

BOLETÍN

DE LA

REAL SOCIEDAD VASCONGADA DE AMIGOS DEL PAÍS

(Delegada del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Guipúzcoa)

AÑO V

CUADERNO 3.º

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

SIGNIFICACION BIOLÓGICA DE LAS DESIGNACIONES EN EL IDIOMA VASCO

por

Luis S. Granjel

Es el lenguaje la más genuina de las creaciones humanas, y por serlo, la que mejor refleja su modo de ser y vivir. El hombre, encarado con los hechos, ante cualquier fenómeno, busca nombrarlos, lo que es para él como conocerlos y hacerlos suyos; y es en este momento augural de su creación cuando el vocablo adquiere su valor significativo. En su continuado esfuerzo creador, impelidos por una radical incapacidad conceptual, los hombres se vieron forzados a emplear, asociándolos de diversos modos, nombres ya usados para designar lo más inmediato a su existencia. Por ello, estas nuevas palabras se enriquecieron con un valor metafórico derivado de su condición de ideogramas. Esta creación de vocablos estuvo influenciada por la situación existencial de quienes los forjaban, de tal modo que todas aquellas condiciones que modelaron sus vidas fueron las motivadoras de su implícito significado metafórico.

En el carácter ideográfico del lenguaje intervino, asimismo, esa peculiaridad que singulariza tan acusadamente la mente del hombre primitivo, para el que toda función representativa va fundida a una situación vital concreta. Así, el lenguaje poseía, en ellos, un carácter concreto, objetivo, conexasiónado íntimamente al contenido de lo que

expresaba. "Originariamente —afirma Heinz Werner (1)—, el nombre no es signo de cosas...; el nombre es una propiedad del objeto, como cualquier otra propiedad... El nombre es una parte de la cosa, o bien la cosa misma"; y añade: "todo primitivo concepto es, al mismo tiempo que concepto, una imagen intuible" (2). En cada vocablo se presuponia, no sólo el hecho, la cosa que buscaba nombrar, sino, unido a ello, una valoración del mismo dentro de la experiencia vital, y también de la situación personal, afectivo-emocional, provocada en los individuos por el objeto o fenómeno designado.

"El lenguaje —ha escrito Ortega y Gasset (3)— es la ciencia primitiva"; pero es que el modo de hablar era entonces muy diferente al actual; hoy, hablando, no decimos lo que los vocablos usados en tal faena quieren decir, sino aquello que nosotros pretendemos expresar, mientras que, entonces, las palabras gozaban de su pleno significado, y por ser así, sigue Ortega: "las expresiones decían sobre el mundo lo que parecía la verdad, enunciaban conocimientos, saberes".

El desconocimiento, por nosotros, de este valor significativo del lenguaje no significa su anulación; podemos retornar en su búsqueda seguros de encontrarlo. Y tal hallazgo puede servir para penetrar honda, profundamente, en el alma de sus creadores; para saber de su manera de entender el mundo y concebir la existencia, sobre su modo de vivir y co-existir. "En el hecho del lenguaje —dice Julián Marías (4)— transparece el carácter social de la vida individual". Las palabras poseen un valor metafórico; antecedió a su forjamiento, un conocimiento de las cosas y los fenómenos del mundo circundante; y la manera de observarlos, de valorar y entender cuanto acaecía en el diario vivir, ha quedado impreso en la palabra como su trasfondo ideológico.

Estas notas, forzosamente breves, sobre el carácter significativo del lenguaje, eran precisas para justificar este trabajo destinado a inquirir sobre una de las peculiaridades menos estudiadas en los modos de existencia entre los antiguos vascones. La vía seguida en tal pesquisa fué, precisamente, la que nos ofrece el análisis de las palabras por ellos empleadas para denominar los lazos creados por la convivencia.

* * *

(1) *Compendio de Psicología evolutiva*; edi. esp.; Barcelona, 1936; Libro 2.º; P. 5.ª; Sec. I; pp. 230-1.

(2) *Op. cit.*; p. 243.

(3) *Miseria y esplendor de la traducción*; en «Obras Completas»; Madrid, 1947; T. 5.º; p. 441.

(4) *Introducción a la Filosofía*; Madrid, 1947; Cap. X; p. 297.

El hecho sobre el que primero deseo detenerme; el más significativo para mi propósito, lo encontramos en el significado implícito en las palabras empleadas para nombrar a quienes (hombres o mujeres) desertaban de su misión biológica como miembros de la comunidad; me refiero, fácil es comprenderlo, al soltero y la soltera de por vida (los célibes, o, dicho con tonillo irónico: el solterón y la solterona). Ser soltero o soltera, biológicamente, sólo debe significar una edad de la vida, etapa previa que finalizará, superándose, en el matrimonio, nuevo estado, y éste definitivo, donde el hombre pasa a ser esposo y la mujer, esposa. Hoy, claro es, la civilización —cabría decir: el exceso de civilización— defrauda no pocas veces la rigidez de este esquema; ser soltero o soltera, solterones, voluntaria o forzosamente, no presupone ya el incumplimiento de funciones que sólo debieran tener satisfacción en el marco de la familia y el matrimonio. Pero cuando los vascones, habitantes de valles cerrados por altas montañas, crearon su idioma, el imperativo biológico se actualizaba, estrictamente, dentro de las normas que regían la convivencia familiar, y por ello, el celibato significó, lógicamente, no sólo una transgresión de la norma, sino, antes que esto, una incapacidad para llevarla a cumplimiento; es decir: una inferioridad tanto física como social. Es fácil comprobarlo en una sencilla consideración de los siguientes vocablos:

<i>mutil</i> (muchacho)	<i>mutil-zar</i> (solterón)
	(zar: antiguo, viejo)
<i>neska</i> (muchacha)	<i>neska-zar</i> (solterona)

Las designaciones de “solterón” y “solterona” se crean por aposición, a las palabras que nombran al muchacho y a la muchacha, de la partícula *zar* (lo viejo, lo antiguo); literalmente, el sentido de los términos así creados es el de “muchacho viejo” y “muchacha vieja”. Hay en ellos una referencia a ese contrasentido biológico que supone persistir o perdurar en una etapa de inmadurez que debiera ser transitoria. Porque, normalmente, esta edad juvenil es sólo la que antecede al logro de la plenitud biológica, expresada en el estado social del matrimonio. Veámoslo:

<i>senar-gai</i>	<i>gizon</i>	<i>agure</i>
(novio)	(hombre casado)	(anciano)
	<i>ezkon-gai</i>	
	(soltero, soltera)	
<i>andre-gai</i>	<i>emakume</i>	<i>atso</i>
(novia)	(mujer casada)	(anciana)

Este segundo grupo de vocablos nos ofrece un conjunto de sugerencias que trataré de exponer sucinta y ordenadamente. La designación usada para referirse a los jóvenes solteros de ambos sexos refleja aquel estado de transitoriedad a que me refería; la componen la palabra *ezkon* (casarse) y el sufijo *gai* (apto para...; aspirante a...); lo que la caracteriza es, por consiguiente, la posesión de una aptitud biológica, su aspiración a la consumación de tal capacidad. Los términos usados para nombrar al novio (*sencr-gai*: "apto para marido") y a la novia (*andre-gai*: "apta para esposa") confirman lo dicho. Las designaciones del hombre y la mujer casados tienen, con la indicación de su estado social, una referencia a la condición genérica a su masculinidad o feminidad; así *gizon* significa "hombre casado" pero también "hombre en general" (*giza* es el radical que indica la hombreidad), y *emakume* a su vez, designa a la "mujer casada" y a la "mujer en general" (hay aquí, además, una referencia concreta a su misión maternal, como nos lo indican los radicales *eme* —hembra— y *kume* —cria— que componen la palabra). Por último, nótese que en las palabras usadas al referirse al hombre casado anciano (*agure*) y a la mujer casada anciana (*atso*) no es empleado el sufijo *zar*, incluido para designar al anciano y la anciana "solteros" (esto permite suponer que debía entrañar un significado despectivo o despreciativo).

Una faceta interesante del problema que estudiamos la constituye el hecho de que los vocablos que designan al varón joven, antes de ser "apto para el matrimonio", poseen radicales indicadores de feminidad:

	<i>gizakume</i> (hombre joven)
<i>ume</i> (criatura)	<i>gizon</i> (hombre casado)
	<i>gizaseme</i> (hombre joven)

Puede comprobarse, en efecto, cómo, unidas a la palabra *giza* (como dije, significando hombreidad), van radicales como *ume* (cria, niño) o *eme* (hembra) negadores de tal hombreidad; sólo cuando se es apto para el matrimonio (*ezkon-gai*) o una vez casado (*gizon*) pierden las designaciones del varón esos radicales que parecen ligarle a una sobreentendida infantilidad o feminidad que enmascarase o negase la condición de su sexo.

* * *

Constituye un error, muy generalizado por cierto, considerar la familia como "célula de la sociedad", cuando es lo cierto que "familia" y "sociedad" son modos de convivencia antagónicos. Es certero el siguiente juicio de Ortega y Gasset: "La familia es un círculo

cerrado de espaldas a la sociedad y contra ella" (5). En todos los ámbitos culturales donde la institución familiar ha sido dominante, su organización social era pobre, escasamente evolucionada. La convivencia familiar, regida por el imperativo biológico, siempre se ha opuesto al desenvolvimiento de toda forma de coexistencia social en las que predominan impulsos más racionales que instintivos.

Y en el círculo cultural de que hablamos, el predominio familiar es evidente. Recuérdense cómo entre los antiguos vascos, casi hasta nuestros días, la valoración de la personalidad humana, su jerarquía, no la daba el rango social, ni sus cualidades espirituales, sino, de modo exclusivo, su actitud, de cumplimiento o evasión, ante la ley de la especie. El *etxekojaun* (señor de la casa) y la *etxekoandre* (señora de la casa) eran los únicos títulos de nobleza, la única preeminencia aceptada. "En el círculo de la cultura vasca —escribe Luis María de Lojendio (6)—, partimos de la familia agrícola extendida ya en el país, diseminada en vida familiar aislada"; vida familiar, añade, que no ha conducido a organizaciones políticas de tipo perfecto, pues ha sido el origen de su aislamiento, de su escaso sentido social extra-familiar, de la carencia, tan manifiesta, de organizaciones de tipo vecinal.

Así como las formas sociales de convivencia, desde la horda y el clan primitivos, hasta la perfeccionada "polis" griega, son creación netamente masculina, la familia, como ha dicho Weininger, "reconoce un origen femenino, maternal, y no tiene relación alguna con el Estado ni con la formación de la sociedad" (7). Los períodos de dominio cultural femenino, las épocas de "matriarcado", supusieron en los modos de co-existencia, y es lógico que así fuera, un predominio de lo familiar sobre lo propiamente social.

* * *

En este punto enlazan con su conclusión nuestras apenas esbozadas pesquisas sobre el significado de las designaciones familiares en el idioma vasco: Vemos en ellas una clara referencia a la característica "matriarcal" de la cultura vasca.

(5) *El Espectador*, VII; en «O. C.»; T. 2.º; Madrid, 1946; p. 592.

(6) *Aspectos sociales de la Historia Vasca* (en «Revue International des Etudes Basques»; T. XXVI, Enero-Marzo, 1935). Apunta Lojendio el influjo que la tierra, el paisaje, ha podido ejercer sobre esta organización familiar de la vida vasca, incluso sobre la psicología de sus moradores. El influjo del paisaje sobre la individualidad humana y sus modos de existencia es, desde luego, indudable (cf. sobre ello mi trabajo *Circunstancia espacial —geoclimática— y personalidad humana*, en «Clínica y Laboratorio»; Zaragoza, noviembre, 1947).

(7) *Sexo y Carácter*; ed. esp.; Bs. Aires, 1945; P. 2.ª; Cap. XIII; p. 414.

Desde luego, no es ésta la única, ni la primera, de las aportaciones que han sido aducidas en favor de tal tesis. Caro Baroja afirma, en una de sus obras (8), que hasta el presente se han conservado vestigios de las primitivas formas del círculo cultural matriarcal-agrícola, resume, que nada tendría que ver con la indo-germánica, pues posee, a su juicio, una raigambre europea, occidental, posiblemente Neolítica o de la Edad de Bronce.

Apoyarían estas suposiciones acerca de un primitivo matriarcado vasco, entre otros, los siguientes hechos que resumo: El culto lunar, tan extendido entre los vascos primitivos, en el que se daba a la luna el título de abuela (*andre*) (9). Los estudios realizados sobre el tocado "corniforme" empleado por las mujeres vascas, de significado netamente fálico como ya lo hicieron notar, en el siglo XVI, Pierre de Lancre y el Padre Alonsótegui; esta simbolización, negada por Urquijo (10), es aceptada por Caro Baroja, quien, al hacer notar que sólo lo llevaban las mujeres casadas, mientras que doncellas y viudas nunca lo usaban, concluye: "estos detalles abogan en favor de la significación fálica del tocado corniforme, de la que yo no dudo" (11); y toda manifestación de culto fálico, en cualquiera de sus formas, evidencia el predominio cultural de la mujer: "En la organización matriarcal —escribe Pablo Krische (12)—, el hombre es principalmente objeto sexual...; por eso la mujer establece el culto fálico, mientras que en el Estado de los hombres es típico el culto de Venus". En los círculos culturales matriarcales no tiene tampoco vigencia el ideal de la virginidad, propio de culturas patriarcales; como dice Krische en la obra citada (13): "cuando predominan las mujeres, éstas "no tienen ningún interés en la castidad de sus compañeras de sexo", y les es indiferente su sentimiento del pudor"; Caro Baroja expone en su obra *La vida rural en Vera del Bidasoa* (14) las conclusiones que, en este aspecto, pueden deducirse de la vida de los primitivos vascones, algunas aún observables en épocas recientes.

(8) *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*; Madrid, 1943.

(9) Cf. acerca de ello: Barandiarán: *La religión des anciens Basques*; *Extrait du Compte rendu analytique de la III session de la Semaine d'Ethnologie religieuse*; Enghien, Belgique, 1923; pp. 156-68.

(10) *Sobre el tocado corniforme de las mujeres vascas*; en «Rev. Internacional de Estudios Vascos»; T. XIII; Octubre-Diciembre, 1922; páginas 570 et seq.

(11) *La significación del antiguo tocado "corniforme" de las mujeres vascas*; en «Investigación y Progreso»; Madrid, 1-1-1935.

(12) *El enigma del matriarcado*; ed. esp.; Madrid, 1930; II; 6; páginas 39-40.

(13) *Op. cit.*; p. 39.

(14) Madrid, 1944; P. 2.ª; Cap. II.