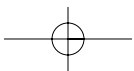
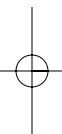
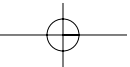
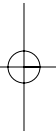
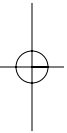


Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca





Sales Santos Vera
Itziar Madina Elguezabal

Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca





Este obra está bajo una
licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported.

Título: *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca*
Autores: Sales Santos Vera e Itziar Madina Elguezabal
Diseño de portada y maquetación: Txema Domench
Primera edición: marzo 2012

Editorial Hagin
C/ Jimeno Jurio nº1 bajo, 31013 Antsoain. Nafarroa
Tel: 629 760 475
editorialhagin@gmail.com

Imprime: Gráficas Lizarra
ISBN: 978-84-92515-55-4
Depósito legal: NA – 563 - 2012

Índice

A modo de Prólogo	9
• Primera parte. El círculo de las montañas	15
Una cosmogonía naturalista	21
El rito del pan bendito en Santa Grazi	22
Un pensamiento comunalista y una organización social circular	26
El círculo, un símbolo religioso	31
De tótems y mitos fundadores	36
Circularidad y simetría: el ejemplo del lenguaje	37
• Segunda parte El dominio no aparece hasta que se ejerce ...	41
La casa	44
El primer vecino	47
El pueblo y el valle	48
Las facerías	50
La merindad	51
El auzolan	51
El batzarre	53
Los cuarteles	56

Las Juntas	56
Las Juntas de Infanzones	57
La Junta de Miluce	57
La colonización de la Montaña Vasca	58
Baztan, Camino de Santiago y abadía de Urdazubi-Urdax	60
• Tercera parte. La pirámide contra el círculo	67
Creencias naturalistas no hegemónicas versus religión monoteísta	71
La estigmatización del sexo libre	76
La ruptura demográfica	79
La ruptura política	83
Fin del poder del <i>batzarre</i>	86
La desaparición de la propiedad comunal de la tierra	88
Liberalismo económico, productivismo y destrucción del ecosistema	93
Las consecuencias del progreso	98
El círculo sin alternancia, una puerta abierta a la desigualdad	101
Epílogo	105

A modo de prólogo

Sigue alocada la segunda década del siglo XXI y nadie sabe en qué podrá terminar. El Progreso y la Ciencia, su sustento —el comercio, las finanzas y la democracia— viven tensos momentos. La explotación de los recursos de la Naturaleza parece haber llegado al límite. En dichas circunstancias, puede resultar tarea fútil cuestionarse sobre el pasado de la “Montaña Vasca”. Pero al mismo tiempo, investigar la historia no escrita y seguir los rastros que de ella quedan puede desvelarnos conocimientos poco expandidos, relegados a las catacumbas por distintas ideologías devastadoras en su avidez de hegemonía y poder, conocimientos muy útiles para afrontar los tiempos presentes.

De eso se trata precisamente en *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca*: de indagar cuestionando los datos pero también las apariencias que nos ofrece el pasado. Nuestro fin es el de redescubrir las realidades relegadas al margen de la Historia, esas realidades que llaman a gritos a quien quiere escucharlas desde su relegación al silencio. Deseamos sacarlas a la luz, examinarlas quitándoles polvo y telarañas, mas no para depositarlas brillantes y magníficas en un altar ideológico, o en un estante de cualquier museo etnográfico o de una biblioteca dedicada a las curiosidades antropo-

lógicas, sino para confrontarlas con el legado histórico, la realidad política, cultural, social y económica de los tiempos decadentes que nos rodean, nosotros, pueblos vascos herederos de un milenario pasado ajetreado. Ese pasado nos excluye de la descendencia indo-europea pero a la vez nos llega a situar en el mismísimo corazón del eurocentrismo. Es decir que nos ofrece toda una gama de situaciones históricas que nos confrontan con la versatilidad de las acciones de los grupos humanos. De esta manera, el cuestionamiento conducido en este libro ha tratado de no caer en una visión hegemónica o idealizadora del pasado, y ha cuidado por encima de todo evitar la mistificación. Y es que solamente del conocimiento crítico del pasado pueden los pueblos reinterpretar su presente y proyectarse en el futuro. Mistificar sería armarlos de herramientas de trabajo apollilladas o incluso podridas.

Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca parte del postulado de que los pueblos vascos primitivos fueron colonizados. En el viejo continente, “colonización” es un término generalmente reservado al fenómeno de acaparamiento económico y de asimilación de culturas por Europa en el resto de territorios del globo, ocurrido a partir del descubrimiento de América. Haremos nuestro el concepto de la antropología del siglo XX de las “sociedades salvajes” o, como las llamó Pierre Clastres¹, “sociedades sin estado”. A nuestro entender, en Europa se produjo un movimiento interno de colonización de unas clases sociales hacia otras, de destrucción de comunidades “sin estado” y de integración de estas a la “obra civilizadora”. Fue un proceso fluctuante, conseguido con más o menos éxito en un lugar u otro, en un momento u otro de la Historia. *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca* tiene como principal objetivo desmarañar infinidad de hechos históricos que resaltan la “lucha contra el estado” que obviamente existió entre los pueblos vascos. Los restos, deshilachados pero evidentes de esa no historia han llegado hasta nuestros días. Podemos encontrarlos en los retazos de organizacio-

nes sociales persistentes basadas sobre el apoyo mutuo, la solidaridad, las formas comunitarias de organización y de propiedad de la tierra. Paralelamente, también nos aparecen al interpretar las significaciones de la fiesta, de la mitología, de ciertos ritos o de símbolos de las comunidades vascas que han sobrevivido.

Hay que subrayar para terminar que *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca* no pretende ser una investigación científica, pues la metodología que emplea está basada en la conjunción entre lectura, análisis, intuición, debate de ideas y reflexión. Sin embargo, reivindica activamente la posibilidad de que los individuos y las comunidades humanas de los nada ni nadie, de los sin-historia, puedan reapropiarse críticamente de su pasado con el propósito libertario de retomar las riendas de sus vidas.

El libro que tienes entre manos consta de tres partes, tituladas respectivamente **El círculo de las montañas**, **El dominio no aparece hasta que se ejerce** y **La pirámide contra el círculo**.

El primer capítulo trata de responder a ¿Cómo pudieron ser las comunidades sin Estado de la Montaña Vasca? ¿Cómo podrían haber funcionado? Nos lleva hasta la provincia de Zuberoa, en el noreste de los países vascos o Euskal Herriak. Allí existió hasta finales del siglo XX una organización social comunitaria, basada en la ayuda mutua y que rechazaba el poder o la jerarquización. La analizó la antropóloga inglesa Sandra Ott², en su libro *The circle of mountains: a Basque Shepherding Community*. La descripción que Ott realizó de la sociedad pastoril del pueblo de Santa Grazi nos ha permitido extrapolar hacia la existencia de una ideología igualitaria, común a toda la Montaña Vasca, que llamaremos “la ideología del círculo”. Por un lado, los habitantes de Santa Grazi se consideran parte del “*üngürüa*” o “círculo” orográfico que rodea su pueblo montaños. Por otro, basándose sobre la similitud del entorno, instauran una organización social completa en base al círculo y la alternancia.

Ello crea una sociedad en la que no existe superioridad de ninguno de sus miembros sobre otro. El hombre y la mujer son esencialmente reconocidos distintos pero tratados como iguales, de manera simétrica. Asimismo tienen valores simétricos las personas y su entorno natural, la vivienda familiar y la chabola de pastores situada en la zona de trashumancia... Trataremos de probar que el símbolo circular resuena en sintonía con las leyendas, con los mitos y con los ritos que antaño regían y de los que hoy día algunos aún se mantienen en la Montaña Vasca. Pensamos que “la ideología del círculo” nos permite caracterizar las sociedades vascas primitivas, anteriores a la cristianización, a la feudalidad, a la consiguiente colonización interna y a la toma generalizada del poder.

Señalar que situamos nuestra investigación en la Montaña Vasca, tomando prestado el término a José María Sánchez Carrión, “Txepetx”³. La Montaña Vasca corresponde a la zona montañosa norte y sur de Euskal Herriak⁴ que se extiende desde los valles pirenaicos orientales (Roncal, Salazar...) hasta el golfo de Vizcaya. Incluye las provincias de Zuberoa, la zona norte de la Alta Navarra, la Baja Navarra, Lapurdi, Guipúzcoa y Vizcaya. Quedan fuera de la Montaña Vasca la zona sur de la Alta Navarra y Álava.

En el segundo capítulo, **El dominio no aparece hasta que se ejerce**, se plasma la problemática del poder. ¿Cómo consigue este instalarse en unas comunidades autárquicas que le son completamente ajenas y que no lo necesitan? Tras describir los estamentos de socialización de las comunidades sin estado de la Montaña Vasca, nos centramos en el papel jugado por la cristianización y el Camino de Santiago en general y en particular, los monasterios. A través de estos analizamos el choque que se produjo entre la estructura comunalista existente y el sistema monacal que introdujo la propiedad privada, el servilismo, la jerarquía y la obediencia al Estado feudal. Poco a poco las comunidades primitivas fueron perdiendo su auto-

nomía política, recuperada por una élite que nació de una segregación social entre “vecinos” y “residentes”. A consecuencia de ello, las estructuras primitivas igualitarias y no jerárquicas fueron desapareciendo. Así, el “batzarre” o “asamblea popular” llegó a ser suplantado por la “Junta”. Esta tenía un número restringido de participantes y además estos eran miembros elegidos por criterios sociales elitistas. Por su parte, el “auzolan”, ese sistema de trabajo destinado al bien de la comunidad o a la ayuda recíproca entre vecinos, se desvirtúa. Desaparece el “auzolan” dictado por la necesidad real del apoyo mutuo. Aparece la privatización de los recursos naturales, algo inimaginable en el sistema primitivo en el que prima lo comunal. De tal manera, ganó la batalla el Estado. Denominamos este proceso de “colonización interna” de la sociedad vasca. A la par, tratamos de analizar en qué medida las reivindicaciones libertadoras de sus pobladores son señal de la voluntad de la Montaña Vasca de resistir a la embestida de dicha colonización o de minimizar su impacto sobre la organización social, económica, política y cultural original.

El tercer y último capítulo se titula **La pirámide contra el círculo** y trata de descubrir las razones por las que la «ideología del círculo» dejó de ser imperante en la Montaña Vasca. Para ello, analizamos primeramente los sustentos básicos de dicho sistema, fijándonos en sus creencias naturalistas. La ruptura del equilibrio produce desencajes económicos y demográficos que terminan por hacer que se derrumben todos los pilares la sociedad primitivamente igualitaria, comunalista y “sin Estado”. Aparece entonces la pirámide, suerte de metáfora geométrica de la jerarquía, atacando al círculo hasta herirlo de muerte.

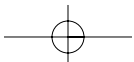
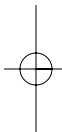
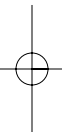
Cabe destacar que indagamos en la no-historia de la Montaña Vasca como en una sucesión cronológica de hechos. Nos apoyamos en descripciones y en crónicas diversas para tratar de ver cuáles son las realidades que delatan la existencia de actividades humanas que

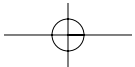
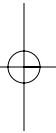
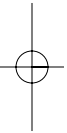
a nuestro entender contribuyeron a mantener las ansias de autonomía de las sociedades de la Montaña Vasca respecto a la centralización del poder, a la mercantilización y a la explotación en general. Partimos del final del neolítico y alcanzamos los años ochenta del siglo XX. Resaltamos dichos periodos históricos basándonos en datos documentados sobre la realidad de la Montaña Vasca. Pero también nos atrevemos a interpretar algún concepto particular de la cultura o de la lengua vasca, así como ciertos textos.

Finalmente, hay que decir que *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca* desea hacer prender la reflexión libertaria en Euskal Herriak pero también más allá, en el seno de cualquier comunidad indígena ancestral o recién nacida, más aún por nacer. Llamamos comunidades a los grupos de personas que originalmente vivían o viven bajo un conjunto elegido e igualitario de reglas, antitéticas del poder estatal, ajenas al sistema económico, social y cultural por él organizado. Nos referimos a las ocupaciones rurales o de la ciudad, de Europa, de América o de cualquier otro continente, a todas las experiencias humanas que se han separado de la propiedad privada, de la explotación de los recursos naturales con fines productivistas, así como de la jerarquía. Queremos dejar claro que, históricamente, las comunidades han sido y son despojadas de su sentido original por una colonización interna o externa, cuando no de ambas. Y que tan sólo recuperarán su ser cuando sepan separar lo que las define esencialmente de toda contaminación ideológica del ámbito rizómico del poder.

I PARTE

El círculo de las montañas





Los romanos llamaron Vasconia al territorio ocupado por un conjunto de pueblos al sur de la divisoria de aguas y Aquitania en la parte norte. Pero delimitar el territorio de los pueblos vascos resulta difícil, si aplicamos a esta problemática el prisma de definición moderno. Hasta la llegada de los romanos lo que definía la extensión geográfica de un pueblo eran el espacio que ocupaban y el círculo de influencia que ejercían sus tribus, y no la territorialidad.

Aunque parezca paradójico, puede decirse que los pueblos vascos siempre han tenido unas fronteras perfectamente delimitadas, pero que no han sido siempre las mismas, y sobre todo, no han sido basadas sobre la territorialidad. Las crónicas romanas hacen parte de la presencia de pueblos vascos fuera de las hoy día consideradas fronteras de Euskal Herria. En una época, los vascones llegaron hasta el río Garona por el norte y traspasaron la margen derecha del Ebro por el sur. ¿Y por el este? ¿Llegaron hasta Andorra? ¿Hasta el Mediterráneo? Por el oeste quizá hasta ¿Cantabria? ¿Asturias? No se sabe con certeza.

Sin embargo, la organización del Estado romano produjo la ruptura de Vasconia. La llanura civilizada del sur pasó a llamarse *Ager* y quedó bajo el yugo estatal. La parte montañosa y boscosa del

norte escapó a la dominación. Este territorio, que los romanos llamaron el *Saltus*, se mantuvo independiente durante siglos y contaba con lugares propicios para la práctica de la guerra de guerrillas en la que los vascones —dicen las crónicas romanas— eran consumados especialistas. Por tanto, el *Saltus vasconum* fue un refugio. En él, sus habitantes supieron resistir al dominio exterior. La zona fue mal reputada entre los partidarios o representantes de la sujeción, fuesen romanos, visigodos, francos o árabes. Y es que antes aún, con las primeras invasiones de los pueblos indoeuropeos, los vascones ya se habían replegado al corazón de la zona montañosa. Habitar lugares naturalmente habilitados para la defensa como los castros⁵ les había permitido enfrentarse a los invasores y evitar la conquista de gran parte de su territorio.

Jared Diamond⁶ mostró lo fácil que es determinar cómo los diferentes territorios ecológicos moldean a un mismo pueblo. Tomó como ejemplo a los Mahori, pueblo polinesio. Los Mahori modernos son descendientes de agricultores polinesios que colonizaron Nueva Zelanda hacia el año 1000. Poco más tarde un grupo de aquellos Mahori colonizó a su vez las Islas Chatham. Entonces se convirtieron en los Moriori. En los siglos siguientes los dos grupos se separaron y evolucionaron en dirección opuesta: los Mahori de la isla norte desarrollaron la tecnología, una organización compleja y una agricultura intensiva. Por contra los Moriori volvieron a ser cazadores-recolectores.

Los Moriori fueron una población pequeña y no belicosa dotada de apenas tecnología y armas sencillas, sin líderes ni organización estructurada. Los Mahori, todo lo contrario. El caso de los pueblos Mahori y Moriori muestra con claridad la manera en que los entornos pueden influir sobre la economía, la tecnología, la organización política o el arte de la guerra en un breve espacio de tiempo.

Trasladando estas reflexiones a los pueblos vascos, podemos decir que la influencia del entorno geofísico se aprecia en el distinto

desarrollo de las creencias, la simbología, los mitos y los ritos y señala la existencia de dos territorios: la Ribera o *Ager* y el *Saltus*. Anjel Armendáriz⁷ apunta que ya en la prehistoria se aprecian evidentes diferencias entre los dólmenes de la montaña y los grandes sepulcros del valle. Ello se debe a razones de tipo social y económico. En efecto, los grandes sepulcros de valle fueron obra de grupos humanos sedentarios, entregados a la economía mixta (agricultura y ganadería). En cambio, los de la montaña respondían a las exigencias modestas de grupos de pastores trashumantes mucho menos numerosos. Además, los dólmenes de la montaña se orientan generalmente hacia el este, mientras los del valle lo hacen hacia el sur, aún correspondiendo ambos en época similar. A las diferencias sociales y económicas hay que añadirles por consecuencia, las religiosas.

De este modo, visualizamos dos mundos radicalmente diferentes en lo referido a formas de vida y costumbres de los pueblos vascos. A pesar del sustrato vasco común existente, las diferencias entre la montaña y la ribera son evidentes. Y desde la introducción del cristianismo, se cristalizan dos formas de religiosidad enfrentadas, en ciertos momentos, a muerte. Para el historiador Eugène Goyenette, **la cristianización del pueblo vasco fue tardía y precaria, durante largo tiempo, y en eso también, el ‘Saltus Vasconum’, el País Vasco montañoso y boscoso se distingue del resto (...). Se tiene la impresión de que en este momento existen dos poblaciones, la que habla euskara y es pagana, los ‘jentilak’ y los latinizados de los pueblos.**

La Montaña Vasca jugó un papel de refugio, fue foco de resistencia a cualquier tipo de injerencia, y esto le dio cohesión, y cierta homogeneidad. Se podría decir que gracias a ella se ha conservado la “esencia” de lo “vasco”. Txepetx en su libro recopilatorio *Lengua y Pueblo*⁸ publicaba que **la antigua religión de los vascos, asociada a modos de vida comunales, pervivirá (junto con todo el conjunto de manifestaciones: lengua, instituciones, literatura oral)**

allí donde esta manera de interpretar el mundo sigue vigente: la Montaña Vasca.

Concretamente, el *Saltus Vasconum*, que con Txepetx pasaremos a llamar la Montaña Vasca, fue un territorio vasto en el que durante siglos se desarrollaron unos modos de vida y una organización política, económica y social particulares, que consiguieron mantenerse al margen de los modelos impuestos por los dominadores de cada época.

El que la Montaña Vasca se encontrara fuera de la esfera del poder significa que no se conocen, salvo excepción, documentos escritos que la describan, es decir, que den constancia de su historicidad. Si tomamos como ejemplo el valle de Baztan, nos percatamos de que las primeras noticias que aparecen son del año 1025. Tratan de la existencia de un vizcondado.

Dice Alejandro Arizcun⁹ que **parece razonable pensar que las nuevas preocupaciones de la corona hacia la frontera norte del reino condujeran al rey a apoyarse en los cabezas de linaje de los valles montañoses para encomendarles tareas militares y, quizás, se fundó el vizcondado de Baztan.**

Si tenemos en cuenta que el estado imperialista romano había llegado a tierras vasconas mil años antes ¿podía haber existido alguna organización política emanante del poder en Baztan antes de 1025? Dicho de otro modo ¿Podía Baztan haber formado parte de un estado, sin generar ningún tipo de noticia cronicable anteriormente? No parece lo más probable. Podemos deducir, entonces, que hasta el siglo XI el valle de Baztan no tuvo noticia del ámbito de intervención de un centro de poder.

Una cosmogonía naturalista

Los vascones habitantes de la Montaña Vasca profesaban religiones basadas en la Naturaleza, sus fenómenos y el culto a los muertos. En Euskal Herriak estas creencias han dejado infinidad de rastros en la toponimia, en la transmisión oral o en el folclore. Así, las danzas, la fiesta del árbol de Mayo, del solsticio de verano e invierno, las romerías, el carnaval, las creencias relativas a la influencia lunar, a los genios, el culto a los muertos, etc.

Estas religiones de la naturaleza no son tentativas de control social, sino una suerte de ayuda para entablar una relación de acuerdo y armonía con el entorno natural. Según Edgar Morin¹⁰, **en las concepciones arcaicas, el hijo concebido por la madre de carne y hueso es anterior. El nacimiento empieza en el mar, en la tierra, en los elementos a los que vuelven los muertos. Estas creencias tienen como punto de partida una analogía cosmomórfica en la que la madre se asimila con el propio Cosmos. Y paralelamente, una analogía antropomórfica, pues el Cosmos es la Madre. En algún momento la relación hacia la Madre como hacia la Naturaleza tiene la misma intensidad. Entonces florece la Gran Demeter Cósmica de las civilizaciones agrarias.**

El numen de los pueblos vascos es Mari, Amari o Amaya. Esta divinidad femenina representa a la Madre Tierra divinizada o Amalur. Se metamorfosea en los cuatro elementos: agua, tierra, aire o fuego, así como en los reinos mineral, vegetal y animal. También se manifiesta en figura de ambos sexos: como la del macho cabrío u otros animales machos como es el toro.

Paralelamente, es la mujer quien celebra los ritos sagrados en las creencias primitivas de los pueblos vascos; ritos relacionados con los difuntos, con la salvaguarda de la casa y los que habitan en ella sean gente o animales, el reparto del pan bendito, etc. La mujer bendice a los animales, salvo la vaca, que es sagrada. Siguiendo con la

proximidad entre mujer y animal sagrado, en euskara el alimoche se llama **Behi bidetako emazte zuria**, traducido: “la mujer blanca del camino de las vacas”, en occitano Mari Blaque. Barandiaran recalca que **Behi bidetako emazte zuria** es uno de los muchos nombres que se le da a la diosa Mari por toda la geografía de Euskal Herriak.

Parte de esas creencias se han conservado hasta nuestros días, a través de la transmisión oral, de generación en generación, a pesar de la persecución sufrida por su carácter pagano. El cristianismo no consiguió apropiarse de ella y menos de la figura de Mari, aun tras intentarlo por medio de la sincretización, asimilándola nada menos que con la Virgen María, madre de Dios. En algunos pueblos, como en Santa Grazi (provincia de Zuberoa), la mujer mantuvo su función de sacerdotisa, mediadora entre los hombres, la naturaleza y sus misterios, incluso cuando la religión católica se convirtió en la única creencia admitida. Fue ella quien mantuvo el rito del “pan bendito”.

El rito del pan bendito en Santa Grazi¹¹

Consistía en que la etxeoandre¹² llevaba dos panes de kilo para ser bendecidos por el cura, el domingo anterior de la misa mayor, pero el viernes anterior tenía que pagar una misa especial y dos velas bendecidas para el descanso eterno de las almas del Purgatorio. Por último, en el mismo domingo, tenía que dar un trozo de pan al “lehen auzoa”¹³, es decir al primer vecino, y regresar a casa antes de que oscureciese.

Concretamente, los panes bendecidos se llevaban en una cestita con un pañuelo. El pan bendecido, como la hostia, se repartía a todos los vecinos, una vez troceado en la misa mayor y el cura tenía que aceptarlo. En otros pueblos vascos, los que tomaban el pan re-

zaban una oración especial. En Santa Grazi no se conocía esa costumbre, pero los intercambiantes sí se deseaban salud y felicidad.

Después de salir de misa, la etxeoandre encargada de la ofrenda se iba con el pan bendecido. Antes de la comida del medio día quemaba un pedazo de pan bendecido en la entrada de su casa, ofreciéndoselo a Dios, y a todos los miembros de la familia, fueran estos practicantes o no. A continuación comía el pan con los de casa. Guardaba lo que sobraba en un armario, dentro de la cestita tapada con el pañuelo. Debía quemar con sumo cuidado todas las migas desprendidas. El último capítulo del rito se realizaba después de comer y antes de que se pusiese el sol, y nadie rompía esta norma. Consistía en lo que a la postre era lo más importante: ofrecer el pan a la etxeoandre de la primera casa vecina, la “lehen auzoa”. Iba sola. Si no estuviese la receptora, se lo ofrecía al etxeo nagusia¹⁴ que como si fuese la etxeoandere oficial se responsabilizaba y cumplía con el rito. No era necesario ser de Santa Grazi o haber nacido en algún pueblo euskaldun. En efecto, existe el precedente de un pastelero que trabajaba en Pau¹⁵ toda la semana y que regresaba al pueblo los fines de semana. A pesar de ser “*mutilzar*”¹⁶ y no euskaldun, participaba en la ofrenda y la recepción del pan bendito, hasta que se perdió el uso de este rito en Santa Grazi en 1962.

Se pueden hacer varias observaciones en torno al rito del pan bendecido de Santa Grazi. La primera de ellas nos muestra la cohabitación entre los ritos paganos y aquellos impuestos por la Iglesia católica; cohabitación que logró perdurar en ciertos lugares, mientras las creencias primitivas tuvieron la fuerza suficiente para resistir y no actuó la represión de la Iglesia en su contra. Tal parece ser el caso de Santa Grazi. Así, la antropóloga Sandra Ott¹⁷ recogió que **según decían los curas de Santa Grazi y de Landibarre**, los cargos de la Iglesia recomendaron a estos marginar el rito del pan bendecido, **con el fin de que los feligreses se percatasen de que la hostia era anterior. Al parecer, los responsables eclesiásticos no veían con**

agrado el aprecio que tenía la costumbre del pan bendecido en el País Vasco. En ciertos pueblos, muy rara vez la gente tomaba la hostia (a la que llamaban “el pan de los ángeles”), mientras que no se perdían una sola ofrenda de pan bendecido.

Los siguientes comentarios nos acercan a la representación simbólica del mundo que existía en las creencias primitivas de la Montaña Vasca. Para las mujeres de Santa Grazi, el pan bendito también simbolizaba la *azia* o “esperma” de la mujer¹⁸. Textualmente, la “semilla”, semejante a la de los animales y a la de las plantas. En Santa Grazi, esta palabra estaba conceptualizada de forma opuesta a la de *brallakia*, que señala específicamente el esperma masculino. Aunque tenían claro que sólo el hombre tenía *brallakia*, es decir el esperma con poder de embarazar a una mujer, la *azia* femenina servía para preñar el pan, pues era *bizigaia*, “materia de vida”. Además, por medio del ofrecimiento del pan bendito, las mujeres creían que daban vida a los habitantes y antepasados de la casa y estos a ellas. El ofrecimiento del pan bendito tenía pues valor supremo: el de dar la vida y el de acompañar a las personas hasta la muerte. El pan en sí mismo tenía a su vez connotaciones simbólicas, al ser redondo, pues como veremos más adelante, los habitantes de Santa Grazi consideran que viven en el *círculo de las montañas*. Mágicas, pues el pan bendito se utilizaba para sanar a los animales. Rasgos maternales, al ser el pan doméstico hecho por las mujeres, similar a un vientre embarazado, lleno de “materia de vida”. En el proceso de fabricación se evocan los cuidados que se otorgan a los criaturas recién nacidas. Todo el secreto del buen pan está en mantener el calor, y dicen en Santa Grazi que *el niño y el pan necesitan calor*. Asimismo, el pan simbolizaba la existencia de un principio comunitario de consumo.

Por eso, al contrario de las del resto de Euskal Herriak, las gentes de Santa Grazi, no ofrecían el pan bendito a las almas de los muertos. Para ellas era un rito de ofrenda a los vivos. Ejercido por las

etxekoandre como hemos visto, de *lehen auzoa* a *lehen auzoa*, pasándolo de la primera casa a la casa vecina y de esta a su primera vecina, etc. De tal manera se daba la vuelta al pueblo, de barrio a barrio, y se completaba simbólicamente un círculo, sin fin. La ritualización exigía que la rotación se hiciera siempre en el mismo sentido de una casa hacia la otra, además, debía cogerse el pan bendito con la mano izquierda y ofrecerse siempre con la mano derecha. Costaba dos años cerrar el círculo y era un sistema cíclico que como hemos dicho, no tenía fin.

Cuando en el curso de su investigación la inglesa Sandra Ott¹⁹ (que aprendió el dialecto vasco de Zuberoa para realizar dicho trabajo) preguntó a los habitantes de Santa Grazi que le indicaran en su opinión dónde empezaba el ciclo de rotación del rito del pan bendecido, las respuestas divergieron. Unos creían que partía desde la iglesia. Otros, afirmaban que lo hacía de la casa que se encuentra en el lugar donde empieza el *círculo de las montañas*. Nadie lo sabía a ciencia cierta; lo que todos tenían por seguro era que la cadena sólo cruzaba el río por dos puntos.

Ello nos trae a la interpretación del concepto de *círculo de las montañas*. Santa Grazi es un pueblo pirenaico de pastores, rodeado de cumbres que culminan entorno a los 1.500 metros de altitud. (Binbaleta 1.758 m, Lakora 1.877 m, Txori-Punta 1.621 m, Arbuti 1.450 m, Izarbe 1.559 m e Iguntze 1.390 m). Junto a la forma de circo en la que se encuentra, el pueblo cuenta con dos gargantas, las de Ehüjarre y de Kakueta. Esta última es larga de casi cinco kilómetros y sus paredes alcanzan de 60 a 200 metros de alto. Unida a la naturaleza y considerándose parte del entorno circular, toda la vida, la organización social y las creencias de Santa Grazi están basadas sobre la simbología del círculo. La curación de los quesos, por ejemplo, se realiza de modo circular. Los pastores los mueven invariablemente de los estantes sobre los que reposan como las mujeres distribuyen el pan bendito: de la izquierda hacia la derecha, for-

mando simbólicamente un círculo. A su vez la criatura humana recién nacida es acercada al fuego de la cocina, pues, al igual que el queso *necesita endurecer sus huesos* y se le gira sobre sí mismo de izquierda a derecha.

Nos encontramos, pues, en el corazón de la analogía cosmomórfica acoplada a la analogía antropomórfica que definía Edgar Morin. Por lo tanto, y como trataremos de demostrar en los próximos capítulos, afirmamos que la concepción circular no es inherente y reservada al pueblo de Santa Grazi. Al contrario, representa la reminiscencia de una creencia primitiva de los pueblos de la Montaña Vasca. Hoy día maltrecha y casi desaparecida, esa religión aún nos enseña sus retazos deshilados y sueltos pero que cuando estaban cohesionados formaban el fundamento ideológico de una sociedad naturalista, matrifocal e igualitaria, opuesta a las jerarquías y al ejercicio del poder.

Un pensamiento comunalista y una organización social circular

Santa Grazi, como la Montaña Vasca en general, estaba principalmente poblada por pastores de ovejas. La propiedad de la tierra de pastos era comunal (hoy día aún lo es ampliamente). Dice la costumbre alzada al rango de derecho escrito, registrada en el Fuero de Zuberoa del siglo XVI, que la utilización de los pastos y del cayolar²⁰ es *de todos los zuberotarrak que habitasen en alguno de los pueblos de Zuberoa*. Este funcionamiento es generalizable a cada valle de la Montaña Vasca pasada y actual que acoge a pastores en sus comunales.

En el caso de Santa Grazi, el ganado (las ovejas) era propiedad de cada casa. El número de cabezas por casa, llamado *txotx*, era el mismo para todas ellas, en torno a unas cincuenta o sesenta. Aun-

que en algunas podían alcanzar las cien unidades, no era lo habitual. Cabía la posibilidad de tener medio *txotx* o bien un cuarto. El trabajo realizado en la chabola durante el verano y el beneficio adquirido por la venta del queso fabricado en común se fijaba en proporción a ese porcentaje.

En Santa Grazi, el trabajo comunitario en torno a la chabola consistía en el cuidado del rebaño de todos los pastores reunidos. Podía variar según las condiciones meteorológicas características de la montaña pirenaica (desde la desaparición de las últimas nieves de la primavera, hasta la aparición de las nieves otoñales) y rondaba los cuatro meses y medio. El número de pastores era de diez en un principio, de los que seis dormían en la chabola de continuo y cuatro en casa, dentro de un sistema rotativo. A inicios del siglo pasado el número de pastores descendió a siete por cayolar, seis de continuo y uno en casa. Con el tiempo se fue reduciendo hasta quedar dos pastores únicamente. En la actualidad un solo pastor se encarga de todas las labores de cuidado del rebaño.

Los trabajos de la etxola estaban divididos en seis categorías y tenían los siguientes nombres y cometidos, de menor a mayor categoría: “la muchacha”, “el pastor de los corderos”, “el pastor de las ovejas sin corderos”, “el pastor ayudante”, “el pastor mayor” y “la señora de la casa”.

El pastor mayor, el pastor ayudante y el pastor de las ovejas vacías, los tres conjuntamente, se encargaban del rebaño. La “señora” de la casa y la “muchacha” lo hacían de la chabola. La “señora” se encargaba de preparar las diferentes comidas y servir las, hacer la cama, limpiar, mantener el fuego y el trabajo más importante de todo: la elaboración del queso. La “muchacha” se encargaba de limpiar los cacharros de la cocina y del ordeño, de traer agua de la fuente, limpiar la ceniza, llevar los recipientes con la leche recién ordeñada a la chabola y de dar de comer a los cerdos (estos bebían el suero sobrante de la fabricación del queso). Sólomente el pastor de

los corderos hacía su trabajo sin ser acompañado. Hasta que quedó un único pastor en el cayolar, los pastores de Santa Grazi siguieron rotando y alternándose en las seis funciones categorizadas, cumpliendo de esta manera con el precepto nacido del *círculo de las montañas*.

Un día en el cayolar se desarrollaba invariablemente como sigue: los seis pastores dormían en la misma y única cama que usaba tener la chabola. Según le atestiguaron a la antropóloga Sandra Ott, el pastor mayor dormía en la esquina, junto a la “señora de la casa”.

Antes del amanecer, el pastor mayor marchaba a despertar al rebaño. Por su parte, la “señora de la casa” encendía el fuego y despertaba a los demás hombres. Entonces el pastor ayudante iba al encuentro del pastor mayor con el fin de ayudarlo a meter las ovejas en el corral. En este mismo corral la “señora de la casa”, ayudada por la “muchacha” y el pastor de los corderos separaban las ovejas vacías de las que dan leche. A continuación, el pastor de los corderos despertaba a estos últimos y los conducía a los pastos de la mañana. Los cinco pastores restantes ordeñaban las ovejas.

Una vez terminada la tarea del ordeño, el pastor mayor, el pastor ayudante y el pastor de las ovejas vacías dirigían el rebaño hacia la zona de pastos. La “muchacha” llevaba la leche templada a la chabola y la colaba. Para entonces, la “señora de la casa” había atizado el fuego y se preparaba para fabricar el segundo queso, pues el primero lo había hecho la tarde anterior.

A las cuatro de la tarde volvían a traer las ovejas al corral para su segundo ordeño y en este trabajo colaboraban todos.

A partir de este momento se concretaba la rotación en el seno del círculo y cada pastor subía un nivel en la jerarquía. Así, la “muchacha” pasaba a ser el “pastor de los corderos”, el “pastor de los corderos” se volvía “pastor de las ovejas vacías”, el “pastor de las ovejas vacías” “pastor ayudante”, el “pastor ayudante” “pastor mayor” y el pastor mayor accedía a ser la “señora” de la casa. Una

vez producidos sus dos quesos, y nada más llegar la nueva “muchacha”, la que había sido “señora de la casa” desde la víspera bajaba al valle. El movimiento debía efectuarse indefectiblemente antes de la puesta del sol. Incluso había un sendero para subir a la etxola y emprender la tarea asignada, y otro distinto para descender, una vez completado el ciclo de trabajo. Una vez más, la alternancia y el círculo se materializaban hasta en el mínimo detalle. El nuevo ciclo empezaba cuando la nueva “señora de la casa” hacía el queso de la tarde y preparaba la cena. Mientras, los otros pastores habían recogido en un solo rebaño todo el ganado para que pasara la noche. Y así cada día, de manera circular, todos los pastores se alternaban en las seis funciones inherentes al trabajo de la chabola, y eso durante toda la época estival.

Una vez más, observamos cómo se afirma el fundamento que podríamos calificar de “religioso” de circularidad, rotación y alternancia, en este caso aplicado a unas tareas comunitarias establecidas. Todo parece indicar que el propósito último de la creencia en el círculo sea el de alcanzar la garantía de igualdad entre todos los miembros de la comunidad. Asimismo, la creencia en el círculo y su complemento, la organización basada sobre los principios de rotación y de alternancia, representan una protección contra el peligro de jerarquización o de deseo de preponderancia de algún miembro o de cuerpo de esa comunidad. Y es que la del círculo es una ideología perfecta. Contamina, induce y se apodera de todas las esferas de la realización humana. Circularidad significa flujo, el que se da por ejemplo en la transmisión de los conocimientos de una generación a la otra. En Santa Grazi, el oficio de pastor requería un aprendizaje de diez años. El joven pastor subía por primera vez a la etxola con su padre o su abuelo, cumplidos los diez o doce años de edad. Aprendía a identificar las ovejas, a cuidar el ganado, a esquilarse, a reconocer las enfermedades y a aplicar los remedios correspondientes, etc. Su tiempo de aprendizaje tenía dos momentos cumbre: el primer día

que pasaba en la chabola y el día en el que fabricaba su primer queso. Circularidad significa igualmente solidaridad, y el sentimiento de pertenecer a una comunidad. Cuanto más estrechas y sentidas sean las relaciones entre los miembros de la comunidad, más general será la tendencia entre ellos a desarrollar actitudes recíprocas. La perfección ideológica de la circularidad imprime mecanismos sociales. Así, en el mes de marzo, los pastores de Santa Grazi se reunían en la más importante de sus asambleas. Esta se puede considerar por un lado como una reunión previa a la subida a la etxola a mediados de mayo. En ella se decide todo lo relacionado con el cayolar: calendario de trabajos a realizar, compras etc. Pero también se zanja las cuentas económicas del año anterior. Y aún es más: en ese encuentro los pastores reafirmaban su amistad y sus deseos de apoyo mutuo por medio del rito del *majeko gazna* o “queso principal”. Este rito consistía en repartir a partes iguales el dinero que consiguieron con la venta del primer queso hecho en la etxola el año anterior. Se tomaba como un acto en defensa de la igualdad, pero también del compañerismo y de la hermandad. En efecto, una vez tenido en sus manos el dinero, cada pastor se lo entregaba a continuación al que ejercía de tesorero, para cubrir los gastos comunes.

Por tanto, la circularidad se afirma en la intimidad del ser y se completa en su realización comunitaria. De ahí la solidez de dicha creencia, su duración en el tiempo y su resistencia a la persecución religiosa (se tiene constancia de una iglesia y un hospital construidos en torno al año 812 en Santa Grazi) y al acoso político (ni la coacción de la Revolución francesa del 1789 o la del Estado que de ella nació lograron acabar con esa moral colectiva, como ocurrió en otros lugares) que no le permitirían sobrevivir sino hasta morir bajo la mirada analítica de la antropóloga Sandra Ott, hacia los años ochenta del siglo XX.

El círculo, un símbolo religioso

Llegados a este punto, y si tal como señalaba Mircea Eliade (1985) **todo simbolismo fue originalmente simbolismo religioso**²¹, pensamos poder probar que el símbolo religioso de los primitivos pueblos de la Montaña Vasca fue el círculo.

Eliade considera que el círculo es símbolo sagrado del eterno retorno, de la eternidad, de lo infinito, de lo absoluto. Representa una apuesta por el porvenir, por aquello que está hecho de repetición y no de diferencia, y que la tierra, el cielo y los dioses velarán para conseguir que eternamente retorne.

El círculo, símbolo geométrico, es probablemente el más importante y el más difundido en multitud de civilizaciones. Su forma viene dada por la imagen aparente del Sol y de la Luna. Fue siempre considerado por todos los pueblos antiguos como la forma geométrica perfecta, y para algunos era la imagen misma del ser supremo, del gran todo o del absoluto. En los diversos grupos de indios de América del norte, por ejemplo, el círculo simboliza las acciones cósmicas del Gran Espíritu. Para esos pueblos, la órbita de la Luna y la del Sol, así como el movimiento de las estrellas, pero también el crecimiento natural, generan formas redondas. Por esto el círculo está en la base de sus campamentos: **existen, en Australia y en América del norte, sociedades en las que el espacio se concibe bajo la forma de un inmenso círculo, porque el campamento también tiene forma circular, y el círculo espacial está dividido exactamente de la misma manera que lo está el círculo tribal y a imagen de este último.**

Mas allá de lo descrito hasta aquí en torno al “círculo de las montañas” investigado por Sandra Ott en el pueblo de Santa Grazi, la importancia de la simbología circular del pensamiento primitivo vasco se aprecia en infinidad de elementos. Por ejemplo en la consideración en torno a los astros. Para los vascos antiguos, la luna es-

taba rodeada de círculos y estos representaban a las almas, pues la luna era el lugar a donde iban los muertos. Hay quien fija el origen etimológico de la palabra “ilargia” que significa luna por “hilen argia” o “la luz de los muertos”. El lauburu²² es una muestra más del gran arraigo de la simbología circular a lo largo y ancho de los pueblos vascos. Aparece en las lápidas de los cementerios vascos, en lugar de las cruces cristianas. Con el lauburu también se decoran los capiteles de las casas, las peanas del fogal, etc. ¿Y qué decir de los círculos de piedras, los crómlechs, tan extendidos en la Montaña Vasca? **Conviene tener en cuenta que en toda la zona pirenaica donde se pueden encontrar círculos de piedra, se conservan danzas en círculo en las cuales el *ttuntunero* o *xulubitari* toca la música desde el centro del círculo formado por los dantzari, mirándolos conforme van ejecutando la danza avanzando en su giro siempre a la izquierda. Danzas donde la actitud del participante es seria y de carácter más ritual que festivo.**²³ Para Mikel Aranburu Urtasun²⁴, las danzas citadas son un **sagrado círculo** en el que cada dantzari es un **iniciado**. El símbolo circular atañe a la persona y a su vez a la comunidad, pues **el dantzari alcanza su gozo interior en la ejecución precisa de sus pasos y, al mismo tiempo, en la armonía colectiva de la circunferencia. La disposición de ánimo que muestran los bailarines de un *iautzi*, recogida y seria aún en plena fiesta, revela el carácter sobrenatural que se atribuye a esta elemental y vieja forma de danza circular**²⁵. El símbolo consigue recrearse eternamente a través de esas danzas rituales y atravesar los siglos. A pesar de la pérdida de su significado original, la carga simbólica es evidente pues el momento dedicado a la danza conserva gran solemnidad. La materia simbólica no soporta la futilidad. Más bien nos acerca al mundo de las connotaciones mágicas.

Resalta Sandra Ott, en su tesis doctoral, que cuando quiso saber la orientación del río que atraviesa Santa Grazi, se percató de

que muy pocas personas sabían nombrar los puntos cardinales. Las gentes de Santa Grazi identificaban el norte y el sur, pero no con los puntos cardinales sino con los vientos que soplan en uno u otro sentido y como tal eran relevantes para ellas. Después de mucho discutir, los entrevistados le ofrecieron dos nombres para calificar el oeste: “ekhi-itzialgia” y “ekhisargia”, literalmente “por donde entra el Sol”. Nadie sabía el nombre para el este. ¿Estaremos aquí frente a la caracterización de un tabú? Una explicación a esta negativa a poner nombre a los puntos cardinales, puede deberse a que los vascos de Zuberoa creen en el poder animista de la palabra. “*Ez jinen beita*”, “no se debe nombrar ya que puede venir.”²⁶. Si deducimos que en Santa Grazi es un tabú el hecho de nombrar los puntos cardinales, la pregunta inevitable es ¿por qué? Responderemos que ello es debido a que la mentalidad primitiva vasca considera como sagradas la unidad e integridad del círculo y que las construcciones simbólicas y paradigmáticas que desprende tratan por todos los medios de conservarlas de esa manera. Esa voluntad es igualmente manifiesta en el reparto del pan bendito en Santa Grazi. Existe el caso de ciertas casas cercanas unas de otras pero separadas por el río en las que el mecanismo de rotación se ejerce sin cruzar el río. En todo el desarrollo del trayecto de casa en casa sólo se atraviesa el río de Santa Grazi por los dos puntos inevitables.

De tótems y mitos fundadores

Para algunos investigadores, el crómlech tiene carácter funerario. Para otros, son una especie de calendario. El arqueólogo Jacques Blot considera que los crómlechs son **cenotafios conmemorativos**, es decir, la materialización de un lugar donde se realizaban gestos simbólicos ligados a un rito mortuorio de incineración. Por ello el artista y pensador Jorge Oteiza no dudaba en considerarlos lugares

sagrados. Otras interpretaciones tocando a los “círculos vacíos” fueron propuestas: marcas de propiedad delimitando zonas de pastos, señales astronómicas o lugares de culto en relación con una religión astral...

Por otra parte, en euskara el crómlech se denomina **baratza** y el antropólogo Michel Duvert nos recuerda que **hasta 1925 se enterraban a los niños muertos sin bautizar, bajo el alero de la casa o en un terreno continuo a ella. También dentro del recinto de la casa. Había una parcela de terreno para enterrar que se llamaba andereen baratza**²⁷. “Andereen baratza” significa “el jardín de las señoras”, o “de las mujeres”. Vemos de nuevo la imagen femenina ligada al rito de la muerte y, más aún, a la acogida de los difuntos en su seno, conectando lo humano con lo sobrehumano, lo material con lo espiritual, lo antropomórfico con lo cósmico, todo ello sellado con la circularidad del jardín de piedras o “baratza”.

En opinión del historiador Xabier Peñalver, la abundante presencia de “círculos de piedras” en la Montaña Vasca pone de manifiesto que esta estructura **sin duda tuvo gran trascendencia para las gentes que con sus rebaños se movían por las zonas de pastos, que se encontraban entre el río Leizarán y Andorra: en esta zona se conocen 1.127 crómlechs**²⁸. Pero concretamente, ¿qué tipo de “trascendencia” pudo tener el crómlech en el pensamiento primitivo de los pueblos vascos? José Miguel Barandiaran afirmaba que en su tiempo los campesinos guipuzcoanos se citaban delante o a la vista de un crómlech para resolver de manera justa un desacuerdo entre ellos. Observamos cómo durante aproximadamente tres mil años el círculo de piedras ha marcado su influencia mágica. Esto nos traslada a preguntarnos si pudo ser el crómlech el tótem de los pueblos de la Montaña Vasca. Cornelius Castoriadis apunta que **el nosotros se objetiva en enclaves simbólicos como el tótem. Este tótem funge como el símbolo tribal en torno al cual se identifican los miembros de una tribu. En este sentido, los individuos pertenecen a su**

sociedad porque participan de su estructura de significaciones sociales en sus normas, valores, mitos, ideas, proyectos, tradiciones, etc. y porque (sabiéndolo o no) comparten la voluntad de pertenecer a su sociedad (y no a otra) y procuran preservar su existencia²⁹.

En el ámbito del pensamiento mágico, apegado a las significaciones sobrenaturales, destaca la leyenda de “Etxekortiako olha”. El monte de Etxekortia se sitúa al este del collado de Ozkaxe (*Osqich* en francés, 826 metros de altura, Zuberoa). Cuenta la leyenda que en él se encontraba la chabola llamada “Etxekortiako Olha”. Era verano, y los pastores estaban dedicados a su faena habitual. De pronto, estalló un conflicto entre ellos. La riña fue terrible y el grupo de pastores terminó enfadándose. Peor aún, se dividió irremediablemente. Aquella resultó ser la primera y la última bronca que tuvieron. A la mañana siguiente, “Etxekortiako Olha” había desaparecido de la faz de la tierra con sus hombres, sus perros y sus ovejas. No quedaba ni rastro de todos ellos. Parecía que nunca hubiera existido chabola ni vida alguna en aquel lugar. Dicen que desde entonces, los días de niebla, de lluvia o de viento en Etxekortia se oyen, desoladores e inconsolables, los lamentos de los hombres, los ladridos de los perros y los balidos de las ovejas. Nada en la leyenda explica por quién fueron castigados los pastores de la chabola de Etxekortia. Pero bien pudiera ser la propia Mari quien no soporta la mentira, el robo, el orgullo, el no cumplir con la palabra, la falta de respeto o el no poner en práctica el apoyo mutuo. Dice Juan Ignacio Hartsuaga³⁰: **Desde el punto de vista teomórfico, la todopoderosa Mari busca establecer el apego a la verdad y a la ayuda mutua entre los hombres, ejes sobre los que debe organizarse la vida en común, en lugar de instaurar su dominación sobre los hombres para su único provecho.** La cosmogonía del círculo tiene un numen implacable pero a la vez generoso y solidario.

Si la religión del círculo exige solidaridad, igualdad y convivencia armónica, los pastores de “Etxekortiako Olha” fallaron en su compromiso y resultaron castigados. De tal manera, esta leyenda puede asimilarse a un mito fundacional de la creencia primitiva en el círculo. ¿Qué es un mito, sino una alegoría que narra hechos naturales, históricos o filosóficos y los insta en una tradición? Para Dürkheim, **las creencias de cada individuo expresan y son el resultado del condicionamiento social. Por lo tanto, el condicionamiento social no es otra cosa que el condicionamiento que producen en los individuos las decisiones presentes y pasadas.** Entonces, puede decirse que el mito de “Etxekortiako Olha” nos desvela la **decisión** primera de una comunidad y la puesta en práctica de un **condicionamiento social**. O lo que es lo mismo, la instalación de un tabú. El mundo simbólico de la creencia primitiva en el círculo rechaza el conflicto, pues este crea desunión y acarrea la destrucción de la comunidad. Vemos que para que existan creencias comunes es necesario que las personas conformen los **conocimientos comunes** citados por Dürkheim, fundados sobre mitos y tabúes que hablan sobre ellos mismos, su comunidad y sobre el entorno en que viven. Para cohesionar a todos los miembros de la comunidad en torno a esas creencias, es necesaria su participación en el mantenimiento de las creencias comunes, con las representaciones rituales y las acciones en la práctica. Es imprescindible el sentirse parte del círculo como lo hacen los habitantes de Santa Grazi, los dantzari, los que ostentan el lauburu, como lo hacían **las gentes que con sus rebaños se movían por las zonas de pastos, que se encontraban entre el río Leizarán y Andorra**, y saber que la fuerza mágica del símbolo circular también sabe castigar. Kropotkin ya lo expuso de manera más prosaica en *El apoyo mutuo*: el individuo no sabría sobrevivir en su entorno natural sin la solidaridad comunitaria. Y esta se manifiesta desde los siglos de los siglos en la Montaña Vasca, en forma de relaciones sociales cuya reciprocidad es fundamental: la ayuda entre

“lehen auzoa” o “primeros vecinos”, que acompaña el leit-motiv de “Gaur zuri, bihar neri”, “Hoy por ti, mañana por mí”.

Circularidad y simetría: el ejemplo del lenguaje

Concepción global a la vez que globalizadora, la primitiva creencia en el círculo se afirma también en ciertas características de la lengua vasca, el euskara. **La gramática establece el lenguaje como un sistema, recordándonos que lo simbólico tiene que llegar a ser sistémico para poder vencer y mantener el poder. Así es como percibimos el mundo; llegar a ser o estar estructurado, su abundancia procesada y reducida. La gramática de cada idioma es una teoría de la experiencia, y más que eso, una ideología,** dice John Zerzan³¹. A continuación veremos que la gramática del euskara dispone de paradigmas particulares que corroboran la existencia de la ideología que llamamos “circular”.

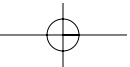
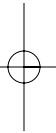
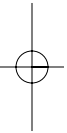
En lo que al tratamiento de los sexos se refiere, si nos referimos al libro de Anne Marie Lagarde³² *Les basques, Société traditionnelle et symétrie des sexes*, constatamos con la autora cómo la Revolución francesa, al imponer el apellido transmitido por el padre y únicamente por él, destruyó un sistema onomástico genuino, basado hasta entonces sobre el nombre de la casa y no el de los progenitores, menos aún en el del genitor de sexo masculino. Además Lagarde analiza un fenómeno típico de la lengua vasca: la forma alocutiva determinada por el género de los comunicantes. Ello consiste en el hecho que una mujer y un hombre que se hablen en la forma alocutiva utilizan formas de conjugación específicas del verbo para señalar en cada instante que se dirigen a la persona caracterizada como mujer o como hombre. Concretamente, cuando la mujer dice al hombre “haurra etorri duk”, con ello quiere comunicar que “ha llegado la criatura” pero a la vez “te anuncio a ti, hombre, que llegó

la criatura”. Al revés, cuando el hombre se dirige a la mujer diciendo “haurra etorri dun” significa “ha llegado la criatura” y a la vez “*te anuncio a tí, mujer, que llegó la criatura*”. Esta formulación es automática, naturalmente integrada al hablar usual. Representa un recurso lingüístico que recuerda perpetuamente la diferencia de género entre los comunicantes. Así, la diferencia no es nunca desigualdad, pues la gramática del euskara no impone en ningún momento un género sobre el otro. Muy al contrario, ofrece una caracterización sexuada, equitativa y simétrica. Para ello le son necesarias dos partículas consonánticas: la “k” para dirigirse y tipificar al hombre y la “n” para hacerlo hacia la mujer. La circularidad acarrea por tanto simetría, que oponemos a la asimetría. **La asimetría es la característica que permite definir la índole de las relaciones sociales, como medida del grado en que un miembro se impone sobre otro u otros. Así una relación asimétrica se define por una relación de dominio-dependencia que se manifiesta a través de algún grado de obediencia.** Trasladándonos de nuevo a Santa Grazi, observamos que “el círculo de las montañas” en los que se sienten involucrados los habitantes establece una simetría perfecta, es decir, una autonomía relativa de cada elemento —ya sea humano, animal o natural— en relación con los demás. Así, en simbiosis con la ideología del círculo, el hombre es simétrico de la mujer, las personas de la naturaleza y viceversa. Incluso la casa es simétrica de los humanos. En Santa Grazi, cuando en una casa se instala la generación siguiente a los padres ancianos, se dice “gatzatü ziozü”, “cuajó”, empleándose la misma fórmula que sirve para calificar el vientre embarazado de una mujer.

Debido a las características igualitarias de la comunidad, puede comprenderse la utilización del posesivo generalizador que propone la lengua vasca. Una persona vasco parlante no dirá “*nire aita*”³³, sino más bien “*gure aita*” para traducir “*mi padre*” del castellano o “*mon père*” del francés. Reparamos en el sentido inclusivo

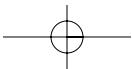
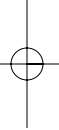
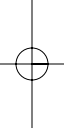
de la lengua que sin duda procede de la creencia circular primitiva, totalmente contraria a lo que Erich Fromm³⁴ denominaba **el espíritu de propietario**. Para Fromm, dicho pensamiento **se manifiesta en otras relaciones, por ejemplo con los médicos, los dentistas, los abogados, los patronos y los obreros. La gente lo expresa diciendo: “mi médico”, “mi dentista”, “mis obreros”, etc.** Y añade: **pero quizá, más que nada, poseer propiedades constituye la realización del deseo de inmortalidad, y por ello la orientación de tener ha adquirido tal potencia. Si mi yo está constituido por lo que tengo, si las cosas que tengo son indestructibles, entonces soy inmortal.** La creencia en el círculo, sin embargo, ofrece confianza en el futuro, pues cree en el “eterno retorno” (acordémonos del “Gaur zuri, bihar neri”, “Hoy por ti, mañana por mí”) y de esa manera instala una ideología generosa, en la que la ayuda mutua es garantía de abundancia, nada pertenece a nadie y todo es de todos.

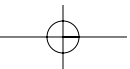
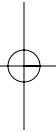
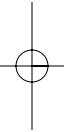
Se instaura entonces un clima de confianza real, en el que las palabras adquieren un peso particular. “*Hitza hitz, ala jendea hits*” anuncia la sentencia vasca, “la palabra es la palabra, o la gente es mala”. Recordemos que la diosa Mari no soporta el faltar a la palabra. Por lo tanto, el pensamiento vasco antiguo no usaba contratos, ni papeles, ni certificados e incluso en el seno de instancias deliberativas como el batzarre³⁵ no se levantaban actas.



II PARTE

El dominio no aparece hasta que se ejerce





Hacia el siglo X de esta Era, la Montaña Vasca —en su día refugio de las poblaciones vasconas— conoció un cambio poblacional. Los vascones —que vivían en las cimas y las laderas de las montañas organizados en grupos de parentesco— decidieron ocupar los fondos de los valles, empujados por una población excesiva y por un menor peligro enemigo. Entonces se crearon muchos de los pueblos y aldeas existentes en la actualidad. La sedentarización trajo consigo la consolidación del solar familiar y fue un factor de afianzamiento de la aldea. La unidad del valle partió de la indivisibilidad de las tierras comunales. Tras la pérdida del apoyo de los grupos de parentesco, la relación de solidaridad se fraguó en el concepto de vecindad.

Con la territorialización nació un nuevo sistema social, basado en la propiedad privada familiar del solar y del ganado. En él habitaban la unidad familiar y los animales.

En este capítulo analizaremos la gradación socio-administrativa de las comunidades descendientes de los vascones. La casa y el primer vecino eran la unidad de base. Les sigue el barrio, es decir el conjunto de varias casas. A continuación se encuentra el pueblo, constituido por un grupo de barrios. Una agrupación de pueblos establece el valle. A su vez, varios valles forman facerías. Para termi-

nar, apuntaremos el proceso de degeneración de esas instancias que formaban el ecosistema socio-político particular de la Montaña Vasca. Esta parte lleva por título “La colonización de la Montaña Vasca”.

La casa

La casa —y consecuentemente la familia— componen la célula base de la sociedad vasca sedentarizada de la Montaña Vasca, siendo la casa o fuego la unidad menor de la organización social. En ella vivían todos los miembros de una familia conformada por varias generaciones. De tal forma, la familia representaba una comunidad en el seno de la comunidad, dotada de sus representantes con voz y voto. Debe entenderse el término de “comunidad” en su sentido literal: personas que viven unidas en torno a pautas comunes. Esta característica tiene una consecuencia arquitectónica: la casa vasca cuenta con un hogar común central y carece de habitaciones particulares. Tomamos por prueba un documento del Archivo Diocesano de Pamplona³⁶, citado por José María Satrustegui, cura y antropólogo. En él está recogido el proceso a un matrimonio del pueblo de Zufia (Navarra), en el que encontramos la descripción de una casa de Tierra Estella en el siglo XVI. Durante el interrogatorio a un testigo, aparece lo siguiente: **Preguntado cuantas estancias tenia la casa, dixo que ay quatro estancias, es a saber, la entrada de la dicha casa y el fogar y otra estancia donde durmieron los tres... y la bodega; y que son todas las dichas estancias solares de dicha casa, por que no tiene cambra ninguna.** La palabra “cambra” es el equivalente en castellano antiguo de lo que consideraríamos hoy día “cámara” o, más generalmente, “habitación”. Era tal la integración en el seno de la comunidad que la individualización apenas tenía lugar de ser.

Simbólicamente, para los vascos de antaño, la casa era el refugio de la comunidad, el lugar de confluencia entre **los aspectos naturales y sobrenaturales**³⁷ de los que se sentían rodeados. Recuerda Michel Duvert que, en la concepción primitiva de los pueblos vascos, **la casa comunica con el mundo subterráneo, gracias a conductos que desembocan principalmente en la hoguera. Por otra parte, este edificio está sumergido en el firmamento donde gravitan otras fuerzas; y no cualesquiera; el Sol, la Luna, Planetas diversos, la Tormenta. También en el seno de la casa se desarrollan el ciclo de las estaciones y la alternancia entre el día y la noche.** No nos alejamos, por tanto, de la religión del círculo, que impregna toda una visión del mundo arcaico vasco.

Además, la casa proporcionaba nombre e identidad a sus habitantes —*izena eta izana*—³⁸, preservados generación tras generación. Según Martha Moia³⁹, **en los grupos ginefocales la “identidad” no era individual sino grupal. La identidad individual aparece cuando hay que fijar herederos, primogénitos, esclavos, etc. Para lo primero, lo pertinente es la pertenencia al grupo en el que se practica la relación directa del apoyo mutuo. Para lo segundo, lo pertinente es la pertenencia a un triángulo para formar una filiación patriarcal.**

Pero la casa fue también templo, lugar de culto y de enterramiento, de gran valor simbólico. La “*etxeoandre*” era la representante de esa parte espiritual y sagrada. Así, se encargaba de formular diferentes rezos que permitían atraerse los favores o defenderse del **mundo exterior y de sus manifestaciones**⁴⁰. Observamos cómo en torno a la casa han existido y aún perviven infinidad de ritos paganos de protección contra los malos espíritus. El más popular de entre ellos es el que consiste en colgar de la puerta de entrada un cardo recogido en el monte y que protege de las brujas. En efecto, dicen que, a la vista del corazón de esta planta llena de pistilos, las brujas se paran a contarlos y así se les va la noche sin llegar a penetrar en el

interior de la casa. Bien es sabido que, posteriormente, el día elimina los peligros de los espíritus malignos. Pero los elementos naturales aún pueden ser castigadores. Por ello, se conserva en la casa un pan de Santa Águeda contra los incendios, un pan de San Blas contra las inundaciones, etc. San Blas es el día en el que se ofrece pan y sal benditos a todos los habitantes de la casa —personas y animales incluidos— con el fin de protegerlos ambos de las enfermedades. Otro protector de los animales es San Antonio. Y qué decir de la noche de Navidad. El tronco que permanece candente hasta el amanecer proporciona una ceniza purificadora y brinda protección durante todo el año. No en vano el fuego **es personificado bajo el nombre de *Su o Andre Mari* (como la célebre diosa)**⁴¹, y se le invoca con rezos específicos. El fuego concede fuerza, y por esta razón se le presenta la criatura recién nacida en Santa Grazi, por ejemplo. También es un elemento purificador del agua, de una comida caída al suelo, etc. Al fuego se echa un puñado de sal con el fin de defenderse de los malos presagios. El día de San Juan se llegaba a poner ante el fuego una piedra, acompañada de un peine —puede que en alusión a Mari— y aseguraban los antiguos que a la mañana siguiente el peine llevaba pelo de la Diosa. Por ese contacto con lo sobrenatural, el fuego y sus cenizas son un lazo de unión entre vivos y muertos. Cuando fallecía un miembro de la familia, se lanzaban las cenizas del hogar a los cuatro vientos.

Y es que en la concepción primitiva de los pueblos vascos, la casa era también **panteón**⁴². Las criaturas muertas sin bautizar o las personas no aceptadas por el canon de la religión católica eran enterradas bajo el alerón delantero de la casa. Era costumbre de encender luces, y depositar ofrendas comestibles o dinero por las almas de los difuntos en la ventana que da sobre la huerta donde se encontraba la sepultura. Se practicó en todos los pueblos vascos, y tuvo prolongación en la sepultura de la iglesia, que viene a ser una suerte de ara o altar funerario donde se ofrendan luces, alimentos, pan o di-

nero por las almas de los difuntos de la casa que siguen vinculados a ella. Trasladar los ritos funerarios ancestrales a la iglesia supuso un gran paso de cara a la cristianización entre las comunidades vascas, y se produjo después del siglo XIII: **Hilobia elizaren barruan izatea XIII. mendez gero hedatutako ohitura da. Orduan hilariak indarra galtzen eta argizaiolak zein gaur egungo elizetako jarlekuak edo hilobi simbolikoak indar hartzen hasi ziren.**⁴³ Hasta las disposiciones legales del siglo XIX fue práctica habitual el que se enterrase en las iglesias. Cada casa tenía su tumba y su lugar reservado, llamado el “jarleku”. Las mujeres se encargaban de encender las cerillas o “argizaiola” en recuerdo de los difuntos. Hoy en día podemos contemplar la existencia de sepulturas domésticas en las iglesias en todos los territorios y prácticamente todas las localidades de Vasconia. En su recopilatorio etnográfico, aparecido en 1964, Luis Pedro Peña Santiago observó en las parroquias de Hernialde (Gipuzkoa) que **las sepulturas están todas marcadas en el suelo de la parroquia, y, pese a no cumplir ya su función, continúan perteneciendo al mismo caserío al que correspondían antiguamente. Sobre ellas se colocan una o varias mujeres pertenecientes al caserío. Sobre todas las “sepulturas” hay colocados unos papeles blancos muy limpios, en los que van puestos rollos de cerilla (de uno a cuatro) con una o dos cabezas encendidas. Aunque la “argizaiola” haya dejado de usarse, llama la atención que se usen más de 20 rollitos de cera, signo evidente de la fuerza de esta ofrenda a los difuntos.**

El primer vecino

En la sociedad comunitaria de los pueblos vascos el concepto de vecindad adquiere un valor especial. Hay que tener en cuenta que se manifiesta en un mundo agrario que acarrea necesidades similares y

comunes a todos sus integrantes. La comunidad instaure entonces un sistema de obligaciones pero que también ofrece sus recompensas. Cada casa puede tener de uno a cuatro *lehen auzo* o primeros vecinos, «leinaizöak» en Roncal, según la costumbre de cada región. Se trata generalmente de la casa más cercana bien “hacia la derecha”, “hacia la izquierda”, o *elizbidean* en el “camino hacia la iglesia”. Concretamente, el primer vecino o “lehen auzoa” tiene una enorme relevancia en la vida de la comunidad. Y es que forma el primer mallón de la cadena de solidaridad comunitaria. El primer vecino merece prioridad sobre el hermano, el familiar o cualquier otro pariente. Es él quien ayuda en la cosecha de maíz, en el corte y la conservación del heno o del helecho, en el trasquile de las ovejas, en el *zerri hiltzea omatatxerri*, es decir, el sacrificio del cerdo y demás trabajos que requieren gran mano de obra. Recíprocamente, es al que se le presta colaboración priorizándolo incluso —hasta fechas muy recientes— sobre el calendario familiar del tipo de bodas, comuniones, etc. El primer vecino, además, acompaña los acontecimientos más importantes en la vida de las familias, como el nacimiento o la muerte, siendo protagonista en los ritos en torno a ellos, tales como el porte de la cruz, del féretro, etc.

El pueblo y el valle

La explotación de los fondos de valle revalorizó estos territorios. El valle estaba compuesto por un número determinado de pueblos. Cada cual funcionaba colectivamente, aunque integrado en el Valle, con un *batzarre* y un jurado elegido por este. Existía una organización ganadera común en la que los ganados de cada especie formaban un solo rebaño para subir a los pastos de montaña, vigilados por guardas elegidos por el *batzarre*. Toda la organización agrícola era colectiva. Cada casa vecinal disponía de parcelas de cultivo en el

común, situadas en las inmediaciones del pueblo. Dichas tierras estaban amojonadas y cerradas por una cerca común y guardadas por una persona elegida por votación. Las formas de vida y costumbres de los pueblos que integraban el Valle eran muy similares entre sí. Pero cada cual tenía su cultura, unidad de producción y organización propia. Queda patente que pueblos y valles estaban compensados y estudiados para ser autosuficientes y autogestionados.

Los pueblos podían estar divididos en barrios o agrupados por quñones, como en el Valle de Salazar (Navarra). En los pueblos de la margen izquierda y derecha del río Irati como en el Valle de Aezkoa (Navarra) o por cuarteles como en el Valle de Baztan (Navarra). Alrededor de Pamplona existían las “cendeas” muy parecidas al “Valle”. Otro tipo de organización territorial propia de Navarra era el almiradío de Navascués.

El valle consistía en una unidad en torno a las tierras comunales. Ya en el siglo XII los valles estaban constituidos en una configuración muy parecida a la actual, que corresponde curiosamente con la antigua zona del *Saltus Vasconum*. Podemos ver esta descentralización como un particular uso sociológico de la geografía, que ha existido en amplias zonas de Euskal Herriak. Julio Caro Baroja⁴⁴ afirmaba que **el valle cobra con la romanización, sin duda, un nuevo significado ecológico, ya que antes se vivía entre Montañas y laderas y los ríos servían, con frecuencia, de límite**. Tanto la autoridad civil como la eclesiástica utilizaron también el valle como unidad y más específicamente, como circunscripción.

Claude Dendaletche⁴⁵ nos recuerda la importancia que se le daba al mantenimiento de la unidad en torno al valle. En Zuberoa, eran parte del “cayolar” —es decir, de la chabola de pastor situada en los pastos de montaña— varias casas de cuatro o cinco pueblos distintos. En estas comunidades elementales se encontraban hombres provenientes de diferentes pueblos de un mismo valle, asociados en una relación estrecha durante más de cuatro meses

consecutivos. Sin duda, ayudaban a reforzar el sentimiento de comunidad de valle, a la vez que alejaban escisiones y rupturas entre aldeas.

En muchos lugares de Euskal Herriak, los barrios que tuvieron gran importancia nacieron más tarde con la expansión del caserío.

Las facerías

Las facerías son acuerdos de gran antigüedad resueltos entre diferentes pueblos y valles sobre terrenos de pastos comunales, normalmente colindantes entre sí. En la práctica —existente aún hoy día— representan auténticas confederaciones encargadas de gestionar esos territorios y ayudan a extender y estrechar lazos entre los confederados. Gracias al acuerdo de facería, ganaderos de uno u otro lado de la frontera acceden a los pastos situados en la otra vertiente, mediante pago de un canon por cada animal que deseen mandar. Existe un calendario específico a cada especie, sean bovinos, ovinos o equinos. De tal manera se optimiza el rendimiento de los pastos de la zona a la que concierne la facería.

Cuando se marcaron las fronteras entre los estados —concretamente el francés y el español— quedó maltrecha una unidad que venía de tiempos inmemorables. En muchos casos, los acuerdos de facería resultaron ser la garantía de pervivencia de prácticas ganaderas ligadas a la trashumancia. Sin ellos, la partición arbitraria del territorio las habría hecho desaparecer.

En la actualidad, Navarra cuenta con sesenta facerías, entre comarcales e internacionales. En los años 1920 eran cien y en el siglo XIX ascendían a 171. Valga como ejemplo el caso de Baztan: tan solo este valle tiene facerías con los pueblos de Sara, Senpere, Ainhoa, Ezpeleta, Itxasu, Bidarraí y Baigorri en las provincias de Lapurdi y de la Baja Navarra, situadas en el Estado francés.

La firma de los acuerdos faceros se convierte en todo un ritual. El existente entre el Valle del Roncal con el de Baretous es el turísticamente famoso “Tributo de las Tres Vacas”. Generalmente, tras la ceremonia oficial, anualmente, tiene lugar una gran comida. Junto a los miembros de la confederación de la facería en la que se encuentran los ganaderos y los responsables locales, se reúnen las autoridades políticas y militares de ambos Estados.

La merindad

Las merindades se establecieron con un marcado carácter militar tras la conquista del Duranguesado, del Señorío de Vizcaya, de Álava y de Gipuzkoa. El conde de Champaña y rey de Navarra Teobaldo II (1253-1270) fue el que dividió el estado navarro en cuatro merindades: Montaña, Ribera, Tierra Estella y Sangüesa. En 1407 se fundó la merindad de Olite.

Las merindades eran territorios gobernados por un merino, de ahí su nombre. El merino era un juez nombrado por el rey, encargado de aplicar la ley. De esta manera, los partidos judiciales abarcaban el mismo territorio que la merindad. Además, el merino también se encargaba de la administración económica y financiera de la merindad, así como de la parte militar. Cada merindad tenía un centro urbano principal. En Navarra, la Diputación Foral de la democracia aprobó la eliminación de esta forma descentralizadora de gobierno y el Real decreto de 26 de enero de 1979 la oficializó.

El auzolan

El *auzolan* es en la definición del lingüista Koldo Mitxelena: **1/- trabajo vecinal, trabajo en común. 2/-Trabajo de todos los vecinos.**

3/-Trabajo mutuo que se hace entre vecinos, alternando sus campos y costeando cada cual a los invitados.

Es costumbre que sea el *batzarre* o asamblea vecinal quien organice todo lo relacionado con el *auzolan*, siendo obligatorio el acudir. En el pueblo de Aniz (Baztan) **auzolanetara joaten ez bazen, multe... paatu baar tzuen pintte bat ardo eta zardin zarra ta ogie**⁴⁶, *el que no acudía al auzolan debía pagar una multa: una “pintta” de vino, sardinas viejas y pan*. La *pintta* correspondía a tres litros y cuarto.

Existen dos tipos de *auzolan*. El primero consiste en la realización de trabajos entre vecinos, como pueden ser la recolección de la cosecha, la trilla, la esquila, el arreglo de viviendas, etc. El segundo es el que realiza trabajos de interés para la comunidad, como el arreglo de caminos, de puentes o de abrevaderos, las repoblaciones de árboles, etc.

Después de finalizar el *auzolan*, todos los participantes en él comían o cenaban juntos. Cuando el *auzolan* había sido para la comunidad eran el ayuntamiento o el concejo los encargados de aportar las viandas y el vino. En el caso de la faena entre casas vecinas, era la casa a la que se había prestado ayuda la que ofrecía el ágape. Ello nos trae a la observación de Max Weber, para quien lo colectivo tiene que ver con los sentimientos y las emociones, que sólo pueden ser estimulados por los conocimientos y las vivencias compartidas. Si tomamos en cuenta que lo que había sido una jornada de trabajo no remunerada se terminaba a menudo con una fiesta, versos improvisados, cantos, etc. podemos corroborar el profundo sentimiento de comunidad que atravesaba toda la organización social e ideológica de los pueblos vascos. Weber subraya también que la principal diferencia entre las relaciones sociales comunes y las asociativas, está en que las primeras son relaciones solidarias, donde cada una de las partes siente la pertenencia a universos com-

partidos. Las relaciones asociativas, en cambio, son las que surgen de acuerdos basados sobre intereses.

El batzarre

Los historiadores Imízcoz y Floristán lo definen de la siguiente manera: **El batzarre era una asamblea con capacidad para legislar, para juzgar, para regular la propiedad comunal, su uso y para regular la defensa del territorio. El batzarre era anterior y superior en rango a la estatalidad surgida del estado navarro. (...) El poder soberano del batzarre tuvo una relación conflictiva con la estatalidad navarra, francesa y la castellana que principalmente se daba en tres aspectos: el penal, la tenencia de la tierra y la convocatoria a armas. El batzarre o bazarre no levanta actas, ni escribe sus acuerdos, pero estos se cumplen escrupulosamente, pues sabemos que para los vascos primitivos la palabra es sagrada. El batzarre era la mejor representación de los valores de la comunidad, la pertenencia a esta como vecino implicaba el derecho y el deber de participar por igual y directamente en los asuntos de interés común.**

Era obligatoria su asistencia, recogándose en muchas ordenanzas incluso las multas a pagar en caso de no cumplir con este deber⁴⁷.

Las Ordenanzas del Valle del Baztan muestran como hasta 1603 el *batzarre* estaba compuesto por todos los vecinos del valle. La Junta es una novedad que aparece con las nuevas ordenanzas, por lo que es de suponer que anteriormente sólo existía el *batzarre*. La asistencia y el respeto de los acuerdos eran de obligado cumplimiento, independientemente de la posición social de cada miembro.

El *batzarre* se celebraba siempre en un lugar concreto. En algunos pueblos, se hacía en el alto de una montaña. Tal es el caso de

Baigorri (Baja Navarra) en el que el *batzarre* se reunía en lugar llamado “Lau-herrieta”. También se podía realizar bajo un árbol como en Gernika (Bizkaia) o sobre un puente como el puente de Asco, en el valle del Baztan (Navarra), o en una arboleda, como el “Kapito Harri” de Uztaritz (Lapurdi). Con el tiempo y como otras tantas cosas, la iglesia lo llevó a su terreno y pasaron a llamarse “las ante iglesias”.

Asegurar como lo hace el historiador Mikel Sorauren, en un artículo titulado “Auzolan y Batzarre una propuesta de organización colectiva” para Auzolan Elkarte, que ***auzolan y batzarre no son sino dos concreciones del sistema y fundamentos jurídicos propios del Estado navarro. Es en esta dirección por la que se debe avanzar con el fin de evitar que los contemplemos como hechos llamativos de organización colectiva peculiar, sin remitir su entidad a un sistema de organización superior, como pueden ser un estado y la base jurídica en que el mismo se apoya. De hecho son el escalón más bajo en el orden de la organización administrativa. Lo verdaderamente relevante en el *auzolan* y el *batzarre* es que es la expresión de un sistema jurídico nacional navarro. Que se ha mantenido gracias a la solidez de una cultura política fraguada y consolidada durante la etapa de la soberanía del Estado...*** es actuar con demagogia. No es interpretable más que como un intento más en la voluntad actual de reescribir la historia de los pueblos vascos. ¿Trata tal vez Mikel Sorauren de demostrar una esencia democrática o parlamentarista de la monarquía navarra? En tal caso, su objetivo sería presentar una monarquía de rostro afable, más “aceptable” que la monarquía castellana, aragonesa o francesa. Estas parecen ser “por esencia” represoras, centralistas y autoritarias. Curiosa dicotomía. Pero el autor muestra la contradicción intrínseca de su tesis al señalar la existencia de **un sistema de organización superior** al *auzolan* o al *batzarre*. Barre de un manotazo dialéctico el hecho empírico que *auzolan* y *batzarre* son enti-

dades organizativas anteriores a cualquier concepción legalista o jurídica de la sociedad. Es más, *auzolan* y *batzarre* no pertenecen a la sociedad, ese ente regido por leyes, por representantes políticos centralizadores. *Auzolan* y *batzarre* nacen de la comunidad y viven por ella y sólo ella. No dependen de ninguna esfera política, ni jurídica, ni administrativa. Simplemente son organismos comunitarios autónomos y autosuficientes. Toda su ideología, basada sobre la igualdad rechaza cualquier **organización superior**.

Por otra parte, ¿cómo entender la formulación **con el fin de evitar que los contemplemos como hechos llamativos de organización colectiva peculiar**, referente al *auzolan* y al *batzarre*? ¿No será que el autor pone de manifiesto lo que desearía ocultar, es decir, su concepción negativa de los modos de organización primitivos, anteriores a la vez que contrarios al Estado? Más aún ¿querrá acaso Mikel Sorauren negar la publicación de demostraciones o descripciones de los sistemas organizativos comunitarios primitivos vascos?

Finalmente, ¿es acaso demostrable la afirmación **Lo verdaderamente relevante en el auzolan y el batzarre es que es la expresión de un sistema jurídico nacional navarro**? (Notemos, de paso nada más, el empleo del adverbio **verdaderamente**, que daría a entender que el resto de investigaciones sobre el *auzolan* y el *batzarre* responden a fabulaciones o realidades ajenas a la verdad). Para colofón, nos parece poder desenmascarar en el discurso de Mikel Sorauren una retórica que aplica ciertas ideologías modernas para interpretar el pasado. Ello le conduce sin el más mínimo rubor a caer en errores tan burdos como la anacronía.

Los cuarteles

El cuartel es una subdivisión administrativa del valle carente de valor jurídico. En Baztan existen cuatro cuarteles que agrupan los catorce pueblos del Valle. Se elige en *batzarre* un jurado por cada uno de los cuarteles. Sus competencias, como las del *batzarre* fueron asumidas por la Junta General limitándose luego a la vigilancia y el control del término comunal.

Las Juntas

Se llaman Juntas otras formas de organización de las que las comunidades se dotaron por diferentes motivos. Presentaremos tres tipos de Juntas.

Si tomamos la Junta de Baztan, observamos que nació con el fin de suplantar al *batzarre* y se apropió de sus competencias.

En el valle de Baigorri (Baja Navarra) existían dos juntas hasta la Revolución francesa: el *berrogain* y el *biltzar*. El *berrogain* estaba formado por un representante de cada pueblo del Valle, es decir una docena en total. Venía a ser una junta preparatoria del *biltzar*. En ella se estudiaban los asuntos que serían deliberados en el segundo. Por su parte el *biltzar* estaba compuesto por los doce representantes del *berrogain* más otros doce que también eran nombrados por los pueblos. Todas las sesiones del *berrogain*, así como las del *biltzar*, eran públicas y a ellas podían asistir todos los vecinos que lo desearan, e intervenir en los debates. Cuando se trataba de algún asunto de especial trascendencia se convocaba a la totalidad de los vecinos y la Junta se convertía en Asamblea General.

Las Juntas de Infanzones

Eran asambleas de infanzones o hidalgos que actuaron en los siglos XIII y XIV, defensoras de los usos y costumbres, que reivindicaron el derecho y la justicia, contrarrestando el poder del monarca del reino y de la alta nobleza. En Navarra, participaban gentes de prácticamente toda la provincia. Se juntaban en diferentes lugares, de los que tomaban el nombre. A pesar de que fueron ilegalizadas y reprimidas con gran crueldad por Carlos II (1332-1387) continuaron hasta ser controladas y desactivadas por los estamentos oficiales y suprimidas en 1510 por falta de actividad. Su lema era «Pro libertate patria gens libera state». Según Tomás Urzainki, quiere decir: **que no puede haber una patria libre si la sociedad no es libre; se antepone la libertad de la sociedad a la libertad del Estado**⁴⁸.

La Junta de Miluce

Esta junta tomó su nombre de la zona en que se reunían los hidalgos o infanzones. A ella acudían labradores de la comarca de Pamplona. Cuando estos quisieron resistirse a pagar impuestos, el rey de Navarra Carlos II mandó prohibir todas las juntas y cofradías que no tuviesen carácter religioso o que pudieran poner un freno a su autoridad.

Documentos de la época presentan la Junta de Miluce compuesta por **algunos lavradores de la comarca de Pamplona et de otras comarques del su regno**⁴⁹. Su nivel de organización se puede comprobar también en los mismos documentos: **avian sieillos, fazian paramientos et ordenanzas et vedamientos (...) esleyan sobrejunteros que conocían de pleitos y tenían coseyleros et capitanes**. El merino de la Ribera, Juan de Robray dejó constancia de las intenciones de los miembros de la Junta de Miluce: **nombra-ban a los oficiales de los concejos, por tanto se arrogaban las**

competencias de este organismo; desobedecían las ordenanzas reales al organizarse en juntas, y usurpaban la jurisdicción regia, pues tenían sellos, elaboraban sus propias ordenanzas y dictaban sentencias. Creo ver en todos estos datos una agitación de carácter netamente popular, que ni siquiera reconoce a la institución más cercana a la base de la población: el concejo. Dice la Enciclopedia General Ilustrada Auñamendi: el Estado navarro actuó con celeridad deteniendo de improviso a ocho capitanes de la Junta. Cuatro de ellos fueron colgados de unas horcas preparadas con gran secreto en los prados de Miluze. Otros cuatro fueron llevados a Pamplona y ahorcados en un tablado levantado en el mismo mercado de la ciudad, para que sirvieran de escarmiento a los vecinos. El sozmerino de la Cuenca fue condenado a ser despeñado y el de Val de Araquil fue ahorcado. Descabezada la Junta, el rey Carlos II pregonó por aldeas y mercados la noticia de las ejecuciones, al tiempo que renovaba la prohibición de hacer nuevas juntas o cofradías que ne estuviesen dedicadas al servicio de Dios o fines benéficos. Mediante la represión más atroz abortó este movimiento revolucionario.

En 1405, el cronista Garci López de Roncesvalles escribió sobre estos sucesos: **Las juntas de Miluce se levantaron de mala manera et fue fecha justicia de algunos enforcados a la puent de Miluce. Et fecho esto se retraxeron et vinieron a merce**⁵⁰. Y Miguel Larrañaga Zulueta añade: **el campesinado, en general, vio empeorada su situación en cuanto se recortaron drásticamente sus posibilidades organizativas**⁵¹.

La colonización de la Montaña Vasca

La colonización la Montaña Vasca fue llevada a cabo en dos frentes. El de las ideas, dirigido por la Iglesia, y el político, representado por

la monarquía y el Estado. Si “colonización” significa el acaparamiento del poder y las riquezas por una nación extranjera sobre una originaria, en nuestra reflexión extenderemos este concepto al apoderamiento de una casta autóctona (social, militar y religiosa) sobre la población local. En un caso como en el otro, el fin de la operación colonizadora es el de apoderarse de los recursos naturales y/o humanos.

El valle de Baztan aparece ser paradigmático del proceso de colonización de la Montaña Vasca que poco a poco iría mermando la concepción comunitaria.

Analizaremos primeramente la presencia de la Iglesia en Baztan. La máxima autoridad eclesial es el arzobispado de Bayona y sus representantes son los monjes de Urdazubi-Urdax.

Ya en el siglo V el cristianismo se convirtió en la ideología dominante, y en la Edad Media la Iglesia estaba presente en todos los aspectos de la vida. Cualquier pensamiento, fuese político, filosófico, legal, científico o económico se consideraba como un aspecto de la teología.

El cristianismo, propagador en sus principios de valores comunistas, pasó a defender la propiedad individual. San Agustín (354-430) fue quien defendió que Dios aprobaba la propiedad privada así como las desigualdades que producía esta forma de propiedad. Santo Tomás de Aquino llegó más lejos al asegurar que ello consistía en la mejor opción para el bien común, pues la propiedad individual era necesaria para la vida humana y la propiedad en común comportaba la discordia.

De “bienaventurados los pobres”, se pasó a sentir y marcar la repugnancia causada a su simple visión. La riqueza pasó a ser un activo no sólo en la Tierra sino también en los cielos.

Usureros y mercaderes que en su día sufrieron de muy mala prensa entre los seguidores de Cristo (el propio Jesús los sacó a latigazos del templo) pasaron a ser canonizados. En 1199 el Papa Ino-

cencio III canonizó al comerciante Homobonus e hizo lo que parecía imposible: el que un rico fuese a los cielos, nada menos que en calidad de santo.

Pero este cambio no sólo justificó la apropiación de la tierra, sino también la esclavitud de las personas. Santo Tomás de Aquino ligó la propiedad individual al concepto de trabajo. Por tanto, construyó la justificación de los derechos de propiedad, de la riqueza, del comercio, de la usura, del dinero. Por si fuera poco, les concedió carácter retroactivo. Con esas teorías se habían puesto las bases del progreso y empezaba la época de la depredación y de la destrucción sin límite.

Para Pierre Dockes, **la iglesia contribuyó a la consolidación del feudalismo, afirmando que el orden social vigente era requerido por Dios y fue utilizado como arma ideológica en la lucha política.** Dicho de otro modo, la máxima cristiana “dad a César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” no es sino un paralelismo aparente entre el mundo material y político y el mundo espiritual. Pero al final, el hombre debe en función de Dios plegarse a la voluntad del César. Voluntad de índole política que se vuelve legítima y de obligado cumplimiento.

Baztan, Camino de Santiago y abadía de Urdazubi-Urdax

Los monasterios eran la punta de lanza en la colonización de los territorios conquistados y a cambio obtuvieron gran apoyo de los reyes. Recibieron donaciones y derechos sobre tierras, aguas, molinos y personas. Todo ello les dio poder material y político. La organización eclesial compartía el poder con la Corona y la ideología de esta era la suya. Llegó a ser imprescindible para conseguir la adhesión del pueblo.

El paso del Camino de Santiago por el valle de Baztan impulsó la infraestructura viaria y posibilitó la construcción de iglesias, ermitas, albergues y hospitales en cada uno de los pueblos del valle. A raíz de esa presencia eclesial empezó la labor de evangelización de los baztaneses, poco o nada cristianizados. La voluntad de los monjes era erradicar las costumbres primitivas, que se oponían al desarrollo de la sociedad feudal. No obstante, Lacarra recuerda que, a pesar de las numerosas iglesias, parroquias y monasterios, **nunca sabremos hasta qué punto estas habían ganado la fe de los campesinos, ni como estos entendían la nueva fe, que es otro problema interno y más delicado.**

Nacieron pueblos tales como Elizondo (que etimológicamente significa “junto a la iglesia”) en torno a las nuevas iglesias. Parece probado que Amaiur-Maya tuvo su burgo. Asimismo, junto al paso de caminantes en busca de espiritualidad, el Camino de Santiago facilitó el movimiento de mercaderes, mercancías y de ideas. La realeza lo veía con buenos ojos, pues obtenía grandes beneficios de ello al imponer peajes e impuestos.

Por tomar un ejemplo, en el siglo XIII, el rey navarro Sancho el Sabio cedió el patronato de la “domus de Urdax” a Calvet de Sotes. Pronto llegarían los abades de la Orden de los Premonstratenses a construir un priorato, dependiente de la abadía de la “Casa Dei”. El monasterio de Urdazubi fue fundado en la segunda mitad del siglo XII. A él estuvieron sujetos el hospital de Santiago de Elizondo y su iglesia, así como las parroquias de los pueblos de Garzain, Arroyoz y Aniz.

El Monasterio de Urdax no sólo representaba un centro religioso, sino también político, económico, agrícola, industrial y comercial. Los monjes llegaron a producir y vender sidra, hierro (con el que también realizaron contrabando), chocolate, etc.

Por su parte, el hospital de Velate debió fundarse en torno a 1160. Bajo su auspicio se alzaron el hospital de Santa Cruz de Elbe-

tea, documentado en el siglo XIII y la basílica-albergue de Santiago, en la cima del puerto de Velate y en jurisdicción de Almandoz. Ambos dependían de la catedral de Pamplona.

Los enfrentamientos por los derechos sobre tierras, iglesias y gentes entre las diferentes órdenes religiosas eran frecuentes. Los religiosos de Urdazubi-Urdax compitieron con el hospital de Velate. Rápidamente, los dominios eclesiales consiguieron apropiarse de pastizales y/o de bosques comunales, incluso del propio terreno cultivable y acarrearón la consiguiente expropiación de las comunidades campesinas. El monasterio de Urdazubi-Urdax poseía su “granja” en lo que se convirtió en el pueblo de Zugarramurdi. Por el “Libro de los fuegos de la merindad de Pamplona” de 1366, vemos que el progreso económico del monasterio es notorio. A su sombra se va formando un primer pueblo: Zugarramurdi, aunque todavía-bordeante: **L’abbat de Urdach con el Monasterio o Orden de Urdach, que contribuye con los legos de la dicha tierra de Baztan, el quoyal dicho Abat paga por quarter por los bienes de la dicha orden et por los avitantes en el dicho Monasterio de Urdach et Lugar de Cigarramurdi (*sic*) que son suyos propios et de la dicha orden, en el quoyal Logar de Cigarramurdi ay quinze casas de Labradores, et todos contribuyen con la taxa de la dicha tierra de Baztan (...)**⁵².

Hoy día, Zugarramurdi y Urdax se mantienen fuera de la demarcación del valle de Baztan. Urdazubi cuenta con 17 hectáreas de helechales comunales que representan 2,06% del total de los terrenos municipales. Zugarramurdi tiene por su parte 47 hectáreas de helechales y 13 hectáreas de bosque comunal, un 8,9% del total de los terrenos municipales. Cuando sabemos que el comunal en Baztan representa un 83% del total de las tierras existentes, las cifras correspondientes a los pueblos dominados por el Monasterio hablan por sí solas del expolio realizado en nombre de Dios.

Argumentaban San Pablo y San Agustín que **que cada uno se mantenga en su condición, pues la esclavitud es el castigo a los pecados cometidos**. En su trabajo sobre el valle de Salazar⁵³, José María Jimeno Jurío recordaba las consecuencias del **clasismo social** instaurado con la feudalidad y las condiciones de vida de los siervos: **Malcomen, maltrabajan, reproducen esclavos y mueren sin pena ni gloria. Apenas cuentan para nada. Se habla de ellos y se les trata como a cosas, sin darles más importancia que a un buey o a un asno. Sus dueños, eclesiásticos y laicos, los compran, donan y venden junto con la tierra a la que está vinculada su existencia. Jamás figuran sus nombres en los libros de fuegos, padrón oficial de la población, donde solamente se anotan quienes tienen adquirido el derecho de vecindad. Son auténticos parias, marginados de la sociedad.** Para Duby, especialista francés de la historia medieval, **el esclavo resultaba absolutamente imprescindible para la explotación de los dominios eclesiásticos**. Y es que las órdenes eclesiásticas fueron construyendo auténticos complejos económicos. Refiriéndose a los monjes cluniacenses, Jimeno Jurío escribió que: **es preciso reconocer el importante papel desempeñado en los reinos cristianos de España por el monacato cluniacense. Pero el estudio de los documentos y de la realidad, al margen de romanticismos y de apologías, produce la impresión de que, ya dentro del siglo XI, la máxima preocupación de los monjes fue el acrecentamiento del patrimonio territorial. Los grandes cenobios no se limitan a poseer bienes en el área geográfica donde están asentados, sino que sienten vocación de universalidad. Las rentas permiten mantener mayor número de monjes y, por lo tanto, un mayor prestigio...**

Respecto a los benedictinos de Irache aseguraba que **la actividad en favor de la peregrinación fue prácticamente nula**. La orden del Cluny, introducida en Vasconia por el rey Sancho “el Mayor”; fue la primera multinacional de occidente: cientos de mo-

nasterios con la misma regla y con el mismo espíritu a lo largo del territorio, proporcionando a los reyes una logística de la que carecían. El abad, haciendo donaciones a los más pobres, combinaba represión y paternalismo a la vez, por lo que conseguía un cambio psicológico en la comunidad. Podemos con Pierre Clastres afirmar que (...) **todo se transforma cuando la actividad de producción se desvía de su objetivo inicial, cuando en lugar de producir sólo para sí mismo, el hombre primitivo produce también para los demás sin intercambio y sin reciprocidad. Es entonces cuando se puede hablar de trabajo (...)** Cuando lo económico en la sociedad primitiva se deja señalar como campo autónomo y definido, cuando la actividad de producción se vuelve trabajo alienado, contabilizado e impuesto por quienes van a gozar de su producto, esa sociedad ya no es primitiva, se ha vuelto sociedad dividida en dominantes y dominados (...), ha dejado de exorcizar lo que está destinado a matarla: el poder y el respeto al poder. (...) Antes de ser económica la alienación es política, el poder está antes del trabajo, lo económico es un derivado de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases.⁵⁴

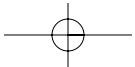
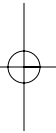
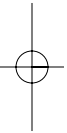
Por su parte, el Estado estaba representado por los cabos de armería, los palacianos con sus casas-torre y los castellanos con sus castillos. Ellos ostentaban el monopolio de la violencia, se encargaban de cobrar los impuestos y de mantener el cumplimiento de la ley.

Concretamente en Baztan, los habitantes se resistieron durante largo tiempo a las pretensiones de los palacianos que deseaban acabar con los derechos de las tierras comunales y apropiarse de ellas. En este valle el feudalismo no llegó a consolidarse. En efecto, los señores, tenentes o palacianos (que aparecieron a partir del siglo XI), no fueron del estilo de sus contemporáneos señores feudales. Se encargaban a lo más, del aparato militar y por ello los recompensaba la Corona. Pero los palacianos no consiguieron tener por sí mismos

jurisdicción o señorío sobre Baztan. Los privilegios particulares de los que disfrutaban como posesión de tierras, exención de impuestos, etc. acabaron por igualarse a los derechos vecinales de todos los habitantes cuando se reconoció la hidalguía a todos los vecinos del valle.

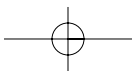
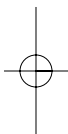
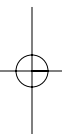
Sin embargo con el tiempo, los castillos construidos en Amaiur-Maya, en Irurita, y en Urdazubi-Urdax, así como las casatorres repartidas en todo el valle de Baztan llegaron a ejercer la coerción política y un severo control sobre la comunidad campesina. Como escribió Julio Caro Baroja, **las villas se amurallan y se fortifican, con fines defensivos; pero a la vez para controlar los pasos de mercancías y servir de defensa contra una población rural indómita**⁵⁵. Las villas consisten en la creación de un hábitat agrupado y concentrado alrededor de una fortificación. Son una tendencia visible desde fines del siglo XI, obedecen a claros objetivos diseñados por los reyes y a su vez están unidos al proceso de señorialización del territorio. Los castillos —esas edificaciones para la guerra— no tienen como fin único defender el reino, sino que sirven también al señor para extender su dominio y explotar a sus súbditos. En Baztan, **Los castillos que defendieron el reino**⁵⁶ también lo hicieron... contra sus habitantes.

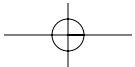
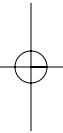
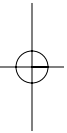
La alianza de los frentes ideológico y político permitió la colonización de la Montaña Vasca y la eliminación de las garantías comunitarias de propiedad común y de organización no jerárquica. Aún así, tuvieron que pasar seis siglos para que esa ideología absolutista, guerrera, esclavista y patriarcal surtiera efecto. Y es a partir del siglo XVII cuando ese más del 99% de terrenos comunales empieza a volverse ineluctablemente de propiedad individual. Es a partir de este siglo cuando la propiedad individual aumenta, el Estado se fortalece. Empieza la pirámide a elevarse. Pronto habrá acabado con el círculo original.



III PARTE

La pirámide contra el círculo





Por lo que sabemos hasta ahora, los romanos no encontraron en Vasconia vestigios de jerarquías, ni de leyes ni por consecuencia de Estado. No existen, a diferencia de lo que ocurre en los pueblos jerárquicos, tumbas vasconas que destaquen sobre otras. Se deduce, por lo tanto, que los vascones no tenían jefes instituidos. Otro rasgo característico es la inexistencia de una clase servil de forma generalizada, aunque no podemos olvidar que con el tiempo nacerían diferentes grupos marginados.

Antes de la introducción del cristianismo, la organización social de los pueblos de la Montaña Vasca ofrecía rasgos análogos a la de otros pueblos de Europa Occidental: una comunidad con creencias animistas y matriarcales, un fuerte espíritu colectivo, unas estrechas relaciones personales y de apoyo mutuo en un ambiente anti-individualista. La decadencia y posterior pérdida de ese espíritu comunalista sólo se puede entender por la degeneración y el progresivo cambio de los valores que lo regían. Primero fueron atacadas las creencias naturalistas que concedían una interpretación simbólica del mundo basada sobre la plena confianza en la generosidad de la naturaleza y las fuerzas que la animan. Estas volvían en expresiones naturales la solidaridad y la ayuda mutua entre los miembros de la

comunidad y volvían innecesaria su gestión por cualquier institución política, jurídica o administrativa. Fue precisamente este el segundo escollo que el espíritu comunalista no pudo vencer: el advenimiento de la sociedad feudal. Cuando se volvió imperante, el feudalismo terminó por imponer la propiedad privada de la tierra, la individualización de la sociedad. Fue arraigándose una ideología que erigió lentamente un orden jerárquico fracturando el seno de la comunidad solidaria del círculo.

Resaltemos la práctica imposibilidad de fechar los hitos arriba descritos. Por una parte, porque no existe recopilación alguna de acontecimientos históricos que los fechen de manera fehaciente. Por otra, porque se trata de un proceso paulatino ocurrido en el seno de una sociedad que no usaba la escritura. Además, volviendo al paralelismo de la colonización, jamás es cronicada la desaparición de una comunidad indígena, considerada por el colonizador como una asimilación benéfica en nombre de la “obra civilizadora”. Nacen así aseveraciones enciclopédicas del estilo de: **La verdadera romanización se impuso en el territorio por sí misma por las ventajas que ofrecía**⁵⁷. En una palabra, la degeneración de la sociedad primitiva es todo lo más vivida individualmente como una pérdida, al haber sido derrotada la dinámica de lo colectivo, bien de manera pacífica (por el cambio de valores, la introducción de costumbres y creencias exógenas, la escuela, las lenguas extranjeras...), bien de manera violenta, a veces en una conjunción de ambos modos. Finalmente, el tiempo se encarga de hacer seguir la historia de esa comunidad y termina diluyéndola en una entidad nueva. El cambio de generación, los defensores del progreso y de su ideología se encargan de suavizar el trauma y normalizarlo.

Creencias naturalistas no hegemónicas versus religión monoteísta

El cristianismo, elemento clave en el proceso hacia el feudalismo de la sociedad europea tras la caída del Imperio romano, siguió encontrando resistencia activa por parte de los habitantes de la Montaña Vasca. Pues la religiosa también es una elección ideológica. Recuerda César Carrillo Trueba que **ante el desprecio y los intentos de la Iglesia por controlar y modificar su manera de vivir y pensar, el campesino resiste de mil maneras, obligando a los clérigos a adoptar sus métodos para evangelizarlo, a emplear lenguas ajenas, a adoptar incluso elementos rurales en la cultura eclesial, a construir iglesias sobre antiguos adoratorios, y apropiarse y cristianizar mitos, relatos y ritos de la cultura campesina.**

Por su parte, Roldán Jimeno escribió que **según los documentos de Leyre, en la época altomedieval, la Navarra primordial estaba bien comunicada y presenta una concentración clara de bienes demostrando que la comarca estaba fuertemente cristianizada. Sobre las comunicaciones del norte se observa un auténtico mutismo. En estos documentos entre los siglos XI-XII no se mencionan vías de comunicación más al norte de Ulzama. Por lo que no habría labor evangelizadora⁵⁸.**

Para el siglo III de esta era, el sur de Vasconia estuvo cristianizado. En el siglo IV, el emperador Teodosio declaró la religión cristiana como la única religión permitida en el Imperio Romano, y lanzó la persecución contra el resto de creencias. Pese a ello, existe constancia de la utilización de una necrópolis hasta el siglo XIV en el crómlech de Sohandi (Garazi, Baja Navarra) en la que se incineraban los muertos, rito perseguido y castigado severamente por la Iglesia.

Otro testimonio de paganismo tardío conocido está fechado en 1023, en Navarra. Entonces se constatan en el reino de Pamplona

prácticas adivinatoras que se atribuían a los vascones de finales del siglo IV o comienzos del V. Oliba, obispo de Vich y abad de Ripoll, remitió a Sancho el Mayor, una carta que reflejaba la realización de este tipo de ejercicios: **Pero ahora hombres extraños esquilman, en presencia vuestra, vuestra tierra y la arrasan, como las depredaciones llevadas a cabo por enemigos. Pues se sabe que son esclavos, entre otros vicios, de los tres más horribles, es decir, de las uniones incestuosas, de la embriaguez y de las prácticas adivinatoras.**

El fraile peregrino del medioevo Aymeric Picaud define a los navarros o francos inmigrados que se dedican al servicio del peregrinaje a Santiago como seres ejemplares. Al resto, como paganos, por lo tanto no cristianizados. Y en las montañas de Gipuzkoa, excavaciones realizadas en la ermita de San Martín de Iraugi en Azkoitia muestran ritos paganos de incineración fechados en el siglo XIII.

Para Campbell, **la idea de lo sobrenatural como algo que está por encima de lo natural es una idea asesina**⁵⁹. Puede ser esta la razón por la que la religión naturalista, comunalista y matriarcal practicada por los vascos desapareciera, a manos de la violencia ejercida por la religión católica, convertida en religión oficial y única. La labor “evangelizadora” fue determinante a la hora de la erradicación de unas formas de ser, sentir y hacer que existían en estas comunidades. La Iglesia supo imponer su dogma de forma sutil en algunos casos, consiguiendo la cristianización de algunos ritos primitivos o influyendo progresivamente en la economía, por ejemplo gracias al Camino de Santiago. En otros casos, no dudó en emplear la fuerza de las armas, o en robar o destruir los lugares de culto y de símbolos pertenecientes a las creencias naturalistas, sustituyéndolos por ermitas. En el año 1734 tan sólo la diócesis de Pamplona contaba con 1.286 ermitas, que según afirma José Goñi Gaztambide **por el nombre de sus advocaciones nos llevan a la Alta Edad Media**⁶⁰.

Tan sólo en el término municipal de Sara, pueblo situado al pie del monte Larrun y mugante a Baztan, existen 20 ermitas. En la cima del monte, se tiene conocimiento de la existencia de templos paganos.

Tras siglos de resistencia, sin duda los siglos XVI y XVII fueron política y socialmente determinantes para la Montaña Vasca. La Inquisición cambió definitivamente la correlación de fuerzas y apuntilló la religión naturalista, comunalista y matrifocal. Julio Caro Baroja considera que dos son los motivos de la represión del Santo Oficio en este territorio: **desde un principio la brujería vasca aparece ligada a una peculiar situación social del país y adherida a una tradición pagana**⁶¹. En la Montaña navarra los juicios inquisitorios empezaron en tiempos del reino de Navarra en Iparralde⁶². En 1329 fueron quemadas varias mujeres en Bidaxune (Baja Navarra) bajo la acusación de ser brujas y herbolarias. En Irisarri (Baja Navarra) en 1330 por el mismo motivo, y también en Garris, Gabat Iharre, Jaxue, Arue... todos pueblos de la Baja Navarra y de Zuberoa. Coinciden la conquista del reino de Navarra y su posterior proceso de consolidación en el nuevo estado castellano, al tiempo que la religión naturalista-animista sigue vigente en la Montaña Vasca. En estas fechas la represión empezó por los valles pirenaicos orientales: **hasta tres juntas de brujos y brujas halló Avellaneda prosiguiendo su tarea: una con más de ciento veinte asistentes en el valle de donde escribía la carta, que debía ser del Roncal; otra en el valle de Salazar, con más de cien, de las que hizo justicia por encima de las ochenta; una tercera en el territorio comprendido entre el valle de Aezkoa, Roncesvalles y la tierra que queda al norte de Pamplona misma, con más de doscientos participantes**⁶³.

En una entrevista aparecida en el Diario de Noticias de Gipuzkoa el 6 de noviembre de 2011, al investigador y escritor del libro *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*,

Gustav Henningsen a la pregunta sobre cuántas personas se vieron implicadas en la “caza de brujas” de 1609-1610 respondió que **Sobre la base de los cálculos del Tribunal, más de 5.000 personas fueron denunciadas por las 1.721 brujas y brujos que mantuvieron sus confesiones. Ello suma unas 6.721 personas involucradas, a las que hay que añadir otras 1.672 denuncias contenidas en las actas de los 81 brujos y brujas que revocaron sus confesiones, con lo que sus denuncias quedaron anuladas. Todo ello da un total de 8.474 confesos o denunciados por brujería. La inmensa mayoría vivía en las montañas de Navarra, cuya población se podría estimar en unas 10.000 personas.**

La furia inquisitoria llegó al Valle de Baztan en 1610 cuando el inquisidor Juan Valle Alvarado pasó medio año indagando en el pueblo de Zugarramurdi y en sus alrededores. Al final, procesó prácticamente a 300 personas, de las cuales mandó cuarenta a las cárceles secretas de Logroño para que fueran juzgadas. En el Auto de Fe se leyeron las sentencias, condenatorias para 18 personas a las que posteriormente se perdonó. Otras siete —todas mujeres— resultaron condenadas a morir en la hoguera y cinco a ser quemadas en efigie, pues habían fallecido en la cárcel durante el proceso. Al mismo tiempo que en Baztan, fueron quemadas vivas en la hoguera doscientas personas —en su mayoría mujeres— en la vecina Lapurdi.

Es fácil de imaginar que el terror se apoderase de los habitantes de la Montaña Vasca.

El documento más revelador lo constituyen las actas del proceso al coadjutor de Errazu, Miguel de Aguirre, ante el tribunal episcopal en 1611. Este juicio nos permite reconstruir el asunto desde sus inicios, a raíz de que el coadjutor comenzase a predicar contra la secta de brujos en su parroquia causando una pesadilla colectiva entre niños y adolescentes, precisa Gustav Henningsen en la entrevista citada anteriormente.

Además, al poco tiempo de la quema de personas en Baztan, se propagó una epidemia de peste en el Valle. Los propios vecinos se acusaban mutuamente y agredían a los que sospechaban de ser brujos. El terror se convirtió en pánico: hombres y mujeres, incluso niños y niñas soñaban que las brujas los raptaban llevándolos por encima de los aires. Por mucho tiempo visiones de horror duraron en toda la Montaña Vasca. Las personas hablaban de acontecimientos, reuniones e incluso muertes extrañas (a menudo solían describir degüellos de criaturas recién nacidas) en las que las protagonistas solían ser mujeres que actuaban con nocturnidad, a menudo tomando formas animales o adquiriendo poderes sobrehumanos como los que les permitían cruzar el aire volando, etc. Los llamados “rituales demonológicos” se cumplían bajo la influencia del Diablo, o de su representante un macho cabrío de color negro, en ese lugar que llegaría a ser tan horriblemente famoso: el *akelarre* o según tradujo el Santo Oficio, “la pradera del macho cabrío”.

En el año 1609 el país de Labourd comisionó a los señores de D’Amou y D’Urtubie para que suplicaran a Enrique IV que nombrara a unos jueces que hicieran represión de los delitos de brujería (...) El rey accedió y nombró a un consejero del parlamento de Burdeos de ascendencia vasca; De Lancre⁶⁴. Alertados de la quema de sus mujeres, madres, hermanas o primas por el inquisidor De Lancre, los pescadores labortanos volvieron de Terranova y la provincia vivió al borde de una insurrección. En Baztan, el inquisidor Alonso de Salazar detuvo las exacciones llevadas a cabo por sus colegas, mas en contrapartida exigió el silencio total. En Gipuzkoa tuvieron lugar varios procesos de brujería en los que se vieron inmersos decenas de sus habitantes. En Bizkaia, el juicio contra los herejes de Durango se dio en el siglo XV. En 1500 se habla de la causa formada contra las brujas de la sierra de Anboto —qué casualidad— una de las moradas de Mari, la Dama del Anboto y numen femenina de las creencias naturalistas vascas. En los cuentos trans-

mitidos oralmente y principalmente recogidos por el cura Resurrección María de Azcue a principios del siglo XX aparecen mezclados componentes naturalistas, reminiscencias paganas y también el terror infundido por el catolicismo en los vascos primitivos. De tal manera, existen fórmulas de protección contra las brujas, los basajaun y demás criaturas pre-cristianas como la famosa *Pues, pues Akelarre*. O se habla de la salvación ofertada por tal candelabro dedicado a tal santo... etc. Queda esencialmente desvirtuado el sentido originario de una mitología seguramente animista, la interpretación de un mundo arcaico desaparecido para siempre.

La estigmatización del sexo libre

Entre los elementos que hacen que algunos califiquen de “oscuros” los años del medievo está el hecho de que las conductas sexuales aún estaban sin definir, sin “civilizar”, dirían algunos. Sabemos que muchos eclesiásticos medievales dieron libre curso a sus placeres carnales, incluso algunos escribieron sobre sus vivencias. Existe el registro siguiente, situado en la Navarra del siglo XIII: **en su visita pastoral Rodrigi Tello a la diócesis de Pamplona, el 19 de marzo de 1295, presenta en su informe que: había en la diócesis 450 clérigos concubinarios, de los cuales tres añadían el adulterio a la fornicación y uno el incesto. Cinco eran hijos de clérigos. Los eclesiásticos se hallaban esparcidos por toda la geografía de la diócesis, lo mismo en las aldeas más insignificantes que en las villas más populosas como Estella, Sangüesa, Miranda, Falces, Caparroso, Cadreita, Arguedas y Aoiz. Casi no se comprende que no se encontrase ninguno en Pamplona.**⁶⁵ Tres siglos más tarde aún, en 1545, el bajo navarro cura Bernat Etxepare, autor del primer libro publicado en euskara⁶⁶, dejó escrito: *Munduan ez da gauzarik hain eder ez plazentik / Nola emaztea gizonaren petik buluzkorrik*

/ Beso biak zabaldurik dago errendaturik / Gizonorrek dagiela hartaz nahi duenik. “No hay en el mundo cosa más bella ni más placentera / Que la mujer desnuda bajo el hombre / Los dos brazos estirados, rendida / Esperando a que el hombre haga de ella lo que agrade”. Pero no tardó en llegar el día en que la jerarquía de la Iglesia impuso el puritanismo. Con el tiempo, la Iglesia logró llenar de tabúes y estigmatizar por completo el acto sexual antaño basado en el goce. Prohibió el sexo extra conyugal, la sexualidad con intenciones estériles, el control de la natalidad, etc. La doctrina cristiana acarreó la criminalización del placer, y particularmente del placer sexual.

En lo que atañe a la Montaña Vasca, ya por el siglo XII Aymeric Picaud, en su viaje a Compostela⁶⁷, decía: **el hombre y la mujer navarros se muestran mutuamente sus vergüenzas mientras se calientan.** Más tarde, el inquisidor De Lancre acusaba a los hombres y mujeres de Lapurdí porque se unían “por debajo” en el mar. Por su parte, en agosto de 1613, el prior de la iglesia de Nuestra Señora de Velate, Martín de Villanueva, denunciaba: **que la gente comenzaba a llegar ya el sábado y muchos se quedaban hasta el lunes. Al arrimo de las fiestas religiosas, tenía lugar una concurrida feria de ganado...** El prior presentaba a los cofrades: **no se guardaba en la religión ni cristiandad, ni la honestidad que convenía, antes se veían riñas, fornicaciones, embriagueces y otras contrataciones y cosas profanas.** En la misma crónica, un habitante de Lantz señalaba que **guardaban muy poca honestidad, porque de noches dormían dentro de la iglesia de Velate, así hombres como mujeres, unos contra otros mezclados y danzaban y cantaban, y hacían cosas muy deshonestas delante del culto divino...**⁶⁸

Ya sabemos que la Inquisición acabó a sangre y fuego con todo ello. Como el pensador Herbert Marcuse nos atrevemos a afirmar que **el principio del placer fue destronado no sólo porque mi-**

litaba contra la civilización, sino también porque militaba contra la civilización cuyo progreso perpetúa la dominación y el esfuerzo⁶⁹. Además, la Inquisición asesinó a las mujeres porque ellas sabían controlar la natalidad ya que eran parteras y concededoras de medios de contracepción. Simultáneamente pues, hirió de muerte la cosmogonía matrifocal existente en toda la Montaña Vasca.

No obstante, nos alegra saber que ciertos lugares pudieron escapar de la estigmatización del “principio del placer”, y en ellos pervivieron hasta tarde conductas sexuales nada lícitas a los ojos de la Iglesia. Así, en *Comportamiento sexual de los vascos*, José María Satrustegui describía la costumbre que se daba entre los jóvenes de Valcarlos-Luzaide (Alta Navarra): **todavía en nuestro siglo (XX), era la visita sabatina que los mozos giraban de noche al domicilio de sus prometidas. Esta costumbre estaba muy arraigada en el siglo XIX. (...) los mozos de Valcarlos solían dormir los sábados en las casas de sus novias. “Amoros eguna”, día de los amantes. El joven de Luzaide entraba en casa por la puerta grande ligeramente entornada al objeto de eliminar el uso de la aldaba, la aventura perdía el encanto de la picaresca y pasaba a ser protocolo rutinario con las bendiciones de la familia. ¿Será en honor a esta usanza que el dialecto de Zuberoa llama al sábado “neskene-güna” o “día de las chicas”?**

Por otra parte, canciones tradicionales vascas como la infantil *Maritxu, nora zoaz* o *Goizean goiz jaikirik* muestran el recorrido realizado a la fuente por las mujeres jóvenes como el camino que, libre de las miradas censuradoras, permitía la iniciación amorosa. La segunda canción empieza con las reticencias de la chica a la invitación de un joven pues “aita beha zagola salako leihotik”, es decir, que “el padre miraba por la ventana de casa”. En ambos cantos se escucha el diálogo entre los dos amantes, la invitación de una o del otro a ir hacia el manantial y el final que canta al unísono el momento que gozaron juntos. En “Goizean goiz jaikirik” incluso, la

chica sobrepasa el temor inicial que tenía de ir a la fuente acompañada y anuncia su decisión de “divertirse” pues ya sabe “qué contarle a su madre”: *Dakigunaz geroztik, zer erran amari, dugun pegarra pausa, gaitezen liberti, tra lara la la...*

La ruptura demográfica

Con el cambio de las prácticas sexuales influenciadas por los mandamientos de la Iglesia y la combinación con el fenómeno económico, se produjo el crecimiento espectacular y descontrolado de la población. Estudios etnológicos han demostrado que las sociedades “salvajes”, conscientemente, limitan el número de nacimientos en relación con los recursos ecológicos disponibles para alimentarse. El campesinado europeo de la Edad Media mientras no intervenían elementos exógenos a él como guerras, epidemias, hambrunas, emigraciones o la moral cristiana mantenía el equilibrio demográfico. Los datos recogidos por André Deleage y que aparecen en el libro escrito por Guy Bois, *La revolución del año mil*, dan una media de 2,4 hijos por pareja. Según la investigación realizada por la historiadora Reyna Pastor en Castilla la media se situaba en tres criaturas por pareja entre los años 1150 y 1250.

En las sociedades denominadas “salvajes”, los elementos de control de la natalidad eran abundantes y muy variados. Solamente de los nativos de Norte América se conoce que utilizaban más de 200 plantas y raíces para ese fin. En la Montaña Vasca la medicina popular también tenía sus remedios. Por ejemplo, el cornezuelo de centeno se usaba desde siempre como abortivo. Las comadronas utilizaban el “centeno de madre” —es decir las excrecencias del “*Claviceps purpurea*” llamado popularmente Mutterkorn— pues calmaba los dolores. Las autoridades intervinieron para prohibir su uso, pero a principios del siglo XIX la eficacia del “*Pulvis parturiens*” como

remedio para acelerar el parto era reconocido incluso en la medicina oficial. “Claviceps purpurea”, “centeno borracho”, “trigo loco”, “amanita muscaria”... etc. son plantas u hongos abortivos a los que se les puede añadir el perejil, el apio, el ajo, el garbanzo, los helechos de las paredes, los frutos de enebro, las hojas de ruda que también fueron muy populares. Tanto como el siguiente verso:

“Si supiera la casada
El valor que tiene la ruda
Mañanitas de San Juan
La cogiera con la Luna”.

Sin duda había otros métodos —aparte de la utilización de vegetales— como pomadas, ungüentos, filtros, etc. que posibilitaban el tener los hijos deseados. Sin olvidar la práctica del infanticidio.

Los curas cristianos predicaban el deber moral ante Dios de la procreación sin límite; con el apoyo de las leyes y métodos promulgados para hacerlas cumplir por si fallaban las prédicas. Pero, y a las estadísticas de Pastor y Deleage nos remitimos, no surtían gran efecto. Es la razón por la cual la Iglesia, por medio de la Inquisición pasó a la represión de estas costumbres. La práctica del sexo por placer, junto con la fiesta, el juego, la danza, etc. eran motivos más que suficientes para el “Santo Oficio” para llevar a las personas a la hoguera.

Si a la baja demografía de principios del milenio le añadimos las muertes por la peste (entre los años 1348-1349 pereció un tercio de la población), es evidente que el control de la demografía llegó a alcanzar un interés económico. En efecto, debido a la alta mortandad, los señores feudales se quedaban sin siervos ni esclavos para trabajar sus tierras. La Iglesia era el mayor señor feudal de Europa con un 20 o 30% de las tierras fértiles. El credo de “tened hijos para el cielo” quedaba mejor que “tened siervos para mis feudos”. La Iglesia se

encargó de poner a disposición de las parejas un calendario a cumplir para que las relaciones sexuales fueran “santas”, siempre que fuesen con intención de procrear. De 365 días, 272 días del año (festivos, cuaresma, Navidades, etc.) estaban marcados como de abstinencia sexual, más los días prohibidos por el ciclo menstrual de la mujer y la lactancia. Con el fin de erradicar el sexo con fines otros que las de la reproducción, la Iglesia instauró un sistema de recargo fiscal a las parejas casadas sin descendencia.

A consecuencia de esto, la mujer casada en la Europa de los siglos XVI a finales del siglo XIX pasó a tener entre 5 y 6,5 hijos de media. El excedente de población permitió que hubiera más labradores para llevar a cabo las roturaciones, con el fin de aumentar el suelo cultivable y consecuentemente producir más alimentos. De ese excedente salieron a su vez los tejedores, tintoreros, herreros y demás artesanos que partieron hacia las ciudades y allí se instalaron para vivir de sus oficios. Esos excedentes también abastecieron de mano de obra las ferrerías, la agricultura y la ganadería. El resto del “excedente humano” se consagraba a la Iglesia, las armas o partía hacia las Américas.

El primer apeo o censo que se conoce de Baztan está fechado en el 1366. En él aparecen 118 fuegos, que multiplicados por el coeficiente de 4,5 personas por fuego⁷⁰, supone que en Baztan vivían en ese año 521 personas. Doscientos años más tarde, en el apeo de 1553, la población se había multiplicado por seis. Entre 1600 y 1624 el porcentaje de hijos naturales y de padres desconocidos era de un 21%. A partir de 1650 se inició un crecimiento espectacular de la población baztanesa con una media anual del 0,6%⁷¹. Por esas fechas desaparecen prácticamente los hijos naturales o de padres desconocidos.

Las consecuencias económicas no tardan en hacerse notar. Al disponer de jornaleros, la agricultura y la ganadería aumentan su productividad. Se sustituyen los manzanales y las zonas de pastos por

nuevas tierras roturadas. De extensiva, la ganadería se vuelve más intensiva. Y sobre todo, se da paso al cultivo del maíz. Gracias al maíz se multiplican los rendimientos por superficie cultivada. Debido a la utilización del maíz comienza la estabulación de los animales. Estos, que son alimentados con piensos suplementarios, a su vez producen el estiércol necesario para las culturas. Así, se liberan más espacios, que se aprovechan para la producción de otros cereales con el propósito de surtir el consumo humano de las ciudades. El comercio de productos agroalimentarios aumenta vertiginosamente.

De esta manera se produjo paulatinamente la acumulación de capital en la Montaña Vasca. En Baztan, algunos la emplearon en seguir invirtiendo en el propio Valle. Otros se dirigieron al extranjero, poniéndose al servicio de la Corona de España con el objetivo de aumentar su fortuna. Un ejemplo emblemático es el de la familia Ursua. Pedro de Ursua (1526-1561) fue un conquistador que participó en la busca de El Dorado y murió asesinado. Tras él, todo un linaje Ursua se instaló y prosperó en las Américas. También puede citarse a Agustín de Jáuregui (1711-1784), capitán general de Chile y virrey del Perú. O el más conocido de todos, Juan de Goyeneche (1656-1735), editor, periodista y político ilustrado, fundador de Nuevo Baztán (Madrid) y primer editor de La Gaceta de Madrid (actual BOE).

En Gipuzkoa, la explosión demográfica propició el aumento de la demanda de comestibles y las consiguientes especulación y subida de precios. Esto provocó las *matxinadak* o insurrecciones de mediados del siglo XVIII y su posterior represión en la que destacaron los ilustrados vascos tales como el conde de Peñafiorida, Presidente de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País o el segundo secretario perpetuo de la misma Sociedad, el marqués de Narros.

Podemos observar más consecuencias acarreadas por la ruptura demográfica de la sociedad primitiva de la Montaña Vasca en el

caso del valle de Baigorri (Baja Navarra). Aquí, el efecto se produce sobre los terrenos comunales. Baigorri presenta la particularidad de que los afectados por la ruptura y consecuente desigualdad social fueron los heredados del valle. Los llamados “segundones”, en el siglo XVIII, se apropiaron de una importante zona de pastos situada hacia el sur, tradicionalmente lugar de trashumancia de todos los ganaderos de Baigorri. A consecuencia de ello el valle perdió una parte muy importante de sus pastizales de verano. A la vez, los valles de Erro y Baztan se quedaron sin sus derechos sobre ese territorio recién “conquistado” y que era indivisible hasta entonces. Los “segundones” fundaron los actuales pueblos de Banca, Aldude y Urepel, dando lugar a la paulatina privatización de una enorme extensión de terreno compuesto de pastos, helechales, castaños y hayedos.

La lectura de los apeos o censos permite observar la evolución de las consecuencias nefastas tras la desaparición de la comunidad primitiva y de su sistema social y organizativo autorregulado. Se aprecia nítidamente el aumento del número de casas sin derechos comunales y la concomitante aparición de la pobreza. Por ejemplo en 1553 en Baztan existían 194 casas habitadas sin derechos y en 1678 eran 235. En esta fecha aparecen censados aparte los pobres, que resultan ser un total de 37 casas. En 1726 figuran 386 casas habitadas sin derechos, al tiempo que las casas de pobres ascienden a 110, un 43% del total de las casas del censo.

La ruptura política

Tras construir castillos e instalar a palacianos que se encargaran de subyugar al pueblo, el poder feudal dio un paso adelante en su ataque a la autonomía de las comunidades campesinas. Un hecho que tuvo gran trascendencia, ya que fue el que supuso la ruptura política

de la célula base de la comunidad del valle, la división de esta en dos clases sociales diferentes.

Aparecieron los “vecinos” o herederos de la casa familiar y los “moradores” o habitantes sin derechos, que usaban ser el resto de hermanos sin derecho a herencia de ese mismo solar. **En el Valle de Roncal por ejemplo para diferenciar a los “vecinos” de los “no vecinos”, se dispuso que estos usaran el traje de capote y valona con los ribetes amarillos, y los vecinos los llevasen encarnados, y lo mismo las mujeres, no pudiendo usar los dueños de las casas de los apellidos de sus mujeres, si esta era vecina y él no**⁷². Ello asestó un duro golpe al pensamiento comunalista y supuso un gran avance en el proceso de individualización de la sociedad.

En el año 1440 las Cortes de Navarra se pronunciaron ante el pleito interpuesto en 1437 por los habitantes del Valle del Baztan sobre los derechos de hidalguía. La monarquía quería cobrar a esos ganaderos los impuestos de los que esos mismos derechos les eximían: **...sin estar obligados a pecha ni deuda alguna, y solo dando a Dios sus diezmos y primicias**. Cuando en 1440 las Cortes reconocieron ese derecho, no hicieron sino oficializar y conceder rango de ley a una actuación que venía de muy atrás. Paradójicamente, el otorgar expresamente a todos **los vecinos, habitantes y moradores** la hidalguía, produjo un efecto perverso: **es a partir de esta fecha cuando se habría ido consolidando la exclusión de los habitantes y moradores**⁷³.

Hasta hace bien poco, redunda el análisis de Otazu, ha existido en Roncal la distinción tradicional entre “casas ganaderas” y “casas de pastores”. Las primeras eran las únicas que podían poseer cabezas de ganado, mientras que a las segundas, además de la casa en sí, únicamente les estaba permitido poseer un pequeño huerto, junto a la casa, unas cuantas gallinas y algún puerco (una especie de economía de autoconsumo). Los dueños de estas casas debían trabajar, por lo tanto, como pastores al ser-

vicio de los dueños de las “casas ganaderas”, que eran los únicos que gozaban de los pastos comunales, donde pastaban sus ganados, custodiados por los dueños y los familiares de las “casas de pastores”. Dentro de la estratificación rígida, propia del sistema estamental, ¿qué carácter tenía esta prestación de servicios por parte de los “pastores” a los “ganaderos”? ¿Estamos o no ante un cierto tipo de servidumbre que tiene la virtud de darse en una comunidad “igualitaria” como la de Roncal?⁷⁴

Tras la ruptura política de la unidad familiar comunalista, nacieron tres clases distintas y brotaron las luchas de intereses entre ellas. Ello indujo cambios en las formas organizativas como el *batzarre*. A consecuencia de esta fractura, se privatizó la tierra y aparecieron las grandes desigualdades. También quedaron afectadas las formas de producción.

De esa manera, el Estado dio un paso de gigante en su consolidación entre las comunidades campesinas hasta entonces bastante impermeables a su influencia. El cambio radical, tanto en lo político como en lo económico, que aconteció a partir del siglo XVI, produjo un excedente de población, que conformó una nueva clase social: la de los *mutilak* y las *sehi*, los criados y las criadas, llamados también genéricamente *morroiak*. A continuación venían los *maizterrak* o inquilinos y los segadores, leñadores o carboneros por cuenta ajena. Tras la ruptura del equilibrio socio-ecológico, cada vez más personas se volvieron dependientes de sus propios convecinos y resultaron explotadas por los mismos. Finalmente, la ideología nacida en la “Francia de las Luces” que se tradujo en la ideología del liberalismo conseguiría afectar seriamente a la idiosincrasia de la Montaña Vasca. Al final de todo este proceso, la cosmogonía naturalista, comunalista y matrifocal de la sociedad primitiva de la Montaña Vasca sufriría una amputación casi mortal.

Fin del poder del *batzarre*

Con la ruptura de la comunidad, apareció también la exclusión del *batzarre* de todos los “habitantes” o “moradores”. De tal forma, desde ese momento, el *batzarre* dejó de ser el órgano soberano del pueblo. Los “vecinos” que siguieron siendo partícipes de pleno derecho por un tiempo, pronto se verían marginados de los órganos de decisión.

Es precisamente en Baztan el primer lugar de la Montaña Vasca donde la clase pudiente da los primeros pasos de cara a la eliminación del poder del *batzarre*. Hasta la aparición de la Junta, el *batzarre* era el órgano soberano. Los jurados eran elegidos en *batzarre*, cada vez que era necesario antes de las “ordenanzas viejas” y a continuación por un año, rotando por “turno de casa” con obligación igual para todos. **En el siglo XVII, creció la importancia de las “Juntas particulares del regimiento”, formadas por el alcalde y los jurados de los lugares, como un verdadero gobierno que fue sustituyendo a la Junta General del Valle. Esta misma Junta General, desde 1658, no se compone ya de todos los vecinos, como había sido tradicional, sino sólo de 100 delegados, que se redujeron a 50 en 1683 y a 26 en 1832.⁷⁵** El carácter democrático, comunitario y participativo del *batzarre* se ve mermado poco a poco con la aplicación de restricciones en la cantidad de vecinos autorizados a intervenir, pero también en la propia designación de esas personas. **La ley LXVII de 1678 recogió todos los criterios necesarios para acceder a cargos municipales. Debían ser navarros, de más de veinticinco años, con residencia en el pueblo, y debían saber leer y escribir. Quedaban excluidos un gran número de miembros de los diferentes tribunales reales, así como diferentes profesiones (médicos, maestros, escribanos, cirujanos, boticarios, barberos, militares), además de exigir la limpieza de sangre. (...) A esto se añadían otros criterios de índole social y económica. En Aoiz, el cargo de alcalde recaía en un grupo reducido dado que**

el derecho a insaculación en la bolsa para alcaldes era hereditario, y unido a la posesión de una importante posesión de tierras. En otros, como en Caparros, el cargo de alcalde debía recaer en un hidalgo, que poseía además una posición económica elevada. En Pamplona, para ser alcalde se exigía ser noble (sólo un 2,2% de la población), por lo que el cargo estuvo en manos de las mismas familias a lo largo del siglo (los condes de Ayanz, los marqueses de Besolla, los marqueses de Góngora, el señor de Fontellas, etc.). También eran nobles parte de los regidores, recayendo el resto en determinados grupos de profesionales (comerciantes, escribanos, abogados...), que apenas representaban más de un 1% de los vecinos de la ciudad.⁷⁶ Apunta Jesús María Usunáriz para terminar que **Poco o nada sabemos, por otra parte de las diferentes distribuciones en grupos sociales de los regidores en buen número de poblaciones navarras, es decir la división que se observa entre “estados de hidalgos” y “estados de labradores”.** Y sí algo más sobre las divisiones entre vecinos residentes, con pleno derecho a participar en la vida municipal, y habitantes o moradores, un 35,5% de los navarros a mediados del siglo XVII, excluidos de ella, lo que provocó no pocos conflictos.

Podemos deducir los argumentos que se utilizaron para acabar con el *batzarre* en la petición que algunos vecinos de Lerín hicieron llegar a las Cortes en 1744: **Se han reducido los concejos a mucha confusión con las voces, alborotos y gritos, de suerte que los insaculados y principales personas y más inteligentes, que con mayor conocimiento atienden a las conveniencias de la república, no asisten a dichos concejos, así por esto como porque la gente plebeya quiere preferir en los asientos que hay en dicha sala del ayuntamiento destinados para los insaculados, obligando en ocasiones al alcalde y regimiento a mandar levantar de dichos asientos a los que se llaman insaculados, de lo**

que se han seguido la falta de respeto diciendo que ellos tienen tanto voto como los principales y que en dicha sala no hay asiento destinado para insaculados⁷⁷. De la autogestión de lo político-administrativo por parte de los vecinos sin distinción, se pasó a un gobierno de una minoría de los “mejores” por ser los más “inteligentes” y con mayores “conocimientos”. J. M. Imízcoz y A. Floristán confirman la idea que **en el siglo XVII la estructura aparece como algo separado de los baztaneses que representa y gobierna, y no se confunde con ellos**.

Ya en 1980 y por acuerdo de todas las fuerzas representadas en el Parlamento navarro, la mayoría de las competencias del *batzarre* fueron traspasadas a los ayuntamientos, finiquitando las juntas de onцена, quincena y de veintena. La democracia, también crédulamente llamada “el gobierno del pueblo” conseguía usurparle a este último una forma de auto-organización que ni la propia dictadura franquista había probado hacer.

En 2011 el Valle del Baztan aprobó sus “Nuevas Ordenanzas”. Lejos de restituir el poder que en su día tuvo la comunidad baztanesa y le fue usurpado, una minoría cada vez más ínfima seguirá decidiendo sobre las vidas, los pueblos, los montes y los aprovechamientos comunales, como en los últimos tres siglos.

La desaparición de la propiedad comunal de la tierra

La antropología ha demostrado que con el cambio hacia una vida sedentaria, basada principalmente en la agricultura, el triunfo del patriarcado y la aparición de la herencia, la tierra, la casa y sus pertenencias así como el ganado —hasta entonces propiedad de la tribu— pasaron gradualmente a ser de propiedad privada. **La idea de propiedad se formó lentamente en el entendimiento humano,**

permaneciendo naciente y débil durante extensos periodos de tiempo... su predominio en cuanto pasión sobre todas las demás pasiones indica el habitual cemento de la civilización.⁷⁸

En algunos lugares periféricos a los centros ciudadanos y de decisión de Europa, la tierra no era pertenencia de nadie hasta prácticamente el siglo XIX. La expresión misma de esa posibilidad resultaba absurda para la concepción arcaica de los habitantes autóctonos. A consecuencia de ello, los frutos de la tierra eran como el aire para todos: cada persona recogía sólo los que necesitaba. En ese tipo de comunidades, la propiedad individual se limitaba a las armas, las herramientas y en general, a los efectos personales. Como señala Antonio Irala: **No existía propiedad de la tierra y el derecho al usufructo que se recibía no era otra cosa que una confianza de la mancomunidad a los descendientes de que sabrían administrar la propiedad con la misma rectitud de carácter con que lo hiciera el padre. El mérito no se heredaba, había que conquistarlo.** El carácter de posesión ha sido durante largo tiempo ajeno al pensar de la cultura primitiva de la Montaña Vasca. Incluso hemos visto como se traspuso al propio lenguaje. La historiadora de Lapurdi Maite Lafourcade aclara que **...el bien raíz no puede desgajarse del tronco sin el consentimiento de todos. Sigue transmitiéndose en su integridad al hijo que en cada generación se considere más apto para conservarlo adecuadamente y hacer que fructifique. Este será su administrador, pero no el propietario según el criterio romano. No posee más que su disfrute y administración. Es el responsable de dicho bien como lo son todos los miembros de las familias restantes.**

En la comunidad primitiva, existía el usufructo común de la tierra. El derecho de goce privativo de una tierra era ilimitado en el tiempo, a condición de que la tierra fuera efectivamente explotada. En compensación, cada usuario debía servidumbres. La Ordenanza de 1691 del Valle del Baztan apuntaba expresamente: **prohíbe a los**

vecinos que puedan gozar las yerbas y aguas de sus términos comunes y concegiles con bueyes, vacas, carneros, marruecos para efecto de revender después de engordado.

Los vecinos desempeñaban un papel directo en la regulación interna de los comunes. Cuando las antiguas ordenanzas prohibían ciertas prácticas ilegítimas, contaban con la acción directa de los vecinos. Por ejemplo, todo vecino podía libremente destruir el cercado que uniera la tierra común con la amojonada. Además, si alguno cercaba un prado, cualquiera podía disfrutar de la hierba que allí crecía, bien segándola para llevársela, bien metiendo su propio ganado en el cercado. Concretamente, lo esencial del sistema primitivo pasaba por las relaciones intracomunitarias. Este conjunto de relaciones entre vecinos estaba organizado por reglas coherentes, explicitadas en las ordenanzas. Pero el papel de las autoridades era esencialmente de control y de árbitro, en aplicación de la costumbre. Pues es de creer que la costumbre común no escrita tenía todavía suficiente vigor cuando las antiguas ordenanzas autorizaban a los vecinos a hacerse justicia por sí mismos contra aquellos que cometieran infracciones. Con la mutación política y social más arriba descrita, el sistema cambia. Su funcionamiento toma dimensión vertical. Lo colectivo que se resolvía en las relaciones entre vecinos en el uso del derecho de ciudadanía, es transferido a una entidad superior: el gobierno del Valle. Este último pasa a encarnar lo público, y a dirigir la relación de los particulares con el colectivo. Tanto es así, que ninguna de las antiguas referencias al poder de acción de los vecinos subsiste en las ordenanzas de 1832.

La economía de la Montaña Vasca estaba basada en la silvicultura y el pastoreo. Se sostenía sobre la comunalidad de las tierras, el libre disfrute de sus pastos y la libre circulación de los rebaños. Era una economía de subsistencia. En Baztan, hasta el siglo XVII la propiedad privada no llegaba al 1%. En 1607 había 379 propietarios en total. Tan solo 18 de ellos poseían más de 2 hectáreas, de los cuales

11 eran palacianos. Los dos únicos propietarios que superan las cinco hectáreas, son también palacianos. Las tierras amojonadas según las ordenanzas del siglo XVI eran las que pagaban antiguamente diezmos al obispado de Bayona al que perteneció dicho valle hasta 1566. **Su amojonamiento es invariable y las autoridades del Valle deben vigilar cuidadosamente sus límites.** A modo de ilustración, las bordas⁷⁹ (apriscos de montaña) particulares de Baztan no podían permanecer cerradas con llave. Estaban a disposición de cualquier vecino cuando no las ocupaban sus propietarios con ganados o frutos. Las cercas de los manzanales debían quedar abiertas para los ganados, salvo en el tiempo de recolección de la fruta. De la misma manera, las tierras de cultivo, una vez recogidas las cosechas. Todas las servidumbres de 1603, de 1624 y de 1696 desaparecieron en las ordenanzas de 1832.

Por tanto, la privatización de la tierra se dio a cabo de manera progresiva. Las roturaciones fueron uno de los principales motivos de la privatización de bosques y pastizales así como de la eliminación de la trashumancia de larga distancia en muchos lugares.

En Baztan, desagregada la comunidad primitiva e instauradas las clases sociales, se prohibió la construcción de nuevas casas, a la vez que se permitió el arriendo de bordas para convertirlas en nuevas viviendas, eso sí, sin derechos sobre el comunal. De esta manera, se enterraron los principios comunales y se dio un empuje esencial a los individualistas. En efecto, el desarrollo de las bordas tuvo gran importancia en la privatización del común, pues significó la conquista del monte y las zonas de pastoreo por el particular. Es concretamente lo que pasó por ejemplo, en la parte sur del valle de Baigorri “colonizado” por los segundones que no tenían ya su sitio en el norte del valle. De manera general en la Montaña Vasca, las bordas, destinadas en principio al ganado, tendieron a convertirse cada vez más en polos de explotación particular. Al mismo tiempo, la borda se liberó de sus antiguas servidumbres colectivas y su uso

privativo acabó por convertirse en propiedad privada. **Hasta 1832 se autorizaba al vendedor a cobrar las construcciones, los cercados y el coste de la puesta en explotación, pero no la tierra, que seguía siendo común**⁸⁰. Y es que la comunidad primitiva reservaba el uso privativo de su tierra para fines muy precisos, esencialmente el de alimentar a las personas. Las ordenanzas antiguas prohibían formalmente cercar las tierras comunes para tenerlas como prados, **para tener y gozar la hierba**, pues era sustraer un recurso colectivo para uso privativo. Pero ya las ordenanzas de 1696 daban constancia del afán de acaparamiento de ciertos habitantes de Baztan: **en el dicho Valle ay muchos vezinos, que tienen en los terminos comunes y concegiles hechas y fabricadas a quatro, cinco, seis, y más bordas... cogiendo vegadas enteras**⁸¹. Es así como años más tarde, esta medida benefició a quien se adjudicó más tierras comunales. Cientos de vecinos comprarían de manera muy ventajosa el edificio y el terreno colindante, pues al ser permitido cerrarlo pasaba “naturalmente” a ser “pertenencia” de la borda.

En general en toda Europa, el siglo XIX vio cómo las tierras comunes en uso privativo pasaron a ser para provecho exclusivo de sus tenentes. **A partir de mediados del siglo XVIII en la mayoría de los países europeos las propiedades colectivas son el objeto de ataques cada vez más violentos en nombre de concepciones nuevas que se imponen. Hasta entonces, esas tierras eran mayoritariamente consagradas al pasto común, pudiendo ser objeto del litigio entre señores y habitantes, entre comunidades vecinas o en el seno de cada una de ellas, pues los individuos trataban de acapararse de su goce o de su propiedad. Los ataques asimismo resultaban de los problemas financieros de las colectividades, y la venta de sus tierras pudo servir a apurar deudas en períodos difíciles. Pero hacia 1750 la naturaleza de los ataques cambia radicalmente pues estos se basan en un fundamento ideológico al nacer el pensamiento económico li-**

beral⁸². En Baztan, la antigua condición, inherente al derecho de goce **honesto** desapareció como tal en las ordenanzas de 1832. Así, se llegó a la situación que describen dichas ordenanzas: **muchos vecinos —guiados de una ambición sin límites— han procedido a cerrar en la Comunidad del Valle dilatados campos que los mantienen en ser incultos o larrascas y con árboles que naturalmente produce la tierra, siendo todo ello en notable perjuicio de lo general del vecindario y del fomento de la agricultura, pues que privan a todos los demás que tienen igual derecho de todo goce de yervas, aguas, leña y el poder pensar a cultura tales terrenos que al mismo tiempo estorvan sobre manera el jiro y el avio del ganado.**

De esta manera, resultaría imposible hacer marcha atrás. En la Montaña Vasca, se cerraba la página histórica del comunalismo. Este ya no substituiría más que en ciertas prácticas concretas y parciales o en ciertos lugares, de manera residual o testimonial, e incluso estos resquicios han sido atacados. Para prueba, el Atlas Etnográfico de Vasconia, editado por Eusko Jaularitza, Gobierno de Navarra y Etniker Euskalherria, que señala en la página 410 de su volumen “Ganadería y Pastoreo en Vasconia”: **“en Baztan (N), en 1996 el Gobierno de Navarra ha habilitado terrenos que han dividido en lotes para disfrute de algunos ganaderos, que han de pagar una renta durante un periodo de 20 años, transcurrido el cual, las fincas pasaran a ser de su propiedad. Fin del fin del comunal...**

Liberalismo económico, productivismo y destrucción del ecosistema

Antonio Escudero describe cómo **hasta mediados del XIX la propiedad de las minas (de Somorrostro, Vizcaya, ndlr) era comunal,**

siendo los naturales de las Encartaciones libres de arrancar mineral donde y cuando quisiesen, siempre que no perjudicasen a un tercero. Este marco legislativo propició la multiplicación de explotaciones, que eran abandonadas cuando surgían las primeras dificultades de extracción. Por proximidad geográfica y privilegios, la extracción de hierro era realizada sobre todo por los vecinos de los siete concejos de Somorrostro. El labortano de nacimiento y científico Fausto Elhuyar expresó claramente la ideología del liberalismo económico que lo habitaba. Para él, habría sido preferible regalar la cuenca minera de Somorrostro a cualquier nación extranjera a perpetuidad que dejarla en manos de unas comunidades regidas por la propiedad comunal de las tierras. Recordemos que la explotación minera era entonces, en pleno auge de la Revolución Industrial, una fuente de grandísimo y rápido beneficio. De manera general, conducido por sus “ilustrados”, el liberalismo vasco no descansó hasta conseguir asentar las leyes que le permitieran desarrollarse económicamente, en detrimento de las comunidades y su ecosistema entero. Nos referimos a la organización social, económica, de producción, a la vez que al entorno ecológico natural de una amplia mayoría de la población de la Montaña Vasca y de Euskal Herriak.

En Baztan, el primer ámbito de intervención de la Junta General usurpadora del *batzarre* se fijó en la gestión de los recursos forestales. Dicha entidad dictó estrictas restricciones de los derechos colectivos sobre la madera, y a la par, favoreció las plantaciones hechas por particulares. Esta petición era debida a la cada vez mayor demanda de carbón vegetal destinado a las ferrerías, así como a las necesidades de la construcción naval. A estos fines la Junta General mandó reservar en los bosques y montes comunales espacios progresivamente más amplios, que se detrajeron del uso colectivo. A partir de entonces, las instituciones regularon los abundantes y rentables recursos forestales situados en los comunales con el propósito

de fomentar las actividades industriales. Estas contaron con el beneplácito de la monarquía, interesada tanto en la producción de armas como en la de barcos.

El fenómeno de acaparamiento siguió y **a principios del siglo XIX la presión sobre el medio ambiente no tiene precedentes: la construcción de barriles para la exportación de vino, traviesas para las vías y vagones de tren, postes para las redes eléctricas o pasta de papel. Esta presión llevó aparejados una serie de cambios en el control y acceso a los recursos naturales. Del aprovechamiento colectivo, bajo la forma de pastos, castaña, bellota, producción consumo familiar, no vender, ... al aprovechamiento individual por la actividad industrial va creciendo en importancia debido a la privatización del disfrute de montes por esa vía, a las que se unirán las roturaciones. Todo esto llevaba implícito un reparto desigual de la riqueza.**⁸³

En Baztan, destaca la familia Goyeneche entre la minoría que consiguió construir su riqueza personal a partir del provecho privado de tierras usurpadas al comunal. Los Goyeneche, en efecto, lograron el monopolio de las traviesas destinadas a las vías del tren, en plena expansión. Para ello dispusieron de los antaño comunales bosques baztaneses e incluso de la Baja Navarra vecina.

En el caso de Somorrostro, fue necesaria una campaña de denigración de los modos de vida autóctona, campaña en la que encontramos de nuevo a Fausto Elhuyar. Este deploraba que **los obreros (...) sólo trabajan cuatro horas al día**, a la vez que proponía que si se les hiciese trabajar el doble, sin aumentar el jornal, por consiguiente, **al mismo coste podría arrancarse el doble mineral que ahora, o con la mitad de los jornales y obreros la misma cantidad que al presente.** Ideas de genio. De genio capitalista vasco.

En cambio, las comunidades locales vieron destruidas sus bases sociales de reproducción de la vida comunal. Cita a Uriarte

Antonio Escudero refiriéndose a que las minas de Somorrostro eran explotadas por sus vecinos de manera racional. Y describe así el método: **Descubierto un filón por su afloramiento, las cuadrillas abrían un pozo de escasa profundidad que fortificaban mediante el sistema de pilares y cámaras —columnas de la propia roca sostenían el techo—, construyendo también zanjas para el desagüe vertical. La iluminación se realizaba con velas de sebo y el mineral se arrancaba de tres formas según la dureza de la roca: con pólvora, con fuego (*fire-setting*) o bien a brazo mediante almádenas, picos y cuñas. Los mineros cargaban los trozos en cestos y los depositaban en un cabestrante que los sacaba a la superficie tirado desde el exterior por bueyes. Tras un taqueo manual con picos y cuñas para trocear la mena, esta se cargaba en carros de bueyes o mulas que la transportaban a los embarcaderos de Portugalete y Musques, donde era amontonada. Como los barcos no podían acceder a los muelles al no estar dragada la ría del Nervión, la vena se cargaba con cestos en gabarras que la conducían hasta los fondeaderos. El sistema de laboreo era extensivo, es decir, los socavones se abandonaban para explotar otros cuando la explotación se encarecía. Elhuyar o el propio Humboldt, que visitó Vizcaya en 1801, calificaron este laboreo como arcaico.**

Por su parte, Gonzalez Portilla recuerda que **el negocio del hierro ocupaba en torno a un 20% de los baztaneses**. Sólo la herrería de Bakeola (Baztan, Alta Navarra) empleaba a más de 200 trabajadores. En la Baja Navarra, el actual pueblo de Banka nació del asentamiento de un horno de fundición que funcionaba con la leña extraída del bosque de Alduides. La herrería de Banka llegó a emplear entre 300 y 400 personas. Con el fin de albergar a dicha mano de obra se construyó toda la parte edificada que aún se puede observar en la margen derecha del río Urepeleko Errobia. Sabemos que de los tres a cuatrocientos hombres empleados en la herrería —mine-

ros, carboneros y muleteros— eran principalmente mano de obra local o regional, pues su actividad no requería cualificación específica. Sin embargo, acudió población exógena especializada, procedente de diferentes zonas de Francia y hasta de Bélgica. En cuanto al capital que promovía la explotación, llegó en distintos periodos a ser suizo, alemán, además de francés o incluso vasco, con el Conde de Etxauz, propietario original de la herrería de Banka. Un ejemplo del impacto del desarrollo económico sobre las comunidades locales fue el cambio que acarreó la destrucción del bosque debido a la presión siderúrgica. Era tal el consumo en madera que necesitaban las ferrerías que algunas llegaron a cerrar, por la desaparición del arbolado. Ese fue el caso de la fábrica de municiones de Eugi, en la Alta Navarra. En Banka, relatan Pierre Machot y Gilles Parent⁸⁴ que **la forja de Etxauz (es decir, de Banka, ndlr) trabajó a pleno régimen, parece, durante la Guerra de Siete años (1756-1763), lo que dejó los bosques en los que se aprovisionaba (montes de los Alduides, ndlr) en tal estado de ruina que se debió apagar el alto horno en 1767 o 1768.** Y eso que, según recuerda Fernando de Arvizu, **en el tratado de 1717, que regulaba el aprovechamiento de los Alduides, el artículo 25 prohibía toda degradación de los robledales y la venta de leña. Se autorizaba a cortar un roble para uso doméstico a condición de plantar cuatro renuevos.**⁸⁵ A consecuencia de la desaparición del entorno silvestre, también resultó afectada la organización pastoril tradicional. En el Quinto Real, la falta de hayas y robles provocó la escasez de alimento para los cerdos que pastaban las bellotas y los hayucos en gran cantidad en aquellos parajes. Los cerdos eran la base de la alimentación y la principal fuente de ingresos de las comunidades del Quinto, junto con el ganado bovino. En la parte del Quinto correspondiente a la Baja Navarra, las vacas fueron sustituidas por la cría de ovino, debido a la incentivación que dicha producción recibía de la corona del reino de Francia. En efecto, ésta pretendía eliminar la dependencia que tenía

con respecto a la lana española. Además, la desforestación despejó amplios espacios para la oveja, más demandante de estos que la vaca.

Las consecuencias del progreso

Para ilustrar este pasaje de nuestra reflexión, volveremos al pueblo zuberotarra de Santa Grazi. Recordemos que allí se encuentran las gargantas de Kakueta. En 1903 se trasladaron hasta el pueblo gentes de fuera, con la intención de explotar turísticamente las gargantas. En 1906 llegaron los primeros turistas. Para entonces se habían construido pasarelas que posibilitaban visitar los tres kilómetros y medio que cubren las gargantas. En 1907-1908 el Gobierno francés encargó a un espeleólogo la investigación de las simas y cuevas en los alrededores de Santa Grazi y San Martín. A raíz de estas investigaciones, el Gobierno construyó una presa en Santa Grazi y una central hidroeléctrica en Licq-Atherei, entre los años 1914-1917. El propósito era alimentar el tren construido en 1910 para unir Santa Grazi con el aserradero de Atharratze-Tardets. Pero la línea férrea fue abandonada ante el escaso éxito que obtuvo con los habitantes de Santa Grazi. Aparte de los ingenieros y el transporte de la madera extraída de los bosques vecinos, nadie más usaba el tren.

En 1932 fue asfaltada la carretera que une el barrio de Kaserne (donde están las gargantas de Kakueta) con Atharratze. El resto de los caminos que unían los diferentes barrios no se mejoraron ni asfaltaron hasta la década de los 70 del siglo pasado. En 1979 más de la mitad de los vecinos de Santa Grazi tenían coche. Trabajaban entre semana en el valle y los fines de semana volvían a casa.

La compañía eléctrica EDF empleaba a 17 jóvenes en edades comprendidas entre los 18 y los 28 años. Su trabajo consistía en el mantenimiento de la línea eléctrica de Zuberoa y del Bearno vecino. Entre semana vivían en Pau y el sábado regresaban al pueblo.

Las gentes de Santa Grazi sufrieron severamente la Segunda Guerra Mundial. Muchos de los movilizados fueron apresados y pasaron años en campos de concentración alemanes. En 1942 el pueblo fue ocupado por los alemanes, privado de salvoconductos y con la amenaza de pena de muerte si no respetaban los dictados impuestos. Espías alemanes se situaron en las etxolas de la frontera. Ocho personas murieron por ayudar a fugitivos a pasar al otro lado. Dos de entre ellas fueron fusiladas por los alemanes.

Hasta esta gran guerra, apenas se utilizaba dinero en Santa Grazi. El poco que se conseguía provenía principalmente de las pensiones militares y de la venta de leche, del queso y de la lana.

La búsqueda de rentabilidad trajo el cambio de las formas de producción. Los pastores sustituyeron sus ovejas por vacas, o empezaron a vender la leche de oveja a la empresa Roquefort, abandonando su transformación en queso como hacían hasta entonces. Progresivamente, disminuyó el número de pastores por cayolar pero se mantuvo el mismo número de cabezas. Y así hasta la situación actual en la que en la mayoría de los casos queda un único pastor por chabola.

En 1974, dos familias francesas se instalaron en Santa Grazi. Una de ellas abrió una tienda de recuerdos, en la entrada de las gargantas de Kakueta. Sólo se relacionaba con un vecino, pero sus dos perros los volvieron enemigos. A partir de 1978 eran muchos los franceses que preguntaban por casas y bordas con ánimo de comprarlas. La gente de Santa Grazi apenas se relacionaba con los turistas, montañeros o espeleólogos. De los cinco bares del pueblo, dos no les hacían gran caso. Cuando llegaba la época de recogida del heno, cerraban y se iban a trabajar al campo.

Para dar un mayor impulso al turismo, fue asfaltado el camino que unía Santa Grazi con el Roncal por la Piedra San Martín. Hasta el 1979, los habitantes de Santa Grazi se opusieron a la intención del Gobierno francés de mejorar y asfaltar dicho camino. Pero

la resistencia fue quebrada, ante el argumento de que por la nueva carretera podrían ir en coche a visitar sus ovejas en verano. El ayuntamiento al fin consiguió el permiso de los vecinos. En 1982 fue inaugurada la carretera.

La irrupción del turismo cambió la mentalidad de mucha de aquella gente, sobre todo la de los jóvenes, como le contaban a la antropóloga Sandra Ott una de sus amistades con gran tristeza: **los jóvenes no quieren seguir con la agricultura y la ganadería, tampoco quieren tener muchos hijos.** Algunos prefirieron convertir sus bordas, cuadras o prados en campings para los turistas. A cambio recibieron dinero, y se instauró lo que Polanyi define como “relaciones de mercado”. Estas **sustituyen otras relaciones de carácter económico tradicional como el intercambio, la servidumbre o el trabajo comunal. Sin duda el mercado se construye contra las comunidades. Estas y sus instituciones seculares opusieron durante largo tiempo fuerte resistencia a la constitución de esa verdadera novedad que era el mercado.** La aparición del dinero suprime la libre disposición de los productos que existía inicialmente. Y además, se guía por la lógica de las ganancias, creando de tal manera la estructura de la propiedad. El comercio de productos agrícolas y ganaderos introduce la diferencia entre los propios campesinos. Esto provoca la ascensión del individualismo, de la afirmación de lo particular con respecto a lo colectivo, primero en la práctica y después en los principios. En Santa Grazi como en tantos otros lugares de la Montaña Vasca, la sociedad comunitaria o comunalista se fue transformando hasta su práctica desaparición.

El círculo sin alternancia, una puerta abierta a la desigualdad

Cualquier sistema de representación simbólica del mundo es una unidad dotada de sentido en la cual influye el más mínimo cambio. Con el advenimiento de la sociedad feudal, seguida de la Ilustración y su anhelo de progreso, acompañados de la debida dosis de represión, inevitablemente surgieron modos de organización social e ideologías nuevas con los que la mentalidad primitiva de los pueblos vascos no supo competir. Como veremos a continuación, nacieron puntual y localmente situaciones de compromiso y de cohabitación, muestra del proceso de degeneración de la esencia comunalista.

Hablaremos primeramente de ciertas relaciones sociales circulares en las que la falta de alternancia llevó a la desigualdad entre los participantes en ella, considerando el caso de la región del Aubrac, en el Macizo Central (Francia). Esta zona montañosa de más de cincuenta mil hectáreas, basáltica y rodeada de antiguos volcanes, es un bosque de titularidad estatal y de propiedad comunal. También tiene pastos de montaña, a 900 metros de altitud media, utilizados por rebaños bovinos. En el Aubrac, el sistema de trashumancia y de explotación de la cabaña de montaña atribuye —organizadas de manera circular— cuatro funciones diferentes a sus pastores. El responsable de las vacas y del equipo de pastores, encargado de ordeñar y de fabricar el queso. El pastor, que ordeña y toma parte en la primera fase de fabricación del queso. El responsable de los terneros, quien además de ello friega los utensilios del ordeño así como los de la cocina. Y por fin, el “niño” o “niña”, que es nada más ni nada menos que una “criada para todo”. Valiéndonos de un símil geométrico, diremos que la organización circular sin alternancia se vuelve simplemente horizontal y lo horizontal tiende a volverse vertical. Si la comparamos con la plenitud del “círculo de las montañas” que se da en Santa Grazi, la circularidad del Aubrac ha perdido

toda su esencia igualitaria y solidaria. Aunque no disponemos de información suficiente para referirnos a un posible proceso de decadencia de dicha organización, sabemos que la propiedad comunal del Aubrac conoció agresiones históricas. Una de ellas tuvo lugar hacia 1870: **los propietarios del Macizo Central que se reservaban la exclusividad de los comunales venden cuando el éxodo rural ha hecho que todos los obreros agrícolas se fueran, es decir, en el momento en que estaban seguros de poder repartirse las tierras entre ellos**⁸⁶. Y es que paradójicamente, la propiedad comunal no es garantía de comunalismo ni de igualdad. Si llega a escindirse la comunidad que lo sustenta, nace una sociedad constituida en clases de intereses antagónicos.

Pero parece que el principio de la ruina de la circularidad comunalista puede alcanzar un grado superior. Si de una organización circular sin alternancia puede derivar una horizontal y no igualitaria, asimismo puede ver la luz una organización completamente piramidal. Ese es el caso de los pastores de Huesca.

Existen innumerables vestigios para poder asegurar que las formas de vida, costumbres, creencias, ritos, mitos, etc... de los habitantes del Pirineo parten de una raíz común. Como en otros lugares de la Montaña pirenaica, los pastores de la provincia de Huesca fabrican hachas de piedra para proteger a los rebaños del rayo, realizan los ritos específicos del solsticio de verano contra las enfermedades que pudieran afectar a sus animales, colocan ramas bendecidas en las puertas, etc. La importancia de la casa, la asamblea como lugar de decisión y elección de sus órganos administrativos, la organización por valles, etc... son comparables a los que existen en la Montaña Vasca. A pesar del enorme peso del cristianismo, se mantienen infinidad de creencias, ritos y fiestas paganas, al igual que en los pueblos vascos. Es a raíz de la privatización de las tierras comunales, por las desamortizaciones del Estado español en el siglo XVIII, cuando los habitantes de los valles altos de Huesca se quedaron sin

terrenos de pastos para sus rebaños. Se encontraron obligados a convertirse en pastores a sueldo de los dueños de los grandes rebaños que se formaron tras las usurpaciones de dichos comunales.

En *Pastores del Pirineo*, Severino Pallaruelo nos acerca a la organización del pastoreo trashumante del alto Huesca. Observamos una división por tareas parecida a la del cayolar en Santa Grazi: existe el pastor jefe llamado “mayoral”, el segundo jefe o vice-mayoral, también llamado “rapatan” en algunos lugares, y el chulo o “zagal” que alimentaba a los perros, cuidaba el ganado enfermo y preparaba la comida de los pastores. Sin embargo, a la gran diferencia de Santa Grazi donde primaba la igualdad, entre los pastores oscenses se exaltaba la jerarquía. Lo primero eran las diferencias salariales, que reflejaban los diferentes escalafones en la pirámide. Pero estaba sobre todo la figura del mayoral, jefe supremo del rebaño así como de los pastores. Entre los pastores del alto Huesca, la autoridad del mayoral se ritualizaba en cada momento. Tanto es así que en las comidas, ningún pastor comenzaba a comer del caldero hasta que no lo hiciera el mayoral. Nadie debía beber si el pastor jefe no bebía. A la vez, nadie comía mientras él bebía. Infringir estas prohibiciones acarrea duras sanciones. **Si algún pastor come mientras el mayoral bebe, este le golpea la cuchara, tirándole la comida (Valle de Ansó)⁸⁷ (...) Si un pastor desobedecía al mayoral era castigado y debía dar vueltas corriendo en torno al fuego (Gistain).**

Observamos que el proceso de destrucción de los modos de vida basados en la comunalidad y en lo indiviso, provistos de una ideología igualitaria y por ello ajenos al provecho personal, es progresivo. La “ideología del círculo” desaparece cuando se ve colonizada por la ideología de la pirámide, en la que el deber de correspondencia para con la comunidad es un freno a la expansión y ascensión privada. Pero observamos que en su proceso de desintegración, el círculo logra mantenerse parcialmente, como en los mon-

tes del Aubrac o en Huesca. Podemos deducir de ello que para su supervivencia, “la ideología del círculo” necesitaba de toda su fuerza en el ámbito de las creencias, así como de la organización social y política. Una vez debilitadas estas, cayó la peculiaridad económica de rechazo de propiedad alguna. Entonces, como una suerte de efecto “dominó”, la sociedad del “círculo” de la Montaña Vasca se derrumbó irremediabilmente. Quedaba la pirámide con su séquito formado por la desigualdad, la propiedad privada, la centralización del poder, la explotación humana y del medioambiente, etc...

Epílogo

Volvamos hacia el siglo XXI, dejando atrás el recorrido efectuado hacia el pasado de la Montaña Vasca. Toca ahora descargar nuestras alforjas de los diversos elementos que hemos recuperado durante el periplo. Vamos a desempolvarlos. Las condiciones son las siguientes: no hay estantes para depositar de manera favorecedora ningún elemento. Tampoco hay público y menos azuzadores interesados. No debemos querer acaparar el conocimiento adquirido como una gratificación personal. Recordemos que no habrá museo, por lo tanto, no son necesarios ni guardianes ni guías. Pero sí, brazos, corazones y mentes desinhibidas para poner en práctica lo extraído.

¿Qué recuperamos? ¿Cómo? ¿Para qué? Aplicaremos un esquema calificado de universal; nuestro colonizado conocimiento no da para más a estas alturas. Formularemos las tres preguntas en los ámbitos siguientes: organización social, política y económica. ¡Fuego!

¿De los elementos que disponemos del pasado de la Montaña Vasca, cuáles recuperaríamos, cómo y para qué, en lo relativo a la organización social? Pensamos que destaca la “ideología del círculo”. Por ideología defendemos la existencia de un sistema de ideas que

estructuran la comunidad. En la “ideología del círculo” priman la igualdad, la anti-jerarquía y la ayuda recíproca. La temporalidad circular imprime un carácter de confianza absoluta en el futuro. No existe necesidad de acumular ni de acaparar en previsión de penurias. Sabemos que si éstas llegan la comunidad pondrá todo su afán en respaldarnos. La “ideología del círculo” representa la mejor seguridad mutualista. Asimismo, esa circularidad se nutre de la repetición y de lo cíclico. Debemos ser conscientes de que no admite fácilmente el cambio. No obstante, es lo que le permite mantenerse al margen de otras concepciones sociales, incluso cuando estas son centrífugas.

¿De los elementos que disponemos del pasado de la Montaña Vasca, cuáles recuperaríamos, cómo y para qué en lo relativo a la organización política? Hablemos del “auzolan”. Lo diferenciaremos del que en algunos pueblos es llamado “artelan” y se refiere a los trabajos destinados al bien de la comunidad.

Originalmente, el “auzolan” se organizaba entre los primeros vecinos para responder a una necesidad de mano de obra puntualmente mayor, en una forma de apoyo mutuo frente a la dificultad o a la adversidad. “Auzo” significa *vecino* y “lana”, *trabajo*. “Auzolan”, la actividad de trabajo recíproco entre vecinos es un elemento constituyente del ser de cada hombre, mujer, niño o niña de una casa de la sociedad tradicional de la Montaña Vasca. Si la casa “Baillaenea” es el primer vecino de “Kanixenborda”, los habitantes de ambas están ligados por una relación específica que dura mientras perduren las fundaciones de cada edificio. Es una ligazón indisoluble, que se aplica a todos los acontecimientos que atañen a ambas casas como a sus moradores: trabajo recíproco, accidente, defunción, pero también celebraciones, nacimientos, fiestas, etc...

Hoy día se ha banalizado el uso del término “auzolan”, llegando a desvirtuarlo. Se califican de “auzolan” la organización de macrofiestas, la creación de cooperativas o de escuelas, o una infinidad de proyectos distintos. La particularidad de estos reside en el hecho de que son realizados “por el pueblo” o “fuera de las instituciones”. Permítasenos recordar a Weber: la principal diferencia entre las relaciones sociales comunes y las asociativas, está en que las primeras son relaciones solidarias, donde cada una de las partes siente la pertenencia a universos compartidos. Las relaciones asociativas, en cambio, son las que surgen de acuerdos basados sobre intereses. El “auzolan” pertenece a la comunidad. Pretender que una cooperativa puede crearse gracias al auzolan es utilizar un subterfugio para tratar de maquillar lo inaceptable. El fin lucrativo que reúne a un grupo de personas, sean ellas fabricantes de electrodomésticos o de quesos de oveja de raza autóctona choca frontalmente con los preceptos de la comunidad. Pero hay más aún. El concepto de “auzolan” ligado a la “comunidad virtual” entorno al “software libre” es pura antítesis, que acarrea un resultado reaccionario. La comunidad humana supone por definición proximidad física y mental, por lo tanto material, práctica e ideológica. Por el contrario, lo virtual es metafísico, aéreo, aleatorio. Depende de la buena voluntad de un tramánculo tecnológico y de la voluntad del Estado de dejarle transmitir la comunicación o simplemente interrumpirla, sabotearla, acallarla.

Denunciamos la perversión del sentido de las palabras relativas a los conceptos de una organización política y social libertadora. Estos conceptos no pueden convivir con pensamientos hegemónicos, favorables a la existencia del poder. Recordemos que mistificar el significado del pasado o bien deshacerlo de su sentido original supondría armar la reflexión libertadora de los pueblos y

de las comunidades con herramientas podridas. No estamos dispuestos a ello.

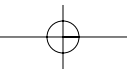
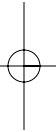
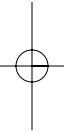
Algo parecido ha ocurrido con el concepto de “batzarre”. Recuperar este instrumento organizativo popular usurpado por una élite significa volverlo a dotar de todo el poder que en su día tuvo. Por lo tanto, no tiene cabida ningún tipo de institución superior a él, llámese ayuntamiento, Parlamento, Congreso —en una palabra— Estado. Y mientras que este perdure, ¿qué sentido tendrá reunir una asamblea con un poder de decisión ficticio? ¿En este contexto, tendrán los trabajos de interés comunitario o “artelan” algún sentido, cuando los ciudadanos ya pagan escrupulosamente sus impuestos para que estos sean llevados a cabo? O al menos, esa es la coartada que los legitima.

¿Para terminar, de los elementos que disponemos del pasado de la Montaña Vasca, cuáles recuperaríamos, cómo y para qué en lo relativo a la economía? Sin duda, “la ideología del círculo” nos impondría la no-economía y la desaparición de la propiedad privada así como de la tecnología.

Por lo tanto, la reflexión que venimos desarrollando en *Comunidades sin Estado en la Montaña Vasca* no trata de recuperar el pasado para integrarlo de manera pragmática a nuestro entorno actual. Es una llamada a la utopía real, a la *eutopia* que nos permitirá retomar nuestro destino. Porque ¿puede hablarse de libertad sin ser libre? ¿Y puede experimentarse la libertad sin disponer del tiempo y del espacio necesario, es decir sin ser autónomo? Hasta su colonización, las comunidades de la Montaña Vasca fueron dueñas de su tiempo y de su espacio. Se dedicaron durante mucho tiempo a vivir libremente. Es por eso que la Historia sólo las nombra desde cuando fueron esclavizadas, aunque para la gran mayoría aquél fue el momento de su liberación.

Decía Silvio de Marsella refiriéndose a los Bagaudas: **preferieron vivir libremente con el nombre de esclavos, que ser esclavos manteniendo sólo el nombre de libres.**

Xalixenbordan, 2011ko azaroaren 7an.



Notas

¹ Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*. Editions de Minuit, 1974, Capítulo XI.

² Sandra Ott, **The circle of mountains: a Basque Shepherding Community**.

³ J. L. Sánchez Carrión, «Tierra y Pueblo».

⁴ «Euskal Herriak», Países Vascos. Utilizamos la denominación plural como un neologismo de fabricación casera a fin de recalcar la heterogeneidad de unos territorios unidos por una cultura similar pero separados por declinaciones particulares de ésta misma. Dicha diversidad es el resultado de la impronta del entorno geográfico, del contexto histórico, social o político particular que le tocó vivir a cada zona o País de Euskal Herriak.

⁵ El castro es un lugar protegido por una fortificación construida en lo alto de una montaña.

⁶ Jared Diamond, **Armas, gérmenes y acero**

⁷ Angel Armendáriz, “La idea de la muerte y los rituales funerarios durante la prehistoria del País Vasco. Departamento de Prehistoria. Sociedad de Ciencias Aranzadi.

⁸ José Luis Sánchez Carrión, “Txepetx”, “Lengua y pueblo”.

⁹ Alejandro Arizcun, **Economía y sociedad en un Valle pirenaico del Antiguo Régimen, Baztan 1600-1841**, tesis doctoral.

¹⁰ Edgar Morin, **El hombre y la muerte**.

¹¹ Sandra Ott, **The circle of mountains: a Basque Shepherding Community**.

¹² Etxekoandre significa «señora de la casa».

¹³ “Lehen auzoa” es físicamente la primera casa vecina de la casa habitada. Tiene gran relevancia, pues el “lehen auzoa” o primer vecino es la casa a la que se acude en busca de ayuda para los trabajos como la siega, la recogida de hierbas, etc. y al

que se debe la misma reciprocidad. “Lehen auzoa” también muy importante en el desarrollo de los ritos mortuarios. Es el primer mallón de la organización comunitaria de la solidaridad.

¹⁴ Etxeko nagusia significa «el señor de la casa».

¹⁵ Pau, capital administrativa de los Pirineos Atlánticos y de la provincia occitana del Biarno, distante unos 80 kilómetros de Santa Grazi.

¹⁶ Mutilzar, significa «solterón»

¹⁷ Sandra Ott, **The circle of mountains: a Basque Shepherding Community**

¹⁸ Sandra Ott, **The circle of mountains: a Basque Shepherding Community**

¹⁹ Sandra Ott, **The circle of mountains: a Basque Shepherding Community**

²⁰ «cayolar», chabola en la que los pastores pasan el verano durante la época de trashumancia. También se le llama “olha” (en el dialecto de Zuberoa), o “etxola”.

²¹ Símbolo circular, significa «cuatro cabezas».

²² Estas danzas son características de las provincias de Navarra, Lapurdi y Zuberoa.

²³ **Danzas y bailes de Navarra**, Gobierno de Navarra.

²⁴ Los *iautziak* solían ser reservados a los hombres, aunque como subraya Mikel Aranburu Urtasun **los conocían y enseñaban muchas veces las mujeres, que sin duda los bailaban en ambientes recogidos.**

Hoy día las mujeres también bailan en público esas danzas circulares. ¿Puede acaso la sexualización de las esferas pública y privada operada entre los dantzari ser la consecuencia de la oposición de la iglesia hacia los bailes mixtos? Recordemos que existen bailes en los que los dantzari de ambos sexos no se dan la mano sino que bailan ligados por un pañuelo que coge cada uno de ellos en una extremidad, sin llegar a tocarse físicamente.

²⁵ Txomin Peillen, **Animismua Xiberoan.**

²⁶ **Etxea**, Laubur elkarte.

²⁷ **Origenes**, Xabier Peñalver, Txalaparta.

²⁸ C. Castoriadis, 1981.

²⁹ Joan Inazio Hartsuaga, **Le sacrifice dans la mythologie basque**, in Txomin Peillen, Le Colloque comparatiste, Pau, 1987. Citado por Sandrine Bretou en **Femme et culture basque**, Revista RUSCA, editada por la Maison des Sciences de l’Homme de Montpellier.

³⁰ **Twilight of the machines**, John Zerzan.

³¹ **Les basques, Société traditionnelle et symétrie des textes**, Anne Marie Lagarde, Harmattan éditeur.

³² Salvo Gabriel Aresti en su popular poema “Nire aitaren etxea”. Pero recordemos que Aresti era “euskaldun berri”, aprendió la lengua de mayor y en un contexto ciu-

dadano, en Bilbao, concretamente.

³³ Erich Fromm, **¿Tener o ser?**, Fondo de Cultura Económica.

³⁴ Asamblea popular donde se toman las decisiones.

³⁵ Zufia 1552. C. 54 N^o 9. Sector Ciordia, fol. 40.

³⁶ Michel Duvert, en el libro colectivo **Etxea ou la maison basque**, Ediciones Lauburu, segunda edición, año 1980.

³⁷ Formulación del bertsolari bajo navarro Fernando Aire, «Xalbador».

³⁸ «El no de las niñas», Ekintza Zuzena, número 25.

³⁹ Michel Duvert, en el libro colectivo **Etxea ou la maison basque**, Ediciones Lauburu, segunda edición, año 1980.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Ídem.

⁴² «La sepultura se trasladó al interior de la iglesia a partir del siglo XIII. Entonces la tumba perdió su importancia y tomaron fuerza las “argizaiola” así como los asientos de las iglesias actuales equivalentes a tumbas simbólicas”. Murgil Taldea.

⁴³ Julio Caro Baroja, *Los vascos*.

⁴⁴ **Montañas y civilización vascas**, Claude Dendaletche.

⁴⁵ «Baztan solasean» Maite Lakar eta Ana Teletxea.

⁴⁶ A. Floristán, J. M. Imízcoz **La sociedad Navarra en la Edad Moderna**.

⁴⁷ Tomás Urzainqui, entrevista en el periódico Gara del 28-9-2010.

⁴⁸ **Campesinos y conflictividad social en la Navarra bajomedieval**, Miguel Larrañaga Zulueta.

⁴⁹ **Campesinos y conflictividad social en la Navarra bajo medieval**, Miguel Larrañaga Zulueta.

⁵⁰ **Campesinos y conflictividad social en la Navarra bajomedieval**, Miguel Larrañaga Zulueta.

⁵¹ **Monasterio de Urdax**, Eulogio Zudaire Huarte, Diputación Foral de Navarra.

⁵² **Valle de Salazar**, José María Jimeno Jurío, colección «Navarra, Temas de cultura popular».

⁵³ Pierre Clastres, **La société contre l'Etat**. Editions de Minuit, 1974, Capítulo XI.

⁵⁴ Julio Caro Baroja. **La casa navarra**.

⁵⁵ Título del libro de Iñaki Sagredo.

⁵⁶ Enciclopedia General Ilustrada Auñamendi; Volumen «Historia de Euskal Herria -221 al 476».

⁵⁷ Roldán Jimeno, **Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascos**

- ⁵⁸ **El poder del mito**, Joseph Campbell.
- ⁵⁹ José Goñi Gaztambide. *La vida eremítica del Reino de Navarra*, revista Príncipe de Viana, número 98-99, 1965.
- ⁶⁰ Julio Caro Baroja, **Las brujas y su mundo**.
- ⁶¹ “Iparralde”, zona norte de Euskal Herriak.
- ⁶² Julio Caro Baroja, **Las brujas y su mundo**.
- ⁶³ Ídem.
- ⁶⁴ J. Goñi Gaztambide, «**Historia de los obispados de Pamplona**».
- ⁶⁵ Beñat Etxepare, **Lingua Primitiae Vasconum**, 1545.
- ⁶⁶ **Codex Calixtinus**.
- ⁶⁷ **Rincones de la historia de Navarra**, Florencio Idoate, Segundo tomo.
- ⁶⁸ **Eros y civilización**, Herbert Marcuse.
- ⁶⁹ Alejandro Arizcun, tesis doctoral, *Economía y sociedad en la montaña navarra*.
- ⁷⁰ Alejandro Arizcun. Ídem.
- ⁷¹ **Vecindad y derecho consuetudinario: reinterpretación de los usos y costumbres comunitarias en el Valle de Roncal**, Pablo Orduna Portus.⁷² Alejandro Arizcun, *Economía y sociedad en la montaña navarra*.
- ⁷³ Otazu, *Igualitarismo vasco : mito o realidad*
- ⁷⁴ J. M. Imízcoz y A. Floristán. *Sociedad navarra en la Edad Moderna, nuevos análisis, nuevas perspectivas*.
- ⁷⁵ Otazu, *Igualitarismo vasco : mito o realidad*
- ⁷⁶ Usunáriz Garayoa, Jesús M.: **Las instituciones del reino de Navarra durante la Edad Moderna**
Rev. int. estud. vascos. 46, 2, 2001, 685-744.
- ⁷⁷ A. Floristán e J. M Imízcoz : **La sociedad Navarra en la Edad Media**.
- ⁷⁸ Stanley Diamond y Bernard Belasco, *De la cultura primitiva a la cultura moderna*.
- ⁷⁹ «Borda», edificio pensado para resguardar temporalmente animales y personas, situado en las zonas de pasto.
- ⁸⁰ José María Imízcoz y A. Floristán. *Sociedad navarra en la Edad Moderna, nuevos análisis, nuevas perspectivas*.
- ⁸¹ José María Imízcoz y A. Floristán. *Sociedad navarra en la Edad Moderna, nuevos análisis, nuevas perspectivas*.
- ⁸² Marie-Danielle Demélas y Nadine Vivier en **Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914), Europe occidentale et Amérique latine**.

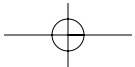
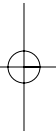
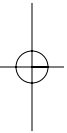
⁸³ Iñaki Iriarte Goñi, Universidad de Zaragoza, **La inserción internacional del sector forestal español (1849-1935)**.

⁸⁴ **La vallée de Baïgorry, Baigorriko ibarra**, Editions Izpegi.

⁸⁵ **El conflicto de los Alduides (Pirineo navarro)**, Gobierno de Navarra, Departamento de Presidencia.

⁸⁶ Nadine Vivier en **Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914), Europe occidentale et Amérique latine**.

⁸⁷ Severino Pallaruelo, **Pastores del Pirineo**.



*Este libro se terminó de imprimir en Nabarra,
Euskal Herriak,
en el mes de marzo de 2012.
Esta primera edición
consta de una tirada de mil ejemplares.*

