

INDICE TEMÁTICO GENERAL

1- INTRODUCCIÓN	10
1- MARCO DE LA PRESENTE TESIS	11
1.1. Contexto histórico social de <i>El Matriarcalismo Vasco</i>	11
1.2. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: La Hermenéutica.....	14
1.3. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: La Psicología Profunda.....	16
1.4. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: B. Malinowski y J. Campbell.....	17
1.5. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: La arqueología en torno a la “Vieja Europa”.....	18
1.6. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: La antropología clásica vasca.....	19
1.7. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: El mundo de Ortiz-Osés.....	20
1.8. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: El Muttertum Vasco como fundamentación nacional.....	22
1.9. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: La antropología social.....	22
1.10. Entorno científico referencial de la Tesis Matrial: Antropología comprometida.....	23

2- PLANTEAMIENTO Y ENFOQUE DE LA PRESENTE TESIS.....	23
2.1. Problema inicial.....	24
2.2. Enfoque planteado.....	25
2.2.1. Revisitación hermenéutica.....	25
3- FINALIDAD Y OBJETIVOS DE LA PRESENTE TESIS.....	25
3.1. Demostración del enraizamiento de referencias matriales en cultura europea y universal y reflexión	25
3.2. Demostración de la importancia de símbolos y transformaciones matriales en cultura vasca oral tradicional, recogida por Azkue y Caro Baroja analizando también el papel re-creador de ambos.....	25
3.3. Análisis, contextualización y valoración de la obra sobre el imaginario vasco en Ortiz-Osés.....	25
3.4. Demostración de la necesidad de la Tesis Matrial para la comprensión de referencias político nacionales vascas.....	26
3.5. Establecimiento de la referencias matriales como necesarias para un diálogo crítico en ciencias antropológico sociales de ámbito vasco.....	26
3.6. Refutación de críticas a la Tesis Matrial Vasca.....	26
3.7. Establecimiento de la Tesis Matrial Vasca como medio de apertura hacia campos variados de las ciencias humanas.....	26
3.8. Realización de recapitulación y conclusiones generales.....	27

4- METODOLOGÍA DE LA PRESENTE TESIS.....	26
4.1. Recorrido interdisciplinar valorativo de autoridades.....	27
4.2. Recorrido valorativo de la obra etnográfica de Caro Baroja y Azkue.....	27
4.3. Hermeneusis de la Temática Matrial Vasca en Ortiz-Osés.....	27
4.4. Recorrido valorativo de autoridades de la literatura diferencialista vasca político cultural contemporánea.....	27
4.5. Presentación, análisis y valoración de autoridades de la Antropología Social Vasca. Refutación de críticas al Matrialismo Vasco y establecimiento de necesidad de complementariedad y diálogo.....	28

I. TORNO AL MATRIALISMO. AUTORIDADES UNIVERSALES EN

<u>DISCIPLINAS DIVERSAS.....</u>	29
1- SOBRE J. JAKOB BACHOFEN.....	30
1.1. Introducción e influencias.....	30
1.2. Teorías Bachofenianas.....	35
1.3. Influencia de Bachofen.....	42
2- APROXIMACIÓN A MALINOWSKI: ¿INVESTIGACIÓN DE CAMPO EN UN MUNDO FELIZ?.....	49
2.1. Introducción.....	49
2.2. Trobriand: Descripción e interpretación.....	50
2..3. Crítica a Malinowski y conclusiones.....	52

3- TALMUD, PSICOANÁLISIS Y SOCIEDAD. MATRIALISMO CRÍTICAMENTE ASUMIDO: ERICH FROMM.....	55
3.1. Introducción. Modernidad problemática.....	55
3.2. Orígenes referenciales de Fromm: Judaísmo, germanofilia y mundo burgués ilustrado.....	56
3.3 Ruptura y psicoanálisis. Años de formación. Sociología y marxismo.....	59
3.4. Síntesis Frommiana.....	61
3.4.1. Matrialismo: atractivo pero pueril.....	62
3.5. Conclusiones.....	66
4- ALGO SOBRE EL DISIDENTE DE LA ÚLTIMA UTOPIA CIENTISTA: MUTTERTUM EN C.G. JUNG.....	67
4.1. Introducción: Epistemología crítica e intencionalidad terapéutica.....	67
4.2. Símbolos de Transformación. Exposición y comentarios.....	70
4.3. Conclusión.....	83
5- NEUMANN. EL RECUPERADOR DEL OCULTO FEMENINO.....	84
5.1. Introducción: El olvido europeo del eterno femenino.....	84
5.2. Gran Madre: Polo, centro y eje de la existencia humana.....	85
5.3. Matrialidad ambigua: positiva y terrible.....	85
5.4. Individuación como lucha contra la madre castrante.....	89
5.5. Gran Madre como <i>Herznahrung</i>	90

6- CAMPBELL Y LA UNIDAD DEL INCONSCIENTE COLECTIVO HUMANO.	
MOTIVOS MTRIALES EN SU RECORRIDO.....	92
6.1. Introducción: Referencialidad enciclopédica y universal. Método investigativo crítico ambicioso.....	92
6.2. Mitología Primitiva.....	95
6.2.1. Recapitulación.....	119
6.3. Mitología Oriental.....	120
6.4. Mitología Occidental.....	125
6.5. Mitología Creativa.....	135
6.5.1. Recapitulación: Unidad anímica de la humanidad.....	144
7- GIMBUTAS. VESTIGIOS TANGIBLES DE LO NUMÉNICO-FEMENINO: CIVILIZACIÓN DE LA VIEJA EUROPA.....	145
7.1. Símbolos e imágenes matriales en la Vieja Europa.....	145
7.2. Recapitulación.....	154
II. EL MUTTERTUM VASCO ANTERIOR A ORTIZ-OSÉS.....	157
1- EL MUTTERTUM VASCO PRE ORTIZ-OSÉS: R.M. AZKUE.....	158
1.1. Introducción: Vida e importancia de Azkue.....	158
1.2. Corpus. “Costumbres y supersticiones”.....	164
1.3. Recapitulaciones.....	179
1.4. “Cuentos y Leyendas”. Corpus comentado.....	180

1.5. Conclusiones.....	196
2- EL MUTTERTUM VASCO PRE ORTIZ-OSÉS: JULIO CARO BAROJA.....	198
2.1. Introducción: Vida e importancia de Julio Caro Baroja.....	198
2.2. Consideraciones sobre método y objetivos en Caro Baroja (Estudios Vascos).....	202
2.3 Corpus matrial en la obra carobarrojiana.....	204
III. ORTIZ-OSÉS: HERMENÉUTICA RELACIONAL	
<u>Y MATRIALISMO VASCO</u>	221
1- INTRODUCCIÓN Y CONSIDERACIONES BIOGRÁFICAS. INFLUENCIAS FORMATIVAS.....	222
2- EXPOSICIÓN CLASIFICADA DE SU OBRA.....	224
3- SOBRE LENGUAJE Y MÉTODO EN LA OBRA DE ORTIZ-OSÉS.....	226
4- CONTEXTO Y ORIGINALIDAD DE <i>MATRIARCALISMO VASCO</i>	228
5- EXPOSICIÓN COMENTADA DE LAS TESIS CONTENIDAS EN <i>EL MATRIARCALISMO VASCO</i>	229

6- CONCLUSIONES.....	235
----------------------	-----

IV. EL MATRIALISMO VASCO TRAS ORTIZ-OSÉS.....238

1. EL MUTTERTUM COMO REFERENCIA POLÍTICO-NACIONAL.....	239
1.1. Introducción.....	239
1.2. Referencias matriales en F. Krutwig.....	240
1.3. Idem en Mtz. De Lizardui.....	252
1.4. Idem en Josu Naberan.....	254
1.5. Conclusiones.....	255
2. DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL, CULTURAL Y SIMBÓLICA.....	260
2.1. Introducción.....	260
2.2. W.Douglas y el matrialismo vasco. Exposición y conclusiones.....	262
2.3. Teresa del Valle y la escuela de Zorroaga.....	274
2.3.1. Crítica del “Mito del Matriarcado Vasco”.....	281
2.3.2. Objeciones y matices en torno a la crítica valliana.....	282
2.4. Antropología Deconstructiva: <i>El Milenarismo Vasco</i>	288
2.4.1. Crítica de la “Sinrazón Matriarcal”.....	289
2.4.2. Refutación de la misma.....	293
2.4.3. Influencias de Aranzadi.....	293
2.4.4. Conclusiones.....	295
2.5. Joseba Zulaika: Mutttertum Vasco, Tragedia y Catarsis.....	296

2.5.1. Introducción: El papel de la antropología en Vasconia.....	296
2.5.2. El culto mariano en Itziar: Su entorno y contexto histórico.....	298
2.5.3. Madre María: Centro y Poderosa Mediadora.....	300
2.5.4. Madre Política.....	302
2.5.5. Icono y Sacramento.....	304
2.5.6. Conclusiones sobre el análisis zulaikano.....	307
<u>CONCLUSIONES</u>	311
1. CONCLUSIONES GENERALES.....	312
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	315

INTRODUCCIÓN

1. MARCO DE LA PRESENTE TESIS.

1.1. CONTEXTO HISTÓRICO SOCIAL DE *EL MATRIARCALISMO VASCO*.

En 1.980 la situación general en el País Vasco, y el conjunto del reino, distaba de estar caracterizada por un cierto tipo de normalidad aceptable.

La sombra del recientemente fallecido general Franco y de su larga dictadura militar-clerical seguía siendo alargada. La transformación de su régimen en una monarquía constitucional no podía darse por afianzada. Los peligros de una involución, tutela o algo peor eran mucho más que exageraciones de extremistas. La legitimidad del nuevo sistema no dejaba de ser, aunque minoritariamente, cuestionada. Al fin y al cabo ¿no habían tenido un papel rector en el tránsito realizado antiguos altos dirigentes de la dictadura? ¿No se mantenía el statu quo de los pilares de la misma? Todavía no había llegado al poder un partido que no sólo carecía de vínculos con el franquismo sino que poseía un historial presentable de resistencia (aunque no de liderazgo en la misma) democrática. En el año 1.982 un ingenuo Jorge Semprún apuntaba que la llegada de los socialistas al poder había traído por fin la “Ruptura Democrática”.

El mundo de la alta cultura había conocido cierto respiro en las últimas etapas del franquismo (no se pretende decir, ni mucho menos que durante casi cuarenta años tal mundo hubiera desaparecido, pero los obvios desastres de la guerra y postguerra civiles no podían menos que afectar profundamente al mismo). Sin embargo faltaba aquella libre discusión sin la cual una ciencia real

no podría, en palabras de B. Russell, jamás existir (de ahí la ventaja técnica e intelectual de las democracias según el mismo autor, por otra parte muy poco condescendiente con cualquier desviación de los grandes ideales del liberalismo radical clásico anglosajón). Y no sólo la discusión. Recientemente J. Goytisolo recordaba con nostalgia aquella eclosión de nuevas editoriales y medios de comunicación para un público exigente y sediento de ponerse al día en cuanto a corrientes de pensamiento y creación, como mínimo, europeos. Recordaba también la ilusión que flotaba en ese ambiente. Y el posterior, famoso, “desencanto”. La pequeña élite que, con medios diversos, pudo formarse en Europa o América durante los años oscuros no era cuantitativamente muy grande, pero, dadas las circunstancias, su papel cobraría más tarde especial importancia.

En el País Vasco la situación participaba de lo antedicho, pero añadía no pocas preocupantes peculiaridades.

No era, en absoluto, la primera vez que el mismo se veía enfrentado a profundas transformaciones sociales, culturales, demográficas y, en último término, axiológicas. Pero en esta ocasión tales transformaciones sucedían en el marco de una dictadura culturalmente uniformizante, tras otra guerra civil. La sensación de país ocupado, cultura agonizante, ninguneamiento del idioma autóctono (o persecución directa) se mezclaban con las tensiones de una sociedad tardíomoderna, una oposición política en las catacumbas, un movimiento obrero que volvía fuerte por sus fueros (en un entorno industrial y sub-urbano que soporta una crisis económica devastadora) y una juventud inquieta.

Los elementos de este cóctel explotaron en drama y tragedia con sus gotas de farsa. Una de las “vanguardias” más activa e inquieta de la juventud local acaba intentando sintetizar reivindicación nacional vasca con revolución social y resistencia democrática. En las tres facetas, y con fuertes toques edípicos, superando, pretendían, los modelos previos de la generación anterior. El esquema acción-represión-acción y el contexto histórico-político ayudarán (aunque nada puede ser explicado con mecanicismos y estas líneas no son sino una limitada introducción) al desarrollo de una actividad armada organizada que en estos años alcanza su mayor nivel. Como colofón, una crisis estructural que amenaza con arrasar el poderoso mundo industrial y financiero, reduciendo a la miseria a miles de trabajadores locales y sus familias.

Entretanto, la recién creada autonomía despierta prisas y esperanzas en la mayor parte de la población, que la ve como un desagravio histórico y un posible instrumento de regeneración general. Pero no faltan suspicacias. Y oposiciones por parte de una importante minoría mucho más exigente, bien enraizada y organizada.

En este contexto, la referencialidad nacional vasca y sus expresiones políticas están ávidas de fundamentos ideológicos y sociales que refrenden lo que se asume sentimentalmente, pero evitando graves errores pretéritos. Los estudios sociales, lingüísticos, históricos y culturales cobran un protagonismo inusitado. También, como subrayará bastantes años después Joseba Zulaika, los antropológicos. En frente tendrán a quienes van insinuando, más tarde

teorizando, que una referencia nacional vasca carecería de seriedad, que son más bien mixtificaciones interesadas que enmascaran las aspiraciones de poder de una élite en ciernes.

Y en el año ochenta un “joven filósofo” con un rico recorrido formativo y personal que en su momento detallaremos publica *El Matriarcalismo Vasco*.¹

No exageramos un ápice al afirmar que casi nadie quedó, y no sólo en el ámbito de la élite intelectual, indiferente a esta obra, corta en extensión y sorprendentemente creativa en tantos aspectos (que también detallaremos en su momento).

1.2. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: LA HERMENÉUTICA.

La Tesis Matrial Vasca que planteaba en el año ochenta Andrés Ortiz-Osés ha de ser necesariamente situada en el contexto intelectual de la Hermenéutica. Tal término procede originariamente de los estudios filológicos, muy especialmente de la filología bíblica, cuyo interés, lógicamente, desborda los intereses meramente científicos. Es con Schleiermacher cuando el horizonte de la interpretación correcta de la sagrada escritura toma “el horizonte más amplio de la comprensión histórica y literaria (más tarde se dirá comprensión propia de las ciencias del espíritu) que el intentará dilucidar filosóficamente”². En último término se trata de comprender, para lo cual el teólogo alemán requiere un “meterse dentro”, “aclimatarse”.

¹ Ortiz-Osés, Andrés. *El Matriarcalismo Vasco*. Bilbao. Univ. Deusto. 1988. 3ª Edic.

² Coreth, Emerich. Del artículo “Historia de la Hermenéutica”.pg. 296. *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao. Univ. Deusto. 2ª edición.

La posterior reflexión de Ranke y Droysen sobre la peculiaridad metodológica de las Ciencias Históricas se ampliará, ya con Dilthey, al conjunto de las *Geisteswissenschaften*. Tal autor “formula la dualidad entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, que se distinguen por un método analítico y explicativo y un procedimiento comprensivamente descriptivo.”³ En Dilthey lo singular habrá de hacerse concebible a partir del todo, presuponiendo además toda comprensión una vivencia.

Pero Rickert objetará que tales formulaciones adolecen de una cierta dependencia psicológica que no da convincente respuesta al cómo de los contenidos ideales de sentido y de valor.

Entonces, con el empuje que supusieron los estudios fenomenológicos husserlianos, llega, al cabo, la comprensión más originaria, dada con el mismo “ser de la existencia”, en cuanto la existencia es distinguida con la comprensión del ser. La Hermenéutica de la Existencia busca una interpretación comprensiva de lo que es la existencia y en calidad de qué se entiende ella a si misma⁴. No es una dirección dentro de la fenomenología ni tampoco un sobrepuesto a ella sino más bien un “modo de pensar originariamente la esencia de la fenomenología, y, en general, un modo de pensar originariamente (mediante una teoría y una metodología) todo lo dicho en un decir.”⁵

A partir de estas sendas perdidas H.G. Gadamer “vendrá a formular y desarrollar en todas sus implicaciones una pregunta filosófica: ¿qué es lo que realmente nos ocurre cuando interpretamos?”.⁶ Deudor, entre otras influencias,

³ Op.cit. pg. 297.

⁴ Op.cit. pg. 299.

⁵ Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Madrid. Alianza. 1988. 6ª Ed. Pg.1.495.

⁶ Garagalza, Luis. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Barcelona. Anthropos. 2.002. Pg.25.

del pensamiento romántico de Humboldt y Herder retomará la precomprensión condicionada lingüísticamente, la revalorización de la tradición entendida como una comunidad de interrogación, y un pensar “desde el lenguaje como centro.”⁷ Ortiz-Osés retomará esta dirección avanzando en una hermenéutica simbólica, e incorporando críticamente la tradición humanística europea occidental (greco-cristiana) hacia una razón simbólica relacional e implicadora de contrarios. En su recorrido encontrará, amén de los autores antes mencionados, a la figura enciclopédica del jurista J.J. Bachofen punto de inflexión en la hermeneusis simbólica del inconsciente colectivo europeo, gran pionero de la antropología simbólica. Todas estas autoridades sitúan nuestra problemática y proporcionan una conceptualización adecuada.

1.3. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: LA PSICOLOGÍA PROFUNDA.

Otro de los pilares precisos para situar la Tesis Matrial es la Psicología Profunda, especialmente analítica. Debemos a C.G. Jung la asunción del símbolo no como algo meramente sintomático, sino más bien como expresivo en sí mismo. Su gran acervo cultural, aplicado a la comprensión de la *psykhé* individual y colectiva, y falta de dogmatismo a la hora de incorporar direcciones hacia el sentido lo sitúan en un campo cercano a los estudios hermenéuticos. Su lenguaje, a menudo rigurosamente sistemático por talante científico, no carece, en ocasiones, de cierto barroquismo a veces incluso cercano al *full*

⁷ Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método*. Salamanca. Sígueme. 1977. Pg. 550.

stream of consciousness, oportuno en una obra relacional y fluido, donde el mundo simbólico tiene un papel central.

Su discípulo E. Neumann seguirá por este camino, y su obra sobre la Gran Madre será, desde la psicología profunda, otra aportación imprescindible para el entendimiento de la Tesis Maternal Vasca.

Por otra parte, sin abandonar el ámbito de las autoridades en psicología, también nos aparece (siguiendo a Ortiz-Osés) la figura y obra de Erich Fromm, epígono de la Escuela de Frankfurt, cuya crítica síntesis de humanismo moderno, marxismo y psicoanálisis heterodoxo (en relación a la escuela freudiana) complementa, junto con su herencia cultural judía, los anteriores autores en este ámbito.

1.4. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL:

B. MALINOWSKI Y J. CAMPBELL.

El siguiente bloque de referencias científicas y conceptuales proviene, en primer lugar, de la investigación de campo antropológica, con la obra de B. Malinowski. Tal autor aportó con su trabajo directo y sus interpretaciones un gran paso hacia delante en la comprensión del *Muttertum*, bien que sus connotaciones en la organización social y una cierta interpretación rousseauiana pudieran haber creado ciertas dificultades.

J. Campbell, por su parte incorpora su formación literaria, sus propios trabajos de campo y una erudición sobre la fenomenología simbólica que a veces recuerda a Bachofen pero que pudiera ser incluso más ambiciosa: no sólo tiene

como campo de investigación a la mitología universal, sino que además alcanza la “mitología contemporánea” (resaltamos nuevamente su formación en literatura, en su recorrido espacial y diacrónico). El estudio de sus menciones materiales situará nuestro propio cometido, y proporcionará, junto con los autores previos, una útil conceptualización .

1.5. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: LA ARQUEOLOGÍA EN TORNO A LA “VIEJA EUROPA”.

Los autores provenientes de la investigación simbólica, jurídico-cultural, social, antropológica y psicológica proporcionan una referencialidad metodológica y conceptual de amplio espectro. La misma será completada, en cuanto autores universales, por los grandes descubrimientos arqueológicos de M. Gimbutas, que nos proporcionarán un amplio corpus factual vinculado a lo que los otros campos nos mostraban, amén de su terminología, más escueta y precisa.

Afianzarán mas la solidez de las “transformaciones y proyecciones factuales del Muttertum” en un espacio geográficamente amplio, coincidente a grandes rasgos con el ciclo cultural europeo, que la investigadora interpretará a la luz de sus descubrimientos, y nosotros emplearemos, en un ámbito intelectual mas extenso como se ha visto, para centrar y referenciar nuestro entorno de investigación.

Pudiera ampliarse este recorrido interdisciplinar de autoridades (recuérdense los análisis que Ortiz-Osés realiza de Nietzsche y Wittgenstein en *EI*

*inconsciente colectivo vasco*⁸ para centrar más matizadamente el marco de lo que habrá de ser planteado en el Enfoque de la Investigación, pero el corpus sería enorme y desbordaría el marco de la presente monografía . Quede en su forma presente.

1.6. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA VASCA.

La labor interpretativa llevada a cabo por Ortiz-Osés debía no poco al “filón” descubierto en la región circumpirenaica occidental. Utiliza el enorme corpus de J.M. Barandiarán,⁹ cuyo realismo descriptivo y rigor en el trabajo de campo aun hoy en día sorprenden, mal que pese a ciertos autores con demasiados juicios previos.¹⁰ Pero el de Tardienta da pasos de gigante a la hora de llevar a cabo una amplia hermenéutica basado, no sólo, en tal corpus, y sin cerrar caminos hacia otras posibles aportaciones, inclusive de la investigación en trabajos de campo urbanos y posturbanos.

Ahora bien, en esta monografía se rescatará y utilizará con especial interés la obra y, por tanto, conceptualización de otros dos autores anteriores al autor de *El Matriarcalismo Vasco*.

Julio Caro Baroja proporcionará un discurso plural, enciclopédico, fluido y contextualizado, pero no exento de criterios y juicios previos.¹¹

⁸ Ortiz-Osés, Andrés. *El inconsciente colectivo vasco*. Donostia. Txertoa.1.982.

⁹ Barandiarán, J.Miguel. *Obras Completas*. Bilbao. La Gran Enciclopedia Vasca. 1972. 22 tomos.

¹⁰ Zulaika, Joseba. *Del Cromañón al Carnaval*. Donostia. Erein.1996. Pgs. 89 yss.

¹¹ Op.cit. Pg. 43.

Es más problemático el caso de Azkue. Sabido es que solía alterar los etnotextos que le proporcionaban sus informantes, tanto por un mal entendido purismo lingüístico como por otros motivos, en general de índole moral. Por ello, su corpus ha sido frecuentemente orillado como poco fiable. A nosotros nos interesa como re-creador, en parte unido con su propio universo recopilador y re-creativo. Es un terreno muy resbaladizo. La “invención de la tradición” ha venido a generar no pocas falsificaciones y monstruos desde McPherson hasta nuestros días. Pero acaso merezca la pena recuperar a Azkue como fuente de información folklórica y aún mitosimbólica, amén de cómo autor de su propia tradición. Pensamos con J. Zulaika que “Identificar la ficción con representaciones del pasado es reificarla y despolitizarla; usarla como instrumento creativo es darle vida al pasado y al presente.”¹² En este sentido hemos de situarnos en el mundo re-creativo de Azkue, y las múltiples informaciones sobre ritos, costumbres y relatos míticos tamizadas por el mismo autor, incluso lingüísticamente, con su faceta de traductor incluida. Ambos eruditos proporcionaran corpus y estilos repletos de referencias matriales.

1.7. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: EL MUNDO DE ORTIZ-OSÉS.

La formulación de la Tesis Matrial exige situarse en el mundo formativo de tal autor, que engloba múltiples fuentes formativas:

- ❖ Una clásica y teológica, dentro del humanismo católico tradicional.

¹² Zulaika, Joseba. Op.cit. Pg. 219

- ❖ La formación filosófica rigurosa vinculada a la arriba citada.
- ❖ El mundo de la Hermenéutica Contemporánea, especialmente la vinculada a la cultura germánica.
- ❖ La Psicología Jungiana y los autores vinculados al Círculo de Eranos.
- ❖ La cultura popular tradicional vasca y los estudios etnográficos en general.
- ❖ Una formación literaria sólida que crea un estilo ora sistemático, ora erudito, ora torrencial, sin excluir nunca un punto de ironía crítica y siempre creativo en lo formal.
- ❖ Una experiencia vital caleidoscópica no exenta de un cierto implicacionismo que, por otra parte, elude las polémicas estériles.
- ❖ La faceta docente, en un sentido algo steineriano, carismática y no poco contra corriente.

Este universo recogerá en gran medida los entornos anteriores y proporcionará una referencialidad equilibrada clara, en lo conceptual, lingüístico y en los contenidos.

Cabe recordar aquí que no hay nada incorrecto en la expresión “Matriarcado”. Bachofen la emplea ya junto a “Muttertum” sin hacer distinciones semánticas. Por otro lado el vocablo *arkhé* ya es de por sí contextualmente polisémico, sin que conlleve necesariamente per se sugerencias de poder político-social. Pero, dado que algunos autores que nos aparecerán en esta monografía han criticado la tesis matriarcal adjudicándole tal significado, hemos optado por traducir la palabra “Muttertum” mediante el neologismo “Matriaralismo”, por mor de evitar malos entendidos.

1.8. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: EL MUTTERTUM VASCO COMO FUNDAMENTACIÓN POLÍTICO NACIONAL.

La utilidad evidente de una posible interpretación, reduccionista, de la Tesis Matrial como fuerte argumento de diferencialidad colectiva nos lleva directamente a autores como Naberan o Martínez de Lizardui, que intentarán realizar una síntesis argumentativa entre antropológica, biológica, psico-social y simbólica para, con ánimo de convencimiento mediante la divulgación andragógica, fundamentar un modelo futuro de vasquidad político-cultural que tenga raíces convincentes. Antes de que viera la luz *El Matriarcalismo Vasco*, F. Krutwig había utilizado en parte diversas referencias matriales. Volvería a hacerlo tras la aparición de la Tesis Matrial, con su tono polémico y su erudición un tanto desaforada, sin una comprensión demasiado clara. Familiarizarse con estos divulgadores o polemistas, y su lenguaje vocativo, es preciso en el marco de nuestra monografía.

1.9. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL.

El siguiente conjunto de conocimientos lo proporcionarán por un lado la obra del Norteamericano W. Douglas, con su rigurosa metodología para investigación de campo que no hace ascos al uso de la metáfora y las “descripciones gruesas”. A él se le añadirán los pioneros de la Antropología Social Vasca, en especial Teresa del Valle, cuya obra inaugura también investigaciones sobre la

mujer vasca desde diferentes enfoques, produciéndose cierta confusión en su interpretación de la Tesis Matrial. Comprender su acerbo es, sin embargo, imprescindible para situar el marco de nuestro trabajo.

1.10. ENTORNO CIENTÍFICO REFERENCIAL DE LA TESIS MATRIAL: ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA.

Desde unos parámetros muy diferentes, habremos, al cabo, de entender (dentro del contexto citado en 1.1.) las figuras de J. Aranzadi y J. Zulaika. El primero con una afán deconstructor, hipercrítico y polemista, reivindicador de una ciencia comprometida e intransigente, holístico en sus referencias y expresivo en su estilo. El segundo, también vindicador de un papel implicativo y ético para la antropología, tiene una erudición mucho mejor asimilada, amén de rigurosamente metódica, y una intencionalidad más dialogante que polémica. Son individualidades de difícil clasificación, cuyos trabajos nos han de ser familiares para conceptualizar y contextualizar nuestra propia tarea.

2. PLANTEAMIENTO Y ENFOQUE DE LA PRESENTE TESIS.

Partimos de un problema inicial, a la sazón, al ser formulada la Tesis Matrial Vasca hubo diversas críticas y aun descalificaciones por diversos motivos que pudieran agruparse en los siguientes bloques:

- ❖ El amplio marco cultural referencial desde el que fue planteada no estaba lo suficiente asentado en la comunidad intelectual vasca. El mundo, complejo, de la Hermenéutica, la Psicología Analítica, la Antropología Cultural y Simbólica quedaban un tanto lejanos para una élite que ni siquiera podía, a menudo, acceder a las mismas fuentes originales.
- ❖ El dramático contexto social vasco no favorecía precisamente el diálogo hermenéutico sosegado. Los sectarismos, también de escuela, no eran infrecuentes. La aparición de un espacio público en ebullición fomentaba en exceso la polémica fuera cuando no la demagogia intelectual.
- ❖ El intento de consolidar unos referentes político-colectivos en la comunidad vasca (con especial atención hacia lo etnográfico) llevaba a un reduccionismo interpretativo que veía en el Muttertum Vasco una argumentación más *ad hoc*. Que fuera un mero sofisma contemporáneo o no acaso era lo que menos importaba a ciertos divulgadores o a polemistas ávidos de su propio espacio, aunque fuera desenmascarando lo que no tenía más máscaras que las limitaciones de los polemistas en cuestión.
- ❖ La investigación e interpretación del anima en el contexto antes mencionado se encontró con un interés creciente hacia el mundo de la mujer de carne y hueso, y su reivindicación, amén de con los estudios de antropología social enfocados hacia lo arriba señalado. Ciertas confusiones y suspicacias intelectuales eran de esperar.

Nuestro enfoque plantea retomar estas confusiones recentrando la Hipótesis Matrial Vasca y realizando una revisitación hermenéutica de la misma en la manera que especificamos en el siguiente apartado.

3. FINALIDAD Y OBJETIVOS DE LA PRESENTE TESIS.

Mediante esta tesis

- ❖ Demostraremos que las referencias matriales y la reflexión en torno a las mismas, están firmemente enraizadas en la cultura europea y universal, centrando tal ámbito como un bloque referencial para futuros estudios en disciplinas diversas.
- ❖ Demostraremos que numerosos símbolos y transformaciones aparecen ampliamente en la cultura vasca oral tradicional, recopilada por los pioneros de su investigación (Azkue y Caro Baroja en este trabajo) que, al cabo y sobre todo el primero, adoptan un papel de re-creadores, de “amoldadores de la tradición”.
- ❖ Entraremos de forma contextualizada, analítica y valorativa en la parte de la obra de Ortiz-Osés que bucea en el imaginario vasco, especialmente el tradicional, el mejor estudiado antropológicamente, pero sin obviar otras direcciones, demostrando que supuso un punto de inflexión en los “Estudios Vascos”, si bien su alcance hermenéutico abarca dinámicamente ámbitos mucho más extensos.
- ❖ Demostraremos que la Tesis Matrial es imprescindible para comprender las direcciones más creativas actualmente de la referencialidad político-nacional

vasca y sus proyectos de futuro enraizado en el pasado. Veremos también referencias matriales en la primera obra política del autodenominado creador del nacionalismo vasco cultural (Krutwig), y también después de la aparición de la Tesis Matrial.

- ❖ Tras exponer las referencias matriales y su interpretación en autores clave de la Antropología Social de ámbito vasco, en parte también de la Simbólica, estableceremos que el Matrialismo Vasco es una referencia central para la conformación de un diálogo crítico entre las ciencias antropológico-sociales que operan en el espacio cultural vasco.
- ❖ Refutaremos a los principales críticos de la Tesis Matrial Vasca en base a un análisis de tales críticas, su contextualización y la metodología que la sustenta.
- ❖ Demostraremos que la Tesis Matrial Vasca es una llave que abre amplias posibilidades no sólo de estudio antropológico-hermeneútico sino también históricas, psicológicas, sociales.... incluso éticas. Para ello utilizaremos la obra de J. Zulaika relacionada con nuestro marco de investigación.
- ❖ Efectuaremos, por último, una recapitulación seguida de varias conclusiones generales.

4. METODOLOGÍA DE LA PRESENTE TESIS.

Para lograr los objetivos planteados

- ❖ Tras las pertinentes lecturas sistemáticas efectuaremos un recorrido interdisciplinar valorativo de autoridades pertinentes para establecer que las referencias matriales y la reflexión entorno a las mismas, están firmemente enraizadas en la cultura europea y universal. Aun siendo necesariamente la parte más extensa de esta monografía, habremos de seleccionar bastante tales autoridades, puesto que, en caso contrario, el corpus sería enorme.
- ❖ Otro tanto realizaremos con la obra de investigación histórico-etnográfica creada por Caro Baroja y Azkue con el fin de demostrar lo expuesto en el bloque de finalidad y objetivos, y con las reticencias que supone la obra de Azkue, tema que matizaremos en su parte correspondiente.
- ❖ Presentaremos la principal obra de temática Matrial Vasca creada por Ortiz-Osés, analizando sus vinculaciones y sentidos, dentro del contexto de la labor de tal hermeneuta y de sus marcos culturales de relación, obteniendo al cabo algunas conclusiones que centren el problema más arriba planteado y actualicen la lectura de la Tesis Matrial Vasca, demostrando su carácter de punto de inflexión.
- ❖ Recorreremos las obras de autores relevantes en la literatura diferencialista vasca político-cultural, rastreando las referencias matriales en ellas y realizando un análisis del enfoque intencional que presentan, demostrando la importancia de la Tesis Matrial Vasca en tales autores.
- ❖ También presentaremos autoridades de la Antropología Social Vasca, analizando sus urdidumbres matriales e interpretándolas. Posteriormente pasaremos a refutar algunas valoraciones incorrectas sobre el Matrialismo

Vasco y a establecer la necesidad de complementariedad y diálogo interdisciplinarios en este ámbito.

- ❖ Expondremos, analizaremos y refutaremos las contratesis de J.Aranzadi y seguidores sobre la Tesis Matrial Vasca, teniendo en cuenta los condicionamientos y peculiaridades de su obra.
- ❖ Expondremos y valoraremos la interpretación del inconsciente colectivo vasco en Zulaika, estableciendo su relación con el Muttertum Vasco y las consecuencias de la misma.
- ❖ Realizaremos una recapitulación general, presentado también las pertinentes conclusiones generales sobre el conjunto de la presente tesis.

PRIMERA PARTE: EN TORNO AL MATERIALISMO.

AUTORIDADES UNIVERSALES EN DISCIPLINAS

DIVERSAS.

1-SOBRE J. J. BACHOFEN.

1.1. Introducción e Influencias.

A la hora de mencionar al autor que supuso un punto de inflexión en el entendimiento del ser humano desde tantos puntos de vista, a quien ya sea con sus intuiciones, ya con su inmensa erudición, tuvo a la larga una influencia tan vasta en campos tan diversos de las Ciencias del Espíritu; aun hoy en día, habiendo pasado más de cien años de su muerte, sigue despertando vivas polémicas al ser denostado y reivindicado por escuelas de pensamiento tan opuestas, pudiera resultar sorprendente que nos estemos refiriendo a alguien de formación jurídica, no lingüística, histórica o filosófica.

La sorpresa ha de ser sólo superficial y aparente. Pero puede venir a la mente de quien quiera pensar en una casualidad o causalidad al recordar los nombres de otros grandes creadores que tuvieron de un modo u otro vinculaciones con el mundo cultural, y cívico y religioso, de la Suiza Germanófono, con especial mención a Basilea. Quizás, en lugar de causal o casual, habremos de decir, relacional cuando tratemos de aproximarnos a la obra de anticuarios (en el sentido de sir Walter Scott) tan retroprogresivos (en el de Salvador Panikkar) como Friedrich Nietzsche, Jakob Burckhardt, Carl Gustav Jung o el propio Bachofen. Pero su formación jurídica, la cual tampoco debe hacernos pensar en una especialización tan a ultranza como la que sufrimos en nuestro actual y robótico entorno, más bien lo contrario puesto que hablamos de universidades

centroeuropeas y decimonónicas, lo que nos obliga a recalcar la importancia de no permitir confusiones debidas a las terminaciones –ismo y -ado.

Vamos a obviar la mayor parte de los detalles biográficos de nuestro autor, que, por otra parte, ni dan para escribir un tipo de novela barojiana (sí otro) ni son asaz relevantes. Mencionemos en cambio que, durante sus *leherenjahre* en Berlín, asistió a las clases magistrales de Schelling y de Ranke. Juntamos a ésto la influencia de F.von Savigny, y más aún la de F. Creuzer, y el romanticismo quedará bien servido.¹³

Pero detengámonos brevemente en estos autores, entresacando algunos de los aspectos que mayor influencia pudieron tener en el joven aspirante a erudito.

Schelling

No es simple coincidencia que las *Weltalter* incluyeran unas “Lecciones sobre la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación” (el subrayado es mío). De las variadas fuentes en las que bebió el pensador suabo la que más nos concierne remite a una cosmovisión, tan característicamente alemana, donde, a decir de Arsenio Ginzó, “la estetización de la realidad constituye una de las señas de identidad más peculiares del universo romántico”.¹⁴ El mismo autor, que denomina a Schelling “El máximo exponente filosófico del Romanticismo”,

¹³ Véase la introducción que hace Ortiz-Osés a la traducción española de *Mitología Arcaica y Derecho Materno* en Anthropos, Barcelona, 1.988, así como *Mitología Cultural y Memorias Antropológicas* en la misma editorial, 1.987, pag. 177 y ss.

¹⁴ Ginzó, Arsenio, Artículo sobre el Romanticismo en el *Diccionario de Hermenéutica*. 2ª edición. 1.998. Universidad de Deusto. Bilbao

ve en tal movimiento un talante de intención absoluta y logros fragmentarios, donde, según idea del máximo exponente en cuestión, “la intuición estética es en definitiva la intuición trascendental que se ha hecho objetiva”. En el mismo artículo se nos recuerda que en la *Weltanschauung* romántico schlegeliana, la filología ocupa un puesto privilegiado per se, tanto más si su objetivo primordial es el estudio de la antigüedad.¹⁵

Parecido camino lleva la opinión de Johannes Hirschberger. Ya es destacable que su artículo se titule “Schelling y el Romanticismo”. Pero leámosle: “El secreto de la belleza está en que lo infinito desciende a encarnarse visiblemente en lo finito y que lo finito se torna símbolo de lo infinito.

Esto hablaba a los románticos de modo particularmente expresivo. A la luz de tales teorías es dado ahora entender e interpretar los fenómenos históricos de la cultura, los poetas, las obras artísticas, costumbres y usos, formas de derecho y de Estado, mirándolas en su individualidad y justamente en su valor intemporal, como hechos prendidos a un tiempo, espacio e historia y, no obstante, trascendidos por una dimensión ideal eterna. Nunca pudo hacer tal cierta mentalidad de la Ilustración, con sus esquemáticas abstracciones.

Todo esto concordaba a maravilla con las aspiraciones románticas: concretamente con la interpretación crítica del arte de un Augusto Guillermo Schlegel, que quería ante todo una vena de sentimiento y una potencia de genio individual y creadora, con la ciencia de un Ranke, para quien cada período histórico se sitúa inmediatamente ante Dios, es decir, ante un árbitro absoluto en intemporal; con la escuela histórica del derecho de Savigny, que valora

¹⁵ Ginzo, Arsenio. op. cit.

particularmente el espíritu popular, la tradición, las costumbres e instituciones jurídicas, mirándolo todo como concreta objetivación del espíritu; con la filosofía como ciencia del lenguaje y de la cultura, y con la investigación de los mitos y cuentos en los hermanos Grimm, W. Humboldt y los hermanos Schlegel”.¹⁶

Conectar todo este pathos con las inquietudes que mostró nuestro jurista suizo a lo largo de toda su vida no parece excesivamente arriesgado.

La cita no tiene desperdicio, entre otros motivos, porque nos trae a colación otras dos influencias notorias en Bachofen.

Hablemos, aunque muy someramente, de Leopold von Ranke. Ennoblecido en 1.865 y nombrado consejero privado del reino de Prusia en 1.882, se le suele contraponer, de manera un tanto simplista, a su discípulo, ya mencionado más arriba, J. Burckhardt, reservándose al de Wiehe el papel de conservador.

Ciertamente lo fue en política, aunque tendríamos que matizar mucho, pero sus métodos de investigación exhaustiva, y su búsqueda de objetividad casi científica resultan muy innovadores para la época (la vida de Ranke abarca casi todo el siglo XIX) y nos hacen ser indulgentes con aspectos más desfasados (como un universalismo entendido como germano-latinocéntrico) de su enciclopédica obra.

Ranke veía la historia como algo que evoluciona en el desarrollo separado (conformante a su vez de la cultura) de individuos, pueblos y estados; esto le hacía reticente a establecer principios universales a la hora de estudiar, y sacar

¹⁶ Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*. 2º Volumen. Pgs. 241 y 242. Décima edición. 1.981. Herder. Barcelona.

conclusiones sobre, el devenir histórico. Su postura enlaza con el talante romántico-germánico¹⁷ al que hemos hecho antes referencia.

Otra influencia innegable, ya se ha dicho, es el filólogo e historiador de Hesse Georg Friedrich Creuzer. En su obra de cuatro volúmenes *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, defendía la polémica hipótesis de un origen oriental de la mitología cantada por Homero y Hesíodo, la cual habría sido transmitida mediante los pelasgos, etnia pre-helénica, pre-indoeuropea.

De Savigny lo más destacable ha sido mencionado en la cita de Hirschberger, junto con otras destacables influencias cuyo talante allí se insinúa (los hermanos Schlegel, aquel W. von Humboldt que alimentaría tanto al joven Chomsky, como, de una manera diametralmente opuesta, a Worf-Sapir en su teoría de diferenciaciones paralelas entre lenguas y cosmovisiones).

Quisiéramos, por otra parte, recalcar que Bachofen se impregnó de los autores “clásicos” de nuestro ciclo cultural occidental helénico (previsiblemente bebiendo en las fuentes originales), parece ser que con cierta predilección por Plutarco, ese gran platónico recreador de tipos humanos, sobre el cual señalara Albin Lesky que “más le daban que hacer, sin duda, sus relaciones con el antiguo centro de la vida religiosa griega, Delfos, que estaba a un paso de Queronea. Estas relaciones se reflejan en su vida y en sus escritos y

¹⁷ Puede consultarse a Heinrich von Srbik *Geist und Geschichte von deutschen Humanismus bis zur Gegenwart* vol 1, 1.950.
También George P. Gooch *History and Historians in the Nineteenth Century* 1.952

llegaron a su culminación cuando fue investido para largos años con un cargo en el doble sacerdocio de Delfos, la dignidad más alta del culto.”¹⁸ El beocio anduvo muy cerca de lo más sagrado y de lo más misterioso. Lesky también reseña las influencias de la ética aristotélica en el enfoque mismo de las *Vidas Paralelas*

1.2. Teorías bachofenianas.

Entremos ya a hacer un somero resumen de las teorías bachofenianas.

Primeramente cabe hacer mención del propio estilo que emplea el autor suizo, un tanto barroco para nuestros aticistas (en lo que a la prosa científica concierne) gustos contemporáneos. Su estilo tiene algo de torrencial, lleno de entusiasmo plagado, además, de imágenes. Como ya señaló C.G. Jung, casi cien años después y refiriéndose a su propia obra,¹⁹ no se ha de esperar de cierto tipo de creaciones una claridad meridiana en la forma, dado el contenido, lleno de ambigüedades necesarias y farragoso per se. Pero también fue contemporáneo de nuestro jurista aquel prometedor joven filólogo que acabaría identificando ser y lenguaje, y que, según en cuál de sus etapas, pasaba del concentrado aforismo o de la prosa conceptista al más indisimulado tono profético, cayendo no pocas veces en excesos literarios no siempre justificados con la intención final.

¹⁸ Lesky, Albin *Historia de la Literatura Griega*. Gredos. Madrid. 1.985. 3ª Edición.

¹⁹ Jung, C.G. *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*. Seix Barrall, Barcelona

Por si esta añadida dificultad de adaptación no fuese suficiente Bachofen tampoco es meridianamente claro en las palabras que precisarían una matización minuciosa.

En su obra principal se mezclan términos como matriarcado, ginococracia y derecho materno. Cogidos estos vocablos sin la contextualización debida, pudiera deducirse que el pensador que presentamos aboga por presentar un mundo antiguo y arcaico donde las estructuras de poder hubieran tenido base femenina literalmente, *id est*, que el poder político, social-económico y religioso, el externo, el de la plaza-agera hubiera estado en manos femeninas desde tiempos tan remotos como el recreado poéticamente, pero no antropológicamente en sentido estricto, por Hermann Hesse en el primero de los cuentos que leemos al final de su ambiciosa novela *Das Glassperlenspiel*. Pero una lectura más atenta de la obra citada nos muestra a un autor mucho más preocupado por lo mito-simbólico y lo religioso (en un sentido tan amplio como el que sugiere R. Pánikkar al distinguir entre Cristianismo, Cristiandad y Cristianía)²⁰ que por las estructuras de poder subyacentes, aunque, quizás, sugiera la posibilidad de investigar en ese sentido, cosa que no pretendemos aquí en absoluto.

Distingue Bachofen en su obra principal tres grandes estadios en el desarrollo de la *psikhé* colectiva del mundo antiguo occidental (el breve examen de algunas influencias sobre nuestro autor ya nos ha prevenido del carácter algo restrictivo de este término, recuérdese a Ranke).

²⁰ Pánikkar, Raimon *El mundanal Silencio*. Barcelona. Círculo de Lectores. 1.999

Un primer ciclo Telúrico,²¹ donde la promiscuidad condiciona cualquier tentativa de diferenciación, donde la reproducción no se relaciona con la unión sexual, sino con otras causas de tipo natural tendiendo las relaciones humanas a un cierto ¿comunalismo?. Dejemos el término en suspensión, pues estamos refiriéndonos a lo referencial-cultural, no descubriendo ninguna modélica edad de oro sin represiones directas sobre los individuos y los grupos sociales. La tierra es aquí considerada como surco central, y generadora de vida. Los símbolos más destacables serían lo profundo, el cereal, la posición izquierda,²² la materia amorfa, las abejas, el perro, la serpiente y el ganso. Afrodita es el último numen referencial de esta etapa. El papel de los hijos varones tiene aquí una fuerza limitada.

Sigue luego el Ciclo Lunar:²³ aparece el matrialismo, donde el papel de lo femenino continúa siendo central, pero sin el carácter indiferenciado y promiscuo del ciclo anterior. Estamos ante una fase con talante regulador, vinculado- relacionado simbólicamente a los cambios estacionarios, a la oposición muerte invernal versus renacer vital en la primavera. La figura central mítica es la diosa reguladora, Deméter,²⁴ de los ciclos vitales, lo erótico-sexual, de la re-creación. Es también una diosa mediadora entre el submundo del antiguo titán Hades, encarnación de lo ctónico terrible, y el mundo terrestre diurno, mediación realizada merced a las obligación de permanencia de la hija amada, Perséfone, en cada mundo según corresponda a cada época.

²¹ Bachofen, op.cit. pgs. 47, 62.

²² Op.cit. pg. 62.

²³ Op.cit. pgs. 183 y ss.

²⁴ Op.cit. pg. 75.

Se da el dualismo entre primavera e invierno, amor materno y posesión castrante, masculinidad de Hades (en un matrimonio hierofánico) frente a la lucha con la feminidad casi omnipotente de la Gran Madre, de cuyo resultado pactado saldrá el inicio de una propia individuación, de una separación de lo familiar originario, material y materno, pero sin romper con ese principio creativo demetérico. Se imponen limitaciones al vínculo casi incestuoso, por excesivo, de lo comunal-femenino, pero sin destruirlo, antes bien, creando un nuevo tipo de equilibrio fecundante cuyo sujeto anímico es también femenino, pero diferenciado. Las conmovedoras lágrimas de Deméter son un justo contrapunto poético y de sentido/sentimiento a su tempestiva cólera por el robo de una transformación vital/espiritual de sí misma, pero también el principio de un nuevo orden universal y personal que permitirá a la proyección colectiva llamada Perséfone su propia existencia como sujeto, todavía dependiente pero no anulada, enraizada pero no fagocitada endogámicamente. Como figura referente de esta misma etapa nos aparece un poderoso dios, el Hermes bifronte de pies alados, mensajero entre lo divino y lo humano, entre el principio masculino y el trasfondo femenino, con su ambigüedad de género (pues ¿qué es sino tal el hermafroditismo simbólico que junta a un joven dios olímpico con la arcaicamente promiscua, impredecible y poderosamente aterradora, recuérdese la fábula de Eros y Psykhé de Apuleyo, Afrodita?).²⁵ También tenemos a la Luna, hija de la Tierra, ambigua y misteriosa, nocturna pero luminosa, mediadora entre lo celeste y lo telúrico.

En todo caso, y sin que sea nuestra tarea profundizar en la mitosimbología de este período, sí habremos de recalcar, al menos, que muestra manifiestamente

²⁵ Y en Bachofen. Op.cit. pg. 181.

una mayor sofisticación y elaboración en relación con el anterior, y un sistema intrínseco de valores mucho más complejo y creativo, estructurado y enriquecido, junto con una imaginería más rica, poderosa y embriagadora.

Por último, aunque no como síntesis ni culminación progresiva, tenemos al Ciclo Solar, celestial y masculino, luminoso y espiritual, preparatorio de la razón abstracta, reticente al material centrismo, más regulador aún de lo sensual, apolíneo, con figuras numinosas predominantemente referidas a una divinidad patrial.²⁶

Bachofen muestra a lo largo de su obra una visión fenomenológica tan peculiar como pionera de algún modo, romántica sin duda, donde, con un talante bien cercano a su compatriota Burckhardt (a quien por cierto también Ranke reprochó el haber creado un mundo helénico hartamente particular en vez de haber investigado el que objetivamente existió), considera como datos reales los obtenidos de relatos mitológicos (utilizados literariamente o recopilados por los eruditos grecolatinos que tan bien conocía), rituales y costumbres. No rehúye la acumulación minuciosa de informaciones, pero se le ha echado en cara, no sin coherencia desde cierto punto de vista, una falta de justificación mediante un corpus de datos empíricos cuantitativamente convincente y científicamente organizado tras una crítica rigurosa de las fuentes y sus condicionamientos. Pero por otro lado, tenemos en él una influencia decisiva, y no suficientemente valorada en su medida, como impulso adelantado a su tiempo, casi visionario,

²⁶ Para profundizar en esta clasificación por ciclos consúltese la Epítesis que realiza Ortiz-Osés en la traducción comenzada que hemos citado en 1.

de quienes buceando en los procesos de la *psykhé* humana, han llegado a considerar que otro tipo de datos, no necesariamente sensualmente percibidos, o de un empirismo más difícil de asimilar, nos dan noticia de una realidad quizás más turbulenta que la que nos es accesible de manera “racional”, pero vitalmente existente, la cual tiene una influencia decisiva en el ser humano, individual o colectivamente considerado, y en sus creaciones. Como ya señaló Bäumler “...en lugar de la verdad externa comparece la verdad interna, y, en vez de hechos, hechuras del espíritu”.

La etapa solar-patrial prepara ya el camino hacia un tipo de razón pura, desnaturalizada y noética. Pasamos de Likia (y el mito de Belerofonte), Egipto (mito de Osiris, retomado con posterioridad por el regresivo Dionisos) y el Atica arcaizante (con vestimenta femenina abierta, antes de la utilización de los broches en un salvaje asesinato colectivo y ritual, con las que luego serían llamadas euménides sin apaciguar, en un mundo previo al juicio del Aerópago, ganado con elegancia y diplomacia por los jóvenes y olímpicos dioses, que se reconcilian con las terribles, vengativas y antiguas divinidades ctónicas) a la secta pitagórica, masculinizante, anti-mundana, veneradora de las matemáticas y la música, tan influyente en el creador de esa genial obra humana que conocemos como idealismo platónico. Y éste hubiera podido parecer el rumbo por el que definitivamente se habría de encaminar nuestro ciclo cultural helénico con la aparición del cristianismo, en un ámbito originariamente cargado de referencias mosaicas y proféticas (mencionemos especialmente la religión interior jeremíaca, que nos remite a otra gran cultura-religión celestial, el patrial mazdeísmo, y su intimidad individual con Dios, lo cual convierte al cristianismo,

como antes al judaísmo en un puente entre oriente y occidente, y una gran religión universal, en el sentido de Toynbee), y posteriormente entrelazado con el pensamiento y talante filosófico-platónico mediante síntesis titánicas como la llevada a cabo por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Pero la cristianía ha resultado tan diversa, paradójica y no siempre serenamente equilibrada como la cristiandad, no digamos ya el cristianismo,²⁷ y ha dado lugar no sólo a un rico pensamiento simbólico-poético no precisamente deudor de la lógica aristotélica o el platonismo, sino más bien de la tradición mística occidental. Es también revelador el estudio y reivindicación de las diversas herejías que se quedaron en el camino de la conformación diacrónica de la religión europea mayoritaria (gnosticismo, maniqueísmo...) con polémicas (en general pocas veces pacíficas) que resultan, sólo superficialmente, extrañas para un observador moderno, pero sin las cuales esa inmensa trama de referencias conscientes, inconscientes, mitosimbólicas, organizativas, políticas y éticas que conforman el cristianismo no hubiera llegado éste a su realización plena, o ni siquiera se hubiera podido dirigir hacia la misma. También han de recordarse a los grandes bordeantes de la heterodoxia, no pocas veces caían trágicamente en ella, los místicos occidentales cuyo talante tan acertadamente estudiara Bergson y a esoterismos tan cercanos a nuestra época como enraizados en la antigüedad, especialmente la alquimia, o incluso la masonería. En todos ellos no solamente se revela una vuelta hacia el referente simbólico femenino en sus variadas transformaciones, sino que incluso se aprecia un intento de armonía, o, cuanto menos, lucha genetrix con la otra cara de lo divino, los dioses padre. Estos aspectos llamaron poderosamente la atención de C.G. Jung, quien vio en todo

²⁷ Tomamos esta terminología del Raimon Pánikkar que escribió *El Mundanal Silencio*, vide nota 9.

ello una cara oculta del desarrollo anímico colectivo en individual del hombre occidental que debiera de ser analizada y críticamente integrada en nuestra cultura y en nuestras *psykhés*).

1.3. Influencia de Bachofen y críticas a su obra.

Las críticas a Bachofen no podían hacerse esperar.²⁸ Así por ejemplo E. Howald hace la previsible y tan repetida *reductio ad hominem*, para achacar a nuestro autor un supuesto complejo materno propio que condicionaría toda su obra, a la cual por otra parte se achaca un “turbio aire de burdel”.

Levi-Strauss le reconoce el haber sido uno de los primeros en haber dotado a la historia de una perspectiva sociológica, alabando también su modo de investigación mitosimbólica, pero rechazando sus tesis y conclusiones generales.

Rene König, le presenta como descubridor del “Prejuicio Patriarcal”, pero también como víctima del mismo.

Otros críticos han acabado haciendo un cierto encasillamiento epistemológico de su obra, pero con visiones, como mínimo, bastante acertadas. Así C.A.

Bernouilli la denomina psicología del símbolo, y H. Friedrich “paleontología del alma humana”.

²⁸ Una completa síntesis de las mismas pueden encontrarse en la edición crítica de A. Ortiz-Osés en *Anthropos*, Barcelona, 1.988.

Nos hallamos, según Keller-Krauz ante “una historiosofía basada en una hermenéutica intuitiva antipositiva, cuyo famoso lema aparece al frente de las *Antiquarische Briefe*: “La verdadera crítica consiste en comprender”.

Plumpe habla de “historia construida”, es decir, no la dada sino la ganada por interpretación (Bäumler). Ciertamente, el talante bachoffeniano es un preludeo al famoso aserto de Gadamer “El ser que puede ser comprendido es el lenguaje”, en este caso mítico, y se inscribe plenamente en la tradición romántica alemana en la línea de W. Humboldt y J. Grimm.

Pero tenemos también en la interpretación de la obra bachofeniana una peligrosa bifrontalidad que lo convierte en autor de interés para movimientos político culturales asaz diferentes.

Ludwig Klages,²⁹ figura señera de un peculiar psicologismo nietzscheano, deudor de lo que Thomas Mann calificaría de “Oscurantismo Revolucionario”, pugna por la disolución de nuestro mundo racional- consciente, y por ende patriarcal cristiano-judaico y creado, en otro inconsciente-irracional e imaginativo, nacido de la Tierra Madre. Sería el alma, femenina, “la reposición del espacio en el tiempo”. Este último se entiende, presocrática y precristianamente, como circular, no lineal como en la concepción cristiana-mosaica, y por tanto determinista, irreversible y vinculado a un espacio terrenal. El vínculo con el mito *völkisch* “*Blut und Land*” parece una concatenación previsible, con todo lo que esto conlleva. El fascismo, con sus pseudo recreaciones generalmente pobrísimas (sería precisa una sola monografía para analizar por qué han logrado ser, sin embargo, tan efectivas) de su entorno

²⁹ Como introducción a la obra de Klages véase a Hirschberger, op.cit. pgs. 392-394

mitosmbólico, es, con frecuencia, una caja de sorpresas. No cabe, a primera vista, pensar en una, digamos, ideología con referentes más patriarcales que los fascismos. Y he aquí que nos encontramos una reivindicación matrilial de fondo en su humus cultural. Nos viene a la mente una afirmación de D. Julio Caro Baroja: “¿Puede haber algo menos prerrafaelista que los prerrafaelistas?” Pero no es, como señalábamos más arriba, nuestra intención aquí y ahora sumergirnos en la hermenéutica del entramado histórico, social y simbólico de los fascismos occidentales.

Por su parte, la escuela de Frankfurt no permaneció indiferente a la obra del gran erudito suizo. Hablaremos más tarde de Erich Fromm. De momento mencionaremos que ya en Engels y Babel se halla presente la obra de Bachofen, realizándose una suerte de vinculación entre la emancipación erótica y la social, no totalmente ajena, por otro lado, a la propia obra de Freud, bien es cierto que el gran médico vienés elude una teorización en profundidad sobre el particular. La Escuela de Frankfurt desarrollaría ésta faceta.³⁰

Horkheimer sitúa el origen del auténtico patriarcalismo occidental en el medievo,³¹ y realiza una crítica histórico-social a su desarrollo diacrónico, sin olvidar la incidencia que el fenómeno bruñeril tiene en la Europa de aquella época.³²

Pero es principalmente E. Bloch quien se ha acercado, desde el marxismo, con más interés y originalidad a la obra del erudito de Basilea, replanteando el comunismo inherente al derecho natural no en diferencias patriarcales de tipo espiritual-estatal, sino en la identidad de nuestra común naturaleza sensible.

³⁰ Los conatos antropológicos de Engels tienen su reflejo en el ámbito vasco en la obra del joven F. Letamendía. Véase su *Historia de Euskadi, el nacionalismo vasco y ETA*. París. Ruedo Ibérico. 1975.

³¹ Ver Bebel, A. *La mujer*. Barcelona, 1.975

³² Estudiado en el entorno histórico y antropológico vascos por Caro Baroja.

Bloch se aproxima con mucho tino³³ a la que pudiera ser la contradicción *per excellence* de Bachofen. Por un lado enaltece el “Derecho Materno”, como sustrato comunal y naturalista de nuestro ciclo cultural, el helénico, pero por otro, se mantiene en su postura patril-patricia protestantemente elitista y burguesa dando a entender que una aplicación política del comunalismo dionisiaco condujo irremisiblemente al caos, superado socio-históricamente por la gran labor de organizativa y legisladora de Roma.

Ortiz Osés destaca,³⁴ trayendo a colación a Walter Benjamin, que no nos encontramos ya en una ambivalencia propia del autor y su psicología, sino que ésta sería incluso achacable al propio objeto de estudio.

No es nuestra intención extendernos aquí sobre el análisis de la obra bachofeniana . Baste con este breve acercamiento introductorio. Ni tampoco pretendemos profundizar sobre su influencia y a veces rechazo crítico (como hemos visto se dan términos medios) más allá del pretender acercar de estas líneas. Pero sí merece la pena, cuanto menos, señalar también su vinculación intelectual con los siguientes destacados autores:

Volveremos más adelante sobre Erich Fromm y su obra, hoy un tanto pasada de moda a nivel popular si pensamos en el furor que despertaba en ciertos círculos de un determinado progresismo tan sólo hace unos pocos años. En la reciente biografía realizada por su discípulo y albacea Rainer Funk aparece

³³ Vide *Naturrecht und Menschliche Würde*. Frankfurt, 1.975

³⁴ En la citada edición crítica de la principal obra de Bachofen.

una mención expresa a la actividad que ocupaba sus horas de recuperación en Davos, cuando luchaba por primera vez contra la tuberculosis pulmonar:

estudiaba a Bachofen, Morgan y Briffault. El siguiente párrafo está sacado de una conferencia posterior titulada “*Die Krise der patriarchalischen Ordnung*”:

“Johan Jakob Bachofen fue el primero en demostrar sistemáticamente que las sociedades están basadas en uno de dos principios estructurales completamente diferentes: el matriarcal, ginocrático, y el patriarcal...

En la sociedad patriarcal el principio supremo es el Estado, la ley, la abstracción. En la sociedad matriarcal son los vínculos naturales”.³⁵

Aunque ya hemos apuntado qué críticas despertó en su momento el de Basilea, interpretado desde un positivismo antropológico-social excesivo, confusión a la que el mismo da pie, y tema sobre el que volveremos con posterioridad, lo que queda claro es la influencia directa que nuestro jurista tuvo sobre el discípulo intelectualmente díscolo del gran talmudista Ludwig Krause.

Quizás en las antípodas de éste tengamos al siguiente pensador, nada menos que don José Ortega y Gasset. Del tomo III de sus Obras Completas está sacado este párrafo que no tiene desperdicio:

“Hubo un hombre genial a quien nadie hizo caso y que poseía esa sublime doble vista que permite columbrar en un relativo presente estratos remotísimos de la existencia humana. Se llamaba J.J. Bachofen. Sin proponérselo directamente, a él se debe el descubrimiento más importante de la etnología y la sociología: la idea-tipo de existencia ginococrática (matriarcal). Es genial

³⁵ *Über die Liebe zum Leben*. Stuttgart, DVA, 1.983. Trad Cast. *El amor a la vida*. Barcelona. Paidós, 1994.

haber logrado vislumbrar la existencia de una cultura ctónica, poseidoniana, dionisiaca, anterior a las otras ideas del mundo, más alegres y luminosas.

Hacia Bachofen, ignorado ayer, se moviliza la más selecta atención.”³⁶

No creemos que sea preciso añadir nada a la cita. Sería apasionante rastrear el sustrato de nuestro patricio materialista protestante en la obra del gran pensador madrileño. Quizás su propia formulación tanto de la razón vital como de una peculiar filosofía de la historia deban no poco a un talante donde lo mítico y lo simbólico son todo un trasfondo, dinámico, activo, en la conformación del presente socio cultural y de la propia individualidad, condicionada por una circunstancia a la que no es nada ajena lo diacrónico.

Otro gran creador en el que podemos rastrear influencias de este primer objeto de estudio introductorio es el psicólogo (en un sentido bien amplio de la palabra) suizo Carl Gustav Jung. Por ejemplo, en su tardía obra autobiográfica, editada por Aniela Jaffé, *Recuerdos, sueños, pensamientos* se hacen algunas menciones expresas del jurista (se puede decir que paisano suyo). Así en la página 122, hablando de Albert Oeri:

“También sobre Bachofen, a quien, al igual que a Burckhardt encontraba de vez en cuando por la calle, supe muchas cosas por mi amigo.”

Y más adelante, en la página 140:

“Todavía hoy siento una dolorosa debilidad por Basilea, pese a que ya no es lo que fue. Recuerdo todavía los días en que había un Bachofen y un Jakob Burckhardt...”³⁷

³⁶ Citado por Ortiz-Osés en la edición mencionada, pg 7

Las menciones son explícitas, pero no parece muy difícil presumir sobre una posible influencia entre el anticuario jurista y el anticuado médico (ambos bastante revolucionarios según en qué) a quien debemos el origen o divulgación de términos como ánima, imagen, hierogamia, mana, persona, sombra... con peculiares sentidos. El propio "Inconsciente Colectivo", magma instintivo y arquetipal, los restos de arcaísmos en la *psykhé* individual y común... tienen un cierto aire a la primera época de indiferenciación, promiscuidad y naturaleza desbordante/peligrosa descrita en *El Derecho Materno*. Su talante evolutivo pero no aritméticamente progresivo al referirse a aspectos diacrónicos de la desarrollo del ser humano, consciente e inconscientemente, su interpretación de la regresión como un camino que, frente a la interpretación freudiana, no tiene por qué ser siempre negativo (véase en enfoque que le da al complejo materno o a la gestación y tarea del héroe), su utilización de sueños y relatos míticos como informaciones cargadas *per se* de sentido y significado... nos suenan demasiado familiares tras un acercamiento a la obra de Bachofen.

Nuestro autor emplea, como ya ha sido arriba mencionado, datos obtenidos no sólo de la historia antigua y el derecho, sino también de relatos mitológicos, legendarios y religiosos, a los que dota de un valor objetivo y aun estructural. Pero cabe preguntarse hasta qué punto esta construcción, basada en un material sobremanera extenso en el tiempo y enormemente abundante, puede ser metodológicamente útil y, a la vez, empíricamente verificable cuando la cotejamos con un corpus tomado sincrónicamente. Ortiz-Osés, en busca de ésto y siguiendo en parte a W.Reich, se dirige en primer lugar a uno de los

³⁷ Jung, *Carl Gustav Recuerdos, Sueños y Pensamientos*. Barcelona.Seix Barrall. 1.999. Pg.122

clásicos con mayúscula de la antropología social, i. e., B. Malinowski con su estudio sobre las melanesias islas Trobriand.³⁸

2- APROXIMACIÓN A MALINOWSKI: ¿INVESTIGACIÓN DE CAMPO EN UN MUNDO FELIZ?.

2.1. Introducción.

El estudio antropológico socio-cultural del gran renovador de la disciplina llama la atención sobre una serie de aspectos estructurales del grupo sobre el que realiza su trabajo de campo, como pueden ser el parentesco a través de la madre, la sucesión y herencia por línea femenina, el papel referencial en autoridad del avuncular tío materno, ejerciente de un papel lleno de poder, lo cual no es ajeno a la separación compulsoria de hermanos a temprana edad (y el tío materno habrá de vivir en un poblado diferente al del niño hasta que éste crezca) que tienen su paralelismo relacional (no necesariamente una vinculación de causa-efecto) en el mundo mítico, donde se rechaza cualquier participación masculina en la procreación, que se explica por otros motivos (hombre proveniente del fondo de la tierra, fecundación por la lluvia...).

Lo que los estudios malinowskianos nos traen a colación viene a ser similar a lo que también defiende C.G.Jung en el prólogo a la que es posiblemente su obra principal *Símbolos de Transformación*.³⁹ dado que la figura empírica, funcional, estructural y simbólica del padre no es igual en todos los entornos culturales (diferenciados espacial y temporalmente) cabe pensar que el descubrimiento

³⁸ *Edipo destronado. Sexo y represión en las sociedades primitivas* La edición española más reciente en Errata Naturae, Madrid, 2013. *Argonautas del Pacífico Occidental*. Madrid.1989.

³⁹ Jung, Carl Gustav. *Símbolos de Transformación*. Barcelona. Paidós. 1.990.

del que al parecer más orgulloso se sentía Sigmund Freud, el complejo de Edipo, y, subsecuentemente, un cierto pansexualismo en la motivación del carácter de la libido humana, no puede ser tomado como una ley universal.

2.2. El mundo de las islas Trobriand. Descripción e interpretación

El gran antropólogo polaco nos presenta un grupo humano donde, se interprete en sentido social o arquetípico-simbólico, parecen encarnarse los descubrimientos que Bachofen realizó sin realizar trabajo de campo alguno.

Esta reconstrucción no queda exenta de cierto talante hagiográfico, tiene algunos toques claramente idílicos: el niño crece en torno a un padre amigo y una madre solícita, simbólicamente representante de los principios sociales que de manera efectiva hace cumplir el tío avuncular. No existe represión analerótica, la desnudez y la defecación en público no están sometidas a ninguna represión. Incluso hay una realización, a edad temprana, de actos eróticos y una promiscuidad que dura hasta el matrimonio.

A consecuencia de todo ello, según Malinowski, en tanto que en nuestra muy desarrollada civilización patrial occidental triunfa lo social sobre lo natural-biológico, en las islas Trobriand se da el (leyendo al gran estudioso polaco se deduce que añorado) caso inverso.

No está exenta la recreación malinowskiana de cierto atisbo crítico. Así por ejemplo, dado que no se da la tensión necesaria, freudiana e incluso jungianamente, para su surgimiento y desarrollo, la cultura se anquilosa en un nivel muy primitivo, infantilizado. Por otro lado, sus vecinos también

matrilineales de las islas Amphlett presentan una estructura psicosocial típicamente patriarcal. Y las rivalidades consanguíneas también se dan, si bien más atemperadas que en otras comunidades, por ejemplo entre tío materno y sobrino, o entre hermano mayor y hermano menor.⁴⁰ El incesto edípico reprimido tiene en las Trobriand su paralelo (no equivalente) en el dado entre hermanos. Pero aun con todo ello, el papel paterno como genitor-regentador del poder queda totalmente alterado. Nuestro autor no ve los complejos como biológicamente originados, sino como actitudes sentimentales culturalmente condicionadas. Según Malinowski no se da una prohibición del incesto como paso previo de la naturaleza a la cultura, pues el ser humano se ha movido desde su inicio en un entramado sociocultural, siempre ha sido cultura. Siguiendo el mismo criterio, no ve el deseo incestuoso como natural-biológico, sino como sociocultural.

La solución comunalista que ve Malinowski en las gentes de las islas Trobriand es, paradójicamente, más desarrollada entre estos primitivos que en el desarrollado mundo técnico-civilizado. La cultura no surge según esquemas freudianos, mediante la represión de la vida natural-pulsión sexual, sino que es, y de forma primigenia, expresión de ésta misma. Es oportuna la definición de K.D. Thieme, recogida por Ortiz-Osés,⁴¹ según la cual el hombre malinowskiano no es un ser apriorístico natural sino aposteriórico cultural. Lo que haya hecho colectivamente de sí mismo, según en qué grupo humano, serán orientaciones socioculturales, en gran parte funcionales, de cara a la satisfacción de sus

⁴⁰ Recuérdese a Ferenczi para el tema de los “hermanos represivos”.

⁴¹ Op. Cit. pg 74

necesidades y deseos. Pero sin caer en determinismos mecanicistas sobre el particular.

2.3. Crítica y conclusiones.

Nos topamos también aquí con una cierta confusión entre los ámbitos de referencia simbólico y el inconsciente colectivo por una parte y las relaciones de poder y estructuración social, y aun económica, por otra. Malinowski parece tender a identificar la existencia de una serie de factores empíricos relativos a la etiología individual y colectiva (de los que se deduce implícitamente un talante vital desinhibido, carente de represiones y, en definitiva, más feliz que el occidental-tecnificado-civilizado) con una organización social modélica que los habría posibilitado. De aquí a proponer un modelo social alternativo a aquel desde el cual nuestro autor, *velis nolis*, describe a esta comunidad oceánica no hay una distancia muy larga.

Por otra parte las conclusiones de nuestro antropólogo, en cuanto a la no aceptación del binomio naturaleza /cultura (con predominio de ésta tras la pertinente represión superadora en un avance dialéctico) nos lleva a discusiones metodológicas de gran actualidad, puesto que, si sustituimos al salvaje, en el papel de criatura por evidencia científica más próxima a la naturaleza que el civilizado por la mujer y el hombre, dicotomía universal “biológicamente preestablecida”, vemos que el polaco se adelantó no poco a alguna cuestión que nos es bastante cercana, i.e., la reflexión antropológica en torno al estatus de la mujer, y su posición en relación a naturaleza-cultura y

mediación entrabas⁴² (a lo que habremos de añadir la pregunta sobre el propio sentido de la mediación vinculada a las categorías anteriores). Desde G. Murdock⁴³ vemos que la diferenciación de roles hombre/mujer no puede ser sustentada en objetivas diferencias biológicas, sino más bien en la asunción de una serie de tareas funcionales adjudicadas por género (habiendo también diversidad en las concepciones de masculinidad y femineidad),⁴⁴ lo cual conlleva una retroalimentación, al considerarse la mujer a su vez compelida por ley natural a la realización de ciertas labores, con lo que fortalece, de forma consciente o no, el propio entramado que se las ha adjudicado, y la mentalidad subyacente.⁴⁵

Así como múltiples sociedades han visto a la mujer como algo más próximo a la naturaleza, y que como a tal hay que limitar, organizar, civilizar en definitiva, ésta puede haber sido la visión occidental, comunidad científica incluida, de lo que no coincide con su propio ciclo cultural.⁴⁶ Semejante talante queda claramente orillado, como hemos señalado, en la obra de Malinowski, hasta el punto de que se pudiera pensar, como ya hemos apuntado, que oscila al extremo contrario. Sin embargo, no falta tampoco quien le reprocha haber centrado su trabajo y conclusiones en la sociedad masculina de la comunidad que estudió, sin haberse dado cuenta no sólo de que había otra sociedad, la

⁴² Vide Ortner, Sally *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*. En *Antropología y Feminismo*. Varios autores. Barcelona. Anagrama. 1.977

⁴³ Murdock, Gorge.P. *Comparative data on the division of labor by sex*. Social Forces 15. (1.937). Citado por Susan Rogers : *Comparative Studies in Society and History*. Jauvier 1978

⁴⁴ Por ejemplo, en la obra de Margaret Mead.

⁴⁵ Sería también la dirección a la que apunta S.C. Rogers, op.cit. pgs 123 yss.

⁴⁶ Reléase por ejemplo la enciclopédica obra de sir James Frazer, también cuando diserta sobre civilizaciones áltamente desarrolladas, p.ej. de la península Indostánica.: Frazer, James. *La rama dorada*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1991. 13ª edición

femenina, sino de que ésta era la más importante en el paraíso de Oceanía.⁴⁷

Sin que entremos a polemizar en torno a esta tajante hipótesis, lo cierto es que podemos afirmar que, con sus posibles defectos metodológicos, Malinowski encontró y describió convincentemente un corpus social objetivo cuyos esquemas de comportamiento rompían no pocos prejuicios comúnmente asumidos por la casi totalidad de investigadores sociales hasta él. Este corpus descrito engarza con la recreación hecha por Bachofen de manera diacrónica y polígrafa, y, de algún modo, la complementa y dota de nuevo sentido, ahuyentando las posibles sospechas de excesiva imaginación poética (si es que este adjetivo puede todavía ser tomado como opuesto a científico) por parte del gran erudito suizo. Le da una mayor verosimilitud, y ésto tuvo tanta mayor importancia en una época en la que aún se notaba una cierta situación de inferioridad autoasumida por parte de quienes cultivaban las *Geisteswissenschaften* frente a quienes se aplicaban en las Ciencias Naturales, teniendo a estas últimas por las únicas metódicamente fiables. No afirmamos que la obra de Malinowski signifique una prueba empírica de una supuesta teorización previa de Bachofen, por que partimos de que la obra del jurista helvético maneja su propio empirismo y es coherente en sí misma, aunque con las ambigüedades a las que hemos hecho referencia. Pero las investigaciones del antropólogo polaco, partiendo de un entorno científico diferente, y de otros objetivos espacio-temporales, sin que sea preciso o conveniente hablar de causalidad, llega a una posicionalidad relacionada con la obra y conclusiones del otro autor, reforzándose mutuamente en lo que concierne a la coherencia de sentido en las hipótesis y argumentaciones de

⁴⁷ Weiner, A. *Women of value, men of value*. University of Texas.1976.

ambos. Orillemos, por tanto, fáciles simplificaciones⁴⁸ en la lectura de los campos elegidos en esta pequeña introducción. Y presentemos, con el mismo talante, alguna faceta de otro autor carismático al cual ya nos hemos referido más arriba: el peculiar epígono de la Escuela de Frankfurt Erich Fromm.

3-TALMUD, PSICOANÁLISIS Y SOCIEDAD, MATERIALISMO CRÍTICAMENTE ASUMIDO: ERICH FROMM.

3.1. Introducción: Modernidad Problemática

El autor de obras tan difundidas no hace todavía tanto tiempo como *El arte de amar*,⁴⁹ *Del tener al ser*,⁵⁰ *La revolución de la esperanza*⁵¹ o *El miedo a la libertad*⁵² nació con el cambio de siglo y tuvo siempre algo de ese especial desasosiego tan identificable en finiseculares ilustres, el mismo que se percibe desde Hermann Hesse a Thomas Mann pasando por Carl G. Jung o Martin Heidegger, e incluso más cercanamente en nuestra propia Generación Noventayochista o el Euzko Pizkundea vascongado.⁵³ En todos ellos, cada cual a su manera, el choque con la modernidad, que supone la pérdida de credibilidad de múltiples valores y referencias por atrofia repetitiva, vinculación a diversos intereses y falta de respuesta crítica convincente al desafío que

⁴⁸ Se pueden apreciar en ciertas lecturas de la obra de Ortiz-Osés, a quien claramente seguimos aquí.

⁴⁹ Fromm, Erich. *El arte de amar*. Barcelona. Paidós. 1.997.

⁵⁰ Fromm, Erich. *Del tener al ser*. Barcelona. Paidós. 2.000.

⁵¹ Fromm, Erich. *La revolución de la esperanza*. Madrid. FCE. 1.984.

⁵² Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona. Paidós. 1.988.

⁵³ En todos ellos tenemos una suerte de reacciones tradicionalistas, muy diferentes, frente a la modernidad. Pero, insistimos, ya nos advirtió Julio Caro Baroja: “¿Hay algo menos prerrafaelista que los prerrafaelistas? ¿Cabe algo menos tradicionalista que el aranista innovador de la poesía vascuence E.Urkiaga?”

suponen la ciencia y nuevas ideologías, provoca una suerte de retorno a la tradición, reconstruida en modos cada cual más imaginativo.

3.2. Orígenes referenciales de Fromm: Judaísmo, germanofilia y burguesía ilustrada.

Erich Fromm tuvo su tradición por partida, cuanto menos doble: la gran cultura europea en su versión germánica (privilegiada, según Heidegger)⁵⁴ a la hora de conectar directamente con el origen helénico de nuestro ciclo europeo, ora por la supuesta similitud estructural entre ambas lenguas, ora por el estudio reflexivo que históricamente ha realizado la élite cultural alemana sobre el mundo de la Hélade), incluyendo su crítica desde el psicoanálisis y el marxismo, y su renacimiento práctico en los ultra tecnificados Estados Unidos,⁵⁵ y la no menos europea, pero acaso más que sólo esto, cultura judía askenazi.

Comencemos acercándonos un poco a esta última.

Erich Fromm pertenecía a la clase media alta del Frankfurt de comienzos de siglo. Su padre, pequeño comerciante acomodado y practicante ortodoxo sintió siempre cierta frustración por hacer del negocio su *modus vivendi*, orillando su tradición familiar rabínica. Esta se daba, aún con más fuerza quizás, por el lado materno, y el niño Erich tuvo recibido su primera formación talmúdica de su tío abuelo materno, el erudito Ludwig Krause. Su infancia, aun siendo un estudiante judío, es poco problemática, asumiendo una manera como otras tantas de ser

⁵⁴ Léase la famosa entrevista en *Der Spiegel*.

⁵⁵ Recuérdese el comentario de C.G. Jung en *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona. Seix Barral. 1999, pg.291, señalando lo beneficioso que puede resultar para un europeo contemplar su cultura desde lo alto de un rascacielos.

alemán; pero se desarrolló en un ambiente arcaizante, “medieval” lo llamaría posteriormente en una entrevista con Gerard Khoury, o, al menos, anterior al mundo liberal-burgués, lo cual le dio una sensación de extrañamiento en relación a un entorno que fijaba como principal valor la prosperidad económica. No había ningún explícito sentimiento de rechazo al patriotismo alemán, al contrario. Cuando la primera guerra mundial fue declarada, el adolescente Fromm participó en un juvenil plante de estudiantes ante el profesor de inglés del instituto, al querer éste enseñar a sus alumnos el himno británico. No pudo realizar sus sueños infantiles y juveniles de profundizar en estudios talmúdicos para llegar a ser un rabino,⁵⁶ porque el talante neuróticamente protector de sus padres impidió una separación espacial. Pero el universo referencial-cultural del judaísmo jamás le abandonaría. Ya a la edad de 16 años comenzó a relacionarse con el círculo de jóvenes inquietos que pululaba en torno al ortodoxo rabino N.A. Nobel,⁵⁷ para pasar, hacia los 20, a ser influido por el hasídico Rabinkow, con quien acabaría rompiendo debido al sionismo político radical que defendía el estudioso de Heidelberg. Del primero conservaría toda la obra de Fromm un claro *pathos* de *bona fides* a la hora de presentar ideas innovadoras, así como una necesidad de que éstas conciernan a las cuestiones que atañen auténticamente a las personas, y un rechazo a métodos impositivos para llevarlas a cabo. Del segundo, el convencimiento de que las transformaciones profundas en el ser humano y la sociedad precisan de una fuerte labor organizativa y del activismo social y cultural. Posteriormente vino su descubrimiento del propio psicoanálisis freudiano, en el que ya no parece que

⁵⁶ Véase la biografía de Rainer Funk *El amor a la vida*. Barcelona. Paidós.1999. En cierta manera esta afirmación no es del todo exacta.

⁵⁷ Influenciado por el neokantiano H. Cohen. Funk. Op.cit. pg.39.

pueda ser escandaloso ver algunas influencias culturales del judaísmo europeo, tal y como mencionaba (con ciertas precauciones y explicaciones) C.G. Jung y ampliaba Neumann. De hecho, cuando Fromm comenzó su práctica terapéutica con la que iba a ser más tarde su primera esposa, Frieda Reichmann, en la Mönchhofstrasse de Heidelberg, todos los pacientes y el poco personal que allí trabajaba eran judíos, y el gabinete de terapia era conocido coloquialmente como “Thorapeutikum”, y, cuando Erich y Frieda decidieron romper con el sistema del judaísmo (comiendo pan fermentado en la fiesta de Pascua), lo hicieron discretamente y en privado, para no escandalizar a sus pacientes-acólitos. Cabe reflexionar hasta dónde llegó esta ruptura. En cuanto a la referencialidad cultural, al margen de lo señalado por Jung y Neumann, no demasiado lejos: Fromm no tuvo jamás una actitud de rechazo o separación traumática con respecto a la gran tradición cultural y religiosa de sus padres (es posible, por ejemplo, encontrar citas talmúdicas en su primer gran súper ventas *Escape from Freedom*), y no sería una tarea de Herakles el rastrear talante (y más) talmúdico y hasídico a través de su obra. Mantuvo contacto, a lo largo de su vida con numerosos intelectuales de tradición similar (como Marcuse, pese a la tajante ruptura posterior) o Steven S. Scharzschild, y también con instituciones judías en América (sus conferencias en 1.956 en el “Young Men’s and Young Women’s Hebrew Association”). Dejémoslo así.

Hemos apuntado que la formación de Fromm siguió los cauces habituales de un estudiante de Gymnasium a principios de siglo, con la consiguiente importancia dada a los estudios humanísticos frente a los jóvenes que optaban por una incorporación más rápida al mundo laboral y se dirigían a las escuelas técnicas

y comerciales.⁵⁸ No podemos precisar mucho (estudió en la Escuela Wöhler de Frankfurt, y obtuvo muy buenas notas). Señalemos que, pese a la estricta, aunque no fanática, ortodoxia religiosa de su familia, no asistió a un centro especial para estudiantes judíos. Previamente, gracias al trato con un trabajador en el negocio paterno llamado Oswald Sussmand, oriundo de Galizia, que trataba al muchacho con naturalidad y respeto, había tenido contacto con ideas socialistas.

3.3. Años de formación y ruptura: Sociología, psicoanálisis, marxismo.

Cuando por fin abandona, como estudiante universitario, el absorbente entorno familiar, se dirige a Heidelberg, donde comienza como estudiante de derecho y acaba con un doctorado en filosofía. Obviemos que la universidad alemana en la época guillermina no estaba contaminada por el virus de la especialitis aguda, con lo que la fluidez entre disciplinas era mucho mayor. Tampoco existía una facultad de Sociología (la tesis de Fromm versaba sobre un tema de historia social, y su objeto de estudio tenía relación con el mundo judío). Queremos seguir este hilo aproximativo a este seductor humanista contemporáneo presentando algo de las influencias que tuvo en su época universitaria. Más arriba hemos hablado muy escuetamente de Rabinkow. El joven Erich escuchó las lecciones magistrales de Karl Jaspers y su tesis fue dirigida por Alfred Weber.⁵⁹

⁵⁸ Una excelente, y subjetiva, ambientación puede obtenerse mediante la lectura de *Los Buddenbrook*, el juvenil clásico de Thomas Mann.

⁵⁹ Hermano del gran Maximilian. Funk, Rainer. Op.cit. pgs.52-53

Es bastante fácil rastrear en Fromm importantes influencias del autor de “Filosofía”, al fin y al cabo se trata de un terapeuta al cual diversos problemas de práctica psiquiátrica acaban dirigiendo hacia las grandes cuestiones de la filosofía, bien es cierto que desde un pathos existencial muy novedoso. Pero no lo es tanto encontrar menciones explícitas en su obra que hablen de esta deuda intelectual. Apuntemos una comunidad de inquietudes en torno a la problemática vital del hombre, histórico y con todos sus condicionamientos, lo cual conduce a una implicación clara en las querellas sociopolíticas desde un compromiso ético-intelectual que tiene algo de modélico, pretendiéndolo o no, por su coherencia intrínseca, su sintonía con aspiraciones e inquietudes de espíritus críticos (y jóvenes, muy especialmente en el caso del de Frankfurt) o simplemente porque no les salió nada barato. Añadamos a esto un antidogmatismo lúcido en relación a la práctica de la psicoterapia, el cual evita caer en la deformación escolástica de conseguir encontrar en el paciente confirmaciones de métodos establecidos a priori, ciñéndose, en cambio, a cada caso particular como algo irrepetible y autosignificativo, frente a lo cual ha de posicionarse el terapeuta desde un talante carente de prejuicios, practicando casi una *epokhé* médica. Jaspers reconoce, por otra parte, su deuda respecto a Jung en relación al citado antidogmatismo teórico y práctico.

Pasemos al segundo. Fromm estudió como alumno oficial economía política durante el semestre del año 20-21. Allí tuvo a Alfred Weber como principal influencia. En una carta remitida a Lewis Mumford se puede leer lo siguiente:

“Tuve un único profesor no judío al cual admiré de veras y me influyó hondamente, y éste fue Alfred Weber, hermano de Max, sociólogo también,

pero que, en contraste con Max, era humanista y no nacionalista, y hombre de insólito valor y firmeza de convicciones. Durante muchos años seguí sus clases y seminarios. A menudo él decía cosas que rebasaban el horizonte de mi comprensión (y he de decir que muchas veces utilizaba un lenguaje raro y desconcertante), pero entre los docentes universitarios era el único profesor y maestro de veras. De todos modos, mi relación con él siguió siendo distante porque yo era tímido. Y me distancié todavía más cuando, después de acabar mis estudios, me sugirió seguir una carrera académica. Sentía en lo más hondo de mi ser que yo no quería tal cosa y que semejante carrera significaría una camisa de fuerza para mí. De tal modo, en los dos años siguientes, procuré no encontrarme con él a solas en la medida de lo posible.”⁶⁰

En otra carta personal (escrita en 23 de diciembre de 1.955), ésta dirigida al mismo Alfred Weber dice nuestro autor: “El estudiar con Vd. fue para mí una de las experiencias más fructíferas de mi vida, no sólo por lo que aprendí sino también por la impresión y el ejemplo de su personalidad”.⁶¹

3.4. Síntesis frommiana.

Hemos dibujado ya un breve cuadro de las influencias primerizas que recibió el ensayista de Frankfurt. Siempre estuvo abierto a recibir otras a lo largo de su vida, pudiendo espetársele, a veces, una suerte de superficialidad a la hora de hacer suyas corrientes más que variadas de pensamiento.⁶² Creemos que sería injusto entender así su engañosa sencillez expositiva, que más bien es producto

⁶⁰ Funk, Rainer. *Erich Fromm. El amor a la vida*. Barcelona. Paidós. 1,999. Pg. 52.

⁶¹ Op.cit. pg. 53.

⁶² Por ejemplo el budismo zen. Op.cit. pg. 162

de una erudición bien asimilada, un dominio estilístico más que brillante de la prosa y un notorio interés por difundir e influir que miramos hoy en día con no poca nostalgia. No es el objeto de este estudio desbrozar sus relaciones con el psicoanálisis y el marxismo, las dos grandes corrientes de pensamiento que no sólo han cambiado la faz de Occidente, con variada fortuna, durante el siglo XX, sino que, además, nos han colocado frente a retos teóricos, problemas y diálogos de una amplitud y profundidad que no necesitan a estas alturas mayor comentario, y que él pretendió sintetizar en una gran construcción humanista desalienante. Si intentaremos, acercándonos a nuestro campo de investigación, explicar su tipología, donde el dualismo patril-matril cobra matices que superan lo individual, interrelacionándolo con la dinámica social, desde donde a su vez conforma el consabido anillo de mutua influencia en el cual es ocioso establecer jerarquías de origen o importancia.

Fromm no ve las pulsiones como fuerzas meramente individuales, están condicionadas socialmente,⁶³ y también entiende que las relaciones socioeconómicas pueden ser modificadas mediante nuestras propias pulsiones. Desde su punto de vista, la mercantilización de todos los aspectos de la sociedad convierte en objeto de cambio incluso las facetas más íntimas del ser humano, su eros, con lo que tenemos que incluso la necesidad humana de relación interpersonal se ve, en gran medida, transformada en transacción económica.

3.4.1. Tipos frommianos. Matrilismo: atractivo pero pueril.

⁶³ Vide Fromm, Erich *El miedo a la libertad*. Barcelona. Paidós. 1988. .21ªed.

Con este cuadro (simplificado), bastante pesimista acaso, pasa nuestro autor a dar un enfoque nuevo y enriquecido a la terminología psicoanalítica ortodoxa, la cual utiliza para crear categorizaciones tipológicas, que, consecuentemente con lo arriba señalado, se definen por lo psicológico relacionado con lo social. Y así nos presenta al tipo oral, caracterizado por el tomar cuasi compulsivo, el anal, que se centraría en el orden, el ahorro, la valoración de la propiedad y el fálico, dado a intervenir. Por supuesto, se dan mezclas variadas de estos tipos.

Fromm lleva esta estructuración hacia otra complementaria. Tras presentar al matrialismo como una categoría en la que predominan la mujer, las fratrías, el hedonismo naturalista, el amor desinteresado, la igualdad y la libertad (pero con peligro de permanente minoría de edad, de infantilismo) y al patrialismo, con predominio masculino, tendencia a la tecnificación, autoritarista, amor condicionado, jerarquización y disciplina (y expuesto al peligro del sentimiento de culpabilidad desorbitado y al totalitarismo organizativo), vincula la primera con el tipo oral y la segunda con el anal. De ahí salta a una suerte de filosofía de la historia, con interesantes interpretaciones, conectando el segundo tipo-categoría con el protestantismo, padre de la cultura comercial-industrial serial, e incluso del futuro fascismo⁶⁴ y la primera con un peculiar catolicismo medievalizante madre de una sociedad estamental teocéntrica, pero compuesta por individuos integrados plenamente en la estructura general psicosocial.

Fromm reivindica esta sociedad prerrenacentista frente a la leyenda negra que la ha tachado desde siempre de oscurantista y bárbara, y lo hace desde una

⁶⁴ Esto pudiera parecer exagerado e injusto. Pero recuérdese por ejemplo al joven Thomas Mann (orientado hacia la “revolución conservadora”) autor de *Las confesiones de un apolítico* vinculando el pangermanismo guillermino con la reforma protestante, que habría conferido una superioridad vital a la Europa germánica y nortea frente a la latina, la cual, a su vez, precisó de una parodia tardía de la Reforma, i.e., la Revolución Francesa y sus consecuencias

especial sensibilidad por la salud anímica humana, que él, como hemos visto, no separa de la organización social y viceversa. Puede parecer contradictorio al principio que un pensador marxista valore en tonos tan positivos al *ancien régime*, pero no lo será tanto si notamos más al psicólogo e incluso al individuo sensible respecto a la religiosidad humana, tomada ésta en un sentido amplio. El filomedievalismo de Fromm se distancia mucho del bastante más estético e ideológico de, por ejemplo, T.S. Elliot, ya que resulta mucho más pragmático; en él se valora al ser humano individual que había conseguido edificar una comunidad cuasi-absoluta de sentido, vencer, en gran medida, la angustia frente a la muerte y superar la temporalidad, todo ello mediante su vinculación un sistema de valores símbolos e interpretaciones de los cuales emanaba de forma bastante natural (habría mucho que matizar, en aras de la brevedad puede parecer que estemos describiendo un panorama demasiado idílico, pero ni siquiera en el medievo frommiano ha existido la Edad de Oro de Hesíodo) una organización social cuyos fundamentos, aunque si a veces cuestionados, nunca fueron ideológicamente atacados con el ímpetu que se conoció en tiempos posteriores.

El psicólogo díscolo de Frankfurt se sitúa así, complementariamente y desde su particular punto de vista, en un lugar cercano a ciertos autores que, como Toynbee, Jung o T. Mann, han mirado al mundo católico anterior a la Reforma con no poca nostalgia y simpatía, cada cual desde su propia acera de enfrente. Pero, volviendo a la tipología psicosocial de nuestro autor, Fromm no toma postura a favor de uno de los dos tipos arriba descritos. El hegeliano-marxista

que hay en él aboga por una superación dialéctica e integradora de ambos. Por un lado reprocha, ahora en tonos bastante propios de cierto genio vienés, al oral-maternal su regresividad, por lo cual no comulga con las tesis marcusianas de un progreso al mismo tiempo regresivo hacia este tipo, dado el peligro existente de indistinción individual y sexual, pudiendo caerse en lo que a lo último respecta en un polimorfismo perverso, sin que hacerlo sea, en absoluto, creativo o humanamente enriquecedor en general.

Encontramos, sin embargo, tonos más agrios en la filípica contra el anal-paternal, originante de una permanente alteridad en individuo y sociedad, de unos patrones exageradamente individualizantes, donde lo otro queda encuadrado como ajeno y aun peligroso, la competitividad alcanza carácter de proyección obsesiva de la inseguridad propia de este humano-solitario, con todos sus valores asociados al trabajo y la autoridad, pudiéndose alcanzar, sobre todo en lo relativo a esta última, límites monstruosos. Con este tipo, Fromm nos presenta una colectividad enfermiza, donde la neurosis colectiva se hace inevitable, y, con ella, los comportamientos patológicos, que acaban convirtiendo en norma lo que no es demasiado normal.

Como consecuencia de ello, se acaba creando una sociedad ultratecnificada, en la que el saber instrumental acaba ocupando casi todos los espacios imaginables, conduciéndonos a una situación propia de una novela pesadillesca de ficción, en la cual se diera una total dependencia de puros datos metodológicamente precondicionados, una situación, en definitiva, harto deshumanizada.

3.5. Conclusiones.

La síntesis propuesta por nuestro autor viene metaforizada por el modelo-fase genital, en la que se pudiera alcanzar una madurez propia y relacional, enlazando lo más positivo de los tipos anteriores en una integración creativa e integradora de lo personal y lo colectivo. Frente al incondicionamiento materno y la condición castrante paterna, se sugiere una fraternalidad integradora, basada en un yo mediador y abierto, armonizando el principio de placer con el de realidad. Una realidad socialmente organizada en base a la crítica racional (pero no una razón que por pretensión de pureza se convierta en parodia de sí misma) y el diálogo humanizado, con sus consecuencias y necesidades en lo tocante a la distribución de la propiedad. En ella la compensación neurótica, personal y colectiva, acabaría siendo innecesaria, junto con sus a menudo terribles consecuencias.

La historia más reciente parece haber seguido unos derroteros bien diferentes al sueño de Fromm, aun cuando éste no resta un ápice de verdad a su muy sugerente análisis (también terapéutico). Tampoco puede establecerse una descalificación global de las soluciones hacia las que se apunta, de hecho han sido ampliamente asumidas, y practicadas, desde bastantes ámbitos de actuación, pero se ven necesitadas de reflexiones complementarias (o alternativas) que maticen suficientemente un cierto tono mecanicista; otro ilustre epígono de la Escuela de Frankfurt ya ha incidido de sobra sobre las relaciones entre comunicación y poder, lo que se podría llevar al campo del diálogo fraternal

que reclamaba Fromm. Hoy en día el embotamiento, no casual, del lenguaje en su más amplio sentido, y la deshumanización evidente que ésto trae implícito nos exige múltiples tareas de reflexión y actuación. Hay que pelear hasta por el diálogo. Y la necesidad de conjugar un mundo donde la técnica, en su modo más hiperdesarrollado, esté dotada de una humanización que la convierta en instrumento privilegiado de su creador (no sólo el hombre, también la propia naturaleza en general), no viceversa, entronca, en nuestra era cibernética con muchas preocupaciones a niveles muy distintos de reflexión.

4-ALGO SOBRE EL GRAN DISIDENTE DE LA ÚLTIMA UTOPIA CIENTISTA: MUTTERTUM EN C.G.JUNG

4. 1. Introducción: Epistemología crítica e intencionalidad terapéutica

El siguiente autor al que nos hemos acercado habitaba su ámbito de actuación-reflexión,⁶⁵ desde una síntesis harto original de la investigación crítica de lo social y lo psíquico. Arriba hemos mencionado a otro creador excepcional, mal difundido a nivel popular y no siempre bien interpretado, quizás inevitablemente, dada la extensión de su obra y las dificultades de plasmar en un lenguaje fácilmente entendible ciertas *full streams of consciousness* (unidas en este caso a otras tantas *full streams of unconsciousness*). Se requerirían, por tanto, muchas monografías bastante más extensas que la presente sólo para un acercamiento parcial a su creación y recreación. Ciñámonos a presentar algunas referencias matriciales explícitas en su obra, sin adentrarnos en lo que

⁶⁵ Que sólo artificialmente pueden separarse. Recuérdense a Austin y Searle.

sería, sin duda, un sugestivo campo de investigación: deducir, o intuir, aspectos, matices o influencias de lo mismo en los componentes principales del conjunto de su labor creativa (como pudiera mencionarse sobre el concepto de ánima). Nos estamos refiriendo, claro es, a Carl Gustav Jung.

Decíamos hablando de Fromm que su precisión conceptual y facilidad de exposición, incluso para un interlocutor no excesivamente preparado, no debe darnos la falsa impresión de una simplificación mecanicista en cuanto a sus fuentes, y una propuesta de transformación ingenua. Ver paraísos perdidos en el *Muttertum* frommiano indica una lectura superficial del autor, que trae a colación un estadio hipotéticamente anterior al presente para extraer lecciones válidas de cara a un futuro a conseguir desde una crítica necesaria del presente histórico transformable en un futuro protagonizado por lo genuinamente humano. No pretende, pues, regresiones a un paradisíaco origen regido por una axiología, y simbología, idealizada, es muy consciente de los peligros que ello conllevaría para la propia libertad del hombre. Anteriormente, ya lo había sido Jung, aunque no había incidido tan explícitamente en los aspectos sociales, sin que tampoco los orille totalmente, de este tema.

La obra del de Kesswil es muy extensa, y, como hemos insinuado, a ratos barroca (por imperativo no precisamente categórico). Queremos aquí esbozar y presentar, dentro de una contextualización introductoria, no realizar un estudio sistemático y exhaustivo. Así que, de forma arbitraria y discutible, nos

centraremos en el que, en justicia, debiera ser (y no es) el más difundido y mejor entendido de sus libros.

Pero antes dos pequeñas advertencias:

La primera queda expuesta en las conclusiones de su opera magna en una frase que ya es sobremanera reseñable: “No puedo aceptar el criterio de que deba renunciarse a ciertas hipótesis de trabajo fundándose en la posibilidad de que no tengan validez eterna o porque tal vez entrañen algún error.”⁶⁶ Y después otra que podría justificar por sí sola todo un autor “No considero el cultivo de la ciencia como una competencia para tener razón, sino como un trabajo destinado a acrecentar y ahondar el conocimiento. Este libro se dirige a quienes piensen de la misma manera”.⁶⁷

La segunda es que Jung no ha de ser tomado principalmente como un pensador, historiador de la cultura o aun etnólogo. Es, ante todo, un médico, guiado por el último objetivo de curar el dolor humano, bien que de manera harto peculiar. Él solía insistir en que había acabado sumergiéndose en estudios mito-antropológicos tras años de práctica con pacientes y “no podemos elegir los problemas o deslindar un sector de exploración: es el paciente quien, dado el caso, nos coloca ante problemas formidables.”⁶⁸ Esos problemas le llevaron a él al estudio de los símbolos y su relación. Para una terapéutica más efectiva. Tengámoslo siempre presente.

⁶⁶ Jung, C.G. *Símbolos de Transformación*. Barcelona.Paidós.1.990. 2ª Edic. pg. 440.

El imaginativo graduado de Basilea da aquí un buen rapapolvos a quien abusa de, por otro lado muy laudable, escepticismo científico. Y comulga con la metodología contemporánea de la ciencia, más basada en hipótesis de trabajo que en leyes definitivas e inmutables.

⁶⁷ Op.cit. pg. 441.

⁶⁸ Op.cit. pg. 440.

4.2. Símbolos de Transformación. Exposición y comentarios.

En la que puede ser la principal monografía del gran pensador suizo⁶⁹ *Símbolos de Transformación*⁷⁰ (una corrección aumentada de la previa *Transformaciones y símbolos de la libido* que había marcado la ruptura, ya inmanente, con la ortodoxia psicoanalítica freudiana), en un contexto en el que se diserta sobre la “pereza de la libido”,⁷¹ que llega a convertirse en pasión cuando ésta rehúsa abandonar el pasado y se fija en los primeros objetos de la infancia se dice textualmente: “Aparece bajo la imagen de la madre terrible. Es la productora de un número infinito de males, y no en último lugar de los trastornos neuróticos. Pues esas nieblas dañinas de la fantasía, que velan la realidad al punto de hacer imposible toda adaptación, no son otra cosa que emanaciones de residuos estancados de la libido”.⁷²

Más adelante nos trae esta significativa identificación al decir que todos los seres humanos “vuelven así a la madre de los hombres, o sea a la *psykhé*”⁷³ y un poco más abajo “Es el problema de Anteo, quien sólo mediante el contacto con la madre tierra conserva su fuerza de gigante”.⁷⁴ Y tras llevar el asunto hacia los conceptos de extroversión e introversión prosigue con ejemplos mitológicos diversos como la esfinge, representación semiteromórfica de aquella imago de la madre que cabe llamar madre terrible y de la cual se hallan aún abundantes restos en la mitología.⁷⁵

⁶⁹ Si es preciso señalar alguna, por que estamos frente un autor típico de *opera omnia*.

⁷⁰ Op.cit. pgs.187-188

⁷¹ Op.cit. pgs. 186, 187.

⁷² Op.cit. pgs. 187, 188.

⁷³ Op.cit. pg. 191.

⁷⁴ Op.cit. pg. 191.

⁷⁵ Op.cit. pg.195.

Se extenderá bastante sobre este símbolo personaje, y, tras una comparación de antología "Edipo no conocía la admiración filosófica de Fausto",⁷⁶ pasará a establecer una genealogía de la misma, relacionándola con la urdidumbre matril en la que se mueve: "su madre Equidna era un ser híbrido, doncella hermosa hasta la cintura y desde aquí serpiente espantosa. Ese ser doble corresponde a la imagen de la madre: arriba, la mitad humana, amable, atractiva; abajo, la mitad terrible, bestial, transformada en espantoso animal por la prohibición del incesto. Equidna es hija de la Madre Universal, de la madre tierra, Gea, fecundada por Tártaro, el mundo subterráneo personificado. Y es a su vez madre de todos los horrores".⁷⁷ Su conclusión es tajante: "El enigma de la Esfinge era ella misma, esto es, la imagen de la madre terrible, que no atemorizó a Edipo".⁷⁸

Y, siguiendo a lo largo de la misma obra,⁷⁹ tenemos uno de los escasísimos fragmentos en los que Jung sale del mundo mítico simbólico, especulativo o incluso médico para establecer una hipótesis en la que lo psíquico viene causado por lo puramente social: "Tratándose de una norteamericana no debe excluirse la posibilidad de que con ello (el personaje del azteca) se aluda a cierta preponderancia del elemento femenino. La mayoría de los norteamericanos se distinguen por un poderoso complejo materno, seguramente a causa de la fuerte influencia de la madre en la familia y asimismo de la posición social de la mujer en general. El hecho de que más de

⁷⁶ Op.cit. pg. 195.

⁷⁷ Op.cit. pg. 195.

⁷⁸ Op. cit , pg.195.

⁷⁹ Op.cit, pg 199.

la mitad del capital norteamericano esté en manos de mujeres, da que pensar a este respecto".⁸⁰

Cuando aborda el tema de "la tarea del héroe" nos comenta: "Los héroes son casi siempre viajeros. El viajar es una imagen de la aspiración del deseo nunca saciado que en ninguna parte encuentra su objeto, de la búsqueda de la madre perdida".⁸¹ Y une a esta definición del "anhelo fáustico" el conocido fragmento de la obra de Goethe en el cual se habla sobre "Las Madres".

Prosigue con el análisis simbólico de las ciudades como símbolo de la madre que cobija a sus moradores, los hijos "Rea y Cibele llevan una corona de muros, y el Antiguo Testamento considera mujeres a las ciudades";⁸² trae a colación la visión jeremiaca de la ciudad como virgen inmaculada o meretriz según su papel histórico-mítico (tan indiferenciados bíblicamente) y menciona también a la Tebas beocia como hija simbólica de la egipcia mujer de Ogiges, de quien comenta, tras la exposición frobeniusana del monstruo marino devorador y del viaje del héroe por mar, "él posee a su madre, la ciudad; es decir, él se halla unido a la madre. De ahí que el gran diluvio se produjera durante su reinado.",⁸³ y se señala explícitamente:

"el sentido del grupo de mitos aquí citados es claro: el deseo ardiente de volver a las entrañas maternas a fin de renacer, ésto es, de hacerse inmortal como el sol." Presenta entonces fragmentos neotestamentarios (Epístola a los Gálatas, Apocalipsis) con Roma ocupando el papel de Babilonia en la ascunción simbólica de la madre abominable. Sólo que en esta ocasión, amén de la ciudad imperial,

⁸⁰ Op.cit. pg. 199.

⁸¹ Op.cit. pg 218.

⁸² Op.cit. pgs 221-222.

⁸³ Op.cit.pgs 225 a 232.

impía, idólatra-politeísta, enemiga satánica de la Alianza del Dios único y verdadero, nos encontramos con la madre del moderno derecho, del estado universal más duradero y organizado de occidente, del poder militar imperial, del cristianismo convertido en episcopalismo primero y en papismo más tarde, del estado deificado-venerado, de las comunicaciones ya vertiginosamente rápidas, de las edificaciones más prácticas (más "cósicas") de la técnica. Que altera, con su propia y agresiva temporalidad el mismo vivir en el tiempo.

Para retornar a Babilonia opuesta a la Jerusalén Celestial, y al agua como símbolo *per excellence* de creación, renacimiento, eternidad y magia: "la proyección de la imago materna en el agua imprime a ésta una serie de cualidades numinosas o mágicas propias de la madre. Un excelente ejemplo de ello es el simbolismo del agua bautismal en la iglesia. En los sueños y fantasías, el mar o cualquier gran conjunto acuático significa lo inconsciente." Piénsese en cuantos mitos de la más diversa procedencia, incluyendo lo que Campbel llamará "mitología creadora", o los poetas filósofos de Santayana, está presente lo acuoso, líquido. Recuérdense los pantanos-marismas del mal entendido y gran creador de metáforas intelectuales Bachofen. No es, desde luego, pequeña la presencia de esta simbolización feminizante.

Ni la de la siguiente que trae a colación el fundador de la psicología analítica cuando establece que "Numerosas divinidades femeninas fueron adoradas en forma de árboles".⁸⁴ Se recrea luego en diversas etimologías relacionales y nos presenta el paradójico hecho, con varios ejemplos, (desde el Rigveda a su

⁸⁴Op.cit. pg 232 y ss.

venerada y redescubierta alquimia), de que la simbología fálica, de naturaleza masculina por definición, pueda también asociarse con las diosas, "también símbolos de la libido".

Retoma, a continuación, el Apocalipsis, donde la esperanza es identificada con la madre, y unida al hijo dará como resultado las *nuptiae khymicae/coniunctio* (nuevamente la alquimia), adquiriendo por lo tanto lo regresante-materno un tono bien positivo, en abierta oposición a la interpretación causalista freudiana que nos habla de deseos incestuosos de cohabitación muy reales, no meramente simbólicos. Jung insiste en el deseo de renacimiento como última causa de la regresión materno-feminizante dándole además un sentido más amplio y colectivo, no necesariamente, ni mucho menos, patológico. Esta oposición entre interpretaciones, si no fuera por los enormes riesgos que conlleva cualquier psicologismo, estaríamos tentados de añadir "y de interpretadores", queda plasmada con expresiva belleza en el diálogo que mantienen Jesús y Nicodemo en el evangelio según San Juan.

Pero retornemos a temas arbóreos. El sacrificio de Cristo, colgado del madero de la vida y de la muerte, se vincula ahora a los árboles de Mitra,⁸⁵ Atis⁸⁶ y a los sacrificios noreuropeos y, considerando, como hemos señalado, a éstos como "símbolo de la madre" se les da una sugerente interpretación: "el muerto es encerrado en la madre a fin de renacer".⁸⁷ Y se salta de ahí al tema osiríaco, con la variante del relato de Pamiel⁸⁸ el tebano, desarrollando con cierta reiteración el *leit motiv*, para presentar al cabo el desarrollo de la conciencia en

⁸⁵ Op.cit. pgs. 273 y ss.

⁸⁶ Op.cit. pg. 246.

⁸⁷ Op.cit. pg. 247.

⁸⁸ Op.cit. pg. 247.

el alma individual como un camino de separación de la madre/progenitores-inconsciente/mundo instintivo. Tras el inciso continúa Jung con su hilo conductor mitoanalítico, presentándonos a renglón seguido dos animales sagrados, el buitre y el can (cuyos ritos asociados, según Creuzer, son llevados por el médico suizo a su insistente hipótesis de la muerte interpretada como paso previo-sacrificial a la resurrección), trasunto de la terrible Hécate (angustiante colega en labores del dios cabeza de perro Anubis) y volviendo a imágenes vegetales, pues nos habla del bosque como enredadera envolvente, tema que también se puede encontrar en la madre del Buda.⁸⁹

A continuación, citando a Frobenius,⁹⁰ regresa al monstruo-marino devorador, identificado con la madre terrible, y, una vez más, al viaje acuático, mencionando de paso que la barca en la que se lleva éste a buen (o mal) término posee una doble simbología, por ejemplo en el *Libro de los Muertos* egipcio, como vehículo para cruzar las aguas (vía de retorno al seno materno) y como objeto hecho de madera. La madre monstruosa, incluso caníbal, vuelve con el conocido cuento grimesco y popular de Hänsel y Gretel y con nuestras familiares lamias.

Tenemos luego un nuevo salto hacia lo directamente psiquiátrico, cuando se nos explica que tanto nuestro autor como el propio Freud encontraron en múltiples pacientes el motivo femenino de la yegua como símbolo de lo instintivo, uniéndolo Jung, con su gusto por las etimologías no meramente fantasioso, pues casi siempre intenta documentarse bien, aunque emplee lo filológico como medio auxiliar, con la raíz de "pesadilla" en lengua inglesa. Mas

⁸⁹ Jung menciona como fuente *The Light of Asia*, de Arnold, libro que, también es utilizado por Oscar Wilde como motivo literario al menos.

⁹⁰ Op.cit. pg. 254.

enseguida se retoma lo mítico con los motivos de la Madre Sagrada vinculada a lo acuático (María, Maya) y de la Madre Posesiva Destructor (Tiamat).

Un nuevo giro nos devuelve a lo vegetal, con el muérdago como planta mortífera (la muerte de Balder, el ritual druídico)⁹¹ por sugerir una vinculación incestuosa al árbol madre, y se nos racionaliza la figura del monstruo materno como una advertencia contra la regresión incestuosa,⁹² equiparando aquella a la imagen del árbol envuelto por la serpiente temible y protectora.

El caballo⁹³ se nos presenta cercano al árbol-matriz del mundo, Ygsdrasill, en la mitología nórdica, donde las valkirias son asimismo jinetes conductores de quienes han abandonado dignamente este mundo para renacer en el paraíso de Odín. También el diablo cabalga a veces sobre un corcel de tres patas. En el mito eslavo de Oleg se unen caballo y serpiente con parecido fin.

Otra “demoníaca hermana-esposa-madre” es la bíblica Dalila,⁹⁴ castradora simbólica del Herakles semita, en quien la fuerza viril se nos presenta mediante una larga cabellera que no ha de ser tocada.⁹⁵ El mismo hijo de Zeus-Anfitrión se enfrenta a su interminable serie de trabajos en pugna con una celosa y enormemente poderosa Hera, con la que no se reconciliará sino tras la muerte, envuelto en una piel que le dará vía al mundo eterno después de la última tarea-tránsito, y la lucha olímpica con los gigantes rebeldes.

⁹¹ Op.cit. pgs. 270, 271.

⁹² Nunca se insistirá lo suficiente en la tendencia junguiana, frente a Freud, de no tomar ciertos datos como realidades no literales sino abiertamente simbólicas.

⁹³ Op.cit. pgs. 85 y ss.

⁹⁴ Op. cit. Pg 309

⁹⁵ Recuérdese a Samuel el nazir en el *Libro de los Jueces*, y compárese con la provocación antisocial, erótica e individualista que ha supuesto en tiempos muy cercanos la estética del melenudo-barbudo frente al correctamente afeitado (que , que por otro lado, Pío Baroja menciona casi siempre connotando afeminamiento sospechoso). Piénsese en el éxito juvenil del rastafarismo jamaicano, una forma de popularizar musical y estéticamente cierta peculiar lectura bíblica.

Las citas de Nietzsche, tampoco faltan en la obra capital de Jung⁹⁶ (que califica la soledad como “esa diosa horrible y *mater saeva cupidinum*”); después de esta última nuestro re-creador se detiene bastante en el Hiawata americano-nativo, vía el conocido poema de Longfellow, basado libremente en el folklore autóctono, y fundacional-políticamente reprimido de la inmensa y aparentemente joven potencia. En efecto, Mudjekiwis, padre del héroe, vence al gran oso “terror de las naciones”, i.e., “abate lo femenino, la imagen animal, cuya primera titular es la madre”.⁹⁷ Y su hijo, cual nuevo Siegfred, entiende el lenguaje de la naturaleza que “imperceptiblemente suplanta a la madre y se apropia de los sonidos que por primera vez se oyeron de boca de ésta”: la madre como vivencia primaria. Mención a un texto poético filosófico sobre tal intuición de Karl Jöel,⁹⁸ del cual se destaca la imagen de Medusa, en sus dos acepciones (monstruo-animal acuático filamentosamente envolvente...) y vuelta al relato amerindio llevado a las transformaciones animales de lo masculino y lo femenino, como Isis,⁹⁹ lo cual, habla otra vez el terapeuta, se une con síntomas patológicos actuales de alguna paciente (“episodios delirantes durante los cuales se presentaba como animal, especialmente como lobo y cerdo, y se comportaba en consecuencia”)¹⁰⁰ y crítica medida al método freudiano con su visión negativa de la regresión. La cita es de antología: “La terapia, por el contrario, debe apoyar la regresión, y ello hasta que ésta alcanza el estado “prenatal”. (...) la regresión sólo en apariencia vuelve a conducir a la madre;

⁹⁶ Op. cit. Pg 301.

⁹⁷ op.cit. pgs 321 y ss.

⁹⁸ Op.cit. pg.333.

⁹⁹ Op.cit. pgs. 335.

¹⁰⁰ Op.cit. pg. 335.

ésta es en realidad la puerta que se abre hacia lo inconsciente, hacia el "Reino de las Madres".¹⁰¹

Se apoya ésto con algunas de las ya mencionadas alusiones bíblicas: Jonás, quien, según Paracelso, vio en el vientre del monstruo "misterios formidables", o Nicodemo oyendo hablar de un renacimiento desde el agua y el espíritu. Y otra vez Hiawatha/Gilgamesh, participantes en la naturaleza del viento, incorpórea.

Luchará luego con Mondamin, personificación numérica del maíz-tierra, diosa nutriente¹⁰² a la que también se enfrentan derrotando-incorporando Mitra, Cristo, Dionisos y Sansón (episodio del panal en el león). El motivo, según Jung, no es tampoco ajeno a los cultos eleusinos, siendo también común a todos ellos el descenso a los infiernos y, no tanto en Sansón, el alumbramiento del niño sagrado.

El héroe recreado por Longfellow también tendrá su épico combate con el inevitable monstruo marino¹⁰³ (el suizo vuelve a establecer una vinculación, aduciendo nuevamente la autoridad de Frobenius, en esta ocasión con el polinesio Rata) y con el hechicero Megissogwon. Para descansar de su tremenda lucha contra este último se refugia soto un pino protector. Al fin, dispondrá su viaje, tras múltiples vicisitudes, hacia Ponemah "país de futuro" Haciendo un paralelismo salta otra vez Jung de entorno, sumergiéndose en otra recreación, en esta ocasión la wagneriana, quizás la modernamente más

¹⁰¹ Op.cit. pg.337.

¹⁰² Op.cit. pg. 343.

¹⁰³ Op.cit. pg. 353.

influyente y monumental de todos los intentos occidentales de recuperar y popularizar lo mítico con un tono extrañamente contemporáneo, con los polémicos resultados que siguen siendo hoy en día objeto de, a menudo interesada, controversia. No le falta nada:¹⁰⁴ Gran dios ambiguo en género (proyectado en su creación más íntima, y femenina, Brunilda). Gran diosa asesina, indirectamente, de los gemelos sagrados. Héroe educado en el corazón del bosque por un nibelungo, hijo de las entrañas de la tierra, al que acabará odiando y matando, como al dragón-gigante ctónico cuya sangre le da el lenguaje de la naturaleza y el poder casi ilimitado. Vuelta a lo femenino divino terrenizado/convertido en mortal (cuasi hierogamia con la nueva Brunilda). Viaje por el mar. Trabajos y triunfos. Traición y muerte sacrificial. Hecatombe final (nunca mejor dicho en semejante festín a la diosa en negativo, señora de la destrucción y de la muerte), purificación del Cosmos tras la superación de todas las eras, de la temporalidad.

Pero volvamos directamente a lo acuático, en esta ocasión traído primero como Diluvio por nuestro autor. Nos menciona a continuación el Océano de la Ilíada, el lago Curtius de Roma y la fuente sagrada de Oropos,¹⁰⁵ citada por Pausanias. Y el lago Aquerúsico, junto con la Grieta del Aerópago.

El mismo motivo, húmeda hendidura infernal, encontramos en la leyenda de San Silvestre.¹⁰⁶ Para volver nuevamente a una nueva madre terrible, Hécate, la Empusa de Aristófanes, señora de canes, representada a caballo y de pies

¹⁰⁴ Op.cit. pgs. 363 y ss.

¹⁰⁵ Op.cit. pg. 369.

¹⁰⁶ Op.cit. pg. 370.

animalescos. Es furia, lamia y vampiro de nauseabundo aspecto. Y otra vez la hendidura: Castalia y Delfos, el canto de Melker a María o el mismísimo Mitra. Jung dictamina: “El tesoro que el héroe arranca de la cueva oscura es la vida; es él mismo, renacido de la oscura cavidad de las entrañas maternas en que lo había sumido la introversión o regresión”.¹⁰⁷ Refuerza sus palabras mediante el Prometeo hindú, Mataricuan, “el que se hincha de la madre.”

Vuelta recurrente a Nietzsche, con su visión del pastor y la serpiente en el Zarathustra, analizada en clave incluso histórico-política, y salto al profeta fundador del maniqueísmo, que fue despellejado, disecado y colgado.

Luego tras una larga serie de disquisiciones y redundancias (sobre la neurosis, el mundo wagneriano...) el gran alienista se sirve de otro moldeador de imagos excepcional:

“La naturaleza serena, grande, que todo lo vivifica, nos lleva eternamente a ti y a mí, dulce reina de la vega en su regazo materno.”¹⁰⁸

En este poema el loco genial de Suabia identifica a la rosa con la *mater natura*, regazo vegetal, que en Hyperion es cantado (¡Oh Tierra!) como “madre de los dioses” y “madre terrible”. Pero el hombre se enemista con ella, lo que es interpretado por Jung de la siguiente forma “Como hijo de la naturaleza el hombre se enemista con la naturaleza precisamente porque se parece a la madre de los dioses y en la medida en que se parece. No lo guía una razón, sino la *libido effrenata* dionisiaca”.¹⁰⁹ Enfocará la poesía hölderliniana hacia el entendimiento de la regresión negativa (el ejemplo es doblemente trágico por

¹⁰⁷ Op.cit. pg. 378.

¹⁰⁸ Op.cit. pg. 398.

¹⁰⁹ Op.cit. pg. 401.

temática e historia personal del autor), descubriendo también en el Empédocles el anhelo hacia la profundidad materna, regazo donde renacer (“bajo un velo de símbolos reaparecen el presentimiento de la muerte y resurrección”).

Sigue nuestro escritor-analista estableciendo paralelismos, ahora el amigo de juventud de Hegel con, nuevamente, el Zarathustra de Nietzsche, e incluso el Evangelista de Patmos. El *leit motiv* sería el “autosacrificio” del héroe para obtener la inmortalidad”.¹¹⁰

Y otro gran salto, ahora a la mitología Índica, de donde toma al hombre originario, Purusha del Rigveda “una especie de alma del mundo (.....)”¹¹¹ la madre y el hijo nonato, un estado indiscriminado, inconsciente”, por supuesto objeto de sacrificio.

Y el examen de lo sacrificial toma, seguidamente, al caballo como protagonista: “como observa Deussen, el sacrificio del cabal significa una renuncia al universo”.¹¹² Si para producir mundo, individualidad, consciencia se venía a exigir el sacrificio de la madre (por ejemplo mediante el simbolismo de lo equino), la libido informe, para el retorno a la misma, obtención implícita de la inmortalidad, se lleva a cabo lo opuesto como enseña, el Brhadânyaka-Upanishad que el creador de *Símbolos de Transformación* menciona en esta ocasión.

¹¹⁰ Op.cit. pg. 409.

¹¹¹ Op.cit. pg. 413.

¹¹² Op.cit. pg. 418.

Cambio de tercio y nuevo mito, Attis, que se auto emascula bajo un pino

(recuérdese los simbolismos vegetal arbóreos y del héroe destrozado).¹¹³

Transformarse en pino, dice nuestro autor tras mencionar también a Ovidio,

equivale a sepultarse en la madre. Y de ahí, con el barroquismo insistente y

torrencial de Jung, viajamos al Zeus minoico, Zagreo,¹¹⁴ inmolado como toro, a

la manera del mitraísmo, a la entrega ritual de una virgen al monstruo, tan

abundante en la tradición popular europea, visto como asesinato atenuado de la

madre terrible, y la circuncisión como sucedáneo de la automutilación genital en

el altar de la Madre, otra vez Attis, víctima colgante, como el dios cristiano,

apostilla Jung.¹¹⁵

Por que trae ahora a colación a San Agustín, remarcando los cambios que éste

introduce en el discurso mitológico, recurrente y múltiple a la vez, en el que nos

ocupamos. Si bien “la matrona significa la Iglesia como esposa del cordero” por

otro lado “En vez del placer aparece el tormento, y en vez de la madre-amante

la cruz de la Pasión”.¹¹⁶ Pero el resultado será entendido por Jung como una

suerte de forma superior de hierogamia.

La siguiente imagen es visual y artística, una serpiente castrando a un hombre

en el “Juicio Final” de Rubens, “proyección de la imagen primigenia de la gran

subversión”.¹¹⁷

¹¹³ Op.cit. pg. 420.

¹¹⁴ Op.cit. pg. 424.

¹¹⁵ Quien aplica a menudo el lema de “el pescador sueña con peces”. La coincidencia entre diversos sistemas y motivos mitológico-religiosos no quita ni añade nada, a su entender, a la credibilidad de las verdades de fe o su refutación, tema en el que el no entra valorativamente.

¹¹⁶ Op.cit. pg. 430.

¹¹⁷ Op.cit. pg. 435.

Terminará esta gran concatenación relacional de imágenes universales, previamente a las conclusiones y matizaciones a las que hemos aludido al principio del presente apartado, nada menos que con poesía simbolista, con el *Mon rêve familial* de Verlaine, expresión emocionada de la nostalgia última de la madre.¹¹⁸

4.3. Conclusión.

Finalizaremos aquí. Como conclusión cabe subrayar que en la obra jungiana los referentes matriciales son muy frecuentes, y su análisis, sin duda, ayuda profundamente a la interpretación de diversos corpus que vamos a ir encontrando en otros autores de ámbitos varios. Jung es en esto una figura pionera, a la par que sistemático, creativo y relacional. Su influencia será clave en los siguientes autores que vamos a tratar en este bloque. Y también en la obra de Ortiz-Osés (incluso en la de Caro-Baroja).

Ya hemos centrado al principio lo que hemos pretendido al exponer, como esbozo contextualizante, el trabajo más prestigioso o, al menos el más difundido, de Carl Gustav Jung. Otras tantas obras del autor nos proporcionarían un corpus cada vez más extenso, y centrado, del mundo mítico matrifocal, no circunscrito a un sólo gran ámbito cultural.¹¹⁹ Su arribar a este mundo fue un camino de recovecos, motivado ante todo por una intención en

¹¹⁸ Op.cit. pg. 437.

¹¹⁹ Veáse especialmente Jung, Carl Gustav. *Simbología del espíritu*. Madrid. FCE.1981. 2ª Ed. donde el ¿pangermánico y poco claro en su postura ante el hitlerismo Jung? hace todo un acercamiento creativo a temas mitológicos del mundo hebreo.

principio médica. Mas sería impropio pretender que su producción se ciñe meramente a lo terapéutico, pues ha sido utilizada, como mínimo, a modo de disciplina auxiliar en ciencias de lo más variado.

Y quien puede ser considerado como su mayor discípulo inmediato, se aplica ya claramente en la elaboración de una fenomenología de las representaciones de los sueños de los pueblos.

5. NEUMANN: EL RECUPERADOR DEL OCULTO FEMENINO.

5.1. Introducción: El olvido europeo del Eterno Femenino.

En su principal y más conocida obra, *Die Grosse Mutter*¹²⁰ Erich Neumann plantea una auténtica antropología con ribetes de ambicioso y polígrafo tratado ético, al apuntar a una superación, tras la pertinente reflexión colectiva, de la unidireccionalidad en que ha caído la cultura europea, por el olvido, cada vez más interiorizado, de su faceta eternamente femenina, resimbolizada en el arquetipo de la Gran Madre, que él viene a rastrear a lo largo de este ciclo cultural, o incluso más allá. Con este nuevo redireccionamiento, el gran discípulo de Jung plantea no sólo una nueva vía, saludable, hacia la vida, sino también una recuperación de las posibilidades de asunción de la totalidad colectiva y de la individualización personal.¹²¹ En suma, un neo-humanismo no por novedoso menos tradicional y enraizado (y en cuanto a fenoménica se

¹²⁰ Neumann, Erich *Die Grosse Mutter*. Empleamos la edición de 1.989, publicada en Suiza por Walter-Verlag AG Olten,

¹²¹ Op. cit. pg 31

remitirá hasta referencias muy antiguas, incluso pre-históricas, y aun situadas en otro entendimiento de la temporalidad), sino más bien con grandes ambiciones de futuro, también en lo que concierne al ámbito colectivo.

5.2. Gran Madre: Polo, centro y eje de la existencia humana.

En la que puede ser su principal monografía, se nos conduce desde el Principio Femenino hacia su metamorfosis en la figura de la Gran Madre,¹²² relacionada con la categoría jungiana del ánima. Se vincula a esta gran referencia con, polo centro y eje de la originaria existencia humana, el tema recurrente de la muerte y el renacimiento.

Adentrándonos en un bloque, englobado bajo la denominación central de “carácter elemental”, se identifica al arquetipo de la Gran Madre en la Edad de Piedra¹²³ con lo sagrado, mostrado a través de imágenes que conducen hacia ella como el trono, o la diosa con los brazos alzados, y, algo lleno de connotaciones, la Diosa como recipiente, clara trasposición de la matriz universal, creadora de todo lo vital, de la cual ya nos hablaba Jung en su *opera maxima* como objeto de la gran y última nostalgia subyacente en todas las transformaciones, amén de camino hacia el renacimiento individual y grupal vía regresión entendida como acción positiva.

5.3. Matrialidad ambigua, positiva y terrible. Sus transformaciones.

¹²² Op.cit. pg. 35

¹²³ Op. cit. pgs. 99 a 112

Se continúa con el análisis de otras partes corporales de las imágenes divino-femeninas, para pasar a una advertencia que nos resulta harto familiar tras la lectura y comentario del gran psicólogo antes citado: la femineidad, materializada en creación cultural y psíquica, no lleva implícita sólo una simbología, y más que simbología, únicamente positiva. Posee también, y manifiesta, una faceta harto poderosa donde se hace patente lo terrible.¹²⁴ Inspira ésta una pánico (Pan, dios medio animal, mezclado por tanto de manera casi exhibicionista con lo natural, desenfrenado, orgiástico, músico, antilógico... dionisíaco;¹²⁵ hasta le prestará al tracio algo de su aspecto iconográfico) que impulsa a reacciones de frenesí tan angustiadas como embriagador y complaciente, siendo siempre exigente y posesiva para con sus amados hijos. Ahí está su manifestación en lugares y entornos tan diferentes como los que dieron lugar a Kali, Coatlicue, Górgona, Rangda...¹²⁶ con todas sus leyendas asociadas, y aun rituales bien reales de culto a primera vista bárbaro y sanguinario.

Especial hincapié se hace en el supuesto nuevo mundo (lo llama, y volvemos a la discusión del sentido del término, *matriarchale*): Perú, México, el mundo azteca y obsidiano, el mundo de Quetzalcoatl.¹²⁷

Pasa luego nuestro autor a un segundo bloque temático agrupado bajo el epígrafe de “carácter transformador”, en el que nos va presentando con gran lujo de detalles y erudición bien asimilada, de una manera muy relacional, toda

¹²⁴ Op.cit. pgs. 147 y ss.

¹²⁵ Op.cit. pg. 167.

¹²⁶ Op.cit. pg. 152.

¹²⁷ Op.cit. pgs. 196 y ss.

una suerte de creaciones fenomenológicas, a las que ha dado lugar este gran arquetipo primigenio.

Y así, torrencialmente (no por preferencias literarias, sino porque el propio tema es muy proclive a ello) pero con gran sentido del equilibrio y con una asombrosa unidad de conjunto, van desfilando la Gran Rueda de la Diosa, la complementariedad de su espacialidad simbólica entre lo alto y lo bajo, los ejemplos de Tiamat, Kuh (vinculada a Hathor como Isis a Oiris), Nut, Mehurt...¹²⁸

Se pasa luego (otra vez reminiscencias jungianas, véase nuestra exposición de *Símbolos de Transformación*) al arquetipo divino-femenino convertido en Señora de las Plantas, asociado después a la Madre Tierra, que a su vez nos remite tanto al mundo acuático: Lo Líquido,¹²⁹ lo pantanoso (recuérdese a Bachofen), la Magia de la Lluvia (no sólo como un protocientifismo mecanicista, sino como una práctica cargada con simbología religiosa de fecundación y renovación), las abejas (creadoras de un néctar líquido-viscoso y guiadas por una reina asesina de sus fecundadores)... y la imagen de la piedra:¹³⁰ la montaña¹³¹ (hogar de dioses pero por hogar-regazo diosa ella misma, llena de huecos-simas, residencia de seres ctónicos, arcaizantes en relación a las divinidades celestes) y los múltiples cultos a piedras numinosas.

¹²⁸ Op.cit. pg. 204.

¹²⁹ Op.cit. 204, 229, 238.

¹³⁰ Por ejemplo Los Malekula. Op.cit. pg. 173

¹³¹ Op.cit. pg. 246

Vuelve la sombra del señor de Kusnacht cuando Neumann explica el arquetipo de la Diosa como, también, Señora de las Bestias,¹³² metáfora de la gran fuerza vital-material y natural, a la par que divina. En este contexto emplea nuestro investigador la palabra *Matriarchat*, sin connotación clara de poder social, antes bien como un complejo¹³³ psicológico colectivo que se pretende explicar o, cuanto menos, exponer dentro de un entramado coherente y convincente. De allí se pasa en la obra que utilizamos a la identificación de la Mujer como Figura-Maná, repartidora de vida, y, tras ello, se comenta el empleo ritual, en los cultos asociados a la Diosa, de drogas alucinógenas, especialmente bebedizos (es decir, una sustancia líquida) con el fin de provocar ese “sagrado éxtasis-frenesí” que llevaba al devoto, o al chamán, bien hacia estados superiores de conocimiento y consciencia, bien a peligrosas situaciones de delirio irracional-inconsciente que pudieran acabar incluso en demoníacas prácticas (mutilaciones, homicidios...cometidos en otros o en uno mismo) pero que tienen una fuente común de retorno-unió n al poderoso origen vital-femenino metamorfoseado en Gran Diosa.¹³⁴

Las prácticas que Neumann asocia al arquetipo de la Gran Madre y su culto incluyen a su vez la faceta, fosilizada en tantos folklores, o bien revitalizada según la circunstancia histórico-antropológica, del canto/poesía y la danza, asociada con frecuencia al éxtasis que vehicula, mediante una persona sagrada frecuentemente femenina, el don de la profecía, recuérdese a Lokias

¹³² Op. cit. pgs. 255 a 266

¹³³ Entendida esta palabra también en el sentido de Jung, el cual no connota necesariamente un talante patológico o peyorativo.

¹³⁴ Op.cit. pgs. 276-277.

mostrándose por intermediación de la siempre ambigua pitonisa (Pitón; ¿vencida?-asimilada por el joven y poderosísimo ordenante dios solar) en Delfos.

Integra luego nuestro autor los últimos puntos mencionados al abordar una interpretación de los cultos místéricos más famosos e influyentes de Europa, los Misterios Eleusinos.¹³⁵ Como muestra del carácter helénico tendente a la integración sintética, pese al inmenso prestigio de que gozaban estos cultos en el mundo clásico, e incluso helénico y todavía hasta en la época imperial (recuérdese a cuantos *princeps* de Roma fueron iniciados allí, añádase el sueño de Juliano...) y por lo tanto patrial-olímpico, su origen y enfoque parecen más bien otros: son ctónicos, orgiástico-frenéticos, proféticos...

Neumann recalca en ellos el carácter relacional entre Madre-Hija, Deméter-Perséfone,¹³⁶ ésto es, la Gran Madre en su aspecto más arcaizante y su proyección-hija numénica y joven, a la cual la primera no soltará fácilmente, sino que estará dispuesta a provocar toda suerte de catástrofes para que esta formación de sí misma le sea restituida.

5.4. Individuación como lucha contra la Madre Castrante.

El mito clásico llegará a un arreglo de equilibrio y vinculación. Pero lo que a nosotros más nos interesa recalcar, es la interpretación neumanniana del mismo, y por tanto de los cultos que le son inherentes, frente a otros enfoques

¹³⁵ Op.cit. pgs 288 a 304.

¹³⁶ Op.cit. 299.

(sobre todo el del propio Jung) más analítico-psíquicos, que recalcan la poética arquetipación de la Madre Castrante-Posesiva y la lucha, contra ésta, en aras a conseguir la individuación de la persona. Y es que el gran estudioso de la fenomenología simbólico-mítica nos lo presenta como una variante de otro gran arquetipo, las Bodas Sagradas, *Hyrogamos*, con toda su carga connotativa de enriquecimiento espiritual y *coniunctio oppositorum*, según la terminología de quienes tanto difundirían este símbolo, en definitiva, de consecución de la plenitud vital y anímica.

5.5. Gran Madre como *Herznahrung*.

Finaliza su obra más difundida el prematuramente muerto brillante discípulo de Jung con una presentación, ya había aparecido anteriormente en su obra, del arquetipo que trata de explicar y matizar, visto en esta ocasión en su faceta más sugestiva, fecunda y positiva, i.e., Sophia o Kwan Yin o Tara,¹³⁷ según el entorno cultural que lo haya creado. Su nombre ya denota una fuente de creatividad y sabiduría, de biofilia y conocimiento pleno. Neumann dice exactamente *Herznahrung*, nutrición del corazón.¹³⁸

Al cabo, el mitohermeneuta que hemos traído a nuestra presente trama contextualizadora redondeará su obra con una interesante y completa documentación fotográfica entre arqueológica y artística que nos situará de manera menos abstracta en las tesis que defiende, así como en la manera en

¹³⁷ Op.cit. pgs. 305 y ss.

¹³⁸ Desarrollado en op.cit. pg. 308.

que entreteje una relacionalidad de enfoque con abundantes datos mitoculturales, convertidos aquí en fenómenos icónicos que complementan y apoyan el texto de forma muy convincente. Pero Neumann no es arqueólogo por formación de ciencia metódica, al margen de que su obra destila un marcado talante científico (en la acepción popular del término) si miramos al rigor, equilibrio y medida en las conclusiones, y habrá que esperar a otros autores, como veremos más adelante, para que la abrumadora abundancia de datos fenoménicos descienda más aún del ámbito abstracto a las pruebas no sólo fenoménicas, sino incluso tangibles.

Dejemos aquí a nuestro autor recalcando para finalizar un matiz que apuntábamos al empezar a presentarlo: Ya su maestro afirmaba que la labor del analista al sacar a flote los aspectos más escabrosos y desagradables (generalmente inconscientes) del ser humano no responde a un cierto gusto por lo mórbido o desabrido del mono desnudo, sino a la comprobación empírica, desde Freud, de que también en lo que concierne a la *psykhé* es el dolor camino necesario hacia la curación. El discípulo de Bleuler insinúa que lo es asimismo hacia el conocimiento, en un sentido muy amplio y humano-existencial. Neumann le da una orientación cuasi catártica. Lo inconsciente sería aquí toda una gran referencia cultural-anímica, o conjunto de ellas, marginada en Europa por su otra cara en la bifronteidad, reprimida y temida, pero nunca anulada. Ello habría conducido no sólo a la sociedad enferma que nos explicaba Fromm, sino incluso a todo un ciclo cultural-vital rayano en la esquizofrenia, por el olvido, que mencionábamos al comienzo del apartado dedicado a Neumann. La superación de esta amnesia mórbida, tras la previa

investigación y reflexión cultural, conlleva implicaciones que afectan a todas las facetas del hombre europeo (social, psíquica, etológica, cultural... pudiera aventurarse que incluso metafísica). Y el camino que posibilitaría tal superación no destaca por su espectacularidad (como pudiera ser una teorización que apuntara más directamente a la intervención política); es, significativamente, oculto, velado.

6- J. CAMPBELL Y LA UNIDAD DEL INCONSCIENTE COLECTIVO HUMANO:MOTIVOS MATRIALES EN SU RECORRIDO.

6.1. Introducción. Referencialidad enciclopédica. Método investigativo crítico y ambicioso.

Neumann hace gala de una erudición, que no ostentación gratuita, notable y bien fundamentada. Pero en nuestro recorrido vamos a topar ahora con todo un polígrafo que se siente a sus anchas tanto en la antropología cultural o la arqueología como en la psicología o la literatura. En su formación se incluyen campos tan dispares como el francés medieval, el sanscrito o el trabajo de campo con comunidades nativas norteamericanas, y en sus relaciones personales figuran desde el gran novelista Steinbeck, hasta el biólogo Ricketts. Su objetivo último viene meridianamente explicado en la obra a la que nos pretendemos acercar ahora, la monumental *Las Máscaras de Dios*.¹³⁹ Citemos textualmente: “Las valiosas investigaciones arqueológicas de estas últimas décadas (la obra fue publicada en 1959 y revisada en 1969), asombrosas

¹³⁹ Campbell, Joseph *Las máscaras de Dios*. Madrid. Alianza Editorial. 1.996. Primera reimpresión.

clarificaciones, simplificaciones y coordinación conseguidas por los completos estudios en los campos de la filología, etnología, filosofía, historia del arte, folklore y religión, puntos de vista nuevos en la investigación psicológica y las muchas impagables contribuciones a nuestra ciencia de los estudiosos, monjes y hombres de letras de Asia se han unido para sugerir una nueva imagen de la unidad fundamental de la historia espiritual de la humanidad” .¹⁴⁰

Campbell va a realizar una síntesis atrevida pero rigurosa de lo obtenido en estos campos, relacionándolos con gran dinamismo, haciendo constante el “diálogo entre la erudición y la fabulación”. Y la ciencia, podríamos añadir.

Porque, afirma, “ése es el gran desfile misterioso que sólo espera ser advertido tal como aparece ante nosotros, por así decir, en departamentos, en los vestíbulos y museos de las diferentes ciencias, sin embargo, ya vivo también en las obras de nuestros más grandes artistas. Para hacerlo servir en la hora presente sólo tenemos que reunirlo, o reagruparlo, en su dimensión total, científicamente, y luego recuperarlo como nuestro, en la senda del arte: la senda del asombro, delicia agradable, instructiva; sin juzgar moralmente, sino participando con nuestra propia humanidad despierta en el festival de formas pasajeras.”¹⁴¹

Es todo un manifiesto. Y puede dar lugar a equívocos.¹⁴² El más evidente sería considerar a nuestro “antropólogo” como un brillante y, quizás demasiado, romántico ensayista cuyo ámbito fuera más bien de tipo literario-creativo, que no rigurosamente, con el escepticismo debido, científico. Craso error. Que

¹⁴⁰ El subrayado es nuestro; op.cit pg 21, 1º volumen: *Mitología primitiva*.

¹⁴¹ Op. cit, pg 37.

¹⁴² Esto mismo pudiera decirse sobre el conjunto de su obra.

procede, claro es, de un prejuicio neo supersticioso, todavía muy extendido popularmente, de la propia ciencia, como conocimiento jerárquicamente superior a otras disciplinas humanas, porque seguiría métodos inductivos sometidos a posterior verificación empírica y revestidos de un permanente y necesario talante desconfiado a priori, con lo cual cuando una hipótesis es confirmada, queda revestida con una semisacro carácter de verdad objetiva *ad aeternum*. Ni que decir tiene que gracias al método científico la humanidad ha dado pasos de gigante en aras de su propio bienestar, mientras que otras disciplinas humanas han dado pábulo a la creación de múltiples oscurantismos y supercherías, cuando no fanatismos y atrocidades, felizmente en vías de superación (aunque aún se den ritmos diferentes) según avanzamos hacia una ilustrada y científica era positiva.

Pero los tiempos han cambiado un tanto, y este criterio barojianamente decimonónico, aun continuando bastante arraigado a nivel vulgar (por más que la gran eficacia científico-técnica demostrada en Austwitch y en Hiroshima plantee ciertas objeciones que la sabiduría popular achaca con frecuencia a una presunta neobarbarie), ya no es propiamente científico. Primero porque a estas alturas de Wittgenstein, y también, por ejemplo, de Dilthey, tenemos bastante represtigiados ciertos campos de ciencia humana que pudieran haber quedado relegados a poco menos que un lujo para diletantes ociosos, en ningún caso siendo considerables como fuente de conocimiento veraz. Pero sobre todo porque los propios, y vertiginosos, descubrimientos en los mismos llamados ámbitos científicos han derivado, algo paradójicamente, tanto en una

reafirmación radical del propio talante escéptico que le es inherente como en una cierta manera de estar en relatividad, puesto que la proposición científica, que ha acabado caracterizándose por su misma provisionalidad, no es sino una hipótesis de trabajo que no aspira kantianamente a convertirse en verdad universal, sino más bien a ser válida como herramienta durante un tiempo, en general bastante breve. Y ese relativismo y provisionalidad le ha acercado no poco a formas de lenguaje autónomo y creativo, que podemos, sin mayores problemas, llamar directamente poético. Porque el lenguaje científico no es ese instrumento neutro y objetivizante que nos quería soñar el siglo de la ciencia, sino, ante todo, lenguaje. Y por ello, tal y como vieran, cada uno a su manera, por ejemplo, Cassirer y Gadamer, deudor de múltiples condicionamientos y tradiciones.

Era preciso, para comprender el recorrido de Campbell, hacer estas consideraciones. Pero lo que más nos concierne aquí es que en el mismo, enciclopédico y con clara intención de universalidad (desecha explícitamente el occidente-focalismo) se nos presentan, con no poca frecuencia, motivos matriales. Veamos.

6.2. Mitología Primitiva.

Comienza el primer tomo, *Mitología Primitiva*, con diversas reflexiones metodológicas, siendo el *leit motiv* (a través de Frobenius, Lorenz, Huizinga,

Bastian, Jung...) ¹⁴³ la imagen, femenina, metafórica y binaria (terrible-amorosa) de la máscara. Tras un comienzo remitido (después de lo que hemos mencionado al inicio, no vamos a detenernos en el hilo conductor ni el propósito final, sí en los datos fenoménicos que expone, junto con algo de su interpretación de los mismos) al mundo esquimal-caru, se nos trae a colación el concepto sánscrito de *upadhi*: engaño, disfraz... pero también limitación, idiosincrasia y atributo. Es lo estudiado por la mitología comparativa, pero para darnos una imagen de lo que tras los upadhis se oculta nos presenta nada menos que a la Isis de Apuleyo, ¹⁴⁴ quien se describe a si misma explicando en qué forma la han conocido en el espacio (diversas etnias) y en el tiempo, con lo que el devoto pionero de la novela encuentra en la Gran Madre, entendida a lo último desde el más que sofisticado y sutil punto de vista que le da el entonces muy extendido ¹⁴⁵ culto sincrético egipcio alejandrino, el fondo que es común a la humanidad (civilizada o cuasi) por encima de las múltiples upadhi-máscaras. Se sigue con la interpretación de Portman de la Tierra como hogar de la vida, ¹⁴⁶ condicionante del hombre incluso en su parte orgánica, ¹⁴⁷ pasándose al tópico del cuerpo femenino como impuro, contaminante y, por tanto, destinado a ser controlado y periódicamente aislado. A continuación la identificación de númenes femeninos con el agua, y el mito de Acteón ¹⁴⁸ en las metamorfosis de Ovidio, para indicar el peligro que supone enfrentarse al arquetipo femenino sin estar preparado (diosa terrible). La declaración de María en Éfeso (431 d.C.), la

¹⁴³ Op.cit. pgs. 42 y ss.

¹⁴⁴ Op.cit. pg. 79.

¹⁴⁵ Una aproximación a la gran popularidad de las nuevas religiones universales y sus tremendas pugnas por la supremacía y la verdad nos la da la narrativa moderna., p.ej. *Julian* de Gore Vidal o *Memoires d'Adrian* de M. Yourcenar.

¹⁴⁶ Op.cit. pg. 80.

¹⁴⁷ Eranos Jahrbuch, 1.953/Rhein Verlag, Zurich.

¹⁴⁸ Op.cit. pgs. 86 y ss.

ciudad artemísica por excelencia, como portadora de Dios.¹⁴⁹ Caen luego una serie de críticas históricas al método freudiano (cimentado en origen sobre la investigación sobre la neurosis puede tener una visión de lo simbólico como propio del enfermo regresivo cuyo desarrollo vital ha quedado estancado, considerando así a sueños y mitos como desvalorizadas elaboraciones secundarias) y una conclusión meridiana: “ El concepto de la tierra como madre, tanto portadora como nutriente, ha sido extremadamente importante en las mitologías de las sociedades cazadoras, así como en las de las plantadoras.” Remite hasta el Homo-Neanderthalensis (200.000-70.000 a d C) la existencia probada de ritualización (enterramientos también con animales bovino-caprinos, que aparecen diacrónicamente en variados cultos no patriarcales, o no exclusivamente patriarcales) funeraria nos lleva a una bien antigua aparición del razonamiento simbólico.¹⁵⁰

Se menciona luego a Piaget,¹⁵¹ para apostillar que la visión primera infantil de la realidad como un *continuum* se ve enfatizada por la capacidad de la madre para anticiparse a todas las necesidades del pequeño, hasta que, en un momento dado, no le es posible, con lo cual sobreviene el primer choque traumático infantil con la terrorífica realidad, la separación, una cierta pérdida de la primera inocencia.

Klein ve aquí el origen de la interpretación de la madre como peligro inmediato de destrucción corporal. La omnipotente-amantísima figura maternal se

¹⁴⁹ Op.cit. pg. 87.

¹⁵⁰ Op.cit. pg.91.

¹⁵¹ Op.cit. pg. 96.

transforma en la tremenda-caníbal bruja infanticida. Salto a la Kali india, la Negra, y a la Guardiania caníbal de la Tierra de los Muertos en Malekula (Melanesia, Nuevas Hébridas); se sigue con la asociación que realiza W.F. Jackson Knight¹⁵² entre laberinto y doncellez, con el héroe como superador de dificultades en su camino hacia la unión con alguna princesa oculta (Teseo y Ariadna, Creta, New Grange, la Escritura Laberíntica Egipcia que menciona Herodoto...). Tras ello, paralelismo entre la desmembradora Kali y la nutriente-bondadosa Annapurna, Isis, las Madonnas medievales...

Sigue la mención freudiana (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*) del miedo infantil a la castración¹⁵³ como una aportación a la comprensión de la proyección hacia la fémica terrible, la “vagina dentada”,¹⁵⁴ y viene la presentación ilustrativa del mito andamanés de un mundo primigenio sin mujeres, hasta que el Lagarto Monitor, monstruo dragón-pitón-femenino, soluciona el problema de manera tajante, o del apache jicarilla en la misma dirección, con héroe masculino desdentando a las “muchachas vagina”, acabando con Hamlet, rechazador patológico de todo lo femenino-materno por una oculta atracción excesiva hacia lo mismo, atracción que oculta con una patológica sumisión a su necrófilo padre.

Tras ello, se retorna a la mentalidad infantil, espontáneamente animista según nuestro autor (con la “continuidad de intercambios” piagetiana), y creadora de explicaciones mitologizantes para explicar los misterios del mundo que le rodea.

¹⁵² Op.cit. 94.

¹⁵³ Op. cit. pgs. 99 y ss.

¹⁵⁴ Op. cit. pg. 99.

Al hablar del sistema de sentimientos del grupo local es esta vez los rituales australianos, arandas, que van desde el niño lanzado al aire (“la imagen del nacimiento ha sido transferida de la madre al cielo”) hasta la entrega de la estaca de fuego, entregada de la madre a la suegra, y de ésta al iniciado masculino, para llegarse (Spencer-Gillen) al primigenio arte de la circuncisión, tan extendido en culturas tan diversas, evidente sublimación de la castración.¹⁵⁵ Se incluye en estos rituales la dieta a base de sangre masculina, entre otras pruebas muy rigurosas, interpretada por Campbell como una manera de “apartar a sus hijos del apego infantil primario a sus madres”, ya que “En el plano psicológico, podemos decir que el muchacho está siendo llevado a través del difícil umbral, desde la esfera de dependencia de las madres a la participación en la naturaleza de los padres, no sólo por medio de una transformación física decisiva de su propio cuerpo (primero en el rito de la circuncisión, que acabamos de describir, y después, más cruelmente, como veremos inmediatamente, en el rito de la subincisión), sino también por medio de una serie de experiencias psicológicas intensas que reviven, pero al mismo tiempo reorganizan, todas las huellas primarias y fantasías del inconsciente infantil.”

Cita seguidamente a Róheim: “Lo que se le corta al muchacho es realmente la madre; como compensación recibe una esposa. Las glándulas en el prepucio son el niño en la madre”.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Roheim, Geza *The Eternal Ones of the Dream*. New York. International Universities Press.

¹⁵⁶ Op.cit. pg. 129.

Campbel salta luego atrevidamente del ritual churinga al mito del despedazamiento de Dioniso por los titanes, pintados de barro blanco, y ve en el cretense, que tras castigar a sus arcaicos familiares, se convierte en la madre parturienta del renacimiento del niño divino, todo un misterio. Pero nuestro autor pasa a relatarnos a renglón seguido el ritual al que hacíamos referencia, donde al joven iniciado se le produce una dolorosa incisión bajo la uretra, recogándose la sangre que arroja, en paralelo con otros derramamientos de sangre en sus parientes familiares. La transformación en mujer parturienta es más que evidente, con tremendos dolores incluidos. "El padre vaginal reemplaza a la madre fálica",¹⁵⁷ en interpretación de Rohéim, desapareciendo el miedo a la vagina castrante. Este motivo es rastreado luego en el Génesis, los Upanisads, la mitología china y escandinava, nuevamente los arandas.¹⁵⁸

Desde luego a Campbel no le falta osadía, pero está bien acompañada de erudición y, sobre todo, sentido de la oportunidad en el dato y equilibrio, aunque su atrevimiento ofendería al disciplinado, y a ratos excesivo, escepticismo de, pongamos, un Julio Caro Baroja. Pero el americano lo conduce todo hacia una pregunta básica (con reflexión sobre Schelling incluida): ¿Este tipo de motivos nos llevan a una tradición única y primigenia común a toda la humanidad ?

Presenta después la regresión ctónica de un héroe busumbua, que conoce a un Jefe Muerte con dos mitades, putrefacta y bella, y el relato *ad hoc*; paso ulterior a la diosa volcánica Pele, en Hawai.

¹⁵⁷ Op.cit. pg. 133.

¹⁵⁸ Op. cit. pgs. 136 y ss.

Posteriormente (el estilo de Campbell es, significativamente más bien espiral, que lineal) se hacen ciertas divagaciones interpretativas, con Spencer y Guillen, pero sobre todo Frobenius, y sus interpretaciones de la muerte según la preponderancia en la comunidad de lo nómada-cazador o sedentario-agricultor,¹⁵⁹ con referencias a lo animal, más bien patrial, en el primer caso y a lo vegetal, matrial en el segundo. Pero no se excluyen. Campbell ve ambos puntos de vista como partes de una única herencia psicológica que no estaría representada directamente en la mitología, sino siempre reproducida a través de formas étnicas locales. El mito sería una actitud de vida, no “una representación directa del secreto total de la especie humana”. Sin él la vida misma corre el riesgo de disolverse.

Se lanza luego nuestro autor a un recorrido diacrónico, comenzando con las enormes dificultades que entraña el período Protoneolítico (7.500-5.500 a d C), para mencionar que en el Neolítico Basal¹⁶⁰ (5.500-4.500 aC) “el papel de la mujer quizá ya se ha intensificado mucho, tanto social como simbólicamente”.¹⁶¹

Aparecerán en el milenio siguiente entre los fragmentos arqueológicos gran cantidad de estatuillas femeninas, pero ya entramos (hasta el 3.500 a d C) en el neolítico superior, siendo el período previo todavía sujeto de conjeturas. Pero en el superior tenemos, asimismo, motivos geométricos (y zoológicos, como el pájaro) que más tarde se verán asociados a deidades femeninas; es también

¹⁵⁹ Op.cit. pgs. 157-158.

¹⁶⁰ Op.cit. pgs. 171 a 1777.

¹⁶¹ El subrayado es nuestro.

(circa 4000 a d C) el período de los sumerios, creadores de una potente civilización y constructores de zigurats dedicados a la diosa tierra en búsqueda y unión con el firmamento-dios. Pero es en el intervalo 3.500-2.500 cuando comienza, en Mesopotamia, el crucial fenómeno que se extenderá en los siguientes milenios por amplios entornos humano-geográficos: la aparición de la ciudad,¹⁶² ente unificador en sí mismo, agrupado en torno a un motivo religioso-simbólico, asociado en su mentalidad regidora y organizada al primer descubrimiento mágico de los movimientos astrales, de los que la vida terrestre habrá de entenderse como un paralelismo que necesitará de una estricta adecuación, y, sobre todo, metáfora en sí misma de lo matrial-nutricio que proporciona sustento a sus criaturas y puede convertirse en terrible si alguien osa no cumplir los vínculos y deberes para con ella y dentro de ella (microcosmos y macrocosmos ritualmente relacionados).

Se pasa luego al tema frobeniusano¹⁶³ de los reyes inmolados, con la leyenda de la destrucción de Kash¹⁶⁴ y otros tantos ejemplos, extendidos a lo largo de todo el mundo, incluida la Europa más arcaica, con el monarca sagrado despedazado y sus restos esparcidos sobre la tierra. Y, a continuación, el tema del fuego vestal y el sacrificio de sus portares, asociado a ciertas prácticas ritual-sexuales previas. Se relaciona con el mito guineano de la doncella numénica Hainuwele, descubierto por Jensen, y se hacen diversas reflexiones sobre el asesinato ritual como método de *do ut des*.

¹⁶² Op.cit. 178 y ss.

¹⁶³ Y Frazeriano.

¹⁶⁴ Op.cit. pg. 195.

De ahí Campbell da otro salto diacrónico y geográfico, exponiendo el relato de Deméter y Perséfone y sus relaciones con los misterios eleusinos, ctónicos. Vuelta a la doncella sacrificial, en este caso frente al monstruo marino (historia de Teseo y Andrómeda), que se nos presenta, tras otro giro espacio temporal en esta exposición, ahora hacia Polinesia, con la historia de Hina¹⁶⁵ y el Monstruo Anguila, animal fecundador y repugnante que también aparece en el mito de las Islas Amistosas, Tonga, donde otorga saber a sus dos hermanas, y es por, partida doble, fuente de vida. Como en el mito de Ina y Tuna (Islas Cook).

Entra luego Campbell en la polémica sobre si es más conveniente para la explicación de la asombrosa coincidencia entre motivos míticos hablar de paralelismo o de difusión, pero eso no es aquí un tema principal. Con posterioridad se pasa al relato de Henry Rowe Schoolcraft, Hiawata, que en su versión longfellowiana ya hemos comentado al hablar de Jung. El motivo mitológico del descubrimiento o revelación de la agricultura se nos da también en la cuenca superior del Amazonas (Koch-Grünber) con la leyenda de Milomaki entre los Yahuna¹⁶⁶ (que no eran demasiado desarrollados, amén de practicar el canibalismo). Y como colofón nos pone Campbell la descripción, también frazeriana, vívida y terrible de Fray Bernardino de Sahagún, y la historia del despedazamiento de la diosa primigenia Tlateutli¹⁶⁷ por Tezcatlipoca y Quetzacoatl (nuevamente un monstruo ofídico), con cuyos trozos se harán los universos. La diosa recibirá juramento de obediencia por parte de todos los

¹⁶⁵ Op.cit. pgs. 225 y ss.

¹⁶⁶ Op.cit. pgs. 256 y ss.

¹⁶⁷ Op.cit. pg. 260.

divinos, pero no quedará tranquila ni dará fruto hasta que la empapen con sangre humana.

Se entra en el bloque que analiza la mitología de los cazadores primitivos, comenzándose con el chamanismo, oponiendo el chamán al ceremoniante y socialmente bien aceptado sacerdote. Figuras con forma de ave aparecen en el mito apache de los Hactin originarios,¹⁶⁸ y en la iconografía de las gargantillas encontradas en túmulos de Oklahoma (con forma de esvástica).

Tras interesantes y coloridas explicaciones interpretativas (que aquí no son pertinentes), nos retoma nuestro autor el mundo esquimal, subrayando que las mujeres también podían ser chamanes, contando, vía Radmussen, la historia de la hermosa Kinalik.¹⁶⁹ Y más curioso es el caso (salto de vuelta a las Américas, esta vez vía Bridges), de una montaña cerca de Ushuaia, a la que se tomaba por bruja, susceptible de provocar tormentas si se le mostraba mala voluntad.

Un detalle relevante, tras el relato de Tungus (Ksenofontov): "La visión del árbol es un rasgo muy característico del Chamanismo de Siberia". Recuérdese toda la simbología que asociaba Jung al mundo vegetal y arbóreo, fecundado y parturiento. El animal protector del chaman suele ser un ave (gansos, cuyo graznido imitaba al hablar). Campbell no resiste la tentación de hablar de Lohengrin, e incluso de los "Paramahansa = supremo ganso"¹⁷⁰ yóguicos, y de los plumíferos inmortales chinos, especialmente taoístas, o de la Paloma que

¹⁶⁸ Op.cit. pgs. 268 y ss.

¹⁶⁹ Op.cit. pg. 281.

¹⁷⁰ Op.cit. pg. 295.

desciende sobre María, o del cisne que engendró a Helena. Se podría añadir, si aceptamos el riesgo de saltar con tanta distancia geográfica, que también las sirenas podían ser aladas, no sólo ictiomorfas; incluso el mundo angélico suele representarse mediante criaturas del mismo tipo).

En la leyenda del chamán yakut Aadja¹⁷¹ aparecen los motivos del toro “en alguna parte, lejos en las profundidades de la tierra”, de “uno de sus siete hijos con cabeza de cuervo”, de una mujer traída desde un Mundo Central “abajo”, de un niño-chamán que para serlo debe ir al mismo Mundo, a una mujer para nacer.

Más adelante (omitimos reflexiones del autor sobre el chamanismo) se nos presenta, citando a Bird Grinnell,¹⁷² el tema de la del Tramposo creador, irracional, peligroso e imprevisible donde lo excremental tiene no poca importancia. Estamos de nuevo entre norteamericanos nativos, aun cuando Campbell señala que los negros del mismo lugar lo relacionaban con un conejo africano. Porque suele ser un coyote, liebre o conejo. Y, por ejemplo entre los yakuts de siberia (Serosévskii), pero piénsese en cuantas tradiciones, europeas incluidas,¹⁷³ también directamente el diablo, en su forma más histriónica y caótica.

¹⁷¹ Op.cit. 296 a 299

¹⁷² Op.cit. pgs. 323 a 327.

¹⁷³ Basta con repasar a los hermanos Grimm, o, más cerca aún, a Azkue y Barandiaran.

Sale esta figura a colación con el tópico del robo del fuego. Entre los atrasados Kaska,¹⁷⁴ de las rocosas, se le arrebató al oso. En los Andamaneses bengalíes a la poderosa Biliku, deidad femenina que, a raíz del robo (por un marino pescador) “abandonó su residencia en la tierra y desde entonces ha vivido en algún lugar en el cielo”.¹⁷⁵

A continuación viene el bloque temático del Animal Maestro, y retornamos al mundo Amerindio Norteamericano, que tan familiar es a Campbell, y nos centramos (Grinnell) en la figura del búfalo. Ahora tenemos una leyenda Pie Negro llena de ricos detalles: Mujer joven secuestrada por el Toro, padre que va a rescatarla y resulta asesinado por los búfalos, pajaruelo (urraca) auxiliador, resurrección por la magia de la muchacha utilizando un pedazo del cadáver (aprovechando la oportunidad que le da el gran bovino), reconocimiento por parte de los búfalos del poder femenino-humano, y transmisión a esta raza de su propia sabiduría. ¿Cómo?: “Os enseñaremos nuestra danza y canto antes de que tú y tu padre os vayáis. No debéis olvidarlos”.¹⁷⁶ A partir de allí las matanzas de búfalos serán ritualizadas, (con instauración de un sacerdocio incluido) garantizándose la resurrección de tan sagrada bestia, de connotaciones terrestres y femeninas. Todo gracias al despedazamiento-homicidio de un padre, vuelto a la vida por la magia mediadora de una urraca-muchacha. Se restaura un cierto equilibrio que el pueblo Pie Negro había roto con sus cacerías desaforadas (sin fuero-ley-rito, manifestación de respeto a lo

¹⁷⁴ Op.cit. pg. 315.

¹⁷⁵ Campbell toma el relato de Radcliffe-Brown.

¹⁷⁶ Op.cit. pgs. 321 y ss.

natural irracional) e industriales. El relato (aun con todo lo que el recopilador haya podido enriquecer) podrá ser considerado todo menos pobre o simplista.

Al hilo de esta argumentación se recobra el motivo pero, nuevamente, con un arriesgado giro diacrónico, y nos vamos a buscar imágenes del búfalo y su ciclo legendario nada menos que a la cueva de Trois Frères¹⁷⁷ (se establece, por tanto, un paralelismo entre comunidades cazadoras muy distanciadas en el tiempo, pero, en vez de despertar sin más nuestras suspicacias metodológicas, esto podría hacernos reflexionar sobre la propia vara de medición del tiempo histórico) con su representación de algo que pudiera ser un protochamán, y Tuc d'Audoubert, con sus imágenes teriomorfas (bovinas). La famosa Venus de Laussel está según nuestro escritor en "lo que al parecer era un lugar sagrado de caza".¹⁷⁸ Otras imágenes próximas presentan amputaciones rituales de las falanges de los dedos, nueva similitud con los norteamericanos nativos, como en la oración para este rito entre los indios Cuervo¹⁷⁹, dirigida al Nieto de "La Vieja". Tampoco nos vamos a extender en las conclusiones de Campbell en torno a las relaciones entre prácticas, leyendas e imágenes "primitivas" tan distantes en tiempo y espacio.

Vuelve luego a insistir sobre el fascinante mundo de las cuevas paleolíticas, sobre todo Lascaux, "la Capilla Sixtina del Paleolítico",¹⁸⁰ a cuyas representaciones pictóricas encuentra un carácter más sagrado que artístico, (justificará esto, además de por las comparaciones que hace, por el poco

¹⁷⁷ Op.cit. pgs. 327 y ss.

¹⁷⁸ Pero no se extiende en demostrar esta afirmación.

¹⁷⁹ Lowie. Op.cit. pgs. 330 y 331.

¹⁸⁰ Cita mucho a Breuil, aunque disiente de sus interpretaciones más realistas.

esfuerzo que se nota de cara a la preocupación estética) siendo el caso que en las formas allí visibles lo animal es dominante, con una iconografía donde encontramos toros, pájaros... figuras asociables a númenes femeninos, y vistas en la simbología contemporánea de etnias arcaicas, que hemos citado anteriormente y a donde Campbell vuelve para citar a Róheim, quien afirma por un lado que “en Australia la magia negra u hostil es eminentemente fálica” pero por otro matiza “Las mujeres también hacen magia diabólica por medio de su pene imaginario”.¹⁸¹

Se retornará a Trois Frères y su problemático “hechicero”, quizás no sólo animal-humano, sino también humano-numinoso e incluso masculino-femenino, uniéndolo al carácter laberíntico de estas cavernas, i.e., metáfora del vientre universal y posible medio de iniciación ritual (vinculada al renacimiento tras la regresión pertinente), para entrar ya en el sugerente apartado de “Nuestra Señora de los Mamuts”, dado que el tema principal de los restos escultóricos encontrados en la Era Paleolítica son de carácter femenino. Estas pudieran ser entendidas como meras representaciones eróticas (Hoernes y Menghin), pero nuestro norteamericano incide en su faceta cultural. Sobre el problema de su origen y significación se cita a Hancar:¹⁸² “se tallan hasta hoy en día entre los cazadores siberianos de renos-los ostyaks, yakuts, goldi , etc. para representar el punto de origen ancestral de toda la gente, y siempre son femeninas”. Se les hacen ofrendas, entendidas sugerentemente por el autor mencionado: “El fondo psicológico de la idea proviene del sentimiento y reconocimiento de la mujer, especialmente durante sus periodos de preñez, como el centro y la fuente de

¹⁸¹ Op.cit. pg. 345.

¹⁸² Op.cit. pg. 357.

una fuerza mágica efectiva”,¹⁸³ puesto que estas estatuillas son para él “la primera expresión detectable de una idea ritual y eterna que ve en la Mujer la personificación del principio y continuación de la vida, así como el símbolo de la inmortalidad de aquel asunto terreno que en sí mismo no tiene forma y sin embargo viste a todas las formas”.

En su imaginativa y enciclopédica trama, Campbell presenta ahora a los Onade Tierra de Fuego (“es muy notable cómo muchas razas cazadoras primitivas tienen la leyenda de una edad aún más primitiva que la suya en la cual las mujeres eran las únicas poseedoras del arte mágico”)¹⁸⁴ con una leyenda que, quizás, no hubiera gustado mucho a cierto excepcional médico vienés, puesto que en la misma la horda primigenia no asesina al macho-padre, sino que se comete un crimen colectivo contra las muy poderosas mujeres-brujas, creándose un dominio masculino basado en aterrorizar mediante monstruos recreados a la futura población femenina.

Parecidas referencias mítico-sociales tenían sus vecinos los Yamana, pero es que la creencia de un tiempo primigenio en el cual las mujeres hubieron de tener una mayor proximidad a lo ceremonial y sagrado se da también en los Aranda de Australia¹⁸⁵ (otra vez son Spencer y Gillen la autoridad, ahora junto con E.F. Worms).

¹⁸³ Op.cit. pg. 365. Gimbutas no estaría muy conforme con la identificación entre Venus Paleolítica y fecundidad, no tan tajantemente.

¹⁸⁴ Op.cit. 358-360.

¹⁸⁵ Op.cit. pg. 396.

Campbell pasa luego a resumir las tesis de la Escuela Historicista de Schmidt, en cuyo tercer estadio (culturas horticultoras tropicales) las mujeres gozarían de ventajas mágico-religiosas y aun sociales, aunque nuestro autor no presenta demostración novedosa convincente alguna sobre este aspecto tan problemático, limitándose a citar a Malinowski, con cierto distanciamiento. De hecho comienza su exposición-resumen de la obra de cierto famoso clásico austríaco casi pidiendo disculpas: “Uno se siente tentado a conjeturar...”. Es consciente del avance que supone la escuela de Viena, de sus apabullantes resultados y de su pertinencia en el tema que nos ocupa, pero nuestro mitohermeneuta no es un historicista y da a entender un cierto moderado escepticismo sobre Schmidt y su enfoque.

Se subraya que en estas culturas las logias tienen tanto una función psicológica como una historia bien diferente a las que pudieran encontrarse en las de comunidades cazadoras. Sus figuras centrales y referencias más importantes son, consecuentemente, diferentes, y ya hemos visto cómo en algún caso encontramos una direccionalidad hacia simbologías femeninas.

Pero en un nuevo salto, Campbell se remonta al Auriñacense para explicar de un plumazo mediante los cambios climáticos los ídem sociales y de psicología colectiva. No muestra, vincula o sugiere. Acaba planteando una hipótesis de forma excesivamente tajante (emplea el pasado verbal simple). Aquí pierde la medida. Sin embargo, hacia el final del fragmento, cuando sugiere que las raíces de la diferenciación cultural entre este y occidente europeos puede remontarse a épocas tan tempranas, vuelve a distanciarse (“quizás hemos

tocado el primer nivel ”)¹⁸⁶ de las afirmaciones concluyentes, devolviendo a su discurso el tono sugerente y relacionante que le había ido caracterizando y que tan apropiado es para tratar una temática llena de datos tan lejanos espacial y temporalmente.

Según su hipótesis, las estatuillas femeninas pudieran ser los primeros objetos de culto del Homo Sapiens (Willendorf, Grimaldi, Yeliseevici y otros hallazgos con esta figura-icón ya tan humanizada, “Nuestra Señora de los Mamuts”).

Sitúa el centro de este mundo cultural entre el Dnieper y el Don. Luego, citando a Godorodcov, asociará motivos iconográficos como la cigüeña y la serpiente con el rombo, la banda en zig-zag y la svástica.¹⁸⁷ Tengámoslo muy presente, puesto que nos queda aún alguien en quien detenernos en nuestro propio recorrido introductorio, alguien que mostrará tales motivos repetidamente.

Sigue con la exposición de yacimientos de estatuillas (la zona ya mencionada, la Siberia origen del chamanismo...) algunas hechas con marfil de mamut, para acabar encontrando todo un continuum de una iconografía-mitología de cazadores de mamuts “en la cual la imagen principal era la diosa desnuda”.¹⁸⁸

La mitología esquimal ayuda, una vez más, a nuestro autor en sus comparaciones y reflexiones. Mas vuelven a ser aquellas demasiado arriesgadas. Nos encontramos pasando sin gran mediación desde el mundo inuit al provenzal del siglo XII (Chrétien de Troyes) a través de los Upanishad vía Mr. Somerset Maugham. Es un revoltijo acaso nuevamente excesivo en su variedad espacio temporal, y ni su pertinencia ni su propia coherencia relacional quedan quizás debidamente justificadas. Pero Campbell, aquí más que nunca,

¹⁸⁶ Op.cit Pgs. 367-8.

¹⁸⁷ Op.cit. pg. 372.

¹⁸⁸ Op.cit pg. 377

se deja llevar más allá de las aseveraciones meramente científicas, y aun literarias. Pues el fragmento que comentamos finaliza con una consideración (cuasi) religiosa que acaba por darle coherente unidad y, sobre todo, sentido: “Porque la diosa que se ha mostrado ahora en el mismo amanecer del primer día de nuestra especie, ya acompañada por su conocida corte (sus serpientes y sus palomas y cisnes, el león, los estanques de peces y el filo de la navaja por el que su amante chamán debe llegar a liberarla de su estéril ira y hacerla fructífera de nuevo, el niño con sus vestidos de confirmación en la tumba-útero, bien preparado para el renacimiento y esperando el sol día del inextinguible *Sol Invictus*, levantándose del útero de la madre), continúa siendo la que verdaderamente puede decir *oudeis emon peplon aneile*, nadie ha levantado mi velo”.¹⁸⁹

Casi como tomando un respiro se pasa al *leit motiv* del “oso maestro”¹⁹⁰ hablándose escuetamente de los paleosiberianos ainus, que son a la vez seminómadas, cazadores, pescadores y plantadores. Se describe el ritual de veneración y sacrificio, seguido de devoramiento, también ritual, que practican al atrapar un osezo negro. Y cuando se mata a un oso salvaje, se le introduce en el poblado por la Puerta del Dios, donde Fuji, la diosa del fuego, antepasada y protectora, dará la bienvenida al susodicho.

Para Campbell, se da otro continuum circumpolar de culto paleolítico, o protoneolítico (circa 7.500 a de C) al oso. Pero es que en la zona alpina (Velden, próximo a Nürenberg) pueden haberse dado ritos ceremoniales en

¹⁸⁹ Op.cit. pgs. 379-380.

¹⁹⁰ Op.cit. pgs. 380 y ss.

torno al mismo plantígrado ¡En la época del *homo neandertalensis*! El antropólogo norteamericano no se deja llevar por ciertos entusiasmos o excesos que hemos criticado más arriba, y plantea el evidente problema (“Nos podemos preguntar la conveniencia de interpretar una serie de restos prehistóricos, fechados alrededor del 200.000 al 50.000 a de C, a través de los ainus del Japón contemporáneo en el lado opuesto del continente euroasiático”).¹⁹¹ Sin embargo, afirma (siguiendo a Herbert Kühn y a Frobenius, quienes presentan todo un amplio muestrario de casos relacionados, en comunidades de las que no se puede afirmar, ni mucho menos, que sean descendientes del neandertal) que el hecho existe, y alguna vuelta habrá que darle, mal que le pese a D. Julio Caro Baroja.¹⁹² En Africa Occidental y Sudán francés no sería el oso el protagonista, pero rituales similares tienen al leopardo como actor principal (Hugershof), o la pantera en el Marruecos occidental.¹⁹³

En conclusión, Campbell insiste en la existencia de una amplia zona de culto sacrificial al Animal Maestro, sobre todo oso, vinculada a las culturas cazadoras, en Europa Central extendiéndose al este hacia Labrador, aunque aparezca también en otros entornos muy alejados (Africa, Australia), donde se da además una ritualización del respeto y temor sagrado a los muertos (enterramientos ceremoniales etc.).

Pero en el mismo ámbito de las mitologías cazadoras aparece también el

¹⁹¹ Op.cit. pg. 391.

¹⁹² En las *Disquisiciones Antropológicas*. Madrid.Taurus, 1.981 conversando Eckermannianamente con Emilio Temprano, hace protestas de escepticismo científico, muy saludable desde luego, pero, a ratos, demasiado limitante.

¹⁹³ Op. cit. 393.

chamanismo, que no puede ser simplemente explicado apelando a neurosis o auto hipnosis individuales, y nos plantea el problema de la relación entre ideas étnicas y elementales.

Y, sobre todo, tenemos frente a estos sistemas mitológicos creados en ámbitos cazadores un gran continuum cultural (banda ecuatorial desde Sudán hacia el este, a través de África Oriental, Arabia, India, Oceanía, hasta Brasil), con sus terribles ritos y mitos, vinculado a culturas plantadoras. Nuestro autor parece establecer categorías tras la investigación fenomenológica, pero no subraya la importante posibilidad de que ámbitos amplios tengan algún tipo de mezcla entre ambos talantes mítico-referenciales, con predominio, claro o no, de uno de ambos, o de que uno de ellos esté soterrado, ocultado... reprimido de alguna forma.

Sin embargo Campbell es en esto coherente: "a las mismas ideas se les ha dado un nuevo giro y organización que supone una nueva crisis de crecimiento espiritual, ciertamente magnífica aunque algo terrorífica".¹⁹⁴ Las dos grandes mitologías no se oponen entre sí, sino que son formaciones diversas de un mismo sustrato común. Nuestro autor suscribe el planteamiento de Schmidt según el cual la *psykhé* masculina prevalece en el mundo de la caza y la femenina en el plantador,¹⁹⁵ tesis convincente si seguimos los ejemplos hilvanados minuciosamente por el americano, aun cuando, si tomamos en consideración áreas más discriminadas en el tiempo y el espacio, sería necesario entrar en matizaciones muy variadas. Sólo que entonces no podríamos tener una descripción universal de conjunto ni sacar conclusiones

¹⁹⁴ Op.cit. pgs. 398.

¹⁹⁵ Op.cit. pgs. 399.

generales, lo cual es, no lo olvidemos, la intención última del autor. Y únicamente por ello se adentra a veces en planteamientos arriesgados, así lo exige el tema. Por lo que a este trabajo corresponde, recalquemos que no nos queremos centrar en la refutación o aceptación de sus últimas conclusiones; nos interesa el cúmulo de referencias matrial-femeninas que va encontrando (y no de forma aislada, sino relacionada, entramada) en la acumulación fenomenológico-cultural que va edificando.

En la última parte del primer volumen de su obra se pregunta por la propia arqueología del mito haciendo un fascinante viaje temporal: el plesiántropo, el pitecántropo (sugiriendo la posibilidad de un canal de influencia paleolítica desde el Sureste asiático y la zona Austromelanesia hasta la conquista del Nuevo Mundo).¹⁹⁶

Con el Neandertalense vuelve al método comparativo, en este caso, siguiendo a Radcliffe-Brown, se centra en la etnia Andamanesa, en cuya mitología hay un personaje central, Biliku,¹⁹⁷ transformada a veces en serpiente, que creó a la "señora conejo", maestra del primer hombre; se presentan otros temas de una simplicidad muy arcaizante y familiar para nosotros. Entre los adamaneses una serie de animales utilizados como alimento se presentan como si hubiesen sido hombres. En definitiva, Campbell los ve como un posible modelo parcial para el entendimiento del mundo Neandertal. Nos presenta un sugestivo cuadro de la evolución territorial y física de esta raza y su conversión en grandes cazadores,

¹⁹⁶ Op.cit. pg. 411.

¹⁹⁷ Op.cit. 416-417.

con el posible reforzamiento de la figura masculina, al ser el hombre quien proporciona la caza, pero, apunta, "es probable que el poder de la magia de las mujeres fuera reconocido y se considerara su derecho" ya que "como ha señalado Ruth Underhill, los misterios del nacimiento y la menstruación son manifestaciones de poder natural. Los ritos de aislamiento protector que defienden tanto a la propia mujer como al grupo al que pertenece tienen su origen en un sentido e idea de peligro misterioso, mientras que los ritos de los muchachos y los hombres son más bien un asunto social".¹⁹⁸

Sigue el autor explicando la probable difusión geográfica de este grupo protohumano. Compara los rituales de los cazadores de cabezas con alguno de los que hemos visto en el sacrificio del oso.¹⁹⁹ Garras de este animal aparecen representadas en el periodo Auriñacense, junto con estatuillas femeninas en la zona pirenaica occidental, pero no abundan sino cerca del Baikal en el solutrense. El Magdalenense nos trae ya las impresionantes pinturas de Altamira, con sus imágenes de toros, o los bisontes de Audoubert o Trois Frères. El capsense-microlítico,²⁰⁰ con su amplia difusión, nos presenta directamente representaciones femeninas muy estilizadas, y también grandes toros, incluso algún carnero con disco solar entre los cuernos.

Nos adentramos ya en el neolítico, siempre problemático.²⁰¹ Campbell aventura que su mitología e iconografía, vinculada al mundo plantador, debe haber sido

¹⁹⁸ Op.cit. pg. 422.

¹⁹⁹ Recuérdese el collar de cabezas de la terrible Kali.

²⁰⁰ Op.cit. pgs. 433 y ss.

²⁰¹ Op.cit. pgs. 456 y ss.

un desarrollo de un corpus existente bastante antes. También da por sentado que ya se vislumbraba la imagen femenina como puerta de entrada a la vida, y, por lo tanto, de salida. Desde luego aparece el motivo del ofidio y la doncella.

El estadio posterior es ya el nacimiento de las civilizaciones propiamente históricas de Oriente próximo, con las tumbas reales de Ur, cuya significación sagrada parece que fue desdibujándose, en las que la cabeza del toro era un elemento presente, y también el enterramiento ritual de una doncella viva (recuérdese alguna práctica “primitiva” que hemos mencionado anteriormente). De los sellos cilíndricos de Mesopotamia²⁰² se puede ya deducir algún tipo de referencia hierogámica, que aparece en lo que conservamos de algún himno sumerio. En esta cultura tenemos a la Diosa Innana, que Campbell asocia con la primitiva Gran Diosa, y su hermana-alteridad oscura Ereshkigal, señora del lado oscuro (como Deméter lo era del inframundo). También el bastón de serpientes entrelazadas, antiguo símbolo de la divinidad como fuerza generatriz, que nos remite a la Biblia y a Hermes.

Sigue nuestro autor con elucubraciones sobre el difusionismo, siguiendo a Frobenius, y menciona estatuillas femeninas encontradas en el cuarto milenio en el valle del Nilo (donde aún el toro y el carnero son bestias sagradas). En enterramientos del estrato amratiano también se encuentran estatuillas femeninas. De ahí pasa el al mito de Isis y Osiris, famosísima hierogamia,²⁰³ y luego hacia el noroeste, con especial predilección hacia el mundo arcaico

²⁰² Aquí la autoridad es Henri Frankfort.

²⁰³ Op.cit. 480 a 483-

protoirlandés con deidades importantes como Danu, Morrigan,²⁰⁴ Neman, Macha, y Badb. Y la leyenda de Ossian, con su enamorada y semiporcina hija del rey de la Tierra de la Juventud.

Otro salto geográfico, hacia la India, donde en las culturas pre-Harappa (cuarto milenio, su autoridad aquí es W.Norman Brown)²⁰⁵ se ven motivos como rombos, meandros, dobles hachas, y toscas estatuillas femeninas, "asociadas con frecuencia con figuras de toro, y algunas incluso con indicios de sacrificios humanos". Sin duda este substrato tuvo una gran influencia en la conformación del mundo védico, y puede rastrearse en su complicadísima mitología.

Menciona a Heine-Geldern y Jensen²⁰⁶ para fijar el origen del cerdo, y su complejo simbólico, en Oriente Medio (protoneolítico o neolítico basal, en cualquier caso de gran antigüedad), recuerda su vinculación con diosas ctónicas y vuelve a vindicar el paralelismo de arqueología y mitología. Se dirige a Malekula, en las Nuevas Hébridas,²⁰⁷ donde se da un complejo cultural megalítico y existen también sacrificios porcinos, jabalíes que identifican con la luna nueva (la carne de las jabalinas es tabú). Sus ritos también incluyen la entrada a una caverna (el otro mundo), que será impedida por los tíos maternos del postulante. También puede ofrecer en sacrificio al mundo subterráneo un adolescente criado *ex profeso* para tan gratificante fin. Campbell hilvanará todo este material sacando conclusiones generales que no nos interesan aquí

²⁰⁴ Op.cit. 488.

²⁰⁵ Op.cit. pgs. 491-494.

²⁰⁶ Op. cit. pg. 497.

²⁰⁷ Op.cit. 502 y ss.

directamente (también habla de Quetzalcoatl,²⁰⁸ hijo de virgen, serpiente emplumada, y tanto hijo del Señor de los Altos Cielos como del Señor de las Siete Cavernas, algo de Osiris precolombino).

6.2.1. Recapitulación.

Hemos querido extendernos bastante en el primer volumen de la muy extensa monografía realizada por este gran estudioso (que, como ha quedado dicho, versa en torno a la proto-mitología universal) no sólo porque en él abundan referentes feminoideos o metamorfosis de los mismos, sino también porque nos dirige al sustrato primigenio, a ese *dream stuff*, que conformará la urdidumbre sobre la cual se irán históricamente edificando las grandes creaciones culturales (colectivas e individuales en tensión generadora permanente, trágica, e incluso religiosa) posteriores. Por un lado ha de recalcarse que ese sustrato vincula a culturas muy complejas y desarrolladas con otras “primitivas” (sin que ésto suponga caer en pretendidos igualitarismos en relación a las diversas culturas universales). Por otro, nuestro autor defiende, convincentemente al cabo, que, pese a las grandes diferencias que evidentemente se dan, también relaciona, en último término, anímicamente a toda la especie humana. Y, en todo caso, siendo lo que más nos concierne en la labor que estamos desarrollando, dicha relevante protourdidumbre, tan variada espacial y temporalmente, rebosa simbología matrial, adquiriendo ésta una especial importancia significativa por su mismo carácter de sustrato, condicionante de

²⁰⁸ Op.cit. pgs. 517 y 520.

múltiples factores no sólo, acaso, socio económicos e históricos, sino también, muy especialmente, psíquicos.

6.3. Mitología Oriental

Establecido lo cual, no estará de más mencionar, sin tanto detenimiento, más referentes del trabajo campbelliano que hemos escogido en nuestra labor contextualizadora. En el segundo volumen *Mitología Oriental* nos aparece Detalladamente la terrible y voraz diosa Kali.²⁰⁹ Recuerda las ciudades de los primeros estados “políticos” de Oriente Próximo (p.ej. lo que nos muestran los sellos sumerios),²¹⁰ centrados en un templo, con santuario interior simbolizando el genetriz órgano femenino como en ciertos templos indios. También la diosa Togorsh²¹¹ de las montañas de Nilgiri (sur de la India) exige sacrificios, en este caso de un ternero, su hijo simbólico. En Egipto está la diosa-vaca Hathor, de quien Faraón será sagrado consorte,²¹² y que tan destacadamente aparece en la paleta de Narmer. La Índica Aditi, madre de los dioses, era también una vaca, Shiva se identificaba con el toro.

Los rituales de enterramientos de víctimas humanas también se mencionan (p.ej. William Ward), así como a las egipcias diosas Mert, Nut (aquí el cielo es diosa) y Neftis, las doncellas sirvientes de los kas.

²⁰⁹ Campbell, Joseph. *Las Máscaras de Dios. Mitología Oriental*. Madrid. Al. Edt. 1.999; pg. 19.

²¹⁰ Op.cit. pg. 21.

²¹¹ Op.cit. pgs. 55 y ss.

²¹² Op.cit.pgs 55y ss.

En la India tántrica tardía (500-1.500 d. d. J.) menciona Campbell “un importante orden de símbolos vinculado al culto de la diosa madre del mundo”.²¹³ Esta sería paralela a la terrible Sekhmet, diosa león, metamorfosis de Hathor. Y la misma serpiente Uraeus,²¹⁴ de autoridad faraónica, surge de la frente de la esfinge, cual tercer ojo shivaita. El nombre con el que se conocía a los terribles faraones previos a la IV dinastía era el eufemístico “Gran Casa” (piénsese en todas las connotaciones del hogar, seno acogedor, lugar de nacimiento, relación familiar y muerte...).

Hacia el 1.600 a d C, un papiro recoge la leyenda del nacimiento de los faraones de madre virgen (puede ser muy anterior). También está la historia de Ruditdidit,²¹⁵ encinta de Ra. Enki crea la humanidad junto con su esposa la Diosa Tierra, quien pudiera haber sido también la provocadora del diluvio universal.

En la India más arcaica tenemos figurillas de númenes femeninos con aspecto terrible y rasgos ictioformes (ojos) o propios de aves. La figurilla de Ghundai presentaba rasgos sexuales femeninos de proporciones exageradas. Los khonds,²¹⁶ dravídicos prearios, realizaban sacrificios humanos a la madre tierra, a veces despedazando a la víctima, que entre los nagas era, sin embargo, sustituida por un toro vivo. El sello de Harappa²¹⁷ también nos remite a algún rito sacrificial.

²¹³ Op.cit. pg.112.

²¹⁴ Op.cit. pg. 113.

²¹⁵ Op.cit. pg.121.

²¹⁶ Op.cit. pgs. 190 y ss.

²¹⁷ Op.cit. pgs.194, 200, 201.

La mitología védica pudiera haber sido conformada no sólo con las creencias de los pueblos indogermánicos que invadieron la India hacia el 1.500 a d C., sino también con la cosmovisión y mitos de las culturas sobre las que dominaron.

Ahí está el himno al Alba, "Hija del Cielo". Otro celeste, ahora masculino, Indra,²¹⁸ realiza la heroica lucha contra el ofídico monstruo Vritra.

La ceremonia brahmánica más importante, de tintes claramente más arcaicos, es el sacrificio del caballo,²¹⁹ con un ritual cargadamente sexual, del que participaba la reina, invocando a la Madre. Uma Haimavati, la Diosa de la Montaña Nevada muestra el brahmán a Indra. El yoga como camino de unión pudiera estar asociado a prácticas semichamánicas (también sería en parte preario). Mahavira es protegido de Mara por una pareja de ofidios, el rey serpiente y la diosa Shri Lakshmi. También en el panteón jainista hay *Mahoragas* (grandes serpientes), y toda una constelación de dioses ctónicos. La iluminación del Buda ²²⁰ tuvo lugar junto a una higuera, y su túnica andrajosa le fue entregada por una deidad femenina.

En las aldeas del sur de la India, según Heinrich Zimmer, se siguen haciendo y venerando grupos de siete montículos de arcilla aplastada, "no como tumbas o relicarios, sino como altares de las siete diosas-madre". Tras la reconquista del valle del Indo por Demetrio, los griegos crearon un cierto sincretismo, identificando a Lakhsami con Artemis.²²¹

En la Vinaya (reglas de la orden budista) se pone en boca del Buda una cierta reserva temerosa hacia las mujeres, pero la diosa-loto (Lakhsami), del panteón

²¹⁸ Op.cit. pgs.212 y ss.

²¹⁹ Op.cit. pgs. 221 y ss.

²²⁰ Op.cit. pgs. 30 y ss.

²²¹ Op.cit. pgs.338 y ss.

popular indio, rivaliza en el arte budista con la mismísima figura de Sakia Muni.²²² Suele aparecer con remarcada simbología erótica, tanto ella como las figuras femeninas que le acompañan.

El Mahabarata es una fuente de referencias: Girika,²²³ “Hija de la Montaña”, el pez-ninfa y su hija Satyavati-Gandhavati...y Vyasa, concebido por una diosa y un yogui que no puede vencer su deseo, que está entre dos orillas. Por ello, el compilador de los Vedas y autor de los Puranas es un personaje mediador (naturaleza-civilización, religioso-mundano, miseria-opulencia, oculto-dharma etc).

El muy venerado Krishna²²⁴ es un rayo de luna, amante de las gopis (mujeres que pastan vacas), músico, danzarín hipnótico, bello, experto en artes amatorias... recuerda mucho a Dionisos, incluso a Hermes. Y, como el tracio, es despedazado por su enamorada Radha, renacido y, por último, unido en hierogamia con su también venerada amante. Rasgos orgiástico-místicos se pueden encontrar en los cultos tántricos, y su amor por lo pretendidamente impuro como fuente de conocimiento.

Dentro del mundo sínico, el ascenso de la dinastía Shang y la caída de la Hsia sugieren un mito básico de la vegetación. Dos de los diez grandes monarcas vivían en un lugar que continuó siendo de culto, la Morera Hueca. El sacrificio de T'ang²²⁵ y el nacimiento sin mancha de Yi Yin son vinculados a un árbol sagrado. El método de adivinación del Libro de los Cambios, cargado de

²²² Op.cit. pg. 338.

²²³ Op.cit. 367-368.

²²⁴ Op.cit. 402-404.

²²⁵ Op.cit. pgs. 437-438.

connotaciones antro-po-psicológicas, juega con la combinación de los principios masculino y femenino, los muy conocidos ying y yang. El mundo de Catay abunda más bien en referencias patriales, pero el taoísmo descoloca no poco esta tendencia. Véanse los sabios ocultos, retirados al bosque-naturaleza, como sadúes. Ch'eng Chung, además, en su retiro "se sustentaba haciendo sandalias de cáñamo, mientras su esposa trenzaba las hebras".²²⁶ Tenemos pues una peculiar pareja de Ocnos y la Parca en versión oriental. Lieh Tzu habla de Hombres Montaña sagrados. El Tao²²⁷ es visto como la Madre de los diez mil seres, y se compara con el agua, el valle, la Hembra Misteriosa, la madera no tallada... Sus preocupaciones alquímicas pueden parecer poco menos que medicinales, pero sabemos, después de Jung y su círculo, que semejante movimiento en Europa tuvo muchas connotaciones de búsqueda espiritual, de individuación. Cabe suponer que sus equivalentes orientales (como Ko-Hung) tuvieran un talante similar.

En Japón, se tiene noticia (crónica china del 297 A.D.) de una peculiar reina-chamán llamada Himiko, Hija del Sol, hechicera, cuasi invisible, con un solo hombre-mayordomo a su alrededor. El Kojiki²²⁸ (siglo VIII) habla de los múltiples espíritus, de la primera pareja divina.... Es un sistema enrevesado en el que no faltan deidades femeninas, como el mismísimo sol, Amaterasu Omikami, Uzume, Princesa Larga Como Las Rocas, Princesa Que Florece Radiante Como Las Flores De Los Arboles etc. Se guarda un complicado equilibrio, desde un politeísmo muy sutil, a la vez que austero. Como lo es el País de la

²²⁶ Op.cit. pgs. 467 y ss.

²²⁷ Op.cit. pgs. 470 y ss.

²²⁸ Op.cit. pgs. 513-520.

Belleza, que arranca a Campbell entusiasmos nada disimulados. Pero aquí no nos corresponde comentar esto.

Acabará el autor este volumen con una pincelada sobre la sorprendente civilización que sistematizó chamanismo convertido en alta cultura con budismo mahayana, es decir, el Tibet.²²⁹ Pero incidirá más en cómo esta alta región se ha convertido hoy en día en un infierno terrenal, que en la definición de su particular cosmología, por lo que no nos da mucha información pertinente.

6.4. Mitología Occidental.

Como no podía ser menos, el siguiente tomo está dedicado al Mundo Occidental.²³⁰

La primera parte comienza por titularse significativamente “La Edad de la Diosa”. Tras varios remites a los temas de la mitología primitiva comienza rastreando en temas bíblicos vinculaciones variadas (como la coincidencia con mitos sumerios). La serpiente, con su capacidad de mudanza corporal, es un tema central, que aparece en diversos grabados y sellos, vinculada a la luna, la tierra y la diosa. En el relato bíblico la mujer primigenia no saldrá muy bien parada de su asociación con tan sagrado compañero ofídico, y la serpiente será maldecida por el Señor de los Cielos (de paso la mujer también).

En una tabla votiva del Pireo aparece Zeus como dios serpiente,²³¹ pero esto es excepcional. Pasifae la cretense crea un monstruo laberíntico, el Minotauro,²³²

²²⁹ Op.cit. pgs.555 y ss.

²³⁰ Campbell, Joseph. *Las Máscaras de Dios: Mitología Occidental*. Madrid. Alianza Edit.1992

por su deseo lascivo hacia un toro salido del mar. Elio nos habla del santuario de serpientes de Epiro, supuestamente apolíneo, en realidad supervivencia de un culto mucho más arcaico, como en el caso délfico.

Tenemos el Leviatán del Libro de Job, similar a Tifón, hijo de Gea y también marino, derrotado por su pariente-titán Zeus, convertido en un celeste imitador del Indra védico. Y parecida a Kali es también Medusa,²³³ con sus cabellos serpenteantes. El Tiresias edípico tiene un peculiar don debido a su trato demasiado cercano al mundo de las diosas y de la mujer (con una historia personal bastante picante). La virgen o reina sagrada poseída por el dios más poderoso dará a luz al niño divino: Dionisos, Cristo, Heracles...

Los libros proféticos e históricos de la Biblia²³⁴ nos dejan claro hasta qué punto duraron toda suerte de cultos cananeos asociados a la fertilidad, la tierra y las diosas.

Es difícil establecer nada sobre la Irlanda pre-céltica de la Edad del Bronce.

Pero Campbell, estudiando los motivos mitológicos apunta un cierto paralelismo con el caso minoico: una cultura pre-aria de talante más matril subyacente en las referencias mito-simbólicas de sus posteriores, y bárbaros, conquistadores.

Es arriesgado y sugerente. La reina Meave²³⁵ ha de ser ganada por el héroe Ailill, y no le resulta fácil.

²³¹ Op.cit. pg. 35.

²³² Op.cit. pg.37.

²³³ Op.cit. pg.43.

²³⁴ Op.cit. pg.47.

²³⁵ Op.cit. pgs. 55 a 59.

En el palacio de Knossos²³⁶ aparece ya la Señora de la Montaña, con fieras rindiéndole pleitesía y obediencia. Y hasta el mismo mundo clásico nos llegan cultos a Deméter, Perséfone, Afrodita...incluso la “Señora del Laberinto”. No cuesta mucho trabajo relacionarlos con espacios geográficamente bastante vecinos (como Ereshkigal, e Innana en el área sumeria). El anillo de Néstor²³⁷ (circa 1.500 a.C.) relaciona a una diosa central con el motivo del árbol sagrado. El toro como asociado a la deidad femenina ya ha sido presentado con anterioridad. En los relieves cretenses aparece siempre vinculado a un hombre joven, nunca maduro o anciano, lo cual sugiere la posibilidad del sacrificio del rey sagrado a cierta edad, o bien su transformación.

Siguen ciertas consideraciones críticas hacia Rank y Freud²³⁸ (no nos corresponde detenernos demasiado en valorar a tales autores) y se va apuntando a la derrota e integración-sumisión de toda una red de hierofanías por parte de “los hijos de la luz”, desde la Babilonia (mundo semítico) de Marduk²³⁹ hasta la Europa circummediterránea.

Se entra ya en otro gran campo. Cuando en la Biblia sucede la crisis consiguiente al descubrimiento del Libro de la Ley por Helcias²⁴⁰ (Reyes II) se consulta a una profetisa. El propio relato sugiere, además, que el mosaísmo y sus valores son bastante tardíos en el mundo palestino-siríaco. La preferencia de Yahvé por el agricultor Abel tiene su paralelismo en un texto sumerio del

²³⁶ Op.cit. pg.64.

²³⁷ Op.cit. pg. 70 a 72.

²³⁸ Op.cit. pgs. 95, 96.

²³⁹ Op.cit. pgs. 97, 98; 100 a 106.

²⁴⁰ Op.cit. pgs. 118 a 120.

2.050 a d C, sólo que la divinidad que muestra su satisfacción es femenina. La descripción de la construcción del zigurat de Gudea²⁴¹ incluye el que fuera hecho por orden de la diosa fundadora de Lagash. Hasta el propio Éxodo se ve como una gigantesca regresión hacia la Tierra Madre desde otro lugar al que se ha descendido (Egipto).

Pasando otra vez al mundo occidental más autóctono podemos señalar que, entre otras posibles interpretaciones, la furia libidinosa del Zeus Olímpico (no el titán- consorte de la Diosa) tiene algo de incesante propaganda sobre el constante sometimiento que un orden celeste impone a otro más antiguo. Si esta imposición hubiera sido completa, quizás tanta insistencia hubiese estado de sobra. Su primera consorte, Metis, es hija de Océano (referencia a lo acuático, líquido) y Tetis.

Robert Graves ve en el descabezamiento de Medusa por Perseo un símbolo de los posibles asaltos a santuarios de la diosa por parte de invasores bárbaros del norte²⁴². Los Titanes, Zeus lo era al principio, fueron creados por Gea con Urano, pero las montañas y el mar no. Perseo, por analogía con Ptolomeo II²⁴³ pudiera haber sido un rey histórico ario que acabó con cultos terribles asociados a la diosa (como el mismo regicidio ritual). También en la Grecia aria se reduce el papel protagonista de la diosa en los relatos míticos. Pasará a ser venerada por su ejemplaridad conyugal (Hera), su belleza (Afrodita) o su capacidad para inducir a los hombres a realizar hazañas heroicas (Palas Atenea). En la Iliada el

²⁴¹ Op. cit. Pgs 138 a 141.

²⁴² Op.cit. pg. 175.

²⁴³ Op.cit. pg. 178.

dios central es Apolo,²⁴⁴ y el talante, heroico. En la Odisea es desplazado por Hermes, el portador del caduceo con serpientes entrelazadas, el comunicador de mundos, mediador, el eterno jugueteón tramposo y juvenil. Su preferido Odiseo imita humanamente estas cualidades (incluso desciende a los infiernos). Pero el personaje central de esta gran obra es Penélope,²⁴⁵ la mujer-madre que espera, no se inmuta, proporciona el arco, maneja a los atacantes masculinos y, sobre todo, teje y desteje día-noche la simbólica trama de los actos humanos y no tan humanos. En la Odisea aparecen Cíclopes (hijos de Océano-Poseidón, antiguo titán creado por la Madre Tierra), gigantes caníbales, puercos vinculados a la diosa-hechicera, el porquerizo de Ulises, la misma Circe... motivos que, en Vasconia, nos resultan familiares.

El pitagorismo²⁴⁶ ascético tenía algo de retorno a lo natural, cultivando incluso el vegetarianismo, no sólo por motivos dietéticos. Recuerda mucho a la posterior secta del perro en este aspecto.

Dentro del mundo bárbaro por excelencia para los griegos, el persa, tenemos aquella tajante dualidad que llevaría a Nietzsche a dar el protagonismo de su más ambiciosa obra a un ilustre iraní, y que deja al pobre Angra Mainyu²⁴⁷ confinado en un negativo abismo en compañía de diablos moralmente retratados. No hay aquí reconciliación posible entre lo luminoso, celeste, organizado... y lo oscuro, subterráneo, caótico.

²⁴⁴ Op.cit. pg.186.

²⁴⁵ Op.cit. 185-188.

²⁴⁶ Op.cit. pg.209.

²⁴⁷ Op.cit. 226 y ss.

Sólo cosmogonía y lucha hacia un fin en el cual la Luz triunfará. También tenemos en el universo zoroástrico el motivo del salvador hijo de virgen. Pero en el mundo griego, aparece contemporáneamente al Gran Rey asiático una nueva idea vital que, más tarde o más pronto, cambiará el curso de la humanidad. Lo que nos importa es que cuando Sócrates habla en el Banquete de la “Filosofía del Amor”, atribuye el origen de esta gran enseñanza a una sabia mujer, Diótima, fuera exactamente lo que fuera.²⁴⁸

El Sócrates Loco²⁴⁹ (perruno abuelo del surrealismo, la desobediencia civil y hasta el *punk movement*) vivía en una gran vasija de barro (tierra mojada reconstruida) a la puerta del templo de la Gran Madre. Fue un gran retornador-regresor-transgresor hacia lo natural. El agudo y desencantado Epícteto²⁵⁰ nos habla de la varita de Hermes, transmutante.

Otro niño divino devenido en salvador, hijo del rayo, Mitra,²⁵¹ persa de origen adoptado también por el mundo helénico hasta llegar a ser un gran rival de Cristo en el tardío imperio romano, se representa frecuentemente como tauróctono. Pero nació en un arroyuelo sagrado, de una roca y junto a un árbol sagrado (motivos todos ellos matrialreferentes). Y en un templo mitraico romano (190 d.C.) tenemos la imagen del culto Zervan Akarana, Tiempo Ilimitado, donde el rayo y el león se mezclan con las serpientes entrelazadas, presentando un sincretismo místico entre lo celeste y lo propio de la tierra (recuérdese a la serpiente como “animal que se arrastra”).

²⁴⁸ Op.cit. 254 a 257.

²⁴⁹ Op.cit. pg.268.

²⁵⁰ Op.cit. pg.276.

²⁵¹ Op.cit. 281 a 288.

El mundo judío no reaccionó unívocamente frente al helenismo cultural y su complejidad religioso simbólica (léase el *Libro de los Macabeos*). E.R.

Goodenough²⁵² presenta un conjunto numismático donde pájaros, serpientes etc., aparecen junto a otros iconos, con gran énfasis en la representación de lo fálico. Recuérdese al *Rey Jesús* de Robert Graves.

Pero en la secta esenia, pese a sus grandes peculiaridades, también se da un familiar irreconciliable dualismo entre Hijos de la Luz y de las Tinieblas.

La cultura de Hallstatt²⁵³ sugiere ya un conocimiento de la herrería posiblemente mitificado (recuérdese el posterior tema celta de la espada y la piedra). Esta etnia domesticaba cerdos, ovejas, vacas, perros y caballos. César nos habla todavía de sacrificios humanos en la Galia, y del mundo druídico. Añade “entre los dioses, al que más adoran es a Mercurio”. Banba²⁵⁴ es citada en las crónicas monacales como nombre familiar de Irlanda. Sin embargo es nombre de diosa, y también significa “cerdo”. El geógrafo romano Mela²⁵⁵ (43 a.D.) nos da noticia de nueve vírgenes en Sein, Bretaña occidental, que poseían poderes maravillosos y aconsejaban a los navegantes. En el panteón irlandés Danna es la madre de todos los dioses. Brig²⁵⁶ era la patrona del conocimiento y la poesía, santa Brígida es una devoción muy popular en tiempos ya cristianos. La principal figura paterna del panteón era un dios subterráneo, Dis, al que se considera “el Buen Dios”. John A. McCulloch²⁵⁷ habla sin ambages del “periodo en el que los celtas adoraban a diosas en vez de a dioses, y cuando

²⁵² Op.cit. pg. 301.

²⁵³ Op.cit. pgs. 321 a 323.

²⁵⁴ Op.cit. pgs. 329 y 330.

²⁵⁵ Op.cit. pg. 329.

²⁵⁶ Op.cit. pg.331.

²⁵⁷ Op.cit. pg 336.

el conocimiento-curandería, agricultura, inspiración-pertenecía a las mujeres en vez de a los hombres”. En la epopeya de Cuchulaín la discusión principal comienza con una riña sobre propiedad de vacas, y la diosa protagonista amenaza con convertirse en “una vaca blanca de orejas rojas”²⁵⁸. En las figuras del nacimiento de Notre Dame aparece el motivo del toro, y el de las grullas.

En Etruria, pueblo cuyas dotes para la adivinación y lo oculto quedaron en Roma como proverbiales, el dios de Voltomna²⁵⁹ era andrógino. En la leyenda de Meleagro aparece la cacería sacrificial del jabalí, y un conflicto por falta de consideración hacia la familia matrilineal. El regicidio ritual en el bosque de Nemi²⁶⁰ se debió de practicar hasta bien tarde (Frazer).

El motivo del infante sagrado puesto en un cesto río abajo aparece en Rómulo y Remo, amamantados por la loba. Fundan la ciudad y luchan fratricidamente debido a una adivinación con buitres como protagonistas (el animal preferido de Herakles).²⁶¹

Temas que ya nos han aparecido antes están en la historia de Jesús (Madre Virgen, Niño Sagrado en el Pesebre, Infanticidio por un Padre Sanguinario (o sustituto) y salvación, Río Sagrado, Regresión al lugar apartado, desierto, y lucha con la alteridad divina, Maestro y Creador de Comunidad, Tortura, Muerte, Resurrección y Promesa de Retorno y Culminación de los Tiempos).

²⁵⁸ Op.cit. pgs. 334 a 336.

²⁵⁹ Op.cit. pg. 339.

²⁶⁰ Op.cit. pg. 343.

²⁶¹ Op.cit. pgs. 344 a 349.

En los apócrifos *Hechos de Juan* aparece el motivo del Niño Divino,²⁶² y en este mismo texto gnóstico se alude a los judíos como quienes “habían recibido su ley de la serpiente sin ley”.

En plena disputa teológica, 431 a.d., Teodosio II convoca el concilio que declarará a María *Theotókos*, Madre de Dios. Lo hace en Efeso, sede de Artemis, madre algo asiaticada del mundo y del dios renacido.²⁶³

Aunque el mundo islámico no tiene nada comparable, la figura de Jadiyah²⁶⁴ es objeto de veneración y respeto, reconociéndosele su gran influencia en la propia labor del Profeta. La revelación le llegó a Éste en una gruta (en el monte Hira), que también le sirvió de refugio frente a la persecución. Y Fátima, la esposa de Alí, alcanza en el chiísmo un carácter cuasi-divino. La Kaaba²⁶⁵ tiene relación con el arcaico culto a la piedra. El mundo islámico no ha carecido de sectas poco racionalizantes (derviches, sufíes...) y vías místicas cuya relación con el mundo cristiano está todavía por establecer definitivamente (piénsese en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa).

Hemos mencionado previamente el universo irlandés, no sólo céltico. Al margen de lo que pudiera dar el estudiar más a fondo el enorme foco cultural que supuso su vida monástica en tiempos bastante bárbaros (Toynbee llamaba a Islandia e Irlanda civilizaciones abortadas)²⁶⁶, o bien reflexionar acerca de sobre qué se extendió la novedad traída por Patricio, sí nos es relevante afirmar

²⁶² Op.cit. pgs. 392, 393.

²⁶³ Recuérdese la importancia que daba Jung al establecimiento del dogma de la Inmaculada Concepción.

²⁶⁴ Op.cit. pgs. 453 a 456.

²⁶⁵ Op.cit. 455.

²⁶⁶ *Studies on History*; Vide. Toynbee, Arnold. *Estudio de la Historia. Compendio* Madrid. Al. Ed. 1.991.

que en las ideas tanto de Pelagio como de Scoto Erígena²⁶⁷ la naturaleza no aparece estrictamente corrompida, aunque si alterada, por el pecado. El segundo de ambos llegará a sugerir que el Cuerpo Vivo de Cristo no es la Iglesia, sino el mundo.

En la página “Tunc” del Libro de Kells²⁶⁸ aparece el motivo de la serpiente con cabeza de león.

Cuchulaín en el momento de su agonía fue visitado por tres veces cincuenta reinas que cantaban la venida de Cristo y el Juicio Final.²⁶⁹ En definitiva, la cultura gaélica irlandesa no parece oponer fuertemente el cristianismo ni al mundo natural ni a su anterior sistema mitosimbólico. No ocurrirá así con todos los pueblos del norte europeo.

Tácito nos da una descripción enciclopédica, aunque posiblemente idealizada, del antiguo mundo germánico. Destaca su afirmación de que “adoran a Mercurio por encima de todos los dioses, y no consideran pecado ganar su favor en ciertos días con sacrificios humanos (...) Algunos de los *suebi* ofrecen sacrificios a Isis”.²⁷⁰ Mercurio, según Campbell, puede hacer referencia a Wodan,²⁷¹ pero esto no es definitivo²⁷². Por su parte Tácito, tras citar a varias etnias germánicas nos cuenta que “No hay nada especialmente notable en

²⁶⁷ Op.cit. pg. 496.

²⁶⁸ Op.cit. pgs. 498 a 500.

²⁶⁹ Op.cit. pg. 501.

²⁷⁰ Op.cit. pgs. 504 y ss.

²⁷¹ Op.cit. 508.

²⁷² Véase al respecto, y sobre el fundamento último de la mitología nórdica: Lanceros, Patxi *El Destino de los dioses*. Madrid. Trota. 2001

estas gentes, pero se distinguen por el culto común a Nerthus, o la Madre Tierra”.²⁷³ Culto que pasa a describir profusamente.

Thor-Herakles lucha con Midgard, la Serpiente Cósmica. La idea fundamental del Destino subyace en los relatos sturlusonianos del panteón nórdico.

En el cuarto concilio de Letrán se habla ya la concepción de Jesucristo por María Virgen. Es casi contemporáneo a la época de fervor histérico y homicida que llevaría a las Cruzadas, incluyendo una, contra los cátaros, tan gnóstico-pelagiano-nestorianos en muchos aspectos dentro de la propia Cristiandad.

Vendrían luego Joachim, Francesco, Dolcino... todos bordeando la herejía (o entrando de lleno en la misma) en aras de un cristianismo menos organizante-clerical, más natural y vital. Hasta el hussismo.

Es la época en que permanecen bien vivos, poetizados, mitos del antiguo ciclo artúrico (celta), mereciendo especial mención Perceval, el bienaventurado idiota, incorrupto. Y del misticismo del Maestro Eckhart, que identifica el nacimiento divino de virgen elegida como el nacimiento de Dios “en toda alma buena”.²⁷⁴ Con él damos por finalizada la exposición centrada en la Mitología Occidental.

6.5. Mitología Creativa.

Nos referiremos ahora, acabando ya de tratar la obra que de este autor, a la Mitología Creativa. Para centrarnos demos la palabra al mismo Campbell:

²⁷³ Op.cit. pg. 505.

²⁷⁴ Op.cit. 544-550.

“La mitología creativa, en el sentido shakesperiano de un espejo para mostrarle a la virtud su fiel retrato, al vicio su verdadero aspecto y a cada generación y a cada siglo su forma y su fisonomía, no surge, como la teología, de los dictados de la autoridad, sino de las intuiciones, los sentimientos, el pensamiento y la visión de un individuo idóneo, fiel a los valores de su experiencia. Así, corrige la autoridad manteniendo las formas que produjeron y dejaron detrás otras vidas pasadas. Renovando el propio acto de la experiencia, devuelve a la existencia lo que tiene de aventura, a la vez que destruye y restaura lo fijo, lo ya conocido, en el fuego creativo del sacrificio de ese algo en constante devenir que no es sino la vida, no como será o debería ser, como era o como nunca será, sino como es en profundidad, desenvolviéndose aquí y ahora, dentro y fuera”.²⁷⁵

Este es el criterio. Vayamos ahora, dentro de esta parte, en busca de lo que nos concierne. Nos presenta el autor una serie de imágenes sincréticas (orfismo-cristianismo, Markel-Tristán/Saúl-David). El símbolo del pez fecundador,²⁷⁶ o del pescador de hombres, acuático también aparece (Dionisos, Cristo, El Rey Pescador, Jonás, Asur...). Otra figura asume tanto lo cristiano como lo órfico, con una imagen crucificada (Campbell insiste en la Cruz como símbolo de la Gran Diosa, i.e., tierra, árbol) bajo una media luna.

Abelardo reconocía una gracia natural diferente de la otorgada por los sacramentos, y mediante la cual es posible, en algunos casos, la salvación.²⁷⁷

Spinoza y Bruno llaman la atención sobre el carácter no literal de los Textos Bíblicos, y hacen hincapié en lo natural y en la necesidad de la tolerancia

²⁷⁵ Campbell, Joseph. *Las Máscaras de Dios: Mitología Creativa*. Madrid. Alianza Edit. 1999. Pg. 27.

²⁷⁶ Op.cit. pgs 32 a 35.

²⁷⁷ Op.cit. pgs.40-41.

religiosa. Comienza un imparable movimiento que empezará con el *Novum Organum* y el cartesianismo y llegará hasta la mismísima relatividad científica del siglo corto.

La vía del Amor para encontrar la plenitud mística valiéndose de la mujer amada y semideificada nos retrotrae hacia antiguas devociones. Gottfried von Strassbourg la presentará clásicamente en el mito de Tristán e Iseo,²⁷⁸ donde el amor vence incluso a la propia muerte, rompe el fuerte velo de Maya.

El periodo que abarca desde finales del siglo XII hasta ídem del XIII ve la construcción anónima de las catedrales (edificio sagrado, matriz construida, refugio de todos los creyentes) con múltiples advocaciones marianas. Pero también con una enorme obsesión por lo infernal y brujeril (nueva bifronteidad). La historia de Abelardo y Eloísa²⁷⁹ tiene también parte trovadoresca y parte trágica (el castrato ante la diosa, si bien aquí no de manera voluntaria, el amor absoluto...). No podemos olvidar la lírica provenzal y galaica, con su culto a la Dama, hasta la Beatriz de Dante,²⁸⁰ y el *Dolce stil nuovo*, ni tampoco las posibles influencias del mundo oriental transmitidas vía árabe en la Hispania múltiple de la época.

Una copa órfica del siglo II o III a.d. nos habla de cultos místéricos vivos, con el motivo de la serpiente alada en el centro, y el huevo-universo.²⁸¹

²⁷⁸ Op.cit. pgs.61 y 62.

²⁷⁹ Op.cit. pgs. 78 a 88.

²⁸⁰ Op.cit. pgs. 89.

²⁸¹ Op.cit. pg. 125.

Bastante más tarde, s. XV, tenemos aún el grabado de “La música de las esferas”, pletórico de motivos no muy cristianos (cerbero, dragón, musas, señor en lo alto...).²⁸²

Beowulf (el nombre del héroe nos recuerda a lobos y osos) mata a un monstruo malvado, por lo tanto cristianizado, pero a la vez trasunto de tantos ogros dragones devoradores, terribles. Y se venga su madre Gréndel, que vive en la Laguna encantada, rodeada de monstruos acuáticos.²⁸³

El mundo celta y germánico, ya lo vimos, está plagado de iconos porcinos, sobre todo en representación del jabalí.²⁸⁴

Nuestro autor reservará, a continuación, bastantes páginas a destacar el papel del Islam como transmisora-conservadora de la propia cultura clásica europea, y como camino de paso, en una época de olvido, hacia Occidente, del imaginario y cultura orientales.²⁸⁵

El gnosticismo,²⁸⁶ al ver el origen del mal también en la Divinidad, acepta dos vías extremas: ascética y orgiástica (sensualismo de esta última). San Epifanio el chipriota (s.IV a.D.) habla de una secta cristiana ofiólatra. Un siglo y medio antes, San Hipólito había mencionado a otra ídem, los perates.²⁸⁷

La Copa Eucarística del monte Atos (s.XIII) tiene en su centro a la Virgen María con el Infante Divino en su seno. Una descripción de rituales orgiásticos en

²⁸² Op.cit. pgs. 128 a 130.

²⁸³ Op.cit. 145.

²⁸⁴ Op.cit. pgs. 155 a 159.

²⁸⁵ Op.cit. pgs. 160 y ss.

²⁸⁶ Op.cit. pgs. 177 y ss.

²⁸⁷ Op.cit. pgs. 189 a 192.

Orleáns²⁸⁸ (s.XI), que parece bastante exagerada,²⁸⁹ describe una ceremonia de éxtasis la cual acaba en desenfreno sexual, con incesto y canibalismo incluidos. La herejía de los Valentines repetiría, al parecer, este tipo de prácticas, amén de la Antieucaristía de rigor.²⁹⁰ Los ejemplos pueden multiplicarse, hasta llegarse al complejo fenómeno de los Aquelarres, presente en toda Europa, sobre cuya versión vascónica habremos de decir alguna palabra. Adhemar de Monteil y, sobre todo, Bernardo de Clairvaux potenciaron el culto y fervor marianos de una manera entusiasta que contrasta con otras prácticas y tendencias que hemos mencionado en la misma época (finales del XI). Y Arturo, rey sagrado curando, como Amfortas en Montsalvat, sus heridas insufribles en el regazo de su Isla Bendita²⁹¹ (Avalon, Isla de las Manzanas-Hespérides) volverá, quizás, desde aquella Tierra Sagrada al tiempo histórico en una segunda Edad de Oro (héroe-dios regresivo y regresante). En la leyenda de Rivalín y Blancafor²⁹² aparece el “Amor Tirano”. El *trickster* irlandés Manannan Mac Lir²⁹³ viene del País Bajo las Olas, y se oculta en el Síid, país de los dioses (subterráneo) y puede realizar transformaciones. Tristán, cual Orfeo nórdico, hechiza tanto a su tío-padre sustituto como a Iseo tañendo el arpa. Este héroe apareció arrojado por el mar, como un niño en una cuna a la deriva, a lomos de una delfín (cerdo marino). Isolda será a la vez Reina y Bruja Envenenadora, peligro mortal y Amor absoluto, más poderoso incluso que la

²⁸⁸ Op.cit. pgs.198 y ss.

²⁸⁹ Estamos en el país que encandiló al santo Pierre Lancre, conviene desconfiar de ciertas descripciones y confesiones.

²⁹⁰ Op.cit. 200.

²⁹¹ Op.cit. 219.

²⁹² Op.cit. pgs. 224 y 226.

²⁹³ Op.cit. pg. 285.

muerte.²⁹⁴ Por qué Tristán muere por la herida que le inflige un caballero dragón.²⁹⁵

Campbell continúa con varios recordatorios al mundo equino y su simbología solar. De un salto, hablando de la imaginería del Guernica picassiano, con su caballo desgarrado por el toro que es a su vez matado por un arma solar, menciona a los vascos: “Representan, pues, como los pictos de Drustan, un periodo de la historia anterior a la era y el pueblo del caballo”. E identifica la “Era del Caballo Destrozado” con la de la “Tierra Baldía”, simbolizando en dos grandes creadores contemporáneos (Pablo Ruiz y T.S. Elliot) la automutilación colectiva que nos ha traído el desarraigo respecto a nuestro primer sustrato, el anterior al mundo indoario.

El lenguaje de *Finnegans Wake* está también plagado de alusiones a la tradición cultural europea, presentada en forma onírica y caótica. Y nos remite a la “vía de la mano izquierda”, la tradición alquímica,²⁹⁶ que reconcilia y mezcla verdadero con falso, material con espiritual, cielo con tierra, femenino con masculino. Ya nos apareció en Jung, y este autor también se extiende en su enormemente enriquecedora simbología, donde quedan equilibradas referencias matrial-patriales en una forma que recuerda bastante a creaciones religioso culturales mencionadas al analizar el universo oriental.

²⁹⁴ Recuérdese el famoso soneto de Quevedo, cuyos antecedentes rastrearía Borges. Y la reciente obra de Byung Chul Han.

²⁹⁵ Op.cit. pg. 291.

²⁹⁶ Op.cit. pgs. 301 y ss.

Sigue nuestro autor, estudiando ahora el complejo mundo de Thomas Mann (“Para mí, los conceptos de muerte e individualismo siempre se han fundido...y el concepto de vida, por otra parte, se ha unido con los de deber, servicio, lazos sociales e incluso dignidad”).²⁹⁷ Su obra *La montaña mágica*²⁹⁸ tiene más bien carácter de descenso a los infiernos por parte del joven inocente e idiota Parsifal moderno Hans Castorp, y la diabólica seducción de la cual es objeto sólo será vencida mediante el compromiso y la acción finales.²⁹⁹ La tensión de su alma/animus nos lleva sin remedio, y Campbell le dedica no poco espacio, al mundo de Nietzsche, especialmente en *El Nacimiento de la Tragedia*³⁰⁰ con su ya clásica división entre lo apolíneo y lo dionisiaco (anticipada por Hoffmanstal en su dicotomía Clásico/Romántico), y también a las reconciliaciones schopenhauerianas, donde lo dicotómico resulta, al cabo, una simple ilusión, subyaciendo la unidad primera en todos los fenómenos universales. En todos estos autores se insinúa el arte como acceso-retorno a la indiferenciación oculta tras el mundo fenoménico, que se tiene a considerar como falso, e incluso maligno.

Enlazado con ellos, Wagner es traído con frecuencia a colación. El Amfortas³⁰¹ herido con una Lanza diabólica, como Cristo en la Cruz, tentado como él, pero en este caso por Kundry, la mujer antigua y joven, bella y maligna, servidora del Caído y ansiosa de redención, se refugia en su castillo templo envuelto en la espesura del bosque, en algún lugar “cercano a la España Mora”,

²⁹⁷ Op.cit. pg. 353.

²⁹⁸ Op.cit. 404.

²⁹⁹ Bien diferente será el héroe de *José y sus Hermanos*, más mediador entre mundos y tradiciones aparentemente irreconciliables. En T. Mann el mito se revitaliza mediante una ironía distanciadora, a menudo más que corrosiva y paródica.

³⁰⁰ Op.cit.pg. 418.

³⁰¹Op.cit. pgs. 434 y ss.

la alteridad. Allí deberá sufrir hasta su liberación por el Inocente cada vez que se vea compelido a descubrir el Grial, recipiente místico-simbólico, vientre universal divino que recoge la sangre del Salvador, y con ella todos los sufrimientos y vitalidad humanos, pero que es también presentado, a veces, como una Piedra Primigenia (piénsese nuevamente en la alquimia, y en cultos más arcaizantes).

Nos aparecen otras figuras del Rey Dios (el Rey Pescador, el Dios de la Rueda, Sucellos, Ixión...) a lo largo de Europa occidental durante épocas diversas.

El relato de Gahmuret y la reina Belakane³⁰² también nos presenta a la mujer semidivina y castrante, como Herzeloide de Gales.³⁰³ No olvidemos a la Pequeña Dama de Obilot, la Reina de Ascalun.... El ciclo del Grial está saturado de múltiples símbolos del Eterno Femenino, vistas desde ángulos muy diversos, opuestos pero complementarios.

Dentro del Cristianismo la Vía Mística nos proporciona una particular versión de la hierogamia (alma humana con Dios). Tenemos como ejemplo a Ruysbroeck, discípulo del Maestro Eckhart,³⁰⁴ o al mismísimo San Juan de la Cruz. Más carnalmente, recordándonos a los ágapes gnósticos,³⁰⁵ podemos recordar los aquelarres, en cuya imaginería (la que nos ha llegado judicialmente, y que presenta a menudo desbordantes desvaríos patológicos, con especial mención a los infantiles) quedan recogidos el cabrito, el cerdo, el cornudo... y otros pobres animales que ya hemos visto como relevantes en antiguos cultos, pero

³⁰² Op.cit. pgs. 479-82.

³⁰³ Op.cit. pgs. 481 y 482.

³⁰⁴ Op.cit. pg. 641.

³⁰⁵ Op.cit. pgs. 559, 627.

reducidos aquí a la encarnación de la Maldad irreconciliable, muy bien explicada mediante el asco. El mundo de Fausto³⁰⁶ retomará, en versiones variadas, tanto los aquelarres como la figura femenina, ora sensual, fuerza de la perfección amorosa, ora virginal y mediadora hacia la eternidad. Las subterráneas Madres no quedarán excluidas.

De otro goethiano ilustre ya hemos mencionado algo. En el capítulo “Nieve” de *La Montaña mágica* el protagonista tiene un sueño-revelación que hubiera podido ser descrito por el mismo Nietzsche, y que Jung interpretó de la siguiente manera “El mito es la revelación de una vida en el hombre, y eso fue este sueño para Hans”.³⁰⁷

Mucho se pudiera decir del mundo femenino y sus simbologías en Joyce. Cabe destacar la terrible escena del Burdel en *Ulises*,³⁰⁸ donde Stephen tiene que luchar contra el espectro de su madre y las nuevas circes del local. La tragedia odisiaca es aquí presentada con tintes paródicos y grotescos, postmodernos, con lo cual se nos hace cercana y comprensible (como el José o el Elegido en Tomas Mann), recobrando así el mito su enorme poder demoníaco en unos tiempos en los que se daba por científicamente analizado, i.e., esterilizado y carente de la más mínima capacidad seductora. Tenemos también toda una gran figura femenina en el Ulises, la esquiva Molly,³⁰⁹ promiscua, centro del puerto al que arribará Leopold, divina mujer mundanizada hasta la caricatura, y, finalmente, en el famoso monólogo final *full stream of consciousness*, voz

³⁰⁶ Op.cit. pgs. 353, 486, 682, 693.

³⁰⁷ Op.cit. pgs. 713 y 714.

³⁰⁸ Op.cit. 336.

³⁰⁹ Op.cit. pg. 727 y 728.

profética de no fácil interpretación, que revolverá la temporalidad, el pasado-presente-futuro, en un frenético caos lingüístico. Tiene su equivalente en Anna Livia Plurabelle,³¹⁰ *Finnegans Wake*.

6.5.1. Recapitulación: Unidad anímica de la humanidad.

Termina Campbell con sus conclusiones más definitivas: “Los instintos deben ser gobernados y madurados en interés tanto del grupo como del individuo, y la función básica de la mitología ha sido tradicionalmente desempeñar esta función social-psicológica”.³¹¹

Es un fragmento bien racionalista, hasta funcionalista, más le sigue este otro: “Pero, aparte de ésa, hay otra función: la de la mitología del bosque, la búsqueda, el individuo: EL SILENCIO.”³¹²

Y, a continuación, la escena de la excursión en el final de *La Montaña Mágica*, con el muy peculiar discurso de Peeperkorn.³¹³

Dejémoslo así. El antropólogo norteamericano ha conseguido al cabo, mediante una apabullante presentación de materiales expuestos de forma relacional, y más moderada de lo que inicialmente pudiera parecer, dar a su primera hipótesis (la unidad básica de la Humanidad no sólo somáticamente, sino también en el sustrato anímico, mostrados, comparados y analizados sus principales referentes) una indudable coherencia y credibilidad.

³¹⁰ Op.cit. pgs. 736 a 738.

³¹¹ Op.cit. pg. 746.

³¹² Idem.

³¹³ Op.cit. pgs. 747-748.

En lo que concierne a los que hemos venido buscando para nuestra propia investigación se nos ha aportado mucho por partida doble: Una ingente cantidad de datos y referencias matriales (conformando un entramado exhaustivo y equilibradamente relacionado en espacio y tiempo) y un enfoque muy sugerente de su importancia (véanse las reflexiones hechas, al acabar de valorarse el volumen sobre Mitología Primitiva).

Es el momento ahora de completar este talante con otra faceta investigadora, más empírica, más referida a datos materiales, en definitiva más arqueológica.

7- GIMBUTAS: VESTIGIOS TANGIBLES DE LO NUMÉNICO-FEMENINO. CIVILIZACIÓN EN LA VIEJA EUROPA.

7.1. Símbolos e imágenes matriales en la Vieja Europa.

En la que puede ser considerada su principal trabajo (unido a *Dioses y Diosas de la Antigua Europa*) *The Language of The Goddess*³¹⁴ la obra de Marija Gimbutas que hemos decidido tratar, presenta un impresionante corpus iconográfico de símbolos e imágenes numinosas relacionadas al culto de “La Diosa”. Diacrónicamente tenemos materiales arqueológicos desde el 6.500 hasta el 3.500 a d C., en el sureste y oeste europeos, según la época. La investigadora de la UCLA reivindica una ayuda mutua entre las investigaciones

³¹⁴ Gimbutas, Marija *The language of The Goddess*. San Francisco. Harper-Collins. 1.991
Trad. Esp. (equipo dirigido por Gómez-Tabanera; revisión conceptual de Pérez Pérez. *El lenguaje de la Diosa*. Madrid. Dove-Gea 1.996

mitológicas, en el sentido en que las orientara Dumézil,³¹⁵ y la propia arqueología, donde “los materiales no son mudos. Hablan su propio lenguaje”. Y han de utilizarse para la gran fuente, han de ayudar a desenmarañar la espiritualidad de nuestros ancestros que fueron predados por los Indoeuropeos hace miles de años”.³¹⁶

En un primer bloque nos presenta figuras con cheurones y uves, símbolos asociados a la diosa pájaro,³¹⁷ muy antiguos (hasta el 24.000 a d C. en Siberia), siendo a veces aquellas antropomórficas. Pasarán en el Neolítico a verse en vasijas.³¹⁸ Algunas figurillas (p.ej. en Malta, 3º milenio a. de C.) tendrán carácter mixto, terio-antropomorfo. El Cheurón aparecerá también en sellos e imágenes de culto. Compondrá junto con las uves las piernas de la diosa.

Los siguientes motivos serán el zig-zag, como imagen del agua, y la M.³¹⁹ Los primeros ya se daban en el Paleolítico superior, asociados antropomorfos, peces, aves y figuras fálicas. Los tenemos ambos en vasijas e imágenes; en un caso (Foggia, VI a. de C.)³²⁰ aparecen bajo los senos de la representación numérico-femenina, con lo que ello conlleva de sugerencia simbólica.

Se continúa con el motivo del meandro,³²¹ en ocasiones relacionado directamente a las aves acuáticas³²² (desde una figura del Paleolítico Superior

³¹⁵ Op.cit. Introducción. Pgs. XVIII-XIX

³¹⁶ Op.cit. Introducción. Pg. XIX.

³¹⁷ Op.cit. pg. 3.

³¹⁸ Op.cit. pg. pg. 5.

³¹⁹ Op.cit. pg. 19.

³²⁰ Op.cit. pg. pg. 23.

³²¹ Op.cit. pg. pgs. 25 y ss.

³²² Op.cit. pg. pgs. 25 y ss.

hasta varias de la Cultura Vinca). Vuelve la recurrente Diosa Pájaro, unión entre lo acuoso y lo celestial, fuente de humedad-líquido-vida.

De ella se destacarán varias partes corporales en otras figuras y vasijas. Muy tempranamente senos y glúteos, simbología de la fuente nutriente,³²³ más tarde también la boca (figura de Capdenac-le Bout, 4.000 a. de C.). Durante el Neolítico se puede ver el convencionalismo ¿artístico? de representar figurillas con cara en forma de pico de ave y senos prominentes (Gimbutas nos da varios ejemplos).³²⁴

La Diosa como vaso nutricio-jarra está presente también en tiempos muy separados. En alguna ocasión se la representa con pezones (p.ej. la figura cretense de Mallia, III a. de C.)³²⁵ En la Cultura de Bükk³²⁶ ciertos vasos rodean pezones decorativos con líneas triples, cheurones, emes y ondulaciones. Estos motivos icónicos llegarán hasta la Edad de Bronce (Jarras de Troya, las Cíclades y Thera) y también se verán en amuletos diversos.

Las aguas-ríos como mana vital ya nos ha aparecido. Como *leit motiv* lo tenemos en bastantes materiales. Así hay figuraciones de lluvia en vasos del calcolítico y el mesolítico. En una imagen de Vinca³²⁷ se representan torrentes llenando divinos senos. En otros hallazgos se ven vasijas agujereadas con formas tan sugerentes como la serpiente o el búho (la cultura Vinca otra vez).

³²³ Op.cit. pg. pg. 36.

³²⁴ Op.cit. pg. pg. 34.

³²⁵ Op.cit. pg. pg. 38.

³²⁶ Op.cit. pg. 37.

³²⁷ Op.cit. pg. pg. 39.

Y en esta misma se destacan los ojos de la diosa, en vasos cuya tapa tiene forma de cabeza avícola.³²⁸ En artefactos sepulcrales, hechos en hueso se esculpe una imagen de lechuza o similar (p.ej. Ensisheim, 5.000 a de C., Francia).³²⁹ No faltan los recipientes con la misma iconografía (p.ej. en el Neolítico irlandés o danés).³³⁰ Otras veces recuerdan más a los anillos ofídicos o cuernos de carnero, cúpulas o pozos.

La boca o pico abierto³³¹ (oquedad receptora, engullidora) es, asimismo, de origen muy temprano y desarrollo constante (Byblos, VII a de C, Neolítico Irlandés, Vinca...).

Pasamos luego a su vinculación con las habilidades fabril-artísticas: Cheurones y emes en las pesas de telares (p.ej. Gumelnita en Rumanía, 5000-4.500 a. de C.). Los artefactos de cobre del Jarrón de Cucuteni, el Crisol de Caranovo (de época similar a la anterior) nos remiten a un cuidado numérico de la metalurgia.³³² Más difícil es establecer su relación con la música.³³³ Pero si tenemos algunos restos rituales en forma de tambor. Y, aunque es mucho más problemático, dentro de los instrumentos folklóricos contemporáneos (aquí se menciona el caso serbio) es fácil toparse con motivos ornitológicos.³³⁴

³²⁸ Op.cit. pg. pgs. 40, 41.

³²⁹ Op.cit. pg. 55.

³³⁰ Op.cit. pg. 57.

³³¹ Op.cit. pgs. 63, 64, 65.

³³² Op.cit. pg. 69.

³³³ Op.cit. pg. 71.

³³⁴ Op.cit. pg. 73.

La figura del Carnero³³⁵ ya aparece en la cerámica de Hacilar (6.000-5.600 a de C.) En la Cultura de Vinca se decoran las figurillas de este animal con cheurones, en karanovo se confunde su aspecto con uno más ofídico, y en Lengyel tardío (s.IV a de C) se confunden sus rasgos con los de la Diosa Pájaro, como en los vasos de Cmielow sobre la misma época o en el sello minoico del 1500-1.450 a C.

El reticulado aparece en figuras ya paleolíticas, con forma a veces de pez. En el neolítico tardío en Escocia tenemos los inevitables cheurones y los círculos concéntricos. En vasos micénicos tiene aspecto embriónico-uterino. En Gumelnita (4.500-4.300 a C) ajedrezado. En algún caso de minoico temprano pudiera ser metáfora del agua que fluye a través de la Diosa (figura pájaro otra vez).

También en el Paleolítico tenemos el número tres en figuras variadas (p.ej. Dordoña) y, con posterioridad, se encuentra también frecuentemente (Tesalia, Isparta, Troya, Rybniky, Cucuteni...) hasta la misma Edad de Bronce (Vounous-Chipre).

La imagen de la vulva, asociada evidentemente al parto, lo genetrix-vital,³³⁶ aparece en Dordoña nada menos que en el Auriñaciense. Convertida en imagen triangular la tenemos en Mezin (Paleolítico Superior) o Lengyel (VI milenio). En las Cícladas vemos la “sartén” (s.III a d C) con motivos acuáticos de nuevo.

³³⁵ Op.cit. pg. pgs. 75 a 79.

³³⁶ Op.cit. pg. pgs. 99 a 111.

Otras veces nos aparece una estatuilla femenina en posición claramente parturienta (Achilleion, Catal Hüyük...y más tarde Vinca y Hagar Quim).

Pasaremos ahora a presentar los materiales que nos da Gimbutas para ilustrar el zoomorfismo de la Diosa o su relación con el mundo de las bestias.

El ciervo³³⁷ se dibuja como el animal sagrado que acompaña a la diosa parturienta. En El Juyo (Magdalenense) se dan restos de un posible culto al mismo. Figuras y bastones del siglo VI aC al IV nos hablan de su presencia (Anatolia, Kerameikos, Narva).

El oso³³⁸ se da en diversas zonas de toda Europa (p.ej. cultura Vinca pero también Jutlandia, V y VI-VII milenios a C respectivamente). Lo tenemos en abundantes piezas cerámicas desde el VII al III milenio a C.

La Serpiente³³⁹ (recuérdese la enorme cantidad de connotaciones simbólicas a ella asociadas) también se nos muestra desde muy temprano, estando muy relacionadas la Diosa Pájaro y la Diosa Serpiente (piénsese en Atenea). En el SE europeo ("La Vieja Europa") este motivo fue creciendo en importancia gradual hasta su punto álgido en el periodo 5000-4000 a. de C. Pero los restos de las serpientes y sus anillos se dan ubicuamente en el entorno europeo durante el Paleolítico Superior y el Neolítico, a veces junto con motivos acuáticos (meandros, zig-zags). En otras ocasiones (como Creta desde el 6000-5.500 a de C) se da un híbrido ofídico-humano (feminoide).

³³⁷ Op.cit. pg. pgs. 113, 114, 115.

³³⁸ Op.cit. pg. pgs. 116, 117, 118, 119.

³³⁹ Op.cit.pgs. 122 a 136.

Este numen era adorado en santuarios como el de Sekalo y Sabatinivka (sexto al cuarto milenio a. de C.) Gimbutas trae a colación también testimonios muy recientes (siglo XVII en Lituania, Grecia y Escocia contemporáneas...) de culto a estos animales divinos.

Su siguiente bloque temático se centra en la Tierra como renovadora y eterna. Gimbutas resalta que la significación primigenia de las damas obesas del Paleolítico Superior no tiene por qué ser necesariamente la fertilidad³⁴⁰ (este podría ser uno más de los principios arcaicos de la femenina divinidad). Pero las representaciones feminoideas de vientre exagerado aparecen por doquier en épocas muy diversas. Otro tanto ocurre con el losange y el triángulo como símbolos, evidentemente eróticos, de fertilidad.³⁴¹

La Cerda como representación de la Diosa es frecuente desde el VII al III milenio a. de C. Recuérdense las asociaciones mítico-cultuales que nos sistematizaba Campbell.

Los hornos para la preparación del Pan en un templo (Çatal Hüyük) a veces con formas antropomorfas (la diosa sedente, el vientre abultado...) dan cuenta de una simbología grano-tierra-nutrición sagrados.³⁴²

La Piedra-Ónfalos como eje del mundo también es interpretada como metáfora del vientre grávido de la Diosa (Silbury, Ile Longue...)³⁴³.

³⁴⁰ Op.cit. pgs. 141 y 142.

³⁴¹ Op.cit. pg. 145.

³⁴² Op.cit. pg. 147.

³⁴³ Op.cit. pg. 149.

Las tumbas³⁴⁴ (en algún caso como horno) son vistas cual útero al que se regresa como paso previo a la re-generación. Las culturas megalíticas de Hal Saflieni, Ozieri o Carrowkeel son muy sugerentes al respecto. Más aún los templos de Malta. Otros túmulos, ahora neolíticos, tienen entrada en forma de vulva (Gloucestershire).

La duplicación de motivos, estatuillas etc. Tiene una elevadísima frecuencia que pudiera indicar algún poder mágico del par.³⁴⁵ En alguna ocasión (Vinca, Rast) parecen figuras de madre-hija,³⁴⁶ variantes del mismo numen (piénsese en tantos motivos mitológicos estilo Deméter-Perséfone, o diosas viejas-diosas jóvenes).

Los démones masculinos, frecuentemente bestializados, tienen a veces simbología feminoide (como bisontes o ciervos, piénsese en Trois Frères). Se menciona (crónica del s. XVI) el folklore lituano con Ganiklis,³⁴⁷ señor de los bosques o incluso Altamira, donde se observan hombres con máscaras de ave, o el dios moribundo que Gimbutas relaciona con el motivo folclórico del sacrificio del lino.

El siguiente bloque temático nos lleva a la muerte y resurrección con la figura del buitre³⁴⁸ (ya en Catal Hüyük, o en Castellón y Pilleta, magdalenenses), el

³⁴⁴ Op.cit. pg. 151.

³⁴⁵ Op.cit.pgs. 161 y ss.

³⁴⁶ Op.cit. pg. 170.

³⁴⁷ Op.cit. pg. 177.

³⁴⁸ Op.cit. pg. 187.

búho³⁴⁹ (en el Neolítico tardío en Hispania) y el cuclillo, águila, paloma o jabalí.³⁵⁰ Otro icono es la "dama blanca rígida" que aparece tan pronto como en el V a. de C. en múltiples lugares (Gimbutas no elude la tentación de darse un paseo por el folklore y hablar de la Dama Blanca y la Vieja Bruja, pero es claro que no pocas leyendas son asociadas popularmente a lugares con restos prehistóricos).

Nuevo bloque ahora con el símbolo del Huevo,³⁵¹ surgido del Ave, pero que tiene menos que ver con el nacimiento que con la regeneración (ya en Creta en el XIV a de C). Está también presente en columnas funerarias,³⁵² con motivos variados. Estas columnas también pueden tener (da varios ejemplos muy antiguos) aspecto fálico o estar flanqueados por perros y cabras (Ghelaesti, Rumanía en el IV a de C).

La Vulva Regeneradora,³⁵³ frecuentemente con forma triangular, sola o doble, es, asimismo, como mínimo originaria de la misma época. En la cultura Vinca y en el Micénico Tardío aparecen ya en figuras danzantes bitriangulares bastante humanizadas.

Imágenes de barcos (recordemos p.ej. el viaje nocturno por mar) aparecen desde el V a.C., y, desde luego en múltiples folklores desde muy pronto. La rana, el erizo y el pez están ya en el Magdaleniense (p.ej. Garonne) a veces en híbridos con figuras de mujer o alusiones uterinas.

³⁴⁹ Op.cit. pg. 190.

³⁵⁰ Op.cit. pg. 198.

³⁵¹ Op.cit. pgs. 213 a 218.

³⁵² Op.cit. pgs. 221 a 233.

³⁵³ Op.cit. pgs. 237 a 244.

La cabeza de toro con forma muy alusiva a los genitales femeninos y el toro en general está en la iconografía más arcaica, a veces en trazos que se confunden o superponen a abejas y mariposas (Micénico, Chipre, siglos XIV y XII a de C).

Las ofídicas espirales o anillos, cambio-muda-regeneración, pueden verse desde el Paleolítico Superior, a veces unidas a motivos vegetales (como más tarde en Tarxien,³⁵⁴ 3000 a de C) y con una frecuencia apabullante. También hoces y hachas en relación a la Dama Blanca (Gavrinis, Armoria...en el IV-3.500 a de C).³⁵⁵

En espirales y torbellinos pueden aparecer cabezas ofídicas o incluso huevos con polluelos (Cucuteni). Dibujos en forma de peine decoran varios motivos (figurillas femeninas, cabezas de toro...).

Las agrupaciones de animales suelen estar organizadas en forma circular (vaso de Varvarodvka, IV milenio a de C). Por otra parte motivos que remiten a la Diosa (p.ej. bovinos suelen estar rodeados de manos y pies).

Por fin, monumentos megalíticos diversos tienden a la circularidad,³⁵⁶ y no carecen de varios de los motivos simbólico artísticos que hemos ido trayendo a colación.

7.2. Recapitulación.

Hemos abreviado mucho. Se nos disculpará, amén de por la naturaleza de nuestro propio trabajo, donde estamos en una contextualización necesaria pero

³⁵⁴ Op.cit. pg. 263.

³⁵⁵ Op.cit. pg. 291.

³⁵⁶ Op.cit. 311, 312.

nunca exhaustiva, por no haber mucho aquí que comentar o interpretar. Más bien hay que mostrar relacionamente.

Gimbutas establece desde un minucioso estudio arqueológico una presentación coherente de un mundo (quizás varios, su Vieja Europa queda centrada en el SE del continente, pero las alusiones a materiales de tierras más occidentales son frecuentes) arcaico centrado simbólico-culturalmente en el Gran Numen Femenino. Lo presenta con una coherencia tan convincente como apabullante es la enorme cantidad de material utilizado (y críticamente seleccionado). Pero en sus conclusiones finales decepciona un poco:

Vincula sus descubrimientos arqueológicos a otros provenientes de diversas ramas de la ciencia (se menciona expresamente a Neumann, se echa mano del folklore europeo con pocas matizaciones, en especial en relación a problemas de matización temporal). No habría nada que objetar si se viera algo más de escepticismo metodológico, pero parece como si lo uno viniera a demostrar lo otro. Y sólo lo muestra, lo conjunta, lo expone. El enorme espectro espacio-temporal abarcado hubiera exigido establecer más explícita y humildemente que los descubrimientos realizados, y su muy brillante presentación en un bloque teórico, quedan pequeños en comparación a lo que posiblemente falta por desvelar, evitando ese tono tan definitivo (p.ej. "la Portadora de la Muerte no castiga a los hombres..."; en éste fragmento se rebaten diversos descubrimientos de Neumann por falta de material arqueológico que los confirme). Por ello se rechaza el mismo término de Gran Madre. Pero la

carencia de materiales arqueológicos no es tan definitiva para desdeñar, por ejemplo, alguna que otra conclusión obtenida del estudio empírico de otras fuentes, dispares en apariencia, como pudieran ser diversos complejos del inconsciente.

Y hay más. Hubiera sido conveniente no dejarse llevar tanto, en las conclusiones, por un cierto talante de *lost paradise*, donde una gran cultura más omniabarcante y equilibrada, con gran relevancia de lo femenino, hubiera sido desplazada, violentamente, por un mundo patriarcal, competitivo, guerrero y fragmentante.

Se podría finalizar conjeturando sobre si la localización geográfica de “La Vieja Europa” (aunque insistimos en que Gimbutas emplea materiales de lugares variados) no entrañaría también un cierto, soterrado, filoeslavismo.

Hechas estas salvedades, subrayemos que su obra se significa por sí sola, colocándonos ante interrogantes novedosos y abriendo puentes para un diálogo interdisciplinar desde unos logros tan exhaustivos como rigurosos y creativamente presentados.

Tras esta primera parte, en la cual hemos manejado autoridades de ámbitos universales y muy diversos, acerquémonos al matriarismo en el ámbito vasco.

SEGUNDA PARTE: EL MATERIALISMO VASCO

ANTERIOR A ORTIZ-OSÉS

1. EL MUTTERTUM VASCO PRE ORTIZ-OSÉS: R.M.AZKUE.

1.1. Introducción. Vida e importancia de Azkue.

La sistematización e interpretación del Muttertum vasco en su forma contemporánea comienza sin duda a partir de la obra *El matriarcalismo vasco* de Andrés Ortiz Osés. Hemos mostrado, tras un recorrido por diversas autoridades de forma multidisciplinar, que tal “hipótesis” tiene, a su vez, raíces bien asentadas pues las referencias simbólicas matriales son múltiples en autoritativas obras del entorno científico occidental. Por tanto, no ha de ser entendido como una explicación limitada a problemáticas específicas de los estudios vascos. Al contrario, sitúa a los mismos, mediante un diálogo relacional hermenéutico en un contexto mucho más amplio, estableciendo puentes con los inconscientes y entramados culturales colectivos de Europa y aun de la humanidad en su conjunto.

Esto no quiere decir que dentro del ámbito de investigación vasca no se hayan dado menciones a temáticas que el mencionado hermeneuta enfocaría y sistematizaría posteriormente en manera harto creativa y significativa. Ahora bien, merece la pena, dentro de una labor contextualizadora, realizar un breve recorrido de autoridades más local, más meramente vasco. Uno de tantos aciertos de *El matriarcalismo vasco* es la utilización del corpus antropológico aportado por J.M. Barandiarán, quien, como señala J. Zulaika, sorprende, incluso tantos años después, por su rigor metodológico, y falta (no absoluta,

sería imposible; recuérdese a Gadamer) de dogmatismo, ambas características harto importantes si observamos el trabajo de campo y sus impresionantes resultados, que no conclusiones.

Pero hay otros.

Resurrección M^a de Azkue y Aberasturi nació en Lekeitio en 1864, muriendo en Bilbao en 1951. Como indica L.Villasante “fue hijo de otro cultivador de la literatura vasca, Eusebio María, insigne poeta (*sic*)”. La madre de Azkue era mundaquesa, y se llamaba Carmen Aberasturi. Debía de ser un archivo viviente de lengua, folklore etc., pues su hijo reconoce que entre los múltiples colaboradores que le han suministrado materiales para su gigantesca labor de recogida, a nadie debe tanto como a su propia madre. Ésto podría dar lugar a bastantes interpretaciones tanto a quienes les gustaría hacer reduccionismos psicológicos como a quienes encontramos más interesante que, en el entorno de la costa vizcaína al cambio de siglo una madre de familia tradicional tenga algo de “archivo viviente”. Sin embargo, la falta de otros datos o comentarios por parte del mismo Azkue nos impiden ir más allá.

El erudito de Lekeitio tuvo una formación completa en el campo teológico y humanístico, dentro de los estándares de la época. Era muy ortodoxo, como la inmensa mayoría del clero vasco y europeo, sin que sea propio calificarle de “integrista” como se ha hecho en alguna ocasión aplicando esquemas de una época sobre autores de otra. También tuvo una amplia formación musical (llegó

a escribir una ópera de dudoso valor, claramente inspirada en Wagner, motivos míticos incluidos) de la que se mostraba muy orgulloso. Su recopilación de cantos tradicionales enlaza con la labor de otros folklorista-musicólogos de la época (entre nosotros el padre Donostia, aunque sin la labor de audaz creatividad que llevaría éste a cabo), amén de con su propia obra tomada en conjunto. En cambio, adolecía de una falta casi absoluta de preparación en la metodología y corrientes del pensamiento filológico y antropológico (a diferencia de Barandiarán en éste último; el de Ataun recordaba una y otra vez a Wundt, no tanto al padre Schmitt), como se dolían en su momento J. Urquijo y, más matizadamente, F. Krutwig.

Esta obra es, ciertamente, titánica.³⁵⁷ Dejando a un lado la mencionada ópera, otros intentos musicales y algún astarloizante pecado de juventud no sólo escribió narrativa costumbrista y artículos de opinión en prensa, sino que en su haber figuran la monumental *Morfología Vasca*, obra referencial durante años sobre el particular en tal idioma, el *Cancionero Popular Vasco*, recopilación exhaustiva del tesoro folklórico musical vascuence, *Euskal Herriaren Yakintza*, otro tanto de usos, costumbres, refranes, literatura oral, etc., y, acaso por encima de todo lo anterior, su *Diccionario Vasco Español Francés*, obra gigantesca donde se dan la mano múltiples acepciones de todo el tesoro dialectal oral vascuence con entradas diacrónicamente tomadas de autores literarios antiguos en euskera. Habremos de hablar más tarde en torno a su metodología. Entre tanto, la comparación más adecuada que podríamos adjudicar al erudito de Lekeitio podrían ser los hermanos Grimm.

³⁵⁷ Vide Villasante, Luis. *Historia de la literatura vasca*. Oñante. Edit. Aranzazu. 1.979. 2ª Edición.

Tampoco fue un hombre de vida, amén del trabajo de campo, meramente contemplativa. Fue “socio protector” del joven sindicato ELA. Ocupó la primera cátedra de vascuence en el instituto bilbaíno, tras ganar una oposición sobre la cual se han escrito ríos de tinta. Impulsó un primer intento de escuela vascófona en Bilbao, y, sobre todo, fue el líder de la recién creada Academia de la Lengua Vasca. El cargo no era vitalicio, pero el erudito lekeitiarra lo ocupó hasta su muerte. Según F.Krutwig, fue bastante receptivo a opiniones sobre cuestiones candentes (reforma de la estructura de la Academia, modelos de creación de un registro estandarizado apto para el desarrollo masivo del idioma y su futura presencia normalizada en una sociedad industrial y moderna, papel de los dialectos...). Otros no han estado muy de acuerdo con tal valoración. Lógicamente, un mandato tan largo conlleva cambios de actitud y opinión.

Azkue ha sido muy criticado (vide. comentarios de Urquijo) en lo que concierne al método. Si sus carencias formativas le hubieran llevado a un monumental trabajo de campo junto con las conclusiones que cupiera esperar de un hombre cultivado de su época, añadiendo unos gramos de intuición (Azkue provenía de una ambiente vascongado y tradicional, cosa no siempre frecuente entre vasquistas y menos aún entre tradicionalistas) quizás hubiéramos tenido algo muy próximo a Barandiarán, pero con mayor sensibilidad en ciertos ámbitos y mayor amplitud en otros. Pero su público no era siempre una casta académica y preparada. Aspiraba a una audiencia mayor. Por éso, y por una formación cuyos límites hemos esbozado, se tomó unas libertades inaceptables. Excluía de su diccionario algunos términos (o los marcaba) por su origen romance o,

incluso, porque le parecían groseros. Algunas de las fuentes que menciona son más que dudosas (si bien ésto no es una tónica general). Forzaba algún que otro paradigma verbal a su antojo, destacaba, con criterios subjetivos y endeables, estructuras morfosintácticas como más adecuadas para un uso deseablemente castizo del idioma.

Y lo que nos es ahora más pertinente: también forzaba o alteraba el etnotexto recogido de sus informantes.

Esto último ha llevado a ciertos vascófilos a descalificarle sin más como fuente informativa (en clara contraposición al corpus aportado Barandiarán y sus discípulos). No queda de más hacer ciertas consideraciones.

Azkue identificaba, sin más, cultura vasca con “Erri Yakintza”, literalmente “Folk-Lore”. Ya hemos visto lo que hacía con el léxico que consideraba impropio. Cabe suponer que no diferiría mucho en lo que concierne a la Sabiduría Popular (*Volkisch*), que consciente o inconscientemente lo recopilado fue cribado, pero no muy alterado. Salvedad hecha de lo lingüístico, como el mismo admite sin pudor alguno.

El trabajo de campo más estricto no puede carecer nunca de prejuicios y subjetividades (discusiones metodológicas aparte), por más que aspire a hacerlo. Con Azkue tenemos un reconocimiento prematuro de tales límites debido a condicionamientos previos en lo filológico. Pero en lo antropológico, el autor se encuentra frente a un corpus con el que aspira a constituir un discurso

referencial y definitorio de la comunidad vasca. Algo más que un trabajo meramente científico. Toda investigación de campo tiene mucho de re-creador. En el caso de Azkue más. Añade algo de afán literario y didáctico a lo científico/etnológico. Pero esto no conlleva determinar que su corpus esté alterado en el fondo. Sí ha de ser tomado con precaución.

En todo caso, tras la interpretación que ya han hecho autores como Ortiz Osés y Zulaika del corpus aportado por Barandiarán (y discípulos más o menos directos, recuérdense los grupos Etniker, las famosas “listas de la compra”), resultaría impropio ignorar el ídem que nos presenta Azkue. Conformaremos así un entramado sobre la investigación antropológico-simbólica (y aun social-histórica) que preparan el camino a otras de carácter más interpretativo y valorativo, al tiempo que también más arriesgado, creativo y original. Puede que la re-creación de Azkue, modesta en cuanto al fondo del corpus presentado, sea un esbozo o amago de principio en el largo camino que va desde la voluntad de descripción a la de interpretación, y más aún a la de relación y valoración.

Por todo ello lo traemos aquí a colación. Presentemos partes de su corpus investigativo que podemos relacionar con el Matrialismo Vasco, con la referencia al Muttertum.

1.2. Corpus. *Euskalerraren Yakintza*.

Comenzaremos con el primer bloque de *Euskalerraren Yakintza*, referido a “Costumbres y Supersticiones”.³⁵⁸

Se menciona el carácter curativo del Agua Bendita de Pentecostés según se piensa en Arbázegui.

El pan y agua de San Antonio mezclados se consideran en Dima un poderoso remedio

En Garazi, Baja Navarra, también se estima como fuerte medicamento el agua bendita; en Fuenterrabía, Guipúzcoa, se echa a los cerdos para prevenir enfermedades; otro tanto en Barcousse, Soule con los caballos. En algunos lugares de la Alta Navarra se cree que una cierva pariendo ha de beber agua limpia; después, sucia.

El burro es un animal sagrado. Ésto se racionaliza-cristianiza porque lleva una cruz sobre su lomo. Se le considera un animal “espantadiablos”. Mucho más importante: En Barcouxe (Soule) es nada menos que el “Recto Caballo de la Santa Virgen”.

En varios lugares de Vizcaya si el gato mira hacia el mar o hacia el Amboto

³⁵⁸ Azkue, Resurrección María de. *Euskalerraren Yakintza*. Tomo I. Tercera Edición. Madrid-Bilbao. Espasa Calpe-Euskaltzaindia. 1.989.

habrá lluvia y tormenta. Y no se ha de vender éste animal por dinero. En caso de comerlo no es permitido comulgar en 24 horas (en Dima y Aramayona). Es inmortal, en Barcouxe y varios sitios de Vizcaya.

Pasemos al segundo bloque

En Elorrio, Vizcaya, el martes es ciertamente Día de Mártires, pero también, Romería de Brujas. En la Baja Navarra (varias poblaciones, así como alguna guipuzcoana y Aramayona). El Viernes y el Miércoles es día de tan notables señoras.

Las uñas recogidas un viernes se pueden utilizar para brujerías varias y actos pactados con el diablo. En general se ve el viernes como mal día. En Viernes Santo se ha de tener muy en cuenta la cera, el pelo...

Hay muchos tabúes que impiden salir de noche, pero es imprescindible para hacer ciertos rituales vinculados al agua. No se debe mirar un espejo de noche o viajar con burra o buey, o recoger ramas quemadas en San Juan, o hierbas medicinales. En caso de tener en casa un niño no bautizado aún, se ha de encender una lamparilla de noche, o meterlo en la cama sin demora en cuanto se vaya la luz.

En diversos lugares del país febrero es mes de mujeres y gatos.

Continuemos con el tercer bloque

Los dientes caídos se ofertan tanto a Mari Teilatuko como a la misma Virgen.

Se arrojan al tejado y al fuego.

La borona del maíz es cotizada tanto por el Diablo como por sus proyecciones los gitanos.

Una uña infantil en un guiso hace que el comensal se vuelva loco (Vizcaya)

El pelo caído se metamorfosea en una culebra.

En dicho de Larraun quien tenga un lunar ya no puede ser bruja.

El cuarto bloque está dedicado a temas vegetales

Se considera a la nuez negra orina de brujas, con los peligrosos poderes consiguientes.

Los helechos cortados a media noche tienen propiedades curativas (Larraun, Ceánuri).

Conviene sembrar la patata en plenilunio (Garazi en la Baja Navarra, Barcousse en Soule, Oleta en Vizcaya).

Si un bosque es vendido se enfurece (Garazi). En zonas de Guipúzcoa se ha de

pedir perdón al árbol antes de cortarlo.

Prosigamos con el quinto bloque. Se centra en los animales, domésticos o no.

Según en qué lugares, el canto nocturno de un gallo avisa de la presencia de brujas o de la próxima visita de la muerte.

También si se padece una larga enfermedad suele ser debido a que alguien ha colocado un gallo hecho por brujas bajo la almohada. Ha de ser quemado en una encrucijada.

La lechuza que grazna de noche es portadora de mal agüero.

El bloque sexto se aproxima a lo religioso establecido.

En sueños Santa Inés puede ejercer de mediadora.

Si algún niño está angustiado por sus sueños, se le habrá de llevar a la ermita de Santa Inés.

No hay maldición más fuerte que dibujar una cruz en el suelo y besarla.

En Osinchu (Vergara) se mata una vaca frente a la iglesia, se despedaza y sus trozos son distribuidos entre los presentes.

El séptimo bloque se centra en los elementos.

En Garazi (B.N.) el viento sur es el alma de una princesa que vuelve a la Baja Navarra para reclamarla.

Es de Dima la conocida sentencia “El sol ha ido donde su madre”.

En Anguiozar se le da la bienvenida como “amandre” (señora madre).

En varios sitios un cuarto menguante o el novilunio son advertencia de mal agüero.

Si se pasa por donde la tierra toca al arco iris se cambia de sexo. Aquel fenómeno se denomina Puente de Roma o de Dios, ya que une el cielo con la tierra.

En varias zonas de Vizcaya cuando se escucha un trueno ha de arrojarse sal bendita al fuego del hogar.

En Ochandiano (Vizcaya), Arrona (Guip.) y Aezcoa (Nav.) el trueno es asociado al Diablo.

Sigamos ahora con el octavo bloque.

Se piensa que las almas errantes vuelven a su antiguo hogar de noche.

Los hijos naturales han de ser bautizados de noche. El padrino ha de ser el sacristán, pero ha de haber una madrina que será la serora.

No es grave resistirse a ser padrino. Pero si a ser la madrina.

Quien apadrine tres niños de una sólo madre no habrá de ser condenado
(Latasa, Alta Navarra y Elorrio, Vizc.)

En las ordenanzas de Lequeitio (1486) se habla de Ermitañas y Emparedadas.

El bloque noveno es particularmente relevante. Menciona costumbres relacionadas con la muerte.

En varios lugares, la aparición de la lluvia indica que el difunto ha ido al cielo.

En Elorrio (Vizc.), una tormenta indica lo contrario.

En la Alta Navarra y Vizcaya ha de ser comunicada la muerte a las abejas y a las vacas. Estas últimas han de ser obligadas a levantarse (en Haltsu, Labourt y Barcousse, Soule). También se ha de informar a las otras bestias de la cuadra, hablándoles en “zu”.

En Irañeta ha de ser llevado un carnero al ofertorio. En Arraiz al altar.

Cuando alguien muere se ha de utilizar leña nueva, “leña de funerales”. En Larráun, con tal leña se hace una gran comida.

Según las antiguas ordenanzas de Lequeitio, en los entierros los varones han de ir por delante, las mujeres por detrás. Si alguna pasara por delante, se le impondría una multa de 20 maravedíes.

En varios lugares: ha de besarse la tierra que va a ser arrojada al féretro.

Es conocida la costumbre (y prohibición variada a partir del siglo XVIII) de enterrar a los difuntos en el templo.

En Garazi (BN), cuando alguien muere ha de quitarse una teja, para que el alma suba al cielo.

En Elorrio (Vizc.) y en Barcousse (S), un agonizante no ha de comer manzana.

Sigamos con el bloque décimo.

En Elorrio: si un niño pega a su madre, ha de cortársele la mano.

En Baztán (A.N.) la madre ha de devolver el golpe, o el niño se condenará.

En Dima (Vizc.): muere el niño que golpea a su madre, y su mano sale hacia ésta en la sepultura de la Iglesia.

En Barcousse (S) se exige que si un niño golpea a su madre ésta devuelva el doble.

La Ceniza Santa del miércoles y la originada en el hogar se arrojan a la heredad.

Cuando una mujer relincha la tierra se hunde siete estadios.

Si riñen dos mujeres y hay una tercera contenta, la tierra se agrieta.

Quien saliendo de viaje se encuentre con una mujer tiene malos presagios
(Barcousse)

Tras ponerse el sol un ama de casa no ha de ir a la fuente.

Para hacer un testamento sin escribano deben participar dos hombres y una mujer.

En Baztan: Cuando una pelota viene a tierra tras tocar un hombre sigue el juego. Pero si toca a una mujer no vale, es como si hubiese tocado tierra, porque "Andrea Lur".

En Vizcaya y Roncal ciertos dichos ponen peor fama a la nuera que a la suegra.

Cuando el llar (laratza) se mueve, Dios o la Virgen lloran.

“El llar sabe quién es cada uno” (en Vizcaya-ol, y en Guip. -ar)

Si el pan está boca arriba, Santa Rita, Dios o las ánimas lloran.

El “pan de salutación” existe en varios lugares.

No hay que levantar un peine del suelo, no vayan a venir las lamias a reclamarlo (Vizc. elor, I, mag; B.Naf. luz.)

La Víspera de Pascua se habrá de dar fuego nuevo a todas las cosas del templo (AN, Gp, Lab)

En varios lugares: echado laurel al fuego se queman los pecados.

Cuando buruburrea la llama por el viento sur, se habla (AN-b) de “Andra Aizea”.

En Vizc-a, y Guip-a, antes de acostarse ha de barrerse la cocina.

La Virgen viene a media noche (en S-barc. la del sábado), BN-gar. Se sienta en la cocina limpia.

En Viz- mur, existe la expresión “al recoger el fuego entran los ángeles”.

Sobre el agua:

En la media noche de año viejo ha de haber agua en la fuente para casa (Navarra, Maruri, Azpeitia...).

Si de noche se trae agua a casa es preciso utilizar un tizón o una cruz; de otra forma acarreará muchos males (en varios lugares.

Si se coge agua del arroyo hay que santiguarse tres veces e invocar a Santa Lucía.

En Arrazibar y Betelu: la jente tiene por costumbre lavarse en víspera de San Juan, dando dinero para misas.

En San Gregorio es “Agua de gusanos”-Vizc-lek. En AN-salaz. “Agua de Ratones”. En Vizc-lek, se traía agua de la ermita. Había varias fórmulas preconcebidas, p.ej., en Mundaka “Concebida en el cielo, bendecida en la tierra”.

En Vizc-cean. “suelen conocerse las aguas vivas en la luna”.

El bloque onceavo incide en cuestiones domésticas:

En AN-vera, se ha de comunicar que haya boda a las abejas.

Cuando es Santa Agueda (S-barc.) no ha de usarse el horno ni lavar.

En San Juan (AN-lar), se pone se utiliza contra el trueno el “Queso de Tierra”, colocándolo en el portal. Tiene figura de luna.

El día de San Juan hay (ya se han mencionado algunas previamente) creencias múltiples, p.ej. vinculadas al roble, pisar descalzo la hierba al amanecer, ir al río (Baja Navarra)

También se utiliza como protección contra la tormenta el ramillete de San Juan “quemado sobre una teja” (Vizc-I, An-lar)

Este día es lícito apoderarse de leche (Gup-or, mach) o hierbas, berzas y ramos (Gup-arr).

Habrán de cortarse ramos de espinos antes de que salga el sol.

En Valcarlos (Aezk.) se arrojan hierbas al fuego si truena.

En Baraibar se trae agua de San Juan para que beban todos y la madre se lave entera.

En la noche de la víspera de San Juan es costumbre ir de Ipiña a Gorbea

descalzos para ver salir el sol.

Antes de que salga el sol, son benditas todas las aguas el día de San Juan en Bark. (Soule).

Ha de colocarse un ramillete de espino blanco antes de que salga el sol (en Laburdi, Garazi (BN), Soule) en la esquina de casa y límites de los campos.

Entremos ya en el bloque decimotercero, ya que el duodécimo no nos es de interés.

En Navarra se han de rezar 100 Ave Marías el Día de la Virgen.

Las camisas con hilo hechas en Navidad son útiles contra las Lamias (en Bizk.)

En AN y Lab, se echa un tronco de Navidad al fuego del hogar.

Se reparte leche para cada uno la Noche de Víspera de Navidad.

En Ibarri se recoge la ceniza de la Noche de Navidad.

En Donazarre se echa simiente de haba en el bizcocho. La reina recoge; ella elige al rey.

Bloque catorce.

Una recién parida no puede salir de casa hasta haber entrado en el templo (AN, B, BN, S).

Hace sus labores con una teja en la cabeza (G-am, AN, B)

El Basajaun vivía en la cueva. (BN-arn). El sacerdote le fue con los sacramentos y él le echó amenazándole.

Los misioneros y el clero le declararon la guerra (BN-gar).

En tiempos de riña se alumbra con dos velas al diablo (B-zean). Por éso se hace lo mismo a las mujeres airadas (B-antz-mur; G-am-ar).

Los duendes son como burros (B-gar), o cerdos (B-mur).

La lamia es una sirena (B-gald.) Alumbra por la boca (B-lg.)

Los topónimos con la palabra Lamia abundan por todo el país. Preferentemente van con la palabra “piedra/peña” y con “sima”.

En Meatzeta (Azpilikueta) dos lamias enterradas crean tempestades.

La catedral de Amiens (S-bark) fue hecha por lamias.

Lavan su propia ropa a media noche (BN-gar).

No hay que decir Jesús ante ellas (AN-b).

Mari pasa siete años en Amboto y siete en Supelegor, Zeanuri. En B se dice que “siendo una jovencita su madre la llevaba donde una señora de una cueva”. Puede aparecer como una urraca.

En B-olaeta cuentan que va con una rueca hilando, produce truenos y relámpagos, sobre todo cuando llega de Amboto a Gorbea. Su primo es Juanito Chistu.

En B-elor. dicen que si se peina no entra nadie. Tampoco puede dañar a quien no peque.

Su origen podría ser Doña Urraca de Navarra, que tras la muerte de su marido, el señor de Muncharaz, se fue a vivir a la cueva de Amboto.

En G-beiz. se habla de la Dama de Murumendi. Esta era la séptima y desobediente hija de una familia, que salió volando del carro que iba a misa. Trae el tiempo revuelto.

En AN-b-lar-ulz, las brujas no pueden moverse cuando suena la campanada del alba.

Si hablas con brujas de noche, mete hierro al fuego (BN-ae)

Has de tener cuidado de noche si mencionas a las brujas (S-bark)

Quien quiera matar brujas habrá de disparar a su sombra (L-Bardoze, S-Barkus).

Como protección contra éstas se usa el brezo (B-mur) y el espino blanco (AN-b). En B-lek y G-Hond, se aconseja no mencionarlas. En B-dim si se menciona a las brujas ha de decirse “Hemos comido bacalao, mañana también.”

La diferencia entre brujas y lamias es que las primeras fueron bautizadas (AN-b; S-bark)

Pasemos ahora al bloque dieciséis directamente (el anterior no nos da novedades).

En B-lek se recomienda llevar trozos de vestidos de Nuestra Señora del Rosario antes de salir a la mar.

En la mar no ha de mencionarse al diablo, gato, ratas, y brujas.

Una cena de hilanderas a media noche es una cena de brujas. (AN-b, B-ol, dim, G-urs)

En B-gorozika cuando alguien muere las abejas son portadoras de la noticia. Lo contrario que las mariposas.

En B y BN-donazarre, se coloca una cruz de sauce bendito frente al colmenar.

Se considera generalmente bueno matar culebras.

Acabemos ya entrando en el bloque diecinueve.

En varios lugares se dan tabúes sobre rotura de espejos.

Si se coloca un rastrillo hacia arriba llora la Virgen.

1.3. Recapitulaciones.

Tras haber mostrado estos ejemplos del corpus recogido por Azkue podemos sacar las siguientes conclusiones:

- ❖ Nos faltan, como ya habíamos apuntado, concreciones que avalen el mencionado corpus: fundamentos teórico-metodológicos, características detalladas de los informantes, calidad de los mismos, cuantificaciones, etc. Amén de detallarse si el autor ha alterado algo por motivos, digamos, estéticos (o de cualquier otra índole).
- ❖ Aun así, en el ámbito de recogida de “Costumbres y Supersticiones” el campo para la alteración es mucho más restringido que el de “Cuentos y Leyendas”. Se describe, hay poca narratividad.
- ❖ Azkue no tiene ningún condicionamiento ideológico previo que le induzca a priorizar datos relacionados con el matrialismo en el ámbito vasco.
- ❖ Sin embargo, encontramos en su investigación, claramente, un gran número de usos y costumbres distribuidos por todo el ámbito vascófono que nos llevan ora directamente al matrialismo ora a “símbolos de transformación” originadas en el Muttertum (agua, cerdos, burros, gatos, brujas, cera, noche, fuego nocturno,

teja-hogar, ofidios, lechuzas, santas, sueños, viento sur, sol femenino, luna, arco iris, truenos, rallo, almas errantes buscando su hogar, madrina vs. padrino, lluvia, sepulturas en templo, tabúes sobre mujeres y madres, lares, pan, laurel, abejas, desnudez ritual, leche, espino, hilo, ceniza, cuevas y oquedades, carbón, lamias, lagunas, sombra, cabello, uñas, diablos, ratas, sauces...). En los ejemplos escogidos hemos mostrado el contexto.

- ❖ Así pues Azkue, en esta primera parte más bien descriptiva, con las objeciones arriba señaladas, se nos presenta como una autoridad en “estudios vascos”, en este caso en tanto que etnógrafo-folklorista, que refuerza, la gran labor de Barandiarán y su escuela, la cual está a su vez vinculada en parte con la base fenomenológica que Ortiz-Osés utilizará en su desarrollo narrativo hermenéutico.

1.4. Cuentos y Leyendas. Corpus comentado.

Mas el erudito de Lekeitio también recogió (y re-elaboró) un corpus menos fenoménico y más narrativo, cercano a la “gramática del símbolo”. Porque *Euskalerraren Yakintza* reúne también una selección de Cuentos y Leyendas³⁵⁹ de cierta amplitud. Pese a que se menciona casi siempre en la misma el origen del relato, han de ser tenidas muy en cuenta las reticencias que presentábamos al inicio, así como la manera de entender la utilización que hace Azkue, re-creativa, referencial y didáctica, de su material, que aquí valoramos

³⁵⁹ Azkue, Resurrección María de. *Euskalerriaren Yakintza*. Tomo II. Tercera Edición. Madrid-Bilbao. EspasaCalpe-Euskaltzaindia. 1.989.

con interés no exento de prevención. Porque analizamos (sobre todo en “Cuentos y Leyendas”) al erudito vizcaíno como re-creador, pero también como aportador de datos más tendentes a la objetividad. La confluencia puede resultar de gran interés como generadora de relato antropológico referencial y justificado. Pero también problemática en lo último. Aunque aquí, acaso el propio Azkue se nos haya convertido él mismo en informador.

Pasemos a una exposición hermenéutica de dicho corpus re-creado.

De Muruelaga recoge el relato “Hija e hijastra”

Aparecen los tipos de bruja-madrastra y hermanastra frente a la misma protagonista del relato. Por otro lado están tres hombres más un caballero (rey), “adoptado amorosamente”. Se hace un cambio arquetípico a la parturienta del cuento. La hija buena es arrojada al río . Un pajarillo informa del crimen. Al cabo, la madrastra es arrojada al horno , la hermanastra al mar

Sin especificar de donde, el relato “Alostorrea” es presentado como originario de Gipuzkoa.

También encontramos aquí el arquetipo madrastra. Se da el tema del viaje (en Beltrán). El hijo ilegítimo, llamado “ Cuervo Negro ” es ahijado de la madrastra.

En BN (Luzaide), “Los Doce Apóstoles.”

La otra cara del arquetipo. Andre Dona Maria, mediadora-salvadora frente al diablo de la fuente.

En B (Otx) “Arangioko Atxetan”

La lamia del relato suele ir “a donde el protagonista” en la selva. Tiene patas de pato.

El protagonista masculino no puede quitarse el anillo que le dio aquella, y al final se corta el dedo. Acaba muriendo. La lamia le sigue hasta casa.

La simbología sexual-autocastrante (como drástica solución a la regresión culpable que conlleva la relación con la natural y prepatril-cultural lamia) de este relato *vagina dentata* es asaz evidente.

Veamos ahora “Prakaman”, de B-(Mark.).

Aquí se ven reuniones de mujeres. Tras los funerales, se juntan las recién paridas. Esta costumbre es presentada por nuestro investigador como muy difundida por el país (Batina en Markina, Andra Ikustea en Baztan, Martopila en Gipuzkoa, Atso Lorreta en Arraitz y emakari en Bizkaia, sin más

El cambio del recién nacido es elogiado por el grupo.

La mujer se nos presenta como referente positivo, asociada a la alimentación, en sentido muy amplio, (discusión entre la joven y la vieja sobre la conveniencia de nutrir al “vago” Prakaman) y al trabajo. Lo masculino se acerca más al héroe ingenuo parsifaliano en el mejor de los casos, chicarroniano en una interpretación no tan benévola.

En AN (Iarr.) tenemos el personaje de Atarrabio:

Destacaremos que no quería ir al otro mundo sin sombra.

De BN es el relato “Una reina sin brazos”

Nos aparece la bifrontalidad. Bruja malvada vs Ama Birjina, salvadora. En el final del relato se da una reconciliación con el padre mutilador.

“El marido del otro mundo” también procede de AN-(Larraun).

Ya el título es bastante sugerente para nuestro ámbito de estudio.

Aparece el arquetipo del héroe regresivo (en este caso un “fraile sabio que había aprendido grandes cosas en el infierno”), sin que su regresividad sea mostrada como algo negativo, sino todo lo contrario, como un descenso del que se vuelve con sabiduría, con gran poder adquirido en el mundo ctónico, utilizado para el bien.

Tanto en L-(Dantx.) como en S-(Atharr.) aparece la figura del dragón. No presenta grandes matices.

Mucho más rico y complejo es el relato de B-(Otx) “El ungüento y los untadores”.

Tenemos en el la oposición entre los buenos, solares, enraizados, bautizados

cristianos frente a los sombríos, nocturnos, forasteros, no bautizados (como hemos visto sobre las lamias) moros.

La consabida bruja, lógicamente, toma partido por estos últimos.

Les da el poder de la resurrección, y por tanto de la imbatibilidad. Lo hace bajo el manto de la noche.

Pero resulta especialmente llamativo el papel que tiene lo nauseabundo, lo repugnante en su arte. Utiliza un ungüento que lleva bajo el sobaco. Nos aparece aquí lo asqueroso, viscoso, semilíquido como fuente de poder-transformación; no podemos evitar recordar tanto el mundo arcaico-pantanosos del que habla Bachofen como el relato jungiano aparecido en *Símbolos de transformación*, donde una paciente del suizo se prepara para recibirle untándose también con materia viscoso-repugnante, lo cual lleva al gran psicólogo a elucubrar sobre el papel ritual-mágico que tiene el acto de untar en diversos grupos humanos precivilizados, así como su utilización cuando se da una regresión patológica, pero no sólo en este caso.

La actuación de la bruja provoca una cierta temporalidad circular, ya que se produce un empate eterno en la lucha luz vs. sombra. Nadie gana, no hay progresión, sólo eterno retorno. El héroe fálico (matará a su enemiga con una lanza) pone fin a esta situación, y provoca una caída en el tiempo lineal (cioranesca, bíblica, hesiódica...) pero también, freudianamente, una entrada en la vida adulta, individual y desgajada.

La bruja nocturna intenta negociar con el joven héroe. Este no acepta entrar en negociaciones. Emplea la violencia para obtener la victoria y el ungüento.

El poder del ungüento matrial, i.e. del inconsciente, de la sombra, de lo anterior al tiempo se lo queda el héroe individual. Marca su ego conseguido frente a la comunidad arriesgando su vida en la seguridad de que su nuevo tesoro le protege.

Por tanto, en este relato confluyen, el héroe patrial, triunfador, luminoso, individual, sanguinario, joven (con edad-tiempo y vigor masculino) y ambicioso con el ídem que regresivo-matrial, que recoge la sabiduría y el poder del *muttertum*, de lo comunal repetitivo, de la ancianidad arcaizante que puede devolver la vida mediante mágica transformación. La fortaleza de este héroe tiene su origen en la confluencia matrial-patrial que conduce a una poderosa individuación. Su debilidad reside en su objetivo triunfal, su excesivo desgajamiento individualista, y su utilización del asesinato ritual, lo que enturbia y cuestiona la inclusión que, al cabo, realiza.

Mencionemos ahora “Guarín”, de B-(lek)

En este relato se da un cambio de género.

Nos aparece otro tabú: “Por lo mismo que es mujer, no querrá pisar el lino”. Y también “porque no es mujer, prepara el caballo fuera”. La *etxe* se vincula a lo femenino, aquí para preparar un animal también cargado de fuerte simbolismo,

incluido el erótico.

La dicotomía entre Ama Birjina vs Sorgina (en este caso además Erregina) vuelve a mostrársenos. No de forma inclusiva, sino agónica. La Madre Celestial seguirá siendo invencible.

Acabemos este relato con otro detalle sugerente: la Sorgina se vincula al suge. El arquetipo de Mari una vez más.

En “El carbonero y la muerte” llama fuertemente la atención la doble moralidad de ésta.

De “Tres Verdades” destacaremos:

La luz de medianoche.

El Perro monstruoso.

El desenlace trágico del protagonista que se atreve a aventurarse en lo oculto.

Recogido en B (mund.) es “Juan Artz”.

La lucha con el diablo se da en la cueva de éste. Le arranca una oreja a dentelladas, lo cual nos retrotrae a la mutilación castración, a lo viscoso-nauseabundo. Una regresión traumática.

En “Kukubel” de B-(muruel.):

La Virgen proporciona al héroe un silbato mágico. Faceta amable de la Gran Señora, simbolismo fálico y magia musical (con las connotaciones pánico dionisiacas de ésta).

De B-(Otx) está tomado “El pan con cruz”. Nos encontramos con viejos temas:

Tras una maldición, una muchacha es condenada a vivir en la cueva. Allí está continuamente peinándose y escondiéndose.

Aparecen en el relato siete panes, el último con una cruz.

La protagonista está ocho años “cumpliendo la palabra de la madre”

En “El fin de las Lamias” (B):

Se nos presentan dos novillos abigarrados nacidos en el arroyo la mañana de San Juan.

En “El puente de Liguí”, S (Atharraze).

Nuevamente el tema de las lamias constructoras.

Es más complejo “La muchacha de Loidi” AN (Amezqueta).

A la joven protagonista la “peinaba una señora”. Tras una maldición, la “Hermosa Señora” se fue a Aranzazu. Es decir, transformada en numen, a su

vez transformado en hierofanía cristiana.

En B-(mondrag.) tenemos “Martín el cura”, en B (mendaro) “Don Clemente”.

También presenta similitudes con Atarrabio. El tema del clérigo eternamente errante por descuidar el Santo Sacramento y salir tras su presa. Lo cinegético como ritual arcaizante, sacrificial y material frente al ritual elaborado, celestial, abstracto y sobrevenido.

Leemos el relato “Un jefe de moros y un fraile lego”.

El sombrío personaje del título pide ayuda a una vieja adivina. Paralelismos con el cuento de los untadores de unguento.

Es impagable la afirmación con la que nos topamos en “Quién más malo”, B-(Gabika).

“La maldad de una mujer es mayor”. En el contexto que estamos mostrando, va más allá de un mero exabrupto machista. Se trata de adjudicar a lo matrial una ambigüedad moral mayor, frente a una axiología más categorial y moralizante.

Seguimos con “La Sangre más Pura” de B (mark.).

Nos muestra dos imágenes mitopoéticas harto sugerentes:

El lenguaje vinculado a la naturaleza (hierbas, pájaros, animales, alimañas...) principalmente terrestre es olvidado. Cesura y fragmentación como vía hacia la cultura, ordenación y moralidad.

La Vieja Sabia que vive en su hogar, rodeada de gatos (símbolo deveniente de sabiduría, eternidad y numenidad).

De B-(goroz.) procede “Dos o tres sesiones en Petralanda”.

En este cuento un pan bendito toca el suelo, haciendo enfermar a una dama que no lo recoge. La solución (el pan sobre la sepultura) la proporciona paradójicamente una bruja en el aquelarre. Nuevamente bifrontalidad (bruja y aquelarre haciendo mágicamente, en alianza con el pan cristiano, el bien).

“El candelero de la Iglesia del Salvador” BN-(Ahats) nos remite a conocidas imágenes.

Aparece una lamia limpiando el candelero y peinándose con peine de oro.

Proyección de Mari. Se quita el candelero para llevar al salvador. La alianza con el Basajaun desaparece al romperse el ayuno con trigo, alimento cultivado pero de nuevo cuño civilizador, martiniano.

Precisamente este santo prometeico aparece en “San Martín y el Basajaun”, de G-(Atáun).

El santo heroico-civilizador, no muy amigo del *complexio oppositorum*, y más dado al triunfo por la razón o la sofística.

Como detalle añadido, en el relato hay una “vieja acechando” a la cual un buey (castración pero también vigor, fortaleza y símbolo numérico) saca un ojo con sus cuernos (imagen fálica y sangriento-violenta).

Este conocido santo también lo encontramos en B (Bermeo): “El apuro de San Martín”:

Se nos dice que era herrero, lo cual nos remite al oficio místico practicado por Haefestos/Vulcanus, dios matrial hijo de Hera/Juno, en las profundidades ctónicas. Recuérdense las espadas forjadas mágicamente y entregadas al héroe.

También tenemos el tema de “eztok amairu/badok amairu”, que nos remite al tema cabalístico y complejo de la numeración significativa. Con unas briznas de sofística e ingenio individualizante.

En “La bruja nueva”, de Leniz, se repiten los lugares comunes propios del arquetipo.

En “Una bruja en la iglesia”, de Berriz (B), la novedad consiste en que la bruja es la madre del cura; pero el peligroso vínculo de mutter arcaica fuera de la

institución civilizadora que, sin embargo, ella ha creado en la figura de su hijo, queda regularizado al “curarse a la protagonista” mediante conjuros. El misal abierto tiene una faceta mágica.

Encontramos en Ataun (G) el interesante tema de Tartalo.

El nombre mismo, préstamo cultural, remite en la antigüedad helénica al submundo ctónico. Cíclope era un cuasi titán, hijo del arcaizante Poseidón, divinidad muy poderosa y preolímpica. También Tartalo vive en el submundo y tiene prácticas arcaicas y monstruosas (canibalismo). Son derrotados por el héroe de la razón (Ulises, San Martín), sin posibilidad alguna de religamiento o reconciliación (a diferencia, por ejemplo, del relato anterior).

De Gatzaga (B) es “La edad de Diablo”.

Lo más reseñable de este relato es el papel positivo adjudicado a una anciana ayudante en la trama.

Todo lo contrario de “En la ermita de Ursua” Baztan (AN).

Aquí la suegra es bienvenida a la casa-ermita. Resulta ser mortal, madre castrante inductora de un crimen.

El asesino- proyección huye a una Francia convertida en categoría moral y referencia simbólica negativa, con las herraduras (producto del ferrón, mago

hefestiano) “al revés”.

En “La Vieja de la Pierna de Rata” de Lemona (B).

La transformación animal de la anciana protagonista nos recuerda al gato como símbolo matrial, equívocamente visto.

“El Puente de Azelain” de Hernani (G).

Es, a su vez, otro extendido símbolo de mediación (cielo-tierra, inhumano-humano, civilizado-natural, racional-mágico....) construido por seres fabulosos, en este caso diablos (como en otros han sido los gentiles).

De Donazaharra (BN) es “El Candelabro del Basajaun”.

Donde tenemos nuevamente al personaje arcaico natural pre-civilizado, cuyo poder queda anulado por la Campan del Salvador (potencia reguladora, normativa, patrial).

En “La Nieve y Las Brujas” de Goldaraz (AN)

Nos vuelven a ser mostrados los seres del mundo mítico (gentil zaharra, brujas, ancianas equívocas...) en su entorno de sima y oquedad.

Más interesante resulta “La Luna”, de Matxinbenta (G).

Aquí el castigado, a diferencia de otros relatos, no es un superviviente del

mundo anterior a la norma, la medida y lo patrial-cristiano-civilizado, sino al contrario: La Luna, femenina, ambigua, nocturna, se lleva a un blasfemo que ha afirmado no necesitarla.

Resulta fácil interpretar el relato en clave de advertencia para quienes pretendan una individuación que no vincule e integre la propia sombra (en el sentido jungiano), o a una colectividad que castre el sustrato no consciente de lo instintivo, ambiguo, nocturno... que no haya realizado una regresión fecundizante.

De Yabar (AN) es “Una Lamia y su Partera”.

Nos aparece un conjunto conocido de tabúes. Como en las narraciones sobre Mari y los visitantes que ocasionalmente tiene en su mansión subterránea, son normas negativas establecidas por un numen femenino (lo cual puede parecer casi una contradicción en términos), so pena de terribles castigos.

Interpretable como una prohibición de regresión patológica, que puede llevar hacia la perdición en un mundo desmedido, dominado por una realidad engañosa y monstruosa de la cual es imposible salir (pena de quedar eternamente en la cueva de la numen, en los brazos de Circe, sin posibilidad de caer en el tiempo

“Una lamia como novia” de Otxand. (B).

Narrativiza de forma más desarrollada el tema lunar del cuento que encontramos en Matxinbenta.

Es extenso y enraizado el motivo del pastor que se enamora de una bellísima mujer sólo para descubrir que no es humana (por algún atributo animal que le indica la pertenencia de ésta a otro mundo más antiguo, equívoco y terrible). Su intento de volver a la seguridad del mundo claro y regulado, pánico a confrontarse con lo irracional-subterráneo y espantosamente bello, es brutal y tajante: el precio es la castración (amputación del dedo-falo para devolver el anillo femenino de la lamia). Pero ya no le es posible volver a ese mundo ordenado y seguro. Por su horror a la regresión biófila acaba perdiendo su propia fuerza vital y queda convertido en un *nosferatu*.

También de Otxandiano es “Mari Urraca”.

Nos presentan tópicos ya vistos asociados a la Dama (“la madre siempre llevaba a la hijastra a la cueva”), así como las habituales contraposiciones (“aunque el padre le decía “Mari, ve a la Iglesia””), y la vinculación mediante un hermano eclesiástico.

En “Mateo Chistu”, de Amezketa (G).

Nos aparece el motivo del cura cazador maldito. Deja la tempestad (otro atributo de Mari) tras de sí. Jamás lo ha visto nadie. Es, por tanto, una criatura selvática, ambigua y difuminada. Y un fracaso de la religión civilizadora frente a las

antiguas creencias previas. Pese a que, según la versión, se subraye el carácter punitivo de la transformación que experimenta el protagonista, más bien queda patente su tono restaurador, dotado acaso de una regresividad que pudiéramos considerar bastante ambigua.

Se insiste sobre las Lamias en dos relatos, de Mondarrain y Gorozika.

En el primero las simas de las Lamias atraen con oro, reclamo narrativo-canto para Ulíseses un poco menos filoestéticos, pero a su vez metáfora de la belleza olvidada que comporta ese mundo ctónico y antiguo.

Mundo que es significativamente derrotado cuando un cura puede salvarse mediante un amuleto solar (hostia consagrada).

De Ataun (G), es “Pedro Amundarain”.

El Sansón vascongado que presenta este cuento recibe su fuerza, cuasi incestuosamente, de la madre, al ser amamantado aún con 21 años. Por tanto, esta fijación se nos presenta no como patológica, sino, más bien, positiva. No se subraya el posible carácter castrante de tal dominio materno.

Encontramos en Alzola (B) “El silbo de San Martín”.

No hemos visto hasta aquí con frecuencia el Fuego como símbolo de transformación. En este relato vuelve a la vieja arrojada a él joven y hermosa.

Por último hemos de destacar el relato “La sábana de oro”, pues en la narración de Mondarrain apuntábamos que parecía simplista interpretar tal imagen con un simple reclamo por codicia. Amén de las evidentes connotaciones mágico-estéticas del metal perfecto, aquí se convierte en un símbolo de los Gigantes/Jentilak (titanes matriales), no pudiéndose separar de ellos (por ello se ha de dar un hurto).

1.5. A modo de conclusiones establezcamos que:

- ❖ Los mismos problemas de método apuntados sobre la recopilación “Costumbres y Supersticiones” se nos presentan aquí también; más aún, la narratividad que conlleva el hecho de ser un corpus de “Cuentos y Leyendas” agrava las dudas previas sobre una posible alteración del mismo. Pero el escepticismo al que nos aboca todo lo antedicho queda matizado por a) el amplio, y lleno de vinculaciones al tema que nos ocupa, material que aporta el gran folclorista vizcaíno y b) la posible consideración de él mismo como peculiar informante, cuyas alteraciones y licencias encajan con el pathos que representa.
- ❖ En los relatos vinculados al Muttertum recogidos por Azkue, se denota una cierta vacilación entre la confluencia de tal elemento con el mundo regulado, establecido y cristiano, y la resistencia del mismo a ser incluido o acaso absorbido y anulado por éste. Se genera una tensión no del todo resuelta, pese a los ya mencionados condicionamientos de nuestro recopilador, cuya condición

de clérigo católico (no precisamente “modernista”) no parece haberle obligado en absoluto a inclinar esta balanza, viendo, por ejemplo, meras supervivencias frazerianas, en gran parte, o incluso en el conjunto, del corpus. La fuerte tensión irresoluta aquí presentada podría dar lugar a jugosas interpretaciones sobre el inconsciente colectivo vasco, pero es preciso reclamar un cierto escepticismo para evitar que una hermenéutica simbólica no derive hacia patologizaciones interesadas de todo un colectivo (en el sentido que Zulaika critica, y en un entorno aún más amplio).

- ❖ Sorprende, en comparación con otras tramas mítico-simbólicas del entorno europeo (mundo greco-latino, sagas escandinavas, recopilaciones o literatura basada en relatos célticos, o, incluso, la obra de los hermanos Grimm, que tanto parecen haber influido al autor, sobre el folklore y lengua germánicos) la sencillez de los relatos recopilados y lo directo de sus símbolos. Sin embargo, no carecen de connotatividad, significación poética y sugerencias. Véanse las breves interpretaciones que hemos adjuntado. Acaso quede también limitada la capacidad del autor para re-crear y alterar el material encontrado.
- ❖ Las referencias matriales y sus símbolos de transformación son también abundantes en relación al conjunto aportado. Incluso centrales.
- ❖ Así pues, una lectura hermenéutica de esta parte de la obra realizada por el gran polígrafo de Lekeitio nos sitúa en un contexto en el cual el Matrialismo Vasco tiene una sólida y variada base fenoménica. Pero no ofrece una vinculación con un entorno mayor, al menos europeo, ni mucho menos una

interpretación sistematizada con amplias conclusiones.

2- EL MUTTERTUM VASCO PRE-ORTIZ-OSÉS: JULIO CARO BAROJA.

En la introducción sobre R.M. Azkue forzoso ha sido señalar que la enorme tarea de recopilación realizada por éste no iba, desgraciadamente, acompañada por una sólida base metodológica que organizara el corpus de forma científica, menos aún que insinuara una orientación apriorística significativa.

No es el caso del siguiente autor pre Ortiz-Osés que pretendemos traer a colación.

2.1. Introducción: Vida e importancia de Julio Caro Baroja.

Julio Caro Baroja (1.914-1995) ha sido desde siempre un autor complejo. Polifacético, erudito, autodidacta en gran medida, tuvo sin embargo una formación que hubiera sido privilegiada si no fuera por la objeción que él mismo subraya en diversas ocasiones: la brutalidad de la última guerra (y postguerra) civil española también se cobró su precio en el mundo académico, investigador y, muy especialmente, universitario, truncando con la muerte y el exilio de muchos nombres inolvidables, amén de otros de menor fama que no siempre importancia (mayor aún si los miramos como colectividad), el breve despuntar científico-humanístico que prometía la existencia de un nuevo colectivo intelectual europeófilo y ansioso por hacer coger al mundo hispano el tren de la

modernidad. Desde el punto de vista de nuestro autor, no fue simplemente una tendencia más liberal-izquierdista apostando por el bando perdedor, sino más bien la gran mayoría del mundo culturalmente creativo convirtiéndose en enemigo de la nueva dictadura pretoriano-clerical, al menos al comienzo de la misma. Cuando el joven Caro Baroja comienza su formación universitaria, habrá de encontrar, según su propia interpretación, un desierto científico.

Antes de ello, sus años de formación no fueron en absoluto ordinarios, menos para la época que le tocó en suerte: hijo del editor de la “bohemia” madrileña de finales del XIX y principios del XX y de la profeminista Carmen Baroja, tuvo una relación no poco “avuncular” con sus dos famosos tíos, el artista plástico y escritor Ricardo y el gran renovador de la literatura española Pío. Su abuelo Serafín fue un diletante de lujo en poesía y música, vascongadas principalmente, y un excéntrico ingeniero, además de liberal de la vieja escuela. El niño y adolescente Julio podía contar años después cómo tuvo ocasión de acompañar a Miguel de Unamuno en una conversación peripatética, y qué jarra de agua fría le echó el bilbaíno cuando el muchacho explicó al legendario rector sus intereses por la prehistoria. Todo ello con una familia muy propicia a sus curiosidades intelectuales. Desde que era él muy joven.

Sus estudios secundarios se realizaron nada menos que en la Institución Libre de Enseñanza. Pese a ser sus orígenes también italianos y andaluces, el elemento vasco y vascófilo debió de tener una preponderancia especial en su entorno. El largo periodo vacacional en Vera de Bidasoa, repetido una y otra vez, tuvo no poca influencia educativa en Caro Baroja, en una época en la que

se podía hacer investigación etnográfica rural sin caer en la arqueología (o descripciones de aculturaciones, transiciones de variado jaez...). Para completar más aún este panorama, a los quince años (por mediación de su tío el novelista) ya estaba realizando investigaciones de campo de la mano de J.M. Barandiarán, amén de recibir del pionero guipuzcoano nociones claras y útiles sobre etnografía y prehistoria (él las comparó más tarde con la formación en Historia Antigua recibida en la universidad de la postguerra; no salía ésta bien parada).³⁶⁰

Pero si hemos de seguir su propia opinión, una de las influencias decisivas, o la que más, en sus “años de aprendizaje” fue la obra y persona, personalidad, de su tío Pío. No sólo encontraremos en el madrileño de Vera múltiples inquietudes del gran novelista vasco, sino que la misma biblioteca privilegiada de éste y la interlocución precoz con semejante familiar concedieron al joven aspirante a historiador una base erudita y unas orientaciones actitudinales que parecen más propias de épocas anteriores, más ilustradas. Don Julio realizaría lo largo de su vida investigación, también teorización, histórica, etnográfica y antropológica, ensayo, docencia, artes plásticas, periodismo... hasta creación literaria, esta última con no pocas dudas, dada la previsible y tópica comparación con Pío Baroja, o incluso con el también novelista Ricardo.

En lo relativo al método, Caro Baroja es muy difícil de clasificar, y fue muy reticente a ser clasificado.³⁶¹ Las influencias del funcionalismo son evidentes en

³⁶⁰ Caro Baroja, Julio. *Los Baroja*. Madrid. Taurus. 1.992.

³⁶¹ Temprano, Emilio. *Disquisiciones Antropológicas*. Madrid. Taurus. 1.981.

su obra primera. Su admiración y decepción posterior por el estructuralismo straussiano queda bien atestiguada. Algún antropólogo contemporáneo ha llegado a compararlo con Frazer. Por otra parte, su interés por los textos con datos y axiología antropológica desde la antigüedad clásica hasta los albores de la creación de tal disciplina, añaden una fuente, de gran amplitud, más. Por último, siempre manifestó un respeto crítico hacia autores referenciales de variada índole (Boas, Pitt-Rivers, Malinowski etc.).

Ahora bien, nos darían bastantes claves para una buena aproximación a su obra en conjunto la devoción que manifestó hacia Bergson, por un lado, y Kant (recomendaba a todo aspirante a investigador que leyera detenidamente la *Crítica del Juicio*) por otro. Del primero tomaba una idea dinámica y acumulativa de la temporalidad, de la cual se infería que el pasado también es condicionante principal en estructuras, instituciones, valores, psicología individual y colectiva... de la actualidad. Del segundo, un escepticismo metódico, y quizás excesivo, más cercano acaso a Pirrón que al mismo genio de Königsberg. Hay otras muchas influencias, Jung incluido. El conjunto, junto con su circunstancia personal, acaba en un cierto pesimismo antropológico e histórico. Las diversas polémicas en que se vio envuelto hacia el final de su vida, en gran parte por su vinculación privilegiada al bastante problemático mundo vasco, no mitigaron precisamente tal tendencia.

Don Julio remarcó siempre la importancia del trabajo de campo. Él fue iniciado en el mismo en su adolescencia bajo la guía nada menos que de Barandiarán y Aranzadi. Como hemos señalado, una cierta desconfianza hacia los

sectarismos en general y discusiones de escuela en particular le llevaría a una aproximación cuasi fenomenológica a los hechos socioculturales, si bien no deja de ser posible rastrear rasgos de esta o aquella escuela en sus monografías (su escepticismo metodológico nunca le impidió valorar la exhaustividad de Lévi-Strauss y sus seguidores, la ambición universalista y enciclopédica de Frazer, la importancia del tiempo histórico en Schmidt....).

Si se lamentaba, en un tono muy heideggeriano, de que sus estudios etnológicos habían devenido en pura arqueología, dada la inhumana velocidad que la modernidad hipertecnologizada había imprimido a instituciones, referencias y mentalidades, y el poco o nulo interés de las autoridades en utilizar tal tipo de investigaciones y valoraciones para una mejor gestión del tiempo presente.

Desde sus mismos comienzos como investigador, los Estudios Vascos han ocupado en su obra un lugar preponderante. Tras un acercamiento su la parte de su obra más vinculada a tal temática, su interpretación pudiera ser entendida atendiendo a las siguientes consideraciones:

2.2. Consideraciones sobre método y objetivos en Caro Baroja (Estudios Vascos).

I. El corpus que maneja es tan amplio como cuidadoso es el autor en su bagaje metodológico, Se nota una formación previa cuasi enciclopédica, desde Taylor a Pitt-Rivers, desde Malinowski hasta Schmidt, desde Lévi-Strauss hasta Frazer

pero filtrada por autores ajenos al ámbito etno-antropológico, con significativa presencia kantiana (sin obviar la bergsoniana y aun heideggeriana) normal en un autor que hace del escepticismo no un deber meramente científico sino también ético.

II. En su exposición fenoménica se dan la mano las descripciones de estructuras sociales, usos convertidos en ley, hipótesis filológicas (siempre con extremo cuidado por motivos evidentes), explicaciones sacadas del entorno histórico, análisis de ritos, símbolos y mitos, vinculaciones de éstos en el tiempo y el espacio (con moderación y sin caer en excesos mecanicista-comparativistas).

III. Se nota una cierta falta de comparación con el corpus europeo. No sólo el indogermánico, sino también lo que pudiera darse de mitología vetereoeuropea. Completaría un análisis tras el que hay no sólo una formación académica amplia, sino también tras un trabajo de campo muy temprano y minucioso. Se nos presenta un mundo vasco lleno de referencias matriales, relacionadas, a veces conflictivamente, con otros sistemas mitosimbólicos, ideológicos o incluso político-legales.

VI. Aparece el mundo de la brujería vasca relacionado con lo anterior. Este tema ha sido objeto de cierta polémica. El autor llegó a hacerse famosos fuera del ámbito académico merced a este asunto. Desde luego, la brujería fue un movimiento complejo de ámbito europeo (cuanto menos) y su interpretación

requiere un carácter general, un enfoque múltiple y un esfuerzo comparativo. Esto no es óbice para que haya de ser señalado el hecho de que tuvo un fuerte arraigo en el ámbito vasco, pudiendo tener relación con ello el sustrato de referencias mitosimbólicas preexistentes en tal comunidad. Sin que lo dicho suponga un reduccionismo dogmático o mecanicista. El tema requeriría un monográfico, y excede nuestras intenciones para el presente trabajo. Por ello no profundizamos en las obras del antropólogo de Madrid-Vera sobre el particular, limitándonos a señalar la importancia que le da y cómo lo vincula al mundo simbólico colectivo vasco.

VII. Pero tal amplitud de referencias y sólida base metódica de nuestro autor no supera los límites de un estudio orientado en último término a la investigación antropológico-etnográfica, bien que con una fuerte perspectiva histórica en el sentido más amplio, con talante bergsonian. Ahora bien, no acaba de establecerse un diálogo hermenéutico multidisciplinar que abarque lo lingüístico, mitológico, científico, filosófico de manera vinculadora y relacional. Para superar ciertos límites, estableciendo un dinamismo que vaya más allá de lo categorial-conceptual, habrá que esperar al aproximamiento hermenéutico, mercurial, que hace Ortiz-Osés al mundo mitosimbólico vasco.

2.3. Corpus matrial en la obra carobarojiana (Estudios Vascos)

Los Vascos,³⁶² es (no habremos de entrar en una crítica más extensa de la obra) una autoridad; arqueologizada, según los criterios que señalábamos

³⁶² Caro Baroja, Julio. *Los Vascos*. Madrid. Istmo. 1.984. 7ª Edición.

previamente. En las páginas de la edición que abajo explicitamos encontramos lo siguiente:

62- En la Europa Occidental de comienzos del medioevo se produce un “aumento de los derechos de la mujer como propietaria”. Pero es más antigua en Vasconia “entroncando con el derecho materno (*sic*)” de los pueblos prerromanos.

146- “Jorraya” - arado. Según Larramendi, era una labor encomendada a las muchachas.

211- La matrifocalidad como norma pirenaica. Cita a Bela: “Hombres y mujeres trabajan de forma semejante”.

213- La utilización como primer apellido del más linajudo (al margen del orden real).

La consideración hacia las mujeres es mayor que en otras partes de la península. En Navarra “cuanto más montañoso y accidentado es el terreno, más se la observa trabajar”.

Mayor jerarquía paterna y masculina en algunos valles de economía pastoril (Roncal), mediante hábitos de norma usual.

214- La familia troncal no ha sido el único modelo.

215- Vocablos vascuences como Arreba, Neba, Ahizpa refuerzan la referencia

femenina, con el sufijo -ba.

216- En el mismo sentido se pregunta si palabras como Osaba, Izeba serían originalmente de la rama femenina. También Ugazaba, i.e. amo, podría venir de Ugaza (pecho) y -ba.

Pugna antigua entre Derecho de Linaje y Derecho Romano en el Norte.

232- Se ha de hablar de la muerte de Asnos y Abejas como si fuera un deceso de seres humanos.

233- Tras hacerse una cita positiva de *Euskalerraren Yakintza*, se subraya que existen otras divisiones sociales amén de las económicas, p.ej. “por sexos”.

234- Mención a la Covada. No se da en nuestra época, pero existió en el N.O. peninsular. Se ha venido dando una lucha entre el papel del hombre y el “Derecho Materno” (sic).

235- Las parturientas recientes han de cubrirse con una teja. Los infantes muertos sin bautizar se enterrarán junto a la casa.

236- A los niños se les habla en algunas variedades vascuences en zuka hasta los cinco años. A partir de ahí, se establecen además aspectos particulares entre mutikos y neskatilak.

Consideración de los campesinos vascos como adultos viviendo de cultura infantil.

Las madres y abuelas educadoras anteriores, y acaso más condicionantes, que la escuela.

239- Vinculaciones a ermitas (o a San Saturnino) para conseguir novio. Para tal fin se dan otras costumbres.

240- Hay diversas ocasiones de cortejo. Al mismo sábado se le llama Neskegun.

En las clases bajas no hay tanta exigencia en torno a la virginidad.

241/2- Dotes, exhibiciones... diversas costumbres vinculadas al matrimonio. No muy destacables.

249- Se habla de fiestas propias de mujeres casadas. Su vida es más interior, casera, menos social que la de los hombres casados.

250- Se menciona la "Medicina praeternatural".

253- En los rituales funerarios figura la comunicación a las abejas.

254- Se menciona la figura de las "nigar eguileac", que no sólo son plañideras, también hacen elegías.

256- La costumbre de tener sepultura dentro de la iglesia.

268- Junto con la “importancia enorme de la religión católica” coexisten “creencias paganas de origen precristiano”.

271- Mención a los “Jentillak” y al mito civilizador/solar de Kixmi, que marca el final de los anteriores.

285- Cita de G.Tetzel: “las mujeres vascas dan un culto a los muertos poco ajustado a los ritos católicos”. Pone como ejemplo la vela “excesiva” de las sepulturas. Trae a colación la liberalidad del clero en lo que concierne temas privados, p.ej. los bailes públicos.

286- En Lesaka, en San Antón se mataba un carnero dentro de la ermita. Institución de las Seroras, muy antigua según Larramendi.

287- Sobre los movimientos reformistas y heréticos la conexión con Europa se da por supuesta. Ahora bien, no se olvidan algunas peculiaridades, como el caso durangués y su comunalismo.

290- Mención a Tylor en relación con el animalismo, aplicable a nuestro entorno.

291- Dios-cielo y trueno como algo muy indoeuropeo.

292- En Rigoitia llaman Abuela al sol, tomándolo como hijo de la tierra.

294- Comparación de Mari con las korés y con Proserpina. La tormenta se origina cuando se une a Maju, siendo un mal agüero si sucede en la hora de la muerte.

295- Afirmación de que las Lamias no son equivalentes a las brujas, aunque se confundan por sus actos. Se las considera antepasadas de los Señores de Vizcaya.

296- Humboldt encuentra en los relatos locales similitud con mitos griegos (pero no se concreta).

297- En Kortezubi Basajaun es identificado con el Diablo.

298- Tartalo como el numen más odiado.

299- Racionalización en la mentalidad popular: Un personaje real quebranta un precepto y se convierte en un ser fantástico.

300- Alusión a ritualidades, por ejemplo las presentes en las danzas.

314- Iturriza caracteriza la Gazte Dantza como antiquísima y anticristiana.

324- En el s II-III a d C. se habla de creencias locales más politeístas que animistas, con mención especial a los hábiles augures.

326- En la sociedad de bandos se daba la brujería defensiva.

328- El Cartujano menciona la brujería en Durango-Amboto.

331- El autor caracteriza a las Juntas de Brujos como más abigarrada que en otras partes de la península.

332- La brujería como paganismo diabólico, pero con ciertas prevenciones (también pudiera ser un cierto culto a Diana).

332- Cierta predominio de la mujer en cuestiones de herencia territorial en el ciclo Cántabro-Aquitano. Mención a la covada, al avunculado y al culto lunar.

Examinemos a continuación las recopilaciones agrupadas en la colección Estudios Vascos. Presentemos algunos datos relevantes encontrados en los siguientes volúmenes:

*SOBRE LA RELIGIÓN ANTIGUA Y EL CALENDARIO DEL PUEBLO VASCO*³⁶³

15- Frente al término románico “zeru” tenemos “ortzi” con sus variantes.

17- Ya “Urcía” aparecía en Aymeric Picaud.

³⁶³ Caro Baroja, Julio. *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*. Donostia. Txertoa. 1.980 2ª edición.

18- En roncalés se llama Goikoa a la Luna. El término Jaungoiko, etimologías populares o poéticas aparte, pudiera tener relación con el satélite deificado.

23- Pudiera vincularse la palabra Urtzi (Ortzi) a Ur. En ciertos lugares del país, si un joven pasa bajo el Arco Iris cambia de género.

26- “Egu” sería la raíz para el Dios Celeste (Barandiarán).

29- “Odei” como nube tempestuosa, amén de antiguo numen.

39- La extendida feminidad del sol, p.ej. en canciones infantiles. En Elosúa y Placencia se le recita comenzando con “Eguzki Amandria...”; hay variantes. Caro Baroja recuerda que ocurre algo similar en los “Pueblos Indogermánicos”.

40- Creencia muy extendida: “al ponerse, el sol va hacia donde su madre”.

42- Se describen variadas costumbres vinculadas al solsticio.

54- En Rigoitia la Luna es Jesús. En Abadiano la Cara de Dios.

65- Mari Urraca pudiera relacionarse no sólo con el nombre romance, sino que también con Mari Lurrako (de La Tierra).

66- Nombres de Mari: La Dama, La Señora.... Recuerda a Démeter incluso en la denominación.

67- Mari es bella, puede aparecer envuelta en llamas, como nadando por el cielo, en forma de árbol, cuervo, buitre, hoz de fuego, bola de fuego, globo de fuego, nube blanca, en carruaje celeste.....

68- Se la tiene como señora de las brujas y bruja ella misma.

69- En los relatos explicativos sobre su origen (nacida de un pacto con el Diablo, joven que buscaba una vaca roja perdida y siguió lo que no debía....) es reseñable el tema del rapto (Perséfone).

71- Tiene siete o dos hijos. El más temido sería el mencionado Odei, contra el cual hay diversos conjuros.

72- Se menciona la relación de Mari con la brujería. Es un tema delicado

75- Nombre de la Luna identificado con el mes. Se cuenta por noches, no por días.

91- Igande (domingo, día principal) significando Plenilunio.

103- Temática de Olentzaro. Su área de difusión es originalmente limitada (Este de Guipúzcoa hasta la costa, Cuenca del Bidasoa, Arakil, Larraun....).

105- Costumbre del "Olentzero-Enbor". La señora de la casa ha de coger tal tronco para el fuego de la cena navideña. Luego baja Olentzero sobre el hogar.

110- Más relaciones de Olentzero con el fuego

*VECINDAD FAMILIA Y TÉCNICA*³⁶⁴

Se comienza tomando “La Casa” como eje central, con múltiples detalles, convertida en base para explicar la “Forma Estructural” (en el sentido de Radcliffe Brown). Un centro con evidentes características matriales.

También menciona:

93- La autoridad de los padres (padre y madre) sobre las hijas en materia de matrimonio.

97- Al derecho foral se le añaden muchos sistemas de creencias y usos religiosos.

La estructura física de la casa domina sobre otras muchas posible funciones de la familia y el trabajo.

99- Argizaiolak y Burruntzalia, como emblema de la autoridad femenina en lo interior.

118- Un “fuego”: elementos físicos y materiales que se encuentran en el contorno de una familia.

119- Economía familiar en torno a la casa, con la pluricultura como

³⁶⁴ Caro Baroja, Julio. *Vecindad, Familia y Técnica*. Donostia. Txertoa. 1.982. 2ª edic.

característica.

141- En la unidad-casa el abundante utillaje elimina cualquier tópico primitivista.

*VASCONIANA*³⁶⁵

21- La descendencia en la parentela-linaje es por línea masculina. Contrasta con otros datos recogidos.

29- Ídem con el uso del patronímico.

35- La brutalidad (mundo banderizo) como demostración de hombría.

43- Un talante nada pasivo por parte de la mujer en el mundo de los bandos: "Julietas montaraces", cantadoras de endechas de gran valentía.....

*DE LA VIDA RURAL VASCA*³⁶⁶

21- Detalladas descripciones de casa y caserío (prima lo funcional).

144- Abejas vinculadas al cuidado de la casa.

164- Veneración y respeto religioso al hogar.

³⁶⁵ Caro Baroja, Julio. *Vasconiana*. Donostia. Txertoa. 1.986. 3ª edic..

³⁶⁶ Caro Baroja, Julio. *De la vida rural vasca*. Donostia. Txertoa. 3ª edición.

167- “Aquel hogar del que se habla con solemnidad no existe”.

208- Siete años antes del juicio final dejarán de parir las mujeres. Los hombres se subirán a los árboles huyendo de ellas.

209-10- Se describe algún caso de familia aislada rayando lo patológico. Sin embargo, se presenta la vecindad en general como una fuente enorme de compromisos y relaciones (cita de B. Echegaray).

224- Juegos de las chicas “más intelectuales” que los de los de los chicos. Abundancia de deportes, juegos, bailes, desafíos....

225- Oposición entre Campo/Ciudad, Caserío/Pueblo.

228- Diente arrojado “al fuego” para pedir uno nuevo.

243- Sábado: neskeguna.

244- Costumbre de acoger y educar a hijos no legítimos encontrados.

245- La virginidad no es algo tan exigido.

249- Para transmitir la propiedad no se siguen *sine qua non* la primogenitura o la línea paterna.

251- Entrega de un cucharón a la nueva señora. Las parturientas han de permanecer en casa o bien llevar una teja sobre la cabeza.

256- Se constata la autoridad de la etxeoandre en ciertos aspectos. Se tiene además un enorme respeto a la mujer casada; sólo en algunos detalles externos se da importancia al etxeojaun. Sin embargo el Derecho Foral recoge claramente la figura del Pater Familias.

275- En los entierros la Serora camina al frente de las mujeres.

279- Hasta dos años después de una muerte una mujer de la familia ha de velar la sepultura y asistir a todas las funciones religiosas y funerarias.

283- Pocas historias de almas en pena, fantasmas.

285- Influencia enorme del catolicismo y sus obligaciones.

291- Gran veneración a los santos y más aún a la Virgen. En Larrun su ermita fue sitio de brujería.

297- Cierta misterio en torno a la imagen del santo, a veces no es muy atractiva desde el punto de vista artístico (recuérdese como en la Virgen de Itziar, Zulaika, al devoto la parte estética le trae sin cuidado).

299- Mención a Olentzaro.

322- Gigante monstruoso en la cueva de Yanci.

326- Mención a la brujería. se hacen análisis psíquico-rationales.

*SOBRE HISTORIA Y ETNOGRAFIA VASCA*³⁶⁷

21- Descripción del modo de vida gentil (Cándido, vivían fuera de la ley cristiana)

22- La gente sesentona va olvidando mitos y leyendas. Sólo quedan recuerdos fragmentarios.

23- El vasco de caserío une preceptos de iglesia con creencias bastante nutridas de tipo mitológico. Existencia de númenes femeninos El vasco como ritualista.

26- Crítica al neoprimitivismo

29- Vasco utilitario, pero sólo ve un lado de las cosas.

30- Certámenes arcaicos. Acuden desde ingenieros a caseros.

³⁶⁷ Caro Baroja, Julio. *Sobre historia y etnografía vasca*. Donostia. Txertoa. Est.Vascos. Tomo XI

32- En política el vasco es menos individualista que otros peninsulares.

33- El Hombre Discrepante es entre vascos tan típico como el que más.

50- La gens romana se organiza por línea paterna.

63- Entre cántabros dotación a la mujer, covada, herencia femenina...

68- Linajes tanto patrilineales como matrilineales.

131- “en algunos grupos rasgos de organización matrilineal tanto en lo que se refiere a la propiedad como en lo relativo a otros aspectos de la vida social”.

Pero identificar cántabro y vasco es problemático

132- No se dan reyes ni castas. Arcaísmo igualitario.

135- Dendolatría en el Norte de España.

137- Divinidades que fueron los árboles, luego los habitaron.

141- Antes los árboles iban a ser cortados al caserío.

146 y ss.- Númenes selváticos. Basajaun sustituido por el diablo.

150- Espíritus vegetales, el helecho en particular.

151- Númenes boscosos en Cantabria y Asturias. Como en Centroeuropa.

154 y ss. Árbol de Guernica como centro simbólico y referencia jurídica en derecho consuetudinario.

174- Aretxabalaga, Gernika y Malato: Delimitación, Centro y final del señorío aforado.

178 y ss. Juntas de Gerediaga

180- Idem de Avellaneda.

182- Larrazabal en Orozko.

184- Reuniones junto al árbol en Abando, Aramayona, Baztan.

185-6- Asamblea capitular en Ustariz. Todos los propietarios “con exclusión de las mujeres”.

203 y ss.- Evolución desde simbología arcaica y medieval hacia otra liberal y fuerista.

210- Violencia de las sociedades antiguas.

212- Ideas de Martín de Andostilla (canónigo en Pamplona). Abundancia de brujas en Vasconia, tratan con el Demonio, Herodíade y Venus. Todo es un sueño provocado por Satán.

216- Tópicos sobre brujería.

218- Graziana, nieta de brujas, quemada.

210- Ungüento para volar. No destaca género alguno en brujería.

*PROBLEMAS VASCOS DE AYER Y DE HOY*³⁶⁸

En “Sobre la identidad vasca”

15- Mención a cierto predominio femenino en la herencia, a cultos lunares y dedicados al macho cabrío. Se interpretan como un primitivismo y aislamiento tanto mayores cuanto más al norte se sube.

22- Se afirma que en las villas habría una “solidaridad orgánica” en tanto que en la tierra llana una “mecánica”.

³⁶⁸ Caro Baroja, Julio. *Problemas vascos de ayer y de hoy*. Donostia. Txertoa. 1.986

**TERCERA PARTE. ORTIZ-OSÉS: HERMENÉUTICA
RELACIONAL Y MATERIALISMO VASCO.**

1. Introducción y consideraciones biográficas. Influencias en formación.

Hemos comenzado nuestra disertación mostrando un elenco amplio de autoridades que abarcan desde el campo del derecho y los estudios clásicos (Bachofen) hasta la arqueología contemporánea (Gimbutas), pasando por la antropología funcionalista (Malinowski) o simbólica (Campbell) y la psicología profunda, ya analítica (Jung, Neumann) ya peculiarmente frankfurtiana, y, por tanto, más relacionada con el marxismo (Fromm). Con ello mostramos que la reflexión sobre el Muttertum, y su establecimiento en tanto que elemento referencial en diversas disciplinas culturales europeas está firmemente arraigada.

Posteriormente nos hemos acercado al ámbito de estudios etnográficos vascos clásicos, recorriendo la obra desarrollada por Azkue y Caro Baroja en tal campo (la más importante, casi fundacional, llevada a cabo por J.M. Barandiarán, había sido ya estudiada por nuestro siguiente autor, con las conclusiones y consecuencias que veremos a continuación).

Porque si hay un punto de inflexión en el estudio, desarrollo y análisis sistemático de las implicaciones del Matrialismo Vasco éste es debido al hermeneuta cuya obra al respecto pasaremos seguidamente a exponer.

Andrés Ortiz-Osés (Tardienta, Huesca, 1943) es un autor harto polifacético en formación y creación.

De raíces aragonesas por vía paterna y vasco-vascónicas (navarras) por la materna, cursó estudios de teología y humanidades en Huesca, Comillas y Roma, en un entorno y con una pedagogía propias de la España nacional-católica del general Franco en las primeras, bien diferente en la Ciudad Eterna. Posteriormente recaba en Innsbruck (Austria), inicialmente para estudiar alemán, y, al cabo, para formarse, de forma germánicamente rigurosa, crítica y erudita en filosofía/hermenéutica.³⁶⁹

Retorna tras sus *lehrenjahre* a la península, ejerciendo la docencia en el Centro Teológico de Zaragoza, en la Facultad de Filosofía de la misma ciudad, y en la Pontificia de Salamanca. Finalmente enseña filosofía/hermenéutica en la Universidad de Deusto desde 1975, amén de realizar múltiples labores de investigación, gestión etc., donde es catedrático desde 1983 hasta su (técnica) jubilación.

Como se puede, por tanto, ver, en su formación confluyen mercurialmente una teología más bien ortodoxa de inspiración tomista (Jung ya criticaba el hecho de que al desplazar el tomismo a la alquimia como corriente católica principal de pensamiento se caía en una tendencia cuasi marburguense a la conceptualización categorizante y estricta, en tanto que se minusvaloraba todo un mundo de *psykhé* colectiva mostrada a través del mundo mitosimbólico) con las corrientes más vanguardistas de la hermenéutica de inspiración gadameriana, amén del mundo de los estudios mitosimbólicos en el entorno del Círculo de Eranos, sin olvidar a Cassirer y Durand, o al mismo Bachofen, y de

³⁶⁹ Ortiz-Osés, Andrés. *Mitología Cultural y Memorias Antropológicas*. Barcelona. Anthropos. 1.987

los llamados Estudios Vascos (principalmente la etnología barandiaranesca). A todo ello se le ha de añadir una apertura intelectual amplia a corrientes como el personalismo, el existencialismo y el marxismo (acaso especialmente en su versión frankfurtiana) o la teología progresista (p.ej. rahneriana) siempre desde un talante tan receptivo y empático como, a la vez, rigurosamente crítico.

De entre sus colaboraciones cabe destacar las llevadas a cabo con los profesores E. Borneman (Salzburgo) y K. Mayr (Portland-Oregon), así como con el Círculo de Eranos que fundara C.G.Jung.

Ha realizado también una labor de edición crítica de la obra de dicho círculo, amén de la de Bachofen en castellano,³⁷⁰ dirigiendo la Colección Hermeneusis de la editorial Anthropos (la Revista Anthropos le ha dedicado un número monográfico; la profesora de la UNAM Blanca Solares ha escrito la obra *El dios andrógino* sobre su pensamiento).

También dirigió el *Diccionario de Hermenéutica* publicado por la Universidad de Deusto, obra imprescindible y enciclopédica.³⁷¹

2. Exposición de su obra.

Si hubiéramos de clasificar su obra escrita (sucintamente) habríamos de especificar los siguientes bloques:

³⁷⁰ Bachofen, J.Jakob. *Mitología Arcaica y Derecho Materno*. Barcelona.Anthropos. 1988.

³⁷¹ Ortiz-Osés, Andrés y Lanceros Patxi et altera. *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao. Univ. Deusto.1.998.

El primero se ocuparía de introducir y difundir la Hermenéutica en lengua castellana, haciéndolo paulatinamente y con múltiples matices en obras tales como *Antropología Hermenéutica*, *Mundo, hombre y lenguaje*, *Comunicación y experiencia interhumana*, *La nueva filosofía hermenéutica*, *C.G. Jung: Arquetipos y sentido*.³⁷² No es una labor meramente didáctica o difusora, sino que va conformando progresivamente (y regresivamente) el propio pensamiento hermenéutico del re-creador vascoaragonés.

Unido al anterior, tenemos otra suerte de obras que pudieren ser consideradas más marcadamente ortizosenianas, tales como *Metafísica del sentido*³⁷³ (sistemática y escrita en un lenguaje claro y clarificador), *La razón afectiva*³⁷⁴, *Filosofía de la vida*, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, *Visiones del mundo o Cuestiones Fronterizas*. En estas obras el Implicacionismo Simbólico, posición filosófica definida por el autor, queda ya claramente explicada y argumentada.

Otro bloque ortizosesiano lo constituyen las obras más propiamente centradas en la investigación mitocultural, con especial interés en el ámbito vasco, si bien nunca entendido como algo desvinculado de su entorno (europeo, quizás especialmente protoeuropeo). Cabe señalar que en este conjunto de obras se incluye también el ensayo, que no elude abordar de forma muy directa temáticas vascas contemporáneas harto polémicas, bien que desde una serenidad no distante que se echa tanto en falta cuando nos acercamos a cierto

³⁷² Ortiz-Osés, Andrés. *C.G.Jung.Arquetipos y Sentido*. Bilbao. Univ. Deusto. 1.988.

³⁷³ Ortiz-Osés, Andrés. *Metafísica del Sentido*. Bilbao. Univ. Deusto. 1.989.

³⁷⁴ Ortiz-Osés, Andrés. *La Razón Afectiva*. Salamanca. Ed.San Esteban. 2000.

tipo de intelectuales heroicos actuales. Aquí habremos de mencionar *El inconsciente colectivo vasco*³⁷⁵, *Antropología simbólica vasca*, *La identidad cultural aragonesa*, *La diosa madre*, *De lo humano, lo divino y lo vasco*³⁷⁶, Pero ha de tener mención especial una obra pionera que llegó a constituir un fenómeno social allende del ámbito académico o incluso intelectual. Nos referimos, naturalmente, a *El matriarcalismo vasco*.³⁷⁷ También fue, desdichadamente, mal interpretada por tirios y troyanos, por motivos diversos. Nos habremos de referir al asunto más adelante.

En cuanto a un último bloque que habría de referirse a las participaciones y colaboraciones en las cuales el hermeneuta vasco-aragonés ha tomado parte junto con otros investigadores y autoridades de primera importancia, la lista es cuanto menos muy larga. Sería preciso mencionar nombres como Gadamer, Durand, Mayr, Orensanz, Ross, Quintanilla, Verjat, Taketani, Rühle, Madison, Garagalza, Lanceros, Beriain, Baltza, Sánchez Capdequí... sin olvidarnos de G. Vattimo, con cuyo pensamiento débil tiene el Implicacionismo Simbólico no pocos puntos de diálogo y relación.³⁷⁸

3. Sobre lenguaje y método en la obra de Ortiz-Osés.

La multiplicidad de campos y referencias que abarca la obra de Ortiz-Osés y su abundancia de estilo(s) formal- literario, ora sistemático explicativo, ora

³⁷⁵ Ortiz-Osés, Andrés. *El Inconsciente Colectivo Vasco*. Donostia. Ed. Txertoa. 1982.

³⁷⁶ Ortiz-Osés, Andrés. *De lo humano, lo divino y lo vasco*. Alegia. Oria edit.

³⁷⁷ Ortiz-Osés, Andrés. *El Matriarcalismo Vasco*. Bilbao. Univ.de Deusto. 1988 (tercera edición).

³⁷⁸ Ortiz-Osés et altera. *El sentido de la existencia*. Bilbao .Univ.de Deusto. 2007.

barroquizante y sugerente, e incluso su brillante utilización del aforismo en su obra más tardía,³⁷⁹ podría inducirnos a pensar erróneamente que nos encontramos ante un ensayista, o “escritor filosófico” en el sentido que insinuaba Hirschberger al referirse a Schopenhauer: original, de gran interés para críticos literarios por su gran dominio de lo formal, pero insuficientemente sistemático para que su pensamiento pueda considerarse una aportación clave al pensamiento europeo, más concretamente desde el mundo de habla hispana o desde la cultura pirenaica occidental.

Nada más lejos de la realidad.

Al igual que en el mismo Nietzsche, en Ortiz-Osés las exploraciones de las posibilidades del lenguaje escrito no son en absoluto casuales o con intencionalidad meramente estética. El lenguaje es en nuestro hermeneuta no una forma representativa del ser sino un desvelarse lingüístico y tensionado de éste. De ahí que su obra pueda ser tomada en conjunto como una urobórica lucha (agonía) re-creativa, pero siempre con una sistemática subyacente, una vinculación clara entre sus campos de estudio y creación y un equilibrio final entre regresión fecundante y progresión crítica en lo temático y lo formal. Hay un evidente sentido unitario en lo múltiple de la obra ortizosesiana, orientado al cabo hacia un tipo de razón afectiva, de implicacionismo simbólico, fraternalizante y comprensivo.

³⁷⁹ P.ej. *El Alma de las Cosas*. Alegia (Gipuzkoa). Hiria. 2001.

4. Contexto y Originalidad de *El Matriarcalismo Vasco*.

El *Matriarcalismo Vasco* vio la luz durante un inmediato postfranquismo, en un País Vasco convulso, en crisis permanente, sumido en los sectarismos y violencias más extremos, pero, al mismo tiempo, lleno de ilusiones y voluntades de superación. No era un contexto muy deseable para un diálogo sereno ni para una interpretación matizada.

En esta obra se hace (recuérdese lo mencionado sobre el enciclopédico acerbo formativo y rigor metódico de su autor) una reinterpretación general del corpus etnográfico recogido y sistematizado por pioneros que hemos ido mencionando en etapas anteriores de este trabajo. Porque la fuerte carga fundamentadamente axiológica es la principal seña de identidad que destaca en esta monografía frente al carácter más bien expositivo de autores previos.

Esto ha de ser convenientemente matizado. No es posible llevar a cabo una labor de campo, recopilatoria y expositiva, en etnografía obviando una utilización explícita o no de bases metodológicas, sin utilización de recursos aplicados o aproximación a tal o cual escuela. Aunque por motivos varios ser vinculado a una u otra despierte no pocos resquemores en más de un conocido investigador. Barandiarán siempre reconoció que su particular viraje hacia los “Estudios Vascos” tuvo su origen en una sugerencia de Wundt, hacia quien tiene, por otro lado, una deuda formativa también clara. Sin embargo no aceptó nunca ser considerado como un seguidor del Padre Schmidt, al menos no uno

demasiado servil.³⁸⁰ Caro Baroja tuvo también un itinerario formativo privilegiado y enciclopédico, incluyendo una muy temprana iniciación al trabajo de campo. Como ya señalamos en su momento, ha sido comparado con Frazer y asociado al funcionalismo. Él no reconocía adscripción alguna a tal o cual escuela. Con la excepción de Pirrón. Su escepticismo crítico, tan loable en cualquier ámbito científico y tan comprensible en cuanto a los “Estudios Vascos”, muy dados históricamente a las mixtificaciones y las intromisiones no rigurosas, no carecía de cierta falta de atrevimiento interpretativo, pero fue, al cabo, más bien un cierto factor de limitación.

Ortiz-Osés es mucho más arriesgado. Desde el principio de su monografía sobre el Muttertum vasco no sólo axiologiza de forma metódica, tiene una constante voluntad de entender, sino que además se implica en el mundo simbólico vasco para llegar a lo anterior, dosificando el escepticismo y equilibrándolo con propuesta interpretativas que, encerrando en sí un cierto germen polemista, siempre vienen respaldadas por un sólido bagaje científico-filosófico fruto de una erudición bien asimilada y mejor aplicada al corpus de la cultura popular tradicional vasca. Pero también hace un uso harto creativo de la imagen mítico-poética, de la interpretación y la metáfora.

5. Exposición comentada de *El Matriarcalismo Vasco*.

³⁸⁰ Manterola, Ander. *Euskaldunak. Euskal Etnia*. “Entrevista con J.M. Barandiarán”. Donostia. Etor. Tomo 4.

En *El Matriarcalismo Vasco*, proporcionando al lector-dialogador una serie de rudimentos sobre el las bases de la Hermenéutica Contemporánea y el Círculo de Eranos, pasa a analizar la identidad cultural vasca. La presenta como una *natura naturans*, fecundizante, personificada en la Diosa, Mari, ambigua, ctónica y celestial, bifronte, más allá del bien y del mal, que otorga enormes favores pero a la vez comporta la destrucción más absoluta, la *terribilitas*, el terror sagrado. Es omnipresente, inmanente y transcendente, histórica y mítica, temporal y aorística, natural y cultural, ritual e incomprensible, otorga el *adur* y a la vez es celosa y castrante.... ánima y ánimus. Y presentada, amén de representada, en múltiples símbolos de transformación.

Su erotismo es endogámico, también urobórico (se fecunda con su propio pie, su marido Sugoi, el masculino Culebro tiene poca entidad a su lado). Lo cambia al irrumpir en la historia convertida en mito, se casa con el señor de Vizcaya. Pero la unión se rompe con un gesto ritual, cristiano-patriarcal, y la Señora vuelve a su lugar de origen llevándose a su hija (y dejando al hijo, al que ayudará en su hazaña temporal). Mari no esta hecha para un mundo de tiempo lineal-histórico. Habrá de volver regresivamente, circularmente, a su origen. En ello reside su enorme poder, del que se beneficiarán los miembros masculinos de su nueva familia.

Se da en el entorno vasco, según nuestro autor, un *Muttertum* referencial algo crítico, heredero de un mitosistema que ha arribado hasta el mismo siglo veinte (que vio las principales recopilaciones científicas de la mitología vasca,

realizadas por los autores que hemos venido citando), donde el referente femenino adquiere una centralidad simbólica que actuará sobre la *psykhé* colectiva circumpirenaica-cantábrica. Valga como ejemplo el “morroskismo”, una cierta veneración de la fuerza bruta y competitiva en la cual se intuye una suerte de mecanismo de compensación, por no hablar de juegos rituales en honor a la Gran Madre. También pudiera verse reflejado en cierta fenomenología social (piénsese en el caso de las seroras o ciertos usos en casos de transmisión de herencia, en el fuerte clericalismo popular vasco hasta fechas muy recientes. Un clericalismo familiar, engarzado a cierto rigor en la práctica, a una gran valoración de lo ritual frente a lo especulativo y aun ético). Posiblemente se haya proyectado a otros campos de la vida social moderna y postmoderna. Es un comunalismo que pudiere tener reflejo en el enraizamiento de prácticas sociales (aúzolan), no privativas del entorno vasco pero sí acaso más asumidas en la *psykhé* colectiva. O en cierto pragmatismo a la hora de valorar actividades no muy propias de nobles sin abarca (comercio, navegación...) pero sí mercuriales en ambos sentidos de la acepción. Más complejo sería el tema del derecho consuetudinario.

Ahora bien, en ningún momento indica Ortiz-Osés que el influjo patriarcal haya quedado eliminado del entorno cultural citado, y mucho menos sugiere que el Muttertum haya conformado de forma mecánica un tipo de colectividad exótica y alternativa en el Golfo de Vizcaya. Su hermenéutica subraya lo mitosimbólico y arquetípico, denotando cierta *epokhé* en cuanto a las posibles concreciones de tal inconsciente colectivo en el devenir histórico y la conformación social de

la comunidad citada. Ciertas lecturas en extremo simplificadoras de su obra, sobre las que habremos de hablar más tarde, son difícilmente justificables en base a las hipótesis matriales del hermeneuta vasco aragonés. Sin que tal aseveración pretenda excluir un campo de investigación que abarcaría desde el derecho consuetudinario o la antropología más “social” hasta la propia psicología práctica. Pero tales aspectos se pudieran acaso relacionar con la hermenéutica del autor de Tardienta, de ninguna manera deducir como conclusiones necesarias de la misma.

Si tiene la hipótesis matrial una intencionalidad resimbolizante, de encontrar el adur-potencia matrial en un inconsciente colectivo no liberado y presente, amén de vincularlo con un proceso evolutivo que nos llevaría a plantear un nueva manera de entender el arquetipo del héroe, y en última instancia plantear un modelo para lo humano no excluyente, lineal y violento, sino más bien (recuperando lo urobórico en el sentido de Neumann) aceptante de la regresividad positiva que asume lo negativo, la sombra jungiana, para, desde una temporalidad autoenriquecedora , acaso bergsoniana, y espiral, avanzar de forma vinculada e incluyente. El héroe matrial no mata sus monstruos, baila y juega con ellos. Deviene en ellos, ellos devienen en él.

Ortiz-Osés rastrea transformaciones de este protoarquetipo, explica su génesis en la mentalidad tradicional vasca (con una idea nada restrictiva de la tradición, que es presentada como parte de ese adur vivificante), lo presenta en su narrativa popular (analizada como nunca hasta entonces, pues se vincula a ese

bagaje variado-erudito que mencionábamos arriba de una manera dinámica, presentado un diálogo lingüística y científicamente fundamentado, amén de imaginativo pertinentemente), en la simbología de *Etxe/Oikos*, y en el sustrato de un claro comunalismo psíquico y simbólico. Rechaza también cierto evolucionismo schmidtiano que pudiera llevar a considerar el arcaísmo matrial como una etapa a superar por formas de estructuración psíquico colectivas superiores. No rechaza incluso la faceta creativa del mismo pensamiento mágico, engarzando no sólo con quienes ven la utilidad del mismo en la génesis del pensamiento científico-técnico sino también con los que han desconfiado de una cosmovisión excesivamente logofílica, y por tanto reduccionista del Lenguaje entendido de forma extensa (recordemos el hölderiniano *Dichterisch wohnet der Mensch*, reivindicado por Caro Baroja en su conferencia homenaje al padre Barandiarán).

La mitología vasca es, por tanto matrial y naturalista (una presentación de la natura no decimonónicamente científica) y habrá de ser englobada e interpretada en el mundo de la Europa más amplia, no sólo la patrial-aria. Habremos de retrotraernos a esa Vieja Europa nunca del todo arrasada de la que M. Gimbutas nos hablaba y que el en *El Matriarcalismo Vasco* estaba presente.

Su arquetipo central es no paradójica sino autocomplementariamente conservador y metamorfoseante, progresivo por regresivo, unido a la idea del renacimiento, de la individuación, pero también de la reinención colectiva que

recoge y equilibra las pulsiones psíquicas del grupo en el espacio y tiempos míticos e históricos.

Es también un arquetipo raramente simple y ambivalente. La Mari Bifronte de Ortiz-Osés impone castigos ejemplares, destruye cosechas, lanza rayos, pero posee una belleza que produce fascinación, ayuda a individuos biófilos que saben cómo relacionarse con ella, es lejana pero rezuma eros en todos los sentidos. También es una Diosa (numen es una expresión que queda algo pobre) arcaizante, su casa es, como ella misma, la Tierra, divinidad ctónica, no celestial, y se transforma en múltiples figuras (recuérdense los ejemplos de Azkue y Caro Baroja, más aún los que Ortiz-Osés toma de Barandiarán). Exige veneración, temor y normas de comportamiento (no necesariamente éticas). Es única y múltiple.

Tales características, como ha quedado dicho, nos retrotraen a un contexto más amplio que el propiamente vasco. En *El Matriarcalismo Vasco* las alusiones a Bachofen, Neumann o Durand muestran qué direcciones han de ser tomadas para contextualizar la explicación del Muttertum Euskaldun y su correcta, amplia, interpretación. Más tarde se añadirían a tal acerbo otras autoridades. Entrar en campos más ambiciosos (p.ej. la relación del inconsciente colectivo matrial con una nueva manera de entender el Lenguaje, la Ciencia y el mismo Ser) exceden los límites de esta monografía.

6. Conclusiones:

- ❖ La obra de Ortiz-Osés tiene bastante de germánica, o mejor aún de weimariana (goethiana). Recoge las tradiciones del pensamiento ilustrado, de la razón y el método, pero no desdeña la influencia de lo poético, vital e inconsciente. Recoge el acervo *Volk* pero no acríticamente, sino de manera interpretativa y dialogante, amén de universalizante. Es *Sturm und Drang*, pero, al mismo tiempo, no poco volteriano amén de sistemático. Clásico y Romántico a la vez (en terminología de E.T.A. Hoffmann). Dionisiaco y también Apolíneo. Pero siempre manteniendo una constante agonía complementaria que sólo excluye lo excluyente.

- ❖ Detrás de todo ello hay, para empezar, una formación académica rigurosa, holística y tan bien sintetizada como aplicada:
 - Una formación teológica sólida (acaso con especial incidencia del tomismo).
 - Un conocimiento directo del pensamiento filosófico occidental y de la modernidad agonizante (amén de la misma postmodernidad), donde dialogan en tensión creativa Heidegger, Wittgenstein, Cassirer, Gadamer, Unamuno, Ruibal... las sincronías con Vattimo no dejan de ser significativas.
 - Una vinculación directa con el entorno de la psicología profunda, especialmente vía Escuela de Eranos (Jung, Neumann...), pero sin ceñirse a servidumbres de escuela: su empleo de Fromm, epígono frankfurtiano al cabo, da cuenta de ello.

-Un amplio conocimiento de la Antropología (tanto cultural como social) en sus bases teóricas y metodológicas.

-No cabe olvidar la Arqueología e Historia (piénsese en la relación del mundo y los descubrimientos de Ortiz-Osés con la obra de Gimbutas).

-Por último están los llamados “Estudios Vascos”. Su conocimiento de la obra de los fundadores de la etnografía vasca (Barandiarán, Caro Baroja, Aranzadi, Eguren...), de las fuentes históricas en torno al país e incluso de los temas centrales de la filología vasca es riguroso a la vez que su interpretación creativa e innovadora.

- ❖ Ha de insistirse en que todo este bagaje no conduce a una formación privilegiada para meramente interpretar el corpus de la cultura popular vasca. Lo hace, sí, pero con un diálogo correspondido. El “filón” fenoménico encontrado en el entorno pirenaico-norpeninsular, en el corazón de Europa, en pleno siglo XX confiere un especial sentido a todo el mundo expuesto desde Bachofen a Jung, desde Malinowski a Gimbutas. Arroja vínculos interpretativos relevantes al corpus procedente de orígenes tan diversos como los sueños de los pacientes de Jung, a la cultura de la exótica Oceanía, pasando por los estudios eruditos de la Europa arcaica bachofeniana. Así como la erudición bien equilibrada del hermeneuta vasco-aragonés presenta una interpretación inaudita hasta entonces del mundo vasco, éste, enriquecido con la misma, devuelve a las *Geisteswissenschaften* una perspectiva renovada y creativa, poetizante en suma. En los estudios ortizosesianos, hay una regresión de la cultura europea hacia sí misma, un recoger el proto-inconsciente europeo pero

no como estudio arcaico o arqueológico, sino desde donde estaba ahí arrojado, vivo (insistimos que en Europa Occidental, todavía en pleno siglo XX). Tal hermeneusis nos lleva hacia un avance cultural y psíquico autoenriquecido, cuyas consecuencias acaso no hayamos ni siquiera comenzado a atisbar.

CUARTA PARTE: EL MATERIALISMO VASCO TRAS

ORTIZ-OSÉS

1- EL MUTTERTUM COMO REFERENCIA POLITICO-NACIONAL

1.1. Introducción

Hemos venido haciendo una introducción en torno a los antecedentes que presentaban la Hipótesis Maternal como tanto extendido en la cultura europea, tanto en la investigación jurídico-antropológica (Bachofen), como en la antropología social-científica moderna (Malinowski), la psicología profunda (Jung, Fromm, Neumann), o la antropología simbólica (Campbell), la arqueología (Gimbutas).

Posteriormente hemos rastreado ejemplos de referencias maternas en el ámbito concerniente a la antropología-etnografía vasca, para pasar al punto de inflexión que supuso la obra de Ortiz-Osés, cuyo alcance e implicaciones supera, como ya señalamos en su momento, los límites de lo que pudiera ser una investigación de la temática vasca mediante nuevos recursos metodológicos.

Planteada desde el entorno cultural vasco despertó inmediatamente, tanto en el ámbito más riguroso y científico como en el más divulgativo y popular, interés, adhesiones (no siempre explícitamente reconocidas) y críticas. En estas últimas, la variación de rigor es notoria. Habremos de explayarnos en ello posteriormente.

Expongamos ahora su influencia en un entorno que hemos de calificar de cultural político, acaso subrayando más el segundo término. En tal ámbito existe una funcionalidad no disimulada, a saber, hacer una pedagogía de la diferencialidad vasca deduciendo, en último término, conclusiones políticas notorias, pero sin perder un cierto ánimo de rigor y fundamentación científicas que abrazan objetivos más amplios (culturales, psicológicos, antropológicos... Incluso éticos).

Comencemos para ello con el primer, y más importante, autor vinculado a esta orientación.

1.2 . Federico Krutwig: El Muttertum en su obra.

Federico Krutwig Sagredo (Getxo, 1921-Bilbao, 1998) murió siendo el miembro más veterano de la Real Academia de la Lengua Vasca, hacia cuyas tendencias últimas mantenía una distancia crítica, no exenta de polémica. Conoció muy joven la “época de las catacumbas” que atravesó la cultura vascuence y los estudios a ella vinculada. Fue el dinamizador de una nueva etapa de la mencionada Academia, en la que, con toda la discreción que requerían los tiempos, impulsó un avance, parcialmente consensuado con Azkue, hacia la creación de un registro estandarizado literario para la lengua vasca que pudiera sentar las bases para la adaptación de ésta a la modernidad y la normalización social paulatina. Con tal fin, fomentó una serie de reformas organizativas internas, pero sobre todo propuso un modelo culterano, en base a los textos de

la escuela de Sara (sobre todo Axular) y (en menor grado) a la traducción leizarraguiana del Nuevo Testamento. También inició una creación literaria que introdujo novedades temáticas (existenciales, sociales...) en la creación poética vascuence, algo que no fue en absoluto comprendido por la minoría vasquista, con las habituales excepciones, de la época.

Perteneciente a la todavía próspera alta burguesía bilbaína, la cual, en general, simpatizaba con el régimen instaurado tras la última guerra civil española, fue educado en colegios privados, al parecer con gran provecho. Posteriormente, ténganse en cuenta época histórica y posibilidades de aprendizaje en la sociedad cerrada del fascismo católico hispano, encarnó todas las grandezas y lagunas de una formación en gran medida autodidacta, bien que disciplinada.

³⁸¹ Amén de políglota en lenguas modernas, desarrolló una pasión por el mundo helénico, i.e., por la alta cultura clásica europea, que no le abandonaría nunca. Tanto su modelo para la unificación del vasco literario como su clasicismo le habrían de distanciar posteriormente, bastante, de sociedad y supuestas vanguardias político- intelectuales, más escoradas, comprensiblemente, hacia otras direcciones, o, acaso, no poco limitadas amén de bastante filoneístas.

Se inició en los estudios vascos casi por casualidad. Otro imprevisto le hizo partir al exilio de forma fulminante. Allí tuvo, junto con unos años formativos muy europeos, amplia relación con exiliados de las diversas generaciones y grupos de los nacionalismos vascos. La influencia de su Vasconia ha venido siendo

³⁸¹ Léase la larga entrevista realizada, poco antes de la muerte de nuestro autor, por I.Murua en JAKIN, nm.101.

discutible y discutida, bien es cierto que poco se puede dudar sobre su importancia, más escalonada en el tiempo que inmediata, en un intento de renovación de la idea nacional vasca, que, al día de hoy, no parece haber cuajado demasiado (analizar ésto exigiría por si sólo una monografía).

Tras la muerte del general Franco, Krutwig volvió a su tierra de origen, instalándose al cabo en la antigua República de Abando, hoy en día el centro de Bilbao, muy cerca (también casi por casualidad) de donde estuvo la casa familiar de los Arana Goiri. Mantuvo su carácter polemista, obtuvo un cierto reconocimiento social, se involucró en diversos compromisos e intentó renovar el lenguaje poético (en el sentido que Martinet daba al término) en euskara, así como impulsar iniciativas (a imitación de la masonería) para la creación de una élite que guiara a la comunidad vasca por los tiempos cibernéticos de forma segura gracias a un retorno neorrenacentista hacia el mundo helénico.

Acabó su periplo vital, como mínimo, muy decepcionado.

Su no buscado exilio pareció convencerle de la necesidad de implicarse en un campo más político: Por un lado comprobó desde cerca que en aquel régimen totalitario casi cualquier vasquismo cultural acaba siendo considerado no ya sólo sospechoso sino directamente hostil. Por otro, haciendo una singular crítica de la “Ideología Hispana”, llegó a la conclusión de que tal régimen era la expresión extrema de una tal *Weltanschauung*, y que la idea misma de la Hispanidad reposaba sobre fundamentos reaccionarios frente no ya solamente

a la modernidad, sino a la tradición cultural europea en general. Una hipotética reforma o cambio hacia un estado de derecho al estilo de la Europa occidental no solucionaría la incompatibilidad que el escritor vizcaíno tenía como cierta entre la cultura vasca, enraizada en la tradición europea occidental y el mundo hispano, una suerte de subcontinente en cuya mentalidad e intereses habrían pesado más el mundo islámico y magrebí, así como la América Hispano-hablante después. En todo caso receloso, cuando no hostil, a los valores y cultura europeos. De ahí que, tempranamente, motejara a algunos patriotas vascos de “españoles antifascistas”, más que considerarlos “abertzales”.

Téngase en cuenta que la obra más ideológica de nuestro autor es conscientemente “militante”, amante de la polémica y deseando, por tanto, provocar (no sólo debate), teniendo, en último término, una fuerte influencia sobre la realidad individual y colectiva vasca, al cabo, europea. En este sentido han de ser entendidos ciertas *boutades* y superficialidades, que, cuando era preciso, se encargaba de matizar. Pero, lógicamente, le podían convertir en blanco, cuanto menos, de fácil descalificación o descontextualización. Sería injusto y limitado no ir más allá.

Con el *Vasconia* se propone Krutwig crear un nacionalismo “cultural”,³⁸² alternativo al aranismo, que considera panhistoricista (aunque mal fundamentado para serlo), con fuertes dosis de clericalismo, y algo de racismo, más bien “jebos” ambos. El resultado apuntaría hacia la exclusión, lo cual no

³⁸² Explicado en *La Nueva Vasconia*. Sarrailh de Iharza, Fernadndo. 1979. Ed.Vasc. Oiartzun. Incluye el facsímil de *Vasconia*. Pgs. 24 y ss.

fuera rechazable sin más, pero en el caso de los hermanos de Abando también habría generado una escala de valores reaccionaria (lo que no deja de ser una manera de afrontar la modernidad), ruralizante (bucólicamente), clasista, vizcainista y, más importante, castellanófila en la práctica, ya que relegaría el papel social y cultural del idioma diferencial a un papel, a la hora de la verdad, cuanto menos secundario.

Esto último es lo que menos perdona Krutwig al sabinianismo. Recogiendo la tradición apologista que se remonta no ya a Larramendi o Etcheverry, sino incluso hasta Garibay y Poza, el de Getxo tiene colocadas grandes esperanzas en la lengua vasca por motivos, digamos genético-estructurales. No incide en la peculiaridad del euskara en tanto a lengua isla, la única no vinculada a familia alguna más extensa que sí misma en Europa Occidental, tampoco se apasiona con la producción literaria vascuence dada la calidad de la misma (aunque sí es gracias a él que la existencia de una pequeña literatura clásica y culta ha sido situada contemporáneamente en su justa medida en cuanto a utilidad, más allá de ser un objeto de estudio erudito para filólogos). Más bien ve en las categorías internas morfo-sintácticas de tal idioma, en especial el verbo, inmensas posibilidades de creatividad, matización y relacionalidad (sólo igualables por el griego clásico), las cuales convertirían al euskara, y por ende a la comunidad que lo habla, en una fuente de creatividad científica, filosófica y poética sin igual. Enlaza con Zubiri en todo ello, siendo casi una respuesta

irónica a las opiniones de Ortega y Unamuno sobre el valor de la lengua vasca.³⁸³

De ahí se deduce que la principal referencia para la comunidad vasca, su principal tesoro colectivo y a la vez reto, habrá de ser su idioma diferencial (tanto más cuanto mayor sea el dominio que los hablantes tengan de sus registros más cultivados), mucho más que en cualquier otro colectivo humano europeo (él comparaba el caso lingüístico vasco con el gallego-portugués, que consideraba casi una de sus lenguas maternas, pero que no veía, por lo antes expuesto, como algo a preservar urgentemente debido a motivos tan ambiciosos).

La conservación, cultivo y expansión del euskara pasaría a ser, con tal planteamiento, siendo un puente directo hacia el griego clásico, una cuestión más europea, y aún universal, que local. En definitiva, un desafío ético y humanista (en el sentido renacentista del término), pues estaría en juego un instrumento de enorme valor para el desarrollo colectivo, la humanización, de una colectividad situada en el centro económico, político y cultural de la humanidad.

Sin menoscabo de todo lo anterior, ofrece particulares atractivos para el vascófilo: Dignifica la autoconsideración del vascuence no como una reliquia “embalsamada en ciencia”, ni siquiera como una pequeña y digna lengua europea con sus productos culturales de nivel razonablemente estimable, sino, además, como un posible instrumento de liderazgo creativo, vinculado al mundo

³⁸³ Op.cit. pg. 121.

helénico. Vasquiza un posible nuevo Renacimiento, sitúa una futura Florencia entre el Pirineo Occidental y el Golfo de Vizcaya.

Y ofrece una posibilidad abierta de pertenencia a una identidad dinámica, donde lo referencial no sería ni la vinculación agnática ni la ortodoxia religiosa, ambas más propias de una cosmovisión premoderna, relanzada (quizás nunca orillada) en otro momento de gran crisis por la muy carismática figura de Larramendi. Aun cuando, por lo que hemos señalado, Krutwig tiene una deuda no pequeña con el jesuita de Asteasu. Como los hermanos Arana Goiri, bien que de forma harto diferente.

Su panlingüismo no excluye otras búsquedas de diferencialidad, de hecho procura vincularlas de forma coherente, dirigiéndose inicialmente a la élite militante (políticamente) vasquista, posteriormente hacia una minoría con inquietudes culturales, y al cabo, a una colectividad futura más preparada y bien guiada (las únicas palabras que escribió reconociendo cierta influencia orteguiana fueron, nada sorpresivamente, en torno a La rebelión de las masas). Ya en el mismo *Vasconia* elucubra sobre un sentido de la propiedad que entiende como más proclive al comunalismo (haciendo una interpretación no poco forzada de Caro Baroja), en el mundo “tradicional”, entendido como rural.³⁸⁴ No sólo los Arana y otros minusvaloran lo villano. Hasta los escritos sobre la guerra civil española de Marx marcaban una dirección sorprendente, muy estimada posteriormente por quienes entienden la modernidad, más aún en versión revolucionaria, en clave de restauración, viendo la superación del mundo burgués no sólo cómo una etapa superior por ser dialécticamente

³⁸⁴ *Vasconia* pgs. 63 y ss. En la edición contenida en la citada *La Nueva Vasconia*.

posterior, sino también por que engloba una temporalidad autoenriquecida, que recoge, en éste caso, el mundo de las instituciones tradicionales y de la *Gesichtbild* vasca.

Así las costumbres fundamentan un “internacionalismo ligado a la base popular”, la poesía trovadoresca (feminófila) aquitana se vincula al mundo vascónico,³⁸⁵ y, mucho más importante, el paganismo estaría a flor de piel en el pueblo vasco, que habría visto en la institución eclesial instituida una fuente de aculturación, siendo Vasconia tierra fértil para herejías (los Cátaros son tratados ampliamente, el movimiento de Alonso Mella en Durango), ritualismo frente a espiritualidad cristiana sentida, brujería muy extendida....) Hasta llegar la Contrarreforma Católica Romana, tan paradójicamente enraizada en la misma tierra.³⁸⁶ No tanto si se ve en ello un cierto entusiasmo de conversos. Krutwig no escatima (en ninguna de sus etapas) descalificaciones y exabruptos contra diversas órdenes religiosas, con especial atención a la fundada por Ignacio de Loyola, a quien llega a motejar de monstruo asesino del Renacimiento.

En la supuesta industriosidad vasca, desde las instituciones forales a la gran implantación del cooperativismo empresarial, ve también restos de este talante comunalista y solidario (muy en la línea de la romántica descripción que Humboldt dio de la región vasca, y que incidía, ilustradamente, en la laboriosidad y el sentido social) vinculado a la nobleza universal y de abarca. Por comparación con la ideología del privilegio vertical, encuentra una

³⁸⁵ Op.cit. pg. 73.

³⁸⁶ Op.cit. pgs. 75 a 89.

diferenciación positiva más, ligada al trasfondo que nos ocupa. El gran capitalismo (o la gran política imperial previa, o la revolución de las villas, con sus valores individualistas y comerciales) al que tan vinculadas habrían estado familias del país, no serían sino tensiones desnacionalizadoras provocadas por células cancerígenas de la comunidad. Y un modelo extraño a la tradición, el cual pretendería imponer, con ayuda exótica, el mencionado privilegio vertical, ahora vinculado a la clase en vez de al estamento horizontalizado.³⁸⁷

El futuro, phroudoniano, exige para el de Getxo una confederación europea basada en etnias (no se dice en sentido peyorativo-racista, sino cultural), no en estados, cuya existencia respondería a cruces de intereses menos sensatos y difícilmente aceptables. Tal aviso es también de recibo para tantos idólatras de un posible nuevo estado, vasco en este caso. Según nuestro autor éste no sería sino un medio, y limitado, para una restauración en el sentido que hemos señalado en los párrafos anteriores. En tanto que un federalismo cercano a los socialistas utópicos estaría mucho mejor engarzado con los referentes colectivos, institucionales o psíquicos de Vasconia. Grandes movimientos como el liberalismo o el marxismo soviético chocarían contra esta infraestructura, que llevaría implícita su propia manera de libertad.

Por no olvidar que el Catolicismo Romano sería también una forma de esclavitud no ya sólo por su contribución a una sumisión histórica más amplia, sino también por su papel como dominadora artificial de conciencias que apuntan hacia un inconsciente libertario que chocaría con el mundo de vida de

³⁸⁷ Op.cit. pgs. 224 y ss.

tal religión, más aún con la forma en que fue materializada en lo que hoy llamamos España y Francia. Herejías variadas y restricciones al poder clerical avalarían esta explicación.

Las consecuencias son políticas y aún bélicas, como la quinta y sexta partes del *Vasconia*. Se trataría de una regresión progresista hacia un modelo de colectividad entroncada en un inconsciente colectivo más igualitario, dinámico y creativo, conscientemente utópico, que marcaría una senda hacia una nueva Europa revitalizada. Lógicamente para hacer tal tortilla sería preciso romper muchos huevos. Recuérdese en qué contexto histórico fue escrita la obra más conocida del académico en cuestión.

Años después, ya crítico con muchas de sus anteriores aseveraciones, el getxoztarra intentó acometer la tarea intelectual de preparar a Euskal Herria para una acometida más desafiante aún que las que se mencionan al reflexionar sobre la historia vasca y europea, a la sazón, la cibernización de prácticamente todos los aspectos individuales y colectivos de la vida.

Su obra *Computer shock. Vasconia año 2001*³⁸⁸ retoma algunos temas y vuelve a incidir en el lenguaje, la lengua y la cultura en el sentido más amplio para afrontar proféticamente (el libro está escrito a principios de los años ochenta) una sociedad donde la ficción científica se habrá convertido en novela histórica. Sus soluciones no suponen una gran cesura con su obra previa: trabajo de lo lingüístico cultural como vía de profundización en la humanización del individuo y la colectividad, elitismo social y político, vuelta radical a las fuentes helénicas

³⁸⁸ Krutwig, Federico. *Computer Shock. Vasconia año 2001*. Gráficas Lizarra. 1984

de la alta cultura (también elitista) y al inconsciente preario de Europa, vinculación política con el mundo técnicamente (y ético-políticamente) desarrollado del Viejo Continente, frente al filotercermundismo, por no decir filohispanismo. Eventualmente recibiríamos la revolución de las computadoras, lenguaje simplificado al fin y al cabo, con otro registro, desarrollado y creativo que pudiera utilizar los incalculables recursos que las nuevas tecnologías ofrecieran instrumentalmente. Evitando así que el empobrecido lenguaje de las mismas creara etnias y personas idiotizadas. En esta obra tardía se puede encontrar incluso una descalificación del Matrialismo como ideología, ya que el progreso (peculiarmente entendido) se vincula al Patrialismo y la diferencia. Sería en todo caso una refutación de una interpretación sesgada del Muttertum, entendido como organización social alternativa, tema que ya hemos insinuado y que habremos de volver a tratar.

Pero más relevante aún para el tema que nos concierne sería la manera en que ha venido entendiendo Krutwig la lengua vasca desde un punto de vista diacrónico. En su obra *Garaldea*,³⁸⁹ utilizando una base comparativa principalmente semántica, la vincula al primitivo guanche canario, al tirreno toscano e incluso al picto. Pretende, por tanto, presentar al vasco como el último superviviente de una familia de lenguas pre-arias que hubieran conformado un entorno bastante similar, acaso algo más extenso, (llega hasta la misma Sumeria) a la Vieja Europa de Gimbutas. Se insinúa de esta forma el mundo vascónico como una cultura alternativa, un sustrato nunca del todo desaparecido. Y, por si fuera poco, la base gramático estructural de tal sustrato

³⁸⁹ Krutwig, Federico. *Garaldea: sobre el origen de los vascos*. Donostia. Txertoa. 1992.

poseería una suerte de complejidad que le dotaría de inmensas posibilidades para el matiz en general y en la temporalidad en particular, estando quienes accedieran a las lenguas salidas de tal sustrato dotados de un privilegiado medio para la creatividad, también por tanto una defensa de lujo contra los peligros de una sociedad hipercibernetizada. Los vericuetos por los que vaga Krutwig acaban embrollándose con la tradición apologista, desde Poza o Garibay hasta el mismísimo Larramendi.

No hemos de obviar la obra propiamente literario-poética del autor.

Frecuentemente se le ha reprochado la contradicción que supone escribir la mayor parte de su obra en español. Esto ha de ser cuanto menos matizado, incluso refutado. Los trabajos en castellano del académico vizcaíno son en gran parte obras de urgencia, con ánimo de influir a medio y corto plazo, de provocar acción. Con diferencia, se dirigía a la gente cultivada del País Vasco. Afirmó en diversas ocasiones que tal colectivo ya tenía sus referencias de pensamiento muy asentadas en la lengua de Cervantes (en menor grado en la de Racine). Exigirles un esfuerzo de entendimiento creativo superior obraría en contra del objetivo que urgía cumplir. La parte más cultural de su obra no carecía de cierto sentido de la paciencia (la expresión del poeta krutwigiano Manuel Ercilla “Escribo para los vascohablantes del próximo milenio” lo muestra bastante bien).

Pero desde su primera obra “poética” de juventud, al margen de adentrarse en temas casi no tratados en lengua vasca, el idioma utilizado es el euskara.

Pues bien, su última etapa propiamente literaria (poética en el sentido de Martinet) emplea no ya sólo un registro extremadamente culterano del mencionado idioma (introduciendo sistemáticamente además préstamos, cultismos y semicultismos, en griego clásico) sino que juega también con la fonética y morfosintaxis de, por ejemplo, el Sumerio.³⁹⁰ Huelga decir que la serie *Aztoreen Paradisuan*, amén de no haber convertido en millonario a su autor, no ha despertado grandes entusiasmos (ni pequeños) en la crítica literaria local. Su interpretación es difícil, quizás lo más oportuno fuera, y esto *cum gramo salis*, establecer comparaciones con la poesía de Ezra Pound, añadiendo que el de Getxo ha incorporado, literariamente, todas las inquietudes y temáticas arriba mencionadas. En la obra *Jakintza Baitha*, la más arriesgada formalmente, se introducen escenas orgiásticas iniciáticas, que nos llevan al mundo cultural preindoeuropeo, al demeterismo. A lo largo de la serie hay alusiones al esoterismo, empleándose también una simbología muy sensual. Krutwig ha entendido y utilizado el Muttertum mejor de lo que explica él mismo (en *Computer Shock*), pues lo ha convertido, urobóricamente en lenguaje artístico y en objeto de arte, mercurializando de forma no poco original ambas facetas. Costará entenderlo y asumirlo colectivamente en su justa medida.

1.3 El Matrialismo en Martínez de Lizardui.

La influencia del escritor de Getxo es amplia, aunque no siempre reconocida. Pero lo que más nos concierne a nivel antropológico-simbólico nos lleva hacia autores como el ensayista Alfonso Martínez de Lizardui.

³⁹⁰ Krutwig, Federico. *Jakintza Baitha*. Donostia. Haranburu Edit. 1982. De la serie "Belatzen Baratza".

En obras como *Euskal Zibilizazioa*³⁹¹ o *Mariren Erradiografia* propone un método de investigación científica más analítico que sintético, dada la enorme amplitud diacrónica y sincrónica del tema que ha de ser tratado. Con un ánimo interdisciplinar muy amplio, que va desde los estudios genetistas³⁹² de Cavalli-Sforza, hasta los lingüísticos de Renfrew,³⁹³ pasando por la psicología profunda de Jung, la física cuántica, y sin olvidar las descripciones e hipótesis sobre el origen de los vascos de Barandiarán o Estornés Lasa, o incluso las metáforas estéticas de Jorge Oteiza, pretende establecer conclusiones muy similares a las de *Garalde* sobre el origen no ya sólo de la propia lengua vasca sino también del mismo pueblo que la ha utilizado o utiliza. En esta misma dirección se mueve el hermeneuta J. Balza, coautor de la segunda obra citada, así como de *Un escorpión en su madriguera* bien que centrándose más a los aspectos simbólicos, culturales y lingüísticos del tema.

Martínez de Lizardui tiene un claro afán sistemático, patente en la forma equilibrada con la que vincula ámbitos tan diversos. Ahora bien, tal afán parece relacionado, o supeditado, a una clara funcionalidad de intencionalidad política (nacionalista culturalizante vascófila). En el artículo de prensa citado por Josu Naberan, cuyo significativo título es “La resistencia indígena” afirma “Este enfrentamiento no ha sido una guerra convencional, sino un choque entre dos civilizaciones, entre dos formas radicales de ver el mundo”. Más aún en otro artículo, “El pensamiento salvaje”: “En la tarea, ya en marcha, de encontrar un

³⁹¹ Martínez Lizarduikoa, Alfontso. *Euskal Zibilizazioa*. Donostia. Gaiak. 1.998.

³⁹² Op.cit. pgs. 28 y ss.

³⁹³ Op.cit. pg. 14 y ss.

futuro para nuestro pueblo, la búsqueda de nuestro pensamiento original se nos aparece como fundamental.”

1.4. Matrialismo en la obra de J.Nabera.

El propio Nabera retoma estos intentos y los presenta de forma más directa. En *Sugearen Iraultza*³⁹⁴ realiza una exposición didáctica en torno a la importancia de los estudios arqueológicos y mitológicos, para pasar a explicar las teorías de Gimbutas, Bachofen, Campbell, Ortiz-Osés y el mismo Krutwig. Lo hace de forma un tanto esquemática, ya que el volumen parece tener carácter de manual divulgativo. Pero vincula a tales autores con un cierto ecologismo activista y anticapitalista; Lovelock³⁹⁵ es un punto de partida para Nabera, reivindica como ideólogo el nativismo del Comandante Marcos, y habla de una Europa Secuestrada que, si bien admitiendo que no fue un paraíso perdido, hubiera estado fundamentada en referentes y *psykhés* muy alejadas del mundo ario patriarcal que desembocó en valores de explotación, desigualdad, machismo, autoritarismo, liberalismo (no hace matizaciones sobre el término) y destrucción ecológica (aquí en un sentido muy amplio).

La resistencia al mundo patriarcal, en la cual la recuperación prestigiada del pensamiento mito-poético tiene un papel esencial, habría de ser feminista (social y políticamente) e igualitaria-libertaria, reconociendo atisbos de ello en

³⁹⁴ Nabera, Josu. *Sugearen Iraultza*. Donsotia. Gaia. 1.998. Pgs. 13 y ss.

³⁹⁵ Op.cit. pgs. 26 y ss.

ciertos activistas vascos (Likiniano)³⁹⁶ o costumbres rurales *auzolanizantes*. Para ello, la participación en el mundo ritual ofrecido por la cultura popular (folklore), que el autor (nacido, en 1.941, y criado en un caserío del Guerniquesado) afirma haber vivido, con ciertas restricciones, en su infancia, reviste una enorme importancia. Se reivindica una estructuración clara para la colectividad vasca, origenófila, nativista y alternativa,³⁹⁷ que coincidiría en muchos aspectos con movimientos contemporáneos alternativos a la modernidad, tardía o no, como el ecologismo político, el antiautoritarismo, y, muy especialmente, el feminismo³⁹⁸ (bastante idealizado).

1.5. Conclusiones.

En conclusión, hemos de establecer que:

- ❖ Pese a las reservas que hemos señalado al hablar de Krutwig, dado su carácter de polemista con causa, lo cierto es que tanto en su categorización de la cultura castellana como de la vasca hay simplificaciones poco aceptables, sean cualesquiera los atenuantes. Como ya señalaba John Elliot, en el mundo hispano el exceso de autocrítica, la obsesión con la decadencia, parecen haberse convertido en ideología.³⁹⁹ Pero con todas las matizaciones que hayan de ser hechas, ha de subrayarse que el mundo hispano es tajantemente europeo, no sólo pero sí principalmente. Hacía notar Caro Baroja que, desde

³⁹⁶ Op.cit. pgs. 118 y ss.

³⁹⁷ Op.cit. pg. 128 y ss.

³⁹⁸ Op.cit. pgs. 115 y ss.

³⁹⁹ Elliot, John. *Haciendo Historia*. Madrid. Taurus. 2.012. Pg. 50

que tenemos noticia de Europa Occidental, prácticamente todos los movimientos socio-culturales de importancia (mundo greco-latino, el bizantinismo, el románico, el monasticismo, la revolución de las villas, el Renacimiento, la Ilustración...) han pasado por la península. Cupiera hacer una excepción, de gran importancia, al hablar de la Reforma. Es sólo con el liberalismo político y el enciclopedismo previo que se puede hablar de un grave desfase, de un acceso tardío a la modernidad. Con muchas desigualdades en ello. La llamada “Leyenda Negra” tuvo su origen en propaganda interesada durante la gran crisis europea de finales del XVI, más concretamente con la definitiva ruptura entre el Flandes Orangista y su regio señor, no es una creación nacida del estudio riguroso de la historia. La presentación, algo breñanesca y romántica, de un subcontinente entre el mundo no cristiano y Europa, con los amores y odios que suscita, parece más literaria (con perdón de Américo Castro) que defendible tras una investigación histórico cultural seria. Como quiera que la falta de una modernidad-liberal bien asentada da como resultado una idea nacional problemática, en realidad varias (en ámbito geográfico e ideológico), nos encontramos con una radicalización mayor de ciertos debates. Con frecuencia inaceptables. Y aquí parece aproximarse en el maniqueísmo, pues a la oscurantista Hispania se opone la prometedora Vasconia.

- ❖ En cuanto a la presentación que se hace de la identidad vasca, ha de señalarse el mérito krutwigiano de superar el Zazpiak Bat y los aspectos más inaceptables del aranismo. Su colectividad es más flexible e inclusiva, el idioma

y la alta cultura se pueden adquirir voluntariamente. Más aún, plantea un desafío al colectivo humano al cual apela y a sus individuos, ya que pretende, *via lingua*, elevar de forma exigente su nivel cultural y creativo, vinculándolo con el mundo más desarrollado (el de herencia helénica). Hay una suerte de culteranismo ético y estético, cuasi platónico. Aplicado también a la preparación para un futuro (ya presente) computarizado, deshumanizado. Lo que no se ve es un último paso, una “pregunta por la técnica” vasquizada.

- ❖ Su atención a la historia, la antropología cultural y el patrimonio lingüístico literario encomiables. Pero el contexto en que fue realizado el Vasconia lleva a errores de bulto que hoy en día fueran impensables: el supuesto igualitarismo tradicional, la descalificación del mundo villano primero y burgués luego a favor de la tierra llana y el sistema estamental, la romantización del carlismo.... Franca contradicción, el antivillanismo, con la industriosisidad que encuentra humboldtianamente característica del pueblo vasco. Y con el clericalismo-católico tan arraigado, pese a que parece el mundo vasco una espina clavada en la teoría de Max Weber.

- ❖ En la posterior evolución del autor la autocrítica es rotunda, acaso excesiva. Termina abominando de del igualitarismo, presentado como un talante institucionalizador propio de un pueblo no muy desarrollado, para abogar por una cierta belistocracia. Pero ésta evolución del de Getxo no tiene un intento fundamentador tan ambicioso como su primera etapa. Resulta menos convincente.

❖ Otros autores mencionados quedan como deudores del primer Sarraíl de Iharza. El mayor riesgo es que, intentando presentar una referencia nacional vasca dinámica ambiciosa y progresista, se haya acabado estableciendo otra muy cerrada e intolerante. Quede claro que no estaría implícito en la intencionalidad de éstos autores, sería una lectura sesgada más. Ahora bien, la llamada de Naberan en el sentido de un *zurüch zum Volk Kultur*, su presentación un tanto pedagógica unida a la manifiesta servidumbre funcional de Lizarduiko Mtz. parece minimizar la distancia científica y nos lleva a viejas discusiones (aunque a estas alturas de Searle seamos bastante conscientes de que cualquier reflexión-diálogo es ya de por sí acción). J. Zulaika reflexionó en su momento en torno a la Antropología como generadora de un discurso nacional en el caso vasco, advirtiendo de sus riesgos. Por otra parte, la concienciación del inconsciente colectivo que retoman, aplicado al caso vasco, estos autores, engarzan un campo enorme de posibilidades. Junto con sus peligros. El difícil equilibrio ha de consistir en mantener un talante mercurial. Por decirlo de forma más cercana, en no perder nunca de vista la bifrontalidad de Mari. Máxime cuando reflexionamos sobre su mundo.

❖ En cuanto a las hipótesis de Garalde sobre el origen y parientes del euskara, cabe responder con las críticas realizadas a Swadesh y a la glotocronología en general. La enorme dificultad de lo semántico, más vinculado a lo pragmático limita demasiado. Con el añadido de que en los “Estudios Vascos” en general, y el origen de aquel idioma y sus hablantes en particular, la peculiaridad del tema ha constituido todo un reclamo para una buena suerte de

aficionados, no siempre demasiado ilustres, con resultados bastante catastróficos. La obsesión por la natividad unida no ya sólo a la falta de rigor, formación y método, sino también a otros intereses (sobre todo políticos) y cierta carencia de la humildad connatural a la investigación científica ha generado una fuerte demanda de rigor en investigadores diversos.

Cuando Martínez de Lizardui propone razonablemente (dada la enorme amplitud diacrónica y sincrónica del corpus a investigar) tender más hacia el método analítico, se encuentra en un entorno de investigación en el que abusar de la tradicional exigencia de escepticismo, más bien sintético, tendría no pocos atenuantes.

- ❖ Sin pretender solventar esta tensión, recordemos que en la obra de Ortiz-Osés se combinan el uso de un corpus recogido en trabajo de campo principalmente por los clásicos de la etnografía vasca (justo antes de que esta empezará a, en expresión de Caro Baroja, transformarse en arqueología), con valoraciones, análisis, relacionales que beben en fuentes muy variadas, a menudo con gran imaginación creativa no exenta de riesgo. Nos hemos referido a ello en su momento. Quizás sea también una buena orientación epistemológica.
- ❖ Puede, por último, echarse en falta un mayor abundamiento, valorativo, en el entorno histórico-social, a menudo dramático, en que la obra de estos autores (sobre todo Krutwig) fue escrita, amén de sus consecuencias. Esta monografía, limitada, no pretende profundizar en tales aspectos, bien que es imposible no encontrarse con ellos tangencialmente. Por otro lado, cierta

literatura antropológica de compromiso urgente ha podido tener derivas demasiado imprevisibles, y alguna lectura simplificada del mundo simbólico vasco y sus interpretaciones han motivado respuestas poco atinadas. De ello habremos de ocuparnos. Además, ya hemos hecho apología de, cuanto menos, un mínimo de necesario, no absoluto, distanciamiento metódico. Lo contrario daría resultados de dudoso valor, haciendo flaco favor al rigor científico y, en último término, al compromiso ético.

2- DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL, CULTURAL Y SIMBÓLICA.

2.1. Introducción.

En relación a la obra erudita de Azkue hemos señalado que frecuentemente se le ha reprochado el no haber acompañado su polimática labor de campo de una formación metodológica previa amplia, lo cual supuso un fuerte condicionamiento.

No se puede decir lo mismo en lo relativo a la labor tanto de Barandiaran como de Caro Baroja. El primero se formó (hablamos de una *paideia* general) en el entonces referencial Seminario de Vitoria. Posteriormente amplió sus estudios en Alemania (la de entreguerras) teniendo un trato decisivo con Wundt, cuya metodología y fundamentos habrían de influenciarle fuertemente. Tanto Ortiz-Osés como Caro Baroja ven una clara deuda del gran pionero de Ataun con la escuela del Padre Schmidt, cosa que don José Miguel consideraba

reduccionista en grado sumo, pero que parece, con los debidos matices, un hecho claro. Como en el caso de Azkue, habremos de insistir en su procedencia rural vasca. Bebieron ambos de forma muy directa una cultura tradicional que acaso los hizo a la vez informantes e investigadores, con todas las problemáticas de método que tal circunstancia pudiera conllevar.

Una formación de corte académica mucho más ortodoxa aún, compensada con bastante autodidactismo bien pasado por el cedazo kantiano, por no mencionar un entorno previo muy pío en los años formativos más freudianamente importantes, caracterizaron la obra enciclopédica de Caro Baroja. Lo académico incluyó una formación directa en Inglaterra. En este autor está ya superado cualquier autodidactismo *bona fide* pero carente de una sólida base científica (sin excluir el trabajo de campo). Ya mencionamos que don Julio fue tachado de funcionalista, vienófilo (por su deuda formativa hacia dos de los Tres Tristes Trogloditas) e incluso frazeriano. También el abominaba de reduccionismos clasificatorios, bien es cierto que no es difícil encontrar a lo largo de su obra ciclos, funciones, estructuras... incluso explicaciones densas, todo lo cual atenúa bastante el intento de adscribirle, al menos como tendencia, hacia tal o cual escuela de antropología. Añadiendo que se ha reclamado a veces una suerte de consideración escolástica propia en los mismos “estudios vascos” *per se*. Por otra parte, el ilustrado de Itzea sí que se enorgullecía de las influencias recibidas (y asumidas) de Kant, Vico, Bergson, Heidegger (también recuerda a Jung)... incluso Pirrón. Y parte de su obra pretende, sin ambages, recordarnos que la antropología no sólo no comienza, digamos, con un Durkheim, sino que

ni siquiera lo hace con el mismísimo Kant. La reflexión sobre el tiempo es fundamental en él (ya lo analizó acertadamente Jesús Azcona) y el diálogo con la historia, y mediante la historia, permanentes.

Pero en otros autores de generaciones posteriores no hay tantas reticencias hacia los recursos de escuela, más bien se da una actitud favorable a la utilización de metodologías (bastante vanguardistas en su momento) contemporáneas de las ciencias sociales, acaso por la promesa implícita de un mayor rigor científico, lo cual vendría en gran medida avalado por los impresionantes resultados que la aplicación de estas metodologías a casos concretos estaba, al parecer, dando.

Comenzaremos acercándonos a uno de estos autores, precisamente a alguien que, no paradójicamente, tuvo un trato directo tanto con Barandiarán como, principalmente, con Caro Baroja.

2.2. W. Douglas y el Matrialismo Vasco: Exposición y conclusiones.

William A. Douglass (Reno, Nevada, 1939) no tenía en principio inquietudes antropológicas ni menos aún vascófilas, si es que se puede ser amante de la literatura sin la primera de ellas. Pero tras venir a la península mediante un programa para estudiantes con tan sólo diecinueve años y entrar en contacto con la realidad de los años sesenta, amén de hacer lo propio con la obra de Caro Baroja, encontró su vocación en los estudios socio-étnicos. Completó su

formación en Oslo y Chicago, llevando a cabo con posterioridad dos trabajos de campo referenciales en Murélagu y Etxalar. Posteriormente su obra se ha centrado en la diáspora vasca, principalmente (aunque no en exclusiva) en el Oeste de los Estados Unidos, habiendo impulsado y coordinado el Departamento de Estudios Vascos en la Universidad de Nevada-Reno.

Si los pioneros de los estudios antropológicos pasan un poco por encima de métodos y discusiones de escuela, se puede encontrar, por el contrario, en Douglass una sólida e interesada base formativa en general y para la investigación de campo en particular, en la cual parecen bastante evidentes influencias estructuralistas, geertzianas o incluso funcionalistas, en particular. Pero sin caer en los consabidos dogmatismos que pudieran llevar a la investigación para justificar un método apriorístico, y no al método como instrumento adecuado y adaptable para el análisis de tal o cual realidad fenoménica.

Tomemos la monografía *Muerte en Murélagu*.⁴⁰⁰ Hace una aproximación descriptiva, no demasiado exhaustiva, sobre las características socio-económicas del lugar. Pero se ve que se centra en lo sincrónico, muy estructuralmente, tanto como resulta ser la continua selección de pertinencias que hace, así como la relación entre datos.

La conclusión de lo primero viene a ser que el aislamiento de la “pequeña comunidad que ha elegido” (significativamente si volvemos a reflexionar sobre

⁴⁰⁰ Douglass, William A. *Death in Murelaga: funerary ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle. University of Washington Press. 1969
Douglass, William A. *Muerte en Murelaga*. Irun. Alberdania. 2003.

método) no viene justificada por motivos de carácter geográfico o económico.

Acontece así. No analiza más al respecto.

Pero nos presenta su propio hilo de Ariadna para la descripción e interpretación de tal comunidad, siendo clara su deuda respecto a Geertz. Su *Thick*

Description convierte a Murélaga en una comunidad bastante heideggeriana.

Porque la base de la mentalidad colectiva y las relaciones humanas del lugar es la muerte, son los rituales funerarios, y, por extensión, la vinculación y deberes hacia el mundo de los difuntos.

Todo grupo humano (el *auzoa*, conjunto de *baserriak*) está unido por el *andabide* (camino de funerales) a la iglesia, lugar focal,⁴⁰¹ al lugar hacia donde cada persona hará ritualmente acompañado su último viaje. La organización del funeral será la actividad económicamente más costosa que habrá de asumir el grupo humano. Las vinculaciones al mismo de los demás miembros de la comunidad vienen establecidas y afirmadas por sus acciones en relación al funeral y rituales consiguientes (el lugar en la procesión, las donaciones *artu-emon*, *ogidune-estipenduye*,⁴⁰² el luto, la participación en la invitación o las comidas....). El funeral es catártico, pero va mucho más allá. Pues la muerte es el acontecimiento más importante individual y colectivamente del ciclo vital en Murélaga.

⁴⁰¹ Op.cit.pg 104.

⁴⁰² Op.cit. pg 63.

El respeto al mundo de los difuntos y la necesidad de cumplir absolutamente con los rituales mortuorios es interpretado (brevemente) en el contexto de una religiosidad ritualista y católica, donde se espera que la mayoría de los humanos acaben en el purgatorio, pudiendo finalizar su sufrimiento más rápidamente si los vivos cumplen con sus obligaciones al respecto. Se nos ilustra tal tesis con algún ejemplo de alma en pena, enterramiento incorrecto o, incluso, sucesos de la última guerra civil. Y el poder de la Iglesia es cuasi absoluto, no tanto en lo político-social como en la conformación de valores y referencias. Las organizaciones como Los Luises o La Hijas de María engloban a prácticamente todos los solteros o solteras del pueblo, y estarán presentes en la organización del traslado del difunto por el *andabide*, marcando la organización espacial del mismo.⁴⁰³ Las cofradías datan del siglo XVII, y las asociaciones voluntarias son numerosas.⁴⁰⁴ La misma autoridad del *auzoa* (entidad básica de articulación social) descansa sobre el mayordomo de la ermita, que es muchísimo más respetado que las autoridades oficiales, a quienes se considera ajenas a los intereses de la comunidad.

Pasemos a ver qué papel tienen en relación a esta base interpretativa tanto el referencial simbólico femenino como sus transformaciones.

⁴⁰³ Op.cit pg 57.

⁴⁰⁴ Op.cit. pgs. 245 y 246.

Douglass no puede ser más claro: “Los miembros femeninos del grupo doméstico (sobre todo *etxekoandrie*) aparecen en cualquier generación como unas sacerdotisas.”⁴⁰⁵

Tan tajante afirmación puede dar lugar a confusiones que ya nos han aparecido previamente (y volveremos a encontrarlas en otros autores, como veremos más adelante). Porque el de Nevada no está describiendo una sociedad matriarcal, gobernada por mujeres. Veamos qué mundo simbólico nos presenta.

Aun cuando el mismo título de esta monografía no deja lugar a dudas sobre cuál considera Douglas el *koan* explicativo del inconsciente colectivo murelaguense, no es menos cierto que hay otra *Thick Description* paralela o entramada con la muerte y sus rituales. Es la unidad básica y referencial para un ente humano de esta comunidad: *Etxe*, la casa.⁴⁰⁶

La proyección maternal, de carácter regresivo (no en un sentido negativo) y protector que la mansión conlleva no merece mayor comentario. Y su importancia es cuasi-absoluta. Los parientes consanguíneos, *familije*, tienen un papel muy importante y crean exigencias. Pero nada comparable a la centralidad de la casa, cuyos habitantes pueden ser de origen forastero (por matrimonio, adopción...), pero todo individuo habrá de estar estrictamente adherido a un grupo familiar y a su casa⁴⁰⁷ (que casi siempre conlleva los terrenos que le son propios, de darse excepciones son problemáticas). El lugar

⁴⁰⁵ Op.cit. pgs 50-51 y sobre todo 181.

⁴⁰⁶ Op. cit. pg 44.

⁴⁰⁷ Op.cit. pag 139.

de la iglesia desde donde se ha de activar y mantener la ritualidad funeraria está vinculada a *etxe* (así en *mugagabe*), no a los parientes carnales. Este lugar se llama *sepulture*,⁴⁰⁸ dado que hasta el siglo XVIII era de hecho el panteón de los habitantes de la casa, evolución y cristianización de la costumbre anterior del enterramiento doméstico. El cementerio también despierta respeto, pero no exige dedicación y cuidado. Menos aún activación.

En la casa convive el matrimonio principal con el anterior, de gran fuerza simbólica y también real. Los solteros no tienen obligaciones pecuniarias, vivir allí es su derecho, incluso en caso de que hayan vuelto tras haber emigrado o vivido en otro lugar. La herencia, con respeto a la troncalidad o figuras como el *alkar poderoso*⁴⁰⁹ se decide en este ámbito, siempre con la intención última de no dividir ni menguar en poder a *Etxe*, unidad no sólo espacial, sino que también simbólica y psíquica, que se gobierna de forma temporal, pero no se posee. Da el nombre real a los individuos⁴¹⁰ (los apellidos son algo irrelevante) y está fijado en el espacio y el tiempo.

El trabajo asalariado (p.ej. en la vecina cantera) se considera indigno,⁴¹¹ ya que no hay vinculación comparable a trabajar en *Etxe*. Se decide aquí qué donación funeraria se ha de hacer en cada caso, y, por tanto, qué grado de vinculación se tiene con el difunto, i.e., con el grupo humano al que pertenece. Nadie se siente de la localidad. La vinculación externa relevante es el *auzo*, conjunto de *etxes* (y

⁴⁰⁸ Op.cit. pgs 59, 74.

⁴⁰⁹ Op.cit pg 162.

⁴¹⁰ Op.cit. pg 31.

⁴¹¹ Op.cit pg 39.

no el municipio). Cada uno de ellos tiene diferentes famas y características psicológicas.

Decíamos que la casa va casi siempre (y las excepciones son muy problemáticas) en un todo con sus terrenos y con sus bosques explotables. Casa-unidad familiar-individuos-instituciones rituales y de propiedad-tierra. Conforman una trama psíquica, simbólica y acaso (o parcialmente) social y económica. Está unida directamente al cumplimiento de los ritos funerarios, descripción densa en Douglass, no lo olvidemos, a la vinculación y cumplimiento del deber hacia los difuntos.

Y el referente ritual simbólico central de la casa es *Etxekoandre*.⁴¹²

Ella prepara la casa para la visita del sacerdote que administrará los últimos sacramentos. Un miembro femenino del grupo familiar habrá de limpiar el cadáver, poner cera en los ojos (a las abejas se les comunica la muerte del finado), rociar el cadáver con agua bendita en la *gauela*... Otra mujer, del *auzorik urrena* auxiliará en limpieza y cocina. El vestido especial que puede llevar el que ha pasado puede ser comprado a cierto convento femenino de Markina...⁴¹³

Si la muerta es soltera las Hijas de María encabezarán la procesión. Pero mucho más importante resulta el que, dentro de la estricta distribución de

⁴¹² Op.cit. pg 43 y ss.

⁴¹³ Op.cit 48 a 50.

espacios en la iglesia, son las mujeres las que ocupan la parte central y zaguera. Allí está el rectángulo de cada *baserri* (insistimos, no de cada *familije*), la Sepulturie. Su papel también es central en las ceremonias conmemorativas: En *argia* son las mujeres de la familia quienes junto con la *etxeoandrije* encienden las *kandelak*, activando la *sepulturie*.⁴¹⁴ Para hacer lo propio en el *bederatziurrune*⁴¹⁵ ha de ocuparse una mujer de la etxe, acompañada por parientes femeninos próximos. Durante el año de luto ha de encender *kandelak* en las festividades y la misa mayor. La mujer del sacristán prepara el lugar con un paño negro. Las recogedoras de *olatak*, ofrendas semanales serán niñas. La organista en el funeral es femenina. Y la limpiadora de *sepulturie* es una mujer (*difunturie*). Se espera, asimismo, de la *Etxekoandrie* que rece en Navidad por todos los muertos de *baserria* (no de *familije*). Y en las *memorijek* es ella quien activa la *sepulturie*.⁴¹⁶

Vemos pues que en el mundo descrito por Douglass la *Thick Explanation* de la ritualidad funeraria no podría ser llevada a cabo sin la concurrencia de la Casa y sus Vínculos, siendo la Mujer, preferente *Etxekoandre*, representante simbólica central de aquella y activadora de los dichos ritos. Todo ello conforma un universo psico-simbólico claramente matrial.

Pero ¿Se da alguna relevancia reseñable hacia la mujer, o colectivo de mujeres, en la organización social y económica de Murélaga? Y de darse...que relación podría tener con el mencionando universo matrial?

⁴¹⁴ Op.cit pg 60.

⁴¹⁵ Op.cit. pgs. 70 a 74.

⁴¹⁶ Op.cit. pgs 57 a 60.

Sabemos que las confusiones y simplificaciones sobre tal pregunta han dado lugar a no pocos malentendidos.

En el estudio de Douglas no se afirma que haya un papel preponderante de la mujer en los ámbitos de propiedad, gestión económica o poder social de la comunidad. Esto no es óbice para que se deban mencionar ciertas particularidades:

- I. Etxe habrá de tener un heredero, que no ha de ser necesariamente masculino.⁴¹⁷ De 138 matrimonios estudiados 79 son virilocales, 38 uxorilocales y 21 neolocalos.⁴¹⁸
- II. La división del trabajo está muy desdibujada en lo relativo al género, es más visible alguna que otra diferencia por la edad.
- III. Los casados tienen una vida más lúdica (visita a la capital comarcal los lunes para comida de fraternidad, ídem a acontecimientos deportivos, tabernas...) en tanto que los trabajos domésticos recaen en las casadas.⁴¹⁹
- IV. *Etxekoandre* puede dirigir importantes transacciones económicas,⁴²⁰ y tomar parte fundamental en la decisión sobre herencia y dotes.
- V. Salvo visitas ritualizadas (p.ej. tras un parto). Nadie entra en *Etxe ajena*. La unidad básica no familiar es el *auzo*. Y se considera bien al vecino que sabe mantener las distancias.⁴²¹

⁴¹⁷ Op.cit. pg 125.

⁴¹⁸ Op.cit. pg 134.

⁴¹⁹ Op.cit. pg 147.

⁴²⁰ Op.cit. pg 143.

⁴²¹ Op.cit. pg 201.

- VI. La autoridad del *auzo* recae en el mayordomo de la ermita, que es siempre masculino. Pero es una autoridad carismática, no impositiva. Habrá de convencer.⁴²²
- VII. Aunque no hay endogamia en el *auzo*, la cercanía provoca una relación fuerte, que con frecuencia propicia matrimonios.⁴²³ También apadrinamientos, dándosele a tal figura una fuerte relevancia⁴²⁴ (además aquí tenemos reticencias con respecto a la expresión “avuncular”, pero con ciertos matices sí que parece acercarse a la figura mencionada).
- VIII. En algunas reuniones del *auzo* participa la mujer muy activamente, hasta suele sentarse en un lugar central.⁴²⁵

Llegados a este punto podemos ya presentar algunas conclusiones sobre el trabajo y orientaciones de Douglass en relación al tema del Muttertum Vasco.

- ❖ El de Nevada parte de una formación tópicamente característica de la Universidad Norteamericana, y aun anglosajona (con sus envidiables recursos y alto nivel de exigencia) de donde trae un bagaje metodológico riguroso y práctico, junto con un envidiable talante crítico. Pero no debe confundirse esto con el tan contemporáneo afán de especialización. Douglass parte también de una erudición amplia. Y, como Campbell, viene del mundo del estudio de la

⁴²² Op.cit. pg 207.

⁴²³ Op.cit. pg210.

⁴²⁴ Op.cit. pgs 239-40.

⁴²⁵ Op.cit. pgs. 190 a 193.

Lengua y la Literatura (Hispanas en su caso). Estos bagajes serán los que aplique a sus *studia vasconicae*.

- ❖ Se ciñe al estudio de una comunidad pequeña, relativamente aislada y referencial. Muy clásico en cuanto a método.
- ❖ Su Descripción Densa, basada en la muerte y las obligaciones que ésta conlleva (estructurando, al cabo, el mundo de los vivos) no puede ser entendida ni resultaría coherente sin su vinculación al mundo de *Etxe-Lurra*, claro matrilial símbolo de transformación.
- ❖ La encarnación y proyección a su vez de *Etxe*, su representación simbólica ante la comunidad (en especial para la activación de los rituales funerarios) es *Etxekoandre*, figura central femenina. La comunidad “tradicional” descrita tiene una fundamentación psico-simbólica matrilial. Por lo tanto tiene gran relevancia con respecto al tema de nuestro propio estudio.
- ❖ No se deduce de lo anterior un papel preponderante de la mujer real en la vida social de la comunidad. Tampoco uno especialmente sumiso. En realidad no parece que se pretenda una descripción etnográfica valorativa minuciosa de las relaciones de género y su sitio en la organización de la comunidad, amén de un cierto análisis de las mismas. Pero sí que se proporcionan descripciones parciales sobre tales particulares.

- ❖ Éstos datos sobre funciones diversas por género no son relacionados con el *arkhé* arriba mencionado de lo femenino como foco simbólico y ritual de la comunidad. No se nos presenta ningún intento explicativo relacional hacia el mismo. Ni tan siquiera una sincronidad explícita en el sentido jungiano.

- ❖ Con este estudio se establece una referencia para el estudio de campo y el análisis del conjunto fenomenológico estudiado que supuso un punto de inflexión. Han pasado más de cinco décadas y muchos matices pudieran ser actualizados. Amén de que el objeto de estudio, la o una comunidad vasca, se ha transformado vertiginosamente en los tiempos recientes. Piénsese sólo en los retos que supone un acercamiento a los entornos urbanizados (y suburbanizados) de la postmodernidad. Pero Douglass abre una forma y una actitud de acercamiento al mundo social, simbólico y axiológico del grupo humano citado que ya ha tenido, explícitamente o no, seguidores.

- ❖ Señalemos también que las descripciones antropológicas y sus análisis (en el entorno vasco), al margen de su enorme valor intrínseco, son de especial relevancia en un contexto acaso más ambicioso y mayor, en un diálogo hermenéutico fluido y multidisciplinar que ha sido ya abierto y trazado, como expusimos en su momento, a raíz de la obra relacional-polifacética de Andrés Ortiz-Osés.

2.3. Teresa del Valle y la Escuela de Zorroaga.

Douglass marca un punto de inflexión en los estudios socio-antropológicos, creando una aportación referencial (por ejemplo en el estudio de la familia, acaso de la troncalidad, y la organización social) no sólo para el ámbito vasco, sino también para el circumpirenaico en su conjunto. Su aplicación de metodologías varias de forma equilibrada, su comparativismo aplicado en posteriores trabajos nos llevan a una cierta superación de funcionalismos, historicismos ... y a una suerte de prevención contra posibles dogmatismos de escuela. Los resultados nos resultan de gran utilidad por lo convincente y fiable del trabajo de campo realizado.

Pero la Antropología Social en el ámbito vasco no puede entenderse sin la mención explícita al Departamento de Antropología Social de la UPV, en Zorroaga, cuyo seminario de Estudios de la Mujer nos es especialmente relevante.

En este departamento se ha desarrollado gran parte de la obra de investigadores como J.M. Apaolaza, B. Aretxaga, Beatriz Moral o Lourdes Méndez. También J.M. Apalategi, investigador polifacético que ha dado un impulso a los estudios en el ámbito urbano, o M. Azurmendi, que ha profundizado con cierta originalidad en la Antropología simbólica, y que habremos de mencionar por otros motivos.

Ahora bien, la figura más destacable dentro de esta Escuela de Zorroaga es sin lugar a dudas la antropóloga Teresa del Valle.

Si se ha de introducir su trabajo y su propio papel en el entorno científico y educativo habrán de destacarse, entre otras tantas, dos características:

En primer lugar, la tajante voluntad de dotar a los Estudios Antropológicos de una fundamentación metodológica rigurosa incorporando las aportaciones de escuelas contemporáneas, fundamentación científica diríamos, precisamente, hace ya algunos años (cuando Tréveris estaba más cerca que Viena), pero exenta de dogmatismos o reduccionismos. Esto conlleva la realización de importantes trabajos de campo, a menudo en ámbitos poco o nada trillados con anterioridad.

En segundo lugar, un claro interés hacia los Estudios del Mundo de la Mujer Vasca, lo cual ha llevado a Teresa del Valle a realizar o coordinar investigaciones pioneras sobre el particular, desde un talante crítico y quizás singular.

Porque, sin renunciar un ápice a la voluntad de rigor científico que hemos mencionado más arriba, la profesora del Valle no rehúye una cierta intencionalidad de evitar la confinación de sus estudios, y los de sus colegas y colaboradores, en el entorno erudito-académico, sino que pretende que

constituyan una influencia transformadora. Hay ánimo de influir y hacer cambiar. Socialmente.

Ciñámonos al tema que nos concierne. Teresa del Valle no puede dejar de analizar, desde la Antropología Social, el tema del “Matriarcado Vasco”. Pese al paso de los años, *Mujer Vasca: Imagen y realidad*⁴²⁶ escrita en colaboración con otros autores, y de donde hemos obtenido en gran parte la conclusión sobre el papel, digamos, comprometido del antropólogo (renunciamos aquí a las arrobas tipográficas), sigue siendo una obra referencial que marcó además un antes y un después en los estudios antropológico-sociales en el entorno vasco. Para empezar, aplicándose a fondo la tantas veces establecida necesidad de sacar la antropología del ámbito exclusivamente rural. En este caso añadiendo la novedad de un estudio ambicioso sobre género.

Se realiza una aproximación al tratamiento que sobre la mujer vasca ha aparecido en pioneros de la etnología de tal ámbito. Menciona que Barandiarán ya presenta a la mujer en espacios de trabajo, festivos y rituales, amén de traer a colación un personaje femenino como centro del mundo mitológico de Vasconia. No deja de criticar una cierta falta de separación entre datos reales y construcciones culturales.

Algo parecido reprochará también a Caro Baroja por entrelazar el estudio histórico con las creencias populares y por no explicar el motivo de la preminencia femenina en el movimiento brujeril. Más aún, ve ya en el de Itzea

⁴²⁶ Valle, Teresa del. e.a . *Mujer Vasca, Imagen y Realidad*. Barcelona. Anthropos.1985

una creencia en un matriarcado vasco,⁴²⁷ entendido como sociedad donde la mujer tiene un papel social comparativamente importante, o incluso, podríamos decir, central.

Los estudios de Douglass son elogiados por no eludir la existencia de conflictividad (p.ej. entre dos *etxekoandreak* en el mismo *etxe*),⁴²⁸ pero se le reprocha una cierta generalización que pudiera llegar a entenderse como afirmación de igualdad de género. Sí trae a colación los cambios modernos de actitud, que van introduciendo a la mujer en el espacio público.

En Greenwood verá una contradicción entre la ruptura de moldes femeninos que éste ve en la sociedad rural vasca, ora en el aspecto, ora en el estilo de vida (relacionándolo con la enorme importancia del matrimonio), y la forma en que resalta más las iniciativas masculinas.

Dentro del mismo proyecto, F. Barandiarán⁴²⁹ llamaría la atención sobre el desencanto contemporáneo de la mujer hacia la Iglesia.

Crawford tocaría ya, según del Valle, un tema hartamente polémico. En el mundo vasco se hace gran uso de la proyección, se dan defensas obsesivas y una idealización de la femineidad, lo que lleva a una falta de resolución satisfactoria del complejo de Edipo. Pero Crawford hace generalizaciones poco convincentes, desde un dogmatismo superficialmente freudiano, y con datos tomados

⁴²⁷ Op.Cit. pg 28.

⁴²⁸ Op.Cit. pg 33.

⁴²⁹ Op.Cit. pg 37.

de otros autores, sin que se establezca anteriormente un criterio de selección crítica.⁴³⁰

Arpal no aceptaría la existencia de un mayorazgo femenino extendido,⁴³¹ pero sí ve tanto una capacidad jurídica de la mujer vasca que no existe en otros entornos, amén del predominio de la misma en el mundo mitológico. Por último Satrustegi veía una consideración de la mujer como objeto negociable en el entorno circumpirenaico. De ahí que no hubiera (aun cuando pudiera parecer paradójico a primera vista) rechazo hacia las madres solteras.⁴³²

Tras el repaso crítico a tales autores es significativo la descripción y análisis que hace la autora del papel de la mujer en el nacionalismo vasco.

La imagen que el mismo tomaría de lo femenino sería la Madre, proyección del nacionalismo, cuya jerarquía suprema sería la representación de la Madre de Dios. En el aranismo la Etxekoandre centraría complementariamente tal visión. La primera ETA seguiría ortodoxamente tal axiología.⁴³³ Posteriormente los militantes serían “los chicos”, esos adolescentes que han de ser animados y protegidos.

La función de la *Emakume Abertzale Batza* es explícitamente “preparar buenos patriotas”. Identifica Mujer-Hogar, no sin ciertas contradicciones (como el intento

⁴³⁰ Op.cit. pg 39.

⁴³¹ Op.cit. pg 42.

⁴³² Op. cit. pg 44.

⁴³³ Op. cit. pg 234.

de crear un sindicato para trabajadoras domésticas, con lo cual se introducen en el espacio público) dada la misma naturaleza pública de una organización que aspira también a influir en los valores sociales, y en último término, en la organización del estado.

Pero a la larga la organización femenina queda supeditada al Partido. No se valora en exceso su trabajo, ni se le da un valor moderno-político. Los puestos de dirección carecen de mujeres, el rol de *EAB* sería más bien la transmisión de la etnicidad, dentro de la cual está el misterioso y simbólico idioma vascongado.

En la mujer la conciencia nacional no es tal, no se racionaliza, sino que reside en lo vital intuitivo.

Si en las versiones más recientes del nacionalismo vasco todo esto ha cambiado (p.ej. la existencia de *Aizan*) es por seguidismo de las transformaciones sociales, no por convencimiento interno o por derivación de la cultura propia. La gran sensibilidad hacia la unidad tiene algo de proyección de la Casa-Familia.⁴³⁴

Además del repaso a estos autores y movimientos, del Valle, en su estudio sobre la *Korrika* (movilización social organizada por *AEK*, pero con múltiples colaboraciones, que se remonta a principios de los años 80 (ella estudia las

⁴³⁴ Op.cit pg 254.

primeras).⁴³⁵ Encuentra un campo privilegiado para el estudio del papel de la mujer.

Vuelve a aparecer una falta de reconocimiento de la labor realizada por mujeres, cuya labor conservativa y de transmisión se englobaría en el mundo de lo privado, siendo masculinos los Héroes Lingüísticos. Es significativamente masculino el cartel de la *Korrika 3*, acaso con intención de transmitir *Indarra*, compensando la situación de minorización social del euskara. Pero se apreciaría una cierta tendencia al cambio, ya que dentro del entorno científico (filológico) y literario va siendo cada vez mayor el número de mujeres destacadas (véase el cambio en la misma *Euskaltzaindia*).⁴³⁶

En la propia *Korrika*, se da bastante heterogeneidad, según territorio (con sus características socio-económicas, no sólo espaciales o de valores), pero la participación sería más bien de base, no en la cúpula dirigente.

La contradicción que tan fuertemente aparece en el mundo de la *Korrika* (casi arquetípicamente) consistiría en la adjudicación a la mujer de un papel transmisor, nutriente, simbólico, maternal.... doméstico en cuanto a la problemática o problemáticas del idioma vascuence. Pero precisamente el objetivo último de tal acontecimiento lúdico-deportivo-identitario-cultural-reivindicativo es subvertir un *statu quo* diglósico, para lo cual habrán de alterarse múltiples estructuras. El euskera habrá de tomar el espacio público (lo

⁴³⁵ Valle, Teresa del. *Korrika: rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona. Anthropos.1.988.

⁴³⁶ Op.cit. pg.52.

cual hace simbólicamente la *Korrika*), luego es imprescindible que lo haga la depositaria-transmisora del mismo. De ahí la contradicción mencionada, simbólicamente superada con la movilización en cuestión.⁴³⁷

2.3.1. Crítica valliana al “Mito del Matriarcado Vasco”

Hemos realizado ya una breve aproximación a algunas de las inquietudes y premisas que subyacen en la obra de Teresa del Valle que pudieran sernos de mayor utilidad para el tema que nos concierne. Pasemos ya directamente al mismo, pues en *Mujer Vasca: Imagen y Realidad* encontramos un apartado específico en el que se critica el “Mito del Matriarcado Vasco”.

Se critica a Ortiz-Osés el emplear indistintamente datos objetivos y construcciones culturales, amén de una supuesta dispersión espacio temporal (lo mismo se afirma en relación a la obra de Hornilla). Se habrían mezclado datos psicoanalíticos, antropología y filosofía. Todo ello sorprende, y escandaliza, a la rigurosa antropóloga. Que pasa, consecuentemente, a la crítica de tal interpretación.

Encuentra hartamente reseñable el hecho de que el “Mito del Matriarcado Vasco”, invención de los hombres al cabo, haya tenido tanta aceptación en el entorno.⁴³⁸ Ve en el mismo un cierto recurso hacia ancestralidad sin mácula, devenido en recuperación identitaria que en último término sugeriría cierta superioridad ética colectiva. Cierta mención bastante jungiana a lo numérico en el mundo vasco

⁴³⁷ Op.cit. pg 73.

⁴³⁸ Op. cit. pg 51.

es tomada con notable prevención, como si fuera más bien una apología religiosa.

En cuanto al señalado éxito, estaría motivado por una proyección de una cierta imagen preestablecida de la Mujer, vivificante pero estereotipada (no muy consistentemente, daría que pensar el que la Dulce Feminidad se transforma también en Mari la Bruja). Que, en último término, llevaría a un tipo de comunidad fuertemente machista, donde incluso hubiera mujeres que asumieran el rol idealizado como un mecanismo psicológico de defensa. En definitiva, una mitificación que reforzaría una opresiva desigualdad de género.

2.3.2. Objeciones y matices en torno a la crítica valliana.

Desde una investigación analítica del Matrialismo Vasco, habremos de efectuar las siguientes consideraciones sobre los aspectos antes citados:

Se ha reprochado, p.ej., en la obra de Jesús Azkona,⁴³⁹ a los pioneros de la antropología vasca (los Tres Tristes Trogloditas, Azkue, Caro Baroja en un principio, por extraño que luego parezca) el haber realizado no ya una descripción rigurosa, con los matices que hemos ido recordando, del “Mundo Vasco”, ni siquiera una interpretación, como todas, sujeta a crítica y subjetiva, sino también un modelo ideal de Comunidad Vasca Futura, el cual estaría fundamentado en un pueblo/etnia/herri/volk antiquísimo y resistente con unos valores y usos por estos autores definidos a partir de sus investigaciones. Tales valores y usos coincidirían con los del Cristianismo Auténtico, i.e., el Catolicismo Romano. Se recuerda la valoración positiva de Barandiarán sobre la Escuela de

⁴³⁹ Vide Azkona, Jesús. *Etnia y Nacionalismo Vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona. Anthropos. 1984.

Viena en el sentido de que habría sido la que mejor había comprendido a los vascos.

Como quiera que estos pioneros son católicos devotos preconciarios, o clérigos con algún retazo fundamentalista (dicho sea tras matizar que tal adjetivo no puede ser entendido hace un siglo como ahora), amén de emocionalmente vascófilo-traditionalistas, es fácil caer en la tentación de ver una falta de rigor científico en la investigación, en aras al prejuicio dogmático que condicionaría a estos investigadores hacia el proselitismo evangelizador y el reduccionismo apriorístico.

El mismo Ortiz-Osés, según esto, no estaría exento de, parcialmente, ser criticado por ello. Más adelante habremos de retomar esto último.

Tal crítica puede parecer, a primera vista, convincente. Pero debe ser rechazada. Sí puede haber algún condicionamiento en los individuos dedicados a la tarea de campo. Muchos en realidad. Habríamos de recordar discusiones de método sobre las características y condicionamientos del antropólogo y los informantes. Debemos añadir que no siempre serán de tipo formativo, ideológico o metodológico, sino, imposible de evitar, personales, sin que, ni siquiera, signifique tal cosa racionalmente personales.

Pero el investigador es en gran parte consciente de tales condicionamientos, y tiene sus mecanismos de distanciamiento y defensa, a menudo dados por el método. La mayor objeción a esta crítica, objeción que, especialmente, jamás

podrá eludir el debate más o menos riguroso, serán los propios resultados de la investigación llevada a cabo. Nosotros tendemos a afirmar, con J.Zulaika,⁴⁴⁰ que incluso hoy en día sorprenden por su objetividad (salvo en el caso de Azkue) nacida también de un afán de rigor metodológico-investigativo. Más destacable es, si cabe, este afán en Caro Baroja; baste con leer comparativamente dos ediciones de *Los Vascos*, con todas las reflexiones críticas, y autocríticas, sobre el método de los Ciclos Culturales. Añadamos que el madrileño de Itzea provenía de una tradición formativa liberal clásica y universitaria. Casa mal con intenciones proselitistas filocatólicas, aunque en el primer don Julio sí que había una cierta (siempre crítica) vascofilia, junto con una fuerte preocupación ética nacida en parte de un humanismo liberal ilustrado que, con tensión evidente, no deja de estar engarzado a los valores del cristianismo, incluso el más ortodoxo.

Para finalizar, añadiremos una explicación del mismo Caro Baroja a estas cuestiones. En *Las Formas Complejas De la Vida Religiosa* (Zulaika vio en el título un Anti-Durkheim, otros no tenemos tanta certeza)⁴⁴¹ argumenta que, frente a quienes ven (a menudo con ánimo descalificador) en las prácticas rituales del cristianismo (o algún cristianismo) mero paganismo disfrazado, sería más acertada la interpretación de que la colectividad vehiculiza sus necesidades psíquicas y religiosas mediante los complejos culturales, simbólicos e ideológicos que más le atraen por motivos múltiples. Tener en mente esta explicación, un tanto jungiana (en Caro Baroja se encuentran varias alusiones al gran psiquiatra suizo, nunca tajantemente críticas, a diferencia de

⁴⁴⁰ En *Del Cromagnon al Carnaval*. Donostia. Erein. 1.996.

⁴⁴¹ En la misma obra.

otras sobre cierto genio vienés) nos ayudará a relativizar, o incluso rechazar la idea de un mecánico condicionamiento previo en los pioneros de la Antropología Vasca.

Pero el hecho de que en la obra de Ortiz-Osés, Barandiarán, Azkue o Caro Baroja haya conclusiones no sólo críticas, sino también elogiosas del mundo vasco es absolutamente compatible con un talante crítico claramente reconocible. Las lecturas y conclusiones de sus respectivas obras harán bien en tenerlo en cuenta.

En cuanto a la Hipótesis Matrial Vasca, hemos traído arriba a colación lo que llamaremos “Reproche de la Mixtificación”. No sería de recibo, desde el punto de vista de la rigurosa investigación antropológica, la dispersión espacial y temporal, la interdisciplinarietà y el empleo de datos empíricos junto con construcciones culturales.

La objeción puede, en una primera aproximación, parecer pertinente. En la descripción del Mundo Vasco se han dado históricamente no pocas exageraciones pseudopoéticas, políticamente interesadas, maniqueo-religiosas.... a las que unía su carencia de rigor y método. Por lo tanto, la exigencia de un fuerte rigor metodológico sería tan necesaria como la que vimos en su momento comentando los estudios filológicos en torno a la lengua vasca.

Alguna de las matizaciones que hicimos sobre tal aspecto podrían ser traídas de nuevo a colación: Ciertamente que las interpretaciones de Ortiz-Osés tocan

directamente el mundo de la Antropología Vasca como disciplina, y, a decir del mismísimo Barandiarán, ofrecieron una nueva y atrayente vía de interpretación. Pero si alguien tiene intención de emplear los trabajos del hermeneuta vasco-aragonés como un enriquecimiento teórico, aun metodológico, habrá de tener en cuenta al menos ciertos aspectos de los mismos:

a) En las “obras vascas” de Ortiz-Osés, destaca la labor interpretativa-relacional, entendida tanto desde la antropología simbólica y filosófica como desde múltiples campos en general (filosofía, psicología profunda, hermenéutica lingüístico-simbólica, sociología, historia...). Tal esfuerzo de análisis relacional no ha de ser en absoluto confundido con una supuesta mixtificación, dado que una de sus principales características es la coherencia general que se encuentra a lo largo del mismo, amén de en sus conclusiones (algunas de las cuales deja abiertas para el diálogo, o incluso, la polémica), pertinentes y medidas.

b) Pero del mismo modo que en los estudios paleolingüísticos no cabe esperar que los fenómenos a investigar e interpretar sean claros y faciliten la labor hermenéutica (tomada aquí en el sentido de Dilthey) tampoco la Antropología Vasca Simbólico-Filosófica ahorra problemas.

Tanta más cuanto mayor ambición haya en la labor a realizar. Y al educador deustoense no se le puede echar en cara el haberse refugiado en un cómodo y seguro escepticismo

c) Pero ambicioso o no, Ortiz-Osés es metodológicamente riguroso. Además, sus análisis interpretativos se basan en trabajos de campo “de lujo” (el no pretende en ningún momento pasar ciertos “rituales de iniciación”), y la posterior

actualización de su obra más cercana al Mundo Vasco y a la antropología se guía por un criterio de autoridades impecable. Sus aportaciones son perfectamente válidas para enfocar metodológicamente o sacar provecho a otros trabajos de campo (grupos como el Instituto Labayru siguen incansables en su labor). Piénsese sólo en cómo podrían enriquecer investigaciones en el ámbito urbano o posturbano. O de género (la aseveración de que la sociedad vasca practica, en realidad, un fuerte machismo derivado de la idealización del mundo femenino ¿no es deudora acaso de los planteamientos ortizosesianos que habían establecido previamente la enorme importancia psíquico-cultural del Muttertum?).

d) Ahora bien, según señalamos en su momento, la obra del de Tardienta es muy polimática. Entabla un diálogo hermenéutico, mercurial y de gran alcance, entre el inconsciente colectivo vasco (o preindoeuropeo) y su cultura popular con la cultura europea tomada en modo amplio. Aquí han de entrar forzosamente muchas disciplinas en un complicado equilibrio. De ahí que utilizar sólo la Antropología Social pueda dar lugar a involuntarias malinterpretaciones por un cierto reduccionismo (el indignado comentario sobre las diosas parte de un malentendido quizás derivado de una incomprensión del carácter jungiano, nunca neoclerical, de tal afirmación). Es poco probable que alguien familiarizado (críticamente) con el mundo de Eranos hiciera el reproche mencionado sobre el uso de construcciones culturales, ya que éstas son realidades colectivas psíquicas, a menos que quisiera utilizar una metodología y un objeto de estudio concretos, lo cual, como hemos visto, no es el caso. Esto, por otra parte, no quita para que la labor, muy activa y creativa en los últimos

años, de los estudios de Antropología Social Vasca sea una de las mayores interlocuciones en este juego (gadamerianamente) con cartas hermenéuticas. Limar ciertas prevenciones (comprensibles, como hemos señalado) puede dar lugar a no pocos enriquecimientos mutuos, amén de tener consecuencias beneficiosas más allá de lo estrictamente académico-cultural.

2.4. Antropología deconstructiva: *El Milenarismo Vasco*.

2.4.1. Crítica de la “Sinrazón Matriarcal”.

Incluir en este bloque al autor que tenemos intención de traer a colación pudiera despertar algunas susceptibilidades. Porque la monografía sobre el *Milenarismo Vasco* realizada por Juan de Aranzadi y publicada a principios de los años ochenta⁴⁴² supuso un fuerte revulsivo no ya sólo hacia lugares comunes asumidos en la Antropología Científica de ámbito vasco, sino también hacia la misma fundamentación de tal Comunidad, entrando en ámbitos muy diversos, claramente en el político, con notable intención iconoclasta y polemista. Nos encontraríamos, sí, ante una antropología deconstructiva y activista, con una finalidad muy marcada, a la sazón, demoler los particulares Ídolos de la Plaza Vascos que habrían devenido (no pocas veces con ropaje erudito) en entramados castrantes soportadores de una colectividad enferma que generadora de individuos tanatófilos en el peor caso, acrílicos y sumisos cuanto menos. Pero desde una perspectiva tangencial o incluso externa al mundo académico-científico con sus respectivos rigores metodológicos. Aunque, en varios aspectos, pionera.

⁴⁴² Aranzadi, Juan de. *Milenarismo Vasco*. Madrid. Taurus.1982.

Interpreta Aranzadi al nacionalismo vasco como un corpus a “desmitificar”, siendo la identidad nacional un sueño, más bien alucinante, colectivo, necesitado de un entramado harto riguroso de defensas para mantener la pureza de sus adherentes. No de forma originaria. Ayer el enemigo podía ser el movimiento brujeril.⁴⁴³ Más tarde el racismo aranista intentaría frenar la contaminación biológica y, sobre todo, axiológica. La obsesión en torno a una posible infiltración que tendría el nacionalismo radical clandestino pertenecería también a esta cadena histórica, así como una supuesta utilización de la lengua vasca no con funciones comunicativas sino restrictivas, discriminantes. Y dentro de éste talante, efectúa Aranzadi una “Crítica de la sinrazón matriarcal”.⁴⁴⁴

Intenta el autor objetar a ciertas interpretaciones que el ve como propias de un matriarcalismo radical, el cual implicaría un poder social femenino que pudiera derivar en un ídem político. Critica principalmente la obra explorativa llevada a cabo por Txema Hornilla donde ve, algo arbitrariamente, confusión en recopilación factual (referencias míticas, estructuras de parentesco y prácticas jurídicas). La relación con Los Pueblos del Norte de la Península es clara. Despacha tales temas con la refutación que del poder femenino hace Lowie.⁴⁴⁵

Critica, asimismo, la investigación sobre temas de parentesco en base a la terminología sobre el mismo. Y considera, que de ninguna manera ha quedado establecida la existencia de una Religión Protoeuropea en la Cuenca

⁴⁴³ Op.cit. pg 75.

⁴⁴⁴ Op.cit. pg 498.

⁴⁴⁵ Op.cit. pg 502 a 504.

Mediterránea. Con un cierto estilo sarcástico. Continúa posteriormente deconstruyendo tesis matrilineales, desde Estrabón nuevamente, para acabar remitiéndose a los estudios de Douglas, en lo que ve la muestra de un debilitamiento de la patrilinealidad, pero no con resultado de una linealidad femenina, sino más bien tendente hacia la bilateralidad. En todo caso, subraya siguiendo a Douglas, los vínculos de parentesco no serían lo más relevante, sino el Solar (*Etxea*) que se habita.

En definitiva, los vínculos antropológicos, y la psicología colectiva, quedarían en un plano más bien secundario frente a intencionalidades de índole ideológico que encubrirían más bien relaciones sociales de poder y dominio. Más aún, se da un siguiente paso que en años posteriores ha llegado a tener una relevancia referencial no en el ámbito del rigor académico, sino más bien en el mundo socio-político o en el imaginario más popular mediatizado/mediático: la interpretación del mundo simbólico vasco como algo diferenciado, o el ansia de existencia de tal diferencia, no encubre sino una patología colectiva. Estaríamos ante una colectividad enferma (no digamos gran parte de su *intelligentsia*), y un enfermo requiere tratamiento, aunque fuera doloroso, aunque esté el paciente muy cómodo y satisfecho en su *pathos*.

La fijación a la figura materna, entendida de una manera muy ortodoxamente freudiana, u otras figuras femeninas familiares o cercanas (ya exponía esto Caro Baroja) habría dado lugar a una fuerte fijación a la madre, a cierta abundancia de homosexualismo problemático⁴⁴⁶ (no asumido, sublimado, siempre bajo sospecha) y a una obsesión por la pureza, también física,

⁴⁴⁶ Op.cit. pg. 525 y ss.

claramente reflejada en el aranismo político-cultural. Esto explicaría cierta pauta del segundón, más social que psíquica, y un cierto ansia milenarista, un anhelo de “matriarcalismo” más bien incestuoso: “La colectiva locura abertzale ha capitalizado y acorralado un sinnúmero de conflictos que hubieran sido de otro modo carne de psiquiatra”.⁴⁴⁷ Nada menos.

2.4.2. Refutación de la crítica aranzadiana.

No cabe duda que el acercamiento a las problemática milenaristas supuso por parte de este autor todo un desafío crítico y polemista bien ambicioso. Subrayan no tanto una excepcionalidad de las mismas en el ámbito vasco como un supuesto mayor arraigo de tales creencias. Ortiz-Osés ve en ello una resistencia psíquico cultural a la represión directa que el entramado estatal patriarcal y racionalista vendría ejerciendo en nuestra modernidad local, culminada con la dictadura del general Franco pero con orígenes anteriores. Ahora bien, este posible arraigo superior en tierra vasca exigiría un estudio comparativo mucho más extenso y riguroso, amén de un corpus interpretativo multidisciplinar, que lo que encontramos en *Milenarismo Vasco* para poder pasar de brillante y provocativa hipótesis a referencia fiable. En su obra posterior el autor tratará de ampliar sus tesis sobre el particular,⁴⁴⁸ pero, en general, con la misma mixtura de brillantez polémica y discutible coherencia.

El mismo Ortiz-Osés realiza ciertas críticas⁴⁴⁹ que son fácilmente asumibles:

⁴⁴⁷ Op.cit. pg 532

⁴⁴⁸ Por ejemplo *El escudo de Arquiloco*. Madrid. A. Machado.2001 (dos tomos).

⁴⁴⁹ Ortiz-Osés. Andrés. *Las claves simbólicas de nuestra cultura*. Barcelona.Anthropos.1.993 pgs.162y ss.

La frecuente confusión entre Matrialismo y Matriarcalismo, a la cual nos hemos referido a lo largo de este trabajo, no habrá de faltar aquí tampoco. Ni ciertas descalificaciones que confunden el contexto de la investigación (en nuestro caso de los grandes etnógrafos vascos del siglo XX) con el corpus investigado. A dos siglos de Kant podemos dudar bastante de la realidad sin *a priori*, pero con moderación.

La banalización de un trasfondo religioso mediterráneo pre-indoario queda en evidencia dado todo el elenco de autoridades (Pestalozza, Pettazzoni, Picard, Marconi, Bertoldo, Kerényi, Persson, Przyluski).

Lo regresivo asociado freudianamente a lo patológico, el Muttertum Vasco a la exclusión del extraño. Pero hay vida más allá de Viena, y la Madre Tierra acaba des-velando su universalidad a nada que se profundice algo en su mundo.

El movimiento de Fray Alonso, acaso no tan extraño en el contexto europeo, tiene múltiples facetas. El hermeneuta vasco-aragonés destaca el igualitarismo que le caracteriza. Como el Carlismo, sería tradicionalista y tradicional (en el contexto que estamos repasando), de ahí su arraigo circumpirenaico cuando ya era testimonial en otros ámbitos.

La interpretación del paleolítico, tan difícil siempre, es llevada a un terreno mitopoéticamente más androcéntrico, con un talante crítico.

El Segundón categorizado también resulta harto problemático, y denota un análisis patrializante no poco sesgado.

La amplitud del Matrialismo frente al Patrialismo, la tensión que subyace entre los dos no se reduce al ámbito vasco. Ni siquiera al mediterráneo o pirenaico. Remitimos a la primera parte de ésta obra. Y la interpretación del Muttertum Vasco como una hipótesis al cabo principalmente política (en el sentido contemporáneo) ya ha sido analizada como un reduccionismo que no tiene nada de convincente. La obra posterior de Ortiz-Osés, su Fratriarcalismo por ejemplo, ha ido dejando esto último más claro aún.

El Matrialismo, por lo tanto, entendido como algo de tintes negativos, antecesores de fanatismos peligrosos, cuando no de patologías dañinas ha de ser tomado como un reduccionismo rayano en la caricatura. Cierra un campo mucho más amplio de interpretaciones variadas, a menudo tensionadas pero vinculadas, que lo orientan hacia una biofilia creativa individual y colectivamente. En realidad, la misma variedad de interpretaciones en torno a los Milenarismos nos debiera llevar a una reflexión sobre los mismos; de la misma se podrían obtener aspectos no siempre apocalípticos o negativos. El mismo Aranzadi explorará posteriormente este camino.

2.4.3. Influencia de Aranzadi.

Hablábamos antes de Milenarismo Vasco como una obra pionera. Lo es sin duda actitudinalmente. Los intentos deconstruccionistas de autores como J. Juaristi (sobre todo en su faceta más rigurosa y hobsbawmiana, la de *El linaje*

de Aitor⁴⁵⁰ (la caracterización que aparece en su autobiografía de la Hipótesis Matrial como “doctrina para lesbianos” si bien pudiera parecer una bella metáfora no resulta muy convincente ni completa), M. Gorriarán, el M. Azurmendi de *Y se limpie aquella tierra*,⁴⁵¹ F. Savater, P. Unzueta...⁴⁵² son no poco deudoras del camino abierto por el autor que analizamos, en aspectos diversos:

- ❖ Se tendería a ver el nacionalismo vasco como algo unívoco, examinable en bloque. Y no desde un punto de vista factual o histórico-ideológico. Ni siquiera antropológico o social. Más bien el enfoque sería casi médico. Porque hablaríamos de una colectividad enferma dotada con monstruosos mecanismos de defensa ante dolorosos intento de catarsis curativa.
- ❖ Tras esta patología política subyacería una suerte de fenomenología psico-antropológica derivada de una acumulación de axiologías y complejos individuales y colectivos dañinos a lo largo de la historia. No sería la primera vez que tal fenomenología cuaja en corpus ideológico político. Amén del Aranismo o el Carlismo tenemos la ideología panhispánica-vasquista de autores como Larramendi, o, en un contexto mucho anterior y diferente, Poza u otros apologistas.
- ❖ El Aranzadismo deconstruyente está en el origen de toda una Crítica de la Ideología Vascongada, siendo el caso que ésta se ha venido transformando

⁴⁵⁰ Juaristi, Jon. *El linaje de Aitor*. Madrid. Taurus.1.995

⁴⁵¹ Azurmendi, Mikel. *Y se limpie aquella tierra*. Madrid. Taurus 2.000.

⁴⁵² Unzueta, Patxo et altera. *Auto de terminación*. Madrid. El País/Aguilar. 1.994.

desde el mundo medieval hasta las Crisis de la Modernidad Tardía (pasando por la Época Imperial y el Larramendi defensor racista de la foralidad) constituyendo una referencialidad colectiva dañina y reaccionaria que, cuasi freudianamente, ha de ser concienciada y criticada a fin de obtenerse la debida catarsis curativa. No sería propiamente un mero ejercicio intelectual ni académico, como demostrarían los acontecimientos históricos más recientes. Más bien un deber ético vinculado a una antropología “militante”.

Referencialidad Vasca Racional y Ética o Barbarie.

2.4.4. Conclusiones.

Por muy atractivo que resultara lo provocativo de tales planteamientos se adolece, sin embargo de una realización convincente. Según indica J. Azcona,⁴⁵³ sería Juan de Aranzadi una suerte de anarquista (metodológicamente hablando). En ésto reside la principal debilidad de su obra más temprana. Porque lleva implícita una suerte de intencionalidad previa, ésto es, su racionalismo cartesiano con pretensiones de fundamento y rigor. Frente al mismo, no habría sino toda una suerte de sentimentalismos y erudiciones de aficionados. En el mejor de los casos.

Sin embargo, como ya señalaba L.Gargalza en su crítica del proceder juaristiano,⁴⁵⁴ “la extrapolación de esa crítica al ámbito cultural, con la politización de la cultura que comporta, resulta ridícula y aún nefasta”. En Aranzadi, la erudición antropológica acaba resultando confusa y mixtificante, en el sentido en que se lo reprochaba Teresa del Valle. Obvia que (como apuntan

⁴⁵³ “Ciclo sobre Antropología Vasca”. Organizado por el Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Vizcaya. Publicado en 1.984. Pgs. 88-89.

⁴⁵⁴ Garagalza, Luis. *Introducción a la Hermenéutica*. Barcelona Anthropos. 2002. Pgs. 189 y ss.

historiadores tan variados como De La Granja,⁴⁵⁵ Mess,⁴⁵⁶ Llano de Espinosa⁴⁵⁷ o Renobales⁴⁵⁸) no cabe hablar de un nacionalismo vasco sino de los nacionalismos vascos (casi desde el principio). La patologización de ciertos valores colectivos, simbólicos y psíquicos, queda muy desfasada tras tantos años de críticas y contracríticas en el mundo de la psicología profunda. Y la defensa de la Razón, cartesiana, frente a la Barbarie, que es casi un sinónimo del Romanticismo, corre el peligro de imitar aquello contra lo que advierte, de crear una Hiperinflación de la Ilustración entendida de forma restrictiva. El Romanticismo (recordemos a Dumont), desde su enorme complejidad y posibilidades relacionales, tampoco se merece simplificaciones descalificadoras. *Milenarismo Vasco* adolece de una intencionalidad loable y clara, mas también de un resultado parco, con escasa fundamentación de método. Poco convincente, al cabo. Nuestro siguiente autor presentará, en cambio, un discurso antropológico radicalmente más convincente.

2.5. JOSEBA ZULAIKA: MUTTERTUM VASCO, TRAGEDIA Y CATARSIS.

2.5.1. Introducción: El papel de la antropología en Vasconia.

Joseba Zulaika (Itziar-Gipuzkoa, 1948) se licenció en filosofía por la Universidad de Deusto, S.J. (País Vasco), doctorándose posteriormente en Antropología por la de Princeton, E.E.U.U. Ha realizado numerosos estudios ensayísticos y antropológicos. En la actualidad es profesor de Antropología y Cultura Vasca en la universidad de Reno, Nevada, E.E.U.U.

⁴⁵⁵ De La Granja, José Luis. *Nacionalismo y II República en el País Vasco*. Madrid. Siglo XXI. 1.986.

⁴⁵⁶ Mess Ludger. *Nacionalismo vasco, movimiento obrero y cuestión social*. Bilbao. Fundación Sabino Arana. 1992.

⁴⁵⁷ Lorenzo Llano de Espinosa, José María. *Gudari, una pasión útil*. Tafalla. Txalaparta. 1992

⁴⁵⁸ Renobales, Eduardo. *ANV.El otro nacionalismo vasco*. Tafalla. Txalaparta. 2005.

Este autor ha reflexionado profusamente no sólo en torno a la propia Antropología como disciplina, su hermenéutica, y autocreación (“a base de describir y construir al “nativo” autóctono, la antropología se constituyó también a sí misma como disciplina intelectual. En el momento actual, cuando resulta tan fácil cuestionar las bases legitimadoras de cualquier disciplina y de cualquier autor significativo, la tentación de trivializar la labor de los antepasados de la tribu antropológica es grande”),⁴⁵⁹ sino también sobre su papel como discurso fundacional de la comunidad sobre la que reflexiona, o su narratividad insegura frente al anhelo traído por la modernidad de haber encontrado un saber científico objetivo y sin problemas de método. Y ha venido a aplicar tales problemáticas al caso vasco. Primeramente deconstruyendo ciertas críticas que pretendían unir la labor de los pioneros del discurso antropológico vasco con las referencias creadas por quienes fundaron o desarrollaron el nacionalismo político local, por no decir el supuesto racismo biologista local. Y también exponiendo un corpus histórico de la narrativa antropológica vasca y sus diversos lenguajes, siempre desde un talante crítico, dialogante y erudito. Todo ello desde la experiencia de quien ha pasado por el “rito iniciático” de la investigación de campo, con un objeto no precisamente aséptico: la violencia política vasca contemporánea.

La obra zulaikana se torna así en crisol de tensiones diversas. Investigación sin prejuicios frente a formación teórica interdisciplinar y cuasi enciclopédica previa; intencionalidad científica frente a conclusiones que se adentran en el terreno de la implicación ética y la no aceptación de la realidad descrita; metodología

⁴⁵⁹ Zulaika, Joseba. *Del Cromañon al Carnaval*. Donostia. Erein. 1.996. Pg.35.

descriptiva y cuasi sincrónica frente a la reflexión sobre el tiempo humanizado y la ampliación diacrónica como tentación explicativa omnipresente; nostalgia del dato puro frente a la inevitabilidad de la creación narrativa; temporalidad histórica en antropología frente a búsqueda de esquemas que tiendan a ser inmutables. Se da algo agónico, en el sentido unamuniano, a lo largo de todo su talante y su producción.

Nos lleva por tanto a una suerte de antropología en situaciones límite (con el investigador siendo a su vez excepcional informante), que roza la paradoja de tener que acercarse a los propios lindes de esta ciencia en aras de obtener un conocimiento veraz al tiempo que se ve compelido a no traspasarlos si realmente pretende mantener la objetividad científica. El resultado viene a ser una obra innovadora que no puede eludir un pathos intrínsecamente polémico. Buscaremos en ella la parte que corresponde a nuestro propio estudio, la relativa a la temática matriarcal vasca.

2.5.2. El culto mariano en Itziar: Su entorno y contexto histórico.

Para aproximarnos al contexto colectivo al que Zulaika dedica su monografía es imprescindible mencionar algunas informaciones sobre el santuario de Itziar, pequeña localidad hoy adscrita al municipio de Deba, pero diferenciado del mismo, no sólo físicamente. Nuestro autor documenta una devoción mariana con al menos ocho siglos de antigüedad. Esta alcanza casi hasta nuestros días, como expone el propio Zulaika, y engarza con el tópico, cuyo origen L. Michelena sitúa en la Contrarreforma, del vascongado profundamente creyente

y practicante, que; todavía en 1966, Linz⁴⁶⁰ subraya como diferencial de la región.

A la devoción antedicha se une la existencia en Itziar de un retablo cuyo valor artístico es notable, circunstancia sobre la que habremos de extendernos posteriormente, pero que no parece ser una causa principal de este culto mariano, sino más bien una refrendación del mismo, un valor añadido de prestigio, cuya existencia viene a confirmar desde la religión más oficializada, lo que ya venía a ser un fenómeno previo, comprobable por el alto número de bautismos y peregrinaciones penitentes dados en este santuario, no situado en una localidad relevante por el número de sus habitantes.

Esta obra de arte, fue realizada en el s.XVI por el escultor Araoz.⁴⁶¹ Es una pieza única en la provincia si nos atenemos a su valor estético. Sin embargo, pese a la vital importancia que tiene en un contexto católico, entendido como contraposición al mundo filotextual de la Reforma, la educación del devoto mediante la imagen, los informantes de Zulaika minimizan este hecho, no lo mencionan como motivo de orgullo y menos aún como argumento de apoyo a la importancia del culto a la Virgen de Itziar. Los calificativos que le dedican son más bien sentimentales: *Ederra, Graziaz Betea*.⁴⁶²

El propio investigador guipuzcoano (nacido en 1948) informa, basándose en sus recuerdos de infancia, sobre la importancia colectiva que tenía en la localidad el

⁴⁶⁰ Linz, Juan José. *Conflicto en Euskadi*. Madrid. Espasa-Calpe. 1.986.

⁴⁶¹ Zulaika, Joseba. *Violencia Vasca. Metáfora y Sacramento*. Madrid. Nerea. 1.990. pg. 316.

⁴⁶² Op.cit. pg. 307.

rezo del Santo Rosario (donde frente a cada padrenuestro se dan 10 avemarías).⁴⁶³

Es en este centro de devoción y peregrinación marianas donde nuestro autor presenta a los actores de su drama antropológico.

2.5.3. Madre María: Centro y Poderosa Mediadora.

En la monografía de Zulaika la dicotomía entre los dos númenes madre-hijo bascula claramente hacia el primero. No sólo es la madre la generadora del niño divino, sin que se nos ofrezca mitorelato alguno en el cual éste someta, derrote o integre y supere a aquella, sino que el propio salvador es presentado como una en-carnación, i.e., una caída en la materia, lo perecedero-sensual y, de manera especial, lo históricamente temporal.

La Madre de Dios tiene, en la interpretación zulaikana, un carácter muy diferente. Ante todo es inmaculada, no se muestra ensuciada por la materia o el tiempo, y sólo tangencialmente por una lingüisticidad narrativizada en prosa, prosaica por lo tanto, de la que el relato bíblico también le dispensa. Siendo un personaje femenino es claramente superior incluso a Jesucristo, recalca un iciareño,⁴⁶⁴ y aquel, por otra parte, no queda exento de las máculas antes mencionadas (con excepción de ser un sujeto narrativo claro) pese a su ejemplar bondad y sumisión a la Divinidad. Pero en el mundo de referencialidad simbólica articulada que estudia el antropólogo guipuzcoano, y su correspondiente práctica social y psíquica, se da un paso mayor aún.

⁴⁶³ Op.cit. pg. 311.

⁴⁶⁴ Op.cit. pg. 311.

Y es que la Amabirjina, queda, dicho, parece resultar superior a su propio hijo. En palabras de un informante “la Amabirjina es todo (...). Ella es su hijo y mucho más”.⁴⁶⁵ Pasa a convertirse en numen principal y centro de sentimiento, simpatía y culto. En el retablo su imagen contiene al Hijo, y éste al Mundo, tiene una posición elevada, iluminada, pisando una luna creciente, y está vestida con ropas blancas. Lo engloba todo, nada es ajeno a Ella.

Pero su preponderancia no se circunscribe únicamente al inconsciente colectivo de la comunidad analizada. Tiene un carácter muy práctico. El creyente sintiendo a la Amabirjina también como una persona viva, que “oye, ve y sonríe”, puede olvidarse del aspecto terrible de toda divinidad y dirigirle francamente sus peticiones, amén de hacerla privilegiada partícipe de sus más íntimos sufrimientos y ansiedades. El postulante se siente escuchado y comprendido por un interlocutor extraordinario, *summum* tanto de la bondad como de la sabiduría. Y sabe que, como quiera que “un hijo no niega nunca nada a una madre”, sus ruegos serán atendidos por Quien la Doctrina señala como Poder Supremo, pero también como Hermano, pues hasta el último pecador comparte con el Salvador la filiación materna. La Amabirjina se convierte así en la Gran Mediadora,⁴⁶⁶ tanto por su cuasi humana (pero pulcra, no mancillada), maternal y serena accesibilidad, la cual le convierte en Puente Numénico hacia Dios, como por su lógica efectividad en obtener aquello que se le suplique de manera conveniente. Puede ser, asimismo, un buen camino hacia Él. Zulaika también nos está describiendo un cierto misticismo de abarca

⁴⁶⁵ Op.cit. pg. 311.

⁴⁶⁶ Op.cit. pg. 312.

2.5.4. Madre Política.

Tras los antecedentes expuestos en los dos primeros puntos la monografía del antropólogo guipuzcoano pasa a su temática central, i.e., la relación entre el mundo simbólico iciareño y la práctica vital a él vinculada con la gramática simbólica del universo nacionalista y el activismo, especialmente el armado, que se desarrolla relacionado con éste.

Con un talante implícitamente polémico trae a colación la tesis de Girard según la cual lo sagrado y la violencia son inseparables.⁴⁶⁷ Y se remonta a la terminología del protonacionalismo vasco moderno, en la que “Ama-Madre” es referido a la Patria, bien es cierto que la traducción literal exigiría el neologismo “Matria” pero, como quiera que el hermeneuta A. Ortiz-Osés ha empleado este término cargándolo de diversos matices novedosos que no se encuentran tan explícitamente en el aranismo, prescindiremos de tal palabra por el momento. Ya hemos visto cómo el numen femenino está en Itziar, según demuestra aceptablemente Zulaika, cargado de centralidad y efectividad. La hipótesis de una transferencia de éste a la Madre Patria, histórica, social y política, o, al menos, la vinculación a la Misma, es, por tanto, comprensible y coherente.

El arquetipo de San José tiene en el discurso antropológico zulaikano su encarnación en el padre real, perdedor de la última guerra civil,⁴⁶⁸ referente donde proyectar psicológicamente debilidad, fracaso y sufrimiento. Una informante de nuestro investigador alarga tal imagen hasta épocas más

⁴⁶⁷ Op.cit. pg. 308.

⁴⁶⁸ Op.cit. 314.

cercanas, al describir el contraste entre los comportamientos del padre y la madre de un militante durante la detención del mismo. Zulaika ve, asimismo, un papel predominante de las madres iciareñas en la asistencia a presos del entorno.⁴⁶⁹ Y algún estudio concerniente a los roles de la mujer en los funerales de activistas vascos apoya también la hipótesis de un papel predominante de la mujer en este universo referencial no sólo político.

Frente a tal referente paterno, el activista clandestino recalca su vinculación tanto a la Madre-Patria, afrentada y disminuida por la dejadez y debilidad paternas, como al mundo de la Amabirjina. La acción significativa deviene en violencia, violencia sagrada. Y sus protagonistas tienen también, en la vida personal, un comportamiento comparable a quienes en el mundo católico están más cerca de la sacralidad: su soltería se da por supuesta,⁴⁷⁰ no sólo por los motivos prácticos que la clandestinidad exige, incompatibles con la creación de una familia y sus ataduras, sino también por un trasfondo de celibato, sublimación de pulsiones erótico afectivas hacia las labores que demanda la restauración de la centralidad (una centralidad histórico social que se le aparece al joven militante como traumáticamente interrumpida por una catástrofe como fue la pérdida de la guerra, cuyos detalles conoce sólo parcial e indirectamente) que corresponde a la Amabirjina. Sin embargo, ha de recalcarse que J. Zulaika no describe este comportamiento en la juventud comprometida de la espacio-temporalidad que analiza como algo mecánico (excedería nuestra tarea profundizar en su uso de lo metafórico y otros aspectos metodológicos) o

⁴⁶⁹ Op.cit. pg. 315.

⁴⁷⁰ Op.cit. pg. 314.

determinista. Menos aún encuentra comportamientos simplemente patológicos o negativamente regresivos, como (siguiendo una aplicación no muy rigurosa del psicoanálisis freudiano) han venido a hacer otros autores, especialmente el ya mencionado J. Juaristi.⁴⁷¹ De hecho, tales jóvenes exigen vincular su restauración a las ideas de la época más radicalmente comprometidas con la modernidad, tal y como documenta y demuestra, fuera de toda duda, Zulaika.

2.5.5. Icono y Sacramento.

Llegados a este punto, entra de lleno nuestro antropólogo en las claves de su interpretación. Comienza citando, con profusión, la diferenciación establecida por Redfield entre arte e icono; según tal autor “Para quien experimenta un objeto sólo como arte, sus significados son inmanentes al objeto (mientras que) para aquel para quien el objeto es un estímulo de asociaciones de éste con algo distinto a él, sus significados son trascendentes: caen más allá o fuera de él. El icono es sólo un tipo de objeto con significaciones inmanentes y trascendentes a un tiempo”.⁴⁷² En la contemplación icónica, la experiencia estética queda relevada a un segundo plano. El observador se relaciona con el icono, aclara ahora Zulaika, “únicamente a través de una implicación personal total por la que el icono mismo es percibido como una representación viva de toda una cosmología”. En esta línea se explaya otro informador icariense: “Cuando voy a la iglesia de Itziar, la única imagen que veo allí es la de la Amabirjina. ¿Las del retablo? Ni sé qué representan. Deben de ser la vida de Cristo que concluye con una cruz que hay en lo más alto. Para mí no existen”.⁴⁷³ Ladner encontraba, en este caso en el simbolismo medieval, un talante metonímico, no

⁴⁷¹ Juaristi, Jon. *El bucle melancólico*. Madrid. Espasa-Calpe. 1.998.

⁴⁷² Op.cit. pg. 315.

⁴⁷³ Op.cit. pg. 316.

sólo metafórico, i.e., el símbolo, amén de significar, efectúa el significado. El incalculable valor que tiene la obra plateresca de Araoz queda así reducido a la nada para el creyente-practicante, para el *homo iconicus* desvanecido en una contemplación que deviene en centro del intercambio sacramental, por encima de cualquier otra práctica religiosa.

Con este bagaje teórico como herramienta interpretativa, retoma Zulaika una cierta proyección hacia lo histórico-político. La comunidad en la cual lleva a cabo su trabajo de campo antepondría la política icónica, el *jokua*,⁴⁷⁴ la merecedora de respeto y consideración, a la imagen política, *jolasa*, sospechosa de insustancialidad y engaño.

De ahí se continúa hacia una herramienta interpretativa ciertamente delicada, la etimología; esto puede dar lugar a equívocos si se toma meramente desde el campo filológico, pero aquí tiene, más bien, un carácter mostrativo, al modo heideggeriano. Zulaika reflexiona sobre las diversas etimologías vascuenses para denotar la idea de encerramiento, frente a la palabra *askatu*, soltar, liberar... pero *aska* también significa “pesebre”. Y el receptáculo, de gracia, que aquí vemos como principal es la propia Amabirjina, la cual carece en último término de forma, linda con la totalidad y el vaciado de lo absolutamente suelto y liberado. Como el *askatuta* del grito político nacionalista vasco.

Tras este soporte, más poético que estrictamente filológico, llega el colofón explicativo de las tesis zulaikanas, nuevamente articulado en torno a las

⁴⁷⁴ Op.cit. pgs. 202 y ss.

transferencias (con las matizaciones que más arriba hemos señalado). Si la devoción por la Amabirjina es el acto central de vida religiosa y psíquica, y, por tanto, puede y debe acceder a la misma cualquier miembro de la comunidad, el poder sacramental, el sacerdocio, pasa también a la misma comunidad. Y, en su proyección histórico política, es asumido por los jóvenes militantes clandestinos, así como por su entorno protector. Recuérdese su soltería (cuasi celibato), y su autonomía frente a aquella comunidad que, a su vez, les convierte en miembros más arquetípicos de la misma, por estar consagrados a la causa política, entendida como proyección del icono comunitario de Itziar.

Y el mayor grado de implicación en el sacerdocio trae, lógicamente, el martirio, el sacrificio testimonial.⁴⁷⁵ El sufrimiento y la muerte es entendido por la comunidad como extremadamente comunicativo, si está adecuadamente vinculado al icono y su emanación de gracia (porque Zulaika también explora el mundo trágico y arquetípico del Judas local, construido en parte inconscientemente por la comunidad, el cual asume el papel que carobarrojanamente se le ha dado “por oficio”⁴⁷⁶ hasta llegar a convertirse en el antimártir, o el mártir de la anticomunidad). El paralelismo con el Salvador parecería evidente, pues estos otros jóvenes han tenido recorrido iniciático, proselitismo (aun con el lenguaje más directo y claro, la acción), pasión y muerte desgarradora. Pero Cristo fue sacrificado a Dios Padre, trayendo así el camino hacia la vida eterna. Los jóvenes del drama zulaikano más bien

⁴⁷⁵ Op.cit. 326-327.

⁴⁷⁶ Caro Baroja, Julio. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid. Alianza. 1.988.

restauran algo que siempre había estado, aunque oculto, lo des-velan; y es una urdidumbre con centro icónico femenino y transferencia en la Madre patria⁴⁷⁷.

2.5.6. Conclusiones al análisis zulaikano.

- ❖ Violencia vasca. Metáfora y sacramento puede arrogarse el mérito de haber sido el primer acercamiento antropológico hacia la violencia política vasca organizada donde coinciden investigador y nativo informante (a diferencia, por ejemplo, de la obra de Douglas y Da Silva). De entrada es una perspectiva, cuanto menos, novedosa, experimental y enriquecedora para el ámbito de estudio. La pionera Escuela Vasca de Antropología (Barandiarán, Eguren y Aranzadi) o las monografías de Caro Baroja y Douglas ya habían sentado las bases ejemplares para trabajos de campo con sensibilidades diversas. La obra de Ortiz-Osés había incorporado tanto un edificio teórico referencial-hermenéutico de excepcional creatividad y riqueza a la antropología vasca como un diálogo de ésta con temáticas que desbordan el mero ámbito de los estudios sociales. Pero es en Zulaika donde confluyen trabajo de campo, solidez teórica y carácter de nativo vitalmente implicado que aborda semejante campo de investigación.

- ❖ Pese a que se trata de una monografía de intencionalidad científica, es imposible obviar las implicaciones de compromiso ético directo que implícitamente conlleva tal tarea, y los riesgos que ello implica para el propósito primero de la monografía, asumidos claramente a priori por el autor. Ello trae consigo tanto un enriquecimiento indispensable para la propuesta metodológica

⁴⁷⁷ Op.cit. pg. 323.

de Zulaika como indudables riesgos de caer en el prejuicio, en la falta de *epokhé* a la hora de acercarse al mundo fenomenológico objeto de estudio.

- ❖ Tales premisas también le conducen a una reflexión sobre el papel de la antropología en el mundo referencial vasco, y no sólo en el propiamente científico, sino también en el popular, con sus consiguientes implicaciones en el entramado político social de tal comunidad. Se encamina, por tanto, hacia un ámbito donde confluyen lo científico con lo valorativo-implicativo.

- ❖ Pero esta reflexión le ha de conducir consecuentemente a desbordar el objetivo de acercamiento descriptivo y axiológico hacia una realidad especial y temporal concreta. Entabla un diálogo antropológico, partiendo de este acercamiento, que le lleva también hacia reflexiones universales, de razón no muy “pura” en torno al método, y, por tanto, al lenguaje y al conocimiento.

- ❖ En algunas ocasiones, y pese a las intenciones explícitas del autor, podría fomentarse en el mismo una interpretación cuasi mecanicista donde un trasfondo de inconsciente colectivo cerrado en sí mismo, antidinámico y castrante acabe creando como consecuencia necesaria una comunidad “peligrosa”, dañina, cuya élite simbólica y real habría de derivar hacia comportamientos bárbaros. Piénsese en la metáfora activista/sacerdote (más sugerente que activista/cazador), la parte más arriesgada de la monografía zulaikana, y las posibilidades descalificadoras que pudiese ofrecer si se la

vinculara con el clericalismo histórico-político y simbólico (europeo-hispánico-vascónico).

❖ Este peligro interpretativo justificaría así una exigencia de deconstrucción radical. No sólo en aras a una reflexión antropológica activa, sino por el imperativo ético que conlleva la lucha ilustrada contra la barbarie. Las consecuencias de ésta no precisarían mayor comentario para un observador de la realidad vasca. Estaríamos en el reverso del implicacionismo que se encuentra implícito en la obra del antropólogo de Itziar. La revisión, y aun destrucción, del imaginario simbólico “tradicional” vasco o de su interpretación contemporánea (articulada como una supuesta re-creación arcaizante que busca una defensa frente a la modernidad tardía) sería un imperativo ético frente al más pernicioso oscurantismo. Y oponerse a aquellas, una reacción patológica por parte de un enfermo colectivo que se encuentra muy a gusto en su neurosis, por no hablar de *dementia precox*. Piénsese en bucles melancólicos nacidos de una lectura impudicamente superficial de Freud. De ahí a la demonización del entorno cultural (institucional, simbólico, lingüístico, religioso) creado por las comunidades “rurales” vascongadas no parece haber gran distancia. Trae también una descalificación del mismo interés por el estudio de campo dirigido hacia éstas (piénsese sólo en el campo filológico), y, de vez en cuando, de los estudiosos mismos.

❖ Pero con todos sus riesgos, no cabe duda de que tras la obra zulaikana se da una aplicación rigurosa en cuanto a metodología y fundamentación, amén

de atrevida e imaginativa, cuyo resultado no sólo es pionero en su campo (llamémoslo Antropología Vasca) sino que ofrece además necesarios campos para la reflexión colectiva y aun catártica. Estamos ante un discurso científico atrevido, a la vez que riguroso, que nos abre caminos para la reflexión colectiva y aun para una suerte de posible catarsis.

CONCLUSIONES GENERALES

Pasemos ya a presentar las **Conclusiones Generales** de esta monografía:

- ❖ Las referencias matriales (Muttertum) están presentes a lo largo de prácticamente todos los ciclos culturales humanos.
- ❖ Han sido estudiadas en el mundo cultural occidental desde disciplinas muy diversas: antropología, jurisprudencia, psicología profunda, psicología social, historia, economía, literatura, filología, arqueología... quedando tales referencialmente incluidos en el mencionado mundo cultural.
- ❖ Tales estudios no han sido llevados siempre con limitaciones de disciplina, sino que con frecuencia han dado lugar a un diálogo hermenéutico amplio incluso holístico. La objeción que pudiera darse, especialmente desde la antropología social, queda refutada cuando se entiende lo antedicho. Las realidades factuales son muy diversas, como puede verse con mayor claridad si nos acercamos a la psicología analítica. Por tanto, un cierto reduccionismo de disciplina limitaría de forma inaceptable la visión global, y dinámica, del objeto de estudio. Entendemos que esto despierte suspicacias y conlleve riesgos, pero no podemos sino reivindicar un cierto talante enciclopedista o ilustrado, por otra parte muy próximo a la metodología de investigación científica.
- ❖ Hasta la aparición de *El Matriarcalismo Vasco* el que la centralidad simbólica en tal colectividad fuera un numen femenino ya había aparecido en las investigaciones de Barandiaran, Azkue y Caro Baroja. Pero no había sido

analizado con todas sus consecuencias, mucho menos aún relacionado de forma tan sistemática y minuciosa con otras mitologías, especialmente europeas. Por no hablar de otros desarrollos culturales tangenciales a la antropología. Es un giro copernicano. Que desemboca en un diálogo hermenéutico amplio, con gran variedad de formas de lenguaje. La Hipótesis Matrial Vasca desarrollada por Ortiz-Osés resulta un desencadenante (*kairós*, *koan*) de lo anterior. Y abre muchos senderos creativos e interpretativos.

- ❖ Las polémicas generadas tras la publicación de *El Matriarcalismo Vasco* obedecen a: 1- Un conocimiento imperfecto del amplio abanico de disciplinas que su autor utilizó para llevar a cabo su exégesis hermenéutica. 2- La confusión del término Matriarcalismo con una suerte de modelo social en el que el poder político o factual estuviera en manos del género femenino. Nunca ha sido tal. Bachofen utilizaba indistintamente varios términos para hablar de referencialidad simbólica femenina. Para evitar confusiones nosotros hemos optado por hablar de Matrialismo y Muttertum. 3- La confusión con una utilización política de la Tesis Matrial.

- ❖ En realidad, los avances de estudios en antropología social, historia, filología, ciencias sociales etc. aplicadas a los estudios vascos abren muy interesantes campos de diálogo interdisciplinar. De hecho *El Matriarcalismo Vasco* constituía una suerte de modelo para ello.

- ❖ Los descubrimientos ortizosesianos facilitan interpretaciones y

elaboraciones parciales en el ámbito político, estructural, social... No es de entrada rechazable una utilización parcial de su creación hermenéutica, pero sí es preciso tomar estas elaboraciones con cierto cuidado, ya que la parcialidad puede llevar a una pérdida de la comprensión general-relacional, y al ser previsiblemente estas elaboraciones más difundidas, a múltiples errores.

❖ Una utilización más ambiciosa de la Tesis Matrial ha conducido, en cambio, a grandes sutilezas interpretativas y creativas. Pudiera incluso ayudar para una catarsis colectiva, e individual, a la colectividad vasca. Coloca al hermeneuta-antropólogo ante fuertes reflexiones y dilemas éticos. Además, incluso ésto sería también una reducción de la hermenéutica ortizosesiana y estaría llena de riesgos. Con lo cual es harto exigible una gran prudencia académica y comunicativa.

❖ En todo caso, los puntos anteriores nos hacen subrayar que, como era el caso del *muttertum*, la Tesis Matrial Vasca pertenece ya al Inconsciente Colectivo Vasco. Pero al ser una interpretación, tanto ella como las interpretaciones que a su vez se realicen de ella, están también en la Conciencia Colectiva (y no pocas Individuales), proporcionando múltiples posibilidades de Ampliación de Conciencia, mediante un enriquecimiento del Lenguaje Simbólico de nuestra colectividad. También nos aparece un muy peligroso riesgo de ver a nuestro propio Wotan sin control, nuestra historia reciente es muy clara al respecto. Tanto con este punto como con los dos anteriores recuérdese a la “Mari Bifronte” del genial hermeneuta de Tardienta.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA.

Aranzadi, Juan de. *Milenarismo Vasco*. Madrid. Taurus. 1982.

Aranzadi, Juan de. *El escudo de Arquíloco*. Madrid. A. Machado. 1.993. Dos volúmenes.

Austin, John L. *How to do things with words*. Cambridge, Ms. Harvard Univ. Press. 1975.

Azcona, Jesús. *Etnia y nacionalismo vasco*. Barcelona. Anthropos. 1984.

Azcona, Jesús et altera. *Ciclo sobre antropología vasca*. Bilbao. Colegio Oficial de Licenciados y Doctores en Filosofía y Letra. 1.984.

Azkue, Resurrección M^a de. *Euskale´riaren Yakintza*. Madrid-Bilbao. Espasa Calpe-Euskaltzaindia. 1.989. Tomos I y III. 3^a Edic.

Azurmendi, Mikel. *Y se limpie aquella tierra*. Madrid. Taurus. 2.000.

Bachofen, J.Jakob. *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona. Anthropos. 1.987.

Barandiarán, José Miguel. *Obras Completas*. Bilbao. La Gran Enciclopedia Vasca. 1.972. 22 tomos.

Bloch, Ernst. *Naturrecht und Menschliche Würde*. Berlin. Suhrkamp. 1.978.

Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid. Akal. 1.992.

Byung-Chul-Han. *La sociedad cansada*. Barcelona. Herder. 2.013.

Byung-Chul-Han. *La agonía del eros*. Barcelona. Herder. 2.014.

Campbell, Joseph. *Las Máscaras de Dios*. Madrid. Alianza Editorial. 1.996. 1^o volumen.

- Campbell, Joseph. *Las Máscaras de Dios*. Madrid. Alianza Editorial. 1.999. 2º, 3º y 4º volúmenes.
- Caro Baroja, Julio. *Los Vascos*. Madrid. Istmo. 1984. 7ª Edición.
- Caro Baroja, Julio. *De la vida rural vasca*. Donostia. Txertoa. 1.980. Tercera Edición.
- Caro Baroja, Julio. *Sobre la religión antigua y el calendario de los vascos*. Donostia. Txertoa. 2ª Edición.
- Caro Baroja, Julio. *Vecindad, familia y técnica*. Donostia. Txertoa. 1982. 2ª Edición.
- Caro Baroja, Julio. *Vasconiana*. Donostia. Txertoa. 1.986. 3ª Edición.
- Caro Baroja, Julio. *Sobre historia y etnografía vasca*. Donostia. Txertoa. 1.986.
- Caro Baroja, Julio. *Problemas vascos de ayer y de hoy*. Donostia. Txertoa. 1.986.
- Caro Baroja, Julio. *Análisis de la cultura*. Molina de Segura. Nausícaä. 2.011.
- Caro Baroja, Julio. *Los Baroja*. Madrid. Taurus. 1.992.
- Caro Baroja, Julio. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid. Alianza Editorial. 1.988.
- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Barcelona. Galaxia Gutenberg. 1.995. Dos volúmenes.
- De La Granja, J.Luis. *Nacionalismo y II República en el País Vasco*. Madrid. Siglo XXI. 1986.
- Del Valle, Teresa et alt. *Mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona. Anthropos. 1.985.
- Del Valle, Teresa. *Korrika: rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona. Anthropos. 1.988.
- Douglass, William. *Death in Muruelaga*. Seattle. University of Whashington Press. 1.969.
- Douglass, William. *Muerte en Muruelaga*. Irun. Alberdania. 2.003.
- Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid. F.C.E. 2.004
- Durand, Gilbert. *Imaginación simbólica*. Buenos Aires. Amorrortu. 2.007.
- Eco, Umberto. *El nombre de la rosa*. Barcelona. Círculo de Lectores. 1.982.

Elliot, John. *Haciendo Historia*. Madrid. Taurus. 2.012.

Frazer, James. *La rama dorada*. Madrid. F.C.E. 1.991. 13 Edición.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona. Paidós. 1.998. 21ª Edición.

Fromm, Erich. *El amor a la vida*. Barcelona. Paidós. 1.994.

Fromm, Erich. *Über die Liebe zum Leben*. Stuttgart. DVA. 1.983.

Funk, Rainer. *El amor a la vida*. Paidós. 1.999.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método*. Salamanca. Sígueme. 1.977. Dos tomos.

Gadamer, Hans Georg. *Mis años de aprendizaje*. Barcelona. Herder. 1.997.

Garagalza, Luis. *La interpretación de los símbolos*. Barcelona. Anthropos. 1.990.

Garagalza, Luis. *Introducción a la Hermenéutica contemporánea*. Barcelona. Anthropos. 2.001.

Geertz, Clifford. *The interpretation of Cultures*. London. Fontana Press. 1.993.

Gimbutas, Marija. *The language of the Goddess*. San Francisco. Harper-Collins. 1.991.

Gimbutas, Marija. *El lenguaje de la Diosa*. Madrid. Dove-Gea. 1.996.

Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Madrid. Alianza Editorial. 1.988.

Grondin, Jean. *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Barcelona. Herder. 1.999.

Grondin, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona. Herder. 2.000.

Hesse, Hermann. *El juego de los Abalorios*. Madrid. Alianza-Editorial. 2.005.

Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*. Barcelona. Herder. 1.981. 2 volúmenes.

Jakin Aldizkaria. 101 alea. Donostia. Jakingunea.

Juaristi, Jon. *El linaje de Aitor*. Madrid. Taurus. 1.995.

Juaristi, Jon. *El bucle melancólico*. Madrid. Espasa-Calpe. 1.998.

Jung, Carl Gustav. *La psicología de la transferencia*. Barcelona. Paidós. 1.999. 3ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona. Paidós. 1.997. 6ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Símbolos de transformación*. Barcelona. Paidós. 1.990.

Jung, Carl Gustav. *Formaciones de lo inconsciente*. Barcelona. Paidós. 1.992. 3ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Energética psíquica y esencia del sueño*. Barcelona. Paidós 1.995 3ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona. Paidós. 1.989. 2ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona. Paidós. 1.997. 3ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Psicología y educación*. Barcelona. Paidós. 1.993.

Jung, Carl Gustav. *Los complejos y el inconsciente*. Madrid. Alianza Editorial. 2001.

Jung, Carl Gustav. *Simbología del espíritu*. Madrid. F.C.E. 1.981. 2ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Psicología y religión*. Barcelona. Paidós. 1.987. 2ª Edición.

Jung, Carl Gustav. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona. Seix Barral. 1.999.

Jung, Carl Gustav et alt. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona. Paidós. 1.995.

Krutwig, Federico. *La Nueva Vasconia*. Oyarzun. Ediciones Vascas. 1.979.

Krutwig, Federico. *Jakintza Baitha*. Donostia. Haranburu. 1.982.

Krutwig, Federico. *Computer Shock. Vasconia año 2.001*. Lizarra. Gráficas Lizarra. 1.984.

Kurzke, Hermann. Thomas Mann. *La vida como obra de arte*. Madrid. Galaxia Gutemberg. 2.004

Lanceros, Patxi. *El destino de los dioses*. Barcelona. Trota. 2.001.

Lesky, Albin. *Historia de la literatura griega*. Madrid. Gredos. 1.985. 3ª Edición.

Letamendía, Francisco. *Historia de Euskadi, el nacionalismo vasco y ETA*. París. Ruedo Ibérico. 1.975.

Linz, Juan José. *Conflicto en Euskadi*. Madrid. Espasa-Calpe. 1.986

Lorenzo, José María. *Gudari, una pasión útil*. Tafalla. Txalaparta. 1.992.

Malinowski, Bronislav. *Edipo destronado*. Madrid. Errata Naturae. 2.013

Malinowski, Bronislav. *Argonautas del Pacífico Occidental*. Madrid. Península. 1.989.

Mann, Thomas. *El elegido*. Barcelona. Edhasa. 1.987.

Mann, Thomas. *Las historias de Jaacob*. Barcelona. Ediciones B. 2.000.

Mann, Thomas. *El joven José*. Barcelona. Ediciones B. 2.003.

Mann, Thomas. *José en Egipto*. Barcelona. Ediciones B. 2.008.

Mann, Thomas. *Jose el proveedor*. Barcelona. Ediciones B. 2.011.

Manterola, Ander. *Euskaldunak. Euskal etnia. Entrevista con J.M. Barandiarán*. Donostia. Etor. Tomo 4.

Martinez Lizarduikoa, Alfontso. *Euskal Zibilizazioa*. Donostia. Gaiak. 1.998.

Martinez Lizarduikoa, Alfontso. *Mariren Erradiografia*. Donostia. Gaiak. 2.007.

Mess, Ludger. *Nacionalismo Vasco, movimiento obrero y cuestión social*. Bilbao. Fundación Sabino Arana. 1.992.

Naberan, Josu. *Sugearen Iraultza*. Donostia. Gaiak. 1.998.

- Neumann, Erich. *Die Grosse Mutter*. Suiza. Walter V-AG Olten. 1.989.
- Ortiz-Osés, Andrés. E *Matriarcalismo Vasco*. Bilbao. Univ. Deusto. 1.988. 3ª Edición.
- Ortiz-Osés, Andrés.C.G. Jung. *Arquetipos y sentido*. Bilbao. Univ. Deusto. 1.988
- Ortiz-Osés, Andrés. *Metafísica del sentido*. Bilbao. Univ. Deusto. 1.989.
- Ortiz-Osés, Andrés et alt. *Diccionario de Hermenéutica*. Univ. Deusto. 1.989. 2ª Edición.
- Ortiz-Osés, Andrés. *Las claves simbólicas de nuestra cultura*. Barcelona. Anthropos. 1.993
- Ortiz-Osés, Andrés. *La razón afectiva*. Salamanca. San Esteban. 2.000.
- Ortiz-Osés, Andrés. *De lo humano, lo divino y lo vasco*. Alegia. Oria. 2.000
- Ortiz-Osés, Andrés. *El alma de las cosas*. Alegia. Hiria. 2.001.
- Ortner, Sally et alt. *Antropología y feminismo*. Barcelona. Anagrama. 1.977.
- Pánikkar, Raimon. *El mundanal silencio*. Barcelona. Círculo de Lectores. 1.999.
- Renobales, Eduardo. *ANV, el otro nacionalismo vasco*. Tafalla. Txalaparta. 2.005.
- Roheim, Geza. *The eternal ones in dream*. Whitefish, Montana. Kessinger Publishing. 2.010.
- Searle, John. *Speech Acts*. Cambridge. Cambridge Univ. Press. 1.969.
- Sontheimer, Kurt. *Thomas Mann und die Deutschen*. München. Langer Müller. 2.002.
- Temprano, Emilio. *Disquisiciones antropológicas*. Madrid. Taurus. 1.981.
- Unzueta, Patxo et alt. *Auto de terminación*. Madrid. El País/Aguilar. 1.994.
- Vidal, Gore. *Juliano el apóstata*. Barcelona. Edhasa. 1.983.
- Vidal, Gore. *Creación*. Barcelona. Edhasa. 1.992. 5ª Edición.

Villasante, Luis. *Historia de la literatura vasca*. Oñate. Edit. Aránzazu. 1.979. 2ª Edición.

Wehr, Gerhard. *Jung*. Barcelona. Paidós. 1.991.

Wysling, Hans et al. Thomas Mann. *Ein Leben in Bildern*. Zürich. Artemi & Winkler. 1.994.

Zulaika, Joseba. *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Madrid. Nerea. 1.988.

Zulaika, Joseba. *Del Cromagnon al carnaval*. Donostia. Erein. 1.996.

