

Espacios femeninos en la sociedad vasca tradicional: la mujer y el culto de los antepasados

GUADALUPE RUBIO DE URQUÍA
DELEGACIÓN EN CORTE

Hace años, al escribir *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Caro Baroja tuvo ocasión de demostrar que las formas religiosas de vida lejos de ser simples, como en su día afirmara Durkheim, son harto complejas ya que en ellas interviene multitud de elementos fijos y variables, de muy diversa naturaleza y eficacia, que es menester, además de conocer, considerar conjuntamente a la hora de dar una explicación de los comportamientos religiosos, tanto individuales como colectivos, que se producen en un determinado espacio histórico de tiempo y de lugar, y caracterizan una determinada sociedad.¹

Una de esas formas de vida es la que se produce en la sociedad vasca tradicional en torno al culto de los antepasados, sobre la base de un cuerpo de creencias y de valores con fundamento religioso que ha dado carácter a dicha sociedad, y cuyas raíces ideológicas y estructurales pueden situarse en la Prehistoria.

Durante siglos, desde por lo menos la Baja Edad Media hasta nuestros días, quien se ha ocupado de manera orgánica y preferente de las tareas y de los asuntos relativos a ese culto ancestral ha sido la mujer, y ello por razón de su condición femenina, lo que ha conferido a la mujer vasca un papel de

(1) J. Caro Baroja: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1978; pp. 11-24.

singular relevancia en la estructuración y desenvolvimiento del mundo vasco como identidad cultural.

Dentro de sus limitaciones, este escrito trata, de una parte, de cómo la funcionalidad de esa condición se personaliza en una serie de figuras de diversa entidad, que conforman un espacio de actuación estrictamente femenino y que son representativas de la situación de la mujer en la sociedad vasca tradicional; y, de otra parte, de cuales son los valores que están en juego en dicho espacio y su significación como valores asociados a la mujer y como valores característicos de una determinada sociedad.

Mas, como enseña a menudo el propio Caro Baroja, para comprender temas viejos —y éste lo es ya— es imprescindible tener una idea clara del origen y naturaleza de las ideas, viejas también, porque sólo dentro de la perspectiva de su realidad histórica se hacen razonables y legítimas las formas de vida a las que dan lugar, con motivo añadido cuando esas formas son opuestas a las vigentes en la sociedad actual.

* * *

Origen de unas ideas viejas

Los testimonios arqueológicos acreditan en la población asentada en ambas vertientes de la cordillera pirenaico-occidental una preocupación temprana por la vida de ultratumba, que, con ser una preocupación universal,² contiene ya los elementos sustantivos de los valores que interesa comentar aquí.

Desde los primeros momentos de la Prehistoria vasca esta preocupación aparece claramente asociada a una idea patrimonial del territorio en la que va a fundamentarse el grupo familiar como *gens*, en el sentido de linaje propuesto por Caro Baroja,³ y que por lo pronto se traduce en la asignación de un valor religioso al espacio doméstico como eje vertebrador de la organización social, y en la cristalización del culto de los antepasados como elemento cardinal de esa organización.

En su explicación de las primeras formas de organización del hábitat y del territorio en el País Vasco, I. Barandiarán dice de esa idea patrimonial:

(2) Para una visión, digamos teórica, de conjunto ver R. Huntington y P. Metcalf: *Celebrations of death. the anthropology of mortuary rituals*. Cambridge, 1979.

(3) J. Caro Baroja: "Linajes y Bandos" en *Vasconiana*, San Sebastián, 1974; pp. 13-61. "Organización social de los pueblos del norte de la Península Ibérica en la Antigüedad" en *Sobre historia y etnografía vasca*, San Sebastián, 1982; pp. 35-134.

“El territorio de cada grupo suele ser respetado por los otros grupos tribales a lo largo del tiempo, y en este orden repetiré ahora la llamativa persistencia de la ocupación durante milenios en algunas cuevas y lugares del Paleolítico Superior (y desde el Medio); de forma que podemos asegurar una profunda corriente de sentimiento de propiedad (o de exclusividad en el uso) que se hubo de transmitir de generación en generación, a veces durante casi 50.000 años ininterrumpidamente (caso de Isturitz, entre otros).”⁴

Esta profunda corriente de sentimiento de propiedad que, según acabamos de ver, nace con los primeros asentamientos en cuevas (muchas de ellas sepulcrales) y que, como revelan la mitología y las leyendas antiguas,⁵ constituye el sustrato de la conciencia histórica de los vascos,⁶ no solo no cede con los cambios en las formas de habitación (dólmenes, poblados al aire libre, *baratzak*, ...) que sustituyen sucesiva y alternativamente a las habitaciones en cueva en el transcurso del resto de la Prehistoria y en la Protohistoria; sino que, por el contrario, con la recepción y asimilación fecundas en todos los órdenes de la vida del fenómeno megalítico por parte de la población heredera de la tradición paleomesolítica,⁷ dicha corriente halla un cauce nuevo de expresión en la interpretación local del dólmen⁸ y se consolida como elemento cardinal de la identidad renovada que emerge con capacidad proyectiva del desarrollo de la cultura pirenaica promovida por grupos pastoriles,⁹ y que bajo

(4) I. Barandiarán: “Las primeras formas de organización del hábitat y del territorio en el País Vasco”. *El hábitat en la historia de Euskadi*. Bilbao, 1981; p. 20.

(5) J. M. de Barandiarán: “Las cuevas prehistóricas en la mitología vasca”, *CHP*, v. I, nº 2, 1946; pp. 71-89. La habitación en la mente popular vasca. *El hábitat en la historia de Euskadi*; pp. 3-8.

(6) La tradición recibida tiene autoridad de experiencia heredada en comportamientos concretos según reflejan muchas sentencias de los vascos, como la frase “gure zaharrek hala egiten zituen”, con la que, a modo de explicación, contesta el chanter Victor Constau a Pierre Lafitte al preguntarle este por el sentido de cierto ritual celebrado durante el ágape posterior a los funerales de su abuelo (P. Lafitte: “Atlantika-Pirene-etako Sinheste zaharrak”, *Gure Herria*, Bayona, 1955; p. 8). En este sentido tiene interés por su contenido analítico el trabajo de J. Apalategui: *Introducción a la historia oral kontuzaharrak (cuentos viejos)*. Barcelona, 1987.

(7) J.M Apellaniz: “El grupo de Santimamiñe durante la prehistoria con cerámica”, *Munibe*, v. XXVII, 1-2, 1975; pp. 72-96. J. M. de Barandiarán: *El hombre prehistórico en el País Vasco*, San Sebastián, 1979; pp. 135-172.

(8) M. T. Andrés Ruperez: “Los ‘cromlech’ pirenaicos”, *Els pobles preromans del pirineu*, 2º CIAP, 1978; pp. 109-127. Apellaniz: *El Grupo de Santimamiñe ...*; p. 97 y ss.

(9) Apellaniz: *El Grupo de Santimamiñe ...*; pp. 106, 107. J. M. de Barandiarán: “Historia de los Ciclos de Cultura del Pueblo Vasco”, *Conferencias pronunciadas en San Sebastián los días 30 de junio y 1 de julio de 1933*. P. Bosch-Gimpera: *Etnología de la Península Ibérica*, Barcelona, 1932; p. 97, 130-137. 1. Maluquer de Motes: “Consideraciones sobre el problema de la formación de los vascos”, *Problemas de la prehistoria y de la etnología vascas*, IVº SPP, 1966; p. 121.

la denominación gentilicia de *barscunes*¹⁰ va a presentarse ante los umbrales de la Historia de Europa como una identidad cultural dotada de una fuerte y profunda personalidad¹¹ bien definida por una etnia y por una lengua propias,¹² rasgos desde entonces distintivos de una forma específica de ser que comporta esa actitud esencial del vasco ante el destino y la vida, actualizada secularmente con el culto de los antepasados.¹³

Dicho esto, y para comprender mejor la raigambre y el alcance de los valores que están en juego en el espacio de actuación femenino, conviene asimismo tener presente la significación espacial de los monumentos megalíticos en el País Vasco, ya que su situación en el paisaje y su contenido cultural anticipan la estructura socio-económica y el soporte ideológico de la sociedad vasca tradicional.

Los monumentos megalíticos se encuentran situados en lugares de valor estratégico: en las divisorias de aguas entre pequeñas barrancadas y pasos entre pasturales, en la proximidad de los caminos que comunican entre sí los asentamientos pastoriles, o los de la trashumancia propiamente dicha;¹⁴ y, como en el caso de los *baratzak* o mal llamados aquí cromlechs,¹⁵ que son algo posteriores a los dólmenes, en los pastos de alta montaña.¹⁶

Si, como se desprende de la variedad de tipos arquitectónicos y de elementos que componen los diferentes ajuares, cada monumento representa un grupo familiar,¹⁷ y se toma en cuenta las características del medio físico, en particular la característica predominante que es su intensa dinámica interna, la

(10) I. Barandiarán: "Los pueblos vascos", *Els pobles pre-romans ...*; pp. 225-229. J. M. Blázquez: "Los vascos y sus vecinos en las fuentes literarias griegas y romanas de la antigüedad", *Problemas de la prehistoria ...*; pp. 177-205. J. Caro Baroja: *Los vascones y sus vecinos*, San Sebastián, 1985; p. 11 y ss. A. de Manaricua: "Los vascos vistos en dos momentos de su historia", *Iª SIAV*, Bilbao, 1971; pp. 261-304.

(11) I. Barandiarán y E. Vallespi: "*Prehistoria De Navarra*". Pamplona, 1980; p. 188.

(12) I. Barandiarán: *Guipúzcoa en la edad antigua.- prehistoria y romanización*. San Sebastián, 1970; p. 12.

(13) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*. San Sebastián, 1970; p. 5.

(14) Apellaniz: *El Grupo de Santimamiñe ...*; p. 97.

(15) Andrés Ruperez: *Los cromlech pirenaicos*; p. 109. J. M. Apellaniz: "Organización del territorio, arquitectura y concepto de espacio en la población prehistórica de cavernas del País Vasco", *El hábitat en la historia de Euskadi*; p. 44.

(16) Andrés Rupérez: *Los "cromlech" pirenaicos*; p. III. Apellaniz: *El grupo de Santimamiñe ...*; pp. 81-82.

(17) Apellaniz: *El grupo de Santimamiñe ...*; p. 107.

situación de los monumentos megalíticos refleja una situación socio-económica de la que cabe destacar dos aspectos.

El primero es la coincidencia de la demarcación territorial que propone la ubicación de estos monumentos (también en su mayoría de carácter sepulcral) con la territorialización natural del espacio que proponen a su vez las unidades de paisaje que distinta pero conjuntamente integran el paisaje vasco y le dotan de esa dinámica antes mencionada. Tantas unidades como las que ofrece cada barracada, cada pastizal, cada altozano, cada valle, etc.,¹⁸ y que como explica Caro Baroja van a constituirse cada una de ellas en una estructura cultural y social independiente de las demás,¹⁹ que es la estructura de la unidad doméstica representada en la sociedad tradicional por la casa familiar.²⁰

Con arreglo a esto pueden decirse dos cosas:

1ª Que dicha coincidencia expresa la adecuación de una población demográficamente expansiva y culturalmente competitiva²¹ a un medio estrecho, cuya limitación de recursos reales y potenciales exige un grado alto de especialización y, sobre todo, una organización social sujeta a ciertas normas comunes, cual sería la del respeto a la identidad territorial.

2ª Que la construcción de los monumentos responde a la necesidad de delimitar el territorio particular de cada uno de los grupos constructores, análoga a la necesidad atávica descrita más arriba por I. Barandiarán para el mundo de las cuevas, y análoga asimismo a la necesidad que a juicio de Caro Baroja se infiere del *sel* actual.²²

Se trata de la necesidad de tener un elemento de estabilidad que nace no exclusivamente de un régimen de vida que, como el pastoril o ganadero, conlleva el abandono temporal de un territorio cuya ocupación reviste una

(18) J. Caro Baroja: *Los Vascos*. Madrid, 1971; pp. 25-47.

(19) Caro Baroja: *Los Vascos*; p. 26.

(20) J. Caro Baroja: "Sobre la casa: su estructura y sus funciones" en *Vecindad, familia y técnica*. San Sebastián, 1974; pp. 59-112.

(21) De la cuestión demográfica y sus fundamentos étnicoculturales, en el sentido de la simbiosis hombre-hábitat, se han ocupado extensamente Barandiarán y Vallespi en el Cap. 3 de su *Prehistoria de Navarra*: "El Poblamiento del Territorio" (op. cit.; pp. 49-68). Ver también la teoría sobre el antropodinamismo de J. M^o Basabe: "El Hombre Prehistórico Vasco y su Proyección en el Momento Actual", I^a SIAV; pp. 19-34. Tampoco están de más las consideraciones en torno a esta cuestión de Caro Baroja en *Los vascones y sus vecinos*; pp. 24-47.

(22) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 164.

importancia vital para el grupo, tanto o más en el orden del prestigio social como en el orden económico.

Porque, si de una parte la explotación de ese territorio subviene a las necesidades materiales del grupo y garantiza su autonomía de recursos, de otra parte —y esto es lo verdaderamente notable— la persistencia en la ocupación, siquiera temporal, del territorio supone el reconocimiento propio y ajeno de la existencia del grupo como unidad social independiente, y garantiza su pervivencia como tal realidad de generación en generación, dado que la estructura que marca el territorio es testimonio permanente de la solvencia vital del propio grupo y, en última instancia, del grado de conciencia interna de su identidad individual. Así, del mismo modo que la importancia del territorio extensión, calidad del terreno, número de cabezas de ganado, etc., da medida del valor del patrimonio y acredita el prestigio social del grupo, la presencia de los miembros fallecidos y allí enterrados es símbolo de ocupación permanente al tiempo que constituye el vínculo inalienable del grupo con su solar. El culto de los antepasados se convierte, pues, en la actualización exegética de ese vínculo y de la vigencia de los valores que el mismo comporta.

La atomización natural del paisaje en unidades bien diferenciadas entre sí, la presión de un fondo demográfico expansivo y homogéneo, y la fuerte tradición trashumante en la que están presentes rasgos heredados del mundo anterior de las cuevas, coadyuvan a la cristalización del principio de individualidad como principio rector de la organización social de la población vasca pre- y protohistórica, cuyas estructuras básicas son las que van a configurar la sociedad vasca tradicional.²³ El viejo proverbio recogido por Isasti en el siglo XVII, *erric bere legue, ycheac bere aztura*²⁴ expresa con gran exactitud el arraigo y las implicaciones de ese principio de individualidad en el ordenamiento de los vascos.

De hecho, la variedad tipológica que presentan las construcciones megalíticas y el criterio discrecional que preside la selección de los elementos que componen los ajuares reflejan la conciencia de la propia individualidad, así como la diversidad de individualidades que anima la vida en el mundo pirenaico, y que hace que las montañas y los valles vascos sean a finales de la Prehistoria como aldeas en las que cada grupo familiar mantiene unas costum-

(23) Cfr. M. Etxezarreta: *El caserío vasco*; Bilbao, 1977. I. Linazasoro: *El caserío guipuzcoano*; San Sebastián, 1973. A. Navajas-Laporte: *La ordenación consuetudinaria del caserío en Guipúzcoa*; San Sebastián, 1975.

(24) L. Michelena: *Textos arcaicos vascos*. Madrid, 1964; p. 178.

bres particulares dentro de unas normas comunes —p. ej., el culto de los antepasados—, compartidas a modo de señas de identidad colectiva por las poblaciones o grupos relativamente uniformes que habitan el solar común del habla vasca, comprendido entre las orillas del Garona y las del Ebro.²⁵

En este orden de cosas, el segundo aspecto destacable sería la significación que como monumento funerario tiene la estructura megalítica para cada grupo familiar, ya que por su condición de tumba ancestral constituye, como acabo de decir, uno de los pocos elementos permanentes —acaso el único— en la vida del grupo, y es por consiguiente la referencia clave del territorio en cuya ocupación se fundamenta la personalidad individual del grupo mismo.²⁶

Pero además, y por encima de todo, el uso reiterado del monumento como panteón familiar durante generaciones y, en consecuencia, como espacio preferente de culto de los antepasados, sacraliza el territorio y confiere al que, en esencia, es un ámbito doméstico una dimensión religiosa que sobrepuja la económica, y que con el paso del tiempo va a quedar sujeta a un complejo cuerpo de normas regido por la fuerza de la costumbre,²⁷ y comúnmente aceptado y compartido por el conjunto de la sociedad.

Como se verá en la segunda parte de este escrito, el papel de la mujer en el cumplimiento de estas normas es determinante, no sólo en lo que se refiere a la actualización de la vigencia de los valores fundamentales que comprenden dichas normas, sino también en lo que respecta a la proyección social de su condición femenina como figura protagónica de un espacio de actuación que, además de ser propiamente suyo, es un espacio central y característico de la sociedad.

De todo ello que el dólmen, el menhir, el túmulo y luego el *baratz* o cromlech sean expresiones contingentes de la idea patrimonial del territorio acuñada en el mundo primigenio —luego mitológico— de las cuevas, y que se basa en un concepto religante del espacio; esto es, en esa comunión íntima del paisaje y del paisanaje que supone la vinculación durante generaciones de un grupo o comunidad familiar a un territorio determinado con el que se siente radicalmente identificado.²⁸

(25) Apellaniz: *El grupo de Santimamiñe ...*; p. 97. Barandiarán y Vallespi: *Prehistoria de Navarra*; p. 188.

(26) Apellaniz: *El grupo de Santimamiñe ...*; pp. 109-110. C. Renfrew: "Colonialism and Megalithismus" en *Problems in European Prehistory* Londres, 1979; pp. 275-276.

(27) Cfr. Navajas Laporte: *La ordenación consuetudinaria...*

(28) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 35 y ss. E. Sorazu: *Antropología y religión en el Pueblo Vasco*, San Sebastián, 1980; pp. 81-84, 115-121, 231-243.

De esta vinculación, en cuya importancia he insistido por su significación en el espacio femenino, y de la que, por su dimensión religante, depende la continuidad del grupo familiar como unidad social con personalidad propia, se devengan determinados derechos y también determinadas obligaciones para los miembros integrantes del grupo así como para los demás grupos, lo que por un lado refuerza la conciencia agnática del grupo y dota de raíces a los individuos pertenecientes al mismo, y por otro propicia la dinámica social encauzando y enriqueciendo las relaciones entre los distintos grupos. De esta manera, el principio de individualidad que preside las costumbres particulares de cada grupo se dimensiona al entroncarse con la costumbre común entre los vascos de rendir culto a sus antepasados, costumbre que de este modo adquiere rango de rasgo cultural.

De ahí, por último, que estas estructuras prehistóricas, que tienen una singular y prolongada proyección histórica en la emblemática estela sepulcral, y que por cuanto va dicho anticipan la división territorial de los espacios patrimoniales en los que durante siglos se van a desarrollar las actividades fundacionales de los *aide nagusiak*,²⁹ sean, como apunté en un principio, el antecedente ideológico y estructural del espacio en torno al cual se desenvuelve cierta forma de vida religiosa en la sociedad vasca tradicional: la casa, en su doble condición de hogar y de panteón.³⁰

El proceso de sedentarización que, al igual que en el resto de Europa, aunque con pautas y razones propias, marca las primeras edades de la Historia en el País Vasco, concretándose en la consolidación y fundación progresivas de núcleos de población permanentes,³¹ refuerza la original dimensión religiosa del espacio doméstico con la formalización del huerto o *baratz* contiguo a la casa como cementerio familiar, dónde los habitantes fallecidos de la misma reciben sepultura y culto en el espacio allí reservado a tal efecto y señalado por la estela funeraria.³²

(29) Caro Baroja: *Los Vascos*; pp. 158-194.

(30) J. M. de Barandiarán: *Mitología Vasca*. San Sebastián, 1979; pp. 55-67.

(31) L. M^a Bilbao y E. Fernández de Pinedo: "En torno al problema del poblamiento y la población del País Vasco en la Edad Media", *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, 1978; pp. 130-160. Caro Baroja: "Génesis de las formas de la localidad actuales: La Edad Media en Vizcaya, Guipúzcoa y el País Vasco-Francia" en *Los Vascos*; pp. 83-96. J. A. García de Cortazar: "La organización del territorio en la formación de Alava y Vizcaya en los ss. VII a fines del XI", *El hábitat en la historia de Euskadi*; pp. 135-155. J. M^a Lacarra "Navarra entre la Vasconia Pirenaica y el Ebro en los ss. VIII y IX", *El hábitat en ...*; pp. 159-166. A. Rodríguez Colmenero: "El hábitat en el País Vasco durante la etapa romano-visigoda", *El hábitat en ...*; pp. 77-107.

(32) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; pp. 37- 39, 47. *Mitología Vasca*; p. 62.

Asimismo, el proceso de cristianización del País, que en parte acompaña al de sedentarización,³³ lejos de desvirtuar las viejas formas de cultura vascas, como a veces se ha dicho y escrito, favorece el afianzamiento y el desarrollo de los valores esenciales de esas formas, entre las que se encuentran las que comprenden el culto de los antepasados; ya que, si la introducción de elementos ideológicos y estructurales de cuño cristiano promueve la decantación de los valores asociados a, y contenidos en, las viejas creencias y costumbres que, como el culto ancestral de los antepasados, han alimentado la memoria colectiva de los vascos, e interviene decisivamente en la modernización de los fundamentos culturales del País, la recepción por parte de la población vascongada de esos nuevos elementos, además de representar la definitiva incorporación histórica del mundo vasco a la corriente general del proceso cultural europeo, refleja, —y esto es lo que importa destacar aquí—, una fecunda coincidencia en la asunción de determinados valores que, como los que están en juego en el espacio doméstico por su doble condición de hogar y de panteón, son valores cardinales de la vida individual y colectiva vasca y del sistema de valores cristiano, dado que en ambos casos estos valores responden a una visión común de la vida según la cual las ánimas de los difuntos desempeñan un cometido protector hacia los suyos.³⁴ De ahí las ofrendas de luces y de alimentos en los espacios funerarios vascos desde los tiempos prehistóricos hasta los actuales.³⁵

En este sentido, cabe concluir que los elementos ideológicos y estructurales introducidos por el cristianismo vienen a reforzar en sus aspectos más esenciales los rasgos constitutivos y distintivos de la identidad vasca con la incardinación de la dimensión religiosa que, desde sus orígenes prehistóricos, tiene en el mundo vasco el espacio doméstico en un cuerpo actualizado de creencias y de costumbres del que se nutre la conciencia histórica de los vascos, y en el que se fundamenta la que hoy se conoce como cultura tradicional vasca, propiamente dicha.

(33) Caro Baroja: *Los Vascos*; p. 255. A. de Manaricua: "Obispos en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya hasta fines del siglo XI", *Victoriensis*, v. 19, 1964; pp. 1-114. Se ha ocupado ampliamente de esta cuestión J. M^o Lacarra en su *Vasconia medieval, historia y filología (el vascuence en la edad media y la cristianización del País Vasco)*. San Sebastián, 1957.

(34) R. M^o de Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I, Madrid, 1959; p. 248. J. M. de Barandiarán: "Les symboles magiques au Pays Basque", 1^{er}. *Congrès International d'Archeocivilisation*, París, 1972; pp. 109, 238.

(35) T. de Aranzadi: *Etnología Vasca*, San Sebastián, 1975; p. 125. J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 17, y *La habitación en la mente popular vasca*, p. 7. J. Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*, San Sebastián, 1975; pp. 77-97.

El marco cronológico en el que se fragua y florece esta tradición, que es el mismo en el que se produce el espacio de actuación femenino, está delimitado justamente por la entrada en vigor y posterior abandono del que es espacio nuclear cristiano: la iglesia, como espacio funerario. Esto es, por la generalización en el siglo XIII de las tumbas familiares dentro de la iglesia y el consecuente abandono de los *baratz* como cementerios,³⁶ y por la prohibición en las postrimerías del siglo XVIII de realizar enterramientos en el interior de las iglesias.³⁷

Finalmente, este marco se corresponde con el afianzamiento de la personalidad histórica del País, como ha expuesto Caro Baroja:

“...a partir del siglo XII comienza un periodo en que (los vascos) aparecen en el concierto de los pueblos occidentales con una personalidad muy marcada. En los siglos XIII y XIV a pesar de la ferocidad de las luchas de bandos y linajes, el país y el pueblo vasco adquieren más importancia dentro de España, y su significado social y económico es aún mayor en los siglos XVI, XVII, XVIII.”³⁸

La discusión que, a instancias de los movimientos ilustrados y con sus complejas implicaciones, se entabla en Europa a lo largo del Dieciocho en torno a los conceptos de tradición y modernidad,³⁹ repercute directamente en los valores tradicionales vascos que, como los que presiden las creencias y las costumbres que articulan el culto de los antepasados y explican la dimensión religiosa del espacio doméstico, están asociados a una estructura socio-económica afectada a su vez por la transformación profunda que representa en el conjunto de la vida el cambio de una sociedad ideológicamente rural, no obstante su secular participación en la industria, el comercio, la navegación, la minería, etc.,⁴⁰ a una sociedad marcada por los valores utilitaristas de la

(36) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 47.

(37) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; p. 231. J. Garmendia Larrañaga: *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco*, San Sebastián, 1991; p. 85.

(38) J. Caro Baroja: “La tradición técnica del Pueblo Vasco” en *Vasconiana*; p. 108.

(39) Cfr. E. Elorduy Maurica (S.I.): “Peñaflorida y los jesuitas Salet, Isla y Beraza”, *Trabajos de Ingreso* 1981-1982, R.S.B.A.P. Bilbao, 1982; pp. 302-352.

(40) En la obra de J.A. Azpiazu Elorza, *Sociedad y vida social vasca en el siglo XVI. Mercaderes guipuzcoanos*, (2 ts., San Sebastián, 1990), se advierte la intensidad de estas actividades y sus repercusiones en el entramado social. *La historia de la economía marítima del País Vasco* de J. Gracia et al. (San Sebastián, 1983), la *Síntesis histórica de la armería vasca* de R. Larrañaga (San Sebastián, 1981) *Estructura, desarrollo y crisis de la siderurgia tradicional vizcaina (1700-1840)* de R. Uriarte Ayo (Bilbao, 1988) ilustran asimismo este importante aspecto de la vida tradicional vasca.

industrialización.⁴¹ O, lo que es lo mismo, la crisis de valores que desencadena el cambio de una sociedad religiosa a una sociedad laica, formal y conceptualmente.⁴²

Una de las consecuencias, acaso no la menor desde el punto de vista individual y colectivo, que produce en el País Vasco esa crisis -de valores está en la reinterpretación de la condición femenina como figura social, a la luz del concepto nuevo de modernidad que comprende el ideal de la emancipación como ruptura con la tradición inmediata,⁴³ y la reorientación de la actividad de la mujer hacia ámbitos ajenos al del espacio doméstico, que se consideran más útiles para el progreso tanto de la propia mujer como del conjunto del cuerpo social. Lo que supone, entre otras cosas de igual importancia, la pérdida progresiva, —y a la larga traumática—,⁴⁴ por parte de la sociedad vasca de valores propios de su identidad cultural, que, como se verá a continuación, son valores que durante siglos han alimentado la conciencia histórica de los vascos, y han dado razonable de su particular manera de ser a través de una de las funciones primordiales de la mujer en la sociedad vasca tradicional: el culto de los antepasados.



Espacios Femeninos: la Mujer y el culto de los antepasados

“El hombre vasco” —escribe Caro Baroja— “que, por temperamento no es hombre triste (...) rodea a los difuntos de una aureola de gran respeto, reflejado por numerosos actos visibles”.⁴⁵

(41) Para una comprensión global del proceso es siempre clarificadora la lectura de P. Hazard en *La crise de la conscience européenne (1680-1715)* (París, 1961; pp. 26-47, 285-298), y en *La pensée européenne au XVIIIè siècle* (París, 1963; pp. 65-78, 97-132).

(42) Para los caracteres de la sociedad laica, ver J. Caro Baroja: *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid, 1980.

(43) Digo concepto nuevo y no nuevo concepto porque me interesa distinguir entre el concepto de modernidad que aparece asociado a, entre otras, la idea del progreso tecnológico, del concepto antiguo de modernidad centrado en el hombre y su libre albedrío. Para esta idea antigua ver de J. Caro Baroja: “Libre albedrío, libertad y libertades” en *Palabra, sombra equívoca*, Madrid, 1989; pp. 17-40. Para la idea de la emancipación femenina a través de la educación en el s. XVIII en el País Vasco, ver el documentado trabajo de M^a T. Recarte Barriola: *Ilustración vasca y renovación educativa: la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*; Salamanca, 1990.

(44) J. Caro Baroja ha reflexionado acerca del trasfondo histórico e ideológico de este problema en, p. ej.: *El laberinto vasco*; San Sebastián, 1984.

(45) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 252.

Estos actos visibles, que hoy aparecen disociados en cierto modo, hasta finales del siglo XVIII se hallaban organizados entre sí,⁴⁶ pues todos ellos respondían al cuerpo de creencias y costumbres que desde antiguo argumentaba ese gran respeto a los difuntos y confería un valor sagrado, como hogar y como panteón, al espacio central de la sociedad vasca tradicional: la casa, o mejor dicho el espacio doméstico. Al ser la casa eje vertebrador de la sociedad, la celebración de esos actos rebasa lo estrictamente funerario y se manifiesta en los diferentes ámbitos de la organización social.

De ahí que por la virtualidad secular de estos actos, tan diversos como lo son entre sí las ofrendas rituales y la toma de posesión de la casa por parte de la nueva ama, el culto de los antepasados forme parte de la vida cotidiana de los vascos en su dimensión individual o doméstica y en la colectiva o social. De ahí, igualmente, que el culto de los antepasados se deje interpretar como un elemento cardinal de la sociedad vasca tradicional. De ahí, también, que la función de la mujer como figura protagonista del espacio doméstico se dimensione socialmente en la actualización sistemática y ritual de los valores esenciales de la cultura tradicional vasca.

Por razones conocidas que no voy a considerar aquí, el desempeño de las funciones domésticas ha sido asignado históricamente a la mujer, lo que ha hecho del espacio doméstico un espacio de actuación culturalmente femenino. En este orden, como en tantos otros, las formas sociales de los vascos no se han distinguido gran cosa de las conocidas en otros pueblos europeos,⁴⁷ lo cual no disminuye en modo alguno la singular relevancia social que se le ha reconocido a la mujer vasca no sólo en el desempeño de sus tareas femeninas,⁴⁸ y cuya importancia y significación reales y concretas en la historia cultural vasca ha dado pie de un tiempo a esta parte a la elaboración de ciertas teorías sobre los contenidos de esta figura que, a mi juicio, son infundadas.⁴⁹

(46) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 255.

(47) La obra de mayor repercusión en los estudios del matriarcalismo y el derecho materno ha sido la, ya clásica, del abogado suizo Johann Jacob Bachofen: *Das mütterrecht. eine untersuchung uber die gynäkokratie der alten welt nach ihrer religionen und rechtlicher natur*, publicada en Stuttgart el año 1861. En ella se fundamentan buena parte de las ideas desarrolladas en los estudios sobre el matriarcalismo en las sociedades europeas, incluidos los relativos al País Vasco.

(48) Para las formas de matriarcado conocidas en determinadas zonas del País Vasco y el derecho de la mujer vasca a heredar, ver J. Caro Baroja, *Los pueblos del norte*, San Sebastián, 1977; pp. 190-228.

(49) Me refiero a las ideas hoy tan en boga que se han elaborado en torno al matriarcalismo vasco, y sus implicaciones ideológicas respecto de la figura femenina en la sociedad vasca tradicional y en la actual.

Entre las funciones domésticas que, según los testimonios históricos y etnográficos, ha desempeñado la mujer vasca en la sociedad tradicional se encuentran las funciones relativas al culto de los antepasados, que, como vengo diciendo desde el principio, se desenvuelve en torno a la casa y a la vida del grupo familiar que la habita. Por consiguiente, además de manifestarse en la casa, este culto se manifiesta en determinados espacios que son propios de la misma y en los espacios que están asociados a dicho espacio nuclear, ya que todos ellos conforman el complejo estructural doméstico. Así, el culto de los antepasados en la sociedad vasca tradicional tiene la siguiente proyección espacial:

1. la casa, en el llar, bajo el alero y en la huerta;
2. la comunidad, en el camino fúnebre vecinal;
3. la iglesia, en la sepultura; y,
4. el cementerio, en la tumba presidida por la estela funeraria.

La vigencia particular de cada uno de estos espacios varía en el tiempo, a tenor de las circunstancias histórico-culturales del momento, y el protagonismo de la mujer, en el cumplimiento de las funciones relativas al culto de los antepasados, permite definir estos espacios como espacios femeninos que, además, dimensionan socialmente la condición femenina y hacen de la mujer una figura representativa de la identidad cultural vasca.

Tres son las figuras principales en las que se personaliza esa funcionalidad de la condición femenina en la sociedad vasca tradicional: la figura de la señora de la casa, la figura de la plañidera y la poetisa, y la figura de la serora.

Cada una de estas tres figuras, que rara vez encarna a un tiempo una misma persona, atiende aspectos y valores específicos del culto de los antepasados, y tiene por consiguiente un espacio de actuación propio y bien delimitado. La relevancia de cada una de ellas, como la vigencia de cada uno de los espacios propuestos más arriba, depende de las circunstancias histórico-culturales que acompañan el proceso de cambio en el País Vasco entre los siglos XIII y XIX y el desenvolvimiento de su tradición cultural. Este es, como se verá, el caso de la serora, conocida también como presbítera, diaconisa, fraila, benita, etc.⁵⁰

Las funciones desempeñadas por la mujer vasca personalizada en cada

(50) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I: pp. 139-151, 166-168. Caro Baroja: *Los Vascos*, p. 286. K. Saint-Martin: *Las seroras vascas*, San Sebastián, 1976; p. 8.

una de estas tres figuras comprenden multitud de aspectos que no es posible consignar aquí en su totalidad. Voy a centrarme, pues, en una serie de actos que por ser sistemáticos explican mejor la importancia y la significación del papel de la mujer en la estructuración y desarrollo de la personalidad cultural vasca desde la Edad Media hasta la Edad Contemporánea.

1. La casa

Como escribe el P. Barandiarán, según la concepción tradicional que aún perdura en el pueblo, el vasco se halla ligado a un ETXE, 'casa'.⁵¹ Esta vinculación ha generado durante siglos formas cardinales de vida con fundamento religioso, que tienen su expresión en las viejas leyes y costumbres,⁵² como la ya indicada del derecho de los familiares a recibir sepultura en la tumba de sus antepasados.⁵³ El derecho de troncalidad que todavía parece estar vigente⁵⁴ refleja el arraigo entre los vascos de la idea patrimonial del territorio, unida al concepto de la casa como espacio sagrado e inalienable,⁵⁵ y al del grupo familiar como grupo social cuya estructura se basa en el valor agnático de la relación entre sus miembros.

La complejidad y la riqueza de los terminos de parentesco en vascuence⁵⁶ da medida a su vez de la complejidad de matices que entraña en la sociedad vasca tradicional el concepto agnático de la familia, entre los que hay que destacar aquí, y siguiendo a Caro Baroja, el que comprende la idea del propio valer o del honor.⁵⁷

El hecho de que en vascuence no exista un vocablo como familia y que para referirse al grupo familiar se diga *etxeokak*, *azkazi*, *jatorri*, etc.⁵⁸ favorece la interpretación del concepto agnático en términos de valor y de honor,

(51) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 55.

(52) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 56.

(53) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 47.

(54) A. Celaya: "El sentido jurídico de nuestro pueblo:- La compilación de derecho civil foral de Vizcaya y Alava", Iª SIAV; p. 223. A. Foureges: *Les droits de famille et les successions au Pays Basque et au Bearn. D'après les anciens textes (contribution a l'étude de l'histoire du droit privé)*, Bergerac, 1958.

(55) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 58 y ss.

(56) Caro Baroja: *Los pueblos del norte*; pp. 200-203.

(57) Caro Baroja: "Linajes y Bandos" en *Vasconiana*; pp. 20-26.

(58) Caro Baroja: *Los vascos*; pp. 215-216.

asociados al de parentesco por consanguinidad. De ahí que el vínculo agnático prevalezca sobre otros vínculos en las relaciones entre los miembros del grupo familiar y entre los miembros de diferentes grupos familiares, en atención a una comunidad de intereses entre los que esta en juego la identidad individual de cada miembro y de cada grupo. Este vínculo agnático, además de dotar al grupo familiar de un elemento importante de cohesión interna y por consiguiente de fuerza social, se traduce en una serie de obligaciones y de derechos individuales y colectivos que, como la obligación de mantener y proteger de generación en generación la unidad patrimonial o el antes citado derecho de recibir sepultura en la tumba familiar, están comprendidos en el derecho de troncalidad vasco con una intencionalidad jurídica que rebasa el ámbito estricto de lo familiar o doméstico e interviene en la regulación de las relaciones sociales.⁵⁹

La casa y el grupo familiar son, pues, la referencia para comprender ciertas formas de vida religiosa que, como la que se genera en torno al culto de los antepasados, han marcado la personalidad de la cultura vasca tradicional. Muchos de los ritos y de las creencias propias de los cultos domésticos, y en particular del que se tributa a los antepasados, tienen que ver con el respeto que, por todo lo antedicho, han gozado tradicionalmente en el País Vasco las casas y sus habitantes.⁶⁰

Por lo mismo que, como tiene escrito Caro Baroja, muchos puntos oscuros de las guerras de linajes que marcaron el paso de la sociedad medieval a la sociedad moderna en las Vascongadas se explican a la luz de esta idea del honor y del valer,⁶¹ que se presenta en la historia cultural del País Vasco íntimamente unida a la figura femenina porque se fundamenta en el carácter religioso de la idea patrimonial del territorio, cuyas raíces están según se ha visto en las formas de vida que se producen desde los primeros asentamientos prehistóricos.

El respeto que rodea y la autoridad que respalda la figura de la señora de la casa, de la *etxeoandre*, como principal ministro del culto doméstico,⁶² con absoluta independencia de otros aspectos de la situación social de la mujer a

(59) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 66.

(60) Caro Baroja: *Linajes y Bandos*; p. 61.

(61) B. de Echegaray: "La vecindad: relaciones que engendra en el País Vasco". *RIEV*, v. XXIII, 1932; pp. 4-29, 376-405, 546-564.

(62) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 70.

mi juicio de menor importancia,⁶³ se corresponden con la importancia de la solidaridad agnática en tanto que elemento fundamental de la sociedad.⁶⁴ “Romper con esta solidaridad” —afirma Caro Baroja— “constituía la mayor injuria”.⁶⁵ En orden a esta cuestión, el mismo autor añade: “Hay que reconocer que el espíritu que animaba a la mujer no era pasivo. Sentía por los conflictos del linaje tanto como el varón”.⁶⁶ Este sentimiento fuerte de la mujer vasca por lo propio, que con harta frecuencia se ha señalado como un defecto general y característico de los vascos,⁶⁷ tiene en las postrimerías de la Edad Media una manifestación singular: la poesía elegíaca, cuya funcionalidad ritual se mantiene en la sociedad tradicional a través de la plañidera.

La poesía elegíaca femenina,⁶⁸ que con moderna visión historiográfica recoge por su valor documental Esteban de Garibay en el siglo XVI,⁶⁹ dramatiza el sentido solidario de la familia que sustenta el vínculo agnático, y refleja la conciencia particular de la mujer respecto del significado de dicho vínculo.

Las endechas de Emilia de Lastur, por ejemplo, compuestas en la primera mitad del siglo XV,⁷⁰ y analizadas desde el punto de vista de la actuación femenina por Caro Baroja en su libro sobre Garibay,⁷¹ al tiempo que proporcionan actos ilustrativos de las antiguas costumbres funerarias y de los elementos culturales asociados al fenómeno de la muerte, exponen el trasfondo

(63) Me refiero a la reducida vida social que conoce fuera del ámbito doméstico la mujer en el mundo vasco tradicional, especialmente a partir de contraer matrimonio. Cfr. Caro Baroja: *Los vascos*; pp. 248-249.

(64) Caro Baroja: “Linajes y Bandos” en *Vasconiana*; p. 42.

(65) Caro Baroja: “Linajes y Bandos” en *Vasconiana*; p. 42.

(66) Caro Baroja: “Linajes y Bandos” en *Vasconiana*; p. 43.

(67) La literatura española contiene numerosos ejemplos de este tópico. Ver de J. Caro Baroja: “De nuevo sobre caracteres étnicos: lo vasco y lo vizcaino y ciertos tópicos literarios” en *De la superstición al ateísmo (meditaciones antropológicas)*, Madrid, 1974; pp. 101-121. M. Herrero-García: “Ideología española del siglo XVII: concepto de los vascos”, *RIEV*, v. XVIII, 1927; pp. 549-569. De interés sobre la interpretación de lo vasco es el escrito de J. Ortega y Gasset: *Para una topografía de la soberbia española (el caso vasco)* en “Notas de andar y ver. viajes, gentes y países”, Madrid, *Revista de Occidente* en Alianza Editorial, 1988; pp. 125-135.

(68) Sobre poesía elegíaca femenina ver de J. Caro Baroja: *Los vascos y la historia a través de Garibay*, San Sebastián, 1972; pp. 325-348. S. Múgica: “Garibay como vascofílo y etimólogo”, *RIEV*, v. XXIII, 1832; pp. 620-625. J. Gorostiaga: *Épica y lírica vizcaina antigua*; Bilbao, 1952. J. de Urquijo: *La literatura poética vasca*; Bayona, 1914.

(69) Michelena: *Textos arcaicos vascos*; pp. 75-79, 88-90, 90-92.

(70) J.C. de Guerra: *Viejos textos del idioma. Los cantares antiguos del euskera*. San Sebastián, 1924; p. 42.

(71) Caro Baroja: *Los vascos y la historia a través de Garibay*; pp. 331-335.

ideológico de la trama psicológica formada por el concepto del honor, el culto de los antepasados y el principio de troncalidad, ya que los versos a los que da lugar el fallecimiento en Mondragón de la joven Emilia giran en torno a los valores en juego en la expresión *etxeoak*: los de casa. Así, la autora de los versos dice que la muerte de su hermana a resultas de malos cuidados (de sobrepardo), es como una piedra que del cielo hubiera caído acertando a dar en la torre nueva de Lastur, —esto es como si se tratara de una afrenta a la casa troncal de la difunta—, y reclama el cadáver para trasladarlo a la tumba familiar que su madre tiene ya aderezada en Lastur, donde el padre ha preparado a su vez gran hato de ganado para los funerales. Con esta intervención poética la hermana de Emilia, llegada desde Deva a las exequias, defiende el honor de la casa de Lastur y hace extensiva la indignación que siente hacia su cuñado a la ciudad entera de Mondragón, incluyendo en su elegía a otras “mujeres de Guipúzcoa” a las que cita por sus nombres, muertas en esa ciudad en circunstancias similares a las que han rodeado el fallecimiento de la propia Emilia.⁷²

En este sentido de la “solidaridad agnática” como estructura y fuerza sociales,⁷³ es determinante el papel de la mujer vasca cuando cumple las funciones relativas al culto de los antepasados asignadas tradicionalmente a la figura de la *señora de la casa*.

De acuerdo con la proyección propuesta mas arriba, los espacios de la casa donde esta figura rinde culto de los antepasados son:

- a. el *llar* o *sutegui*,
- b. la franja bajo el *alero* o *itxusuria*, y
- c. la *huerta* o *baratz*.

Cada uno de estos espacios comprende elementos específicos del culto de los antepasados y tiene, por consiguiente, un significado particular que responde a aspectos concretos de esa forma de vida religiosa que se produce y se desenvuelve en la sociedad tradicional en torno a dicho culto, y de la que es protagonista la mujer.

a. El *llar* o *sutegui* es, como su nombre indica en vascuence, el lugar del fuego, asociado desde el Paleolítico a proto-estructuras y a estructuras de hogar.⁷⁴ Con el descubrimiento de las técnicas para hacer fuego el hombre

(72) Michelena: *Textos arcaicos vascos*; p. 77.

(73) Caro Baroja: “Linajes y Bandos” en *Vasconiana*; p. 24.

(74) Ver los trabajos publicados desde 1972 en la Cátedra de Prehistoria del College de France por A. Leroi-Gourham y otros sobre: “Analyse des Structures d’Habitat. Problèmes de Technique et d’Interprétation”.

inicia una relación nueva con su entorno que cristaliza en, entre otras cosas, una forma de vida con fundamento religioso que comprende en el mismo horizonte existencial el culto de los antepasados y la idea patrimonial del territorio. Como explica Herskovits,

“El fuego estableció el hogar que en conjunción con el temor a seres predatorios desconocidos —humanos, animales y sobrenaturales— debe de haber actuado de poderosa fuerza para crear una mentalidad y un hábito de vida que esta simbolizado por el concepto amplio de ‘hogar’”.⁷⁵

En el ámbito del País Vasco, este concepto de hogar se concreta tempranamente en la profunda corriente de sentimiento de propiedad descrita por I. Barandiarán en el pasaje citado, y del que me he ocupado suficientemente más arriba. La presencia de restos de fuegos, de “hogares”, junto a restos domésticos —huesos de animales, raederas, conchas, trozos de cerámica, piedras de molinos de mano, leznas, etc.— representativos de cada momento cultural, y a restos funerarios⁷⁶ favorece la interpretación de I. Barandiarán al tiempo que explica el arraigo del culto de los antepasados en estrecha asociación al significado del fuego dentro de la idea patrimonial del territorio simbolizada en la *casa*.

Hemos visto cómo estos restos testimonian la ocupación reiterada del espacio por parte del mismo grupo, y cómo las estructuras megalíticas desempeñan esta misma función testimonial, marcando a modo de mojón los límites territoriales de cada grupo familiar, y perpetuando así la antigua idea patrimonial basada en la ocupación sucesiva y acreditada.

Esta necesidad de dar testimonio de la ocupación se conserva en la sociedad tradicional a través de la costumbre popular de no dejar que se extinga el fuego en el *llar* de la casa,⁷⁷ así como en la no menos popular de colocar junto con la teja trozos de carbón debajo de los mojones, dando así a entender que hasta allí llega la influencia del hogar y que el carbón y la teja son testimonio de la autenticidad del mojón.⁷⁸

Por su parte, la tradición oral ha sintetizado el contenido cultural del fuego en la casa con la frase: “sugabeko etxia, oldogabeko gorputza”, dando

(75) M. J. Herskovits: *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. Mexico, 1948; p. 166.

(76) Cfr. notas nº 4, 7 y 15.

(77) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 58.

(78) J. M. de Barandiarán: “De la vida tradicional vasca: valores de algunos símbolos”. *Homenaje a D. Luis de Hoyos Sainz*, t. II, Madrid, 1950; p. 486.

así a entender también que una casa sin fuego es como un cuerpo sin sangre;⁷⁹ de tal suerte que el fuego cumple en el mundo vasco, como en otros, un papel análogo al adjudicado más arriba por Herskovits. En atención a este mismo contexto ideológico, la tradición oral afirma igualmente que el *sutegui*, en tanto que lugar de habitación —*bizitegui*—⁸⁰ de los espíritus familiares y/o tutelares y de los genios malignos, conoce bien a cada miembro de la casa, “*laratzak daki nor nor dan*”, porque todos ellos, espíritus y genios, pertenecen al mundo sobrenatural de los *aideko*.⁸¹

El sujeto del culto del fuego doméstico son las almas de los antepasados que desde su muerte, y según los relatos más viejos, moran las regiones subterráneas⁸² desde las que acuden a visitar sus antiguos hogares. Los motivos de estas visitas frecuentes son varios, y de ellos importan aquí los siguientes: consumir las ofrendas que a tal efecto les ha dejado la *etxeoandre*, verificar que los asuntos de “su” casa marchan bien, y sobre todo, ayudar a sus parientes vivos y proteger la casa común. Porque la misión principal de estos espíritus tutelares, que en unos sitios llaman *autzek* y en otros *indar*, es la de proteger a sus parientes y la casa familiar de los genios malignos o *gaizkinak*, y en especial de *Inguma*.⁸³ Suelen acudir de noche por el *llar*, que se supone está unido al mundo subterráneo de simas y pozos, y es reciente aún la creencia de que los caseríos de cierta antigüedad conservan a través del *sutegui* una vinculación directa con simas y dolmenes prehistóricos en los que se piensa habitan seres mítico-legendarios como son las lamias y los *basajaun*.⁸⁴

El *sutegui*, llamado igualmente *sutondo*, comprende el *kezulo* o chimeña, y el *austegui* o depósito de cenizas.

Del *kezulo* interesa recordar aquí que en algunos lugares del País Vasco se ha dicho que según saliera el humo por la chimenea podía deducirse el humor de la *etxeoandre*, y también que con sus distintas formas el humo suele advertir de posibles acontecimientos a los habitantes de la casa.⁸⁵

(79) Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*; p. 80.

(80) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 300.

(81) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; p. 248.

(82) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; pp. 67-68.

(83) J. M. de Barandiarán: *Les symboles magiques au Pays Basque*; pp. 109, 238.

(84) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; pp. 67-68. Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*; p. 236.

(85) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; p. 247.

Del *austegui* importa destacar en primer lugar que su frontal de piedra o *austarri* esta decorado con motivos análogos a los de la decoración de otros elementos estructurales propios del culto de los antepasados, como son la lápida sepulcral, la estela funeraria y la *arguizaiola*. Esta ornamentación recoge simbólicamente los contenidos ideológicos del culto de los antepasados que se han ido acumulando en el transcurso del tiempo. Como otros pueblos, el vasco ha asignado una significación ritual a la piedra plana del *llar*, la *austarri*, cuya imaginaria se refiere al simbolismo del fuego inextinguible.⁸⁶ Por otro lado, las cenizas que se van depositando en el *austegui* simbolizan a su vez la continuidad de la vida en la casa y de la casa misma, y la comunión de los vivos y muertos. Antiguamente, por ejemplo, se solía enterrar la placenta debajo del *llar* después del nacimiento, para que el fuego asegurase la vida del niño; costumbre que se corresponde, ideológica y estructuralmente, con la presencia en espacios domésticos pre- y protohistóricos de enterramientos infantiles junto al fuego, así como con la costumbre conservada hasta nuestros días de guardar un trozo del ombligo del recién nacido.⁸⁷

El espacio del *llar* o *sutegui* representa, pues, el espacio primario de la casa relativo al culto de los antepasados y a la idea patrimonial del territorio doméstico. En este espacio se establece una comunicación directa y permanente entre los habitantes de la casa vivos y muertos, que se propicia mediante el culto del fuego doméstico, asociado a su vez a dos figuras femeninas del mundo conceptual vasco: *Andra Mari*, una de cuyas representaciones, *eguzki lorea*, simboliza a un tiempo el sol y el fuego, y su hija *Ekhi* o *Eguzki*.⁸⁸

Dentro de este espacio de actuación, la *etxekoandre* tiene asignadas, entre otras, tres tareas que reflejan el fundamento religioso de sus funciones domésticas: vigilar que el rescoldo del hogar no se apague; encender luces y depositar ofrendas para los difuntos de la casa; y barrer bien las cenizas por la noche antes de acostarse.

Al evitar que se apague el rescoldo, la mujer atiende la creencia de que el fuego del hogar asegura la continuidad de la vida de la casa y de la vida de sus habitantes, los visibles y los invisibles, de tal suerte que la supervivencia del complejo doméstico conformado por la familia y la casa depende en gran

(86) Herskovits: *El hombre y sus obras*; p. 281.

(87) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v.I; p. 349.

(88) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 58. Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*; pp. 133-179.

medida de que la *etxeoandre* cumpla o no con este rito sagrado que le ha encargado la tradición. En esta humilde y prosaica tarea hay, pues, una primera referencia de la importancia de la figura femenina doméstica en el devenir de lo que la casa representa en el mundo vasco.

El cuidado de dejar por la noche bien recogidas las cenizas del hogar responde a su vez a la creencia de que la cocina bien barrida es visitada por los espíritus tutelares, y la cocina mal barrida invita la presencia de los genios maléficos.⁸⁹ En el cumplimiento de esta tarea que, por su modestia, parece casi irrelevante, la mujer vasca expresa una vez más la función protectora de la figura femenina en la sociedad vasca tradicional.

Del mismo modo, las luces que deja encendidas por la noche iluminan el camino a la casa desde el mundo subterráneo a las almas de los antepasados que acuden de visita a su hogar, mientras que las ofrendas de alimentos líquidos y sólidos propician esta visita y subvienen a las necesidades de sus parientes que, aunque ya no están en el mundo de los vivos, siguen formando parte de la comunidad familiar.⁹⁰

Estas formas religiosas de vida que se producen en torno al culto de los antepasados, a través de las tareas femeninas relativas al fuego doméstico, se complementan con las realizadas por la mujer en los otros dos espacios de la casa: la *itxusuria* y el *baratz*.

b. *Itxusuria* es el nombre que reciben conjuntamente en vascuence la gotera del tejado y la franja de tierra bajo el alero donde cae la gotera. Aquí han recibido secularmente sepultura los niños fallecidos antes de ser bautizados, y en ocasiones los miembros de la familia que no podían ser enterrados en un espacio consagrado, en este caso por la Iglesia.

El hecho de que estos enterramientos infantiles se produzcan bajo el alero de la casa, y con una teja encima y otra debajo del cadáver,⁹¹ entronca con la idea de la vinculación del vasco con su casa, aún después de muerto, comprendida en la idea antigua de la propiedad territorial inalienable y en la concepción animista de la vida de ultratumba. La teja representa la casa, de tal manera que todo cuanto se halle bajo una teja forma parte física y espiritual del ámbito doméstico representado, como en el caso de los mojones, y queda

(89) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; p. 261.

(90) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 58 y ss.

(91) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; pp. 56-57.

bajo la protección de la propia casa y de sus habitantes, los vivos y los muertos. En este contexto ideológico se explica la costumbre que obligaba a las parturientas a cubrirse la cabeza con una teja si por alguna razón tenían que “salir” de casa antes del plazo de recogimiento establecido.⁹²

Esta práctica de enterrar al pie de una gotera y junto al muro de la casa, al igual que la de colocar luces al lado de las sepulturas, tiene antecedentes prehistóricos claros en las prácticas funerarias del mundo de las cuevas. Según Apellániz, extraña ver en las cuevas sepulcrales los enterramientos apiñados junto a las paredes como si se tuviera miedo de dejar a los muertos sin la protección de una pared próxima. A este miedo atribuye dicho autor la búsqueda de las galerías estrechas para los enterramientos.⁹³

Por otro lado, el agua procedente de la gotera recuerda las formas del mundo de las cuevas, y garantiza el suministro de este alimento a las ánimas de los que se hallan enterrados bajo el alero. Aunque, como se ha dicho ya, la costumbre se ha perpetuado con enterramientos infantiles que no se han podido efectuar en el espacio sepulcral, digamos, oficial por carecer éste de un lugar destinado a los niños sin bautizar,⁹⁴ en tiempos precristianos y aún algo después lo mismo podían ser enterrados allí niños que adultos, ya que la tradición asocia con claridad el *itxusuria* al mundo de los difuntos: “el contorno de la casa” —escribe el P. Barandiarán— “es también considerado como cementerio, y lo ha sido efectivamente en otro tiempo”.⁹⁵

Todo ello ha dado lugar a numerosas creencias y costumbres que ponen de manifiesto el fundamento religioso de aspectos de la vida cotidiana en la sociedad vasca tradicional, así como el valor sagrado que dicha sociedad atribuye a la casa. De ahí nace la creencia, por ejemplo, del peligro que supone dar vueltas alrededor de la casa, pues ello podría molestar a las almas de los difuntos y estos a su vez causar desgracias. Esta creencia incluye otros espacios destinados al culto de los antepasados, como son el *baratz*, la iglesia y el cementerio.⁹⁶

También de ahí nace la costumbre de que la *etxeoandre* deposite las ofrendas rituales en el alféizar de la ventana que da al *itxusuri*,⁹⁷ por las

(92) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; pp. 341-342.

(93) Apellániz: *El grupo de Santimamiñe* ...; pp. 90-91.

(94) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 57.

(95) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 56.

(96) J. M. de Barandiarán: *De la vida tradicional vasca*: ...; p. 482.

(97) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; pp. 37-41.

mismas razones expuestas más arriba acerca del significado de las luces y de los alimentos, y con finalidad idéntica a la que tienen las funciones de la señora de la casa en el huerto contiguo a ésta.

c. Desde el siglo XII por lo menos, *baratz* significa huerto o huerta en vascuence,⁹⁸ y en la tradición más antigua aparece asociada al culto de los antepasados, al mundo mítico-legendario de las construcciones megalíticas, al huerto contiguo a la casa, y a la figura de la propia señora de la casa. Esto explica que en algunos sitios reciba el nombre de *gentilbaratza*, en alusión a los habitantes míticos de los dólmenes, los “gentiles”, y en otros se le llame *etxeoanderean*, “de la señora de la casa”, o *etxeoanderearen baratza*, “huerta de la señora de la casa”, por ser el huerto un espacio tradicional de esta figura femenina.⁹⁹

En este huerto doméstico hay desde antiguo un espacio sepulcral que, en sentido estricto, es el cementerio familiar de la casa, donde se rinde culto de los antepasados.¹⁰⁰ Al igual que en lo observado en el *itxusuri*, los difuntos de la familia reciben sepultura “bajo teja”, si bien a diferencia del *sutegui* y del *itxusuri*, la práctica de enterrar en el *baratz*, al parecer muy extendida en tiempos anteriores al cristianismo, pierde vigencia a partir del siglo XIII, coincidiendo con los cambios estructurales que promueven la generalización de la iglesia como espacio funerario y la proliferación de cementerios alrededor de las iglesias.¹⁰¹

No obstante esta decadencia y consecuente desaparición del *baratz* como cementerio privado, según el P. Barandiarán su existencia como espacio de culto de los antepasados hasta el primer cuarto de este siglo parece incontestable.¹⁰² El hecho de que en el ámbito de la vida tradicional vasca la huerta haya estado ligada durante tanto tiempo al concepto de sepultura obedece a dos razones principales muy relacionadas entre sí, y que tienen todo que ver con el significado de la figura femenina en la sociedad vasca tradicional.

En primer lugar, porque en algunas partes del País Vasco, como es el caso en particular de la Baja Navarra, los niños no bautizados, o los miembros

(98) Michelena: *Textos arcaicos vascos*; p. 41.

(99) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 39.

(100) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; pp. 37-41.

(101) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 47. Caro Baroja: *Los vascos*; pp. 62-109.

(102) J. M. de Barandiarán: *El hombre primitivo en el País Vasco*; p. 57.

de la familia fallecidos fuera del seno de la Iglesia, eran enterrados en el *baratz*, es decir dentro del recinto del patrimonio doméstico, donde la “casa” les garantizaba el albergue al que tienen derecho, así como la misma protección y el mismo culto que a los enterrados en la sepultura del cementerio. Esta costumbre tiene su explicación en la evolución histórica del cementerio en el País Vasco, ya que en la Baja Navarra el cementerio alrededor de la iglesia ha conocido, según se vera, una trayectoria diferente de la que ha tenido en las provincias peninsulares, donde el *itxusuri* ha estado más extendido en Vizcaya y en Guipúzcoa como lugar de esos enterramientos, o dentro de la propia casa bajo el *sutegui*, como ha sido el caso de los niños no bautizados en la Rioja alavesa.¹⁰³ En este sentido, lo que ha prevalecido una vez más es el valor de la solidaridad agnática en el que se asienta el valor sagrado de la *casa* como “hogar”; esto es como espacio inviolable cuyo derecho de asilo esta reconocido en las leyes vascas.¹⁰⁴

En segundo término, porque la casa rural vasca ha conservado a lo largo de los tiempos forales y hasta casi nuestros días su vigencia tradicional como eje vertebrador de las relaciones entre los miembros del grupo familiar que la habita, y los miembros de los demas grupos familiares de la comunidad social a la que pertenece. En este sentido, el *baratz* representa real y simbólicamente, además del ámbito privado de cada grupo familiar, el sentido de individualidad que desde tiempos prehistóricos ha presidido la estructuración de la personalidad cultural del mundo vasco, y que está asociado a la idea patrimonial del territorio que comprende como se ha visto la conciencia de la solidaridad agnática.

El derecho consuetudinario del vasco a ser enterrado en la sepultura familiar tiene en el *baratz* su expresión mas sencilla y profunda, ya que la tumba en la iglesia o en el cementerio no es sino una prolongación del solar al que permanece unido el individuo a través de la casa, incluso en la muerte.

Por ambas razones, cuando la señora de la casa rinde culto de los antepasados en el espacio funerario del *baratz* cumple con el protagonismo que la tradición le ha asignado por virtud de su condición femenina en la actualización cultural de dicho espacio, dando asi razón de ser a los valores que el mismo comporta en el horizonte existencial del vasco.

Las funciones de la *etxeoandre* en el *baratz* relativas al culto de los

(103) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; pp. 39,62.

(104) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 66.

antepasados se centran, como en los anteriores espacios de la casa, en las ofrendas de luces y de alimentos que deposita en la ventana que da sobre el huerto, a fin de atender a las necesidades de los difuntos y también, como señala el P. Barandiarán, para obtener de estos espíritus tutelares algún favor.¹⁰⁵ Según este mismo autor, en muchos pueblos de la Baja Navarra no plantan más que flores en la parcela contigua a la casa,¹⁰⁶ práctica que recuerda que este espacio estuvo ocupado antiguamente por el cementerio familiar y que coincide con la particular evolución histórica que ha tenido el cementerio en dicha región del País Vasco.

2.2 La comunidad

Como ha quedado dicho, en torno al siglo XIII se generaliza el traslado de las sepulturas familiares al interior de las iglesias, conceptuadas como prolongación de la casa, y/o al cementerio que surge alrededor de las iglesias. Esta vinculación espacial se materializa en una primera instancia en el camino que une la casa y la iglesia y/o el cementerio, que en vascuence se llama significativamente *erribidea* o *hilibidea*; esto es, el camino común, del pueblo, o el camino fúnebre, de los muertos.¹⁰⁷ Este camino es sagrado, y cada casa tiene el suyo por el que es obligado conducir el cadáver hasta la sepultura familiar en la iglesia o en el cementerio. El hecho de que en parte o en su totalidad pueda ser común a los caminos de otras casas ha generado a lo largo del tiempo una serie de derechos y de deberes por parte de las casas que lo comparten¹⁰⁸ que, junto con los actos que rodean el fallecimiento mismo y los propios de las honras fúnebres, en primer lugar refuerzan el carácter individual de cada casa, en segundo término reflejan el valor en sentido de prestigio del grupo familiar como grupo social dentro de la comunidad constituida por la comunidad de vecinos, en tercer lugar favorecen la solidaridad supra-agnática entre los diferentes grupos familiares y por consiguiente la cohesión interna de la comunidad social mediante la identificación con unos valores comunes a través del espacio compartido, y en cuarto término permiten definir esta expresión de la *comunidad* como espacio de culto de los antepasados.

(105) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 41.

(106) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 39.

(107) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 47.

(108) Cfr. Echegaray: *La vecindad. Relaciones que engendra en el País Vasco*. J. Caro Baroja: "Los asentamientos humanos y el Pueblo Vasco" en *Vasconiana*; pp. 190-191.

De entre los derechos y deberes que se producen en la comunidad o *auzotegi* en torno al camino fúnebre interesa destacar aquí los siguientes:

- los vecinos que comparten el camino están obligados a colaborar en su mantenimiento y conservación, procurando que esté siempre transitable, ya que si por alguna circunstancia el cortejo fúnebre se ve obligado a desviarse del camino tradicional, y atraviesa una sola vez cualquier propiedad privada, sienta precedente y crea servidumbre de paso;
- de acuerdo con la ley y la costumbre no se pueden edificar casas junto a caminos fúnebres;
- la tierra contigua a estos caminos no se debe acotar.¹⁰⁹

Estas normas, de cuya vigencia en el mundo rural vasco han sido testigos los investigadores PP. Azkue, Barandiarán y Thalamas Labandibar, responden al sentido patrimonial recogido en el derecho de troncalidad que incluye la casa y la sepultura, y por ello parte de su fundamento ideológico está en la vieja práctica de que la ocupación acreditada de un territorio genera derechos de propiedad sobre él.¹¹⁰ De ahí que el camino entre la casa y la sepultura sea territorio sagrado, que ningún vecino pueda “apropiárselo” acotándolo o edificando junto a él, y, sobre todo, que la importancia de su uso prevalezca sobre cualquier otra necesidad o circunstancia, personal o general, como indica la capacidad del camino fúnebre para crear servidumbre de paso.

Asimismo, el carácter sagrado del camino fúnebre obliga a los vecinos a compartir tareas comunitarias sobre la base de un cuerpo de creencias y de costumbres en torno a esta dimensión social del culto de los antepasados, que permite interpretar ciertos aspectos del *auztelan* o trabajo vecinal y del *auztegi* como manifestaciones de una forma particular de vida con fundamentos religiosos, y característica de una determinada sociedad en la que el fenómeno de la muerte pone en juego valores y elementos fundamentales de su identidad cultural.

El camino que recorre la comitiva fúnebre desde la casa del difunto hasta

(109) Azkue: *Euskalerraren yakintza*, v. I; p. 213. J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 64.

(110) La prohibición de tejar la *txabola* construida en terrenos comunales (J. M. de Barandiarán: *La habitación en la mente popular vasca*, p. 3; Caro Baroja: *Los vascos*, p. 165) es un ejemplo más del concepto de territorialidad observado en asentamientos prehistóricos y muy extendido en el tiempo y en el espacio en la sociedad vasca tradicional.

su sepultura familiar constituye, pues, un espacio de socialización, en el que el fenómeno de la muerte se despersonaliza y dimensiona su significación privada o familiar convirtiéndolo en un asunto público o vecinal. La muerte de un miembro de un grupo familiar supone inmediatamente la pérdida de un miembro de la comunidad, y ésta significación del todo por la parte —de la que no hay que descartar los intereses económicos de la comunidad—¹¹¹ tiene en el ámbito de los ritos funerarios una primera referencia en la costumbre de que sea el vecino más próximo al caserío del difunto, o la vecina según afirma Caro Baroja,¹¹² la persona encargada tradicionalmente de notificar la muerte al resto del *auzotegi*, mientras otros dos vecinos velan el cadáver durante la noche, y el vecino o la vecina de la casa más alejada cumple a su vez el sagrado deber de comunicar la noticia al resto de los seres vivientes de la casa del difunto: a un árbol, a los animales de la cuadra, y sobre todo a las abejas, pronunciando unas fórmulas rituales que se han ido repitiendo de generación en generación.¹¹³ Por último, y dentro de este mismo orden, importa señalar que en la sociedad vasca tradicional los encargados de portear el cadáver hasta la sepultura no eran los familiares sino los cuatro vecinos más próximos al caserío del difunto, y además de acuerdo con la posición geográfica de sus casas respecto de la del finado.¹¹⁴

En el marco del ceremonial que se desarrolla con motivo del sepelio, la mujer vasca representa, —y nunca mejor dicho—, un papel significativo de la dimensión social que tiene la muerte en el *auzotegi*, a través de dos figuras estrictamente femeninas: la *erostari* o poetisa fúnebre, y la *illetari* o plañidera, que aparecen unidas hasta el siglo XVI.

La primera, de la que ya he dicho algo al hablar de la poesía elegíaca femenina, representa por así decirlo el ámbito privado y doméstico de la muerte, ya que la figura corresponde a una mujer de la familia del difunto encargada de cantar el himno fúnebre o *eresía*, en el que se ensalzan las cualidades y virtudes del fallecido al objeto de que, gracias a este reconocimiento de sus méritos, quede asegurada la felicidad de su alma en el mundo de ultratumba.¹¹⁵ Una vez más, se advierte fácilmente cómo el sentido de solida-

(111) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 158 y ss.

(112) J. Caro Baroja: "Sobre la Familia Vasca" en *Baile, familia, trabajo*. San Sebastián, 1976; p. 132.

(113) Azkue: *Euskalerraren yakintza*, v. I; pp. 222, 428-430. J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; pp. 13, 15.

(114) Caro Baroja: *Sobre la Familia Vasca*; p. 132.

(115) Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*; p. 92.

ridad agnática que soporta el concepto de familia en la sociedad vasca tradicional se materializa a través de una figura femenina, la de la *erostari*, cuya función es la de proteger a sus parientes más allá de la muerte. Por otro lado, esta figura, cuyo origen no está claro,¹¹⁶ y cuya vigencia decae con el aburguesamiento de la vida vasca en el siglo XVI,¹¹⁷ dió lugar a una forma de creación literaria esencialmente femenina muy representativa por su expresión y por su temática —no sólo fúnebre— de un capítulo importante de la historia social y cultural vasca, que entronca con la función de la tradición oral en el País Vasco como elemento activo de la memoria popular, mediante el cual se ha alimentado durante siglos la conciencia colectiva con el relato, más o menos actualizado, de hechos y sucesos testimoniales de una determinada experiencia histórica ejemplar. De esta manera, se provoca la identificación colectiva con un acontecimiento que no obstante ser en su origen circunstancial ha adquirido por virtud de su tradición valor general y atemporal. De ahí la importancia de la figura femenina encarnada en la *erostari* en la constitución de la identidad cultural de la sociedad vasca tradicional.

La figura de la plañidera o *illetari* presenta a su vez rasgos personales y funcionales distintos. Aunque el origen de su tradición en el País Vasco tampoco está claro, y en ocasiones aparece confundida con la de la anterior, la figura de la plañidera, llamada en algunos sitios llorona o *negartia*,¹¹⁸ está ampliamente documentada y se sabe de su presencia en los sepelios hasta el siglo XVIII, e incluso de manera residual en el siglo XIX.¹¹⁹ A diferencia de la *erostari*, la plañidera es una profesional de su oficio que, a cambio de un estipendio o donativo, acompaña el cortejo fúnebre manifestando con gran aparato de gesto y de voz el hondo pesar que ha causado la muerte del difunto entre sus familiares, deudos, amigos y vecinos. Por lo general, eran más de una las plañideras asistentes al sepelio, y la algarabía que producían en ocasiones era de tal magnitud que más de una vez motivó la intervención, con normas y reglas, de las autoridades civiles y eclesiásticas.¹²⁰ La desaparición virtual de la *erostari* explica que con relativa frecuencia la plañidera mezcle

(116) Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*; p. 93.

(117) Caro Baroja: *Los vascos y la historia a través de Garibay*; p. 330.

(118) Garmendia Larrañaga: *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco*; p. 82.

(119) M. de Larramendi: *Corografía o descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipuzcoa*. Ed. de J.I. Tellechea Idigoras. San Sebastián, 1969; p. 266.

(120) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; pp. 225-226. Garmendia Larrañaga: *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco*; p. 80.

entre sus sonoras lamentaciones frases laudatorias relativas a las virtudes del difunto, asumiendo así aspectos funcionales propios de la figura de la poetisa, como dije más arriba, y favoreciendo en última instancia la confusión entre las dos figuras. De cualquier modo, la documentación disponible permite distinguir las con claridad en los términos expuestos, y aún comprender la funcionalidad respectiva de cada figura a la luz del contexto social en el que se produce.

La figura de la *erostari* pierde vigencia a medida que la muerte deja de ser un acontecimiento privado, exclusivo del ámbito doméstico y estrictamente familiar, para convertirse en un fenómeno con implicaciones sociales a instancias del cambio ideológico y estructural que marca el paso de una sociedad medieval a una sociedad moderna, y que se plasma en el traslado de la tumba familiar a la iglesia, y/o al cementerio. El aburguesamiento de la vida, que genera y acompaña ese cambio con el desarrollo de actividades compartidas por los miembros de los diferentes grupos familiares, como puedan ser el comercio, la navegación, la fabricación de armas, etc., favorece la relación cotidiana entre los miembros de las distintas familias sobre la base de intereses comunes, y promueve la participación de los grupos familiares que constituyen la *auzotegi* en acontecimientos privados que, como el de la muerte de un miembro de la comunidad de vecinos, tiene una significación social. Desde esta perspectiva, cabe pensar que si de una parte la desaparición de la *erostari* supone la pérdida en buena medida del carácter individualista que tiene el culto de los antepasados entre los vascos y que reflejan las endechas elegíacas, de otra parte supone la consagración de los valores que están en juego en dicho culto en la tradición común de los vascos, la tradición que da razón de ser de esa personalidad fuerte a la que antes se ha referido Caro Baroja.

Puede decirse, por último, que la función de la *illetari* representa la dimensión social del culto de los antepasados, ya que con su actuación expresa al difunto la solidaridad de los vecinos presentes en el cortejo fúnebre para acompañarle en el momento del tránsito a la otra vida, y dar testimonio de su respeto a la familia. La sinceridad no está reñida aquí con la tradición, y el hecho de que la persona fallecida no deje buen recuerdo en la comunidad no exime a los vecinos del cumplimiento de sus deberes: “no lo sentimos mucho”, —se dice en estos casos— “pero que el Señor le reciba cuanto antes”.¹²¹

(121) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; p. 234.

La actuación profesional de la *illetari* recuerda a todos el drama humano de la limitación, y la necesidad que tiene el alma del difunto de sentirse acompañada.¹²² Por ello, aunque de menor interés —al menos para mí— como figura cultural que la de la *erostari*, la figura de la plañidera es representativa de la significación de esta dimensión del culto de los antepasados en la sociedad vasca tradicional, como lo es este espacio sagrado del *auzotegi* definido por el camino fúnebre o *erribidea* que una la casa con la iglesia y/o con el cementerio.

3. La iglesia

Desde su aparición en el paisaje físico y espiritual del País Vasco, en fechas que oscilan notablemente según el lugar y el momento histórico,¹²³ la iglesia se incorpora al mundo vasco asociada a la casa.

Esta identificación espacial se produce en torno a la compleja trama ideológica y estructural que soporta el culto de los antepasados y cuyos elementos básicos son la idea patrimonial del territorio y el concepto de familia como linaje vinculado a un solar. Esto explica que muchos de los primeros templos fueran ermitas levantadas por iniciativa de jefes de familia o cabos de linaje, los *buruzagi*, en lugares cercanos a sus casas y frecuentados por sus antepasados como santuarios o lugares de culto en tiempos pre-cristianos.¹²⁴ La documentación relativa al proceso fundacional y posterior desarrollo institucional de las iglesias y de las parroquias en el País Vasco¹²⁵ evidencia ampliamente la vertebración histórica de los dos elementos básicos en esa forma particular de vida que ha dado carácter propio a la sociedad vasca tradicional.

De una parte, dicha documentación muestra en primer lugar el protagonismo de las casas solariegas en la fundación de iglesias bajo el régimen de patronatos, y los derechos que sobre ellas ejercen como parte de su patrimonio familiar. Este sentimiento de propiedad ha quedado reflejado en por ejemplo,

(122) Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*; p. 91.

(123) El proceso de cristianización del País Vasco es largo y complejo, y los datos epigráficos, arqueológicos y documentales que de él se tienen reflejan una dinámica inestable, de flujo y de reflujo; cfr. Lacarra en nota nº 37.

(124) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 272.

(125) Los datos reunidos por el Pbt^o S. Insausti en su monografía sobre *Las parroquias de Guipúzcoa en 1862* (San Sebastián, 1964) son suficientes para hacerse una idea de este revelador aspecto de la vida social y religiosa en el mundo vasco tradicional.

otro proverbio antiguo recogido por Isasti y cuyas implicaciones en el orden jurídico, eclesiástico, político y social dieron lugar a una larga serie de conflictos y pleitos: “eliza eguienac aldarea, aldarea eguienac abadea”.¹²⁶ En segundo lugar, muestra asimismo el carácter sacro de las primeras instituciones vascas al señalar la coincidencia del patrón fundacional de muchas de estas iglesias con la estructura nuclear de la organización política vasca tradicional: la asamblea representativa del *auzotegi*, que en vascuence se dice *batzar* o *biltzar*, ya que tanto las iglesias como las asambleas se levantan y reúnen respectivamente a instancias de los *buruzagi* en lugares sacralizados por la tradición antigua como lugares de culto de los antepasados y por consiguiente como referencias territoriales que acreditan la individualidad y la independencia de la comunidad respecto de las demás comunidades. Estos lugares están a su vez —y por lo general— asociados a un árbol o bosque determinado que, como el roble o el bosque de Haïtse responden a antiguas creencias; la casa-iglesia de juntas de Guernica reúne todos estos elementos ideológicos y estructurales, y representa para los vascos de hoy sus formas tradicionales de organización social y política.¹²⁷

De otra parte, esta documentación que en gran medida procede de archivos parroquiales explica la política institucional que, a lo largo de los siglos, ha mantenido la Iglesia en el País Vasco permitiendo la pervivencia y asimilación al cristianismo de creencias y de costumbres de muy dudosa ortodoxia cristiana pero cuyo fundamento era profundamente religioso. Por ello, y sobre todo a la vista del arraigo de esas creencias y costumbres entre una población que, durante siglos también, se había mostrado reticente al cristianismo, la Iglesia ha optado por “ceder algunos de sus derechos en las iglesias parroquiales a beneficio de los fundadores” para conseguir lo más importante: su implantación en el País.¹²⁸

Entre las costumbres y creencias “consentidas” están, junto al régimen de patronatos, las que se producen en torno al culto de los antepasados en la iglesia, en estrecha asociación con el culto que hemos visto tiene lugar en la casa. Así, por ejemplo, la creencia de que es peligroso dar vueltas alrededor de la casa se aplica igualmente a la iglesia y al cementerio, por ser ambos

(126) Michelena: *Textos arcaicos vascos*; p. 179, nº 30. Insausti obra cit.

(127) L. García de Valdeavellano: *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, Madrid, 1969; p. 338. Hay noticias curiosas sobre esto en el librito de C. de Echegaray: *La casa de juntas de Guernica*, Bilbao, 1936.

(128) Insausti: *Las parroquias de Guipúzcoa de 1862*; pp. 13, 14, 105 y 115.

espacios prolongación de aquella en su condición de panteones domésticos.¹²⁹ Esta vinculación de la *iglesia* o *eliza* y la casa, a la que la mujer ha contribuido con sentido histórico del valor de la tradición en la vida de un pueblo, ha sido de tal naturaleza importante entre los vascos que, como explica Caro Baroja a propósito de la relación familiar con determinadas iglesias:

“es curioso observar que la fuerza de la tradición es tan grande que hoy día mismo, en algunas zonas de Vizcaya, con frecuencia los habitantes de determinados caseríos no van a cumplir sus deberes religiosos a la iglesia más próxima, sino a otra más alejada, pero con la que se sienten más vinculados porque fue aquella a la que iban sus ascendientes”.¹³⁰

La conjunción de elementos ideológicos y estructurales que se da en la *iglesia* como prolongación de la casa, y por consiguiente con lo que esta significa y representa en el mundo conceptual vasco, ha permitido a dicho autor definir la *iglesia* vasca de la manera siguiente:

“La iglesia es no sólo el templo de Dios, sino también el lugar donde se da culto (a los antepasados), junto al que se congregan los hombres para resolver los asuntos más importantes que surjan en la vida de la comunidad. Antes de que aparecieran los municipios y después de perdidos o desvirtuados los antiguos conciliabulos gentilicios (que probablemente también tendrían algún matiz religioso), la iglesia fue la expresión más clara de una sociedad rural, y en ella se reflejaba la estratificación de esta mediante los lugares de preferencia que tenían ciertas familias, o al fijar el sitio de la sepultura.”¹³¹

El antiguo carácter sagrado de la casa se confirma, pues, en la sepultura que cada casa de la comunidad o parroquia posee en la *iglesia*, y que corresponde a un tramo del pavimento de la misma.¹³² Esta parcela de territorio doméstico recibe en vascuence la significativa denominación de *jarlekua*, “el asiento”, del verbo *jarri* o asentarse y de *leku* o lugar o sitio,¹³³ en clara referencia a la losa que cubría dicha parcela en la que figuraba el nombre de la casa o de la familia propietaria.¹³⁴ El *jarleku* es por consiguiente el espacio de actuación preferente de la mujer vasca en la iglesia, en el desempeño de sus

(129) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; pp. 56-57.

(130) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 272.

(131) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 272.

(132) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 59.

(133) R. M^o de Azkue: *Diccionario vasco-español-francés*, t. I. Bilbao, 1969; p. 385.

(134) J. M. de Barandiarán: *Les symboles magiques au Pays Basque*; p. 125.

funciones relativas al culto de los antepasados a través de dos figuras femeninas: la *etxeoandre* y la *serora*.

a. Dada la vinculación de la iglesia y la casa, la *etxeoandre* es responsable de las tareas y asuntos relativos al culto de los antepasados que se producen ritualmente en torno a la tumba familiar en la iglesia. En este sentido de lo ritual, la finalidad de sus funciones respecto del *jarleku* es esencialmente la misma que la de las realizadas en la casa: ejercer el sagrado ministerio, que como representante de la casa le corresponde, de mantener la comunión de la familia con los antepasados, y recordar con su ejemplo a todos los miembros de su familia y, en última instancia, a la comunidad entera, lo que está en juego en el cumplimiento de ese deber que a todos, individual y colectivamente, obliga.¹³⁵

El primero de estos ritos es la visita a la tumba familiar que realiza la recién casada en compañía de la antigua ama, con ofrendas para los antepasados de su nueva casa de la que acaba de tomar posesión como *etxeoandre*.¹³⁶ A partir de esta ceremonia cargada de simbolismo, será ella la responsable máxima de mantener esa comunión a través de una serie de ritos, en sí mismos de muy sencilla ejecución, que por demás de su valor religioso en el sentido estricto de la palabra tienen un valor estético y social grande, ya que regulan las relaciones humanas, dándoles como dice Caro Baroja un aire de diversión pública y privada, y cumplen con fines clarísimos y múltiples,¹³⁷ lo que permite atribuir a esta figura femenina un papel de especial importancia no sólo en el ámbito concreto de la vida cotidiana, sino también en el desarrollo histórico de los valores que fundamentan y caracterizan la vida en la sociedad vasca tradicional.

La actuación de la mujer en el *jarleku* se centra en la obligación de mantenerlo limpio y atendido en el curso de las visitas que efectúa regularmente a la tumba familiar para orar a sus muertos, y honrarles con las ofrendas u *opariak*¹³⁸ rituales, a base de alimentos o *janariak* y de luces o *argiak*. La

(135) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 70.

(136) Azkue: *Euskalerraren yakintza*, v. I; p. 276. A la persona elegida como heredera del patrimonio familiar se le recuerdan sus vínculos con los antepasados y sus obligaciones para con ellos, en el momento de formalizar las capitulaciones que preceden a la toma de posesión (J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*, p. 47).

(137) J. Caro Baroja: "Reflexiones sobre Folklore" en *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid, 1974; pp. 60-61.

(138) Azkue: *Diccionario ...*, t. II; p. 120.

presentación de estas ofrendas tiene lugar en fechas señaladas a tal efecto por la costumbre familiar, local o propia del año litúrgico, y encarna la fusión del viejo culto de los antepasados con el ofertorio cristiano, como sucede en otras zonas de Europa.¹³⁹

Entre las ofrendas de alimentos que se presentan en la *iglesia* para el culto de los antepasados conviene distinguir aquí las ofrendas de pan y las de carne o animales vivos, ya que la ofrenda de estos últimos no compete a la figura femenina a pesar de su importancia dentro del ritual funerario, y de que guardan estrecha relación simbólica con el papel asignado a la mujer en el culto de los antepasados como representante del grupo doméstico.

A diferencia de las ofrendas propias del culto doméstico, las luces y los panes, que son las que la *etxeoandre* lleva ritualmente al *jarleku*, las ofrendas de carne o de animales vivos tienen una dimensión supra-doméstica, de carácter más social que privado, en la medida en que son reflejo de la complejidad ideológica y estructural del medio social en el que se producen como parte de un ritual. La significación socio-económica de la ofrenda de carne instituida en la presentación del buey o del carnero vivo, o de ambos,¹⁴⁰ comprende elementos culturales heredados de la tradición antigua del mundo pastoril y ganadero en el que el buey y el carnero figuran como animales sagrados representativos a su vez del prestigio familiar, y elementos culturales tomados de la tradición cristiana. Entre estos últimos hay que destacar aquí el manto negro que cubre dichos animales durante su presencia en las exequias, y que responde a la idea de respeto simbolizada a su vez por el paño negro que cubre la sepultura familiar del difunto durante las honras fúnebres y las visitas rituales de la *etxeoandre*, y por el manto negro de luto que llevan las mujeres de la familia en señal pública de duelo durante el tiempo que les corresponde a tenor de su relación individual con el difunto.¹⁴¹ En este sentido, pues, las ofrendas de carne o de animales vivos, cuya cantidad y variedad depende de la situación de la familia, son la manifestación social del prestigio de la casa en el ámbito de la comunidad de vecinos a la que pertenece, y cuyos miembros

(139) T. de Aranzadi: *Etimología vasca*. San Sebastián, 1975; p. 125.

(140) D. de Aguirre: "Idia elizan", *RIEV*, v. IX, 1918; pp. 69-70. A. Castro: "Sobre el buey en los entierros", *RIEV*, v. XV, 1924, p. 376 y "Mas sobre el buey en los entierros", *RIEV*, v. XVI, 1925, p. 342. S. Mugica: "Bueyes y carneros en los entierros", *RIEV*, v. XI, 1929, pp. 100-102. Testimonio documental valioso de esta complejidad es el de A. M^a de Zavala y Aguirre: "Los Funerales de Azkoitia en Libro de Curiosidades de la Casa Solar de Churruga-Etxea y sus Agregadas": Compuesto por D. (id.), su Poseedor: año 1781, *RIEV*, v. XIII, 1923; pp. 572-584.

(141) Garmendia Larrañaga: *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco*; p. 75.

participan del ágape funerario que la familia ofrece en la casa después del entierro, en el que se sirve parte de la carne presentada como ofrenda —el resto suele “donarse” a la Iglesia—. Que la categoría de la ofrenda, y por consiguiente del ágape, ha de estar en consonancia con el prestigio del que disfruta la casa es una idea antigua, como hemos visto en las endechas de Emilia de Lastur cuyo padre ha reunido gran hato de ganado para sus funerales, y como indican las pretensiones de algunos pueblos de establecer categorías de ofrendas de acuerdo con la categoría social —no ya económica— del difunto.¹⁴²

Las ofrendas de panes y de luces representan, por el contrario, el ámbito de lo estrictamente privado y doméstico, y, como acabo de decir, son estas las ofrendas que lleva la mujer al *jarleku* por las mismas razones que ya he expuesto a propósito de las ofrendas en la casa: mantener viva esa comunión con las almas de los familiares fallecidos, en la que se asienta la trama ideológica y la fuerza psicológica del culto de los antepasados. Al cumplir con este ritual en la iglesia, como en la casa, la mujer vasca desempeña la función principal que le tiene encomendada la tradición por su condición femenina: velar por los de su casa, los *etxeoak*, por todos los miembros del grupo doméstico, en el que están comprendidos los familiares vivos, los que ya no son de este mundo, y también los criados, que con frecuencia reciben sepultura en la tumba de la casa que han habitado durante años.¹⁴³ De esta manera, la mujer recuerda los deberes troncales para con los antepasados, e invoca la protección de estos para la casa a la que todos pertenecen y para sus habitantes, para la consecución de ese ideal de vida que, según el P. Barandiarán, encierra la idea de la *etxe* en el mundo conceptual del vasco histórico.¹⁴⁴

Es de señalar que el día en el que tiene lugar el funeral de *corpore insepulto* previo al entierro, es de costumbre que sea una vecina joven del difunto la que lleve a la iglesia una cesta de panes destinada a estar durante las exequias en la sepultura de la casa del muerto. Esta costumbre se ha conservado hasta nuestro tiempo, y parece coincidir con la señalada por Caro Baroja de que sea una vecina la encargada de notificar el fallecimiento a la comunidad.¹⁴⁵

(142) Azkue: *Euskalerraren yakintza*, v. I; pp. 231, 232. J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 19. Ver la estrofa que dedica a este aspecto de los funerales Nicolás Ormaetxea “Orixe”: “Ilkizuna” de *Amonaren Illetak en Euskaldunak*, San Sebastián, 1980; pp. 554-555.

(143) Fougeres: *Les droits de famille et les successions ...*; p. 89.

(144) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 57.

(145) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 17.

La ofrenda del pan, *ogia*, en la iglesia tiene un significado complejo que comprende el concepto de alimento, la noción de medida y la idea de prestigio. Así, la palabra *ogia* aparece en textos antiguos asociada a las ofrendas funerarias¹⁴⁶ con valor de pecha o tributo,¹⁴⁷ y en alusión a la categoría del difunto y de su casa.¹⁴⁸ Los panes de ofrenda suelen ser de harina de trigo, de peso variable, y su forma habitual es de tres picos —a veces de cuatro—, reproduciendo de este modo el antiguo símbolo solar del triskele que en la mente popular vasca es el símbolo del sol y de la mujer, y por ello el símbolo protector de la casa.¹⁴⁹ También se ofrendan panecillos en forma de torta llamados *opillak*, que son o recuerdan las antiguas tortas de borona y las de maíz.¹⁵⁰

Según creencia popular, estos panes pierden toda su sustancia nutritiva durante los oficios fúnebres, porque ha sido consumida por el alma del difunto en cuyo sufragio se celebran las exequias,¹⁵¹ creencia de raíz animista que incluye la costumbre de encender luces a los muertos y que constituye una constante de los ritos funerarios y del culto de los antepasados entre los vascos desde los tiempos prehistóricos.

La costumbre de encender luces o *argiak* a los muertos arranca, como he dicho ya, del viejo culto doméstico asociado a su vez a los elementos fundamentales del culto de los antepasados, como la idea patrimonial del territorio y la vida de ultratumba.¹⁵² En este orden, la ofrenda de luces en las tumbas familiares es sin duda la que pone en juego con mayor fuerza y eficacia el cuerpo de creencias y valores que a lo largo del tiempo ha conformado el mundo conceptual en el que se producen estas formas particulares de vida que constituyen el culto de los vascos a sus antepasados. El peso de la tradición se deja sentir en esta ofrenda más que en las ofrendas de alimentos, ya que la significación simbólica y ritual de las luces aglutina elementos complejos que nos remiten a interpretaciones existenciales, difíciles de reducir a explicacio-

(146) Azkue: *Diccionario ...*, t. II; pp. 97-98.

(147) Michelena: *Textos arcaicos vascos*; pp. 51-56.

(148) Thalamas Labandibar: *La mentalidad popular vasca*; p. 119.

(149) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 17.

(150) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I, pp. 255-256; y, *Diccionario ...*, t. I, p. 120 y t. II, pp. 97-98. Michelena: *Textos arcaicos vascos*; pp. 51-56.

(151) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; pp. 63-64.

(152) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; pp. 162-164, y *Diccionario ...*, t. I, pp. 63-64 y t. II, pp. 405-409. J. M. de Barandiarán: *Les symboles magiques au Pays Basque*; pp. 31-32. Caro Baroja: *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*; p. 52.

nes claras, y que están presentes en la conciencia del vasco histórico porque, como decía el informante antes citado, “nuestros antepasados así lo hacían”.

Al depositar luces en el *jarleku* la mujer vasca hace lo que durante siglos, casi milenios, han hecho los habitantes del País Vasco: mantener vivo el fuego del hogar, que da testimonio de la vinculación del vasco a su solar. En vez de leña, lo que arde sobre esta parcela del patrimonio doméstico que es la tumba familiar es cera, el producto de la abeja, ese animal importante en la economía familiar al que por su carácter sagrado se le da tratamiento de “zu” y de “Andrea”, y que es el primero al que se le notifica la muerte de algún miembro de la casa, en especial cuando se trata del *etxejojaun* o de la *etxejoandre*.¹⁵³ Las luces que la mujer enciende en la tumba familiar de acuerdo con el ceremonial establecido por la costumbre cumplen, pues, la misma función simbólica del trozo de carbón depositado bajo una teja junto al mojón que marca la linde de la propiedad, y por consiguiente la misma de los hogares encendidos en los asentamientos prehistóricos: señalar la ocupación del territorio doméstico y alumbrar a los espíritus familiares el camino a su casa, para que la protejan y velen por su integridad y la de sus habitantes.

El término genérico luces o *argiak* comprende dos grandes grupos de iluminarias, bien diferenciados. Por un lado están las velas o cirios que se usan durante los funerales y el entierro, llamadas indistintamente *argizaya*, *atxa*, *xirio* o *kandela*, y cuyo número y calidad reflejan la significación social del difunto.¹⁵⁴ Los funerales en Lequeitio, por ejemplo, eran de tres categorías, y su clasificación respondía al número de velones utilizados: los funerales de primera se llamaban *zortziko* porque cuatro vecinas o seroras portaban dos velones o cirios cada una; los de segunda eran *laukoa*, porque eran de cuatro personas con dos luces cada una; y, los funerales de tercera o última categoría se decían *batekoa* porque eran de una sola vecina con una sola vela.¹⁵⁵ Como se ha visto respecto de las ofrendas de animales vivos, esta clasificación tiene que ver más con el “prestigio” social del difunto que con la situación económica de la familia, que en ocasiones se veía en serias dificultades para poder sufragar los gastos del sepelio.¹⁵⁶

(153) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; pp. 428-433.

(154) Garmendia Larrañaga: *Ritos fúnebres*; pp. 104-110.

(155) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; p. 223.

(156) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 255.

Junto a estas luces cuyo uso se reduce casi exclusivamente a los funerales y al entierro, esto es a los actos sociales a los que da lugar el fallecimiento de un miembro de la comunidad, están las *argiak* que suelen permanecer encendidas sobre las sepulturas, y de las que es responsable la *etxeakoandre*. Se trata de un tipo de luz específico a base de un rollo de cerilla retorcida o enroscada, y que recibe diversas denominaciones en vascuence relacionadas de un modo u otro con la muerte, la luz y el fuego, en asociación con la medida, la fecundidad y la vida. A diferencia de los nombres de las velas citados más arriba, las denominaciones de estas luces tienen raíz vasca, lo que sugiere una antigüedad mayor en el uso, congruente por otro lado con su dimensión doméstica. Las denominaciones más comunes o generales de estas luces sepulcrales son *bildumen* o “cerilla que arde en la sepultura”,¹⁵⁷ cuyas implicaciones con la idea de que la luz es también un reflejo del alma del muerto son evidentes, *eskubildu* y *eskuargi* que vienen a significar igualmente “cerilla que arde en las sepulturas”,¹⁵⁸ y *argizagi* que es el término más conocido para decir “vela”, “cera de vela” y “candela”.¹⁵⁹

Esta última palabra *argizagi*, compuesta de *argi*= luz/cera y *-za(g)i*=odre, junto con *-ol(a)*=tabla forma la palabra *argizaiola* con la que se conoce popular y genericamente la “tabla en la que se enrosca la cerilla que arde en el templo”,¹⁶⁰ y que todavía hoy es el símbolo que mejor representa la función de la mujer en la larga tradición del culto de los antepasados que ha dado carácter religioso a ciertas formas de vida entre los vascos.

Según el P. Barandiarán el auge de las *arigizaiolak* arranca del siglo XIII cuando la generalización de la tumba dentro de la *iglesia* hizo que cayeran en desuso las estelas sepulcrales en gran parte del País, particularmente en su parte peninsular.¹⁶¹ El aspecto antropomorfo de las tablillas, los elementos decorativos que la cubren por una o ambas caras, el uso al que está destinada, y la composición verbal de su nombre permiten asociar la *argizaiola* a la estela funeraria o *illarria*, y situar su significado en el mundo conceptual que representa la propia estela en el horizonte histórico de la tradición cultural

(157) Azkue: *Diccionario* ..., t. I; p. 167.

(158) Azkue: *Diccionario* ..., t. I; pp. 279, 300.

(159) Azkue: *Diccionario*..., t. I; pp. 64, 84, 223. Michelena: *Textos arcaicos vascos*; pp. 57-58, 190. Ormaetxea: “Amonaren Eriotza” en *Euskaldunak*; pp. 556-557.

(160) Azkue: *Diccionario*..., t. I; p. 64.

(161) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 47.

vasca, como expresión emblemática de una manera de ser que cifra su identidad en la vinculación secular con su solar.

Caro Baroja afirma que la presencia de la *argizaiola* hay que situarla “en una zona que no parece rebasar, antes bien, queda encuadrada en la provincia de Guipuzcoa”,¹⁶² y sin duda esto es cierto, tanto más por cuanto coincide con el área de más fuerte tradición pastoril en el País Vasco; lo cual no es óbice, por otro lado, para que la existencia de voces en dialectos vizcainos y navarros, como *argizai*, *argizol*, y *argiolak*, permitan suponer que haya podido conocer una difusión algo más amplia que la de los límites de la Provincia.

En cualquier caso, lo que conviene destacar aquí, a modo casi de conclusión, es lo que la *argizaiola* significa como elemento cultural asociado a las funciones rituales que desempeña la mujer vasca en la tumba familiar, y ese significado está contenido en la composición verbal de la palabra que le da sentido: *argizagi*.

Como he indicado más arriba, esta palabra esta compuesta por *argi-* y por *-za(g)i*, que significan respectivamente, y entre otras cosas, “luz” y “odre” o “recipiente”. Asimismo, es de notar que *argi* es compuesto a su vez de *illargi*, luna y también “luz de muerto” o de “oscuridad”, por *il-*, “muerte” u “oscuridad”, y *-argi*, “luz”.¹⁶³

La importancia de este significado aquí esta en su valor sincrético, ya que como explica Caro Baroja:

“en la mitología llamada aria la luna juega un papel importante como vasija de agua de la vida del soma, como vaso de la fecundidad o como cuenco o cosa semejante en general”,¹⁶⁴

y todos estos elementos —agua, muerte, fecundidad, luz, vida, fuego, oscuridad, etc.— que, según se ha visto, figuran desde los tiempos prehistóricos en el mundo conceptual vasco asociados al culto de los antepasados y a la idea patrimonial del territorio, constituyen el sustrato ideológico de la identidad cultural vasca, cuyos rasgos fundamentales y circunstanciales se vertebran en la tradición.

Por todo ello, bien puede decirse que cuando la *etxeoandre* acude a la

(162) Caro Baroja: *Los vascos*; pp. 351-352.

(163) Caro Baroja: *Sobre la religión antigua ...*; p. 51 y ss.

(164) Caro Baroja: *Sobre la religión antigua ...*; pp. 52-53.

iglesia a rezar a sus muertos ante el *jarleku* sobre el que arde la cerilla enroscada en la *argizaiola*, está representando en una sola función escénica la experiencia histórica del pueblo vasco y su propia actitud ante dicha experiencia; y que al cumplir en la intimidad de la tumba ancestral con ese acto ritual que le asigna la tradición, la mujer vasca da medida del papel trascendental que ha desempeñado la figura femenina en la estructuración y el desenvolvimiento de la sociedad vasca tradicional.

b. Una de las expresiones más singulares de este papel es la que encarna la figura de la *serora*, que aparece como tal figura en la vida vasca coincidiendo con la generalización de las ermitas y de las iglesias de fundación privada en el País.¹⁶⁵ Es posible que como indica Webster siguiendo a Henao, y como permite suponer el origen latino —*soror*— del nombre con el que comúnmente se conoce esta figura femenina, la *serora*, *benita*, *freyla*, etc. sea un residuo de las antiguas diaconisas cristianas.¹⁶⁶ Lo cierto es que la documentación sobre la *serora*¹⁶⁷ en los archivos parroquiales indica, entre otras cosas, que la dicha *serora* se incorpora a la vida vasca en el contexto de los patronatos familiares y por consiguiente como una figura asociada al mundo doméstico de la casa.

Esta asociación se concreta en los dos aspectos fundamentales de la *serora*: las características que debe reunir la mujer que desempeñe ese papel, y las funciones que se le encomiendan.

En términos generales, se trataba de viudas o huérfanas de conducta intachable y piedad probada, procedentes a veces de familias linajudas que, por avatares o circunstancias, eran venidas a menos y encontraban en el humilde oficio de *serora* una forma de vida digna. Aunque las había que aportaban dote al acceder al puesto,¹⁶⁸ e incluso hacían cesión de sus bienes a la iglesia o parroquia, la mayoría carecía de recursos y dependía por completo de los emolumentos asignados y de lo que, de acuerdo con la costumbre, recibía a modo de estipendio con motivo de celebrarse bodas, bautizos y funerales. Esta situación de dependencia daba lugar de una parte a ciertos abusos y corruptelas con los que la *serora* intentaba mejorar su congruo

(165) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 286.

(166) G. de Henao: *Averiguaciones de las antigüedades de Cantabria*, v. VI, Salamanca, 1689-1691; p. 115. W. Webster: "Seroras, freyras, benitas, benedictas entre los vascos", *Euskal-erriaren alde*, v. I, 1921; pp. 139-151, 166-168.

(167) Cfr. Saint-Martin: *Las seroras vascas*.

(168) Saint-Martin: *Las seroras vascas*; pp. 161-162.

sustento, y de otra a numerosos enfrentamientos entre la autoridad civil patrona de la iglesia y de la autoridad eclesiástica, a cuenta de las tareas realizadas por la *serora* en la iglesia.¹⁶⁹

Las obligaciones de la *serora* comprenden, todavía hoy, “atender a la decencia y limpieza de la iglesia; tenerla bien barrida, limpios los altares y toda la ropa blanca de ellos”,¹⁷⁰ es decir, las funciones domésticas propias de la mujer en la casa, entre las que están las relativas al culto de los antepasados, como la de acudir con las ofrendas de ritual para los días señalados y conservar limpia y arreglada la tumba familiar, además de presidir y organizar los duelos y las honras fúnebres de la familia. En este sentido doméstico que tiene la *iglesia* en la sociedad vasca tradicional como prolongación de la casa, la *serora* asume ocasionalmente las funciones de la *etxeoandre* respecto de ese culto cuando, como relata el P. Barandiarán:

“la *etxeoandre* o alguna otra mujer de su familia no puede asistir a tales actos, es reemplazada por la *andereserora*, que es una mujer encargada de desempeñar principalmente esta función en la iglesia parroquial. La *andereserora* es, pues, a modo de sacerdotisa que representa y suple en las iglesias a las *etxeoandre* o ministros del culto doméstico de todas las casas de una parroquia.¹⁷¹

La colaboración en estas tareas “sagradas” supone para la *serora* una fuente adicional de ingresos,¹⁷² y sobre todo la participación, siquiera vicaria, de la dignidad y del prestigio que rodean la figura de la *etxeoandre* en la sociedad vasca tradicional, por razón justamente de lo que esa figura significa como interlocutora y promotora de los valores que definen y caracterizan dicha sociedad.¹⁷³

Los cambios que marcan el paso de la sociedad tradicional a la sociedad contemporánea, y el traslado generalizado en el País Vasco peninsular de las tumbas familiares esta vez de la iglesia al cementerio, a principios del siglo XIX, favorecen la desaparición progresiva del culto doméstico en la iglesia y confirman la dimensión social de la *serora* como representante de la figura femenina en los espacios religiosos de la sociedad vasca de nuestro tiempo.

(169) Saint-Martin: *Las seroras vascas*; p. 171.

(170) Saint-Martin: *Las seroras vascas*; p. 163.

(171) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 71.

(172) Zavala: *Los Funerales de Azcoitia*; p. 423.

(173) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 72.

4. El cementerio

La idea del cementerio en el País Vasco responde, al igual que en otras partes, a un concepto comunitario del espacio sepulcral que tiene su razón de ser en la dimensión social de la iglesia como espacio religioso de la comunidad de vecinos o parroquianos. El término con el que habitualmente se conoce en vascuence el cementerio, *illerría*, expresa esa idea: “el Pueblo de los muertos”, y allí reciben sepultura los miembros de la comunidad parroquial, pertenezcan o no a casas solariegas y sean o no naturales del lugar.

A diferencia de lo que es norma generalizada en la iglesia como espacio funerario, donde los enterramientos se efectúan en los asientos que a tal efecto tienen determinadas casas, en el *cementerio* las sepulturas pertenecen a familias o a individuos con o sin vinculación solar, disponiendo incluso de una parcela destinada a las personas que por alguna razón carecen de sepultura propia y no tienen donde enterrarse; como en tantas otras partes, en el País Vasco esta parcela se llama fosa común.

Visto así, el principio de individualidad que, en función de la idea patrimonial del territorio, prevalece en los demás espacios funerarios, no aparece con tanta fuerza en el *cementerio* donde la sepultura se llama *illobia* que significa sencilla e indiscriminadamente el lugar del muerto,¹⁷⁴ por oposición al término *jarlekua* cuyo significado es, según se ha visto, patrimonial y aún de privilegio por ser propiedad de una casa solar.

Esta característica del *illerrí* en la sociedad vasca tradicional no le resta las propiedades de las gozan los demás espacios funerarios, ya que es asimismo prolongación de la casa,¹⁷⁵ solariega o no, y está por consiguiente sujeto a las observancias de traza antigua que suponen un carácter común de la iglesia, del cementerio y de la casa¹⁷⁶ De ahí que sea a su vez reflejo del proceso ideológico y estructural verificado en la sociedad vasca entre los siglos XIII y XIX, en cuyo senos se producen estas formas de vida religiosa representadas por las funciones de la mujer relativas al culto de los antepasados.

El viejo principio de individualidad, actualizado secularmente por las funciones religiosas de la mujer vasca, se hace patente en el cementerio en la

(174) Azkue: *Diccionario...*, t. I; p. 408. J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 43.

(175) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p.49.

(176) J. M. de Barandiarán: *Estelas Funerarias del País Vasco*; p. 49. *El mundo en la mente popular vasca (creencias, cuentos y leyendas)*, t. II, San Sebastián, 1961; pp. 88-98.

lápida sepulcral que cubre las tumbas familiares, en la que figuran el nombre de la casa o de la familia así como el de los miembros de la misma allí enterrados, con referencias incluso de carácter personal como las alusivas a oficios, filiaciones, edad, etc.;¹⁷⁷ y, sobre todo, en la estela funeraria o *illarria* que preside la tumba familiar y que, recuperada en el País Vasco peninsular a raíz de la prohibición de realizar enterramientos en el interior de las iglesias, ha tenido sin embargo en el País Vasco continental una vigencia continuada desde la Edad Media.¹⁷⁸

De hecho, la evolución histórica del *illerri* en el País Vasco es consecuente con la evolución socio-cultural del propio País, y tanto su antigüedad como su vigencia tienen su explicación en el complejo entramado de razones económicas, sociales, religiosas, técnicas, etc., que informan el argumento de la Historia del pueblo vasco.

La antigüedad del cementerio en el País Vasco es variable, ya que surge a medida que aparece la ermita o la iglesia a la que está vinculado. Teniendo en cuenta lo antedicho acerca de la aparición de las ermitas y de las iglesias en la vida vasca, puede decirse que los cementerios surgen a partir del siglo XIII indicado por el P. Barandiarán, con la salvedad notable de casos como el de Arguñeta del siglo IX, recordado a este propósito por Caro Baroja.¹⁷⁹

Por otro lado, los datos de las lápidas y de las estelas sepulcrales sitúan la proliferación de los *illarriak*, como espacios de uso común destinados al culto de los antepasados, en torno al siglo XV;¹⁸⁰ es decir, cuando, como antes dijo Caro Baroja, el país y el pueblo vasco comienzan a adquirir más importancia económica y social, con una personalidad fuerte que se pone de manifiesto particularmente en su vertiente peninsular.¹⁸¹

(177) J. Curuchaga y otros: "Piedras familiares y piedras de tumbas de Navarra", *Problemas de la prehistoria...*; pp. 233-243. I. Thevenon: *Contribution a l'etude de l'esthetique basque a travers l'art lapidaire funeraire: analyse des steles discoïdales, des croix et des dalles des XVI, XVII, et XVIIIe. Siècles dans la vallee de Lantabat en Bassenavarre*, 2vs., París, 1978.

(178) La selección de monumentos publicada por el P. Barandiarán en *Estelas funerarias del País Vasco* está sacada del inventario realizado por dicho autor en las regiones de Laburdi y Benabarre (op. cit., p. 79). Ver además las colecciones reunidas por L. Colas en *La tombe basque, recueil d'inscriptions funéraires* (Bayona, 1923) y por H. O Shea: *La tombe basque* (Pau, 1889), así como los trabajos de VV. AA. en *Les steles discoïdales* (Sete, 1980), y en *Congreso internacional sobre la estela funeraria*, 1991. (San Sebastián, 1994).

(179) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 270.

(180) Colas: *La tombe basque*; pp. 6-9.

(181) Caro Baroja: *La tradición técnica del Pueblo Vasco*; p. 108.

Desde ese momento, el cementerio surgido alrededor de la Iglesia y junto a ella conoce una evolución diferente en las distintas partes del País que responde a sus respectivas evoluciones históricas en el orden social, económico y político.¹⁸²

Mientras en las provincias ultrapirenaicas se ha mantenido ininterrumpidamente la costumbre de enterrar en el cementerio que surge junto a la iglesia como prolongación de la casa en sustitución del *baratz*, en las provincias peninsulares tanto la costumbre como el espacio mismo han conocido una trayectoria diferente.

En primer lugar, y como apunta el P. Barandiarán, “el cementerio ha sido separado de la iglesia en la Vasconia peninsular”,¹⁸³ lo que contrasta fuertemente con la permanencia del cementerio junto a la iglesia, hasta la fecha de hoy mismo, en los territorios de *Iparralde*. Para Manso de Zúñiga la razón de la pérdida del cementerio adosado al templo debe buscarse en la inseguridad de las villas y pueblos durante la Edad Media, y en la necesidad consecuente de fortificarlas a costa de grandes espacios intramuros, entre los que estaría el ocupado por el cementerio.¹⁸⁴ Con ser esta razón poderosa a mi me parece insuficiente a la vista de lo que un espacio funerario ha representado en la vida individual y colectiva de los vascos. Por ello, me inclino a pensar como Leizaola que la separación del cementerio está en consonancia con la costumbre prevalente de enterrar en el interior de las iglesias.¹⁸⁵

El hecho de que esta costumbre haya tenido un arraigo mayor entre los vascos peninsulares se corresponde con la idea patrimonial del territorio en la que se cifra el valer de la familia en términos de prestigio social, y este valer está a su vez asociado al poder de dicha familia en términos económicos. La tumba en el interior de la iglesia es un símbolo de prestigio, reservado hasta el siglo XVI a los antiguos linajes propietarios de las iglesias, de los predios, de las fundiciones, de los molinos, de los saltos de agua, etc. El desenvolvimiento de la población vasca que marca el paso a la sociedad moderna con el desarrollo del comercio, de la industria, y de la navegación favorece una mayor circulación del dinero y, consecuentemente, un mayor acceso a bienes raíces y al prestigio social que dichos bienes proporcionan. Este fenómeno,

(182) Caro Baroja: *Los vascos*; pp. 97-109, 173-203.

(183) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 43.

(184) VV. AA.: *Les stèles discoïdales*; p. 143.

(185) VV. AA.: *Les stèles discoïdales*; p. 137.

conocido en todo el País Vasco, se manifiesta con especial vigor en los territorios peninsulares donde las posibilidades de enriquecimiento son mayores gracias en buena parte a la expansión de España en ultramar. La participación vasca en la empresa americana se tradujo, entre otras cosas de notable importancia, en la aparición de "mansiones" de nueva planta, que modifican la fisonomía de las antiguas poblaciones, y en la aparición de nuevos "linajes", cuyos fundadores son en muchas ocasiones antiguos mercaderes y especuladores.¹⁸⁶ Entre los símbolos de prestigio que adoptan figura la tumba en la iglesia y todo el aparato ceremonial que rodea y jerarquiza el culto de los antepasados. De ahí que se perpetúen, y aún se refuercen, viejas formas rituales que tienden a expresar más el "prestigio" de la casa del difunto que su poder económico, y de ahí también que la costumbre de enterrar en el interior de las iglesias haya conservado toda su vigencia en el País Vasco peninsular hasta el siglo XIX, y parte del XX en los núcleos rurales.

Este arraigo se confirma en el recurso de las autoridades a la fuerza legal para obligar el traslado de las tumbas al cementerio, prohibiendo los enterramientos en el interior de las iglesias. Una Real Cédula de Carlos III con fecha del 3 de abril de 1787 prohíbe los enterramientos en el interior de la iglesia, y ordena la creación de cementerios en el exterior,¹⁸⁷ lo que invita a pensar que en muchas poblaciones no existía el *illerrri*, y refuerza la interpretación de Leizaola respecto del cementerio en la Vasconia peninsular. Que el peso de la costumbre era fuerte, y que su práctica atendía valores y creencias muy caros al pueblo vasco se desprende de la resistencia ofrecida a la prohibición de Carlos III, a la que le sucedieron otras instando al cumplimiento de la Ley.¹⁸⁸ Es conocida la Orden promulgada en Fuenterrabía el año 1809 por el general francés que mandaba la ciudad no sólo prohibiendo que se practicara la "vieja costumbre", sino además amenazando al párroco y al alcalde con llevarles a San Sebastián atados codo con codo si se reincidía en dicha costumbre.¹⁸⁹

Con el traslado de las tumbas familiares al cementerio en el País Vasco peninsular se recupera el uso de la estela funeraria después de un período de decadencia que no ha conocido en las provincias continentales, y cuya raíz ideológica y estructural podría estar, según el P. Barandiarán, en los

(186) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 98.

(187) Garmendia Larrañaga: *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco*; p. 84.

(188) Garmendia Larrañaga: *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco*; pp. 84-86.

(189) Azkue: *Euskalerrriaren yakintza*, v. I; p. 231.

cromlechs o *baratzak* prehistóricos y más concretamente en las sepulturas dolménicas neolíticas.¹⁹⁰

Aunque este mismo autor muestra sus reservas respecto de la vinculación directa cromlech-estela,¹⁹¹ no por ello deja de afirmar que la estela funeraria o *illarria* en el cementerio desempeña la misma función y ocupa el mismo lugar que el *austarri* en los antiguos hogares pastoriles.¹⁹² La asociación ideológica al mundo conceptual y mitológico codificado en la *argizaiola* que sugiere la palabra *illerri* favorece esa vinculación, así como el que las tumbas en el cementerio estén orientadas de suerte que la cabecera, es decir el lugar en que se alza la estela a modo de mojón, este en el lado occidental y el pie en el oriental, siguiendo la costumbre observada en el interior de las iglesias y que ya era conocida por los constructores de dolmenes.¹⁹³

Lo cierto es que desde el siglo XVI se registra un florecimiento notable de la estela en la cabecera de la sepultura en el cementerio vasco, y que en el largo proceso de su historia este monumento se presenta vinculado a una concepción de la vida,¹⁹⁴ simbolizada en los elementos decorativos de la estela y que constituye el sustrato espiritual de la personalidad cultural vasca. Muestra de ello son, además de los ejemplares en los cementerios del País Vasco, particularmente en su región continental, las estelas vascas halladas en cementerios fuera del propio País, como el de Manzanares el Real (Madrid), que alberga inhumaciones de canteros vascos del siglo XVI llegados allí para trabajar en la construcción del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial,¹⁹⁵ y el cementerio localizado en Placentia, antigua capital de Terranova (Canada), que contiene tumbas de pescadores vascos de los siglos XVII y XVIII.¹⁹⁶

Este florecimiento, que tiene un claro fundamento socio-económico, coincide con el de la lápida del *jarleku* y, al igual que la tumba en la iglesia, la estela es considerada "como un monumento vinculado al patrimonio domésti-

(190) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 37. *Les symboles magiques au Pays Basque*; pp. 126, 154-155.

(191) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 81.

(192) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 77.

(193) J. M. de Barandiarán: *Les symboles magiques au Pays Basque*; pp. 107-108.

(194) J. M. de Barandiarán: *Estelas funerarias del País Vasco*; p. 77.

(195) Caro Baroja: *Los vascos*; p. 349.

(196) M. F. Howley: "Les anciennes tombes basques a Placentia", *RIEV*, v. II, 1908; pp. 734-748. V. Palacio Atard: "Pescadores vascos en Terranova en el siglo XVIII", *I SIAV*; pp. 409-422.

co".¹⁹⁷ Porque la sepultura en el cementerio representa lo que la tumba en la iglesia, el principio de individualidad referido a la *etxe* se hace presente en la ornamentación de la *illarria*, análoga, según dije antes, a la ornamentación de la *austarri*, de la lápida del *jarleku*, y de la *argizaiola*. En este sentido, puede decirse siguiendo al P. Barandiarán que la recuperación de la *illarria* en el País Vasco peninsular, y su proliferación progresiva en los cementerios a raíz de la prohibición de la "vieja costumbre", se deja interpretar como "una reacción ante el afán iconoclasta de las últimas décadas del siglo XIX",¹⁹⁸ que no es del todo ajena ni a las circunstancias políticas del País ni al declive evidente de las formas tradicionales de vida.

La evolución histórica del *cementerio* ofrece, pues, reflejos de la evolución ideológica y estructural que afecta a la sociedad vasca tradicional de los siglos XIII al XIX. Las funciones de la mujer vasca que tienen lugar en este espacio funerario con motivo del culto de los antepasados son las mismas que realiza ante el *jarleku* en la iglesia, porque ambos espacios forman parte del mundo doméstico que representa la *etxeakoandre* o en su defecto la *serora*, y que es el mundo particular e íntimo del vasco al que, de acuerdo con esa concepción de la vida, esta vinculado aún en la muerte. La comunión de los habitantes vivos de la casa y de los muertos se materializa en los *ogiak* y en la *argizaiola* que la mujer deposita ritualmente en la sepultura presidida por la *illarria*, movida por los mismos elementos ideológicos que le instan a depositar alimentos y luces en la propia casa, conducentes a recordar y actualizar el sentido trascendente que tiene el concepto de hogar en el horizonte existencial del vasco.¹⁹⁹



Con arreglo a lo expuesto cabe concluir, pues, que los espacios reservados tradicionalmente a la mujer vasca como "ministro de culto doméstico" son representativos de la estructura de una vieja sociedad —cuya herencia no siempre es tenida en cuenta en los análisis de la sociedad vasca actual—, y también del papel que la misma mujer vasca ha protagonizado en esa sociedad. Un papel, como se ha visto, preeminente en la estructuración y desarrollo de la personalidad cultural vasca que, además de elevar la dignidad y el prestigio de la condición femenina al otorgarle un protagonismo determinante

(197) J. M. de Barandiarán: *Estelas Funerarias del País Vasco*; p. 75. Caro Baroja: *Los vascos*; p. 256.

(198) J. M. de Barandiarán: *Estelas Funerarias del País Vasco*; p. 83.

(199) J. M. de Barandiarán: *Estelas Funerarias del País Vasco*; p. 6. Caro Baroja: *Sobre la Familia Vasca*; p. 132.

como interlocutora de valores esenciales y fundantes del ser vasco, ha favorecido, como asegura el P. Barandiarán, la situación política y social de la figura de la mujer en una sociedad que se ha caracterizado por la religiosidad de ciertas formas de vida asentadas en un profundo sentido histórico de los vascos del valor de su propia tradición.²⁰⁰

Abreviaturas empleadas en las notas

- CHP: Cuadernos de Historia Primitiva
 CIAP: Col-loqui Internacional D'Arqueologia de Puigcerda
 RIEV: Revista Internacional de Estudios Vascos
 RSBAP: Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País
 SIAV: Semana Internacional de Antropología Vasca
 SPP: Syposium de Prehistoria Peninsular

(200) J. M. de Barandiarán: *Mitología vasca*; p. 72.