

B O L E T I N
DE LA
REAL SOCIEDAD VASCONGADA
DE LOS AMIGOS DEL PAIS

(Delegada del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Guipúzcoa)

AÑO XXXI

CUADERNO 3.º y 4.º

Redacción y Administración: MUSEO DE SAN TELMO — *San Sebastián*

El origen sacro de las Primeras Instituciones Vascas

Por Juan Thalamas Labandibar

Nada más erróneo que el atribuir al miedo ante las fuerzas de la Naturaleza, el fundamento único del sentimiento religioso en el ser humano. El mundo que nos rodea nunca se ha presentado como una realidad absolutamente implacable, sino que, al lado de ciertos fenómenos adversos, se ha manifestado también como fuente inagotable de bienes muy diversos, aptos para el sustento del hombre. De ahí que todas las mitologías hayan expresado, de un modo u otro, disposiciones humanas firmes y positivas ante los beneficios entrañados en la vitalidad cósmica.

Lo mismo cabe decir en lo que al orden social se refiere. Jamás el ser humano se ha sentido encajado en lo social como pieza inconsciente en un engranaje mecánico; ni como un simple autó-mata para el cual el actuar en sociedad respondiese a reacciones ciegas del instinto de conservación. El sentido institucional, enraizado en un bien común sentido y sancionado por un tipo de religiosidad determinada, ha sido, desde los tiempos más remotos, el impulso que ha movido al individuo humano a ejercer sus actividades en provecho propio y de los demás.

Ignoramos las modalidades iniciales de las agrupaciones humanas. De lo que no hay duda es que el hombre reducido al aislamiento ha sido incapaz de satisfacer sus exigencias vitales fundamentales. El asociarse fue para él una necesidad de vida o muerte, lo mismo en su condición selvática de cazador, que en su existencia de ganadero o agricultor, y nada digamos en su situación actual, en un ambiente urbano que peca de una masificación excesiva.

Para todos los pueblos de la antigüedad, la realidad más sagrada del mundo ha sido la familia y, con ella, las agrupaciones integrantes de la comunidad vecinal, precisamente como una suma de otras tantas familias. Nada se exagera al decir que el ambiente doméstico, cualesquiera que hayan sido sus modalidades, ha constituido durante milenios, el foco social que ha servido de abstracto a los sentimientos idóneos para suministrar una significación sacra a la existencia humana. Si el hombre ha creído en Dios, es porque se ha sentido capaz de hacer valer en su alma las disposiciones morales que interesan entrañablemente a la vida familiar.

A ese fenómeno social van dedicadas las presentes páginas, sin más pretensión que el vislumbrar condiciones de vida cuajadas de armonía, lo cual no deja de proporcionar cierto género de satisfacción espiritual en nada deleznable.

SUA

En condiciones normales, el hombre de todos los tiempos ha abrigado un sentido reverencial de la Naturaleza. Todo cuanto en ella resulta provechoso para el mantenimiento de la existencia humana, ha merecido un culto especial. Y en ese concierto de acción de gracias, no podía faltar el culto del hermano Fuego, ensalzado por San Francisco de Asís, en su *Himno al Sol*, por la luz, el calor y la alegría que irradia en el entorno.

Además de esos beneficios externos, a la llama del hogar se le ha atribuido otra virtud más íntima, mística, cual es el establecer una comunicación permanente con las almas de los antepasados, las cuales, valiéndose del genio doméstico, manifiestan sus buenas disposiciones y favores respecto a los miembros de su familia, a condición de que éstos mantengan vivo el recuerdo y lo expresen, junto al hogar, con sus preces, ofrendas y libaciones (1).

(1) En los *Himnos Orficos* (80) vemos algunas de las súplicas dirigidas al genio del hogar: «Oh tú que eres eterno, pulcro, joven y dadivoso, acepta complacidamente nuestra ofrenda y concédenos, a la vez que la felicidad, la salud siempre deseada.»

En un hogar, el fuego debía ser permanente y, en lugar de apagarlo de noche, se cubrían las brasas con cenizas, de manera que, a la mañana siguiente, con sólo soplarlas, brotase la llama. Es la razón por la cual se dice que el fuego es la cosa que se desnuda de día y se viste de noche: *gauaz yantzi ta egunez erantzi*. El Fuero de Navarra establece que en ningún momento un vecino pueda dejar de suministrar fuego a quien lo necesite, so pena de 60 maravedís. Y es que una vivienda sin fuego es como un cuerpo sin sangre: *Sugabeko etxia, odolgabeko gorputza* (2).

Con relación a los seres vivientes, la llama posee una acción purificadora que alcanza a las personas, a los animales e incluso al conjunto de la vivienda. Con sólo atravesarla, como se hace hoy el día de San Juan, uno se beneficiaba de sus virtudes catárticas. En cuanto a las bestias del establo, se les hacía pasar sobre unas brasas, a la vez que se les quemaba, con un cirio bendecido, algo de pelo, el día de San Antón y de San Blas. También fue costumbre que la dueña de la casa penetrara en los aposentos con una vela encendida, imprecando que los malos espíritus salieran y en su lugar penetraran los buenos: *txarrak kanpora ta onak barnera*.

Cuando la llama del hogar se mueve de un modo aparatoso, hay que rezar por los difuntos, a la vez que se hace una ofrenda de sal, hojas de laurel y agua bendita. Y en cuanto ocurría una defunción en una familia, lo primero que se imponía era encender una fogata en el umbral de la casa, para que a su alrededor los miembros de la familia pudieran rezar por la persona recién fallecida. El decir un Padrenuestro antes de iniciar los saltos sobre la hoguera de San Juan, fue también de rigor, dando una o más vueltas en torno a la llama (3).

En todos los pueblos de la antigüedad, el culto del fuego tuvo un arraigo de la máxima importancia, pues sin él no se concebía la posibilidad de establecer lazos de solidaridad entre los vivos y los muertos. El nombre de *Lar* se aplicaba indistintamente al hogar y a los difuntos. Así vemos que Eneas, refiriéndose a la llama que transportaba a través de los mares, la designa con el nombre

(2) «La esencia de todo sacrificio era mantener y reanimar el fuego sagrado. Por ese motivo se le ofrecía ante todo leña para que ardiese; luego venían las libaciones de aceite y vino, y las ofrendas de la grasa de las víctimas. Al recibir las, el fuego adquiría nueva vida y comunicaba con su ardor la alegría a quienes le dirigían luego el himno de la plegaria que brotaba de sus corazones.» Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, pág. 24.

(3) La llama por sí misma era un elemento tan puro, que ninguna acción deshonesto podía permitirse en su presencia, y tan sólo las manos, y no los pies, podían tocarla, excepto en ocasión de las fiestas solsticiales.

de *Lar Assaracus*, como si viese en ella el alma de su antepasado (4). Cuando Agamenón regresó de Troya, feliz y cubierto de gloria, no se dirigió al templo de Zeus para expresar su acción de gracias, sino más bien se acercó al fuego de su hogar para hacer los sacrificios de rigor ante el altar de los genios domésticos. Y cuando el palacio de Príamo fue inicualemente invadido, Hécuba arrastra al viejo rey junto al hogar diciéndole: «Si las armas no pueden ya protegerte, piensa que este altar nos salvará a todos.»

De la primitiva fiesta de la renovación anual del fuego hogareño, en nuestro ambiente rural no hemos conocido más que la que viene a ser derivación de la bendición del cirio pascual el Sábado de Gloria. Luego los muchachos, con unas teas encendidas en la iglesia, iban de casa en casa ofreciendo el fuego nuevo, con el cual las dueñas de las viviendas encendían el de su hogar, después de haber echado unas paladas de brasas al exterior, diciendo: *Txarra kanpora, ona barnera*. Sabemos que en Roma esa reanimación del fuego tenía lugar el 1 de marzo. Se dejaba apagar el fuego que había ardido durante el año entero, y haciendo rozar dos trozos de madera exponiéndolos al sol, se provocaba la chispa que había de servir de punto de partida para el fuego nuevo. En los pueblos germánicos, el *nothfeuer* o *nodfyr* se conseguía también mediante el roce rapidísimo de dos trozos de madera de una calidad escogida.

Al referirse al fuego *forzoso* o fuego *necesario* de los habitantes de Escocia, Frazer señala el mismo procedimiento del roce de dos astillas: «En el momento en que las primeras chispas hacían su aparición, se les acercaba una especie de hongos que nacen en los viejos abedules y se inflaman con facilidad. Ese fuego daba la impresión que bajaba del cielo y se le atribuían toda suerte de virtudes, de un modo muy especial para evitar o remediar enfermedades (5).»

Ignoramos cuáles fueron en nuestro ambiente los arbustos cuyas ramas sirvieron para provocar la chispa renovadora del fuego anual. El laurel y el espino han merecido un culto especial, pero no puede afirmarse que el *egur* de esos arbustos sirviera para fines directamente relacionados con la renovación del fuego hogareño, el cual no podía valerse de un *zur*, *zura*, un *madero cualquiera*, por muchas utilidades prácticas que tuviera.

La yesca de haya era muy utilizada para adquirir fuego de las chispas que brotaban del pedernal. Para conseguir que la

(4) Virgilio, *Eneida*, II, 523.

(5) J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, edic. franc. t. III, pág. 474.

yesca se encendiera sin dificultad, había que cocerla envuelta con ceniza y golpearla después con una maza (6).

Las cenizas del hogar solían servir para el abono de las tierras y, en dosis bien determinadas, se mezclaban con el alimento del ganado para que éste se beneficiara en su desarrollo y en su capacidad reproductora. Por otra parte, el lugar próximo a la vivienda en que ardió el fuego solsticial, merecía gran aprecio, ya que se admitía que allá donde se apagaron sus brasas, si se colocaba encima de ellas una piedra, aparecería, al día siguiente, algo de la barba de San Juan, y ello como signo de buen agüero, reminiscencia de los tiempos en que los genios protectores sabían mostrar de un modo palmario sus favores en beneficio de sus descendientes (7).

En cuanto a la misma llama del fuego de San Juan, antes de comenzar a saltar, había que rezar una breve plegaria —generalmente, un Padrenuestro rodeando al fuego. Luego, los saltos eran iniciados por quien hubiese tomado esposa en fecha más reciente. Tampoco era raro que la casada más joven fuese quien diera el primer salto. El influjo mágico del fuego alcanzaba no sólo la salud física de las personas, sino también a las condiciones genéticas aptas para tener una buena descendencia.

I Ñ A R

Sabido es que la vivienda, en sus orígenes, venía a ser una simple choza que daba albergue a una familia alrededor del hogar. El vocablo latino *casa* significa precisamente eso, choza, chamizo, chabola, lo que en euskera entendemos por *ola*, *itxola*. El vocablo francés *case* conserva el significado del latino *casa*, ya que es simple sinónimo de *hutte*.

(6) Cada familia solía llevar a la iglesia un poco de yesca y después de haberla encendido en el fuego recién bendecido al principio de los Oficios litúrgicos, se llevaba a casa: «Entonces se echan fuera, por la ventana de la cocina, los materiales que arden en el hogar, e inmediatamente se hace otro fuego por medio de la yesca que se ha encendido en la iglesia.» J. M. de Barandiarán, *El Mundo en la mente popular vasca*, t. IV, págs. 79-80. El señor Barandiarán se refiere a pueblos como Dohozti, en la zona de Arburua, pertenecientes al cantón de Hasparren, donde subsiste la costumbre de renovar el fuego valiéndose de yesca (*haryo*).

(7) El tronco navideño recibe diversas denominaciones, algunas de las cuales comunican su propio nombre —*sukilaro*— a esa época del año, antiguo solsticio de invierno, inconcebible sin la presencia del madero ardiendo con mayor fulgor que nunca. En cuanto al tronco que en cualquier momento del año sirve para mantener vivo el fuego, se le aplican diversas denominaciones: *motoz*, *motzor*, *mozkor*, *mokor*, *porrondo*, *zutoi*, etc.

Todavía hoy puede significarse la familia por el fuego o el hogar, es decir, por lo que para los antiguos venía a ser el genio doméstico que comunicaba calor y vida a los seres humanos. Así, cuando se afirma que en un pueblo hay cien fuegos, se entiende que existen otras tantas familias, y quien se refiere a la intimidad de su casa o de su familia, habla de su hogar o de sus lares.

El término castellano fuego arranca del *focus* latino que, además de fuego, por extensión significa hogar, leño, familia. En cuanto a *ignis*, no sólo significa fuego o llama, sino también astro, relámpago y rayo.

La voz euskérica *su, sua*, dio su nombre al único aposento de que disponía la choza primitiva, a saber, la cocina: *sukalde, supazter, sutondo*. Gracias a Estrabón sabemos que nuestros remotos antepasados comían y dormían alrededor del fuego hogareño: en las comidas, se hacían pasar los alimentos siguiendo el orden de dignidad, y, para dormir, se tumbaban en hoyos cubiertos de paja, cosa que ponen en evidencia los vocablos que en euskera convienen al lecho: *oya, oge, ohatze*. Pero ya cuando la vivienda dejó de ser un chamizo para convertirse en la amplia casa de labranza, el término de *su, sua* no alcanzó a identificarse con la totalidad del ámbito doméstico, sino que continuó limitándose escuetamente a la cocina. Conviene señalar que el vocablo vizcaíno *ezkaratza* puede significar indistintamente cocina y portal de la casa, donde se conserva la leña astillada, *ezkal*, que habrá de alimentar la lumbre.

Pero se da el caso de que el término de *iñar*, cuyo significado es «brasa», «chispa», valiéndose de alguna de sus variantes *txingar, txinpart, pindar*, etc., sirvió para expresar la casa, incluso en zonas urbanas. Así, el espacio que separa dos viviendas en el barrio marinero de Fuenterrabía, lleva el nombre de *txingarte*, con el significado *etxarte*. Si no le cupo al fuego ni a la llama el privilegio de identificarse con la idea de la casa, fue porque previamente la chispa milagrosa de donde arranca el fuego tuvo ese alcance. El chisporroteo que con sólo soplar cada mañana las brasas se convierte en alegre llama, representa un fenómeno que sólo puede suscitar admiración.

Por otra parte, el *iñar* euskérico, al igual que el *ignis* latino, se identificó con el rayo —la chispa eléctrica— y consiguió, en el plano mitológico, situarse en posición semejante a Orzi. Así vemos que los diversos fenómenos atmosféricos pueden ser considerados indistintamente como hierofanías de Orzi, Oste, o de Iñar. Para significar el trueno, existe el término de *Iñarrots*, al lado de *Ostots* o de *Ortzantz*. El arco iris puede expresarse tanto por *Inzarka* o

Inzirki, como por *Ostilika* o *Ortzadar*, y ya para el mismo rayo y el relámpago nos encontramos escuetamente con *Iñar* o *Inhar*, hasta el punto de que toda idea de sacudida o conmoción, tanto de orden cósmico o social, se vale del verbo *iñarrotsi*. Cabe incluso admitir que el sustantivo *indar* que expresa fuerza, energía o valor, tenga su origen en *iñar*. Para significar una buena chaparrada eficaz para los campos, existe la acertada locución de *euri-indar da* (8).

En la mitología griega el mismo Zeus, Señor del Empíreo, adquirió entre sus múltiples atributos el de *Zeus ktesios* —en sustitución de *theoi ktesioi* o dioses penates—, como dispensador de todos los bienes que interesan al ambiente doméstico. A su vez, el *focus* latino, con el título helénico de Vesta, llegó a personificar a la misma Urbe, con su llama siempre viva, su templo y sus vestales. Todavía en tiempos de Ovidio, Virgilio y Cicerón, el primer gesto de adoración, para un romano, iba dirigido a la diosa Virgen, potencia tutelar, siempre liberal para todos los ciudadanos (9).

Asimismo, en la India, en pleno ambiente brahmánico, el culto del fuego hogareño se antepone a todas las encarnaciones de Brahma. En el Rig-Veda se dice taxativamente: «Antes que a los demás dioses, debemos invocar a Agni. No dejemos de pronunciar su nombre venerando con anterioridad a todos los inmortales. ¡Oh, Agni, cualquiera que sea el dios que honremos por nuestro sacrificio, siempre a ti se dirige nuestro holocausto!» (10).

AIN TZINE KO AK

El abandonar a los muertos fuera de toda sepultura venía a ser, antiguamente, causa de los peores presagios, ya que no se concebía falta más grave de lesa religión que esa de no atender debidamente a los familiares difuntos. La perspectiva de no bene-

(8) Lo concerniente a *In*, *Iñar*, *Inhar*, como divinidad uránica, puede verse en J. M. de Barandiarán, *Mitología vasca*, pág. 122. También G. Baehr señala, al lado de *Ostadar*, *Ostilika*, etc., otras denominaciones del arco iris enraizadas en *In*. (R.I.E.V., t. XXII, págs. 197-201).

(9) «Cuando el fuego sagrado fue personificado, recibió en latín y en griego el mismo nombre —*estia*, *Vesta*— que no fue otro sino el que la lengua común y primitiva designaba el altar. Por un procedimiento muy corriente, el nombre común se convirtió en nombre propio... La nueva deidad fue honrada con estatuas, pero nunca se pudo anular en ella la traza de las creencias arcaicas, según las cuales se trataba simplemente del altar hogareño.» Fustel de Coulanges, *La cité antique*, págs. 27-28.

(10) Citado por Fustel de Coulanges, *op. cit.* pág. 27.

ficiar, después de muerto, del recuerdo piadoso de sus descendientes, expresado en ofrendas, preces y libaciones, era lo más espantoso que uno podía representarse, pues ello equivalía a tener que llevar en ultratumba la existencia calamitosa de un alma en pena. De ahí que someter a esa situación a un miembro de la familia después de su fallecimiento, era lo mismo que provocar la peor de las suertes, un destino malhadado para la casa a que había pertenecido. Así se comprende la actitud de Antígona, exponiéndose, por voluntad propia, a ser enterrada viva por haber dado sepultura al cuerpo de su hermano, ajustándose a la exigencia de la vieja religión que cifraba la felicidad de los muertos en el sepelio y atenciones que recibían en calidad de genios protectores de su familia y de su hogar.

Además de las libaciones de aceite, vino y leche que se hacían al fuego hogareño en honor de los difuntos, fuego que, al reavivar la llama, comunicaba alegría a los que la rodeaban, ciertas ofrendas de productos comestibles, como frutas y pan, eran también de rigor. Tertuliano reprobaba esa práctica pagana, pues no concebía que los muertos tuvieran necesidad de bebidas ni alimentos: *Defunctis parentant, quos desiderare praesumunt*. Conocida es la reconvencción que hubo de sufrir Santa Mónica, madre de San Agustín, por haber llevado manjares a la tumba de sus familiares difuntos, siguiendo una costumbre ancestral.

Los latinos denominaban *parentare*, y también *ferre solemnía*, esa solicitud de los vivos por los muertos. Un escritor del tiempo de Augusto, Dionisio de Halicarnasso, describe el rito funerario de la siguiente manera: «He visto en los recintos sagrados el ágape preparado ante el genio tutelar; las mesas eran de madera y la vasija de barro. No había más alimentos que pan, tortas y frutas; las libaciones caían de vasos que no eran de oro o plata, sino de arcilla; y he admirado a los hombres de hoy que saben permanecer fieles a los ritos y costumbres de nuestros mayores (11).»

Las ofrendas de pan continúan haciéndose en nuestro país, no sólo el día de los funerales, sino también a lo largo del año que dura el luto por el fallecimiento de un deudo. Esa ofrenda ofrece dos variedades: las *olatak*, panecillos confeccionados con harina sin levadura, y la *opilla*, torta de pan que se lleva, los domingos y días festivos, durante el aniversario, como ofrenda que se hace en la misa mayor, muchas veces acompañada de un cirio (12).

(11) Cfr. F. de Coulanges, *op. cit.* pág. 133.

(12) Refiriéndose a las ofrendas que se hacían en nuestras iglesias, Julio Caro Baroja escribe lo siguiente: «Las maneras de dar luz a las sepulturas,

En los ritos funerarios de las anteiglesias vizcaínas, además de las *onrak* o *illetak*, existen otros dos que llevan los nombres muy expresivos de *ogistie* y *argie*, evocadores del pan y de la luz tan necesarios a las almas de los difuntos, según creencias del antiguo paganismo. Por *argie* se entiende la ceremonia que se celebra dentro de las dos semanas del fallecimiento de una persona, concretamente después del novenario de misas con que se inicia el año de luto. Debido a que, a lo largo de ese espacio de tiempo, se encienden en la *sepulturie* un cierto número de luces, sin excluir las *atxak* —grandes y gruesas velas—, resulta lógico que lleve el nombre de luz, *argie*. A su vez, el rito del *ogistie* marca, con la última ofrenda de pan, la misa de cabo de año. Ya después de esta ceremonia final, el difunto se identifica con los antepasados, a los cuales, de una manera conjunta, se atiende con los responsos que se sacan los domingos y de un modo más especial el Día de Animas (13).

Además de esas ofrendas rituales, el banquete mortuorio respondía a una práctica que se mantiene en algunas localidades,

de adornarlas y de celebrar funerales son muy variadas. Juegan un papel señalado en los últimos las sustancias alimenticias y aun en nuestros días se han podido ver en pueblos como Lesaca y otros de Navarra, catafalcos en los que aparecía un cordero si el funeral era de primera, una pierna de cordero si era de segunda, o un bacalao si era de tercera, que llevaba hasta allí la «serora» y que quedaban para el sacerdote o los sacerdotes, así como las luminarias, tortas, oblatas (*olatak*, *oladak*), huevos, moneda menuda que las mujeres de la casa del difunto, presididas por una, iban reuniendo encima de la sepultura.» *Los Vascos*, pág. 348. En cuanto a la ofrenda del buey con sendas hogazas metidas en sus cuernos, sabido es que hubo de ser prohibida como «indecente» por el Concejo de Castilla y las Juntas de Vizcaya. A pesar de ello, pudo más la resistencia obcecada de nuestras gentes, y como testimonio tenemos la nota interesantísima de D. Domingo Aguirre, publicada en R.I.E.V., t. IX, 1918, pág. 69. Está redactada en euskera y su título es *Idia Elizan*, «El buey en la iglesia». El autor fue testigo en el barrio de Oikia, de la localidad de Arako, de la ofrenda de un buey en los funerales del padre de un sacerdote: *Oikia'ko apaiz jaunak, aitaren elizkizunean, oitura zarren gomutarako edo goitarra zala erakusteagatik, ipiñi zuan beintzat idi galanta eliz atarian*. Añade D. Domingo que, si esa fue en algún tiempo la ofrenda en los funerales de primera, la que correspondía a los de segunda, era nada menos que un carnero, y a los de tercera, unos cestos repletos de cereales.

(13) William A. Douglas, en su libro *Muerte en Murelaga*, suministra la más amplia información acerca de lo que en el momento actual representan los ritos funerarios en una anteiglesia típica como Murelaga. Dice que todavía hoy «la muerte es motivo para que aquellos que tienen una obligación social de participar en las ceremonias funerarias, valoren su relación con el difunto y con su grupo doméstico... En realidad, la muerte provoca la revalorización de un amplio conjunto de lazos sociales en los niveles más intensos de la organización social, modificando a veces su contenido». Pág. 234.

aunque lo más corriente es ofrecer tan sólo pan y vino a los asistentes al funeral, sea en el pórtico de la iglesia (Murueta), sea en la casa más próxima a la iglesia (Leiza). La costumbre del *opari*, comida funeraria en la que toman parte los familiares, parientes y cierto número de vecinos de la casa en que hubo una defunción, se mantiene, por ejemplo, en Izpazter, aunque el funeral se celebre por la tarde, así como en el valle de Goñi, donde tuvimos la oportunidad de participar en uno de esos ágapes en que todo resulta excesivo, tanto por el número de comensales como por la abundancia de platos servidos.

Las Juntas Generales de Guipúzcoa tuvieron que intervenir repetidas veces para prohibir los grandes gastos que se hacían «en honras, aniversarios y novenarios, con gran ayuntamiento de gentes en las comidas que se dan suntuosas». No se admitió ya la presencia de sacerdotes y clérigos en esas comidas, ni tampoco de otras personas que no fuesen parientes en segundo grado, so pena de cincuenta mil maravedíes y dos años de destierro. Asimismo, el Sínodo de Pamplona, del año 1590, impuso moderación en esas comidas y ofrendas, bajo la pena de excomunión *latae sententiae* (14).

ETXALDE

En cuanto acontecía la defunción de un familiar, el rito inicial era sacar fuego del hogar al umbral de la casa, a fin de que, junto a la llama, las personas presentes rezaran por el miembro de la familia recién fallecido. La oración —*otoitza*— constituía, ante todo, una conmemoración —*oroitza*—, o sea, que había que dar la impresión de que el alma del difunto permanecía como una realidad viva entre sus familiares, atendiéndola con los ritos de rigor y hablando siempre de ella en términos encomiásticos: *Illak es da aipatu bear ongi esateko baizik*. Al dirigirse a las almas de los antepasados, siempre había que hacerlo valiéndose de calificativos de respeto y ternura: *onak, gaxoak, pielak*, etc.

Sabido es que antes de que el templo fuese lugar de enterramiento para los fieles cristianos, la casa tenía categoría de cementerio, ya que la tumba se hallaba junto a ella. Así vemos que, antes de significar huerto, la palabra *baratz* convenía a la sepultura doméstica, en tiempos en que la vivienda, *etxe*, era tierra y albergue, templo y lugar de sepelio. Don José Miguel de Barandiarán señala la práctica observada hasta nuestros días de en-

(14) Sebastián Insausti, *Relaciones de vecindad. Guipúzcoa, siglo XVI* (Revista «Munibe», año XXIII, fasc. 4, 1971, págs. 478-479).

terrar, o bien en el alero de la casa, o bien en el *baratz*, a los niños muertos sin bautismo. Asimismo, «se mantiene la creencia este-reotipada en dichos populares, de que la persona cuya conducta no se ajusta a normas cristianas, debe ser enterrada, a su muerte, bajo el alero de su propia casa». Por otra parte, también ha perdurado la costumbre «de encender luces y depositar ofrendas (comestibles o dinero) para los difuntos de la casa, en las ventanas de la misma, es decir, sobre el *baratz* o el supuesto cementerio doméstico, en la creencia de que aquellas luces velan por los difuntos alumbrándoles realmente en su vida subterránea y de que aquellas ofrendas —o su fuerza nutritiva— son consumidas por las almas». También señala el señor Barandiarán la creencia de que «no se puede dar tres vueltas seguidas alrededor de la casa, lo que equipara a ésta a la iglesia y al cementerio parroquiales, que también son objeto de igual creencia» (15).

Lo sagrado, en tiempos pasados, alcanzaba no sólo a la casa y a la sepultura doméstica, sino también a los aledaños y linderos de la propiedad familiar. Los latinos denominaban *herctum* —del griego *erkos*— el conjunto de las tierras que constituían el patrimonio familiar, y así como dos viviendas en modo alguno podían ser contiguas, tampoco dos propiedades podían tocarse; necesariamente debía mediar un muro, un seto, una banda de terreno de varios pies de ancho. El dios Terme, el de los linderos, tenía en Roma su fiesta propia el 23 de febrero, y en esa ocasión se hacían libaciones, acompañadas de plegarias, en conmemoración de los términos establecidos alrededor de la ciudad por Rómulo.

El Ayuntamiento de Vitoria practica cada año la revisión de los mojones municipales, otorgando al acto cierta solemnidad. En euskera por *muga* se entiende el límite entre dos propiedades, sean familiares o municipales, y la voz *mugarri* equivale al mojón o hito que divide dos o más propiedades. Que el cambiar arbitrariamente la posición de los mojones fue considerado en tiempos pasados como una falta de lesa religión, lo dan a entender las numerosas consejas que refieren la situación calamitosa de ciertos seres que en ultratumba no pueden conocer paz ni descanso

(15) J. M. de Barandiatán, *Mitología vasca*, pág. 59. A su vez, Fustel de Coulanges, señala la costumbre de que, después del nacimiento de una criatura, el noveno día en Roma, el décimo en Grecia, el niño fuese presentado al hogar doméstico, delante de toda la familia, por una mujer que le hacía dar varias vueltas alrededor de la llama sagrada, con el doble fin de purificar a la criatura de la mácula implicada en su gestación y de iniciarla al culto de los genios tutelares al cual habría de pertenecer junto a sus mayores.

en su condición de almas en pena, debido a un atentado perpetrado contra la justa disposición de los linderos (16).

Cuando surgía litigio entre límites de dos propiedades, el procedimiento era recurrir «al testigo», es decir, al hallazgo de residuos de brasas y algún trozo de teja, y así, allá donde se presumía que se encontraban esos rastros, tenía necesariamente que estar el lugar exacto del mojón. Por otra parte, la determinación de terrenos para pastos, dependientes de una casa de labranza, se efectuaba haciendo un círculo perfecto teniendo en su centro un mojón «cenizal», *autsarria*, debajo del cual se colocaron previamente brasas traídas del hogar doméstico. Refiriéndose a Vizcaya, dice el historiador Iturriza que los seles eran en número incalculable, «unos denominados beraniegos y otros hibernizos. En lengua vulgar bascongada el beraniego se le dice *corta-chiquia*, o *corta-andia*, que es lo mismo que cortijo menor, o medio, y al sel hibernizo, *cortanagusia*, o *corta-osua*, y sin duda como en el centro del paraje donde pacía y hacían mansión de noche el ganado, estaban plantados los cenizales y los pastores arrimada a ellas hacían lumbres para tomarse refección y descanso, y sería así costumbre que en cierta distancia no pudiesen pacer los ganados de distinto dueño» (17).

El vocablo *esi* conviene al cerco que cierra una propiedad, y el acto de establecer el cercado se denomina *etsi*, *itxi*. Ignoramos si estas voces tienen algún parentesco con *etxe*, *etxia*, que conviene a la casa. En todo caso, *esi* era la zona sagrada que aseguraba la pervivencia de una casa con todos sus aledaños —*etxalde*— a través de las generaciones.

Para percatarnos de la importancia que tuvo en tiempos pasados el mojón como guardián y testigo de la propiedad domés-

(16) Los anatemas que se lanzaban en tiempos antiguos contra quienes se atrevían a cambiar de lugar los límites de las propiedades, eran de la peor índole. Así la ley etrusca, inspirándose en su religión, se expresa de la siguiente manera: «Quien haya tocado o alterado los límites, será condenado por los dioses; su casa desaparecerá; su raza quedará anulada; su tierra no producirá ya más frutos; el granizo y los calores caniculares diezmarán sus mieses; los miembros de la persona culpable se llenarán de úlceras y caerán por consumición.» Cfr. Fustel de Coulanges, *op. cit.* pág. 72. La leyenda publicada por Azkue, con el título de *Zuzidun txakurra*, pone en evidencia la situación calamitosa de ciertas almas en pena, debido a la culpa en que incurrieron al cambiar de sitio los mojones. *Euskalerrriaren Yakintza*, t. II, págs. 364-365.

(17) Iturriza. *Historia de Vizcaya*, págs. 236-237. En zonas continentales esos términos de *sel* y *korta* son desconocidos y, en su lugar, aparecen *larrune*, *larreaundi*, *larretxipi*, *larresoro*, *soro*, *saroya*, *sarobe*, etc. En los Anuarios de *Eusko-Folklore*, números VI y VII, de los años 1926 y 1927, aparecen amplios informes acerca de la vida pastoril tradicional de los vascos.

tica, conviene fijarse en el siguiente texto de Siculus Flaccus al hacer la descripción del establecimiento de un lindero: «He aquí lo que efectuaban nuestros antepasados: comenzaban por hacer un pequeño agujero y, después de colocar el término o mojón junto a él, lo cubrían de guirlandas, hierbas y flores. Luego le hacían el sacrificio de una víctima cuya sangre corría al hoyo, en el cual se habían depositado unas brasas traídas del hogar de la casa, así como granos, tortas, frutas y algo de vino y miel. Ya cuando todo quedaba consumido por el fuego de las brasas ardientes, se hincaba la piedra o tronco que había de servir de mojón» (18).

ESKUALDE

El poblado en cuanto conjunto de viviendas recibe en las zonas continentales del país el nombre de *eskualde*, equivalente a lo que en otras zonas se entiende por *errialde*. Ya en el marco de la mentalidad moderna, este último vocablo puede significar la totalidad de un pueblo, una nación o Estado, y así el bardo Iparraguirre, en una de sus magníficas improvisaciones, pudo decir: *Errialde guzietan toki onak badira, bañan biotzak dio zoaz Euskalerrira*. De hecho, esos dos vocablos implican ideas complementarias, ya que, si *eskualde* indica la orientación de las casas de un poblado hacia el sol —*eki alde*—, el término de *errialde* pone en evidencia el factor humano integrante del poblado. A su vez, *uri*, que expresa hoy villa, ciudad, completa esas nociones, puesto que significa altura, y nos hace ver que los antiguos poblados, orientados al mediodía, se hallaban en lugares elevados.

Cuando los romanos dominaron nuestro suelo, a la vez que todo el Norte de España, se encontraron con que la mayor parte del país vasco actual se hallaba poblado de bosques en un ambiente selvático que abarcaba desde Pamplona hasta el Océano: *Vasconum Saltus*. Los poblados se hallaban necesariamente en las alturas con un sistema económico centrado en la recolección, una agricultura rudimentaria y un régimen pastoril, a los cuales cabe añadir un cierto bandolerismo para alcanzar de vez en

(18) Sicculus Flaccus, *De conditione agrorum*, pág. 141. También para los griegos los términos eran fundamentalmente sagrados, *theoi orioi*, razón por la cual quien atentaba contra ellos se exponía a sufrir las máximas penas. Acerca de la terminología euskérica propia de los mojones: Bonifacio de Echegaray, *Nombres de los mojones en euskera*, en «Euskalerraren alde», XV, 1928, págs 281-289.

cuando algún botín provechoso en zonas esteparias, ricas en cereales y otros productos de la tierra (19).

A veces los pueblos conservan la memoria de que antiguamente las gentes residían en los montes que les circundan. Así, en el valle navarro de Lizoain, se cree que sus remotos antepasados vivían en el monte San Cristóbal, a donde una vez al año se sube en una procesión que, en lo alto, se interrumpe para tomar un copioso *amaiketako*. Existen en ese lugar ruinas de una antigua capilla. La fuente que se halla en sus inmediaciones lleva el nombre de Basakoiturri, «el manantial de la selva», aunque hoy todo sea cerro y no haya arbolado de ningún género. Como las aguas de esa fuente se agotan durante los meses de verano, no merecen gran aprecio, mientras que el manantial de Mariturri, que se halla en la falda del monte proporciona líquido sin cesar, y es la razón por la cual va dedicado al numen o ninfa que hace ese milagro.

En Leiza también la gente sube varias veces al año a la cumbre de Santa Cruz, donde radica una ermita que atrae a los fieles para alcanzar gracias y beneficios de diverso género; en la falda del monte está el manantial de Maimur, objeto de variadas creencias. La parte del monte despejada lleva el nombre de *ariñalde*, mientras que la zona sombría y encajonada, el de *oyanalde*.

En contra de lo que aconteció en Grecia con el culto de Apolo, dios de la Luz, el culto solar en nuestro país no restó fuerza a la región de los antepasados. Creencia muy difundida era que éstos sufrían bajo tierra de la ausencia de la luz diurna, razón por la cual se decía que cuando menos una vez al año salían de los sepulcros para circular libremente por la atmósfera. Fue corriente admitir que ese momento privilegiado era el que iba del mediodía de Todos los Santos hasta el mediodía del Día de Animas. Por

(19) Julio Caro Baroja en *Los pueblos del Norte de España*, destaca la influencia de la presencia de los romanos en las regiones cantábricas para obligar a los poblados a bajar de las zonas elevadas en que radicaban y podían con ventaja defenderse, hacia los valles en que pudieran dedicarse con mayores facilidades a la agricultura. Con todo, cabe reconocer que esa evolución, así como la integración del marido, con derechos idénticos a los de la mujer, dentro del ámbito de la familia matriarcal, fueron lentos. Esa advertencia que fue hecha hace ya bastantes años por Julio Caro Baroja, en lo que al pueblo vasco se refiere, se ve confirmada en estudios recientes, como el de los señores A. Barbero y M. Vigil en el tercer capítulo de su obra *Sobre los Orígenes sociales de la Reconquista*, págs. 146 y ss. Madrid, 1974. La obra de Ignacio Barandiarán *Guipúzcoa en la Edad Antigua* (Protohistoria y Romanización), Zarauz, 1973, representa también un estudio de primera importancia para el conocimiento de los orígenes culturales de nuestra provincia y zonas limítrofes.

este motivo se tañían, durante largas horas, las campanas de las iglesias, expresando de ese modo el respeto profundo y religioso a que se hacían acreedoras las *arima pielak* por parte de sus descendientes. Independientemente de ese momento señalado, las almas también salían a la superficie a hacer alguna petición. En este caso lo hacen en forma de luz, de nube, de sombra, valiéndose a veces de ruidos extraños. Reciben en estos casos distintas denominaciones: *argi* «luz», *heotsegile* «tonante», *izugarri* o *izuargi* «luz sagrada», *arima erratu* «alma errante» (20).

Cuando se trataba de honrar a un fundador de linaje, héroe semidivinizado, se le erigía un dolmen que, en ciertas zonas de nuestro país, lleva el nombre de *trego*, *treku*, *trika-arri*. El dolmen tiene la forma de una casa; es la proyección de la idea de la vivienda doméstica a una construcción que sobresale dominando el paisaje. Es posible que esa manera de designarlo tenga su origen en el céltico *treb* que significa a la vez familia y casa. En las estribaciones de la sierra de Encia, se encuentra el vistoso y llamante dolmen de Arizala, en la zona de la llanada alavesa que se extiende en los alrededores de Salvatierra. Este término de Arizala, simple variante de *arrizabala*, señala el nombre indígena del dolmen, aunque la gente del contorno se place en denominarlo *Sorgin-etxe*, «la casa de las brujas».

ETXE-SARTZEA

Siendo como era antiguamente la familia un *epistion*, una entidad social agrupada alrededor del hogar, el matrimonio no podía concebirse sino como una agregación, mediante la adopción, de un miembro extraño, varón o hembra, para perpetuar la casa. La palabra castellana *casarse*, expresa bastante bien ese fenómeno de incorporación a un nuevo domicilio, pero con la particularidad esencial de que ese domicilio tenía un carácter ancestral y debía perpetuarse en las nuevas generaciones.

En el ambiente romano, una recién casada, después de su matrimonio, nada tenía ya que ver con la religión doméstica de sus padres. Siendo como era el matrimonio la ceremonia sagrada por excelencia —*telos*, para los griegos—, aunque se recurriese a las divinidades uránicas valiéndose de ciertos sacrificios que prelu-

(20) José Miguel Barandiarán, *Mitología vasca*, pág. 63. Para percatarse de la importancia que reviste todavía hoy el encender *argizaiolas* y otras luces en las «sepulturas» familiares de las iglesias rurales, Luis Peña Santiago proporciona la más amplia información en su libro *La argizaiola vasca*, Col. Auñamendi, 1964.

diaban el matrimonio, la parte esencial y principal de la ceremonia tenía lugar ante el hogar, el genio tutelar de la familia (21).

En todos los pueblos de la antigüedad europea, el rito matrimonial implicaba tres actos fundamentales: la salida del cónyuge adventicio de su casa natal, con el consentimiento del padre, y mediante una fórmula sacramental que lo desligaba para siempre de sus obligaciones domésticas; el segundo acto era su traslado a la nueva residencia, montado en un carro, acompañado de uno o varios heraldos, precedidos de la llama nupcial, mientras se entonaba el *hymeneo*, canto sagrado que dio su nombre a toda la ceremonia; en último lugar venía el ingreso o adopción del contrayente en su nuevo domicilio, en brazos de su consorte, sin que pudiera tocar con sus pies el umbral de la casa, para fraccionar luego ante el hogar la torta de pan —*panis farreus*—, símbolo de comunión con los genios tutelares. Esos tres momentos eran señalados por los romanos con los vocablos: *tradiatio*, *deductio in domum* y *confarreatio*. El himno nupcial iba dedicado entre los latinos a *Talassie*, equivalente al *Umenaie* griego.

En las costumbres matrimoniales que han perdurado en nuestro país, la que mayor vistosidad ha conservado ha sido la del *etxe-sartzea*, o sea, el traslado de los enseres domésticos al nuevo domicilio. En el gran poema de Orixe, *Euskaldunak*, ese desfile del arreo en unos *gurdís* estridentes, destinados a alegrar el ambiente rural, recibe el nombre de *arreo-erakustea*. Los bueyes van con sus mejores adornos y, debido al tintineo de sus cencerros, también en algunos lugares ese desfile lleva el nombre de *yoyak*. Encima del carro las piezas del ajuar se hallan expuestas en un orden preestablecido:

*Gurdi-erdian kutxa, aurrean ardatza,
ta lilai muturrean amuko matatza.
Gurdi-atzean suilla ta tupiki pertza;
ogekoz edertzen da gurdiaeren ertza* (22).

A fin de que los contrayentes, *ezkonberri*, conozcan abundancia de bienes en su nuevo hogar, unas mujeres van en el desfile

(21) Un autor que vivía en los tiempos de Augusto, Pollux, decía que en lugar de denominar el matrimonio por su nombre peculiar de *gamos*, sus antepasados lo hacían valiéndose de *telos*, como si el matrimonio fuese la ceremonia sagrada por excelencia. A esa idea parece corresponder la creencia de nuestras gentes de que, si la mejor semana del año es la de la matanza del cerdo, el mejor año es el que corresponde al matrimonio de un miembro de la familia: *Onak dira ezkonzuriko urtea ta txerria ilteko astia*.

(22) Nikolas Ormatxea, *Euskaldunak* (*Arreo erakustea*, págs. 478-481).

llevando sobre sus cabezas grandes cestas cargadas de hogazas y otros comestibles destinados al banquete nupcial; con ello se trataba de simbolizar la abundancia de bienes que se auguraba para el nuevo hogar. En algunas zonas de Laburdi era de rigor depositar, en la delantera del carro, la rueca, de modo muy visible, mientras que el espejo iba en la parte trasera, dando a entender que la recién casada debe postergar sus preocupaciones vanidosas, con abierta preferencia a la laboriosidad. Asimismo, cuando la comitiva llegaba a la entrada del nuevo domicilio, una persona disfrazada salía con una escoba haciendo el simulacro de barrer, para poner en evidencia el hecho de que lo que cuenta en una casa es la limpieza, el orden y la pulcritud (23).

El canto no podía faltar en un país como el nuestro que no sabe amenizar ningún aspecto de la vida sin recurrir a las imprevisiones de nuestros bersolaris. En el valle de Larraun el bardo Sucunza solía destacarse en las ceremonias nupciales, convirtiéndose en invitado habitual de las principales bodas. Después del saludo ritual: *Ave María Purísima, Jaungoikoak gabon!*, el cantor pide permiso para intervenir en el acto y saluda a los invitados con el estribillo:

*Lelo, eztaiak, lelo
Birgiña Amarekin!
Toberak jo ditzagun
ordu onarekin:
ordu onarekin ta
Birgiña Amarekin.*

En Oyarzun y otras localidades en que abundaban las ferre-rías, quienes intervenían en los cantos epitalámicos eran los ferrones, entre los cuales había excelentes *tobera-jotzalleak*. Los versos que se intercalaban entre las estrofas presentan alguna variación con los de Sukuntza:

*Samartin de la moja
moja de Samartin!
Toberak jo ditzagun
ordu onarekin,
ordu onarekin ta
Birgiña Amarekin.*

Con motivo bien fundado afirma D. Manuel de Lecuona que la invocación a *Samartin de la moja*, e incluso a la Virgen María,

(23) Julio Caro Baroja, *Los Vascos*, primera edic. págs. 328-330, San Sebastián, 1949.

permite suponer la cristianización de alguna fórmula pagana dirigida a un genio semejante a Talassie (24). Sobra decir que los cumplidos más acertados van dedicados, en la última estrofa, a ambos contrayentes, augurándoles la máxima felicidad:

*Olako etxe onak
onelako jauna:
olako emazteak
olako gizona:
badirudi zeruak
eman-ondasuna.*

En la comitiva que iba de un domicilio a otro, se hallaba presente un personaje femenino conocido por *ayaldeko*, el cual, posiblemente, en tiempos lejanos desempeñaría un papel sagrado semejante al del heraldo griego. Es probable que se tratase de la persona dotada del influjo mágico necesario para aplacar a los espíritus ancestrales en el momento en que el novio o la novia se alejaba para siempre de su casa natal. Este fin perseguía el estrépito que se organizaba en los alrededores de la casa por unos muchachos disimulados en unos matorrales. Había que manifestar, de un modo ostentoso, que el que se iba de la casa lo hacía con verdadero pesar y en contra de su voluntad. Hoy ese bullicio se ha reducido a unos cuantos tiros de escopeta o a un alegre lanzamiento de cohetes (25).

Al hacer la descripción de los desposorios de Garazi y Eleder, Orixe utiliza el término de *aialdekoak* para designar las muchachas, amigas de la novia, que van en busca del prometido para llevarle a su casa. Previamente, el día anterior, el novio obsequió a sus amigos con una cena muy animada, que lleva el nombre de *oilloen eztaia*, «la boda de la gallina». No ya un ave, pero sí un hermoso carnero bien engalanado con cintas rojas, se encargaba de abrir el desfile de la comitiva, con un fin simbólico, pues ha sido el animal representativo de la fecundidad, y también práctico, ya que su destino no podía ser otro que el ser sacrificado para el banquete nupcial.

De los antiguos ritos que se celebraban en el nuevo hogar, queda hoy el que los nuevos esposos, después del casamiento religioso, acudan a orar junto a la tumba de los familiares difuntos de la casa en que habrán de residir. También se celebra, a los pocos días de la boda, una *obligazionezko meza*, por la cual la

(24) Manuel de Lecuona («Euskaleirriaren alde», X, 1920, págs. 41-55).

(25) Juan Thalamas Labandibar, Anuario de «Eusko Folklore», 1931, pág. 50.

joven dueña se incorpora, en compañía de la madre de su esposo, al *yar-leku*, lugar fijo que corresponde en la iglesia a los miembros femeninos de cada familia y en el cual se encenderán las luces y se harán las ofrendas por los antepasados. La práctica de ofrendar un pan en el mismo acto religioso del casamiento, cual ocurría en localidades como San Juan de Luz, pudo ser reminiscencia de algo semejante a la *confarreatio*, partición del pan de harina entre los contrayentes, como símbolo de unión definitiva ante los vivos y los muertos. También existió la costumbre de irrumpir inopinadamente en el aposento de los recién casados para hacerles beber cierto licor amargo, dándoles a entender que, incluso en la vida matrimonial, caben pruebas y penalidades. Si esa práctica adquirió cierto carácter jocoso, no hay dificultad para ver en ella la pervivencia del rito de la libación en un mismo vaso, fundamental para sellar cualquier forma de lazo social, empezando por el de los esposos.

Para augurar felicidad en los partos de la recién casada, existieron prácticas de magia simpática que se improvisaban en el mismo banquete nupcial. Una de ellas era introducir en el hueco formado por dos platos hondos bien unidos, un trozo de algo comestible sólido; luego la recién casada tomaba los dos platos con el cuidado de que no dejaran de permanecer bien pegados y lo hacía pasar al comensal de su derecha, para que éste, a su vez, hiciera otro tanto hasta que los platos dieran toda la vuelta a la mesa y regresaran a manos de la desposada. De ese modo, si la cosa se efectuaba en las condiciones deseadas, se auguraba que sería feliz en su descendencia (26).

No sólo las defunciones, sino también las bodas, como acontecimientos de gran interés para la casa, eran comunicadas a las abejas del colmenar doméstico. Tanto la miel como la cera, fueron considerados como productos de gran precio. Si la miel intervenía en la confección de las *opillak* que todavía hoy las madrinas regalan a sus ahijados en ocasiones señaladas, como la fiesta de San Marcos, la cera resultaba un artículo de gran precio para la ofrenda a los muertos.

Es posible que se trate de una mera coincidencia, pero se da el caso de que los nombres que convienen en euskera al matrimonio se hallan enraizados en *ezkoa* —cera— y *eztia* —miel—. La *ezkontza* era propiamente el acto litúrgico de los desposorios en

(26) J. Thalamas Labandibar, *Ibidem*, pág. 51.

(27) Julio Caro Baroja cita el vocablo *eztegu* correspondiente a «boda», con el significado de «jornada de miel», *Estudios Vascos*, pág. 36, 1973, San

la iglesia, mientras que las *eztaiak* —*ezti jaiak*— eran los banquetes y festejos, cantos y bailes, que acompañaban y amenizaban el acontecimiento (28). En esos banquetes, además de los parientes de ambos contrayentes, intervenían un cierto número de vecinos, los cuales aprovechaban esa oportunidad para hacer honor a la mesa opíparamente...

SENAR-EMAZTEA

Ya a Estrabón le llamó mucho la atención la posición más que privilegiada de la mujer cántabra en el ambiente doméstico; ella desempeñaba la primera autoridad, siendo como era la auténtica reina del hogar. Para el geógrafo griego, viene a ser un régimen de *gynaiokratia*, impropia de civilizados. Los rasgos principales de ese feminismo eran los siguientes: la herencia se transmite siempre por línea femenina; las mujeres trabajan en el campo y son ellas quienes buscan esposas para sus hermanos; el marido, entregado al pastoreo, la caza y a ejercicios de diverso género a fin de estar listo para guerrear, hace las veces de «huésped distinguido»; en cuanto a la costumbre de la covada, viene a ser una práctica que pone muy de manifiesto la supeditación del hombre a la mujer en el desempeño de funciones propias de la madre.

Julio Caro Baroja, que ha estudiado, en su obra *Los Pueblos del Norte de España*, muy de cerca esa forma de feminismo, halla su confirmación en datos históricos y etnográficos que da a conocer con el mejor espíritu crítico. Pero, según él, esa situación excepcional de la mujer en su hogar hubo de ser rebajada después de la dominación romana, al obligar al marido a integrarse de un modo más positivo en la vida familiar; y así la familia vasca, sin llegar a ser paternal, se hizo «paternal maternal», determinando para ambos cónyuges una igualdad de derechos para constituirse herederos y llevar la casa. Este es el régimen que ha perdurado en nuestro ambiente rural y que pone de relieve el historiador Eugene Cordier cuando dice que «al pueblo vasco le corresponde la noción primera de la igualdad entre el hombre y la mujer. Esta noción es el hermoso fruto de la conciencia de un pue-

Sebastián. Es probable que la expresión «luna de miel» aplicada a los días sucesivos a una boda, haga implícitamente alusión —en cuanto «subconsciente colectivo»— a cierta ofrenda de miel en el antiguo rito matrimonial. En todo caso, no cabe duda de que en tiempos en que escaseaba o se desconocía el azúcar, la miel debía necesariamente ser utilizada en las *opillak* y *piper-opillak* que se confeccionaban para el obsequio de los ahijados por sus madrinas.

blo, ya muy digno de estima por la nobleza de sus rasgos y la misteriosa antigüedad de su lenguaje» (28).

Teniendo presente esa doble situación que podía darse para perpetuar la casa, según fuese heredero el hijo o la hija mayor de la familia, necesariamente tenía que haber dos maneras distintas de designar la sociedad conyugal. Por otra parte, en modo alguno puede olvidarse de que el matrimonio venía a ser escuetamente un rito de adopción del cónyuge advenedizo para integrarse en un nuevo hogar para él, con el fin único de perpetuarlo en su descendencia. Todos los aspectos sentimentales, económicos o sexuales que interesan a la vida matrimonial, quedaban supeditados a esa visión primaria e ineludible de que la casa es un lugar sagrado que debe sobrevivir valiéndose de la protección de los genios tutelares.

Hoy es corriente designar a los esposos por *senar-emaztea*, anteponiendo *senar*, «esposo», a *emazte*, «mujer». Pero no es raro que en lugar de *senar*, aparezca *gizon*, con el significado de marido; es muy frecuente que una mujer al hablar de su marido, diga *nere gizona*. De ahí resulta que hay dos maneras de designar al esposo: *senar* y *gizon*, lo cual permite colegir que existió para él una doble situación, según fuese o no el heredero. Resulta evidente que *senar* —*sen ar*— indica entre los *senideak*, hermanos o hijos, el que ha alcanzado la pubertad, y está, por lo tanto, en disposición de contraer matrimonio, cosa que antiguamente se efectuaba en edad mucho más temprana que en la actualidad. El *senar* adquiría la condición de marido cuando por el matrimonio, simple rito de adopción, cambiaba de domicilio. Junto a su *emazte*, la heredera, era su *senar*, razón por la cual, como *etorkiña* o adventicio que era, la sociedad conyugal en ese caso concreto hubo de significarse por *emazte-senarra* y no por *senar-emaztea*, como ocurre en los momentos actuales.

Para percatarnos del modo de significación que correspondía a la sociedad conyugal en la que el marido era el heredero, podemos fijarnos en el término de *giarreba* que entra en composición en *amagiarreba* y *aitagiarreba* para expresar a la suegra y al suegro, respectivamente. Estas voces han hecho correr bastante tinta entre algunos escritores vascos que para nada tenían en cuenta la modalidad esencial del matrimonio como rito de adop-

(28) El estudio de Eugene Cordier, publicado en 1860, con el título de «*Le droit de famille aux Pyrénées: Bareges, Lavedan Béarn et Pays Basque*», constituye un documento de valía para el estudio de la familia de los pueblos pirenaicos, incluyendo los del país vasco continental.

ción, o bien de un varón, o bien de una hembra, con igualdad de derechos para continuar la casa.

Si el cónyuge advenedizo, al cambiar de domicilio, rompía para siempre toda relación de parentesco con su familia de origen, menos se concibe que el heredero inaugurara relaciones parentales que tan sólo se establecían y mantenían sobre la base del culto de los antepasados de una familia determinada. Teniendo presente esa unidad perfecta en la cual cada miembro de la familia desempeñaba un papel bien definido en el ámbito de la sociedad doméstica, se concibe muy bien que, mediado el rito de adopción, la muchacha nubil como en su casa nativa era una *arreba*, conservara ese nombre como *etorkiña* que era, junto a su *gizon* o esposo, y ya en este caso *giarreba* conviniese a la sociedad conyugal en que el marido fuese el heredero.

Si en su casa de origen la *arreba*, entre los *aurrideak*, era la hermana o hija que había alcanzado la edad nubil, resulta lógico que, en el marco de la familia que la había adoptado, conservara esa designación de *arreba*, sin dejar por ello de ser la auténtica esposa de su marido y ser considerada como una nueva hija de los padres y también una nueva hermana de los hermanos de su marido.

Que lo queramos o no, el vocabulario que interesa a los miembros de la familia vasca debe quedar insertado y esclarecido en el ámbito creado por la posición que correspondía a los cónyuges, según se tratase de que el adventicio, el «adoptado», fuese varón o hembra: si el que venía de fuera era un *senar* en medio de los *senideak* de su casa nativa, mantendría esa denominación al lado de su *emazte* y *etxeoandre*, esposa y señora de su nuevo hogar. Pero en el caso de que fuese una persona del sexo femenino, una *arreba* en medio de las *aurrideak* de su casa nativa, también le correspondería conservar esa denominación junto a su *gizon* y *etxejojaun*, esposo y señor de su nueva morada.

En el momento actual empleamos indistintamente *senideak* y *aurrideak* para significar los vástagos de una familia, sin distinción de sexos. En tiempos antiguos en modo alguno podía ser así, pues esa distinción era esencial dentro de la consideración de lo que a cada uno le correspondería ser como heredero o adventicio en el momento en que necesariamente tuviese que contraer matrimonio. Se puede muy bien admitir que *senideak* fuesen los hermanos entre sí, y *aurrideak* las hermanas o hijas, según se considerasen los lazos de hermandad o filiación. En el euskera vizcaíno *sein* es el hermano, concretamente el hermano de la hermana. Resulta evidente que su significación es más restringida

y se circunscribe al ámbito familiar mucho más que el *anai* de muchas otras zonas del país, ya que los *anaitasunak* alcanbazan las relaciones vecinales en cuanto hermandades.

Conviene tener muy presente que en la antigüedad el celibato se hallaba prohibido, hasta el extremo de que, por ejemplo, en Grecia, en la legislación de Licurgo, quien no contraía matrimonio se exponía a sufrir su castigo correspondiente, como si hubiera cometido un delito. Incluso cuando la legislación helénica dejó de tener vigencia sobre ese extremo, las costumbres mantenían la exigencia de que el joven o la joven, llegada la edad, debían hallar normalmente su cumplimiento social mediante la fundación de un hogar. Son incontables los dichos o refranes que en euskera ridiculizan la situación del *mutilzar* o de la *neskazarra*, solterón o solterona que permanecieron estancados en la vida. El calificativo de *zar* puede muy bien alcanzar el significado de *tzar*, fuertemente peyorativo. De quien espera casarse, se dice que va aguantando como puede hasta que le llegue el momento, para luego alegrarse al ver cumplido su deseo: *Ezkondurarte larri, ezkondata gero, parregarri* (29).

ETXEKOAK

La manera de designar la familia por la casa, *etxeoak*, debió de ser bastante general en los pueblos de la antigüedad. Así vemos que los celtas de las Galias utilizaban indistintamente el vocablo *treb* para significar la familia y la casa, y el galés *tullu*, que conviene a la familia, quiere decir «los ocupantes de la casa» *ty* «casa», *llu* «huésped».

Entre los romanos no existía identidad de significación entre *pater* y *genitor*. El título de *pater* convenía a las personas que, por su posición social, había que honrar de un modo especial. No sólo los hijos, sino también el esclavo y el cliente llamaban *pater* al dueño y señor de la casa. Si los senadores eran los Padres de

(29) En los pueblos indoeuropeos, debido a que prevalecía el privilegio de la masculinidad, el parentesco, *agnatio*, tan sólo se reconocía por el lado del marido. Dos hermanos consanguíneos eran agnados, pero en modo alguno si eran uterinos. El hijo emancipado dejaba de ser agnado de su padre, mientras que un extraño que había sido adoptado, adquiriría el grado de agnado. El parentesco por el lado de la mujer, *cognatio*, fue imponiéndose en Roma paulatinamente, a medida que se relajaban los cuadros demasiado rígidos del culto de los genios tutelares. Si en tiempos de las Doce Tablas prevalecía la *agnatio*, ya desde Cicerón hasta Justiniano la *cognatio* fue adquiriendo consistencia, reduciendo por ahí la excesiva potestad paternal en beneficio de los demás miembros de la familia.

la patria, el genio tutelar de la casa llevaba el nombre invariable de *Lar familiae Pater*.

Entre los celtas el nombre de *aite* se aplicaba al padre nodrizo, que muchas veces era un *filid* o druida. Por otra parte, no está de más señalar que en la Edad Media el rey García de Castilla tuvo como ayo a Fortunio, con el sobrenombre de *Aitano*; solamente comenzó a usar el patronímico de Fortunio Sánchez, cuando su pupilo fue nombrado rey. Sabido es que uno y otro hubieron de morir trágicamente en las inmediaciones de Burgos.

Hoy en euskera por *ugazaita* se entiende el padre nutricio, y al amo, en Vizcaya, se le designa por *ugazaba*. De ahí se ha sacado la conclusión de que también *aba* significó «padre» en nuestra lengua. Ignoramos si *arbaso*, que hoy conviene a los antepasados en general, es simple variante de *abaso*. En todo caso, *aita*, con sus diversos derivados, *aitaso*, *aitona*, *aitita*, *aitatxi*, *aitani*, hace ver que, al igual que el *pater* latino, rebasaba lo que hoy entendemos por paternidad en el sentido escueto de *genitor*. Cabe admitir que la voz *gizon* tuviera en tiempos pasados esta última significación. Cuando una mujer, hablando de su marido, dice *nere gizona*, «mi hombre», se refiere a él en un sentido estrictamente conyugal.

Hoy por *anai* entendemos el hermano, pero si tenemos en cuenta que el mero hecho de fraccionar un pan o participar en un mismo alimento creaba antiguamente lazos de hermandad, podemos colegir que ese término rebasaba su significación actual, toda vez que las asociaciones vecinales, con sus cofradías, vienen a ser *anaitasunak*, hermandades, con fines de ayuda mutua bien definidos. Si ese término de *anai* se hallase enteraizado en *jana*, *anoa* «alimento, ración», coincidiría con el alcance de *frater* en su extensión posible a una *fratria* o cofradía en cuanto miembro que podía participar en los ritos pertenecientes a un mismo culto interfamiliar, el cual, como es lógico, rebasaba el del genio doméstico para centrarse en un héroe epónimo o dios de la tribu, del cual ésta adquiriría su nombre (30).

(30) Sin que las familias sacrificaran nada de su peculiar religiosidad doméstica, el régimen de las fratrias se impuso sin que se transmitiera por los lazos de la sangre. Para ser admitido en esa institución suprafamiliar se inmolaba una víctima que luego se asaba en el altar, para que todos los presentes participaran en el ágape. Después de su participación en el ágape, el neófito —en general, un hijo de algún miembro de la fratria— pertenecía al grupo ya con lazos indisolubles y una unión sagrada. Cfr. Fustel de Coulanges, *op. cit.* págs. 132-135. Cabe preguntarse si el *ahari-bazkari*, «la comida del carnero», que se practica en zonas como Zugarramurdi y Sara y a la cual

En algunos valles pirenaicos, como el de Bareges, a los hermanos menores se les designa *esclaus* que, propiamente, significa esclavos. La situación de los segundones en las zonas pirenaicas, sin excluir la Navarra francesa, era de marcada inferioridad con relación al heredero: nada podían adquirir para ellos en sus trabajos caseros, pues a la casa ancestral retornaba todo el fruto de la tierra, el producto del trabajo de todos los hijos, así como el *cabail* o capital de éstos. En cambio, en Labourd y la mayor parte de las demás zonas de nuestro país, era muy otra la situación de los segundones, ya que podían y pueden tomar su legítima y establecerse donde mejor les pareciere (31).

El nombre de *mutil*, del latino *mutildus*, aplicado al criado, evoca también la condición de esclavo, que solía ser, antiguamente, el prisionero de guerra. También se reserva al criado el apelativo de *morroi* que puede suponerse convendría al esclavo moro en tiempos de la dominación árabe en la mayor parte de la península. En todo caso, a nuestro entender, el término de *sehi*, que es el que se usa en todo el país vasco continental para significar al criado, es el más genuino, ya que por estar emparentado con *sein*, «hermano» en el euskera vizcaíno, evoca la situación exacta de quien, siendo segundón de una familia, muchas veces de buena casa, viene a prestar servicio a otra casa que no es la suya, sin que ello implique inferioridad de condición social. Antiguamente, el ser acogido normalmente en una familia, mediante el rito de la adopción, le hacía a uno participar en un mismo culto estableciendo lazos de auténtica hermandad (32).

sólo asisten personas del sexo masculino, no vendría a ser una reminiscencia de ritos que antiguamente tenían un carácter iniciático.

(31) Además de la obra ya citada de E. Cordier (*Le droit de famille aux Pyrénées*), pueden adquirirse datos sobre el régimen sucesoral en las zonas continentales del país vasco en la obra del mismo autor titulada «*De l'organisation de la famille chez les basques*», Paris, 1869. Es muy de hacer notar que la mayoría de edad en tiempos pasados era mucho más precoz que en la actualidad: entre los romanos, la pubertad, con su plena capacidad jurídica, se adquiría a los catorce años; los anglosajones la reconocían a los doce años. Con el avance de la civilización esa mayoría de edad fue retrasándose, pero todavía en el siglo XIII, en el Oeste de Francia, la hija noble era mayor de edad a los quince años, mientras que la plebeya lo era a los doce. Cfr. G. Tarde, *Les Transformations du Droit*, págs. 56-57, Paris, 1925.

(32) El criado que lleva algún tiempo en una familia y participa diariamente en las faenas de la casa en compañía del dueño, merece la máxima consideración. En la casa Arotchenia, de Urruña, donde he tenido la oportunidad de residir durante tres benditos años, el criado Mattin se sentaba a la mesa a la derecha del amo; la dueña y sus hijas le servían sin establecer la menor distinción en los manjares que correspondían a la familia. En todos

Además del fraccionamiento de un mismo pan y la participación en un mismo alimento, era de rigor hacer dar tres vueltas alrededor de la casa a la persona que había que adoptar, lo cual equivalía a rodear otras tantas veces el hogar doméstico, lugar de predilección de los genios tutelares. Hasta tiempos recientes se hacía dar tres vueltas al llar en torno a la criatura que se trataba de adoptar como miembro de una familia. Se auguraba que fuese para muchos años: *urte askotako*, y nadie se emancipaba del hogar hasta contraer nupcias. Incluso los «indianos» solteros, vuelven a su casa nativa como a sus propios lares (33).

La peor situación era, en tiempos pasados, la del trabajador ocasional que se veía obligado a ir de una casa a otra, de un pueblo a otro, buscando trabajo. En Alava, al que carece de vecindad se le denomina *hojalatero*, lo que hoy entendemos por chapucero, o sea un ser desgraciado que carece de oficio y beneficio.

Por otra parte, en todos los pueblos de la antigüedad el sentido de la hospitalidad ha tenido vigencia. Si para significar el extraño y el enemigo existe un solo vocablo, *etze*, *etzai*, el huésped, por el mero hecho de participar con él del mismo alimento, merece la máxima consideración: *Emen sartzen dena, bere etxian dago*; el que penetra en nuestra casa, se halla en su propia casa». Esto vale también para el menesteroso, *eskalea*, a quien nunca se le expulsa de mala manera sin ofrecerle alguna ayuda o limosna. Se creía que la peor de las maldiciones es la del necesitado, y si éste llama a la puerta a la hora en que la familia se halla sentada a la mesa, hay que hacerle participar de los alimentos que constituyen el yantar.

Para la hospitalidad nocturna del menesteroso, fue corriente en los valles navarros ofrecerle asilo por turno en las casas de cada villorrio. Los que venían a pedir en lapsos de tiempo determinados, eran recibidos con simpatía; al amor de la lumbre la familia entera oía de sus labios noticias y relatos que amenizaban el ambiente doméstico.

El hogar vivificante ha sido durante largos siglos la realidad sagrada que ha dado cohesión a la familia y a todos los que, de un

los aspectos era un miembro muy respetado del hogar. Y es que el trabajo en sí mismo es cosa sagrada y quien lo asegura merece todos los plácemes: *Lan baratza, lan aratza*. Ni una sola vez oí la expresión *gure morroia, gure mutilla* —nuestro criado, nuestro servidor—, sino que se le nombraba por su nombre de pila, al igual que a los demás miembros de la familia, *gure Mattin*.

(33) El Padre Lhande, en sus obras *L'émigration* y *Autour d'un foyer basque*, ha expresado con singular acierto lo que la casa ancestral representa para los hijos más o menos acaudalados que regresan de las Américas.

modo u otro, beneficiaban de sus ventajas físicas y morales. Sobra decir que todo ello resultaba efecto de la presencia de la mujer como esposa y madre. El culto que ella merecía en Roma se centraba en la palabra *pietas*. Aunque la autoridad del *paterfamilias* carecía de límites en el orden jurídico, el sentimiento religioso convertía a la mujer en sacerdotisa del culto doméstico. Lo mismo cabe decir de nuestra *etxeakoandre*, ya que ella ha desempeñado y desempeña el papel principal en todo lo tocante a la vida doméstica. La mujer vasca «practica, en efecto, ciertos actos culturales, como ofrecer luces y comestibles a los difuntos de su casa, bendecir a los miembros de su familia una vez al año, adoc-trinar a todos en el deber de mantenerse en comunión con los antepasados, de respetar a los mayores y de cumplir las obligaciones que impone la vecindad» (34).

A H A I D E A K

La sociedad indoeuropea se caracterizaba por la tripartición social. Julio César pone en evidencia la existencia de ese sistema cuando dice que en las Galias solamente dos clases sociales cuentan: la de los druidas y la de los caballeros, ya que la tercera clase, la de los campesinos, se hallaba totalmente desmoralizada por la ausencia de derechos y unos impuestos aplastantes. En la India ese sistema se enquistó en las castas de los *brahmanes* (sacerdotes), los *kshatriyas* (guerreros) y los *vaicyas* (ganaderos-agricultores); al margen se hallan los *zudrag*, es decir, los no-aryos.

De los germanos dice también César que desconocían la clase sacerdotal y no hacían sacrificios, fuera de los grandes banquetes rituales en ocasiones solemnes. Como tampoco practicaban el asentamiento propio de los pueblos agrícolas, cabe decir que la sociedad germánica representaba un colectivismo dinámico encuadrado en la vida militar.

Entre los celtas había reyes que los escritores latinos denominaban *reguli*, por tratarse de pequeños reyes o jefes de tribus. La palabra céltica *rix* corresponde al *rex* latino y al *rajah* de los hindúes. En un principio el rey encarnaba todos los poderes del grupo, pues venía a ser, por su autoridad y su influjo mágico, el

(34) J. M. de Barandiarán, *Mitología vasca*, pág. 64. También pone de relieve el señor Barandiarán la función de la *andreserora* en nuestras iglesias, «que es a modo de una sacerdotisa que representa y suple en el templo a las *etxeakoadres* o ministros del culto doméstico de todas las casas de la parroquia».

dispensador de todos los bienes de la colectividad. Cuando el rey fracasaba en su gestión, respondía con su cabeza. Para su elección intervenían los *aire* o nobles que se reunían en asamblea general y proclamaban, previa consulta con los dioses, al nuevo rey que era colocado en un asiento de piedra con huellas para poner los pies.

Cuando César conquistó las Galias la monarquía padecía una crisis semejante a la que sufrió, varios siglos antes, en Grecia y Roma, donde la autoridad real fue puesta en jaque por la asamblea que reunía a los jefes de las familias más antiguas y destacadas: los patricios y eupatridas. Se le quitaron al rey los atributos políticos y militares, dejándole sólo la autoridad religiosa como intercesor permanente ante los dioses protectores de la ciudad (35).

No sabemos si entre los antiguos éuskaros existió un tipo de autoridad semejante a esos reyezuelos chamanes que dirigían los destinos de las tribus. En todo caso, lo que se sabe es que ya asentadas las familias en otras tantas casas pobladoras, éstas tuvieron conciencia de que a sus jefes correspondía dirigir la cosa pública en sus asambleas vecinales. La condición esencial para tomar parte en las asambleas, era el ser jefe de una familia y pertenecer a una de esas casas de vieja estirpe.

En el momento actual se entiende por *aide*, *ahaide* sobre todo el pariente, pero también tiene aplicación a los que pertenecen a una misma condición social, al igual que la voz castellana *linaje* que tanto significa familia, como raza o clase social.

Cabe admitir que en sus orígenes la conciencia social del *ahaide* éuskaró no fuese inferior al del *aire* céltico, caballero patricio, el cual, además de ser miembro activo de las asambleas públicas, tomaba parte en los banquetes rituales y, cada vez que la necesidad acuciaba, se lanzaba a los combates, para los cuales mantenía un entrenamiento constante.

Aunque no escaseasen augures o agoreros en nuestro suelo, no hay razones para admitir que constituyeran una clase social tan firme como los druidas. Cabe reconocer que fueran agrupaciones reducidas e, incluso, actuaran por cuenta propia como simples chamanes, brujos o curanderos. Sus intervenciones en las asambleas serían poco frecuentes: tan sólo para interceder ante los dioses en momentos difíciles y también cada vez que se imponía tomar las armas para enfrentarse con el enemigo. En cuanto a la

(35) Fustel de Coulanges, *op. cit.* págs. 272 y 289. (Oposición y luchas de los patricios y eupátridas contra los reyes.)

dirección de los debates en las asambleas públicas, únicamente intervendrían los dueños de las casas, como auténticos patricios, *ahaide*, que eran de tierra vasca. En el caso que ellas, las esposas, fuesen las herederas, sus maridos llevarían su representación, a no ser que ellas mismas, en más de una ocasión, hicieran oír su voz y dieran su voto con gran conocimiento de causa.

Sabido es que el *publicum concilium* se convertía inmediatamente en *armatum concilium* cuando había que repeler una agresión o declarar, por otros motivos, la guerra. El primitivo ejército romano se hallaba integrado por curias y tribus, de tal suerte que el guerrero tenía por compañeros de armas aquellos con quienes, en tiempos de paz, hacía las libaciones y los sacrificios en un mismo altar. En nuestro ambiente, a los magistrados habituales les correspondía hacer las veces de jefes militares, y por Estrabón sabemos que, para ellos, la guerra tenía un carácter sagrado, pues se honraba a un dios semejante a Ares con sacrificios de prisioneros y caballos en número muy crecido, a la usanza griega (36).

En la época romana, el combatiente vascón no usaba coraza ni casco. Sus armas eran una espada corta, dardos, honda, hacha y bidente; en cuanto al caballero, llevaba lanza, mazo y sable. El escudo ibérico era pequeño, de dos pies de diámetro, cóncavo por un lado, sin abrazaderas y se llevaba suspendido con correas. Se daba el caso muy singular de que un infante montase con el jinete en la misma cabalgadura, a fin de lanzarse luego, en el momento oportuno, con la máxima acometividad contra el adversario. Locura cantábrica, irracionalidad y fiereza, calificaba Estrabón la valentía y el arrojo ciego con que luchaban nuestros hombres, siendo como eran los más resueltos guerrilleros, ya que, debido a lo abrupto del territorio, podían acometer por sorpresa en cualquier momento y lugar. Cuando caían prisioneros morían crucificados cantando el «peán», convencidos de que no hay muerte más gloriosa que la del sacrificio propio en bien del suelo y la comunidad a que uno pertenece. Sus mujeres les asistían en sus luchas y les incitaban a morir antes que darse por vencidos. Tampoco fue procedimiento extraño para ellos, en momentos críticos,

(36) Sabido es que para todos los pueblos de la antigüedad la guerra tuvo un carácter sagrado, pues por ella se defendía ante todo la integridad de la casa y del suelo. Si Estrabón (III, 4) resalta la fiereza del combatiente cántabro, es porque las condiciones topográficas le permitían un género de ataque apto para la guerrilla y también debido a que las mujeres intervenían, junto a sus maridos, para organizar la lucha e incitarles a morir antes que rendirse o dejarse hacer prisioneros.

el recurrir al suicidio utilizando el extracto de las hojas del tejo.

Como la moda masculina en aquellos remotos tiempos era el llevar una larga cabellera, en el momento del combate la sujetaban con un pañuelo, costumbre que ha perdurado hasta tiempos muy recientes en los habitantes masculinos de los valles del Alto Aragón. También existió entre nuestros remotos guerrilleros el hábito de arrodillarse en una pierna al comenzar la batalla, después de haberse desnudado uno de los pies para mejor aplicarlo al suelo. Esta costumbre del «pie descalzo» perduró en nuestro ambiente en el ceremonial del juramento de los Fueros por parte de los monarcas castellanos. Según testimonio de Antonio de Palencia, cuando los reyes penetraban como señores de Vizcaya en la villa de Guernica, lo hacían «a pie descalzo del izquierdo, vestidos con sencillo jubón y rústico sayo, llevando a la diestra un ligero venablo que debían lanzar contra el roble, para después arrancarlo con la mano» (37).

El ofrendar a los dioses —en nuestro caso a Leheren— las manos derechas de los cautivos y el auscultar sus vísceras para descubrir vaticinios, fueron costumbres propias de todos los pueblos bárbaros de Europa, así como el cortar cabezas. Una batalla, para los europeos de hace dos mil años, era primordialmente una cosecha de cabezas —*burruka*—, que luego los jinetes suspendían del cuello de sus caballos o las clavaban en los maderos de sus casas. Además de trofeos de guerra, se trataba de objetos mágicos de precio inestimable, ya que el cráneo humano, como residencia del alma, constituía el talismán más indicado para congraciarse con las divinidades y asegurar la vida de la colectividad a que se pertenecía (38).

(37) Justo Gárate, *Ceremonial del Juramento de Guernica, Venablo contra Roble*, Cuadernos «Gernika» n.º 20, pág. 198.

(38) Ver la obra de Henri-Paul Eydoux, *Monuments et trésors de la Gaule*. En el capítulo dedicado a las *Fouilles d'Entremont*, págs. 55 y ss. da a conocer el culto del cráneo humano que se daba en *La salle du Sanctuaire des esprits*. Por otra parte, resulta curioso comprobar que esa cosecha de cráneos humanos subsistió en pleno ambiente cristiano hasta tiempos no muy lejanos, concretamente el siglo XVI. En uno de sus artículos publicados en «El Bidasoa», semanario de la ciudad de Irún, el ilustre cronista de la ciudad, Luis de Uránzu, daba cuenta de que en la capilla de Santiago, hoy caserío de Artica, situada en la falda del monte Aldabe, fueron colocadas y expuestas las calaveras de los lansquenets alemanes que murieron en la famosa batalla de San Marcial, cuyo recuerdo perdura en el Alarde que cada año celebra la ciudad fronteriza. Debido a la intervención de quien a la sazón era cura párroco de la universidad de Irún-Uránzu, don Juan Rivera e Irigoyen, quedó anulada esa demostración macabra de cráneos, haciendo entrega de los mismos a los lansquenets supervivientes, «para que no fueran más tiempo objeto de horrenda profanación».

AUZOKOAK

La identidad de condición de los *ahaideak* creaba lazos de solidaridad que, además de permitirles participar en las asambleas públicas y en los ágapes rituales, establecía entre ellos relaciones de buena vecindad. De hecho, la vecindad revestía dos aspectos, según se fundamentara en los derechos políticos de la ciudadanía (*civis*) o en las obligaciones de tipo social que se mantenían entre varias familias en el ámbito de una barriada o de un burgo (*vicus*).

En Navarra, según el Fuero, no bastaba tener tierras, sino que era necesario poseer «casal viejo» cubierto con tres vigas de diez codos de largo, sin el grueso de las paredes, para que «digan que es vezino». En el Baztán, no sólo el propietario, sino también el inquilino «puede gozar de vezindad», con la condición expresa de que no se trate de gente extraña al valle, «que vengan a hacer asiento a modo de residencia con el pretexto de que hacen oficio de buhoneros o marchantes» (39).

Perdía la condición de vecino, con los derechos inherentes al *ahaide*, para convertirse en *etzai*, el que sufría la pena del ostracismo por haberse enfrentado, de un modo u otro, a los intereses de la comunidad. Es muy posible que los que padecían esa ignominia en nuestro país, al igual que los celtas, se quitaran la vida. La idea de que una tierra extraña resulta inhabitable, se transparenta en el refrán que la equipara a un país de lobos: *atzerri, otserri*. También se afirma que por ser amargo el alejamiento, a nadie se le recomienda que se expatrie por voluntad propia: *Atzerriyan lurra garratz, oñak ipiñi zak baratz*.

La otra forma de vecindad, no ya la que otorga derechos de ciudadanía, sino la que resulta de la proximidad de dos o más viviendas, puede presentar diversas modalidades. No es raro que la vecindad se establezca entre una casa y otras dos. Desde luego, el primer vecino desempeña funciones de marcada preferencia en las ocasiones señaladas de la vida. En las anteiglesias vizcaínas por *auzorikurrena* se entiende precisamente ese privilegio de próxima vecindad que en la consideración de la gente pasa antes que todos los grados de parentesco. Ese privilegio no obsta para que los habitantes de una barriada se consideren vecinos entre

(39) Ver la reseña dedicada al valle de Baztán en la *Enciclopedia ilustrada del País Vasco*. Ed. Auñamendi.

ellos, con obligaciones de *artuemonak* en el culto de los muertos, mediante el ofrecimiento de sufragios y ofrendas por ellos (40).

En Vizcaya las familias que habitan bajo una misma techumbre se consideran vecinas, cosa que no se da en Guipúzcoa, como reminiscencia de los tiempos en que no se concebía más que una sola familia en cada casa. Es de hacer notar que si dos familias conviven en una morada, una sola tumba, la que ancestralmente corresponde a esa vivienda, sirve para el enterramiento de los difuntos de ambas familias.

La vecindad se traduce en ayudas de muy diversa índole: en los casos de enfermedad, defunción, bodas y nacimientos, así como en los trabajos apremiantes que exigen más brazos que los que dispone una familia determinada. El régimen de las prestaciones recibe el nombre de *lorrak* y entra en juego cada vez que una familia de labradores se halla en la necesidad de adquirir madera de construcción, estiércol para sus campos, transporte para un cambio de domicilio, instalación de unos recién casados en un nuevo hogar, etc. Ante una situación apremiante nadie escatima su esfuerzo, sea en beneficio de una familia o de la misma comunidad, pues tanto la construcción de los edificios públicos, como el arreglo de los caminos, sólo pudo efectuarse gracias al trabajo benévolo de las prestaciones vecinales.

La idea entrañada en esa colaboración de los vecinos es que el trabajo prestado sólo se paga con trabajo —*ordeak*—, gracias a lo cual nunca se resta ningún esfuerzo, sabiendo que uno se beneficiará de la colaboración ajena cuando se vea necesitado de ella. En ciertos casos es el párroco quien, desde el púlpito, solicita ayuda para una familia que se ve en situación difícil para dar cima a sus trabajos de siembra, escarda o siega, y él da la autorización debida para que la colaboración se efectúe por caridad algún día festivo (41).

La quema del calero también venía a ser un trabajo colectivo, en el cual el oficio de fogonero, el más duro, se hacía por turno. Mientras unos cargaban árgoma, otros se dedicaban a arrancar piedra caliza y traerla al horno. Luego la cal se distribuía por

(40) En la obra de William A. Douglas, *Muerte en Murelaga*, pueden hallarse los más amplios informes acerca de lo que el *auzorikurrena* y el rito de *artuemon* representan en la religiosidad actual.

(41) Todo lo referente a las relaciones de vecindad en su aspecto socio-económico, con sus diversas denominaciones: *anaitasunak*, *alkartasunak*, *ermandadeak*, *kofradiek*, *terramak*, nadie lo ha estudiado con mayor detenimiento que D. Bonifacio de Echegaray: *La Vecindad. Relaciones que engendra en el País Vasco* (R.I.E.V., t. XXIII, 1932).

partes iguales entre los que intervenían en la operación. La medida usual era el carro, cuyo contenido era de treinta y seis arrobas.

Ciertas Ordenanzas, como la de San Miguel de Alzusta, en Ceanuri, y las Arcas de Misericordia, en los valles de Alava, nos hacen ver que, en sus orígenes, las relaciones vecinales tuvieron un carácter religioso que el cristianismo nada hizo sino sancionar, otorgándoles el título de *Karidade artu*. Las aplicaciones de ese espíritu de solidaridad podían ir, desde la ayuda al menesteroso, hasta sufragar misas por los difuntos y establecer concordias entre límites de propiedades comunales pertenecientes a municipios distintos. En cada barriada se establecían cofradías de vecinos alrededor de las ermitas, con sus mayordomos. Además del cuidado de esas iglesias rurales, muchas de ellas primitivas parroquias, las cofradías de vecinos tenían la costumbre de reunirse en ocasiones señaladas para organizar ágapes que tenían lugar en el interior de las mismas ermitas. Así, por ejemplo, consta que en Cizurkil, el año 1540, «comen dentro de la iglesia y en el cementerio ciertas cofradías». En algunos casos esos ágapes de hermandad se hacían «para conservarse en amor con los lugares vecinos y mantener el sufragio por los difuntos». Por ejemplo, entre los vecinos y cofrades de Berrobi y Elduayen la comida se daba «en la mayor amistad y quietud recíproca, franqueando libertades de sus montes y términos para el ganado y otras cosas, evitando así pleitos costosos y dilatorios que se ofrecerán en estas repúblicas si se quitaran las comidas de las cofradías». En Gainza, el día de San Pedro, asistían a una comida, en los soportales de la iglesia, no sólo los cofrades, sino también las *cofradesas*, aunque tengan luto y por conciliar caridad».

Esos datos y muchos más proporciona el distinguido historiador guipuzcoano D. Sebastián Insausti. En ocasiones de esas reuniones de fraternidad vecinal «acuden muchos tamborileros y otros instrumentos, y suceden ruidos, heridos y otros escándalos». Los regidores de Vergara denunciaron esas «comidas que se hacen, porque de ellas surgen disgustos e inconvenientes». Las Juntas Generales celebradas en Motrico en noviembre de 1576 se enfrentaron con los graves abusos que ocurrían en ocasión de la festividad de San Juan, como reminiscencia de costumbres paganas para honrar las fiestas solsticiales: ya de vispera, «quebrantando el ayuno y la vigilia de ese día van a merendar públicamente a casa del alcalde de Hermandad e jurados, a donde se aderezan e comen cuantos pescados e regalos pueden juntar ese día»; y ya el mismo día de San Juan y los tres días siguientes «concorre todo el pueblo a hacer cuatro comidas cada día en casa de los

dichos alcaldes ordinarios, de Hermandad e jurados —almorzar, comer, merendar y cenar—, lo cual trae grandes alborotos y escándalos». Con frecuencia se daba el caso de que «andan de noche por la calle hombres y mujeres, mozos y mozas, casados y solteros hasta la media noche danzando y sin luces ni otro recato más de el que en semejantes casos se puede tener» (42).

En Alava ha sido práctica corriente hasta nuestros días el que los vecinos que tuvieron algún altercado o diferencia durante el año, hicieran las paces antes de sentarse a la mesa en el ágape de fraternidad, el día de San Juan, y así podían despachar los manjares con buen apetito y mejor conciencia.

BATZAR

Cuando los celtas eliminaron la autoridad de su *rix* o rey, la administración quedó en manos de los patricios que aseguraban la vida política en unas asambleas que los romanos asimilaban a su Senado, el cual, a su vez, se hallaba integrado por los jefes de las familias más antiguas (*gens*). En Atenas, los eupatridas intervenían en sus asambleas públicas y elegían cada año a los nuevos arcontes.

En nuestro país existió un patriciado rural fundado en la conciencia de la antigüedad del linaje. Como un número bastante crecido de viviendas entraba en la condición de casas pobladoras, puede decirse que la representación de vecinos en las asambleas tenía una amplia base en el *batzar* o *biltzar*, institución que correspondía a la universidad guipuzcoana, a la anteiglesia vizcaína, al valle navarro o alavés y a la *vesiau* pirenaica.

Esas antiguas asambleas gozaban de plena autonomía munici-

(42) Sebastián Insausti, en su trabajo ya citado, da a conocer las más variadas circunstancias en que se reunían los vecinos para efectuar sus ágapes, con sus inevitables excesos y también inevitables reacciones por parte de las autoridades responsables. En cuanto a la serie de comilonas que se daban en ocasión de las fiestas de San Juan, reminiscencias de prácticas abiertamente paganas, Frazer señala el aspecto licencioso que esos regocijos solsticiales tenían en los países nórdicos de Europa. Y todavía en ciertas localidades de nuestro país en que he tenido la oportunidad de presenciar las fiestas de San Juan, el bullicio nocturno ininterrumpido por parte de los mozos, era admitido por la gente, «porque ese día de San Juan, incluyendo la noche, todo es permitido». En cuanto a las «rociadas» y «chocolatadas» que organizaban mozos y mozas a las horas de la madrugada en los campos, cada cual puede pensar según su criterio personal, pero, después de los excesos nocturnos, no es difícil admitir que tuvieran caracteres de auténticos aquelarres...

pal, y convocados los vecinos en Ayuntamiento general o cruz parada, acordaban sin apelación todo lo relativo a su administración peculiar. Los Fieles Regidores presidían las deliberaciones del ayuntamiento general, llevando siempre el chuzo como insignia de su cargo, vestigio de los tiempos en que, a la vez que regidores, eran jefes a guerra de su respectivo vecindario.

La elección de los Fieles no era uniforme, sino que variaba con el sistema adoptado en cada lugar. Podía ser por sufragio universal o también por nombramiento de los entrantes por los salientes, o por turno siguiendo un procedimiento de rotación entre los diferentes barrios. Los inquilinos podían ostentar el cargo de regidores, pero con la garantía de los bienes raíces del propietario. También se daba el caso de que los propietarios recién casados ostentasen cargos públicos, como demostración de los derechos y deberes inherentes a todos los miembros de la comunidad.

Los estatutos de la villa de Oyarzun nos hacen ver la importancia que revestía en tiempos pasados la gestión de la comunidad dentro de una administración que llevaba caracteres de cosa sagrada. Los electores debían tener más de veinte años, estar casados, poseer bienes raíces y hallarse presentes en la iglesia después de misa mayor, el día de la festividad de San Esteban. Los oficiales salientes no podían ser electores, pero sí todos los demás vecinos, «aunque sean padres o suegros que hayan donado sus bienes y haciendas». Existía la obligación estricta de aceptar los cargos, so pena de diez mil maravedís o diez años de suspensión. Los sábados era día de reunión del Regimiento, es decir, de los dos alcaldes, los jurados mayores, el regidor y el escribano. Con menos de cuatro personas no había reunión y al que faltare se le aplicaba una multa de un real de vellón. El Concejo general se reunía cada vez que convenía tratar de venta de montes, distribución de tierras, nuevos pleitos, levas, repartimiento de maravedís, etc. Los acuerdos se tomaban por mayoría de tres sobre cinco. La idea de que toda reunión concejil era sagrada y no podía suspenderse por motivo alguno, queda patente por la pena de 500 maravedís que le correspondía pagar al vecino que se marchase hallándose en regimiento (43).

(43) Los datos referentes a los *batzarres* de Oyarzun, los debo a mi inolvidable y malogrado amigo D. Martín Lecuona. Como complemento de esas notas, cabe transcribir las siguientes líneas de su hermano D. Manuel Lecuona, ilustre conocedor de la historia de su villa natal: «Si bien en Oyarzun no es conocida la denominación de *Anteiglesia* —nombre vizcaíno, que revela una mutua compenetración del régimen civil con el eclesiástico en el Señorío de Vizcaya—, hay, sin embargo, indicios de tales compenetraciones; y uno

Antoine d'Abbadie estudió detenidamente el régimen de las comunidades rurales vascas y dice que quedaban excluidos del censo de votantes los no propietarios y los que no eran cabeza de familia, así como los que hubieren sufrido condena infamante, los abogados, los clérigos y los militares en servicio activo. El modo de elección más generalizado era el de la insaculación. Se depositaba en una urna tantos granos de alubia como electores había; luego se extraían tres granos que se sustituían por igual número de alubias rojas. Hecho esto, cada elector iba por turno sacando una alubia que mostraba a la asamblea. Los que extraían las tres alubias rojas se retiraban a un lugar separado donde discutían en voz baja, pero a la vista de todos, quién había de ser elegido por ellos. Se repetía el procedimiento para el nombramiento de cada uno de los alcaldes, tesorero y ediles municipales.

Al alcalde correspondía el ejercicio del poder judicial. El culpado podía apelar contra la sentencia del alcalde a un magistrado voluntario, el cual debía tener fama de hombre justo y en disposición de responder de su fallo con sus bienes. Los alcaldes no tenían la obligación de fallar en el acto, sino que podían esperar varios días y entretanto tratar del litigio con un consultor. También en Inglaterra existió el consultor que llevaba el nombre de *cleark of peace* (44).

El valle pirenaico constituía una reunión de villorrios que recibía el nombre *vesiau*. Las mujeres tenían derechos de vecindad cada vez que eran herederas de la casa; llevaban el nombre de *besies*, y podían asistir a la *vesiau*, siendo lo más corriente que delegaran sus derechos en sus maridos. Los valles enclavados en los condados de Bigorre y de Lavedan, exigían de sus señores el respeto de unos usos y costumbres anteriores a la existencia de todo señor: «Por mudanzas de costumas sol el pople murmurar e sol arrancarur contre sos capdets», se lee en un título del conde

importantísimo, cual es la costumbre de que las reuniones del Concejo General de vecinos se tuviesen en la Iglesia Parroquial de San Esteban, sita en el barrio más alto del Valle, barrio muy significativamente llamado *Elizalde* (¿anteiglesia?) donde tradicionalmente fue la residencia de la Autoridad local. Los Concejos del Valle, en efecto, se reunían en la Parroquia, si ya no con buen tiempo se hiciesen en el Cementerio circundante, o en la Plaza pública, o en el manzano de la Ermita de Madalensoro, hasta que en 1684 se construyó la gran Casa Concejil, con su enorme Sala del Concejo, capaz para todos los vecinos concejantes». Del *Oyarzun antiguo* (Monografía histórica, pág. 57, San Sebastián, 1969).

(44) *La Reforma municipal. Los municipios rurales*, «Euskal Errria», 1898, t. XXXIX, págs. 74 y ss. Lo concerniente a las *vesiaus* pirenaicas, puede verse en E. Cordier en la obra ya citada *Le Droit de famille aux Pyrénées*.

Centulio del año 1113. Todos los valles pirenaicos, sin excluir los del País Vasco, solían legitimar la existencia de sus derechos y franquicias, afirmando que eran «tan antiguos como el mundo». Con fundada razón, el gran historiador de las Galias, Camille Julian, pudo decir que «los Pirineos se resolvieron a olvidar su pasado mucho más tarde que los Alpes».

La conciencia de que las leyes que interesan a la comunidad tienen un valor sacrosanto, existió en la conciencia de todos los pueblos de la antigüedad. Los griegos denominaban *Héroe epónimo* a la divinidad que presidía las deliberaciones de la tribu y era, en definitiva, el genio que inspiraba la actuación del tribuno. Incluso en tiempos imperiales el *Flamen Dialis*, consagrado a Júpiter, el padre de los dioses y de los hombres, intercedía en beneficio de los destinos de la Urbe. Entre los celtas, los magistrados, valiéndose de los druidas, gobernaban inspirándose siempre en la presencia de la divinidad. Y esto era tanto más fácil para ellos cuanto que, según Julio César, creían que eran engendrados por Dios: *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant* (45).

Por muy escasa que fuese la intervención de los augures en la dirección de la cosa pública entre los vascos de la antigüedad, debido a la fuerte propensión que existía en ellos hacia los auspicios y agüeros, cabe admitir que en los *batzarres* se hiciera oír la voz de algunos *agures*, a fin de comunicar a la asamblea cierto influjo mágico, no exento de eficacia para la orientación de las deliberaciones. En todo caso, tanto el lugar de reunión, como el árbol señalado, tenían un carácter sagrado. Así vemos que el roble fue el árbol, que desde un principio, sirvió de sombra y cobijó a las juntas de Guernica, Ustaritz, Avellaneda, Idoibalzaga. Los concejos de Carranza y Socañes se reunían bajo una encina. En ciertos casos, la junta llevaba el nombre del árbol bajo el cual se reunía. Así, la *vesiau* del valle de Aspe, en los Pirineos bearneses, tenía su lugar de reunión debajo de un tilo y por ello se denominaba *Tilhabe*; y el concejo de Morga, en Vizcaya, lo hacía alrededor de un roble y recibía el nombre de *Aretxabalaga*.

Ya en pleno ambiente cristiano, después de la erección de las primeras iglesias, que a la vez eran cementerios, las juntas de vecinos tenían lugar en el recinto sagrado, lo cual no implicaba la menor profanación. Y es que, incluso en la gestión de la cosa pública, la asociación de los vivos con los muertos se mantuvo con la creencia de que nunca se debe dictar unas normas de con-

(45) *Bellum Gallicum*, Liber VI, XVIII.

ducta sin recurrir a los genios protectores. La advocación de un santo patrono del templo en que se celebraba el concejo, en nada se oponía a que los vecinos, en su actuación pública, sintieran la necesidad de rendir cuenta de su gestión a las almas de sus antepasados. Si en la liturgia de nuestras iglesias se mantuvo la costumbre de las ofrendas, responsos y luminarias en las sepulturas familiares, resultaba lógico que ese sentimiento de presencia de los difuntos conservara eficacia para la recta gobernación de la cosa pública (46).

El sentimiento de solidaridad de los gestores entre sí y de todo el vecindario con los genios tutelares, se expresaba en los ágapes sagrados de alcance comunitario. La Odisea hace mención de uno de ellos en la ciudad de Pylos en que los ciudadanos, reunidos en nueve largas mesas de quinientos comensales en cada una, despacharon en cada grupo nueve toros que habían sido sacrificados previamente. En los pueblos de Italia, según Aristóteles, se practicaban también esos grandes banquetes rituales en que solamente tomaban parte los jefes de familia; además de las viandas, el pan de trigo y el vino eran de rigor (47).

También en nuestro país existió la costumbre de los ágapes comunales, según vemos en las *Bienandanzas e Fortunas* de Lope de García Salazar, el cual dice que el 1 de mayo todas las Hermandades de Guipúzcoa y Alava «se ayuntaban a faser sus Cofradías e lebar grandes candelas de cera en andas e fasian sus comeres de muchas viandas para todos».

Según Azkue, en localidades vizcainas como Ceberio, Llodio y Miravalles se mantuvo la costumbre de que el vecindario se reuniera por grupos alrededor de grandes calderos cargados de variados manjares. Relaciona Dn. Resurrección esa práctica con la

(46) Al referirse a los *batzarres* guipuzcoanos, Manuel de Larramendi, en su *Corografía de Guipúzcoa*, señala el ceremonial religioso a que se ajustaban —al margen de su estructura interna que era meramente civil—. No sólo se recurría a «los patronos y titulares de la provincia, María Santísima en su Purísima Concepción y el gran patriarca Ignacio de Loyola, cuyos bultos, riquísimamente adornados, van infundiendo alegría y devoción por las calles», sino que los demás días «van los caballeros a la habitación del corregidor, y precediendo los clarines, le acompañan a la iglesia; oyen la misa rezada, y salen para las casas del ayuntamiento». Todos los junteros van vestidos de negro, dejan a la entrada «los espadines en señal de quietud y de paz que ha de haber en la junta; y hay en el fuero gravísimas penas para los que sacasen armas y desencadenasen en injurias y voces pesadas, y ha muchos años que no se oye escándalo ni tumulto», págs. 105-106. Edit. «Ekin», 1960.

(47) Fustel de Coulanges, *op. cit.*, pág. 179.

comida pública que en Atenas y otras ciudades griegas tenía lugar y recibía el nombre de *Chytres*, toda vez que esa fiesta en euskera recibe el nombre de *Ratillu*, es decir, de la «Caldera» (48).

En todo el ambiente gentilico de Europa fue corriente el que el vecindario se juntara en banquetes públicos, en los cuales el punto culminante era la libación, es decir, la bebida colectiva de un líquido fermentado en un mismo vaso. Venía a ser el momento de la máxima exaltación colectiva, ya que entonces se establecían los contratos de matrimonio, de herencia, de franquicia, etc. Si ya la comida en común sabe crear un ambiente de sana amistad, la bebida colectiva —llevaba a cierto grado de euforia— conseguía estrechar los lazos sociales en un auténtico *alkartasuna*, es decir, un régimen de intensa y sacra solidaridad (49).

(48) R. M. de Azkue, *Euskalerrriaren Yakintza*, t. I, pág. 146.

(49) Georges Dumézil, en su obra *Mythes et Dieux des Germains*, en el capítulo dedicado a *Liqueurs et beuveries*, señala la importancia que tuvo la bebida de la cerveza «en cuanto licor con efectos eufóricos como accesorio necesario en todas las grandes solemnidades familiares y públicas. Gracias a ella se establecen lazos de unión entre los vivos, entre éstos y los dioses y nadie dudaba que incluso con los muertos». Pág. 112.