueblo de Sara, en Ibarsoroberria, la casa de la señora Adine, una escritora flamenca, de soltera Coucke. De allí se mudará a Bidartia, una casa prestada por el doctor Sansinenea. En Sara, Barandiaran vivirá durante siete años, dejando huella de su presencia.

Figura 3. La casa Bidartia en su estado actual.

En 1951, en cumplimiento de un voto, el doctor hizo edificar junto a su casa un pequeño oratorio dedicado a san Miguel. Barandiaran dirigió su construcción y su decoración. A su vez, años más tarde él se llevaría a Ataun una parte de Sara, cuya cruz de cementerio está grabada en la estela discoidea que indica la tumba del cura y su sobrina.

El pequeño grupo de refugiados del que Barandiaran formaba parte, se dio cuenta de que la presencia de un hombre como él debía servir para poner en marcha una tarea que tuviera una verdadera dimensión social. En enero de 1937, Ynchausti le invitó a organizar un plan de investigación con el apoyo de varios entusiastas, especialmente del muy activo padre Blazy.

Pero, ¿qué investigación?; ¿con quién ponerla en marcha?; ¿dónde organizarla? En ese momento estábamos lejos del excelente consejo dado por Manex Goyhenetche en 2009: «En Historia, como en otras ciencias humanas y sociales, el discurso sobre la verdad es un discurso de investigación». Barandiaran había desembarcado en un desierto donde la expresión «cultura vasca» no tenía sentido, como demuestran estos cuatro ejemplos emblemáticos:

1. Excepcionales pioneros, como el padre Webster y, sobre todo, Humboldt, habían señalado el camino de un realismo de tipo científico. No fueron comprendidos y, además, Humboldt solo publicó en lengua alemana.
2. Algunos raros eruditos valoraban los archivos y se concentraban en exceso en los textos antiguos, a falta de algo mejor. Goyhenetche les dedicó su famoso estudio *Les Basques et leur histoire, mythes et réalités*. El más ilustre de ellos fue D'Oihenart y su magistral *Vasconie*, obra rehabilitada por De Jaurgain.
3. La estricta erudición, teñida de las modas de su tiempo, como en la obra de F. Michel, corría el peligro de confundir opinión con ciencia.
4. Las tentativas más sinceras de comprender nuestro país estaban radicalmente supervisadas por los garantes de la «ortodoxia parisina», como los calificó el canónigo Lafitte. Ese fue el caso del emblemático *Congrès de Donibane* de 1897. Se celebró «en el marco inmutable de la unidad francesa», como subrayó el propio Lafitte. En efecto, ese congreso se desarrolló en presencia de un representante del ministro de Instrucción Pública, de un general, del prefecto y del obispo. ¿Qué podría haber nacido en semejantes condiciones?

Como en un coto privado, la identidad vasca se había convertido en la presa de los descreídos, conformistas, socialmente bien posicionados, llenos de títulos y diplomas. Un caso típico fue el de Vinson. Este brillante vascólogo amaba a los vascos como otros aman las mariposas expuestas con alfileres en las cajas de los coleccionistas, bien herméticas y perfumadas de alcanfor. En 1882 había escrito textos que no le honran pero que eran admitidos sin contestación. Pensemos que esta fue la primera lectura de Barandiaran en nuestra tierra, donde se topó con cosas como esta: «una tribu poco numerosa, refugiada desde hace siglos en un rincón de las montañas franco-españolas, sin civilización, sin historia […] espécimen olvidado de esas razas incultas […] los vascos han sido civilizados, formados, educados por pueblos intelectualmente superiores».

Pero no todos compartían estas exageraciones. Una investigación digna de tal nombre se rastrea en el *Bulletin de la Société des Sciences et arts de Bayonne*,

o en revistas efímeras y, de manera más regular, en los dos boletines asociativos *Gure Herria* y el *Bulletin du Musée basque,* dirigidos respectivamente por MM. Dassance y Boissel. J-Cl. Larronde, quien ha trabajado sobre esta época («La culture basque sous l'occupation», Eusko-Ikaskuntza, artículo en prensa), ha demostrado que en público la toma de conciencia de una identidad vasca militaba fundamentalmente en el segundo *Aintzina* y en *Eskualdun gazteen batasuna*, al frente de los cuales se encontraba el inolvidable Legasse, además de Goyheneche y Labéguerie, sin olvidar a Iratzeder y el padre Lafitte. Este último pidió a Barandiaran colaboración en *Gure-Herria* a partir de mayo de 1938. Lafitte recogió una gran cosecha de datos que vertió en sus almanaques, todavía pendientes de una recopilación global.

En ese momento, se produce un acontecimiento que juzgo esencial. A lo largo de esos años, Lafitte publicó un tesoro de nuestra cultura, *Amattoren uzta*, obra de la saratarra Mayi Ariztia. Animada por el padre Donostia, esta investigadora consignó, sin ningún tipo de cambios, los relatos recogidos directamente de sus informantes expresándose en el vasco de Xareta. Es esta una colección de relatos maravillosos contados por los campesinos y relatores del país, como Josepe Amorena. A la manera de Barandiaran, la señora de Lehetxipia los recogió: «*dena izanen da gure Eskuararen onetan, haren maitarazteko eta hedarazteko, Jainko maiteak hala nahi duelarik!*» («Todo sera para mayor honra de nuestro euskera, para amarlo y acrecentarlo, Dios mediante»). Esta obra será lamentablemente un caso único pero muy valorado no solo por su contenido sino, como subrayó Caro Baroja, por las formas dialectales que constituyen testimonios únicos en vías de desaparición (por necesidades del vasco moderno) que son un tesoro para los lingüistas.

La llegada de Barandiaran no solamente despertó sino que también reactivó estas iniciativas aisladas. Fue una especie de seísmo porque el sacerdote se empeñó en organizar una verdadera investigación vasca en semejante desierto. ¿Cómo lo hizo? Barandiaran pone en marcha un conjunto de acciones que tienen como sedes su propia casa en Sara y el Museo Vasco de Bayona:

1. Un centro abierto donde la información circula y hay una biblioteca.
2. Un grupo de investigación compuesto por colaboradores ocasionales o no. En el seno de este grupo se va construyendo la investigación, se deciden los temas y los medios para realizarla; se recogen los resultados y se prepara su publicación en revistas especializadas o de divulgación.
3. La difusión de lo recopilado mediante textos, congresos y diversos eventos, puesta en valor de las colecciones del museo, enseñanza y formación.

   Hacia 1938 Barandiaran crea el *Laboratoire d'ethnologie & Eusko-folklore;* se trataba de un núcleo que agrupaba a sus colaboradores, autores de los trabajos originales. En él estaban integrados Boissel, Garmendia, P. Dop (hermano de Henri Dop, otro famoso historiador), Veyrin y Elso, Descheemaeker y algunos otros, a menudo con menos disponibilidad. Su sobrina Pilar se ocupaba de la secretaría. En el seno de este grupo continuó desarrollándose una intensa campaña de encuestas etnográficas y de investigaciones prehistóricas.

   En etnografía, el grupo centró su investigación en Sara-Zugarramurdi-Ainhoa, Espelette e Itxassou, San Esteben-Hélette-Iholdy, Aldudes, Uhart Mixe, Saint Just y Laguinge. En el curso de esas encuestas,

Barandiaran empleó las herramientas más novedosas: grabación de los cantos y de las narraciones, toma de fotografías, incluso filmación de películas. Contaba cómo había hecho mucha bici y moto, además de múltiples viajes en autobús y marchas a pie durante kilómetros por los fondos de valle. En esos lugares perdidos yo he tenido la suerte de ver, junto con el dueño de una casa de la zona, los cromlechs y un dolmen que Barandiaran había descubierto con su ayuda.

Figura 4. Uno de los dólmenes de Sara descubierto por P. Dop en las laderas del Akoka, identificado por Barandiaran.

De esta manera se formó un grupo de expertos que, reunidos el 13 de mayo de 1939 en el Museo Vasco de Bayona, crearon una Sección de Folklore presidida por P. Dop y con Barandiaran como vicepresidente. En ella estaban Boissel y L. Dassance, por entonces director de *Gure Herria,* además de otros investigadores como Elso y Haulon. Esta sección se asoció a los trabajos del *Musée des arts et traditions populaires* y a los de la *Société française de folklore*. Como se ve, este grupo funcionó como un verdadero consejo científico que nosotros reclamamos desde hace años para el actual museo.

El boletín que daba a conocer el avance de las investigaciones era *Eusko-folklore,* si bien el *Bulletin du Musée Basque* tomó parte en esta empresa, lo mismo que *Herria*, fundada en 1944, y que editó también algunas separatas de *Eusko-floklore*. En estas publicaciones, las narraciones se transcribían en los dialectos de los informantes, pero los textos estaban en castellano. Esto resulta sorprendente para algunos pero no hay que perder de vista que la ciencia es una producción social: un saber no difundido, no compartido, no es un saber científico. Los valiosos dibujos de Leonardo da Vinci quedaron en colecciones particulares y, por lo tanto, no tuvieron la más mínima in-

fluencia en los conocimientos y las prácticas de su tiempo. Todo lo contrario que Vesalio. Sin embargo, Barandiaran publicó síntesis en euskera (*Euskalerriko leen gizona*, por ejemplo, cuando debutaba con su investigación), lo que es de importancia capital para hacer avanzar el mundo conceptual vasco y asegurar nuestro conocimiento de lo que nos rodea. Ahí está su obra *Gizabidea*, escrita en sus últimos años, una especie de testamento que resume bien su sentimiento.

Una vez puesto en marcha esto en Iparralde, quedaba ocuparse del futuro de Hegoalde. El 27 de junio de 1938, Barandiaran reunió en su casa a cuatro colaboradores para solicitar a todos los investigadores antaño agrupados en la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza, que remitiesen el estado de sus trabajos y proyectos, además de redactar un proyecto común para el que solicitó el apoyo del mecenas neoyorquino Instituto Rockefeller, a falta de una institución vasca.

Pero no se conformaron con eso. Un mes más tarde, se les ocurrió reunir a todos los vascólogos dispersos por el mundo en el seno de una asociación a la que llamaron *Eusko Yakintza, Société des Recherches et des études Basques*, a la manera de la antigua SEV-EI. Asignaron tres tareas a esta sociedad: organizar la investigación; asegurar su publicación; e involucrarse en la divulgación. El pequeño grupo se estructuró en torno a dos presidentes: Barandiaran por Hegoalde y, para Iparralde Lacombe, entonces miembro de la *Académie de langue basque* y secretario de la *RIEV* desde 1907. De esta manera agruparon las siete provincias para un nuevo comienzo, contando todavía entonces con un Gobierno vasco en el ejercicio de sus funciones y con la derrota del ejército sublevado.

A comienzos de 1939, Franco entra en Madrid y toda ilusión de retorno se esfuma.

LA VUELTA AL TRABAJO

Antonio Machado escribió: «todo hombre libra dos combates: en sueños se pelea contra Dios; despierto, lucha contra el mar». También Barandiaran puso rumbo a alta mar y retomó sus dos actividades principales: la prehistoria y la etnografía. Desde Sara, una esperanza iluminó nuestra noche.

En el campo de la prehistoria la notoriedad del sacerdote era tanta que en 1952 fue nombrado miembro de la *Commission supérieure des monuments historiques*. El ministro de Educación Nacional le encargó el censo de los megalitos del Departamento de Basses-Pyrénées, además de las estelas discoideas. Más tarde será nombrado delegado de la *Société préhistorique française.* Su colaboración con Laplace especialmente estuvo en el origen de muchas aportaciones decisivas.

Es necesario hacernos una idea de la amplitud del trabajo en este ámbito. Antes de su venida, a excepción de Saint Périer y de algunos prospectores aislados, no se conocía casi nada sobre prehistoria. Como consecuencia de su paso por el territorio se catalogaron veintiocho dólmenes, cuarenta cromlechs y cuatro menhires. De hecho, descubrió muchos más. Sus investigaciones fueron desarrolladas en Isturitz por el equipo reunido en torno a la señora Darricau, en Soule por Boucher, Ikertzaleak y Tomin Ebrard; en el campo del megalitismo por el doctor Blot y por el general Gaudeul en el

mundo de los castillos. Tantos y tantos autores a los que Jean Haritschellar abrió generosamente el *Bulletin du Musée Basque*.

Las cuevas de Sara conservan también la huella de Barandiaran y el doctor Blot edificó en este sitio un «parque megalítico». El pueblo de Larcevau abrigó un centro de interpretación de la estela discoidea, también único en su género. Estas obras testimonian la aportación del trabajo de Barandiaran. Pero hay más: por primera vez teníamos una visión general auténtica y aumentada de la cuna de nuestra cultura. Las máscaras ideológicas de las que la escuela nos reviste, se caen. La ignorancia da un paso atrás. ¿No es el objetivo de la ciencia combatir la ignorancia y reducir nuestra incertidumbre sobre el mundo? Tomemos por ejemplo las figuras 82 y 83 de su obra clásica *El hombre prehistórico en el País Vasco*: pertenecen al período eneolítico y en ellas vemos el recorrido de nuestra cultura pirenaica hace más de cinco mil años. Topónimos vascos ligados a un mundo pastoril estructurado, tipos humanos de acuerdo con el tipo vasco caracterizado por Aranzadi. Es ahí donde emerge nuestra aventura humana, en el fondo de la noche de nuestra ignorancia.

En el terreno de la etnografía, aprovechó estos años para acabar su estudio de las formas de vida en Sara. Es el único estudio de este género que Barandiaran llevó personalmente de principio a fin. Constituye una referencia para nosotros y para todos los que quieren conocer los modos de vida de una época autárquica.

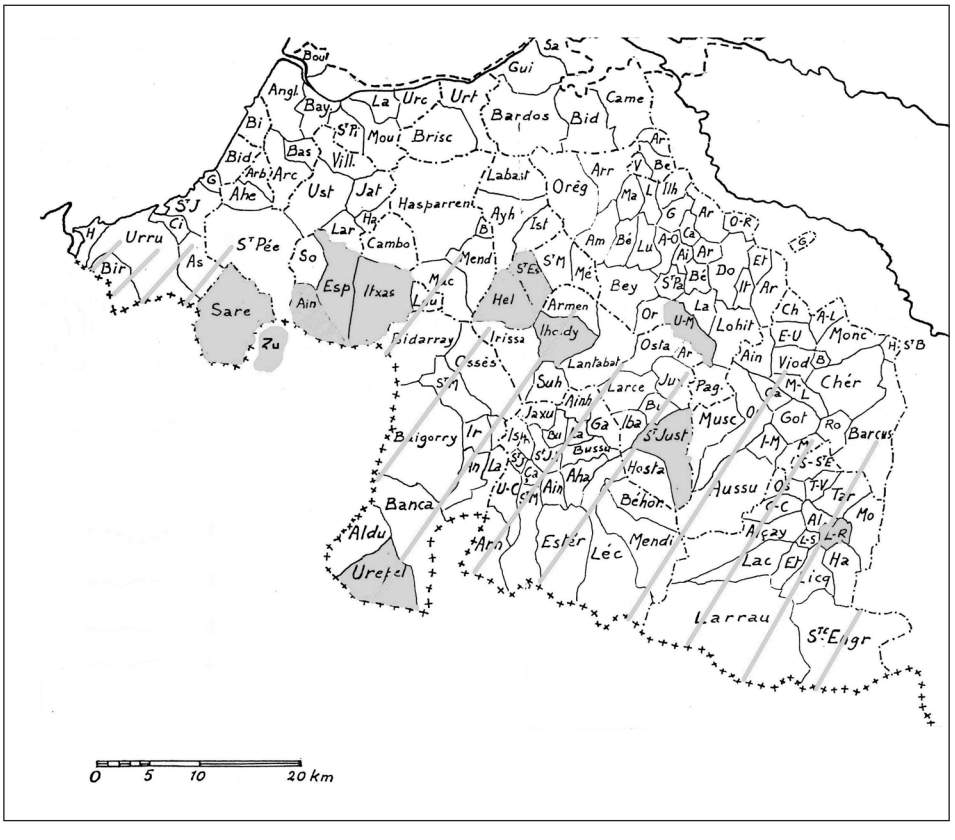


Figura 5. Mapa de Iparralde con las localidades donde Barandiaran hizo encuestas completas y las zonas donde exploró los sitios pre y protohistóricos.

En medio de esta actividad es donde maduraron dos grandes proyectos: el Instituto Ikuska y el relanzamiento de la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza, que llevó aparejada la futura *Revista Internacional de Estudios Vascos*, los congresos internacionales y el proyecto universitario. En esa época, Barandiaran dejó constancia de su investigación y de sus preocupaciones en toda una serie de textos fundamentales para nosotros, sobre los que profundizaremos a continuación.

El Instituto Vasco de Investigación Ikuska

En 1946, Barandiaran crea el Instituto, que desplegó sus ejes de investigación sobre el poblamiento. Nuestro Museo Vasco fue de nuevo una pieza esencial en esta operación, ya que gracias a sus conferencias y a la formación que se impartían en él, los avances se ponían a disposición del público en general y las valiosas colecciones iban adquiriendo sentido. Me pregunto qué sería de un museo sin investigación y sin relación directa con el público. Un mero contenedor de objetos y una simple base de datos.

Ikuska fue uno de los grandes proyectos de Barandiaran, quien lo articuló de la siguiente manera:

En primer lugar, expuso su proyecto de investigación, cosa que es de capital importancia. Bernard decía con malicia que «cuando no se sabe qué se busca, no se comprende lo que se encuentra». Barandiaran sabía perfectamente qué buscaba y diseñó el siguiente plan: puso su instituto a trabajar en dos direcciones que iban más allá del simple estudio de las formas de vida calificadas como «tradicionales». Por una parte, estas líneas de investigación ahondaban en cuestiones temporales (el origen) y por otra se extendían a la dimensión espacial (lo que supone diversificación). Se pueden formular estas dos direcciones retomando sus textos:

- El pueblo vasco «ha sobrevivido a los grandes movimientos y transformaciones que hicieron desaparecer en Europa Occidental las etnias y el poblamiento anterior a los indoeuropeos».
- El marco de las siete provincias es puramente circunstancial, ahora nos hace falta «buscar también las huellas del hombre primitivo y de su cultura en las regiones pirenaicas, lo que constituye una parte importante del estudio de la Antropología vasca».

El primer número de la revista *Ikuska*, publicado en Sara en noviembre-diciembre de 1946, conformó los principios de esta investigación y estableció los fundamentos metodológicos. La sombra de Wundt y de algunos otros grandes espíritus está muy presente en esta edición. Se trata de captar la dinámica que nos pone en el mundo, hoy en este instante preciso. Asumir nuestra existencia es entrar de la mejor manera posible en esta dinámica.

Voy a intentar a continuación mostrar cómo interpreto esta empresa partiendo de las conversaciones que tuve con Barandiaran y, como telón de fondo, lo que hemos escuchado decir a otros, cosas como que «la cultura vasca es como una flor en un jardín», «nuestras tendencias están escritas en nuestra Historia», «hemos heredado materiales que nos han permitido elaborar nuestra manera de ser, de esta manera y no de otra»... Mi interpretación tendrá una forma arborescente, ya que soy muy «teilhardiano» en este asunto.

Imaginemos la aventura humana, la hominización, como si fuera un tronco de árbol que crece. Asoman sus raíces hundidas en la oscuridad de la tierra y sube a través de lo biológico, que es una forma de la vida, de lo animal. Va creciendo bien lentamente, bien a saltos. En un momento dado, hace unos diez millones de años, abandona el estado natural y camina hacia el estado cultural, esto es, hacia la búsqueda colectiva de cómo vivir mejor juntos, de superar la individualidad.

Durante este camino, despliega sus ramas, una de ellas es el mundo pirenaico que, a su vez, no cesa de tomar forma. En el transcurso de los últimos milenios converge hacia nosotros, hacia lo que va a dar lugar a nuestra identidad histórica, cuyo devenir estudiamos. Cito algunos hitos de esa convergencia más reciente, concerniente a nuestro período y que serían los siguientes: la prehistoria, que contempla la emergencia de un poblamiento pirenaico del que son testimonio el euskera y la biología; la protohistoria y el megalitismo que asientan firmemente ese poblamiento en la parte occidental de los Pirineos y de su piedemonte; el siglo III, durante el cual la administración romana aisla la Novempopulania de la Gran Aquitania de Augusto, que se extendía hasta el Loira; el entorno del 630, cuando esa Novempopulania se convierte en la Vasconia norte, diluida durante un tiempo en el reino de Aquitania; el reino de Pamplona, que toma forma en la Vasconia sur con Sancho Garcés I (905-925); el siglo XI, que asiste a la distinción en la documentación entre gascones (vascones de lengua latinizada) y vascos (vascones euskaldunes); el reino pirenaico de Navarra, que persistirá en el tiempo con Sancho el Sabio (1162); la conformación de las siete provincias actuales; las circunstancias que hicieron que los fueros fueran puestos por escrito, la progresiva importancia del *biltzar*, etc. Dicho de otra manera, la rama pirenaica salida de un brote de ese árbol de la hominización, se precisa en Vasconia y se afina en las siete provincias, no dejando de remodelarse. Nada sorprendente pues el árbol significa la génesis de un orden propiamente cósmico. Un orden que es el devenir. Por eso, el único nombre que deberíamos darnos a nosotros mismos sería el de «mañana».

Pero entonces, ¿cómo puede ser que en el transcurso de tantos y continuos remodelamientos sigamos siendo nosotros mismos? ¿Cómo puede ser posible un «país vasco»? ¿De dónde surge nuestro «yo»? Estas son preguntas que Barandiaran abordó. En 1973, iluminaba así una parte de este camino de vida:

> Existe un sistema de valores (gizabidea) en cuya base encontramos las respuestas aportadas por el pueblo vasco a los problemas fundamentales y propiamente humanos: ¿quién soy yo? ¿Quién ha decidido la existencia de un ser dotado de razón y de libre albedrío como es el hombre. ¿Con qué objetivo lo hizo? ¿Cuál es su destino? ¿Qué camino ha tomado para realizarlo? Todo esto es la etnia de los vascos, pues existe un pueblo vasco.

Estas grandes cuestiones se aclararon mediante sus encuestas por todo el país. Le proporcionaron una materia de reflexión sobre el continuo remodelado propio de todo ser vivo. Baste como ejemplo sus estudios sobre la cristianización de los signos y de los símbolos populares, o aquellos sobre la emergencia del derecho vasco. Barandiaran los retomó al final de su vida, a lo largo de los cursos impartidos en la Universidad de Navarra, especialmente en su lección número 31. Estas tendencias las indicó a menudo a toda la sociedad vasca, la cual puede ahora preguntarse serenamente qué puede o quiere hacer con ellas, máxime si se tiene en cuenta que estas corrientes no son la única sabia que circula por nuestra particular historia, aquella que

hizo de nosotros un pueblo especial entre otros pueblos también especiales. ¿Nos ayudarán a vivir la actual «transnacionalización»? Como dijo Barandiaran a su manera: lo que ha sido no puede ser revivido, pero sí puede alimentar lo que vendrá.

El que, como Barandiaran, quiera aventurarse en las ramificaciones vivas y en parte fusionadas, de manera que uno puede fácilmente perderse pasando de una rama a otra, tendrá que seguir el proyecto de Wundt que Barandiaran hizo suyo: sumergirse en su propia cultura y cuidar de no perderse en ella. Podrá entonces dedicarse a esa especie de espeleología a la que Teillhard nos invita: sumergirse en uno mismo, caminar a través del hombre para encontrar lo humano y continuara descendiendo en esa noche cada vez más densa de la que sube la savia que lo nutre todo.

Este camino de humanismo fue explicado por Barandiaran desde el primer número de *Ikuska*: lo que describimos como culturas son los frutos de las respuestas a los problemas que jalonan la existencia. Estas respuestas no son más que signos que remiten a representaciones fundadas en la voluntad de actuar, en la intención. Los «hechos culturales» sobre los que tratan nuestros trabajos se inscriben en este marco. El materialismo no hace más que dejarnos por el camino, encerrados en nuestro ego, en nuestra arrogancia. No habla más que del aspecto orgánico del mundo y no del aspecto conceptual, ese que señala el sentido oculto que impregna los estratos profundos de ese poso cultural que descansa sobre el magma de la materia original del mundo.

A mi modo de ver, esta búsqueda de lo humano es la empresa más fascinante de nuestra disciplina. Voy a tratar de explicar esto desde lo que Barandiaran dejó escrito y lo que le hemos escuchado decir sobre este punto. Voy a formularlo como preguntas, ya que Barandiaran siempre nos enseñó a mantenernos a distancia de la pura teoría y de las respuestas que esconden ideologías. ¡Cuántas veces le oímos decir que «hay que discurrir primero con los pies y después con la cabeza»!

Barandiaran asigna a la ciencia etnológica un claro cometido, el de dar respuesta a las siguientes preguntas: «¿Cómo se han creado los hechos etnográficos?; ¿Por qué han tomado esta forma en tal época o en un sitio en concreto?; ¿Por qué se han propagado de una determinada manera y han sufrido estas transformaciones?; ¿A qué leyes obedece su nacimiento, su expansión, su propagación y su transformación?». Así, pone en marcha una obra científica en la que la primera actitud es la sorpresa. Sin curiosidad, sin interpelación, no hay investigación.

¿Quién/Qué?

Hay que elegir e identificar aquello que nos extraña. Se le caracteriza en su circunstancia propia pues, como tantas veces le oímos decir a Barandiaran «no hay texto sin contexto»; y uno se plantea el problema de identificar a los agentes de la interacción.

¿Dónde?

Se estudia la implantación de aquello que observamos, mediante su dispersión, variedad o diversidad, planteando la cuestión del polimorfismo.

¿Cómo?

Se estudia cómo funciona ese hecho, además de para qué puede servir. Englobamos entonces estos datos en categorías superiores, ya que todo hecho complejo cobra sentido en el contexto que lo justifica. Se va construyendo así

un sistema de sistemas hasta llegar a algo mensurable que pueda ser verificado y explicado por la observación.

¿Cómo ha llegado así hasta nuestros días?

Estudiamos las tendencias, los modos y las elecciones hechas, los niveles de expresión. Se precisan las correspondencias y las maneras posibles de aculturación.

La interpretación: ¿cómo ha sido posible, aquí y ahora, este objeto que estamos estudiando?

Barandiaran decía: «Cuando intentamos interpretar un hecho o un dato, tenemos que buscar la idea que lo ha inspirado. En toda obra humana hay un elemento invisible, el fin al que tiende, que la singulariza». Nos sumergimos así en el «mundo de las intenciones», en la voluntad de actuar. Nos acercamos entonces a la dimensión propiamente humana, al insondable misterio del ser.

Biología y arqueología ayudan a caracterizar los primeros momentos de esta búsqueda; más tarde viene el estudio de la lengua, de los archivos, de todo tipo de huellas, de la memoria popular, de todo lo que nos indica el flujo de los cambios que han desembocado en el momento presente, en el instante que constituye el tema de estudio de la etnografía y la sociología, cesando así nuestra disciplina de inscribirse en un presente eterno, ese del que se dice que «siempre se ha hecho así».

No puedo por menos que pensar en Wundt, cuando decía que lo sensorial («lo biológico») presentaba el mundo al espíritu, no siendo este algo añadido sino la actividad que está presente en todos nosotros, una actividad absolutamente libre que construye el mundo representándose como convenga («el alma» no está fuera del cuerpo, dice Wundt). Esa actividad es lo que somos nosotros. Está extraída de la animalidad, llega a nosotros por un proceso de humanización que no tiene nada de abstracto. Esto es lo que dicen las culturas, remiten a ese complejo de recorridos «personalizados» que hacen que seamos personas concretas, no abstractas. Son recorridos que enriquecen la aventura humana, en los que debemos sumergirnos si queremos acercarnos a la esencia de nuestro ser. Es aquí donde se fragua una gran parte de nuestra identidad.

Una vez presentados estos principios, vamos a ver cómo Barandiaran y alguno de sus allegados, por ejemplo Bilbao, construyeron y concretaron esta tarea en un Iparralde que fue durante años faro del gran programa de trabajo del Instituto Ikuska.

1. El equipo: el instituto se componía de varios investigadores que trabajaban por secciones: arqueología (con el propio Barandiaran, Laplace, etc.); geografía (con Lamare); toponimia (con el padre Lafitte); derecho (con Deeschemaeker).

2. El laboratorio: el corazón de esta actividad era el Laboratorio de etnografia y Eusko folklore, establecido entre Sare y el Museo Vasco, donde se clasificaba e inventariaban las observaciones, se organizaban las recopilaciones y se preparaba la difusión y la información.

3. El boletín: el instituto difundió el boletín *IKUSKA-Bulletin de l'institut basque de recherches*, editado en Sare, que dio a conocer los avances de la investigación. Desde 1948, fue financiado por varias instituciones como el Musée de l'Homme, el Institut international d'Archéocivilisation, la Société Préhistorique Française, las universidades de Berkeley, Los Angeles, Helsinki, Estocolmo y algunos particulares.

Société Internationale d'Études Basques

Para este proyecto Barandiaran debió contar no solamente con sus colaboradores de Iparralde sino también con los amigos refugiados que querían resucitar la antigua Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza, junto con su prestigiosa revista *RIEV*, además de relanzar los clásicos congresos de estudios vascos y retomar el espinoso asunto de la universidad vasca. Pero estos entusiastas no tenían preparación como investigadores, parece que muchos no tenían la menor idea de en qué consistía esta actividad. Quien se acerque a los cuadernos personales de Barandiaran encontrará a propósito de esta situación algunos estallidos de furia, comentarios maliciosos y sobreentendidos. Para colmo, hay que tener en cuenta que un proyecto de sociedad de estudios desligado de Hegoalde no podía ser acogido por ninguna instancia ni ser sostenido económicamente, además de darse la circunstancia de que algunos antiguos miembros seguían residiendo allí y muchos pensaban que no se podía decidir nada sin contar con ellos. ¿Qué hacer?

Barandiaran puso fin a las discusiones abordando un montaje que articuló en torno a cuatro ejes:

1. Crear una sociedad cultural bajo control: después de una comida en diciembre de 1947 en casa del señor de Camiña en Donibane, se propuso crear una estructura a partir de la asociación *Gernika* presidida por De la Sota y con Larrañaga y Bilbao como secretarios. Esta asociación era una especie de amistosa «internacional» de irredentos que había sido creada dos años antes en Donibane. Publicaba un boletín. Fue necesario transformarla en «sociedad cultural» bien estructurada, con asamblea general, oficina, cotizantes, etc. Barandiaran se aplicó a la tarea con Bilbao, que había sido universitario y conocía ese tipo de problemas. A pesar de sus reticencias, el sacerdote fue nombrado presidente de la nueva sociedad.

2. Dotar a esta nueva sociedad de un boletín controlado por ella: cambiar el nombre de la asociación no fue fácil, como tampoco lo fue el cambio de fondo y forma del boletín. Finalmente, Barandiaran impuso el nombre de *Eusko jakintza*, del que se editaron siete números entre 1947 y 1957. Esta publicación, que tenía muchos colaboradores de Iparralde, fue absorbida por al actual *Revista Internacional de Estudios Vascos.*

Tantas perturbaciones originaron animadas riñas, los egos estaban al rojo vivo. Hubo cargantes conflictos y rupturas pasajeras. Un ejemplo: aunque Barandiaran había sido invitado personalmente a la conferencia inaugural impartida por el profesor Lafon en la Universidad de Burdeos, se le excluyó. Eso ocurrió en diciembre de 1948, un año particularmente acalorado en debates. Lafon se lamentó ante las gentes de *Gernika* diciendo que él sentía una gran estima por Barandiaran: «su amistad es muy valiosa para mí y hablaré en mi conferencia de sus trabajos como obra del mayor sabio vasco vivo». Este Lafon tuvo en 1962 a Jean Haritschellar como ayudante, sustituyéndole siete años más tarde.

3. La organización de los Congresos de Estudios Vascos: en el domicilio de Ynchausti se decidió que este congreso tendría lugar en Biarritz del 12 al 19 de septiembre de 1948. El presidente Aguirre, que seguía de cerca los progresos del Instituto Ikuska y no escondía su estima por Barandiaran, se puso resueltamente de su lado.

Ynchausti presidió la 10.ª sección del Congreso de Biarritz, que trataba sobre los vascos en el mundo y que dio origen en el Museo Vasco a una sala dedicada al tema de la llamada octava provincia, que tanta importancia tiene en nuestra historia, pero que ha desaparecido en el actual museo.

Este congreso reunió a los mejores vascólogos del momento, a pesar de las maniobras del poder franquista que intentó encarnizadamente sabotear lo que llamaban «la propaganda separatista». Las actas fueron editadas tiempo después por Larronde y la *Société des études basques Eusko Ikaskuntza*. Después vino el 8.º Congreso, que tuvo lugar en el Museo Vasco, además de un pequeño seminario en Ustaritz.

Los congresos tuvieron tal éxito que el régimen franquista quiso imitarlos por su cuenta.

4. La construcción de la universidad vasca

El Congreso de Biarritz reactivó el viejo proyecto de la Sociedad de Estudios Vascos, que se enfrentaba a la hostilidad de Madrid y al desprecio silencioso de París. ¿Cómo podían los exiliados pensar, siquiera imaginar, la posibilidad de una universidad, sin un país organizado y reconocido que pudiera acogerla y financiarla? Pero esta clase de dificultades no arredaban a Barandiaran y sus amigos. Pusieron manos a la obra y el sacerdote redactó un informe que articuló de la siguiente manera:

- Para la parte científica, el «núcleo duro», se apoyó en el Instituto Ikuska que acababa de crear y que controlaba totalmente. Le encargó conformar la parte de investigación en tierra vasca del proyecto.
- Para la parte social, la encargada de la difusión más amplia posible de la información científica, se apoyó en la joven asociación Ikaskuntza Lagunartea, surgida del antiguo grupo Gernika. Movilizó a los vascólogos de todo el mundo y estaba encargada de sostener el proyecto universitario y darlo a conocer.

Barandiaran redactó personalmente dos proyectos que esbozaban la ambición de la estructura universitaria proyectada: Bases para un plan de cultura y Plan de una universidad vasca (esbozo).

Sin embargo, las cosas no fueron sencillas. Las discusiones se sucedían: ¿había que concebir una universidad vasca o en el País Vasco?; ¿cómo debería ser? Todos tenían su opinión, a veces incongruente. Finalmente, se decidió experimentar un proyecto universitario, la Université internationale d'été en Biarritz, que Barandiaran desarrolló con la ayuda de algunos colaboradores como Gavel o el fiel Bilbao.

SARE SE CONVIERTE EN LA ENCRUCIJADA DE LOS ESTUDIOS VASCOS A ESCALA INTERNACIONAL

La actividad de Barandiaran era desbordante. Pensemos que ejercía de cura en la localidad. La víspera de Navidad de 1949 escribió: «Hoy he pasado seis horas escuchando confesiones» en la iglesia de Sare. Continuamente recibía amigos, visitantes (no todos bien intencionados) y gentes de toda índole (incluso judíos perseguidos) llamaban a su puerta. Solo en 1941 había servido, en Bidartia, 281 comidas gracias a la dedicación y buen hacer de su sobrina

Pilar, que no le abandonó nunca. Entre esas visitas hubo numerosos sacerdotes, como el director de Etniker Ander Manterola.

En lo que se refiere a la tarea científica, no solamente hacía falta concebirla, sino también asumirla. Se dedicaba tanto a la investigación como a la organización de la misma. No cesaba de llamar y reunir a sus colaboradores más o menos fiables. Estaba involucrado, a su pesar, en problemas con personas e instituciones. Por sus lecturas y contactos, seguía afinando el estudio de los modos de vida. Daba a conocer esta actividad mediante publicaciones y conferencias que había que preparar y planificar.

Y, por encima de todo, estaba la calidad de su trabajo, que ya desde su llegada en 1936 le había merecido invitaciones para ocupar cátedras en las universidades de Manila y de Columbia. Pero él declinó estas ofertas, porque quería permanecer a disposición de los suyos en su desgracia. Durante su exilio fue continuamente invitado a congresos de alto nivel, entre los cuales cito algunos:

Gracias a una subvención de los Musées de France, fue en 1938 a Copenhague para impartir una conferencia con ocasión del Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, de cuyo consejo permanente había sido nombrado en 1934. Estuvo en contacto con el grupo de Francfort dirigido por el célebre profesor Frobenius. En esa época, mantenía contactos regulares con los profesores Frankowski, Schmidt, Herrman y Bouda, además de con Obermaier, descubridor de Altamira.

En 1941, en Leipzig, dio a conocer los avances en los estudios vascos en prehistoria. En 1946, dio una conferencia en el Royal Antropological Institute de Londres sobre los estudios etnográficos en el País Vasco. Para otro congreso internacional en Oxford eligió como tema «On the Conservation of Basque People».

En 1947 dio dos conferencias en París, como miembro de la Commission Internationale des Arts et Traditions Populaires. Las reuniones se mantuvieron en el Musée de l'Homme. Una de ellas trató sobre el estado de la investigación etnográfica en el País Vasco. En París también, un año más tarde, participó en el Congrès International d'Archéocivilisations. Allí disertó sobre los símbolos mágicos en el País Vasco. El director, profesor Varagnac anunció que intervenía en nombre de Ikuska, Eusko Ikaskuntza y Aranzadi, una asociación de Donostia/San Sebastián. Y eso en pleno franquismo. También en 1948 fue a Bruselas como miembro de pleno derecho del Comité Permanent des Congrès Internationaux des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Pronunció un discurso sobre el estado de las investigaciones prehistóricas en el País Vasco, además de dar una conferencia radiofónica para la BBC, auspiciada por investigadores norteamericanos.

En 1949 volvió a Bruselas para asistir al Congrès de Toponymie. Allí tuvo una curiosa intervención sobre la relación entre la toponimia y la arqueología en el País Vasco. Estuvo acompañado por su brillante alumno Caro Baroja, futuro director de *RIEV*, y por el ilustre Bosch-Gimpera. En 1951, en la sede de la UNESCO, asistió al Conseil Permanent du Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, lo que le permitió codearse con los grandes nombres de la disciplina, como Rivet, que en aquel momento presidía el consejo.

En esas ocasiones conoció a Rivière, Van Gennep, Bosch-Gimpera, entre otros grandes nombres con los que estableció contactos permanentes. Rivière, director del Musée des Arts et Traditions Populaires de París, alabó públicamente los trabajos de Barandiaran en conferencias internacionales. El diario *La Croix* también. Por primera vez en nuestra historia, mostrando los estudios sobre el País Vasco, nuestro pequeño territorio se colaba en el corazón de las mayores instancias internacionales. Y todo desde la casa Bidartia, en Sare.

Ninguna sociedad de ciencias podría haber esperado tal éxito. En cuanto a la universidad, sus títulos y diplomas fueron los grandes ausentes en una tarea única en su género. Una gran lección y, para nosotros los cristianos, un gran ejemplo.

EL REGRESO A HEGOALDE: UNA PELÍCULA DE AVENTURAS

Cada generación empuja a la anterior. Barandiaran y sus amigos veían que una etapa se acababa inexorablemente y que había que preparar a la sociedad vasca para una nueva fase de su existencia.

Los años 1950 anunciaron el regreso que preparaban los amigos guipuzcoanos de Barandiaran. Con la complicidad activa de la Real Sociedad de Amigos del País, crearon la Sociedad de Ciencias Aranzadi en Donosti/San Sebastián. Allí el sacerdote entró en contacto a su vuelta con tres ilustres discípulos: Ignacio Barandiaran, Juan M.ª Apellániz y Jesús Altuna, quienes a su vez crearon escuela.

La Sociedad Aranzadi fue desde el principio el siguiente punto de mira de Barandiaran. En 1951 envió a su sobrina Pilar a Ataun para construir una casa, que sería para ella, para asegurar su vejez. Para él no tenía nada decidido. De común acuerdo, en noviembre de ese mismo año, decidieron llamar Sara a la nueva casa.

En 1952 el profesor Tovar, rector de la Universidad de Salamanca, toma la decisión, en pleno franquismo, de crear una cátedra de lengua vasca, a la que da el nombre de Manuel de Larramendi. Exigió que fuera Barandiaran quien la inaugurara con un ciclo de doce conferencias, acompañado por el profesor Bouda. Entonces fue cuando el sacerdote decidió regresar, no sin reticencias. Un vecino policía le había advertido de que existía una espada de Damocles sobre su cabeza, en forma de ficha policial en los archivos de la Dirección General de Seguridad en Madrid. Allí estaba tachado de «simpatizante de las ideas judeo-masónicas y de los rojos separatistas». En los años 1980, Barandiaran pidió que esa ficha fuera destruida, cosa que consiguió del ministro Jiménez, en presencia del profesor Tovar.

Pero ocurre la catástrofe. El 16 de enero de 1953 Barandiaran cae gravemente enfermo y sufre dos operaciones, en las que está a punto de morir. Restablecido, el 20 de junio vuelve a Sare y, al día siguiente, participa en la Universidad Internacional de Verano en Ustaritz.

El 20 de octubre de 1953, Barandiaran cierra la puerta de Bidartia y abandona Sare, conducido por el doctor Sansinenea. En Pasajes les esperan Elosegi y Pilar. Ese día escribe: «20 de octubre. Último día en Bidartia. Hace trece años que vivo en Sare. En estos momentos, mi adiós es "*beste bat artio*" (hasta otra), buenos y leales amigos de este pueblo. Hasta la próxima».

Empezaban así para él treinta años de actividad, a lo largo de los cuales reorganizó de manera ambiciosa la investigación y la difusión del conocimiento antropológico. En esta tarea colosal ya no estaba solo, todo un país le acom-

pañaba y le mostraba su reconocimiento dando su nombre a escuelas, plazas, calles y, más tarde, a una fundación.

¿Barandiaran abandonó realmente Sare en 1953? Si abrimos su libro esencial *Mitología vasca*, publicado en Madrid en 1960 con la editorial Minotauro, en la información para el lector, firma así su trabajo: «*Sara, Basses Pyrénées, 12 de diciembre de 1959*». Parece ser que se fue de la localidad seis años más tarde.

BARANDIARAN Y SU PROYECTO VERDADERAMENTE REVOLUCIONARIO

Barandiaran era muy consciente de los cambios que se estaban produciendo en la sociedad, pero también de la parte de responsabilidad que nos incumbe a todos, a los investigadores en particular, a los que asignaba una tarea muy precisa: comprometernos «con el pensamiento y el conocimiento».

Con el fin de extender y perfeccionar su obra, Barandiaran creó los grupos Etniker. A su alrededor y bajo la batuta de Gurutzi Arregi y Ander Manterola, del Instituto Labayru, conformaron una auténtica «universidad popular». A su muerte, esta universidad se convirtió en itinerante, reuniéndose de provincia en provincia. Es una institución única en su género en la que actúa de la siguiente manera:

- se construye el saber en común, el profesional ayuda al *amateur*. Se rechaza toda relación entre conocimiento y cualquier clase de poder.
- se comparte lo adquirido, sin apropiárselo, se pone a disposición y se devuelve al medio de donde ha salido.
- se exige una calidad máxima que tendrá su reflejo en la imagen que la sociedad vasca tiene de ella misma, confortándola y estimulándola.

Una verdadera universidad que pretende una investigación exigente y, a la vez, ir más allá y un afán por conocerse a uno mismo para mejor llegar a conocer. Esta pequeña universidad itinerante fue reconocida y sostenida por instituciones de las cuatro provincias del sur. Las dependientes del País Vasco norte no se sumaron, bien al contrario, la han ignorado.

¿Habrá que concluir que más vale no contar con las instituciones oficiales y estables? ¿Habrá que pensar que los «profesionales» de la investigación pueden recorrer el camino codo con codo con los *amateurs*, para provecho de todos y de toda la sociedad? ¿El saber no confiere ningún poder, solo el talento y la dedicación cuentan? Que cada cual responda y actúe en consecuencia. Ahora les toca a las generaciones futuras tomar el relevo de este desafío, inventar nuevas vías de conocimiento e imaginar los medios para compartir el saber. Y de hacerlo dentro de su época, de manera lúcida y responsable. La investigación es, por excelencia, un espacio de libertad incondicional y así alimenta nuestras conciencias y nos integra mejor en el mundo.

FINAL Y RETORNO A SARE

Barandiaran nos invita al saber infinito a partir del mundo vasco. Fue el primero de entre nosotros en aventurarse en ese territorio. Nos regaló la medida del esfuerzo. Esto escribió en Sare, el 22 de noviembre de 1941

este investigador rechazado cuyas obras ocupan actualmente veintidós volúmenes:

> En la soledad del Erkaitzi [el arroyo que pasa al pie de Ibarsoroberria], hice un bastón cortando una rama de tilo. Después de sentarme en una piedra, me puse a pensar sobre lo que he hecho con mi vida. Creo que me queda todavía mucho que hacer y que estudiar; pero el programa de lo que queda por estudiar es inagotable. Acabaré mi vida y ese programa no se habrá realizado más que mínimamente. Sin embargo, con lo poco que pueda hacer estaré satisfecho y eso basta.

En 1983, tras una gran fiesta en Sare a la que faltó por estar enfermo y delegó en Pilar, se colocó una placa en la pared de la iglesia, junto a la del glorioso Axular. Fue la manera de testimoniarle nuestra gratitud. Y sobre todo nosotros, los que hemos tenido la suerte de conocerle de cerca, de compartir su empresa y de participar, dentro de nuestras posibilidades, en ese florecimiento único de nuestro viejo roble. El trato con ese hombre fue para todos una bendición del cielo.

Figura 6. Reunión de miembros de Etniker en Sara, junto a una escultura que evoca los mitos que Barandiaran estudió.

Termino recordando uno de sus pensamientos, expresado al teólogo José Arregi: «Querría que se me recordase como alguien que ha amado. Lo más importante es el amor entre las personas».

BIBLIOGRAFÍA

Manterola, A, 1988, *Euskaldunak, la etnia vasca*, 4, Etor, 320 pp.

Barandiaran Irizar, L. de, 1976, *José Miguel de Barandiaran patriarca de la cultura vasca*, Soc. Guip. de ediciones y publicaciones, 263 pp.

RESUMEN

José Miguel de Barandiaran y la investigación antropológica en el País Vasco (1936 a 1953)

El artículo se corresponde con una conferencia que tenía por tema la actividad cientifica que desarrollaba J. M. de Barandiaran (organización de la investigación, publicaciones, congresos...) durante su estancia en Iparralde (1935-1953), y más concretamente en Lapurdi, en el pueblo de Sara (1940-1953).

Palabras clave: exilio; investigaciones; etnología; prehistoria; publicaciones; Eusko-Jakintza; Ikuska; museo vasco; Congreso Internacional de Estudios Vascos de 1948; Sara.

ABSTRACT

José Miguel de Barandiaran and the antropological investigations in the Basque country (1936 a 1953)

This publication is done from a lecture made in the Musée Basque of Bayonne. The subject was: the scientific activity of J. M. de Barandiaran during its stay in the north part of Basque country (Iparralde, 1940-1953) and more precisely in the town of Sara.

Keywords: exile; scientific investigations; etnology; prehistory; publications; Eusko-Jakintza; Ikuska; Basque Museum of Bayonne; International Congress of Basque Studies in Biarritz, 1948; Sara town.

IDAZLANAK AURKEZTEKO ARAUAK

Idazlan bat argitaratzeko bidaltzeak berekin dakar ondotik zehazten diren baldintzen esangabeko onarpena, egilearen aldetik.

Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra aldizkarirako idazlanak Erredakzio Kontseiluko kideek onartzen dituzte edo modu izengabean egiten da, kanpoko ebaluazioaren txosten baten bidez.

Idazlanetan egilearen helbidea, posta elektronikoa eta telefonoa adieraziko dira.

Artikuluak argitaragabeak izan beharko dira, eta formatu elektronikoan entregatuko dira. Times New Roman letra motan idatziko dira, 12 izaria erabilirik, tarte bikoitzean. Orriak hurrenez hurren zenbakituak egonen dira, eta 65 tarteko 30 lerrokoak izanen dira, DIN A4 formatuan. Idazlanak gehienez ere 40 orrialde izanen ditu, edo 78.000 karaktere, barne direla oharrak, laukiak, grafikoak eta eranskinak.

Artikuluak ordena metodologiko bati segitu behar dio, informazioari tratamendu eraginkorra eman ahal dakion dokumentazio-zentroetan, eta bete behar ditu ISO arauak eta UNESCOrenak:

- Izenburua. Lanaren edukiarekin bat etorri beharko du modu esplizituan, gehienez ere zortzi hitzeko luzera izanen du eta, gertatzen bada, hobe azpititulua erabiltzea.
- Egilea (titulu akademikoa edo egungo kargua adierazita).
- Sarrera, bertan zehazturik ikerketaren gaia, gai hori zertan den, xedeak eta informaziorako erabilitako materiala.
- Erdiko atala. Testuaren gorputza, ikerlana garatzen duena; aipuak eta oharrak hortxe paratuko dira.
- Hondar atala: ondorioak eta emaitzak, bibliografia eta, halakorik bada, eranskinak.
- Hamar bat lerroko laburpena, gaztelaniaz eta ingelesez. Ez du artikuluan agertzen ez den baieztapenik eduki behar, ezta bigarren mailako xehetasunik ere. Artikuluaren izenburuaren itzulpena gehitu behar da, ingelesez.
- Gako-hitzak: lautik seira bitarte, gaztelaniaz eta ingelesez.

Egileei lehen inprimaketa-proben sorta bat igorriko zaie, zuzenketa egin dezaten. Oroz gain, inprimategiko akatsen zuzenketa izanen da, edo gramatika arloko aldaketak, izan ere egileek bidalitako idazlanak **behin betiko testuak** izan beharko dira.

Argitalpenak ez atzeratzeko, zuzenketak gehienez ere **hamar egunean** jasotzen ez badira, orduan Vianako Printzea Erakundeko Argitalpen Bulegoak zuzenduko ditu, horien gainean inolako erantzukizunik izan gabe.

Artikulua argitaratzen den aldizkariaren ale bat utziko da egile bakoitzaren eskutan, baita haren pdf bat ere.

Material grafikoak zuzen erreproduzitzeko bezainbateko kalitatea izan beharko du. Dena zenbakitua izanen da, oin-ohar bat eramanen du identifikatua izateko, eta adieraziko da testuan nontsu kokatuko den.

Artikuluan doazen grafikoak, mapak, laukiak, taulak etab. orobat entregatu beharko dira formatu informatikoan, fitxategi erantsi gisa.

Irudiak zuri-beltzean erreproduzituko dira beti. Egileak berak egin ez baditu, argazkilaria aipatu beharko da, baita behar den baimena ere, halakorik behar baldin bada.

Bertze hizkuntza batean idatzitako hitzak letra etzanean agertuko dira, baita liburuen izenburuak eta aldizkarien izenak ere; artikuluen izenburuak latindar komatxoen artean idatziko dira. Metahizkuntza moduan erabilitako hitzak ere letra etzanean paratuko dira.

Testuen transkripzioetan, laburrak badira (bortz lerro baino gutxiago), latindar komatxoak eta letra biribila erabiliko dira. Luzeak badira, aparte ezarriko dira, komatxorik gabe, lerro koskatuetan, eta testu orokorrekoan baino izari txikiagoan (10 puntu). Gangarrak (‘’) erabiliko dira hitz bakanen adiera edo itzulpenetarako.

Letra larriak sobera ez erabiltzea gomendatzen da, eta horiek izen berezi, erakunde edo korporazio eta sigletarako baizik ez erabiltzea, inoiz ez izen arruntetarako: erregea, kondea, aita santua, katedrala, apezpikua etab. Ez dira sekula erabili behar hitz osoetarako.

Oharren deiak goi-indizeetan goraturiko zenbakien bidez eta parentesirik gabe adieraziko dira.

Numerazioa ondoz ondokoa izan behar da, 1etik hasi eta artikuluaren bukaeraraino.

Oin-oharren aipuak emateko, arau hauei jarraituko zaie:

Egilea-urtea sistema erabiltzeko gomendioa egiten da, testu barreneko aipuetarako (Martínez Sucunza, 1995: 13-15). Bertzenaz, sistema hau erabiliko da:

Egilearen izenaren iniziala letra larriz eta deiturak, alderantzizkatu gabe, oin-oharretan, eta bibliografian, deiturak maiuskula txikietan (edo letra xeheetan, inoiz ez letra larrietan) eta izenaren iniziala, letra larriz, eta ondoren koma; letra etzanean obraren izenburua, eta ondoren koma; jarraian, argitalpenaren tokia, izena eta urtea, komek bereiziak, eta azkenik, aipatu nahi diren orrialdeak.

> Adb.: I. Malaxecheverría, *El bestiario esculpido en Navarra*, Iruña, Vianako Printzea erakundea, 1997, 3. arg., 293 orr.
>
> Malaxecheverría, I., *El bestiario esculpido en Navarra*, Iruña, Vianako Printzea erakundea, 1997, 3. arg., 293 orr.

Bilduma baten atala bada, letra biribilez adieraziko da eta latindar komatxoetan, argitalpen urtearen ondotik, koma batek bereizirik, eta gero liburukiaren zenbakia zenbaki arabiarretan adieraziz, eta ondoren koma eta aipatutako orrialdeak.

> Adb.: Carrasco, J. *et al.*, *Los judíos del reino de Navarra. Registros del sello 1339-1387*, Iruña, Vianako Printzea erakundea, 1994, «Navarra judaica», 4. lib., 570 orr.

Aldizkarietako artikuluak honela aipatuko dira:

Izenburua, latindar komatxoen artean eta letra biribilean, komak bereizirik; aldizkariaren izena letra etzanean, eta ondoren liburukia, zenbaki arabiarretan; urtea, eta artikulu guztiaren orrialdeak edo bakarrik aipurako erabiltzen direnak.

Arau hauek orobat balio dute kongresuetarako, hainbaten arteko lanetarako, inoren omenez egiten diren liburuetarako, hiztegietarako edo entziklopedietarako.

> Adb.: Yárnoz Larrosa, J., «Palacio Real de Olite. Restauración de la Torre de los Cuatro Vientos», *Príncipe de Viana*, 2, 1941, 13-33 orr.

* * *

Argitaletxeak beretako gordeko du idazlanak aldizkariak berezko dituen arau zientifiko eta tipografikoetara egokitzeko ahalmena, baita egileei artikuluak berregiteko eskatzeko ahalmena, Erredakzio Kontseiluaren jarraibideei segitu beharrez, edo testuak, oharrak eta irudiak aldatzeko ahalmena ere.

Egileak onartzen du, argitaratzeko arau gisa, Nafarroako Gobernuak artikulua erreproduzitu ahal izatea, osorik nahiz partez, baita haren digitalizazioa ere, haren egokitzapena edo itzulpena barne, beharrezkoa izanez gero. Halaber, onartzen du jendeari artikuluaren berri ematea komunikazio globaleko sareetan eta bertze euskarri digitaletan, argitalpenaren kopia digitalizatua eskura jarriz Nafarroako Gobernuaren web orrian edo harekin ikusteko duten bertze erakunde batzuenean, zabalkunde eta ikerketa erabileretarako, ez bertzetarako.

Artikulua onartu dela jakinarazten zaionetik bortz eguneko epea iraganda egileak ez badu bere desadostasuna adierazi, ulertuko da jakinaren gainean dagoela modu digitalean argitaratuko dela.

Idazlanak hona igorriko dira:

Argitalpen Bulegoa
Kultura, Kirol eta Gazteria Departamentua
Tutera kalea, 20-4.a
31003 Iruña
Telefonoa: 848 424 732
ipvpubli@navarra.es

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

El envío de un original para su publicación implica la aceptación tácita por parte del autor de las condiciones que se indican a continuación.

Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra utiliza para al aceptación de originales un sistema de evaluación por los miembros del Consejo de Redacción, o anónima mediante informe de evaluador exterior.

En los originales se hará constar la dirección postal, correo electrónico y teléfono del autor.

Los artículos deberán ser inéditos y se entregarán en formato electrónico. Estará escrito en tipo de letra Times New Roman de cuerpo 12, a doble espacio. Las páginas irán numeradas correlativamente y serán de 30 líneas de 65 espacios en formato DIN A4. El original contendrá un máximo de 40 páginas o 78.000 caracteres, incluyendo notas, cuadros, gráficos y anexos.

El artículo debe seguir un orden metodológico con el fin de contribuir eficazmente al tratamiento de la información en los Centros de Documentación, y las Normas de la UNESCO y la ISO:

- Título. Debe responder de manera explícita al contenido del trabajo, su extensión no debe sobrepasar las ocho palabras, y si sucede, es preferible poner subtítulo.
- Autor (con título académico o cargo actual).
- Introducción, donde se defina el tema investigado, estado de la cuestión, objetivos y material de información utilizado.
- Partes centrales. Cuerpo del texto donde se desarrolla la investigación y donde deben situarse las citas y notas.
- Partes finales: Conclusiones y resultados, bibliografía y, en su caso, apéndices.
- Resumen de unas diez líneas en castellano e inglés. No debe contener afirmaciones que no figuren en el artículo, ni detalles de interés secundario. Se debe adjuntar traducción del título del artículo en inglés.
- Palabras clave: entre cuatro y seis palabras en castellano e inglés.

Se enviará a los autores un juego de las primeras pruebas de imprenta para su correspondiente corrección. Será, fundamentalmente, corrección de erratas de imprenta o cambios de tipo gramatical, ya que los originales enviados por los autores **son textos definitivos**.

Para evitar retrasos en las publicaciones, si en un máximo de **diez días** no se reciben, serán corregidas en el Negociado de Publicaciones de la Institución Príncipe de Viana, declinando toda responsabilidad.

Se entregará a cada autor un ejemplar de la revista en la que se publica el artículo y un pdf del mismo.

El material gráfico deberá tener la calidad necesaria para su correcta reproducción. Todo irá numerado, llevará un pie para su identificación y se indicará el lugar aproximado de colocación en el texto.

Los gráficos, mapas, cuadros, tablas, etc., incluidos en el artículo, deberán entregarse igualmente en formato informático, en CD o en correo electrónico como archivo adjunto.

Las imágenes siempre serán reproducidas en blanco y negro. Si no han sido realizadas por el autor, se mencionará al fotógrafo y, en su caso, la procedente autorización.

Las palabras sueltas escritas en otra lengua aparecerán en cursiva, así como los títulos de libros y los nombres de revistas, los títulos de los artículos se escribirán entre comillas. También irán en cursiva los términos utlizados metalingüísticamente.

En las transcripciones de textos, si son breves (menor de cinco líneas), se pondrán comillas españolas y redonda. Si son largas se pondrán aparte, sin comillas, en líneas entradas o sangradas y en cuerpo menor que el del texto general (10 puntos). Se utilizarán los ápices (‘ ‘) para acepciones o traducciones de términos aislados.

Se recomienda no abusar de las mayúsculas, y utilizarlas solamente para los nombres propios, instituciones o corporaciones, y siglas, nunca para los nombres comunes: rey, conde, papa, catedral, obispo… En ningún caso deben emplearse para palabras completas.

Las llamadas de las notas se indicarán con números volados en superíndice y sin paréntesis.

La numeración debe ser consecutiva desde el 1 hasta el final del artículo.

Las citas de las notas se atendrán a las siguientes normas:

Se aconseja usar el sistema autor-año para las citas en el texto, (Martínez Sucunza, 1995: 13-15). Si no, se utilizará el sistema de:

Inicial del nombre en mayúscula y apellidos del autor sin invertir para las notas a pie de página, y en la bibliografía apellidos en versalitas (o minúsculas, nunca en mayúsculas) y la inicial del nombre en mayúscula seguida de coma; en cursiva el título de la obra seguido de coma; a continuación lugar, nombre y año de edición, separados por comas, y por último las páginas que interesen.

Ej.: I. Malaxecheverría, *El bestiario esculpido en Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1997, 3ª ed., p. 293.

Malaxecheverría, I., *El bestiario esculpido en Navarra*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1997, 3ª ed., p. 293.

Si forma parte de una colección, se indicará en redonda y entre comillas españolas a continuación del año de edición, separado por coma, consignando luego el número del volumen en números arábigos, seguido de coma y las páginas citadas.

Ej.: Carrasco J. *et al., Los judíos del reino de Navarra. Registros del sello 1339-1387*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1994, «Navarra judaica», vol. 4, p. 570.

Los artículos de las revistas se citarán de la siguiente manera:

Título entre comillas y redonda, separado por coma; nombre de la revista en cursiva, seguido del tomo en números arábigos; el año, y páginas de todo el artículo o solo las utilizadas para la cita.

Estas normas son también para congresos, obras colectivas, volúmenes de homenaje, diccionarios o enciclopedias.

Ej.: Yárnoz Larrosa, J., «Palacio Real de Olite. Restauración de la Torre de los Cuatro Vientos», *Príncipe de Viana*, 2, 1941, pp. 13-33.

* * *

La editorial se reserva la facultad de adaptar los originales a las normas científicas y tipográficas propias de la revista, y de pedir a los autores rehacer los artículos para seguir las instrucciones del consejo de redacción, o de modificar los textos, notas e ilustraciones.

El autor acepta, como norma de publicación, que el Gobierno de Navarra pueda reproducir el artículo de forma total o parcial, así como su digitalización, incluyendo su adaptación o traducción si es necesario. Así mismo, acepta la comunicación al público del artículo en redes de comunicación global y otros soportes digitales, poniendo la copia digitalizada de la publicación a disposición en las páginas web de Gobierno de Navarra o de otras entidades relacionadas con ella para usos exclusivamente divulgativos e investigadores.

Si en el plazo de cinco días tras la comunicación de la aceptación del artículo el autor no expresa su disconformidad, se le dará como enterado de que va a ser publicado digitalmente.

Los originales se enviarán a:

Negociado de Publicaciones
Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales
C/ Tudela, 20 4º
31003 PAMPLONA
Tel. 848- 424732
Correo electrónico: ipvpubli@navarra.es