

Algunas hierofanías telúricas, como presencias del trascendente, en la cultura religiosa vasca prehistórica

INTRODUCCIÓN

Hoy en día resulta frecuente, en el deseo del hombre moderno, afirmar su inquietud por salir de las vías asfálticas, estrechas y geométricas, y adentrarse en la extensa naturaleza de nuestras montañas y de nuestras costas. Con tal motivo, hablamos de la naturaleza como algo nuestro. Pero esta sensación lo es tan sólo geográficamente; no así religiosamente. Y muchos de nosotros sabemos que estamos inquietos por tanto tiempo que no vamos encontrando el sentido de este deseo religioso.

En este contexto cultural, que Dios se nos aparezca totalmente próximo o totalmente otro, temblamos el reconocerlo. Pero temblamos también al ignorarlo. ¿Y cómo calmar nuestro corazón? La desesperanza y el vacío de los hombres busca algo.

Por todas partes vemos a nuestros contemporáneos buscar “místicos”, “maestros de oración”, “guías espirituales”, “tsaretz”... Del oriente al occidente, desde las islas nórdicas al Sahara, los “centros espirituales”, los “lugares de retiro”, se multiplican. Por todas partes, y aquí no menos, se camina hacia personas de talante religioso y hacia lugares que ayudan a encontrar un cierto gusto a Dios, la presencia del misterio, del trascendente.

Pero esta búsqueda no está libre de ambigüedades; no parece tan fácil la vivencia de esa presencia trascendente, que plenifica nuestros deseos. Como reflejo de este deseo y búsqueda, no cesamos de leer con atención la gozosa vivencia en aquella expresión de Jesús:

“Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado

a la gente sencilla; sí, Padre, bendito seas, por haberte parecido eso bien" (Mateo 11, 25-26) (1).

Cuando concedemos hoy la palabra a los buscadores sencillos de Dios, nos quedamos sorprendidos (2). Pero es un hecho. Estoy seguro que también hoy los sencillos, los "pequeños", sean los que encuentren este camino. Como si el Dios de la encarnación quisiera recoger al hombre, pacientemente, laboriosamente, como se recoge un pájaro asustadizo. Y aún, infinitamente más, estamos invitados (los sencillos) a descubrir la locura que empuja a Dios a hacernos cada vez más autónomos, la locura del amor, hasta revivir en nosotros su propio rostro e imagen. Su presencia en nosotros.

Tal es nuestra condición errante. Es él quien nos sostiene y nos atrevemos a atravesar nuestros desiertos "rationales y fríos", para caminar en la sencillez y necedad. Ciertamente, el que experimenta esta locura de Dios encuentra una fuente inagotable, siempre que camine hasta el amanecer y umbral del trascendente, desde las mediaciones religiosas que destellean la cercanía amorosa y filial del Señor.

La presencia de esta donación gratuita y misericordiosa se pone de manifiesto en nuestro corazón, sumergiéndonos en el cosmos desconocido, cuya fuente nos es inefable y poco celebrada. Nosotros creemos buscarle al Señor, cuando verdaderamente somos nosotros los que somos por él buscados. Sabiendo "esto", es entonces cuando nos lanzamos a buscar esta fuente hierofánica de la naturaleza que nos envuelve sin saber lo que nos aguarda, ni lo que deseamos, ni por qué lo deseamos. Cuando, por fin, se hace la luz y nosotros sabemos lo que nos falta, entonces creemos buscar al Señor en el momento mismo en que él llega a escucharnos, a tocarnos, a abrazarnos.

Cuando en el artículo anterior presenté un intento de leer la cultura religiosa vasca de nuestros predecesores (3), advertía que este hombre contemporáneo, lleno de deseos e inquietudes, se comprende mejor cuando puede perfilarse sobre el horizonte de su pasado. Con este nuevo trabajo, esto es lo que pretendo: ayudar a los lectores a sumergirnos en el extraordinario mundo religioso autóctono vasco desde el marco de las *hierofanías*, como mediaciones religiosas preferentes. Dada la extensión de estas mediaciones, con talante religioso nos situaremos en las hierofanías telúricas; precisamente, en

(1) Oración de Jesús en momento crítico. Humanamente, su labor parece un fracaso: los intelectuales influyentes rechazan su mesianismo sin triunfos; sólo la gente humilde le entiende. Hoy se repite esta escena en nuestro entorno.

(2) La mayor parte de entre ellos no han aparecido como unos príncipes del espíritu: un Cura de Ars o una Catalina Labouré, en tiempo de Hegel; Teresa de Lisieux, en tiempos de Nietzsche; Francisco de Asís, y otros muchos más.

(3) *Tratando de leer la cultura religiosa de nuestros predecesores*, en "Revista Española de Teología" 36 (1976), 141-150.

aquellas que acogen a nuestro ser, al firmar en ellas nuestra huella en posición de verticalidad: la alfombra cósmico-telúrica.

1. ACTITUD PERSONAL DE BÚSQUEDA

Con talante contemplativo quisiera situarme en cualquier rincón sencillo de nuestras montañas, al abrirse solemne y lentamente las puertas cósmicas del *nuevo día*. Quisiera situarme junto a esas briznas de hierba verde y esas minúsculas florecillas, en diálogo viviente.

Como vosotras, florecillas silvestres, que recogéis cada mañana el pálido eco de la postrer estrella. Como vosotras, criaturas naturales, que bebéis el fulgor cristalino de los primeros rayos que dejan atrás la fantástica presencia de las montañas. Como vosotras, que dejáis revestir vuestra desnudez natural con el azul celeste, naciente, coloreado con un sinfín de lucecillas. Como vosotras, que apaciblemente habéis recibido desde la eternidad original el beso instantáneo de la luna. Como vosotras, que despertáis del sueño al remover las alas de vuestros pétalos para contemplar extasiadas el soplo de la nueva luz, transparencia de siglos, la música de los ríos, el perfume invisible de los árboles y plantas...

Así deseo ardientemente recoger el beso amoroso y multiseccular de nuestros primitivos vascos. Sus amadas sombras testificadas en montañas y cuevas. Su latir misterioso y religioso dialogado entre los poderes telúricos y uránicos entonados por su misterio creador.

Así quisiera, como el genio musical, revivir en el pentagrama de estas hojas la inmensa orquesta cultural de nuestros padres y antepasados, salpicando sin estridencias las bellas notas del azul sereno celeste, las del césped y las de las montañas, las de los ríos y colinas, las de nuestras costas y sierras...

Desde nuestro monótono entorno histórico, que cual inadvertido y solitario caminante del asfalto saliendo de esta noche sin huellas de pasado ni futuro, quiero *revivir* nuestra fantástica historia, la aurora de nuestra historia, la que recrearon nuestros creadores con su misterioso creador, sol de la vida humana, palabra hecha luz y amor. Quiero abrazar esta protohistoria, para besarla y desde el beso sentir en mi sangre sus albores maternos, nuestros secretos y deseos en los suyos, su amanecer en el nuestro.

Sería ingenuamente pretencioso, si semejante reflexión quisiera empeñarla desconectada de un devenir histórico largo que nos precede y que puede ser alcanzable para quien entre en el mismo con un talante de contemplación y de ensueño, como quien en vuelo de arco iris contempla el abanico multicolor cósmico enraizado en las entrañas mismas de nuestra tierra, llena de hierofanías, puenteando nuestro hoy con el pasado.

Esperamos que el incansable y luminoso sol de nuestro hoy cultural nos ayude a observar con asombro y fantasía el escenario inabarcable de nuestra protohistoria, viva aún en el hoy. Confiamos que el marco de esta reflexión nos ayude a *re-velar* las pinceladas de nuestra larga historia, de la cultura y del hombre histórico, del de ayer y del actual, del universo de sus creencias religiosas.

2. UN MARCO CULTURAL ANCESTRAL VIVO EN EL HOY

Desde ese talante religioso-hierofánico, tratemos de situarnos ahora dentro del marco cultural que nos corresponde: la cultura prehistórica vasca.

Propiamente lo que define a un pueblo es su cultura. La cultura resulta ser lo más hondo de la sustancia de un pueblo y lo que constituye la raíz que lo alimenta; esa realidad que configura a grandes pinceladas su proyecto histórico.

Entendemos aquí por cultura el *ethos cultural*, es decir, las “costumbres” de los grupos humanos que expresan las actitudes típicas fundamentales en su modo de vivir la existencia humana. El modo peculiar de *sentir la vida*, de resonar y vibrar ante las cosas y acontecimientos, de *vivenciar* la realidad. Su actitud peculiar frente a la *realidad total*: la naturaleza (las cosas), los otros (la sociedad), frente al *misterio de su destino* (la trascendencia).

En este contexto asumimos la cultura a nivel subjetivo, ya que conforma y configura una tesitura espiritual o talante religioso. Por una parte, ello comporta una intuición de valores, y por otra, una conciencia valorativa expresada en un modo determinado de actuar en la vida. Será cultura y sabiduría de nuestro pueblo todo cuanto perciba en su saborear las cosas, los acontecimientos, los demás, la convivencia, el misterio del último sentido. En última instancia, todo esto sugiere que la cultura sella un modo humano de vivir, de celebrar, que se desenlaza, al modo de un drama, como *actitud religiosa* ante el Misterio, ante lo sagrado, ante lo gratuito de la vida y de la muerte.

En esta línea es clara y omnicomprehensiva la definición de cultura que nos da don José Miguel Barandiarán:

“Por *cultura* aquí entendemos el conjunto de soluciones dadas por el hombre a los problemas fundamentales que le ha planteado la vida: sustento y conservación de la vida, el saber y las técnicas, la sociedad, el lenguaje, las artes y la religión con el programa general del comportamiento humano” (4).

(4) Esas son las categorías principales que constituyen la cultura, en opinión de don José Miguel Barandiarán. Varios, *Cultura Vasca I*, Ed. Erein, San Sebastián, 1977, p. 7.

En un libro publicado en 1871, E. B. Tylor definía o enumeraba la cultura como

“ese todo complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, la ley, la costumbre y otras facultades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (5).

A partir de estas categorías globalizantes de la cultura, trataremos de hacer camino desde la cultura auroral o prehistórica, conscientes de que, junto a la sorpresa de fenómenos admirables, en muchos momentos serán patentes también las limitaciones científicas personales de quienes asumimos semejante riesgo.

No es posible reconstruir mediante documentos y escritos la cultura prehistórica. No existen archivos de épocas tan remotas en el tiempo respecto a nuestros documentos culturales. La prehistoria no buscó archivar documentación alguna. Sus grafías no constan archivadas como las nuestras. Ellos escribían *en la naturaleza*, en la tierra misma. Sus aperos rudimentarios eran los encargados de recoger en surcos terrenos y en las paredes de las cuevas sus vivencias más fuertes. Ahí serían recogidas y eternizadas, aunque el curso de los años fuera usurpándolas para devolvérmolas desde el misterioso *lenguaje cósmico*.

Quizá el hombre prehistórico tuviera más interés en legarnos documentos cósmicos (que por ello mismo resultan más duraderos) que documentos literarios o artísticos, que al fin y al cabo se temporalizan en la materia si éstos no son *sabiduría de misterio y de trascendencia*. Así y todo, no podemos pasar de meros indicios (6).

Pero, a pesar de la dificultad en reconstruir la cultura prehistórica, actualmente el esfuerzo por alcanzar al hombre en su especificidad original resulta apasionante. Sin embargo, no podemos hacerlo de cualquier modo. El hábito de medir y racionalizar hoy todo técnicamente amenaza con asfixiar a la persona, con desfigurarla, con convertirla en objeto. Necesitamos *convertir al hombre en talante misterioso* dialogante, no en conquista científica o informativa sólo. Necesitamos una *actitud cosmoantropológica*.

Un recuerdo serio. Si el idealismo y un falso espiritualismo redujeron antaño al ser humano a un *cogito* descarnado y sin verdaderas relaciones con el mundo; si el existencialismo de Sartre (7)

(5) E. B. TYLOR, *The origins of culture*, I, Nueva York, 1958 (trad.), Primitive culture, 5.ª ed., 1973, vol. I, p. 1.

(6) El profesor doctor Wilhelm Koopers, director del Instituto de Etnología de la Universidad de Viena, al tratar el tema “El pensamiento histórico en etnología y en la ciencia de las religiones”, dedica en este sentido sendas páginas en su obra: *Cristo y las religiones de la tierra*, Ed. B. A. C., Madrid, 1960, tomo I, p. 77-110.

(7) Las líneas fundamentales de la ideología y antropología de Jean-Paul Sartre han sido tratadas por no pocos autores; destacamos al efecto: A. CUNILLERA, *Sartre y el existencialismo*, Ed. Araluze, Barcelona, 1968, 224 p.; R. GARAUDY, *Preguntas a*

reduce al hombre a una pura libertad, desligada de valores ideales y sin apoyo de determinismos, el positivismo tiende a reducir al hombre a tales o cuales condiciones empíricas de su vida y de su actividad. De manera más o menos radical, el marxismo reduce al hombre a una suma de relaciones económicas y sociales; el freudismo, a un nudo de impulsos, y el estructuralismo, a la condición de simple juguete en poder de sistemas impersonales y opresivos. En última instancia, el sujeto es devaluado, a la vez que el significado. El hombre "reducido", "objetivado", está muerto o en vías de morir por sí mismo (8).

Estas corrientes de pensamiento tienen el mérito indiscutible de iluminar, cada uno por su lado, un aspecto de fenómeno humano. Pero todos pecan de exclusivismo y espíritu de sistema, de infidelidad a la experiencia.

Lo que personalmente quisiera proponer es un retorno al hombre real, sujeto, y no puro objeto, situado en un mundo, pero fuente de significación. De ahí que la vía de aproximación a la cultura prehistórica no ha de ser recorrida exclusivamente bajo forma de "explicación", sino también bajo forma de "comprensión". Esto exige que intentemos captar intuitivamente la *intención original*. No como quien adopta una actitud objetivante ante un objeto cultural, sino como el historiador que se sitúa ante el autor como sujeto pensante frente a otro sujeto pensante: trasladándose al interior del pensamiento del otro, esforzándose por *vivirlo* desde dentro para rehacer su camino y agotar su punto de vista. El esfuerzo no es de examen, sino de diálogo y de intercambio. En este sentido, una comprensión correcta de textos profanos o sacros, de ritos, costumbres y mitos, no puede darse sino en el interior de las confesiones religiosas o de las etnias de origen.

Pongámonos desde esta actitud en camino hacia la búsqueda de ese talante místico en la cultura prehistórica. Para ello proyectamos sobre ella la antropología y la etnología como los más adecuados instrumentos. Ensayemos así a descubrir algunas reminiscencias de humanismo. Humanismo que comprende los fenómenos religiosos, los comportamientos éticos y las concepciones mágicas. Los signos artísticos y simbólicos (de modo especial) que la arqueología y la etnografía nos están descubriendo desde hace algo más de un siglo, permitirán adentrarnos con alguna confianza a dicha cultura.

Pero no será suficiente ponerse en camino, en especial cuando

Jean-Paul Sartre, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1964, 112 p.; R. LAFARGE, *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, Ed. Gregorio del Toro, Madrid, 1970, 208 p.; B. PINGAUD, B., y otros, *Sartre, el último metafísico*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, 158 p.

(8) En oposición al antihumanismo contemporáneo, el ensayo de M. du Frenne (*Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968) defiende la "idea de una filosofía que tendría en cuenta al hombre" (p. 9).

arranca tan lejano a nosotros el punto de origen. Conviene asumir las provisiones y los medios orientativos convenientes. Sin que los elementos comparativos aquí utilizados quieran agotar el profundo sentido de talante religioso e histórico que nos hemos propuesto en líneas anteriores, al menos para quien aquí reflexiona, sirven favorablemente como puntos de referencia y avance en el proyecto. Aquí los medios orientativos los acepto desde la visión de los representantes más recientes del planteamiento científico de la religión. Desde su aportación iremos abriendo camino en capítulos posteriores. De inmediato, aclarada la actitud crítica personal, vamos a tratar de clasificar las estructuras hierofánicas (de orden telúrico) que le caracterizan a nuestro ancestral vasco, dada su rica orografía.

3. ALGUNAS HIEROFANÍAS TELÚRICAS COMO MEDIACIONES DE LO SAGRADO

Comenzamos afirmando que no nos basta con tomar la religión como hecho constituido y destacar sus elementos fundamentales, sino que es preciso seguir el proceso por el que la intención de relación con el misterio ha tomado un número determinado de realidades mundanas y de actos mundanos como medio de expresión de esa intención constitutiva.

El hombre, en todo momento, en especial en la sociedad primitiva, ha reconocido en las *presencializaciones de lo sagrado* a un *ser supremo o misterio* trascendente y activo. De ahí que las mediaciones sean tan necesarias para que sea posible la *relación* entre el hombre y la trascendencia.

Llamamos mediaciones a múltiples realidades mundanas a través de las cuales el trascendente (el misterio) se ha manifestado al hombre y en las cuales el hombre ha reconocido su presencia. No olvidemos que el misterio, admitido esencialmente como tal, no se objetiva, sino que se hace presente como tal misterio en la mediación de lo terreno para el hombre.

Las mediciones de lo sagrado, del misterio, del trascendente reciben el nombre de *hierofanías*. Desde la perspectiva de los fenomenólogos más recientes, las hierofanías son proyecciones de una presencia inobjetiva de la trascendencia; son manifestaciones de la realidad trascendente en una realidad humana; son la *epifanía del ser supremo*. Por lo contrario, hierofanías no son objetivaciones de la trascendencia, ni creaciones arbitrarias del hombre, ni proyecciones de estados subjetivos (deseos, aspiraciones). Son, pues, las hierofanías las *presencializaciones* de lo divino, de lo sagrado, del misterio, en el orden humano revelados para el hombre, para la sociedad.

Estas manifestaciones de lo sagrado o categorías documentales

llamadas hierofanías han sido variadas y múltiples en el hecho religioso vasco. La misma orografía vasca ha favorecido al hombre vasco a esta relación misteriosa, precisamente a partir de los elementos de la naturaleza.

Uno de los aspectos de la experiencia o vida religiosa del hombre primitivo vasco lo constituyen múltiples elementos de la naturaleza. Para poder comprender el desarrollo de la fe en el Ser Superior tiene una gran y fundamental importancia la concepción que considera a Dios y al mundo (la naturaleza) como un todo unitario. En los estudios realizados por Reitzenstein-Schaeder entre los indouranios, esta concepción queda plasmada identificando al mundo en sentido espacial con el cuerpo de Dios (9). Los diversos elementos del mundo constituyen juntos la esencia del dios.

Las mediaciones religiosas de mayor importancia en el marco cultural vasco pueden ser clasificadas en estos niveles:

- a) La naturaleza: tierra, montañas, árboles, etc.
- b) El mundo superior o cosmos: el sol, la luna, el arco iris...
- c) El mundo circundante: los animales.
- d) El mundo objetal: los instrumentos.

En el presente artículo vamos a ver la descripción del primer nivel: la naturaleza; dejamos los demás niveles para ser tratados en trabajos posteriores.

LA NATURALEZA

Con el fin de recoger la experiencia religiosa del hombre primitivo en los elementos espaciales del cosmos, seguiremos aquí la clasificación elemental establecida por Van der Leeuw y Mircea Eliade (10).

1. La tierra

En la conciencia religiosa del hombre primitivo, la tierra es un dato sumamente inmediato: su extensión, su vegetación, la variedad de su relieve... Pero en el mito cosmogónico, la tierra ejerce una función pasiva, es decir, como receptáculo de lo sagrado. Así, la tierra, con todo lo que sostiene y contiene, ha sido desde el principio una fuente inagotable de realidades que se revelaban al hombre religioso de manera inmediata.

(9) WIDENGREN, *Religionens värld*, Suecia, 1945 (trad.); *Fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, 83 p.

(10) WIDENGREN, *ibid.*, y M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, ambos tomos.

En la vida biológica, la tierra simboliza a la mujer. De ahí que se le haya atribuido el carácter de *maternidad*. A ella son consagrados los recién nacidos, por considerarle protectora de los mismos y fuente de toda fuerza.

Según esta misma creencia se explica también el rito de la inhumación del cadáver. Este rito equivale a un nuevo nacimiento. No se trata de un simple contacto con las fuerzas de la tierra, sino de una regeneración. El enterramiento simbólico parece que tiene el mismo valor religioso que la inmersión en el agua del bautismo (11).

Pero, sobre todo, la tierra, por ser madre, es fértil. Todo lo que sale de ella está dotado de vida y todo lo que vuelve a ella adquiere nueva vida. Propiamente hablando, el nacimiento y la muerte no son sino dos momentos distintos del destino total de la tierra madre. Para J. M. Barandiarán, nuestra mitología comienza y acaba *en la tierra* a la que el hombre pertenece, y pegado a dicha tierra quiere vivir y morir.

La tierra, por lo tanto, que es "ama-lur" (= madre) y "etxea" (= casa) al mismo tiempo, es así el centro de la mitología vasca. Como más tarde diremos, también el sol y la luna, como símbolos tangibles y primeros de "lur", pertenecen también a ella, ya que salen y entran en ella; de este modo, ambos llegan a ser la manifestación externa de la tierra a los hombres. Son muchas las divinidades de la tierra, que comprende como características éstas: fuente de todas las formas vivas, guardiana de los niños y matriz regenerador de los muertos...

Así, la tierra aparece considerada como madre del sol (ojo de Dios) y de la luna (luz que alumbra a los muertos). Es como un receptáculo inmenso, morada habitual de las almas y de la mayor parte de las divinidades y de otros personajes míticos.

Destacamos dos particularidades: por una parte posee la fuerza vital, que es base del reino vegetal, que vigoriza el organismo humano mediante fórmulas o gestos mágicos y que asegura la conservación del ganado si se le ofrecen o sacrifican algunas víctimas. Por otra parte, contiene tesoros, según creencia muy extendida en el país. Se señalan las montañas y las cuevas en las que está guardado un pellejo lleno de oro; pero los detalles del lugar exacto no se precisan nunca. El mismo J. M. Barandiarán, como científico puro, señala una serie de inútiles excavaciones hechas por los campesinos, codiciosos de oro.

En los relatos tradicionales de la tierra es conocida directamente tan sólo en parte, en la localidad o región que uno ha recorrido. De lo restante hay referencias legendarias que lo presentan como algo inmensamente grande, cuya superficie ilimitada forma un plano ho-

(11) M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, tomo I, p. 228-232.

rizontal con relieves de tierra firme, con sus montañas y las aguas del océano. Ningún protagonista pudo llegar a los confines del mundo. Ni el sol mismo toca los límites del mundo, cuando al final de su carrera llega a los mares occidentales o "itxasgorrieta" (= mares bermejos), por donde vuelve a introducirse en las entrañas de su madre, la tierra, de donde saliera a la mañana.

No es inmóvil la superficie de la tierra, pues unas comarcas se levantan y otras se bajan, y muchas montañas crecen a modo de seres vivientes.

En el interior de la tierra hay inmensas comarcas donde corren ríos de leche; son zonas innacesibles al hombre en la vida. Con ella comunican algunos pozos y cavernas, como el Urbión, Amboto, Muru, Txindoki, Aloña, Aketegi, Aizkultzeta, Agamunda, Supelaur, Putterri, Okina, Kamaindegia, Albi, Ilumbeta, Balzola, Azalegi, Auza, Austokieta, Atxulaur, Askoa, Askaata, Armontaitz, Arleze, etc. De estas regiones o cavernas subterráneas proceden ciertos fenómenos atmosféricos, sobre todo las nubes tempestuosas y los vientos huracanados. En el interior de la tierra tienen su morada muchos genios de la mitología vasca que adoptan figuras de animales y de hombres.

El sol y la luna son divinidades femeninas, hijas de la tierra, a cuyo seno van todos los días, después de su recorrido por el cielo.

El día es para los hombres que viven sobre la superficie terrestre. Pero ésta pertenece durante la noche a los espíritus y a las almas de los muertos para las cuales alumbraba la luna.

Concluimos diciendo que la tierra significa aquí todo lo que rodea al hombre, con sus montañas, sus aguas y su vegetación. Porque la tierra era en las primeras experiencias religiosas o en las primeras intuiciones místicas la totalidad del lugar que rodeaba al hombre. Los niños son considerados hijos de la tierra, y los padres, que los acogen o recogen, acabando su forma humana, los consideran como nuevos miembros de la familia. ¿Puede tener quizá un significado de gratitud para con la tierra el hecho de arrojar un puñado o terrón de la misma sobre el cadáver familiar en el momento de su enterramiento?...

2. *Las montañas*

Montañas sagradas hay en todo el mundo, bien porque se les atribuya un poder, bien por su constitución orográfica de difícil acceso y lejanía, bien por sus erosiones, bien por los ventanales (cavernas) por los que mira, vela o amenaza la vida de los del valle.

A la montaña, por estar más cerca del firmamento celeste, le confieren el carácter sagrado estos dos conceptos:

a. Participa del simbolismo espacial de la trascendencia: alto, vertical, supremo...

b. Es el dominio por excelencia de las hierofanías atmosféricas, y, en su virtud, la morada de los dioses.

Estos son los valores simbólicos y religiosos de nuestras montañas:

a. Punto de unión del cielo y de la tierra.

b. Centro por el que pasa el eje del mundo.

c. Región repleta de sacralidad.

d. El punto más alto de la tierra; punto de unión entre las regiones cósmicas.

Seguidamente indicamos algunas de estas montañas que han sido mayor objeto de vinculación y potencia hierofánica o sagrada en el País Vasco:

— “Aitz-gaizto”: cumbre de la sierra de Leizadi en Ataun, de donde vieron los gentiles la gran nube de luz que anunciaba el nacimiento de Cristo (12).

Según una de las versiones (recogida de niño por J. M. Barandiarán, procedente de Ataun), los gentiles, pastores trashumantes, se divertían un día en el collado de Argaintxabaleta (sierra de Aralar), cuando vieron que del lado de oriente avanzaba hacia ellos una nube luminosa. Asustados por el fenómeno, llamaron a un sabio anciano para que les declarase su significado. El anciano, cuando le levantaron los párpados, pues no podía ver con ellos, les dijo:

“Ha nacido el Kixmi y ha llegado el fin de nuestra raza; echadme por el vecino precipicio.”

Kixmi, que en su lengua significaba “mono”, era el apodo con que los gentiles, seguidos de la nube milagrosa, corrieron hacia occidente, y al llegar al vallecito de Arrastaran, se sepultaron precipitadamente debajo de una gran losa que desde entonces se llama “jentillarri” (= piedra de los gentiles), dolmen que lleva ese nombre y que años atrás lo exploró J. M. Barandiarán con los doctores Aranzadi y Eguren. Uno de los gentiles sobrevivió a aquel colectivo hundimiento de los pastores del Aralar, y bajó al valle a anunciar el nacimiento de Kixmi (Cristo). A este primer misionero se le conoce en el País Vasco con el nombre de Olentzero, que, como personaje mítico, lo trataremos en trabajo aparte.

— “Aitzkorri”: montaña donde vive el genio Mari en una caverna que se prolonga, según la leyenda, hasta la sierra de Aralar. De él se dice que fragua las tormentas desde su morada subterránea. Siguiendo una costumbre antigua, los franciscanos de Aránzazu subían a dicho monte todos los años a bendecir desde la cum-

(12) J. M. BARANDIARÁN, *Obras completas*, tomo I, Ed. G. E. V., Bilbao, 1972, p. 18-19.

bre los campos guipuzcoanos y leer conjuros contra las tempestades (13).

Desde Cegama o Aránzazu hay ascensión a la escarpada caliza del Aitzkorri, techo geográfico de Guipúzcoa, con sus 1.584 metros s. n. m. Pero más que techo geográfico, la cima del Aitzkorri resulta ser como el tabernáculo hierofánico más notable para el hombre religioso vasco.

— “Anboto”: sierra de Vizcaya que se levanta sobre el Duranguesado. Es montaña calcárea, pelada en su mayor parte y cargada de historia, de creencias y de mitos. Contiene numerosos refugios y cavernas.

El ajuar de los períodos gravetiense, solutrense y magdaleniense de la caverna Bolinkola, y el ajuar de la edad del bronce de las de Oyalkoba, Albiztei y Astekoba son documentos fehacientes de su larga ocupación por el hombre prehistórico.

Existen numerosas ermitas y santuarios en sus laderas y aldeanos de gran aureola legendaria: Santa Bárbara, Kristo-andako, Santa Apolonia, San Antonio de Urkiola, San Martín, San Miguel de Arrázola (14).

— “Gaztelu” (= castillo): montaña de Zaldibia, continuación de las estribaciones de la sierra de Aralar. En su cima hubo un castillo de Ausa (Ausa-gaztelua), como fortaleza que recuerda los hechos fratricidas de los siglos XIII y XIV.

Ausa es una región poblada de dólmenes y mitos. Cuentan que una familia de gentiles vivía antaño en Gaztelu. Como necesitaba de trigo para proveer de alimento a los suyos, el jefe gentil se trasladó a Navarra a comprar dicho cereal. Volvía cargado de siete “indinarru” (= odres hechos con pellejo de buey), llenos de trigo. Cuando hubo llegado hasta la fuente que nace al pie de Gaztelu, vió le su hija, que a la sazón estaba sentada junto al manantial, y le dijo:

“Ven aquí a descansar y a beber agua fresca.”

Al oír esto, respondió el padre:

“Si hubiese sabido que me era lícito soltar la carga y descargar en el camino, habría tomado sobre mí otros siete sacos más como éstos que traigo” (15).

— “Herausu”: cumbre de montaña situada entre Donostebiri y Armendaritz. Allí nace el río “Arberua”. Del monte “Aatzeluze” desciende una estrecha faja de terreno con verde césped, a la que llaman “Laminabidea” (el camino de las lamias) (16).

(13) *Ibid.*, p. 19.

(14) *Ibid.*, p. 26.

(15) *Ibid.*, p. 95-96.

(16) *Ibid.*, p. 99.

— “Irati”: montaña en cuya planicie, llamada “Iratisoro”, hay “mairuhilarriak” (cromlechs y dólmenes) con varias leyendas (17).

— “Lapar”: montaña de Lizarza. De una de las simas salía una figura de torete rojo (18).

— “Larrun”: montaña de Laburdi sobre Ascain, Sara y Vera de Bidasoa, objeto de diversas leyendas; asiento de antigua ermita y de varios dólmenes (19).

— “Leizadi”: montaña de Ataun con varias cuevas que han servido de albergues a pastores, y, según leyendas, también a los gentiles (20).

— “Mendikote”: monte sobre Albistur en el que existió una mina llamada “Jentillen meatzea” (= la mina de los gentiles). Existe una cueva, supuesta morada del genio Mari (21).

— “Miruatza”: montaña y dolmen sobre el puerto de Lizarrusti (22).

— “Mondarrain”: montaña situada al sur de Itxassu y Expeleta. Según las leyendas hay una sima que comunica con las casas de Ehieraxarre, poblada de serpientes y habitación de lamias (23).

— “Munoeta”: montículo de Itxassu, que significa “lugar de altozanos” (24).

— “Muru”: monte de Beasain, donde existen simas y cuevas. Las leyendas locales suponen que de una de las cavernas sale de vez en cuando un genio llamado Sugaar (esposo de Mari) (25).

— “Muskia”: montaña de Ataun, que tiene una gruta cerca de la cumbre. Se dice que allí vivían en tiempos antiguos los “besajaun”. Su nombre significa “señor del bosque” y, más generalmente, “señor de la naturaleza”.

Dos colosos de la investigación euskariana nos dan noticia cumplida de Basajaun: Resurrección María Azkue y José Miguel Barandiarán (26).

Veamos los rasgos con que nos describe Barandiarán. El Basajaun o señor del bosque es el genio con forma humana, enorme, y poseedor de una fuerza y de una agilidad prodigiosas, que habita en lo más profundo de los bosques o en las cuevas situadas, como en el caso de Muskia (27), en parajes prominentes; es un gigante

(17) *Ibid.*, p. 115.

(18) *Ibid.*, p. 145.

(19) *Ibid.*, p. 146.

(20) *Ibid.*, p. 147-148.

(21) *Ibid.*, p. 170.

(22) *Ibid.*, p. 172.

(23) *Ibid.*, p. 173.

(24) *Ibid.*, p. 175.

(25) *Ibid.*, p. 176.

(26) Viene recogido con escasas variantes, en estos autores: BARANDIARÁN, o. c., I, p. 204-207; 57-59; 420-421; J. CARO BAROJA, *Los vascos*, o. c., p. 392 ss. NAVARRO VILLOSLADA, *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1952, p. 344; J. THALAMAS, o. c., p. 51-54; R. M. AZKUE, o. c., I, p. 354-358; II, p. 310-313, 385-386, 425, 430.

(27) J. M. BARANDIARÁN, o. c., I, p. 177.

que corre por los montes con un garrote en la mano. En las noches de tempestad, cuando ruge el viento, la gente antigua, arrimada al hogar, suponía que el Basajaun bramaba por los bosques.

Es de estatura gigantesca y tiene todo el cuerpo cubierto de pelo, cuidadosamente peinado. Su cabellera le cae por delante y es tan copiosa que le cubre el rostro, el pecho y el vientre. Uno de sus pies tiene forma humana; el otro es de planta circular, como la reina Pedauca, que tenía pie de oca. Resulta curioso que los antiguos siempre señalaran a los hombres fuera de lo común de algún modo, atribuyéndoles una malformación de un miembro inferior. Así, Hefesto, el herrero al que los latinos llamaron Vulcano, era cojo. Pitágoras tenía una pierna de oro. La reina Pedauca tenía pie de oca; Melusina, cola de serpiente. Aún en la Edad Media, las estatuas de los santos “iniciados” tenían una rodilla al descubierto o las piernas cruzadas... Es probable que esto tenga que ver con la planta del pie circular de los “Basajaunak”.

De hecho, y esto queda bien reflejado en las leyendas, los “Basajaunak” eran una casta de hombres sabios acerca de todas las cosas de la naturaleza, eran los señores de la naturaleza. Y la leyenda les atribuye la mayor parte de los descubrimientos que condicionan la vida de los hombres: los primeros cultivadores, los primeros molineros, los inventores del arte de soldar el hierro, y los primeros en utilizar la sierra (28).

— “Naiñarri”: montaña y pico de la sierra de Aralar. Allí se encuentra la caverna de Marizulo (29).

— “Ogoño”: montaña situada sobre Elanchove, donde existe una sima llamada Lexia y donde vivían unos genios llamados “lamiñaku” (30).

— “Ubedi”: monte de Ataun donde hay una sima con leyendas relativas a Mari (31).

— “Zaldiaran”: cumbre de los montes de Vitoria. Según una leyenda de la comarca, allí vivía un genio que, sentado a la puerta con dos niños a su lado, solía peinarse con peine de oro (32).

En todo lo expuesto es fácil descubrir el gran *dominio del hombre sobre la naturaleza* reflejado en el ritual sobrio que elaboraba en la mayor parte de las cavernas sagradas. Resulta significativo que todo cuanto conocemos de civilizaciones en esta tierra ha surgido de las montañas y no de las llanuras. Las civilizaciones se desarrollan más fácilmente en la llanura, pero quienes las crean proceden de las montañas... La hierofanía telúrica resulta ser una fuente de relación religiosa muy profunda para el hombre primitivo. Por

(28) *Ibid.*, p. 204-205.

(29) *Ibid.*, p. 179.

(30) *Ibid.*, p. 181.

(31) *Ibid.*, p. 237.

(32) *Ibid.*, p. 246.

encima del sentido geográfico de la orografía, ellos se percataban del sentido de mediación religiosa que respira el lenguaje místico de las montañas.

Al igual que en el país vasco, en la mayoría de las religiones, la montaña, probablemente a causa de su elevación y del misterio que le rodea, es considerada como el punto en que el cielo toca la tierra. Su elevación sobre el suelo permite experimentar la cercanía, el encuentro con el misterio, la escala del trascendente, el lugar del gran silencio, el espacio de la transfiguración y de la revelación. De ahí que las montañas cobren por parte de los hombres una forma viviente.

Cada país tiene su montaña santa: es allí donde fue creado el mundo; es allí donde habitan los dioses; es de allí de donde viene la salvación.

Junto a esta significación trascendente, ese hombre es consciente de este hecho patente: los hombres pasan; las montañas permanecen. Esta experiencia hace ver fácilmente en las montañas un símbolo de lo permanente, de lo fiel... De ahí que ciertas montañas hayan sido reservadas para una función duradera y gloriosa, recibiendo como tales, este nombre: "la montaña de Dios", lugar de revelación por excelencia (33).

Por todo ello, la montaña, elevada por encima de las llanuras, que se veían asoladas con frecuencia por las calamidades, ha ofrecido al hombre vasco la confianza y la certeza del refugio, de la suma santidad, de la vida sin límite, de la justicia. Podemos concluir a partir de estos breves datos, que la montaña ha tenido una función duradera y gloriosa.

3. Arboles

El árbol, por su enraizamiento en la tierra, por su altivez y elevación y su generosa expansión hacia todos los lados del espacio, presenta una triple imagen (telúrica, celeste, espacial) que le confiere categoría genérica, valor universal, y lo convierte en un medio de entendimiento entre lo material y lo ideal. Y por su elegancia, ritmo, movimiento, levedad, posee además un valor estético excepcional. Por eso simboliza: fertilidad, elevación, fortaleza, dignidad, firmeza, perfección...

El árbol es uno de los símbolos esenciales de la tradición. Representa, en el sentido más amplio, la vida del cosmos, su densidad,

(33) En la cultura religiosa judía, recogida en el Antiguo Testamento, recibe especial renombre el Horeb o "la montaña de Dios" en el Sinaí; es el lugar de revelación o presenciarización por excelencia; es una tierra santa donde Moisés fue llamado por Dios (*Exodo* 3, 1-5). Este lugar en que se desarrolló la escena de la "Zarza ardiente" parece ser el mismo de la grandiosa "teofanía" y de la celebración de la Alianza en los capítulos 19 y 24 del *Exodo*.

crecimiento, proliferación, generación y regeneración. Es uno de los seres de la naturaleza al que el hombre le ha atribuido un concepto animista. Reminiscencia de esta mentalidad es la costumbre señalada por R. M. Azkue de pedir perdón a un árbol en el momento de derribarlo: "Guk botako zaitagu eta barkatu iguzu" (= nosotros te derribaremos y perdónanos) (34).

Al ser portador de poder, se toma como símbolo de fenómenos celestes. El árbol se convierte en objeto religioso en virtud de su poder, es decir, en virtud de aquello que manifiesta (y trasciende de él) (35).

El simbolismo de la dualidad (vida-ciencia, ser-conocer, vida-muerte, etc.), la psicología la ha reducido a expresión sexual. Así C. G. Jung afirma que el árbol posee cierto carácter bisexual simbólico; éste se expresa en latín por el hecho de que los nombres de árbol sean de género femenino, aun con desinencia masculina (36).

El árbol suele relacionarse con la roca y con la motnaña, sobre las cuales aparece; también se asocia frecuentemente a la fuente y al dragón o serpiente.

En el país vasco han merecido un aprecio especial el roble (aritz), el haya (pagoa) y la encina (ezkurra), dado que fueron un alimento básico para nuestros antepasados.

Es de rigor el que destaquemos aquí la importancia de orden jurídico, político y religioso de un árbol en el país vasco: el árbol de Guernica, de Guerediaga, de Abellaneda, que los trata ampliamente J. Caro Baroja (37).

El árbol maldito del pueblo vasco ha sido el "zuankor" (= cornejo), y al preguntar R. M. Azkue a un campesino guipuzcoano por qué se le tiene en tan pésimo predicamento, recibió la siguiente contestación:

"Jesukristo jo zuten egur mota delako" (= porque es la clase de leña con la cual se golpeó a Jesucristo).

También se admite que las brujas se valían de su madera:

"Sorginak ere beren egunetan egur hau erabiltzen omen zuten" (38). Este árbol (zuankor, zumalikarra), al echar al agua, no flota como lo hacen los demás, sino que se hunde.

(34) R. M. AZKUE, *Euskalerraren Yakintza*, Ed. Espasa y Calpe, Madrid, 1969, 4 tomos; tomo I, p. 91-93.

(35) Mircea Eliade, en *Tratado de historia de las religiones*, tomo II, p. 39-108, hace unas elocubraciones muy profundas sobre el árbol, como habitáculo de la divinidad, como epifanía vegetal, como fuente de ritual abundante (cultos de la vegetación). Tiene también acertadas contribuciones simbólicas otro conocido autor, J. E. Cirlot, en su *Diccionario de símbolos tradicionales*, p. 91-94.

(36) J. G. JUNG, *Transformaciones y símbolos de la libido*, Buenos Aires, 1952.

(37) JULIO CARO BAROJA, *Ritos y mitos equívocos*, p. 339-391. Resulta interesante la aportación universalizada de Frazer en la *Rama dorada*, sobre el culto de los árboles y del roble, p. 142-152; y, p. 196-199. Lo trata también, con un cariz peculiar, J. OTEIZA en *Quousque tandem*, p. 105.

(38) R. M. AZKUE, o. c., I, p. 92.

Una planta que no necesita de bendición, porque es bendita de por sí (berez bedeinkatua), es *el fresno* (lizarra). Está dedicada a san Juan (San Juani eskainia). Otras hierbas se suelen llevar por san Juan a bendecir, pero no así el fresno (lizarrak ez du bedeinkatu beharrik; berez da bedeinkatua), según la creencia existente en Oyarzun (39).

Entre los arbustos, el espino fue considerado como algo sagrado. Varias iglesias han sido dedicadas a Nuestra Señora del Espino: "Arantzazu" en Guipúzcoa; "Arantza" en Laburdi; "Sarrantz" en Bearn. En el ambiente gascón existe también la devoción al Espiau, derivada de la creencia de que el rayo no puede dañar a nadie que se cobije bajo un espino, pues la Virgen María con su hijo Jesús en brazo se cobijó en un arbusto de esa especie durante una tormenta (40).

Por eso, al ser el espino un elemento protector, las cruces de san Juan que se colocan en las heredades y en puertas y ventanas en las casas, están confeccionadas de esa madera.

Aunque actualmente ha disminuido mucho, ha sido muy normal que la casa vasca tuviera delante de la misma *el fresno* como árbol que asegura la presencia cierta de lo sagrado y providente de cuantos habitaban dentro de la casa. Ningún rayo lo perjudicaba. De ahí su función protectora en el fuego solsticio de la noche de san Juan.

Para terminar, hemos de decir que, bien como símbolo o bien como elemento ritual, el árbol se encuentra en la religiosidad vasca, al igual que en las diversas religiones primitivas, ocupando un lugar preeminente:

- como el árbol cósmico, que abarca el mundo bajo su copa;
- como el árbol de la vida: símbolo de la inmortalidad, regeneración;
- como el árbol de mayo: símbolo de nueva vida.

4. Plantas

Entre las plantas, dentro del marco mitológico, los más nombrados son: el maíz ("artua"), el ajo ("baratxuria"), el trigo ("garia"),

(39) Recogí verbalmente de don Manuel Lekuona este verano pasado.

(40) Acerca de las virtudes que posee el espino blanco como planta sagrada, donada a un muchacho por la Virgen María, remitimos a la hermosa leyenda "Mutil baten ichtorioa", de Mayi Ariztia (*Amattoren uzta*), Bayona, 1934, p. 8-12.

En el folklore castellano aparece la Virgen del Espino como abogada para producir aguas fertilizantes. En Burgo de Osma, en tiempo de rogativas, se suele cantar:

*Virgen Santa del Espino,
te sacamos de tu casa.
La necesidad obliga,
porque hay mucha falta de agua.*

las castañas (“gaztainak”), las nueces (“intxaurrek”), el helecho (“ira”)...

Al comer la primera fruta, se dice:

“Yinkoa, gauza berri, eman ezaguzu bake eta osagarri” (= Señor, cosa nueva, danos paz y salud) (41).

También como símbolo solar celeberrimo, aparece el “eguzki-lore” (cardo silvestre). Se coloca esta flor en el dintel de la puerta principal o en la entrada de la casa para protegerla del rayo y del acceso de los malos espíritus (42).

J. M. Barandiarán enseña que el mundo vegetal se prestaba a la obediencia humana en unos tiempos en que las plantas, árboles y animales se entendían directa y pacíficamente con el hombre, en un ambiente idílico que imperaba en todas partes; como se ha dicho antes, fue el musgo quien le echó todo a perder entre los vascos, al igual que el muérdago en la mitología germánica (43).

Sorprende enormemente el valor mágico y farmacológico de ciertas plantas en el país vasco: el junco, el espino blanco, la flor de saúco, hojas de nogal, hojas de higuera, el rosal, el romero, las ramas de la vid... ¿Es que ciertas plantas son preciadas por sí mismas, o porque participan de un arquetipo superior, por haber sido plantadas o descubiertas por un ser divino? Hay multitud de fórmulas de magia popular, que continúan vigentes aún hoy en día.

La vegetación es la manifestación de la *realidad viviente*, de la vida que se regenera periódicamente, vida que crea incesantemente. Todas las fuerzas vegetativas para el hombre religioso son una epifanía de la vida cósmica; son como una relación mística con la vida cósmica.

5. Piedras

También a las piedras se les atribuye un poder especial. La piedra es un símbolo del ser, de la cohesión y de la conformidad consigo mismo. Su dureza y duración impresionaron a los hombres desde siempre; ellos vieron en la piedra lo contrario de lo biológico (vivo), sometido a las leyes del cambio, la decrepitud y la muerte, pero, también, lo contrario al polvo, la arena y las piedrecillas (aspectos de la disgregación).

(41) AZKUE, o. c., I, p. 82-94.

(42) BARANDIARÁN, o. c., I, p. 106; III, p. 486-488.

(43) J. M. Barandiarán da cuenta de una leyenda semejante, recogida por él mismo en Cortezubi. En Ataun y Berastegui se dice que en aquellos tiempos felices todos los animales y demás seres de la Creación sabían hablar, excepto el musgo, quien, en última instancia, lo echó todo a perder. Referencia tomada de su obra *El mundo en la mente popular vasca*, tomo I, p. 14.

La piedra entera simbolizó la unidad y la fuerza; en cambio, la piedra rota en muchos fragmentos simbolizó el desmembramiento, la enfermedad, la muerte y la derrota.

Las piedras caídas del cielo explicaron el origen de la vida. En los volcanes el aire se transformaba en fuego, éste en agua y el agua en piedra. Por eso, la piedra constituye la primera solidificación del ritmo creador, la escultura del movimiento esencial.

La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia constituyen para la conciencia religiosa del primitivo una hierofanía (algo sagrado que se nos muestra). La roca le revela algo que trasciende de la precaria condición humana: un modo de ser absoluto. Son fuerzas que pertenecen a otro mundo distinto al suyo: su tamaño y su dureza, su forma y su color.

Los hombres primitivos han adorado (o mejor, han utilizado) el poder existente en las piedras; las han usado como instrumentos de acción espiritual, como centros de energía destinados a su propia defensa o a la defensa de los muertos (la piedra era incorruptible). Más que función religiosa desempeñan a veces una función mágica (44).

La misma constitución orográfica de la región vasca resulta una encrestada y dominante hierofanía. No extraña, por eso, el hallazgo de la extraordinaria arquitectura megalítica (cromlechs, menhires, dólmenes), creada por el hombre prehistórico. Estos monumentos son testimonio de su valor en el culto: protegen a los muertos, se convierten en moradas provisionales de las almas de los muertos; atestiguan un pacto entre Dios y el hombre; son imágenes del centro cósmico de que habla M. Eliade.

Además de estos monumentos megalíticos funerarios (espíritu permanente de los antepasados y habitación provisional de los mismos), existen otras *piedras*, que revisten el carácter de ser fertilizadoras. Las mujeres estériles creen que ciertas piedras tienen el poder de fecundarlas; por eso, depositan en ellas ofrendas y se frotan o se sientan en las mismas.

Existe también otro tipo de piedras que recibe el nombre de "Jinkoharriak" (= piedras de Dios) y han sido descubiertas sorprendentemente en la naturaleza. Estas deben ser recogidas y depositadas en la ventana de la cocina (¿señal de protección? ¿quizá, piedras celestes o de rayo, símbolos del Ser Supremo? ¿centro del mundo?...).

¿Cuál es el sentido religioso de las piedras que han sido colocadas al borde de los caminos?...

Lo que parece innegable es que para la conciencia religiosa del hombre primitivo, la piedra evocaba la presencia de lo divino.

(44) MIRCEA ELIADE, en *Tratado de historia de las religiones*, tomo I, p. 253-278.

6. *El agua* (45)

Según su esencia, el agua es femenina y madre. Al dispensar la vida, la renueva en todo su ser.

Su función es la de desintegrar, abolir formas, lavar lo malo. Su destino es preceder a la creación y reabsorberla, sin poder manifestarse en forma. Todo lo que es forma se manifiesta por encima de las aguas, separado de ellas.

La finalidad de las purificaciones rituales (de perfiles amplísimos entre los griegos) con agua es actualizar en un instante aquel tiempo en que tuvo lugar la creación; son una repetición simbólica del nacimiento de los mundos o del hombre nuevo. De ahí que todo contacto con el agua, hecho con intención religiosa, resume los dos momentos fundamentales del rito cósmico: la reintegración en las aguas y la creación.

El hombre ha concebido al tiempo dentro del esquema mental de los seres vivientes, sujeto a cambios. Le atribuye un nacimiento y una infancia; la juventud y edad madura que desemboca en la muerte, a través de un proceso cíclico irreversible. Esta concepción la ha plasmado en el mito del agua.

El diluvio es símbolo de la destrucción de la humanidad. Al final del período glacial se produjo un cataclismo cuyas huellas hallamos aún hoy, no sólo en las leyendas antiguas, sino también en las formaciones geológicas. Junto al ritmo anual de las cuatro estaciones existe otro, mucho más lento y que resulta indetectable en el curso de la vida de una persona, pues parece desarrollarse al ritmo del gran año. Así se denomina el tiempo que invierte la tierra, mediante el juego de la precisión de los equinoccios, en recuperar su anterior posición en su órbita. Esto tarda unos 25.000 años. Cuando acabó el invierno boreal, la fusión de los hielos debió de provocar un doble cataclismo: uno de ellos marino, debido a la subida del nivel de las aguas, y el otro debido al desequilibrio provocado por las transferencias de pesos y las distorsiones de la corteza terrestre. Fuera cual fuere el aspecto del cataclismo, lo cierto es que hubo un diluvio del que sólo sobrevivieron los pastores en las montañas. Se salvaron pocos animales. En el País Vasco desaparecieron el mamut y el bisonte; mientras que los animales de las colinas, como el poney, la cabra, el carnero, la vaca rubia, los cuales conocemos gracias a las pinturas rupestres, los volveremos a encontrar en el Neolítico.

(45) Para analizar el elemento *agua*, desde el punto de vista cosmogónico y simbólico universal, sugerimos como fuentes literarias: M. ELIADE, o. c., I, p. 222-252; CIRLOT, o. c., p. 69-72; JOSÉ MARÍA SATRÚSTEGUI, *Canto ritual del agua en Nochebuena*, "Rev. Pontes Linguas Vasconum", Navarra, 1971, n.º 7, p. 35-73; LUIS CENCILLO, o. c., p. 233-249.

El agua en la región vasca es un elemento al que van asociadas muchas creencias, leyendas y recuerdos de los seres míticos. Azkue y Barandiarán nos sugieren varias, llenas de interés (46).

El agua en determinadas fuentes tiene virtudes sobrenaturales, milagrosas. Así: "Urbedeinkatu" (= agua bendita) en Ciordia, "Iturri-sanctu" (= fuente santa) en Ataun, "Aingeru-iturri" (= fuente de ángeles), "Andre Mari-iturri" (= fuente de Señora Mari) en Urdiain, "Doneiturrieta" (= lugar de fuente santa) en Aralar, "Iturriotz" (= fuente fría) en Ataun, etc.

El agua está presente en los baños medicinales y pociones saludables de la mañana de San Juan, como también en las costumbres de nochevieja (Urdiain). La presencia del agua en los ritos de entrada del nuevo año parece tener un matiz particular de fiesta, símbolo de transición entre dos años.

Si se trae de noche agua a casa, debe meterse en el agua un tizón, pues así se quitan todos los males que hay dentro.

Con el nombre de "laztarri" (= lavadero) son conocidas las lamias (lavanderas nocturnas) que se ocupan en lavar de noche la ropa en ciertos arroyos.

Reciben el nombre de "osin" (= pozo) todos los pozos cuyas aguas, según creencias populares, tiran hacia abajo. Origen de famosas leyendas son algunos pozos como: "Potzu-beltz" (= pozo negro) en Bermeo; "Traurgui" en Oyarzun.

También las aguas del mar y las de varias lagunas ("urgeldi") son tenidas como mansiones de determinados genios o lamias. Lo mismo podemos decir de muchos puentes ("zubi"), que son objeto de explicaciones legendarias.

Apoyándose en estas interpretaciones religiosas primitivas, con la llegada del cristianismo, el agua bendita es utilizada para conjurar las nubes tempestuosas y para conjurar a la dama Mari.

Así, tanto el agua bendecida en sábado santo como en pentecostés en la Iglesia, se utiliza para asperjar a los niños, a los animales domésticos, a los diversos compartimientos de la casa y a los campos (cencerros con agua bendita). No olvidemos que la Iglesia ha impregnado el signo de la bendición (el agua, el fuego, el árbol, la casa, los frutos, etc.) merced a la *eficacia de la oración* que se reza.

Finalmente, si atendemos al aspecto simbólico que ha tenido el agua entre nosotros, vemos claramente que el agua es y ha sido siempre fecundo tema de inspiración: fuerza purificadora y regeneradora (bautismo); cura, rejuvenece, da la vida eterna (receptáculo de todos los gérmenes); símbolo de la vida; carácter virtual del germen, origen, no forma...

(46) BARANDIARÁN, O. C., I, p. 118-122, 147, 192-194, 238-239; AZKUE, O. C., I, p. 238, 262-267.

7. *El fuego*

Más que ningún otro elemento, el fuego muestra con harta evidencia que puede ser el origen tanto del bien como del mal, y exhibe entre uno y otro extremo las más insospechadas variantes, los matices más diferentes y refinados:

- sentimientos positivos del hombre: el amor, la fe, la pasión;
- sentimientos negativos del hombre: la ira, el enojo, el furor;
- el fuego del hogar: el amor de la vida íntima;
- la vela, además de su evidente simbolismo fálico, representa la vida que está a punto de extinguirse (más en este segundo sentido);
- el temblor de su llama: la volubilidad e inconstancia;
- símbolo de la muerte;
- la hoguera representa no sólo el deseo de prosperidad de ganados, campos y casa, sino que simboliza la continuidad de la casa.

El fuego se supone descendido del cielo (del sol), encendido y alimentado por el hombre. El fuego se halla muy relacionado al agua. Ambos tienen sentido purificador. En su representación sobre la tierra, se relaciona de un lado con el rayo y el relámpago, y de otro, con el oro. El fuego, imagen energética, puede hallarse al nivel de la pasión animal o al de fuerza espiritual. Tomar el fuego o darse a él es el dualismo situacional del hombre ante las cosas. Realiza el bien (calor vital) y el mal (destrucción, incendio). Sigue el anhelo de destruir el tiempo y llevarlo todo a su final.

También en el marco histórico vasco, el fuego ha tenido funciones similares: protección contra el frío, defensa del hombre en su lucha con las fieras, agente en la elaboración de instrumentos.

El fuego de la cocina ha sido considerado como genio del hogar, símbolo de la casa y ofrenda dedicada a los antepasados. Siempre se ha creído que el fuego del hogar es agradable a los antepasados que visitan la casa por las noches. Según eso, a la noche, al acostarse, si se deja bien barrida la cocina, bailan después en ella los ángeles (los difuntos familiares); en caso contrario, las brujas (los seres malignos).

El fuego, ciertamente, está muy vinculado en el País Vasco con el hecho de la muerte. Este pueblo parece que nunca ha considerado la muerte como un final total, sino la transición que conduce a una especie de fin del conjunto cuerpo-espíritu que constituye un ser vivo. El alma, empleando la expresión cristiana, conserva su vitalidad propia y continúa, en condiciones ignoradas, percibiendo, pensando y deseando.

Pero el cuerpo queda; no como un cadáver inerte, sino capaz de una vida espectral, afectiva... Y este cadáver forma parte de

la familia, de la casa y, en este sentido, le corresponde a la "etxe-koandre" encargarse de los aspectos tanto religiosos como afectivos debidos a este muerto.

Hay en el cadáver algo que no pertenece por entero a la muerte y, al pertenecer a la casa, tiene derecho a quedarse en la casa. Como todos los miembros vivos de la familia tienen derecho a un puesto en el hogar, todos los muertos tienen derecho a un lugar en la tumba de la casa y nadie puede quitarles ese derecho. De todos modos, en el camino de la casa a la tumba, ha persistido durante mucho tiempo la costumbre de quemar la ropa de cama del muerto, a fin de que no pueda volver a hallar su camino... Quizá se trata de un resto de temor por haber privado al difunto de su derecho de llevar su "vida" de muerto en la casa...

En muchos de los pueblos se cree que se alimenta y alumbraba a los muertos en su estancia mortuoria. De ahí que la ofrenda preferente al muerto sea la vela encendida (elaborada por las abejas).

El hombre vasco, crea o no que el fuego sea una divinidad, habla con ella y lo hace tratándole de "tú". Así lo hace, por ejemplo, al arrojar un diente o muela: "To zarra eta ekatzak berria" (= toma el viejo y dame el nuevo). Pero al fuego se le piden otros favores, además de la segunda dentición: la purificación de los alimentos, la consagración e incorporación de la persona y animales foráneos a la casa (47).

Uno de los signos de mayor relieve en el hecho religioso vasco suponen los carbones encendidos en el fuego familiar en la noche del año nuevo. Tales carbones (aun apagados, como en el hecho recogido en el trabajo publicado anteriormente) son considerados como benditos, así como el hogar lo es con su presencia (48).

4. CONCEPCIÓN FILOSÓFICA RELIGIOSA QUE ENVUELVE A ESTAS HIEROFANÍAS

Todos estos fenómenos y formas religiosas que han podido reconstruirse gracias a los testimonios arqueológicos y antropológicos, nos permiten ahora asomarnos a la concepción religiosa de nuestro primitivo pueblo vasco. De este modo, la concepción religiosa más original parece brotar de estas dos preguntas fundamentales:

1. "Ni nere baitan ote naiz?" (= ¿estaré yo sin depender de nadie?). Este pensamiento filosófico, fundamental, al profundizar en el sistema de valores humanos, llega a la conclusión de que el hom-

(47) Tal es el caso del gato traído de fuera, al que se le hace dar tres vueltas alrededor del llar para que no se escape. Así lo recoge R. M. AZKUE en la obra citada, tomo I, p. 41.

(48) BARANDIARÁN, o. c., I, p. 218, 235. AZKUE, o. c., I, p. 259-262.

bre no se basta a sí mismo, de que el hombre no es para sí mismo. Y así, él mismo se responde: “ez gara gure baitan, guri eragiten digunaren baitan gaude” (= no estamos en independencia; dependemos de aquel que nos dirige); “munduari eragiten diona beste bat da” (= existe otro que dirige el mundo; no soy yo).

De este modo tan sencillo y sumamente profundo va experimentando la necesidad de recurso que siente para con el trascendente.

Por encima y más allá del mundo existe lo desconocido, lo innominado, no asequible para los sentidos o la inteligencia humanos, que es responsable de todo, pero que está fuera del alcance de los hombres. Ahora se le da un nombre: “Jainko”, que parece fue introducido por el cristianismo y deriva de “Jaungoikoa” (= el señor que está en los cielos, en las alturas).

Desde luego, eso parece una reducción; es hacer entrar a Dios en el círculo de las cosas que tienen nombre, que existen desde un punto de vista terrestre, con grandes cualidades, muy superiores, aunque, sin embargo, cualidades que lo ponen al alcance de los hombres. Así, el innominable se ha convertido en algo “nombrado”. Se ha reducido el “todo” a una personalidad (49).

Al ser incognoscible e innominado, no resulta asombroso el que no aparezca en ninguna de las innumerables pinturas rupestres del arte paleolítico y, evidentemente, no queda ninguna huella en el idioma.

2. “Besteren baitan nagonak, nitaz zer ote du?” (= aquel de quien dependo, ¿qué querrá de mí?). Desde esta segunda pregunta se ve que el hombre prehistórico ha tratado de descubrir algunas verdades que le encaminaron a su sentido último, a la certeza de las realidades últimas. Esa era su gran preocupación: ordenarse según la voluntad de aquel de quien depende necesariamente.

Sin temor o error podemos afirmar que el vasco es materialista; profundamente materialista, pero su materialismo no se limita a considerar la materia como algo muerto, cuyas cualidades están al margen de la vida humana o de la vida, simplemente.

Para el vasco, *todo lo que tiene nombre existe*, y, consecuentemente, todo lo que existe debe llevar un nombre. Resulta evidente que, conscientemente o no, *nombrar es una forma de sacralización*. Al darle nombre a una cosa, ésta adquiere su lugar en la vida general, en la vida de todos los días y en el ritmo del mundo. Y de este modo todo tiene, con la mayor naturalidad del mundo, su base religiosa viva.

En la medida que conocemos las cosas las nombramos y las dominamos. Es por eso por lo que en el extenso ámbito sacro-religioso

(49) Resulta un monoteísmo poco definido, ya que según parece al representar el firmamento, no sabemos tampoco hasta qué punto su aparente unidad no estaba construida sobre una base de raíz panteísta.

del hombre primitivo vasco las cosas que existen y tienen nombre, al tiempo que resultan ser *presencializaciones del trascendente*, reflejan la innominabilidad del mismo, a pesar de que muchas veces su experiencia religiosa se tradujera en magia o en superstición en culturas muy concretas.

Dada la gran carga religiosa de la cosmología vasca, con el gozo de haber participado gratuitamente de este talante místico de nuestros predecesores, he tratado de ofrecer una modesta descripción de las hierofanías telúricas o *presencializaciones del trascendente* en nuestra amada tierra, confiando en que desde esta vivencia podamos acceder a la hierofanía plena como es: Jesús resucitado, hierofanía pascual del Padre.

EMETERIO SORAZU UGASTEMENDÍA

Instituto "Francisco Suárez" de C. S. I. C., Madrid