

EL MATRIARCALISMO VASCO.
CIENCIA Y EXISTENCIA.

Mariado Hinojosa del Valle.

Índice.

<i>Introducción.....</i>	<i>Página 3</i>
<i>Consideraciones previas. Términos.....</i>	<i>Página 4</i>
<i>Filología.....</i>	<i>Página 6</i>
<i>La mujer en la sociedad vasca tradicional.....</i>	<i>Página 9</i>
<i>Mitología.....</i>	<i>Página 13</i>
<i>Brujería y persecuciones.....</i>	<i>Página 16</i>
<i>Conclusiones.....</i>	<i>Página 21</i>

Introducción.

Tomando como hilo del estudio la reflexión histórica, pretendo hacer un análisis de la figura femenina en la cultura vasca, principalmente de qué manera la mujer, desde tiempos inmemoriales, ha poseído un *status* superior al adjudicado en otros grupos sociales y culturales. Este *status* incluye la posesión del conocimiento *sapiencial* y su transmisión generacional, pues éste aparece íntimamente ligado a una serie de características *rituales*, siempre relacionadas con el sexo femenino.

Si atendemos al hecho de que en general, el reto del feminismo contemporáneo es superar la profunda carga androcéntrica que posee la ciencia, lo que parece fascinante y me gustaría analizar, es cómo precisamente esto, en la cultura vasca, está "invertido", ya que histórica y culturalmente la mujer ha sido la depositaria del *conocimiento tradicional*, incluyendo aquí la sabiduría medicinal.

Consideraciones previas. Términos

En primer lugar me parece interesante hacer una aclaración para evitar equívocos, ya que creo que no se puede hablar de un *matriarcado* vasco en sentido purista, es decir, un matriarcado que cumpla con todas las características que conlleva este término. Por otra parte, es complicado definir desde la lengua castellana a una sociedad o conjunto cultural que posea ciertas características matriarcales, ya que no existen o no aparecen registradas en el diccionario palabras como *matriarcalidad* o *matriarcalismo*. De esta forma, me parece importantísimo resaltar las diferencias sutiles que podemos encontrar entre el supuesto término *matriarcalidad*, como cualidad, que a mi parecer si se daría en la cultura vasca antigua, y el término *matriarcado*, que me parece demasiado exhaustivo. Así, con *matriarcalidad* nos referimos a una serie de características relacionadas con el género femenino, que si bien define ciertos aspectos culturales, no pretende abarcar la totalidad cultural, como ocurre con el término matriarcado. No olvidemos que el propio término *matriarcal* viene dado desde una sociedad androcéntrica, por lo que lo que afirma o muestra este concepto es simplemente la observancia, respeto y apreciación de ciertas características genéricas femeninas dentro de un círculo social concreto, en este caso el contexto vasco.

Por otra parte, es importante recordar que observaciones de este tipo ya se han dado en cuanto a cultura vasca se refiere, principalmente llevadas a cabo por autores como *Teresa del Valle* o *Andrés Ortiz-Osés*. Si bien el presente trabajo carece de la extensión necesaria para el análisis de ambos autores, si que me gustaría señalar unos pequeños apuntes, dada su importancia dentro de los estudios culturales vascos. De esta forma, *Andrés Ortiz-Osés* habla de un *matriarcalismo* vasco, término al que me adhiero

pero con el que no comparto sus caracterizaciones concretas, ya que es definido como una realidad intersubjetiva o de tipo psico-social¹, pero basando su análisis en una serie de arquetipos que a mi parecer están superados. Dichos paradigmas que no comparto tienen que ver con la apelación de *Ortiz-Osés* a las afirmaciones de Bachofen y diversas teorías sobre el matriarcado como primer estadio cultural, inmerso en una dualidad *femenino-lunar* que siempre aparece dispuesta a ser superada por la dualidad *masculino-solar*, que para él es la que estaría cargada de la *racionalidad* y *civismo* típicos del humanismo. Así, en la obra de dicho autor, siempre aparece la referencia a los conceptos genéricos de *masculino/femenino* como emblemas de otra serie de características que les pertenecen: lo *masculino* vendría representado por lo *solar* y *racional*, frente a lo *femenino* que estaría caracterizado por lo *lunar* e *irracional*, desembocando en las típicas (y limitadas) caracterizaciones de lo femenino como representante del estado de naturaleza y lo masculino como representante de la socialización cívicamente estructurada. Dichas conceptualizaciones me parecen negativas principalmente por la lectura histórica y la carga hermenéutica que poseen, ya que se convierten en típicas afirmaciones androcéntricas dadas desde la “hostilidad” histórica hacia lo femenino.

En segundo lugar, es importante resaltar el trabajo de *Teresa del Valle* y sus aportaciones a los estudios de género en el contexto vasco. Tanto para *Teresa del Valle* como para diversas autoras relacionadas con ella, el *matriarcado* vasco sería una especie de *ilusión* histórica creada a partir de una construcción cultural que partiría de la diosa vasca Mari. Si bien comparto ciertos puntos con dicha autora, difiero en otras partes estructurales, tema que analizaré en el apartado de conclusiones.

¹ Estructurada principalmente a nivel hermenéutico y en relación a la figura de Diosa-Madre que más adelante analizaremos

Filología

Una vez hechas estas aclaraciones en relación a los términos *matriarcado* y *matriarcalidad* en el ámbito vasco, pasaré a desarrollar las cuestiones centrales de mi trabajo. Como punto de partida me parece fundamental el análisis filológico, ya que la lengua vasca o *euskera* da mucha preeminencia al género femenino e incluso en la forma de tratamiento familiar (*hika*), el verbo varía sus desinencias según el sexo de la persona a la que se habla. No obstante, aparte de ser una lengua rica en la morfología estructural del sintagma verbal, así como del nominal, posee una característica extremadamente interesante y es su carácter aglutinante, lo que permite desglosar los términos para un posible análisis posterior.

De esta forma, pretendo realizar un análisis filológico de determinados términos, ya que a mi parecer tienen una importancia capital en la antigua organización social vasca. Así, partiremos de las expresiones *eme* (*hembra*), *ume* (*niño, cría*) y *emakume* (*mujer*), atendiendo también a otras que a partir de estas se forman como si fueran un puzzle: *umetoki*, *umontzi*, *umedun*, etc. El análisis de dichas palabras es resultado de un extenso proceso de trabajo de campo en el que han intervenido personas de diferentes lugares del País Vasco², a los que por supuesto agradezco su interés y dedicación, ya que sin ellos no podría haber llevado a cabo un trabajo tan concreto como amplio.

En primer lugar, pasaré a analizar los términos *umetoki*, *umontzi*, *omezorro* y *emasabel*, cuyo significado es *matriz-útero*. Si analizamos dichas expresiones conforme a sus características morfológicas, podemos observar lo siguiente: *umetoki* se puede

² Para un análisis exhaustivo de los datos personales, así como edad y origen de los informantes se puede consultar el documento adjunto.

desglosar en *ume* (cría) y *toki* que significa *lugar*, por lo que *umetoki*, literalmente, sería *lugar de la cría*. De la misma forma, *umontzi*, vendría a estar formada por otras dos: *um-e* (cría) y *ontzi*, que puede significar tanto *recipiente* como *cuenco*, por lo que literalmente significaría *recipiente de la cría*. Por otra parte, *umezorro* estaría formada por *ume* (cría) y *zorro*, que coloquialmente significa *bolsa*, por lo que para esta significación tendríamos *bolsa de la cría*. Finalmente, *emasabel* estaría formada por *ema* (mujer) y *sabel*, cuyo significado es *vientre*, por lo que literalmente tendríamos *vientre de la mujer*.

Este análisis parece fundamental, ya que si comparamos con otras lenguas, por ejemplo latín, podemos comprobar como *uteru(m)*, de la que deriva el castellano *útero*, parte del concepto *uentre(m)*, que significa simplemente *vientre o cavidad*. De hecho, en el mundo latino, esta misma palabra era utilizada también para definir otro tipo de cavidades orgánicas, por lo que no había una especificidad sintáctica para referirse a este órgano exclusivamente femenino. A mi parecer, desde el punto de vista filológico, la diferencia entre el euskera y latín es abismal, lo que no sólo es interesante, sino que creo que podría arrojar luz sobre la diferencia del *status* del género femenino en ambas culturas.

Si seguimos con este análisis filológico, otro término, *umedun*, que su traducción literal es *preñada o embarazada*, en su desglose sintáctico o morfológico significaría “*aquella que posee la cría*”, lo que vuelve a remitirnos a un elevado *status* o nivel de concepción de lo femenino comparado con otras lenguas de raigambre indoeuropea. De la misma manera, otras dos palabras vascas que definen a la embarazada son *haurdun* y *seindun*, en las que *haur* y *sein* significan *niño/a* y la forma final *-dun*, indicativa de

posesión, daría el significado de “*poseedora del niño/a*”, por lo que podemos concluir que la presencia sintáctica y morfológica de formas femeninas en la lengua vasca es extensa y determinante.

La mujer en la sociedad vasca tradicional

La vida rural vasca gira entorno al *baserri* o caserío, siendo éste el centro sobre el que se articula el conjunto de la vida familiar. El *baserri* no engloba solamente el conjunto del hogar, sino que se refiere también al conjunto de tierras y ganado que cada núcleo familiar posee. Un dato curioso respecto a esto y que viene a demostrar el grado de importancia de la casa rural en el ámbito cultural vasco, es que el nombre de dicho *baserri* es también el nombre dado a la familia que lo habita. Así, antiguamente la familia adquiría el nombre dado a la casa que se habitaba, por lo que si un miembro de la familia abandonaba el caserío y entraba a formar parte de otro, adquiría el nombre de la nueva casa. De esta forma, podemos afirmar que el *baserri* es el núcleo sobre el cual se articula no sólo una forma de vida, sino una manera especial de relacionarse con el entorno.

La vida en el caserío, sobretodo antiguamente, venía definida por el ciclo de las estaciones y las actividades agrarias relacionadas con cada una de ellas. El reparto de tareas estaba bien organizado, observándose un equilibrio peculiar entre ambos géneros. Si bien en casi todas las sociedades se da un reparto de trabajo, estoy de acuerdo con *William Douglass*, importante antropólogo e investigador sobre cultura vasca, en que en la sociedad vasca llama la atención la equidad que caracteriza al reparto de actividades. Así, la *etxeakoandre* o *señora de la casa* era la que preservaba y cuidaba del ámbito doméstico, es decir, era la encargada del ámbito privado. Este ámbito incluía, como es evidente, el cuidado de los hijos y familia, así como también el conjunto de labores domésticas. Otro aspecto que podemos incluir aquí era la observancia de los ritos religiosos, pues la señora de la casa era también la encargada de la labor espiritual relacionada con la familia, así como el mantenimiento del recuerdo de los antepasados,

tema al que volveré más adelante. En el ámbito externo, la mujer era generalmente la encargada de la huerta y su cuidado, asistiendo al ganado solamente en la alimentación.

Por otra parte, el hombre, como también ocurre en otras culturas, era el encargado de la función pública, así como del cuidado de los animales, principalmente las ovejas y la función de pastoreo. En el interesante estudio de Margaret Bullen titulado *Basque Gender Studies* hay una importante referencia a este tema, resaltando el hecho de que en las afirmaciones de los propios pastores hay una continua comparación de la tarea masculina de elaborar el queso con la tarea femenina de cuidar a los hijos, dándose muestras de continua alabanza. De la misma manera, en muchas *bordas* o casas de monte habilitadas para el pastoreo, los pastores encargados de la labor doméstica se daban nombres femeninos o se referían entre si con generalizaciones femeninas. Así, estoy de acuerdo con Bullen en que “*esta apropiación de atributos femeninos en la construcción de un modelo masculino positivo ilumina y plantea posibilidades para enaltecer el status normalmente inferior del trabajo de las mujeres, así como también contribuye a alterar la actitud comúnmente negativa hacia los hombres que trabajan en profesiones adscritas o concebidas como femeninas*”³

Volviendo al tema de lo espiritual, es importante resaltar el papel que tenía la *etxeoandre*, ya que era ella el pilar fundamental sobre el que se articulaban los importantes momentos de nacimiento y muerte. Así, los nacimientos se convertían en una labor exclusivamente femenina, estando encargadas de ello la *etxeoandre* y la partera, así como otras mujeres de la familia. En caso de que faltase la *etxeoandre* del propio caserío, la señora de la casa de otro *baserri* de la zona próxima o barrio (*auzoa*)

³ Bullen, Margaret. *Basque gender studies*. Center for Basque studies, University of Nevada, Reno, 2000. Traducción propia. Página 98

era la encargada de asistir el nacimiento. De la misma manera, en los actos relacionados con la muerte, la asistencia también recaía en la señora de la casa, siendo ella la que debía velar por el encendido y cuidado de la *argizaiola*, tablilla donde se enroscaba la cera que se prendía para velar por el alma del fallecido. Así, tal y como afirma Margaret Bullen, “*se consideraba que el caserío estaba imbuido de significación religiosa a través de la mediación de la mujer de la casa en los diferentes ritos llevados a cabo tanto para el beneficio de los vivos como para la memoria de los muertos*”⁴.

Por otra parte, hay que resaltar también el papel de otra figura femenina básica dentro del entorno cultural vasco: las parteras y herbolarias, mujeres que hoy podríamos llamar “*de ciencia*”, pues ellas eran las que poseían el conocimiento sapiencial dirigido a preservar la salud, generación y vida de todo el conjunto social. También recaía en ellas la responsabilidad de la transmisión generacional, por vía femenina, de sus conocimientos, pues de ellas dependía el bienestar y salud del conjunto social. De esta forma, eran mujeres muy respetadas y veneradas, aunque sobretodo a partir de época moderna fueron generalmente perseguidas a causa de una serie de hechos que comentaré el siguiente apartado.

Otra figura femenina representativa, sobretodo en época contemporánea, son las llamadas *seroras*, mujeres generalmente solteras o viudas dedicadas al cuidado de la iglesia y sus bienes, es decir, mujeres entregadas a la protección de los objetos utilizados en el culto religioso. También aquí resulta significativo que dentro del mundo eclesiástico, preponderantemente masculino, se relacione a la mujer, aún de una manera indirecta, con los ritos religiosos. Por otra parte, es importante también resaltar el lugar

⁴ Bullen, Margaret. Op. Cit. Página 235.

especial que tenía en la iglesia la *etxeakoandre* de cada caserío, pues en los oficios religiosos ellas se situaban en la nave principal, mientras que los hombres se colocaban en otra zona secundaria.

Por último, me gustaría resaltar que si bien la sociedad vasca tradicional generalmente se ha concebido como sociedad agraria, es importante destacar el papel de la mujer en otro entorno fundamental en la vida de Euskal Herria: el ámbito pesquero. De igual forma que la mujer del caserío, la *emakume* de las zonas pesqueras se encargaba del trabajo doméstico y los importantes ritos relacionados con el nacimiento, muerte y transición. A todo esto había que sumar otro tipo de responsabilidades, pues debido a las largas ausencias de los hombres por la labor marítima, ellas eran las representantes familiares en el ámbito público, por lo que poseían un respetado papel en el conjunto social.

De esta forma y para finalizar este apartado, hay que concluir afirmando que la *mujer* en la sociedad tradicional vasca poseía un elevado *status*, siendo ella no sólo la encargada del ámbito doméstico y familiar, sino también del ámbito relacionado con el mundo medicinal, simbólico y espiritual, lo que aporta datos sobre la elevada consideración de la figura femenina. A esto se le suma la importancia pública de la mujer en las zonas pesqueras, lo que dota de gran independencia y preponderancia a la mujer en la sociedad vasca tradicional.

Mitología

En este apartado pretendo hacer un análisis de los mitos, leyendas y diversas tradiciones culturales vascas, ya que suponen una importantísima fuente de información para el estudio antropológico. La principal fuente de información respecto a este tema viene dada por *José Miguel de Barandiarán*, autor guipuzcoano al que le debemos la creación de un verdadero *corpus* sobre mitología y folklore vasco, seguido en importancia por *Julio Caro Baroja*, autor al que me referiré posteriormente. Ambos autores, en sus diversas obras, realizaron un análisis exhaustivo de las diversas tradiciones culturales del pueblo vasco, por lo que personalmente creo que son de obligada referencia para cualquier estudio centrado en tradiciones de Euskal Herria.

De esta forma, comenzaré mi análisis por la figura central, considerada Diosa suprema de la mitología vasca: la *Dama Mari*, *Anbotoko Damea* o *Txindokiko Damea*, ya que se la conoce con diferentes nombres, dependiendo de las diferentes zonas geográficas donde se ubica. Así, atendiendo tanto a estudios históricos como a mi propia experiencia en trabajo de campo, podemos afirmar que si bien en todos los lugares se la conoce en general como *Mari*, este nombre siempre va acompañado de un título que tiene que ver con la montaña o cueva de cada lugar en concreto, lo que la convierte en una divinidad especialmente relacionada con la tierra. Es por ello que se la conoce como *Dama de Anboto* (en la zona de Durango, Otxandio y Aramaio, en Bizkaia), *Dama de Txindoki* (en las zonas de Goierri o Tolosaldea, ambas en Gipuzkoa) o *Dama de Aitzkorri* (también en Gipuzkoa).

De esta forma, para muchos autores, *Mari* sería una reminiscencia de una antigua diosa prehistórica, ya que como vemos posee un carácter fuertemente telúrico, pues se la relaciona con las regiones interiores de la tierra, que comunican con el exterior a través de cuevas y simas. Según los testimonios, puede tomar forma animal, así como también forma de hermosa mujer que en ocasiones surca el aire o se transfigura en relámpago que cruza el cielo, pues se le otorga capacidad de gobernar las tormentas y lluvias, ya que de ella dependen las cosechas. De esta forma, los *baserritarras* o caseros aún hoy la tienen muy presente en sus tareas agrícolas, por lo que me atrevo a afirmar que *Mari* no es sólo una construcción cultural que alimentaría una supuesta *ilusión matriarcal*, tal como afirman autores como *Del Valle*, sino que precisamente la importancia de la que se le dota, incluso en la actualidad, creo que es definitoria de una *realidad* del contexto vital vasco, no sólo de una mera *ilusión*.

Por otra parte, alrededor de este numen o genio de sexo femenino y con carácter independiente, giran una serie de personajes entre los que resaltaré las *lamiak* y *sorginak*. Las *lamin* o *lamiak* son genios de figura femenina que poseen siempre un atributo zoomórfico, normalmente los pies con forma de patas de gallina, pato, cabra u otro animal, dependiendo de las diferentes versiones. Aunque poseen importancia en el conjunto de los relatos, no alcanzan el *status* de poder y centralización que tiene *Mari*, por lo que podemos afirmar que de la misma forma que la *etxeoandre* o *señora de la casa* es la figura central del círculo familiar vasco, *Mari* lo es de todo el conjunto mitológico, alrededor de la cual gira el resto.

Por otra parte, y atendiendo al segundo concepto, el apelativo *sorginak* (*brujas*), etimológicamente tendría su origen en un préstamo lingüístico del latín *sors*, *sortis* que

significa *suerte*, junto con el sufijo vasco *-egin* (*hacer*), lo que vendría a significar “*aquella que genera suerte*”, “*la que echa las suertes*”, refiriéndonos con el apelativo *suerte* no sólo a un azar afortunado, sino a un azar entroncado con el destino. Esta palabra, en un principio, apuntaba a la creencia en seres mitológicos con capacidades maléficas pero en su evolución histórica acabó designando a ciertas mujeres, como parteras y herbolarias, que poseían aquellos conocimientos a los que no todos podían acceder. Así, debido a una serie de circunstancias que se dieron sobretodo en época moderna, este apelativo se extendió de manera peyorativa como acusación a muchas mujeres cuya función era principalmente la labor medicinal u obstétrica, tema que trataremos a continuación.

Brujería y persecuciones.

Como punto final pasaré a la reflexión sobre diversos hechos que ocurrieron en época moderna y que de manera paulatina supusieron un cambio dentro de la organización social vasca: estos fueron las acusaciones y persecuciones por brujería que tuvieron lugar en diversos puntos de la geografía vasca. Entre los diversos procesos que se dieron entre los siglos XV-XVI cabe resaltar los llevados a cabo en Durango (Bizkaia), así como en el valle de Salazar, zona de Roncal y el área localizada entre Aezkoa y Roncesvalles, todas estas en Navarra. Ya en 1466 aparecen datos sobre afirmaciones acerca de reuniones de *brujas* y las consecuencias que éstas acarreaban a las poblaciones, aunque es en 1500 cuando se habla de una causa formada contra las brujas de la sierra de Anboto en Bizkaia. Es curioso que precisamente es en esta sierra donde tradicionalmente se ubica una de las residencias de la *diosa Mari*, por lo que no es casual que se diese en este lugar una de las más famosas persecuciones de mujeres consideradas *brujas* o poseedoras de extraños poderes.

Más tarde, en 1507 se registra la existencia de otro foco en tierras vascas, proceso que culminó en Logroño con la quema de unas treinta mujeres por la inquisición (varía el número según las fuentes consultadas, pero todos los cronistas coinciden en que superaron la veintena). Por otra parte, en 1527 se llevó a cabo otro proceso en Navarra, cuyo inquisidor fue Avellaneda y en el que sorprendentemente, las acusadoras fueron dos niñas de nueve y once años, por cuyas afirmaciones se procesaron a un total de ciento cincuenta personas. Entre 1538 y 1555 se dieron nuevos focos en Navarra, pero afortunadamente en 1556 el tribunal de la inquisición concluyó que no había datos suficientes para arrestar a los acusados. Por otra parte, *Caro Baroja*

afirma que no sólo fueron duros los procesos religiosos, sino que hubo importantes procesos civiles, como el de las brujas de Ceberio, (de 1555 a 1558) cuyos datos se conservan en la Real Chancillería de Valladolid y que viene a confirmar que ciertas tensiones sociales también fueron responsables de estas persecuciones.

Por otra parte, entre los diversos procesos que se dieron posteriormente en el siglo XVII, cabe destacar los llevados a cabo en la zona de Lapurdi (Iparralde) y el famoso proceso de Zugarramurdi, pueblo situado en la zona vasco-navarra y bien conocido precisamente por este hecho. La característica especial de Zugarramurdi fue que este proceso consistió en un *auto de fe*, acto celebrado en 1610 y en el que los condenados fueron juzgados en público para que mostrasen su arrepentimiento, y los que no lo hicieron, acabaron ejecutados en la hoguera. Salazar y Frías fue entre otros uno de los inquisidores de dicho proceso y curiosamente hay datos que apuntan a que fue el primero en cuestionarse la infalibilidad de los delegados por la iglesia para juzgar a los encausados, aunque no sirvió de mucho, pues fueron ejecutadas unas doce personas.

Respecto a los procesos de Lapurdi (Iparralde), estos fueron llevado a cabo por Pierre de Lancre, delegado del rey francés Enrique IV y famoso por su crueldad y acusaciones en masa. Entre otros, llevó a cabo sus interrogatorios en los pueblos de Azkaine, Bastida, Donibane-Lohitzune, Miarritze, Haltsu, Hazparne, Itsasu, Lekorne, Milafranga, Sara, Urruña, Uztaritze y Ziburu. Como afirma *Caro Baroja*, “*De Lancre era el tipo clásico del hombre de leyes que busca el delito de modo obsesivo y para el cual la religión es la base del código penal, de un derecho esencialmente represivo y,*

*por lo tanto, primario*⁵. Es curioso que una de las cosas que más irritaba a este comisionado fuese la gran independencia de las mujeres de la zona, pues ellas eran dueñas y señoras de sus tierras y tomaban las decisiones de importancia mientras sus maridos estaban en Canadá o Terranova por la labor marítima. Es por ello que muchas de estas mujeres fueron encausadas, lo que provocó una verdadera revuelta masculina cuando, al regresar del mar, muchos hombres comprobaron que la mayoría de sus mujeres habían sido ejecutadas. Por otra parte, llevado por su fanatismo religioso, también criticó duramente y calificó de abuso abominable a la intervención de las mujeres en los oficios religiosos como *seroras*, función que comentábamos en el apartado anterior. No es de extrañar que la obsesión y constancia de este comisionado respecto a la persecución de *brujas*, le llevó a registrar confesiones delirantes, muchas ellas tomadas bajo tortura.

Para concluir este apartado, si analizamos todos estos procesos comprobamos que en general, presentan propiedades comunes. Así, entre los diversos testimonios de las personas acusadas y supuestos *brujos*, podemos destacar múltiples afirmaciones, entre ellas la elaboración de pócimas a partir de fórmulas secretas extraídas de hierbas o diversos animales, así como el conocimiento y manejo de las fuerzas de la naturaleza. Por otra parte, otro hecho característico entorno a las reuniones de brujas era la afirmación sobre el desenfreno sexual, por lo que debido a la estricta moralidad de la época, cualquier acto que se saliera de las normas establecidas, podía dar pie a las más increíbles sospechas y acusaciones. Relacionado con esto aparecen los testimonios sobre la adoración al *macho cabrío* o *aker(-ra)*, animal que está íntimamente relacionado con el culto a la diosa Mari, pues es un animal fuertemente vinculado a la

⁵ Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*. Alianza editorial, Madrid, 2005. Página 209.

tierra. Precisamente la palabra *aker* (*macho cabrío*), junto al sustantivo *larre* (literalmente *prado o pastizal*), es la que ha generado el famoso término *akelarre*, que literalmente vendría a significar “*prado del macho cabrío*” y que se ha extendido a multitud de lenguas.

Respecto a todo esto, podemos concluir que posiblemente todavía pervivían fuertes reminiscencias paganas y de culto precristiano, íntimamente relacionadas con la tierra y la fertilidad. Toda esta tradición pagana imbuida de antiguos ritos de simbología telúrica que seguramente todavía se ponían en práctica, aunque fuese de manera simbólica, podían ser fácilmente relacionables con las características atribuidas al “mal” por parte del cristianismo. Así, la tradición pagana estaba caracterizada por una fuerte desinhibición, pues al no participar de la noción de *pecado*, los actos o ritos relacionados con la naturaleza podrían ser a ojos de los cristianos, fuente de maldad. Como sabemos, la moral cristiana es muy crítica con el sexo y también entonces con la libertad de la mujer, pues el papel de ésta se limitaba al entorno familiar y crianza de los hijos. De esta forma, una tradición fuertemente matriarcal, o con fuerte presencia femenina, era objetivo de críticas seguras por parte de aquellos que se dedicaban al dictado de las normas morales tal y como hemos visto en los diferentes procesos analizados. Esto podría explicar el hecho de que la mayoría de los acusados y condenados fueran mujeres, siendo gran parte herbolarias y parteras que desarrollaban su trabajo "paralelamente" a la ciencia “objetiva y androcéntrica” que se estaba comenzando a fraguar en el occidente europeo. Otras tantas acusadas eran viudas, mujeres independientes o en situación de desamparo, es decir, con pocas posibilidades de defensa por parte de familiares, allegados o vecinos. Por otra parte, personas con taras físicas, comportamientos extraños o fuera de lo común, también eran los más

susceptibles de ser acusados, de igual forma que las rencillas vecinales aportaban también buen número de víctimas.

Todo esto, sumado a problemas de carácter social que caracterizaron buena parte de los primeros siglos de época moderna, fueron los hechos que configuraron el contexto ideal para que este tipo de creencias fantásticas se hicieran efectivas, proliferaran y se extendieran. Como opina *Caro Baroja*, “*Vemos pues que, desde un principio, la brujería vasca aparece ligada a una peculiar situación social del país y adherida a una tradición de paganismo que hacía decir a varias personas del siglo XV que los vascos, tan católicos hoy, eran gentiles*”⁶. Por otra parte, es importante destacar que todas las características que hemos comentado son comunes no sólo de los procesos vascos, sino de otros casos y en general, de todos los procesos por brujería que se dieron en el resto de Europa y en América (recordemos por ejemplo, el famoso caso de Salem).

⁶ Caro Baroja, Julio. Op cit. Página 195, nota 8.

Conclusiones

Después de lo analizado anteriormente, podemos extraer una serie de conclusiones, siempre teniendo en cuenta la limitada amplitud del presente trabajo, pues una extensión mayor posibilitaría un análisis todavía más profundo y exhaustivo. En definitiva, podemos concluir lo siguiente:

1. La lengua vasca, de origen pre-indoeuropeo, posee una sintaxis rica y variada, en la que, a diferencia de otras lenguas con raíz indoeuropea, se dota de una importancia sintáctica significativa a las formas femeninas.

2. Por otra parte, analizando el contexto vasco tradicional, podemos comprobar que la mujer, aún hoy, posee un rol y una importancia que no se observa en otros conjuntos culturales del occidente europeo. Personalmente creo que este punto está íntimamente ligado al anterior, ya que la lengua vasca y el contexto tradicional son interdependientes. El euskera funciona y se nutre en el entorno rural (interior y marítimo) pues es ahí donde tiene su origen y desde ahí define su cultura y una forma específica de relacionarse con el entorno. Un buen ejemplo de ello podemos localizarlo en las primeras etapas de industrialización de principios del siglo XX, en las que en tierra vasca era impensable el abandono de zonas rurales para la dedicación exclusiva en la fábrica. Así, los *baserritarras* o caseros generalmente optaban por combinar ambas funciones: el trabajo remunerado de la fábrica y el trabajo en el *baserri* o caserío. Si bien es cierto que paulatinamente ha descendido el número de habitantes que se dedican únicamente a la labor agraria, es importante resaltar que en las zonas rurales de Euskal

Herria sigue siendo mayor el porcentaje de habitantes que se dedican tanto al *baserri* como al trabajo externo remunerado, en comparación con otras zonas colindantes o con otra tradición cultural, lo que también explicaría la pervivencia a lo largo de los siglos de unas tradiciones y una lengua con un origen tan antiguo.

3. Por otra parte, como hemos visto, la mitología vasca gira entorno a una concepción femenina íntimamente relacionada con la tierra: la diosa Mari. Es en este punto donde quiero retomar las teorías de *Teresa del Valle*, pues para dicha autora, si entendemos a Mari como construcción cultural, es entonces difícil transferir sus características a la situación real de la mujer. Personalmente, sí creo que hay una característica fundamental que se puede transferir a la mujer real, siendo ésta sencillamente, la capacidad de generación y creación de nueva vida. Dicha característica sería fundamental dentro del planteamiento de una sociedad que en la antigüedad era principalmente agraria, ya que estamos hablando de un mito pre-indoeuropeo con raíces tan antiguas en las que es fácil y determinante resaltar la fecundidad, junto con la muerte, como misterios primordiales y determinantes de cualquier forma de relación con el entorno. De esta manera, a diferencia de *Teresa del Valle*, considero que Mari si es algo real, obviamente no de forma física, sino como creencia real determinante, pues aún hoy, sobretodo en zonas rurales, se observa una fuerte creencia y veneración entorno a dicha diosa, conceptualización que personalmente creo que nutre a la mujer real vasca, igual que ésta nutre al mito de Mari. Al igual que *Margaret Bullen*, opino que “*esta conceptualización está en relación con la cosmovisión matriarcal pre-indoeuropea en la que la tierra y la mujer son consideradas como una y lo mismo*”⁷.

⁷ Bullen, Margaret. Op cit Página 137.

4. Por último, el tema de los *akelarres* y la *brujería* es amplio y de una gran importancia histórica en tierras vascas. La extensión y elevado número de procesos en un área geográfica tan pequeña, en la que resaltan las acusaciones y detenciones principalmente de mujeres, puede tener relación con la importancia dada a la mujer en diversas actividades rituales, así como en los conocimientos naturales, que tenían su raíz, como hemos visto, en una tradición pagana con fuertes resonancias telúricas. Este hecho, unido a la fuerte moralidad cristiana de época medieval y a diversas características sociales, contextuales y culturales, dio lugar a que eclosionara la creencia en seres maléficos y fantásticos que tomaban forma principalmente de mujer, lo que desembocó en las persecuciones que se sumaron a los diversos intentos de acabar con una forma diferente, primitiva y original de relacionarse con el mundo. Afortunadamente, todavía hoy podemos hacer una revisión crítica de todos estos procesos y disfrutar de la pervivencia de una cultura fascinante.

