

“Ets-adi” / “Etse” (“Etxe”) – “Familia” / “Casa”: a los terrenos de la historia por los vericuetos de la idealización y la ideologización

(“Ets-adi” / “Etse” (“Etxe”) - “Family” / “House”: on to the lands of history through the ways of idealization and the ideologization)

Urrutikoetxea Lizarraga, José
Univ. del País Vasco
Dpto. de Historia Contemporánea
Apartado 644
48080 Bilbao

BIBLID [1136-6834 (1999), 28; 271-294]

En los momentos de crisis de una sociedad, algunas élites tratan de formular sus alternativas sobre elementos retomados de un pasado idealizado. Nuestra historia, y dentro de ella la de nuestra “Casa” y “Familia”, son claro ejemplo de ello. A la hora de adentrarnos en el análisis histórico de estas últimas, se hace por tanto imprescindible conocer los perfiles de aquella reflexión-idealización que se puede manifestar en un ámbito plural: pensamiento político, historia, literatura, bersolarismo, música, pintura, cine, etc.

Palabras Clave: Familia. Caserío. Identidad. Idealización. Ideología. Mito. Cultura. Crisis. Romanticismo. Nacionalismo.

Edozein gizarteren krisi-garaietan gutxiengo batzuk iragan idealizatu batetik hartutako elementuetan oinarriturik dauden proposamenak adierazten saiatzen dira. Gure historia, gure “Familia” eta “Etxearena”, honen adibide garbi ditugu. “Etxearen” eta “Familiaren” ikerketa historikoari hasiera ematerakoan, derrigorrezkoa da burutapen-idealizazio ahalegin hauek landu eta eguneratzea. Geure kulturaren ahalegin hauek era askotako arlotan hazter genitzake: pentsa-keria politikoa, historia, literaturgintza, musika, bertsolaritza, margolaritza, zinema, etab.

Giltz-Hitzak: Familia. Baserria. Identitatea. Idealizazioa. Ideologia. Mitoa. Kultura. Krisia. Erromantizismoa. Nazionalismoa.

Dans les moments de crise d'une société, certaines élites tentent de formuler leurs alternatives sur des éléments repris d'un passé idéalisé. Notre histoire, et celle de notre “Maison” et “Famille”, en sont une preuve. Au moment d'aborder l'analyse historique de ces dernières, il est donc indispensable de connaître le profil d'une réflexion-idéalisation qui peut se manifester dans de nombreux domaines: pensée politique, histoire, littérature, bersolarisme, musique, peinture, cinéma, etc.

Mots Clés: Famille. Caserío. Identité. Idéalisación. Idéologie. Mythe. Culture. Crise. Romantisme. Nationalisme.

I. "CASA" Y "FAMILIA", UNAS CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS: "CRISIS IDENTITARIAS", TOMA DE CONCIENCIA Y PROCESOS IDEOLOGIZADORES

Decía L. Febvre que los pueblos suelen reaccionar ante su propia historia haciendo de ella, con frecuencia, una lectura distorsionada por el olvido, la mitificación o el miedo¹. Idealizar la historia, hacer de ella una interpretación benigna que elimine todas o algunas de las aristas que una percepción "política o culturalmente correcta" juzga menos dignas de formar parte del referente/ideario que se pretende ofrecer a la consideración de un colectivo, es un peligro del que no es fácil escapar. De hecho, no hay colectividad -no importa dónde ni el color que la defina- que no haya intentado, con empeño y suerte desigual y más en unos momentos que en otros, recomponer su imagen del pasado en la esperanza de que así se hacía más digna merecedora de la lealtad de los individuos de quienes reclamaba fidelidad. Esta de seleccionar los precedentes o de maquillarlos cuando no parecen lo suficientemente admirables, estableciendo respecto de ellos una especie de "derecho de admisión" que les permita o no entrar a formar parte de la historia oficial de ese colectivo, es una tentación bastante generalizada. Da la impresión como de que tan sólo es posible establecer lazos de identificación respecto de nuestro pasado cuando éste deslumbra por su brillantez y de que sólo cabe aprender de él cuando éste ofrece episodios ejemplares, grandiosos, dignos de imitación. Se trata, sin duda, de una visión adolescente de lo que se supone es el verdadero sentido de la vida, el papel de la propia experiencia o el propio concepto de personalidad; una visión incapaz de combinar, de manera equilibrada, una correcta necesidad de autoestima con una paralela conciencia de limitación realista y serena. Se trata, en definitiva, de una manera cicatera y reduccionista de vivir y reivindicar los lazos identitarios. Porque lo que, en definitiva, está en juego no es, ni más ni menos, que una recta comprensión y un adecuado uso de lo identitario.

En momentos muy precisos de la historia de las sociedades, en momentos de crisis real o de crisis percibida, de revisión o ruptura profunda de los marcos de funcionamiento tradicionales, cuando *"en un entorno social (...) la vida está dejando de ser vivida de acuerdo con la tradición local y a serlo cada vez más de acuerdo con el estilo de la civilización intrusa"*, en esos momentos determinadas élites intelectuales (*intelligentsia*)² se esfuerzan en formular alternativas de futuro orientadas a establecer las pautas correctoras y purificadoras que con-

1. FEBVRE, L.: *Combates por la Historia*. Ariel. Barcelona, 1975.

2. Hace ya más de medio siglo A. J. Toynbee describía con clarividencia y precisión algunas de estas *"intelligentsias"* como una *"clase de oficiales de enlace que han aprendido las tretas del funcionamiento de la civilización intrusa que pueden ser necesarias para poner en condiciones a su propia comunidad de sobrevivir, gracias a ellos, en un entorno social en el que la vida está dejando de ser vivida de acuerdo con la tradición local y llegando a serlo cada vez más de acuerdo con el estilo impuesto por la civilización intrusa a los extranjeros que caen bajo su dominio"*.

De la cita y de la idea que subyace en ella me interesan aquí la percepción de la crisis como resultado de una dualidad socio-cultural entendida en su sentido más amplio; los términos en que se percibe esa confrontación; los mecanismos que se ponen en marcha para hacerla asimilable; el protagonismo de primer orden que, en esa dinámica, desempeñan determinadas élites, su papel sintetizador y los costes que esas élites habrán de arrostrar como pago por esa función mediadora de "traducción"/"traición" ("traductor"/ "traidor"). El mismo Toynbee sintetiza esta realidad compleja de mediación: *"En todas partes donde encontramos una intelligentsia podemos inferir no sólo que dos civilizaciones han estado en contacto, sino que una de ellas se halla en proceso de ser absorbida en el proletariado interino de la otra. Podemos también observar otro hecho en la vida de una intelligentsia, que está escrito en letras mayúsculas en su semblante de modo que lo lean todos: una intelligentsia nace para ser infeliz."*

Esta clase de hombres enlace sufre de la infelicidad congénita del híbrido que es un proscrito de las dos familias que se han combinado para engendrarla."

-TOYNBEE, A. J.: *Estudio de la Historia*. Compendio de D.C. Somerwell, Vols. V-VIII. Alianza Editorial, Madrid, 1970, vol. 2, págs. 58 y 59. (Los subrayados son nuestros).

sideran adecuadas a una visión de las cosas que termina por convertirse en “LA VISIÓN correcta de las cosas”. Suele tratarse, en la inmensa mayor parte de los casos, de alternativas aparentemente lisas, uniformes, monolíticas, excluyentes, que dicen asentarse en un pasado pretendidamente real. Luego suelen escamotearlo ocultándolo en disfraces-arquetipos que, con alguna frecuencia y siempre en determinado grado, responden a intereses más contemporáneos que históricos, marcadamente más particulares que colectivos y de carácter más sincrético de lo que se confiesa. En todo caso se trata de ilusiones y añoranzas que guardan vínculos con determinados componentes del pasado y que son capaces de conectar, a medio y largo plazo, con capas y preocupaciones paulatinamente menos minoritarias de la sociedad, a las que convierten en apoyaturas más o menos acrílicas del conjunto indivisible del proyecto y del dogma que lo ampara. Por este camino, el pasado idealizado se convierte, de un solo golpe, en referente y doctrina: la historia idealizada se convierte en ideología.

A lo largo y ancho de bastantes años ha ido fraguando, también entre nosotros, un proceso en el que realidad e ideología han ido confundiendo sus límites. En no pocas ocasiones este proceso ha afectado al objeto concreto de nuestro análisis, dando a parar con “familia” y “casa” en el terreno del mito, un “mito rural” arquetipo irrenunciable de lo vasco. Ante semejante situación parece lógico que la propia dinámica de aproximación a un estudio histórico de esta índole exija una tarea previa de desbroce o desidealización. Se trata de un esfuerzo por facilitar el acceso posterior a un análisis lo más directo y “desclasificado” posible de la realidad histórica familiar que se trata de abordar.

Entrar en estas consideraciones, aquí y ahora, cuando da la impresión de que a sectores importantes de este país se les viene convirtiendo, una y otra vez y de manera sospechosamente indiscriminada, en paradigma de las más despreciables tendencias mitómanas, puede parecer oportunista y, consecuentemente, poco serio. Los vientos soplan fuerte en esta dirección y es fácil dejarse arrastrar partidariamente por su impulso³. Precisamente por eso y antes de seguir más adelante, creo necesario llamar igualmente la atención sobre otro tipo de tentaciones de sentido contrario e igualmente peligrosas: aquéllas que tienden a una flagelación desmedida o a denuncias absolutas, nada matizadas y de carácter exclusivamente unidireccional. No es buena terapia la que intenta reconducir errores de interpretación proponiendo lecturas (pretendidamente “des-enraizadas”) de sentido opuesto, lo mismo da que se realicen desde la rudeza de planteamientos vehementes o bajo el disfraz de argumentaciones académicas abusivas. No es buena crítica la que se dedica a poner de relieve lecturas distorsionadas cuando se denuncia la distorsión como patrimonio exclusivo de “los otros”, cuando en el discurso ajeno sólo se es capaz de percibir lo que, sin duda, está distorsionado, cuando se tiende a confundir lo distorsionado con lo molesto, o cuando, de manera más o menos solapada, se identifica nuestro propio discurso con la manifestación última y suprema de la neutralidad más racional y desinteresada.

3. De un tiempo a esta parte, y no solamente dentro de nuestro país, se ha ido generalizado una corriente de opinión que, basándose en el rechazo provocado por lamentables experiencias nacionalistas de todos conocidos, achaca a todo sedicente nacionalismo el haberse convertido en el principal (a veces parece que exclusivo) patrocinador de este proceso generalizado de mistificación y falseamiento del pasado. Se le achaca el crear sobre el vacío conceptos referenciales estructuradores tales como el de “nación” o, incluso, el de “identidad”, y de vaciar en semejantes recipientes todo un cúmulo de seudorealidades ahistóricas con el fin de convertirlas en soportes dogmáticos de sus proyectos de futuro; proyectos excluyentes, proyectos agresivos y, lo que es más grave, proyectos carentes de toda base que pretenda tener un mínimo de relación con la racionalidad.

Véanse, a este respecto, las consideraciones de un autor tan respetado en la historiografía contemporánea como HOBBSAWM, E. J.: *Naciones y nacionalismo desde 1789*. Crítica, Barcelona, 1991, y el artículo crítico de ÁLVAREZ JUNCO, “Hobsbawm sobre el nacionalismo”, en *Historia Social*, nº. 25, 1996: 179 y 181-182.

Hago esta precisión introductoria para reiterar que aquí hablaremos de idealizaciones y de ideologizaciones y que lo haremos, sencilla y simplemente, porque así lo exige el respeto a la más estricta honestidad histórica. Lo hacemos conscientes de que nuestra lectura del pasado contiene elementos distorsionados y distorsionadores evidentes que es preciso retomar y reconducir en la medida en que uno sea capaz. Estoy convencido de que politizar interesadamente este debate no ha conducido a nada positivo intelectualmente y sí, por el contrario, a ahondar frentismos de diverso tipo en una sociedad cada vez más necesitada de una cultura real de la diversidad y de la pluralidad. Me estoy refiriendo a una cultura mucho más comprometida con las ofertas y las sugerencias que con las exclusiones o los dogmas; una cultura que supere determinadas tendencias, con frecuencia cínicas, que reiteran proclamas de pluralidad cuando, en realidad, arrancan de posturas ancladas, de hecho, en integristas disfrazados. Poco importa que estos enraícen en un supuesto respeto reverencial a tradiciones más o menos reinventadas, o que lo hagan, por el contrario, profesando una supuesta veneración irrenunciable a los dogmas de la racionalidad más moderna. Hablo desde la añoranza por una cultura de la pluralidad en la que quienes somos, de hecho, plurales asumamos esa pluralidad como riqueza, no como una pesada carga, y quienes proclaman las virtudes de la pluralidad cuando se refieren a los compromisos ajenos propicien en sí mismos y en el modelo de sociedad que propugnan esa experiencia real, no simplemente teórica, de la pluralidad.

De vuelta ya al núcleo del discurso, no estará de más recordar que éste de “lo rural”, de la Familia (“ets-adi”) y de su correlato, la Casa (“etse”/ “etxe”)⁴, ha sido y es un tema muy dado a recreaciones de diverso tipo. Cuando, con motivo de distintos trabajos, hemos tratado de acercarnos al conocimiento de la realidad histórica de la familia en Euskal Herria, hemos podido constatar reiteradamente hasta qué punto somos tributarios de mediaciones ideológicas e idealizadas que se interponen entre nuestra percepción actual y la realidad histórica que pretendemos alcanzar. Se trata de mediaciones de corte tradicionalista diverso que intentan explicar y patrocinar, con un evidente refuerzo ideológico, la función social que se le asigna a la familia en el contexto ideal de determinadas propuestas de sociedad cuyo referente parece establecerse claramente en un supuesto pasado arquetípico. Nos encontramos ante elementos referenciales básicos de determinada percepción identitaria pasada e, incluso, presente. Y es sabido hasta qué punto éste de las identidades puede convertirse en terreno propicio para confusiones, extrapolaciones y exageraciones de diverso tipo; para posibles desviaciones mitificadoras, en resumidas cuentas. La historia, la sociología o la ciencia política de los dos últimos siglos saben mucho de esto. Lo saben en Europa⁵ y lo saben en Euskal Herria.

Acabamos de hacer referencia a un tema tabú; hablamos de “percepciones identitarias”. ¿Acaso es de recibo hablar de “identidad” a estas alturas del desarrollo de las ciencias so-

4. Tanto en el *Diccionario Trilingüe* de Larramendi (1745) como en el de Resurrección María de Azcue (S.XIX) el concepto castellano de “familia” tiene su traducción en el euskérico de “Ets-adi”. J. Caro Baroja supo, como en tantos otros aspectos, hacer una lectura relacional de estos dos conceptos, relación que no era sino la derivación léxica de las vinculaciones mucho más profundas que, entre ambas realidades, se producían en el plano de la realidad sociológica e historia de parte importante de nuestro país: “Casa” y “Familia”.

Véase con mayor detenimiento en CARO BAROJA, J.: “Sobre los conceptos de “casa”, “familia” y “costumbre”, SAIOAK, nº. 2 (1978): 3—8; “Sobre la familia vasca”, en Baile, *Familia y Trabajo*. San Sebastián, 1976: 130-131.

5. Véanse como simple aproximación inicial al tema de la mitificación e idealización de lo rural cerca de nuestro contexto y de su tratamiento en las fuentes literarias: AA.VV.: *Le monde rural; réalités, mythes et représentations (domaine ibérique)*. Publications de l'Université, Pau, 1995; SALOMON, N.: *Recherches sur le thème paysan dans la 'co-media' au temps de Lope de Vega*. Bordeaux, 1965.

ciales? ¿Cuál es la relación existente entre ella, lo que significa y los procesos idealizadores y mitificadores? Claro que, por otra parte y en una reflexión previa, sería oportuno preguntarse si existe, acaso, una manera unívoca de referirse a ese concepto o, si por el contrario, tendemos a hacer un uso partidario del mismo, cargando en su haber o en su debe, y según la perspectiva que cada uno defienda, las virtudes o las prácticas abusivas que protagonizan los tiempos que vivimos. A la hora de intentar dar respuesta a estos interrogantes, no estaría de más recordar, con Emile Durkheim, que “...una sociedad no está construida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma”⁶. Introducir la subjetividad como elemento inherente a cualquier proceso de configuración de la realidad comporta riesgos. Es evidente. Pero no nos engañemos. Asumimos ese riesgo, no sólo cuando hacemos un esfuerzo por comprender o interpretar una realidad cualquiera; lo hacemos también e inevitablemente cuando abordamos la aventura de la propia experiencia vital generadora de esa misma realidad. Se trata del gran riesgo, del gran reto humano del vivir. Del gran reto en el que, indefectiblemente, todos tomamos parte.

No se vaya a creer, sin embargo, que semejante riesgo/reto se solventa simplemente con ignorarlo; mucho menos con denunciarlo o con denigrarlo cuando se lo encuentra uno en experiencias ajenas. Será preciso ir a la búsqueda de aquel deseado y utópico “virtuoso medio” que, ni comulga con mitificaciones ideologizadas, ni pretende escapar por la puerta falsa de proclamas racionalistas supuestamente neutras que acaso se avergüenzan ante el más mínimo contacto con la sensibilidad. Como señala A. Ortiz-Osés, en el estudio de las identidades colectivas “debemos evitar, como en todo, los dos extremos: tanto el pensar la identidad en términos esencialistas y cerrados (fundamentalismo) como el dis-pensarla en nombre de lo indiferenciado y el vacío (vacuismo). Entre la identidad absoluta y dogmática y la inidentidad vaciada o anulada, puede hablarse de una identidad simbólica, abierta y relational (...), una identidad cultural, que se distingue tanto de las identidades literales como de las inidentidades abstractas”. Es preciso ser conscientes de que nos estamos moviendo en el terreno de lo cultural, en el terreno decisivo y mediador del hombre; más allá de las identidades arquetípicas (mítico-religiosas o trascendentes), pero más acá de la pura identidad típica (lógico funcional o instrumental) racionalista occidental⁷; ni en el puro terreno de las divinidades ni en el simple territorio de la naturaleza antepredicativa; tan lejos de lo que Álvarez Junco define como postura “primordialista” como de la que, al parecer, defenderían algunos autores catalogados como “modernistas”. Nuestro terreno es el territorio de la realidad dotada de significación, de significación humana individual pero de una individualidad necesariamente socializada, el terreno de los elementos simbolizadores de la cultura como cultivo de la naturaleza; un cultivo de la naturaleza histórico, real, que aúna dialécticamente integración y ruptura. Es el terreno, también, de nuestras identificaciones tan necesariamente sociales como inevitablemente contingentes. Quiero creer que es el terreno que se plantea como el de un “nosotros” histórico, tan real como histórico, pero que, en sana percepción humanista, “no debería cobrar valor absoluto, pues no es sino la forma contingente y circunstancial de que todos vean posible crearse a sí mismos...”⁸. Se trataría del lugar de en-

6. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Citado en BERIAIN, J.: *La identidad colectiva: vascos y navarros*. San Sebastián, 1998: 19. (El subrayado es nuestro).

7. ORTIZ OSÉS, A. en su Prólogo a la obra de BERIAIN, J.: *La identidad colectiva. Vascos y navarros*. San Sebastián, 1998: 11-12.

8. AZURMENDI, M.: *La herida patriótica*. Madrid, 1998: 19.

cuentro en el que todos hiciéramos positiva y activamente lugar a sensibilidades reales históricas (“identidades culturales”) sin hacer de ninguna de ellas una lectura extrapolada al terreno de lo esencial (“identidad arquetípica”). Se trataría del terreno en el que “sensibilidades” o “identidades culturales” no se sintieran reiteradamente amenazadas por un sumario veredicto de irracionalidad por el mero hecho de reivindicarse vivas y con ganas de seguir viviendo. Y sería, al propio tiempo, el terreno en el que ninguna sensibilidad o identidad cultural tratase de ser más de lo que realmente es: un experiencia individual/colectiva real y humana, histórica y, por tanto, tan contingente como real... y tan real como contingente.

Hacia referencia más arriba a los posibles riesgos que pueden acecharnos a la hora de movernos por un terreno tan movedizo como éste. Al parecer no resulta sencillo mantener la debida distancia entre lo cultural y lo arquetípico, entre realidad histórica y referentes míticos. Todos tenemos derecho a elegir nuestras preferencias identitarias y de situar sus bases en la pasado, en el presente o en proyectos futuros; pero todos tenemos, al mismo tiempo, la obligación de evitar sustentarlas sobre el engaño de un pasado inamovible o sobre la recreación interesada y tendenciosa del mismo. Y a quienes nos movemos en el ámbito de la ciencia histórica sí que nos preocupa lo que se haga en este terreno de las mistificaciones con los referentes de pasado. Claro que una lectura centrada de estas realidades tampoco puede, en modo alguno, consistir en establecer una relación mecánica y maniqueamente necesaria entre la reivindicación de identidades sociales y una inevitable inclinación hacia interpretaciones mitómanas; entre la defensa de sensibilidades identitarias y el apego morbosos por la más primitiva irracionalidad. Lo que de ningún modo quiere decir que, de hecho, no se produzcan estas asimilaciones. Descubrir las y alertar sobre ellas es precisamente la razón de esta parte de la Sesión y la que justifica estas líneas.

Lógicamente el propósito de este tipo de búsqueda está orientado a centrarse en el análisis de esas mediaciones, los vehículos de que se sirven y, fundamentalmente, su compleja trama de niveles, contenidos y contextos, de momentos y motivaciones. Y es que la reflexión sobre cada uno de los esfuerzos idealizadores e ideologizadores en torno a la familia nos permite acceder a un doble nivel, tanto de preocupaciones como de significados. El primero de ellos trata de ponernos en contacto con una realidad objetiva, histórica, que se pretende núcleo de la reflexión; en el caso que nos ocupa, la “familia”, la llamada “familia tradicional”. Se trata de una familia que, en principio, se supone ha venido actuando como pieza clave del funcionamiento de un sistema articulador de lo social que presuntamente ha sido hegemónico en ámbitos importantes de nuestro país en un pasado más o menos próximo. Rechazar, en aras de un simplista afán desmitificador de corte purista, cualquier tipo de referencia que nos pueda poner en contacto con aquella parte de la realidad histórica que, sin duda, se oculta detrás de estas “traducciones” ideologizadoras supondría echar a perder pistas orientativas de primer orden, fundamentales a la hora de dar los primeros pasos en nuestro afán por comprender ese pasado. Tampoco se puede olvidar, sin embargo, la existencia paralela de un segundo nivel informativo: de esa familia, de ese pasado, la posterioridad, determinados grupos o individuos, hacen una lectura “comprometida”, selectiva y reduccionista, “valorándolos” según sus propias preocupaciones, según sus propios intereses y proyectos, lo que llevan a cabo aplicando los criterios de valoración propios de los marcos ideológicos que patrocinan. Etimológicamente “COM-PRO-METER” (“CUM”-“PRO”-“METERE”) significa precisamente eso: “PONERSE”-“AL SERVICIO DE”- “EN COMPAÑÍA”). Las ideas e ideales, las idealizaciones e ideologizaciones, las elaboraciones creadoras y recreadoras, todas ellas, son, en su raíz más estrictamente etimológica, ejercicios de “compromiso”, ejercicios de subjetividad colectiva, ejercicios en los que realidades, lecturas y proyectos se ocultan, solapan y confunden en una formulación común más o menos difusa, siempre respetable pero siem-

pre, también, necesariamente sujeta a crítica y controversias depuradoras. Nos hallamos ante un esfuerzo de explicación-creación en el que quien trata de desvelar una realidad y definirla lo consigue sólo parcialmente y de manera sesgada. Pero, al mismo tiempo y sin pretenderlo, nos ofrece una fotografía precisa de sí mismo. Nos hallamos ante una fuente informativa que, además de ofrecernos unas pistas, más o menos desdibujadas pero siempre provechosas y orientativas en torno al pasado histórico sobre el que se proyecta, nos transmite claves interpretativas de primer orden respecto de los sujetos que las formulan, la sociedad que les ha tocado vivir, los problemas que les acucian o la percepción que tienen de los mismos; y cómo no, lógicamente, del diseño de sus propuestas o de las estrategias identitarias en torno a las que sustentan la propia comprensión de sí mismos y la del “nosotros” del que forman parte y del que se sienten, además de solidarios, responsables y representantes. Se trata, en definitiva, de dos dimensiones de primer orden que se nos ofrecen por el esfuerzo de una y que combinan la realidad que se dice pretender conocer con aquella que se trata de proponer como modelo. Una lectura despierta e inteligente jamás puede negarse a sí misma la posibilidad de rentabilizar su esfuerzo desde esta perspectiva plural. Sería una auténtica lástima que no fuera así porque las posibilidades de aproximación son enormes, tan enormes como múltiples son los ámbitos en los que, a lo largo de muchos años, han venido tomando cuerpo estas “lecturas comprometidas”. De hecho y desde hace ya años, una bibliografía cada vez más nutrida⁹ se ha venido y viene ocupando del estudio de esas lecturas tópico-idílicas nacidas al abrigo del que podemos denominar como “mito ruralista” vasco y que se alimenta, primero, del “ingenuo romanticismo vascongado” y, más tarde, de los distintos “idearios vasquistas”¹⁰ que se irán formulando desde el nacionalismo o los diversos tradicionalismos y que se sirven en esta tarea de apoyaturas expresivas de lo más variado. Volveremos sobre ello.

II. EL PROYECTO DE LA SESION: PERSPECTIVAS Y ESPECTATIVAS. ALGUNAS LÍNEAS DE FUERZA

II.1. Un primer apunte

La historia vasca de los últimos ciento cincuenta años nos habla de la facilidad con que, en el tema de la Familia y de la Casa, se pueden traspasar los límites que han de separar el

9. Será A. ELORZA quien primero llame la atención a este respecto, allá por 1978: “El tema agrario en la evolución del Nacionalismo Vasco”, en *Ideologías del Nacionalismo Vasco*. San Sebastián, 1978: 163-232. Véanse además, entre otros, AZURMENDI, M.: *Nombrar, embujar. Para un sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*. Irún, 1993; *La herida patriótica*. Madrid, 1998. JUARISTI, J.: *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid, 1987; *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid, 1997; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J.: “Antecedentes. Fuerismo, Carlismo, nacionalismo”, en AA.VV.: *Los nacionalistas. Historia del nacionalismo vasco, 1876-1960*; MARTÍNEZ GORRIARÁN, C.: *Casa, Provincia, Rey. Para una historia de la cultura del poder en el País Vasco*. Irún, 1993; URRUTIKOETXEA, J.: “La familia troncal campesina vasco-húmeda: de mecanismo de regulación social a soporte ideológico tradicionalista”, en *I Congrés d'Història de la Família als Pirineus*. Andorra, 1992: 231-240.

10. La presencia de los contenidos rurales como referentes de una sociedad que venga a devolver las virtudes arrumbadas por la modernidad industrial no es, como con frecuencia se ha venido creyendo por no pocos, patrimonio exclusivo del “ideario vasquista” sabiniano. Existen otros idearios, igualmente “vasquistas” de obediencia no necesariamente nacionalista. Conviene, a este respecto, traer a colación la producción de tema vasco de Pío Baroja para comprobar la pluralidad y amplitud de este tipo de lecturas: URRUTIKOETXEA, J.: “El mundo rural vasco en Pío Baroja: afectos, añoranzas, distancia (Una mirada histórica)”, en MARAÑA, F. (Edic.): *Reelección de Pío Baroja*. Bermingham, Edit., San Sebastián, 1996: 195-217.

pasado real del pasado mitificado. En lo que respecta a determinadas interpretaciones, hace tiempo que uno y otro han confundido sus perfiles, con lo que suele resultar difícil distinguir qué es qué en este tema. Basten, como arranque, dos testimonios todavía relativamente recientes. El primero data de 1945. En su “El primitivismo de los vascos”, y haciendo referencia a las impresiones que causó en el literato francés la realidad vasca que llegó a conocer, M. Sota señala:

“Pierre Loti se quedó contemplando el paisaje vasco y la vida que en él transcurría, y experimentó la sensación... de que su mirada se remontaba al pasado y se posaba sobre algo que fue anterior a soles, seres, a razas y a religiones (...). Porque en Euzkadi la vida no es una consecuencia de actos que se repiten, sino la continuidad de un momento que no tiene ni principio ni fin”¹¹.

El mecanismo mitificador resulta evidente en su simpleza: el autor incurre, casi alevo- samente, en el error de confusión de planos respecto del que alertábamos. Hace un ejercicio innegable de transgresión al pasar del nivel de una “identidad cultural”, que no se preocupa por analizar y describir, al de una “identidad arquetípica” fundacional en absoluto necesi- tada de ser demostrada y que se impone como axioma. Pasa de la experiencia histórica crea- tiva humana al ámbito inaccesible de la “gran idea” previa al ser humano e independiente de él. Se trata, además, de la gran transgresión; nos hallamos ante una transgresión global que afecta a la totalidad de la “vida vasca”: estamos ante la gran esencia en un mundo de las esencias.

Años más tarde, en 1977, prácticamente ayer, Darío de Areitio se encargará de hacer la traducción de este mecanismo hermenéutico básico y transgresor adelantado por M. Sota, aplicándolo a una parte de la realidad vasca, concretamente la que nos ocupa en estos mo- mentos: la de su modelo de “familia troncal”:

“La familia troncal es propia de los pueblos agrícolas, que encuentran en sus tierras todos los elementos para su vida, y quienes, dice Le Play, defienden la vida privada de la dominación de los legistas, y de las exageraciones del régimen manufacturero (...).

¡La familia troncal! perpetúa en el hogar paterno los hábitos de trabajo, los medios de influencia y el conjunto de tradicionales costumbres creadas por los abuelos, constituyen- do un centro permanente de protección, al cual pueden recurrir todos los miembros de la familia en la prueba de la vida. He aquí lo que constituye la familia vizcaína”¹²

Han sido tan sólo dos ejemplos. Se podrían aducir muchos más y no pocos de ellos re- lacionados con la familia y la casa vasca. Era, por tanto, preciso que alguna de las sesiones de estas V Jornadas se detuviera en el estudio de estos procesos idealizadores. Buscamos hacer de nuestra lectura crítica una lectura eminentemente positiva y una lectura dirigida, en todo caso, hacia nosotros mismos, hacia nuestras propias necesidades y urgencias, hacia nuestra propia catarsis.

El objeto de estas páginas de presentación no es otro que el de realizar una especie de acercamiento crítico introductorio a los resultados de la primera parte de la Sesión: “Familia Vasca: ideología y realidades: nuevas perspectivas”, aquélla que se ocupa de esos procesos idealizadores pero que, al mismo tiempo, quiere detenerse en el estudio de la familia como

11. SOTA, M.: “El primitivismo de los vascos”, *Galeuzka*, nº. I, 1945: 13-18 (Los subrayados son nuestros).

12. AREITIO, D.: *Introducción al Fuero Viejo de Vizcaya*. Bilbao, 1977: XX.

mecanismo de primer orden en la transmisión de los mecanismos que producen y vehiculan esos mismos procesos idealizadores. Y a la hora de iniciar esta lectura crítica, uno quisiera hacerlo partiendo de una consideración básica; cualquier esfuerzo valorativo que se refiera a la “rentabilidad” académica de un encuentro de estas características suele ser inevitablemente resultado de una tensión: la que se establece entre los propósitos originales de los organizadores y las aportaciones finales de quienes participan en ese encuentro. Fruto de ello uno se encuentra con un material diverso susceptible de valoraciones que pueden realizarse desde criterios no necesariamente inmediatos o lineales. Contamos, sin duda, y en una primera aproximación a los materiales, con las propias comunicaciones presentadas a las Jornadas; de ellas nos interesa, evidentemente, lo que dicen y lo que quieren decir; pero, y en la misma medida, el cómo lo dicen, lo que se atreven a sugerir o sugieren sin atreverse, lo que ocultan... Y, más allá de lo evidente e intuido, uno se cree también en disposición de descubrir silencios que considera oportuno poner de relieve, de apuntar líneas de análisis que cree necesario atender, y de hacerlo, no con la idea insidiosa de cargarlo en el debe de los comunicantes, sino con el afán de sacarlo a la luz y convertirlo en reto e invitación abierta a ulteriores investigaciones. Se trata de la otra cara de un congreso, de una cara que podemos considerar también como fruto, esta vez dialéctico, de los trabajos presentados, como su dimensión silenciosa o de contraste. Consecuente con estos breves supuestos, entiendo mi labor en estas líneas como un esfuerzo por presentar las comunicaciones, por situarlas en el contexto de las preocupaciones que movieron al diseño de la Sesión, por enmarcarlas en el panorama histórico que las hizo surgir; nunca como una labor de fiscalización que en absoluto me corresponde. Me esforzaré por sugerir posibilidades, por apuntar campos que desbrozar, por desarrollar ámbitos ya trabajados pero que agradecerían lecturas nuevas o complementarias. Se trata simplemente de una reflexión que quiere traducirse en invitación.

II.2. “Casa” y “Familia” en el horizonte de la reflexión de las élites vascas. Contextualizar el proceso, enriquecer fuentes, ampliar el panorama

II.2.1. Una larga andadura histórica

No se puede decir que este esfuerzo “idealizador” e ideologizador sea reciente en nuestra historia, poco importa que el objetivo se centre en ensalzar determinados aspectos de la misma o en denigrarlos. Los casos se multiplican, lo mismo en la literatura oral como en la escrita. Si nos referimos al primer tipo de fuentes, habitualmente anónimas, podríamos hablar de informaciones de validez acaso más limitada, pero de elaboraciones variadas nacidas en el seno de la colectividad euskaldun a lo largo de un tiempo no demasiado precisable y cuyo sentido idealizador se entremezcla con visiones, en ocasiones, algo más mordaces e incluso críticas. Pero tampoco estoy seguro de que sus virtualidades sean más limitadas. Me estoy refiriendo a ese cúmulo de refranes, dichos o sentencias que ha ido custodiando la memoria colectiva popular y que nos transmiten una visión del mundo que se ha ido configurando a lo largo de períodos prolongados de nuestra historia. En las páginas que recogen las aportaciones a la Segunda Sesión de estas mismas Jornadas el lector tiene la oportunidad de consultar la comunicación que el profesor Patxi JJARISTI dedica a los refranes como fuente de conocimiento de nuestro pasado histórico. Se trata evidentemente de un tipo de fuente que puede aportar información más que interesante, también, para este tipo de tratamientos centrados en las reelaboraciones de nuestro pasado, en las lecturas interesadas, comprometidas, de nuestra realidad familiar. Y cabe señalar otro tanto de la validez informativa de otro

de los grandes capítulos de nuestra literatura oral: el bertsolarismo¹³, lo mismo en su vertiente improvisada como en la que se recoge en papel impreso (*bertso berriak*). Su tratamiento y estudio nos pone en contacto, no sólo con una visión de la realidad íntimamente vinculada con lo que se denomina como “popular”. Nos descubre, además, los cauces cotidianos por los que no pocos de los “mensajes” habituales de un época, tradicionales y menos “tradicionales”, populares y más elitistas, van alcanzando, por ósmosis, a las capas más amplias de la sociedad. Hace ya diez años que K. Michelena ponía de relieve el valor irremplazable de este tipo de fuente como “... una fuente de primer orden para el conocimiento de la historia profunda del pueblo vasco a partir del siglo XVIII. En ella se encuentra el comentario vivo e inmediato de lo religioso y de lo profano, de las guerras, de la política, de los conflictos sociales, de los sucesos de alcance local o internos y, junto a la actualidad, la reiteración de los temas eternos”¹⁴.

No pocas de estas fuentes orales y la inmensa mayor parte de las escritas utilizables para nuestro propósito tienen, sin embargo, filiación conocida y partida de nacimiento perfectamente datada y sus primeros pasos se escuchan desde una cierta lejanía. Aquella preocupación por transmitir una imagen de nuestro pasado viene estando presente en la producción de nuestras élites cuando menos desde los inicios de la modernidad. Zaldivia y Garibay primero, Poza, Echave¹⁵ más adelante, son algunos de los casos más representativos de este esfuerzo colectivo de reflexión sobre la realidad del país¹⁶ y, en no pocos aspectos, reproducen las pautas universales de lo que determinados autores han dado en definir como proceso de “inventar la tradición”. Es cierto que el acento reivindicativo no se sitúa todavía en el entorno del binomio que nos ocupa aquí prioritariamente: “Casa” y “Familia”. Se trata de lecturas interesadas, *comprometidas* en defensa de una manera de considerar, articular y justificar un determinado modelo de sociedad. Su crisis, la crisis de nuestro mundo foral, la de nuestro peculiar Antiguo Régimen, en definitiva, dará lugar más adelante, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo de todo el

13. En la toma en consideración de este apartado informativo me confieso absoluto deudor de las inquietudes, ideas y sugerencias aportadas por mi compañero y amigo Ludger Mees y por Luzia Alberro, preocupados en recuperar para los estudios históricos un capítulo informativo del calibre del que nos ocupa.

Para comenzar a adentrarse en este tema el lector puede aproximarse a las obras de J. CARO BAROJA. *Entre otras, Baile, familia, trabajo*. Ed. Txertoa, San Sebastián, 1976. Un tratamiento más específico: LEKUONA, M. de: *Aozko literatura/Literatura oral vasca*. Tolosa. Kardaberaz bilduma; LEKUONA, J. M.: *Ahozko euskal literatura*. Erein, Donostia, 1982; MICHELENA, L.: *Historia de la literatura vasca*. Erein, San Sebastián, 1988. Claro que, en este apartado, resulta absolutamente inexcusable la cita de la ingente obra del padre A. ZABALA recogida en los más de setenta volúmenes que componen la colección Auspoa y que abarcan una cronología que va desde el siglo XVIII hasta la actualidad.

14. MICHELENA, L.: *Historia de la literatura vasca*. San Sebastián, Erein, 1988, p. 30.

15. Véase a este respecto la obra de ZUBIAUR, J. R.: *Las ideas lingüísticas vascas en el siglo XVI (Zaldivia, Garibay, Poza)*. Cuadernos Universitarios Mundaiz, E.U.T.G., Donostia-San Sebastián, 1990; o “Garibai hizkuntzalari” en A.S.J.U., XXIII-1, pp. 49-58.

16. Ya hace algunos años tuve la oportunidad de señalar en otro lugar cómo “entre los siglos XVI y XVIII, tratadistas como Garibay, Poza, Echave, B. A. de Egaña, etc., lucharon denodadamente por crear un estado de opinión y una normativa legal cuya referencia final se correspondía con lo que determinados autores han definido como la “creación del hecho foral”. Sus virtualidades se darán, durante algún tiempo, en un doble plano: el de la regulación de las relaciones con la Corona y el de la integración de una sociedad vasca que busca su punto de referencia común en la foralidad” (URRUTIKOETXEA, J.: *“En una mesa y compañía”. Caserío y Familia campesina en la crisis de la “Sociedad tradicional”. Irún, 1766-1845*. San Sebastián, 1992, pp. 64-65).

XIX¹⁷, a una larga cadena reacciones defensivas, también ideológicamente idealizadas, que tratan de reivindicar la pervivencia de los modelos sociales tradicionales frente a la acción disgregadora ejercida por los ideales de corte ilustrado o liberal. Y aquí sí que los elementos de ese binomio, fundamentalmente el caserío y el mundo rural, alcanzan un protagonismo de referente de primer rango. Arrancando de San Martín y Burgoa¹⁸, Moguel¹⁹ o Colón de Larreátegui, entre otros, terminamos por desembocar en la construcción más elaborada de mediados del siglo XIX y de prácticamente la totalidad del XX. Mateo Benigno de Moraza puede ser, quizás, uno de los eslabones que mejor aúna conciencia viva y próxima de la crisis foral, las más tradicionales reivindicaciones de la foralidad, las imágenes y los lenguajes más habituales hasta aquí con nuevas propuestas transaccionales, con nuevas formulaciones en las que se incluyen referencias explícitas al papel que la “familia” desempeña en el recto funcionamiento y salvaguarda de “nuestras libertades”:

“Es tal el entusiasmo y el amor de los vascongados a sus instituciones, señores Diputados, que les sería dolorosísimo, muy doloroso, el verse despojados de ellas, como parece que se van a ver. Lo que nosotros quisiéramos, lo que a nosotros nos serviría de una satisfacción inmensa, es que, en lugar de esto, nuestras instituciones pudieran extenderse a todas las provincias de España; eso es lo que nosotros quisiéramos; porque si nosotros con esas instituciones hemos creado hábito de orden, de economía, de administración, hemos conseguido un régimen familiar de las condiciones del que existe; si con esas instituciones hemos conseguido convertir en productor a un suelo más árido que este pavimento, ¿qué no sería de nuestras feraces provincias de Andalucía y Valencia, Aragón y otras? ¿Qué no sería de la Nación española, tan rica y tan poderosa...?”²⁰

El lenguaje político de las reivindicaciones foralistas no se agota, evidentemente, ni en estas simples sugerencias ni en estos autores que se citan a título simplemente indicativo. Sigue ofreciendo un amplio fondo documental en el que experimentar nuestras inquietudes ruralistas y familiares. Pero es igualmente claro que se abren nuevos horizontes a nuestro afán de indagación. A lo largo de este siglo y medio tiene lugar, entre nosotros, un doble proceso complementario. Por una parte la historiografía vasca asiste, con Novia de Salcedo principalmente²¹, a un proceso de “purificación” por el que “se desembara de la lastre cada vez más incómodo de tradiciones improbables que habían tenido cabida en las crónicas del An -

17. Véanse FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P.: “La recomposición de una sociedad”, en JIMÉNEZ DE ABERASTURI, J. C. (Ed.): *Estudios de Historia Contemporánea del País Vasco*, San Sebastián, 1982, pp. 56-103; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J.: *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen País Vasco, 1750-1840*. Madrid, 1991; PORTILLO VALDÉS, J. M^º: *Monarquía y gobierno provincial. Poder y constitución en las Provincias Vascas (1760-1808)*. Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1991 (principalmente en sus dos primeros capítulos).

18. SAN MARTÍN Y BURGOA, A.: *El Labrador Vascongado o antiguo labrador español*. Bilbao, 1984.

19. MOGUEL, J. A.: *El doctor Peru Abarca*. Durango 1881 (Edic. facsímil, Bilbao 1981). Jon Juaristi define con acierto esta apología de la sociedad campesina vasca como “obra contrailustrada y de sesgo prerromántico”. De no ser por la circunstancia de haber permanecido inédita durante casi ochenta años (estaba ya concluida en 1802 y se publica en 1880), se hubiese convertido, a buen seguro, en catalizadora de un romanticismo específicamente vasco, con la creación del estereotipo del campesino vasco que, más tarde, invadirá las obras historicistas, legendarias y costumbristas de nuestra literatura romántica.

20. MORAZA, M. B.: *Discursos de Mateo Benigno de Moraza en defensa de los Fueros Vascongados. Julio de 1876 - Mayo de 1877*. Dip. Foral de Alava, Vitoria, 1976, pp. 66.

21. NOVIA DE SALCEDO, P.: *Defensa histórica, legislativa y económica del Señorío de Vizcaya y provincias de Alava y Guipúzcoa contra las Noticias históricas de las mismas que publicó Don Antonio de Llorente y el Informe de la Junta de Reformas de Abusos de la Real Hacienda a las tres provincias bascongadas*. Bilbao, 1851.

*tiguo Régimen y que constituían el flanco más débil de los alegatos fueristas ante los embates de una crítica ilustrada*²². Paralelamente y con objeto de cubrir el espacio vacío existente en el plano historiográfico, surge todo un movimiento literario: el ingenuo romanticismo vascongado, cuyo objetivo central no es otro que el de formular un modelo arquetípico que oponer al nuevo mundo urbanizado. El género literario dominante a lo largo de esta fase de formación de conciencia nacional no será ya exclusivamente el de los tratados en torno a las ideas lingüísticas vascas o en defensa de los fueros ni las tradiciones historiográficas al uso hasta el momento. A partir de ahora se impone con fuerza el género de la literatura legendaria romántica, en cuyo origen no faltan vinculaciones centroeuropeas y francesas que diseñan el estereotipo que fusiona la condición de labrador y de guerrero y que impulsará, entre nosotros, Agustín Chaho (1811-1858) a través de su *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des Basques (1836)*²³. Al igual que ocurrió en el romanticismo alemán nuestros autores volverán su mirada a la aldea en búsqueda de los secretos del "alma nacional". Añoran las comunidades orgánicas y el viejo orden, un mundo sin ciudades ni burguesía: un mundo protagonizado por guerreros y campesinos. Huyen de un presente que rechazan y se transportan, en búsqueda de protección y de seguridad, a un tiempo legendario, a una temporalidad arquetípica. Los protagonistas de sus obras se caracterizan por ofrecer unos perfiles extremadamente nítidos y por aparecer definidos, tanto por lo que son ellos mismos (tipo), como por lo que supuestamente representan los personajes a los que dan réplica (antitipo).

Lejos de cualquier complejo ante el quehacer del historiador, muestran, en no pocas cosas, una clara actitud hostil hacia él estableciendo una oposición entre tradición/leyenda e historia. El legendista vasco está convencido de la indiscutible primacía de la primera. La tradición nos pone en contacto directo con la intra-historia inmutable de un pueblo a la que únicamente pueden acceder los iniciados. A través de ella se contactará directamente con una modo de revelación primitiva²⁴. Pero esta primacía no lo es únicamente en el plano del con-

22. JUARISTI, J.: *La tradición romántica. Leyendas vascas del siglo XIX*. Pamplona, 1986, pp. 20-25.

23. CHAHO, J. A.: *Viaje a Navarra durante la insurrección de los vascos*. San Sebastián, Txertoa, 1976.

24. Llama poderosamente la atención, a este respecto, el resurgimiento cíclico de este tipo de posturas a-históricas o contra-históricas. De unos años a esta parte parece haber cobrado alguna fuerza la llamada "historia relato" o "historia narración", un modo de aproximarse al pasado que niega cualquier posibilidad de cientificidad a los estudios hitóricos y que sitúa su quehacer en el ámbito de la narración. La historia se convierte, de este modo, en un a modo de "novela verdadera" cuya veracidad se sustenta en una especie de "sexto sentido", una especie de "percepción intelectual intuitiva" por la que el historiador (¿se nace para esto o existe también una capacidad de aprendizaje?) capta el sentido profundo, el "alma" de la realidad histórica.

No se confunda esto con el convencimiento y puesta en práctica, mucho más didácticos que epistemológicos, de Pío Baroja cuando señala que "Es más exacta la novela buena para reflejar un medio social que el libro histórico excelente (...). No hay, seguramente, obra de economía o hacienda que dé una idea del estado social de España en el tiempo de Don Quijote" (BAROJA, P.: *Zalacain el aventurero*. Espasa Calpe, Madrid, 1995, pág.19). Pío Baroja no intuye; se documenta previamente y se documenta a conciencia; luego da forma literaria a su reflexión histórica. Es distinto. Tan distinto que ese esfuerzo seriamente histórico terminará por influir decididamente en el nacimiento intelectual de uno de los pocos grandes maestros de nuestra historiografía, su sobrino Julio Caro Baroja.

*Para un análisis más detallado del pensamiento historiográfico de tío y sobrino se puede consultar URRUTIKOETXEA, J.: "El mundo rural vasco en Pío Baroja: afectos, añoranzas, distancia (Una mirada histórica)", en MARAÑA, F. (Edit.): *Reelección de Pío Baroja (1872-1956)*. Bermingham, Edit., San Sebastián, 1996, pp. 195-217; o "Julio Caro Baroja y la historiografía vasca", en AA. VV.: *Los Baroja, memoria y lección*. Kutxa Fundazioa - U.P.V./H.E.U., San Sebastián, 1998, pp. 83-106.*

tacto con “la verdad”; se manifiesta igualmente en el plano pedagógico como instrumento de primer orden a la hora de hacer efectiva la toma de conciencia que una sociedad ha de tener de sí misma. Lo expresa con gran claridad el legendista vasco quizá más importante de la época cuando señala que *“la historia formará eruditos, pero no hace héroes, sobre todo entre las masas. Sólo las tradiciones, los cantos, en fin, las historias populares tienen fuerza para inflamar el corazón de los pueblos”*²⁵. A través de este complejo mecanismo el “*ingenuo romanticismo vascongado*” intenta y logra, en parte, cohesionar amplias capas de la sociedad vasca en un momento de seria crisis de identidad, al mismo tiempo que la predispone a posicionarse ante la definitiva crisis foral de 1876 y el subsiguiente proceso industrializador. Antonio Trueba (1819-1889): *Cuentos de color de rosa ..., populares, campesinos...*, (1859), *Cuentos campesinos* (1860) o *Bosquejo de la organización social de Vizcaya* (1870)²⁶ ha sido considerado como uno de los prefiguradores de este movimiento²⁷. Al igual que Mogel recibe como herencia una visión dualista y maniquea de la realidad vasca y hace de ella una traducción adecuada a este momento de crisis y de cambio finisecular. El caserío y la familia troncal, en particular, y el mundo rural, en general, se convierten, en su pluma, en referente indiscutible de virtud y de armonía social: *“pregúntese al propietario cuál es la razón del cariño que tiene al inquilino y se le oirá contestar: ‘su madre me sirvió de nodriza, su hermana me sirvió de niñera, jugando con él en el caserío pasé los días más felices de mi niñez”*²⁸. En el lado opuesto de la antítesis se encuentra el mundo de las villas encarnado por Bilbao, reducto de todas las tendencias disgregadoras modernas. Este esquema binario reduccionista tendrá una notable acogida en los escritores coetáneos y posteriores; también entre los políticos. Entre los autores más señalados del movimiento literario cabe destacar a A. Campián (1853-1937): *Orreaga* (1880), o *Blancos y negros (Guerra en la paz)* (1898); C. Otaegui (1836-1890): *Beotibar-co canta*; V. Arana (1848-1890): *Los últimos iberos* (1882); o el propio J. V. Araquistain (1828-1909)²⁹ quien, a juicio de J. Juaristi, termina por fijar definitivamente el estereotipo del vasco como campesino guerrero en la siguiente octava real perteneciente a la introducción a sus *Tradiciones vasco-cántabras*:

*“Allí vive sin siervos ni señores,
con sus hijos, Arrando en la alta sierra,
como vivieron siempre sus mayores,
fatigando sus armas o su tierra.
que, hidalgos a la par que labradores,
al oír la vasca tibia en son de guerra,
trocaban su chartés por la coraza...
la antigua laya por la férrea maza”*³⁰

25. ARAQUISTAIN, J. V.: “Remitido”. Seminario Católico Vasco-Navarro. 5 de abril de 1867, p. 221.

26. TRUEBA, A.: *Bosquejo de la organización social de Vizcaya*. Juan E. Delmas Impresor, Bilbao, 1870. Igualmente, *Mari-Santa, cuadro de un hogar y sus contornos*. A. de Carlos e hijo, editores. Madrid, 1874; o “Curiosidades históricas de Vizcaya. El Corregidor Larreátegui” en *Euskal Herria*, Vol. XV. San Sebastián, 1885.

27. Puede consultarse a este respecto el estudio monográfico que Arantza GOGEASCOEHEA dedica a la obra y pensamiento de A. Trueba: “Pensamiento social agrario durante el romanticismo 1800-1876: Antonio Trueba”, en AA.VV.: *Pensamiento agrario vasco. Mitos y realidades (1766-1980)*, INVER/NIEI, UPV/EHU. Bilbao, 1994, pp. 79-97.

28. TRUEBA, A.: *Bosquejo de la organización social de Vizcaya*, p. 48.

29. URRUTIKOETXEA, J.: “En una mesa y compañía”..., pp. 66-67.

30. ARAQUISTAIN, J. V.: *Tradiciones vasco-cántabras*. Tolosa, 1866.

La abolición foral de 1876, el impulso definitivo que experimenta el proceso industrializador en el entorno de Bilbao y de la margen izquierda de la ría, la cada vez más intensa presencia de contingentes inmigratorios, el ascenso imparable de una burguesía industrial de nuevo cuño, traen como consecuencia la pérdida de peso progresiva de parte de grupos que eran clave en el funcionamiento y ordenamiento tradicional. La primacía del mundo rural va quedando paulatinamente ensombrecida y ensombrecidos igualmente determinados protagonismos sociales y políticos que se cimentaban sobre él; se reduce lenta pero inexorablemente el ámbito de influencia del euskera, se introducen costumbres y concepciones extrañas a parte muy importante del país, la práctica religiosa tradicional comienza a ser puesta en entredicho... Sobre estos supuestos no es difícil comprender que se consolide el proceso de toma de conciencia a que hemos hecho referencia más arriba, y que se traslade paulatinamente al terreno de las formulaciones políticas. Es cierto que inicialmente este sentimiento de desagrado y frustración mostrará una cara “más difusa que aguda” (J. J. Solozabal³¹) que afecta especialmente a determinada “intelligentsia” del país y que se manifiesta en un esfuerzo intelectual generalizado.

Esta propuesta “regeneradora” ruralizante no es, sin embargo, patrimonio ni exclusivo ni original de nuestros autores. Las influencias extranjeras son evidentes y algunas de ellas guardan vinculaciones muy directas. La literatura inglesa³² del XIX es un campo muy experimentado en lo que hace referencia a procesos idealizadores de carácter binario antitético por el que se establece un contraste tajante entre la belleza idílica del “ondulado paisaje inglés” y un Londres al que William Cobbett (*Rural Rides*) define como “El Gran Tumor” (“The Great Wen”). En 1845 Richard Ford extrapolará al País Vasco esta forma de mirar, entre ensimismada e interesada, en su *Manual para viajeros por el País Vasco y Navarra...*, convirtiéndose, de este modo, en el Cobbett vasco, en una primera gran referencia para futuros ensayos idealizadores. Siguiendo esta y otras estelas la creación cultural romántica vasca experimenta un impulso notable.

En este doble contexto cobran fuerza los certámenes literarios (“Fiestas Eúskaras”) cuyo objetivo se resume en la exaltación del “alma vasca”. La floración de escritores, en general, y de poetas, en particular, es realmente amplia. Baste con citar, entre otros, a N. Viar (1865-1945): *Alma vasca* (1991) o *Nerea* (1912), F. Arrese-Beitia (1841-1906): *Baserriko Jaun baten bizitza gozoa* (1863), o R. M. de Azcue (1864-1951): *Vizcaytik Bizkaira* (1895). Y -¿cómo no! a los estrictamente coetáneos en lo que hace a su nacimiento, Miguel de Unamuno (1864-1936) y Sabino Arana (1865-1903). En el primero destacan *Recuerdos de niñez y mocedad* (1908), pero sobre todo los artículos recogidos en *En torno al casticismo* (1895) y en su novela *Paz en la guerra* (1897). En Sabino, *Libe* (1903) o *De fuera vendrá...* (1898). Ambos, a pesar de las diferencias ideológicas que se interponen entre ellos, dan un fuerte impulso a la configuración de la imagen literaria del campesino vasco. Imperceptiblemente nuestro medio rural se convierte en el Kent de Cobbett y Bilbao en su “wen” (“tumor”). Es cierto que, en esa defensa del mundo tradicional (de la “intrahistoria” unamuniana) agredido por agentes foráneos, el tratamiento del euskera distancia radicalmente a Unamuno de la inmensa mayor parte de sus compañeros de viaje. Si para éstos el euskera juega un papel protagonista de pri-

31. SOLOZABAL, J. J.: *El primer nacionalismo vasco*. Akal, Guadalajara, 1974, p. 309.

32. En este punto soy deudor de William F. MAC ALEVEY en su “La crisis de la Sociedad Tradicional en el País Vasco” (pro manuscrito), trabajo que se elaboró en el contexto del curso dirigido por un servidor dentro del programa de doctorado del Departamento de Historia Contemporánea de la UPV/EHU, 1997-1998.

mer orden, para el que fue rector de Salamanca no es sino un simulacro de lengua que ha hecho del pueblo vasco un pueblo *infantil*, un pueblo etimológicamente *infans* (incapaz de hablar). La distancia de perspectivas no puede ser mayor al respecto. Pero la defensa que aquéllos hacen del euskera no se cierra en sí misma sino que se hace desde el contexto globalizador de un mundo rural idílico en el que caserío y familia troncal pasan a desempeñar un papel de cooperador necesario, de soporte imprescindible y en el que sí que concuerdan sus visiones y sentimientos.

En este sentido el recurso al mundo sensible, intuitivo y sugerente de la música popular jugará un papel destacado. Las Diputaciones vascas alientan este esfuerzo. Así, por ejemplo, convocan en 1912 un concurso para premiar las dos mejores colecciones de canciones populares vascas. En el dictamen que emitirá el jurado en 1915 se indica además: “Deben llevar la letra con que se cantan, si es que la tienen...”³³. Al concurso se presentan dos colecciones: la de Azkue, bajo el lema “*Vox Populi*” y la del Padre Donostia, titulada “*Gure Abendaren Ereserkiak*”. No estamos simplemente ante una invitación neutra; detrás de ella descubrimos todo un proyecto sociopolítico y cultural: “*grabados (los cantos) en el pentagrama puedan resistir mejor el vendaval extraño que amenaza arrasarlos*” dice Berrizale en un artículo que publica a raíz de dicha convocatoria³⁴. Oponer un frente activo al virus foráneo, se apunta en una letra añadida posteriormente a una de estas canciones populares: “*Ene Aberri laztana, jausi zara erbestepean; (...) Haizea birauz bete da; hobea heriotza da*”³⁵. Todo un reto y un programa. Ante uno y otra, dos respuestas eficaces; dos magníficos cancioneros; dos fuentes que, recopilando el pasado, hablan desde la sensibilidad musical y transmiten un mensaje en sus letras: “*Dime qué música te gusta, y te diré quién eres*” apuntará el padre Donostia en una conferencia pronunciada en Vitoria en 1921, al tiempo que reprimina, de la mano con Maragall, la poca atención que se dispensa a la educación musical: “*A lo que no se atiende ni poco ni mucho, es a la música que hay que sentir o hacer sentir*”. Y añade:

“Examinad la música que tararea el aldeano vasco no contaminado con la malicia de la calle, y veréis quién es. Veréis qué primorosamente se abren las flores de su alma. Al aldeano no le interesan los grandes acontecimientos que conmueven la humanidad en sus cimientos. Para él, lo grande, lo importante es lo que le rodea: su casa, su pueblo, su barrio (...). Porque el vasco canta, y canta siempre. Canta en casa, en la iglesia, en la calle, en el campo; canta cuando está alegre y cuando triste (...). Todo es objeto de canción para el vasco (...). Y esa música es efusión de su yo (...). La música vasca toma algo del paisaje en el que el aldeano vasco vive. Y tiene que ser así. Porque el paisaje moldea el alma del hombre (...). Pero la música vasca, teniendo diferentes notas de color, es una (...). Así como los vascos formamos una raza y tenemos un mismo tipo de canción, así nos diferenciamos de los demás en nuestra música (...). ¿Cuántas, cuantísimas veces han asomado a mis ojos las lágrimas, cuando lejos, muy lejos del ruido de las grandes y pequeñas poblaciones, he oído cantar en los caseríos, entre las hayas y castaños, haciendo coro el graznar de los cuervos o el rasgar del aire el aleteo aterciopelado de algún gorrioncillo! ¡Qué bien suenan en la oscura cocina del caserío, acompañadas por las esquilas de las vacas, las canciones que una madre vasca dice a su chiquillo para dormirle! ¿Que todo este ambiente poético

33. AZKUE, R. M^º. de: *Cancionero popular vasco*. Segunda edición, facsímil. La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1968, pp. I y II (El subrayado es nuestro).

34. BERRIZALE: *Euskalerriaren Alde*, T. II, p. 127.

35. “*Querida Patria, humillada bajo el extranjero; (...) Un virus ha invadido tu aire; es preferible la muerte*”.

*es el que envuelve las canciones en un nimbo de poesía, y que su recuerdo es el que hace vibrar en nosotros esa cuerda del sentimiento vasco? ¿Quién lo duda?*³⁶.

El Padre Madina abundará en la misma línea cuando destaca:

“El filón musical popular vasco es rico. Lo atestiguan las colecciones de Juan Ignacio de Iztueta, Salaberry, Santesteban, Yriart, Bordes, Azkue, Gallop y Donosti. Esos cantores son cofres preciosos que guardan el tesoro musical vasco, espléndido conjunto de piezas artísticamente labradas por nuestros antepasados con el buril maravilloso de su alma multiseccular (...). El caudal melódico presente significa para los vascos un aporte a la pro-longación, a la supervivencia de los más caros afectos que han florecido en su alma racial”.

Aunque no olvida, en este caso, apuntar una dimensión más universal, ya que

*“también es cierto que la música encierra un lenguaje filosófico que no tiene patria, y que interpreta el alma universal. El lenguaje ecuménico que hablan nuestras canciones emocionará a más de un peregrino de esos mundos que asome a estas páginas”*³⁷.

Esta referencia al papel que la música desempeña en el proceso de formación de conciencia quedaría coja si no trajéramos a estas líneas de vocación puramente indicativa una canción popular, con letra del poeta lapurtarra J. B. Elissanburu (1828-1891), que, a mi entender, sintetiza quizás mejor que ninguna otra, el mensaje idealizador e ideologizador que gira en torno al caserío y a la familia troncal campesina. Me refiero a un “Ikusten duzu goizean...” que puede considerarse como el ejemplo paradigmático de la canción-mensaje, y que logra sintetizar lirismo musical, idealización de la vida rural y defensa global de un modelo de sociedad. Comienza con esta estrofa que, en la línea del “Beatus ille” de Horatio o del “Dichoso el que huye...” de Fray Luis de León, exalta la paz de la vida campestre, hermanada con los aires de altura y purificada por connotaciones vinculadas con lo blanco como símbolo de pureza:

*Ikusten duzu goizean
argia hasten denean,
menditto baten gainean:
Etxe ttipitto aintzin xuri bat
lau haitz handiren erdian,
xakur xuri bat atean,
iturriño bat aldean,
han bizi naiz ni bakean*³⁸

*Puedes observar al amanecer
cuando nace la luz,
sobre una pequeña colina:
una casita blanca, muy blanca,
cuatro hermosos robles en su entorno,
a la puerta un perrito blanco,
una fuentecita a un lado;
es ahí donde vivo en paz.*

Lejos de terminar aquí, este canto se prolonga a lo largo de 10 estrofas en las que se exalta la vida del caserío como eje vertebrador del conjunto del sistema tradicional: familia, vecindad, ganado, aperos de labranza ...; todo bajo la supervisión y el juego de estrategias reguladas por el “Señor de la Casa”, quien ejerce su autoridad sobre todo los componentes y lo hace desde la autoridad otorgada por el cielo y en el escenario sacramental de la “mesa”:

36. DONOSTIA, Padre J.A.: “Cómo canta el vasco”. Conferencia pronunciada en Vitoria en 1921, en *De música vasca. Por los padres J. A. de Donostia y F. de Madina*. Ekin, Buenos Aires, 1943, pp. 12-17. (Los subrayados son igualmente nuestros).

37. MADINA DE, Padre Frco.: “La música vasca”, en *De música vasca. Por los padres J. A. Donostia y F. de Madina*. Ekin, Buenos Aires, 1943, pp. 153-155.

38. ELISSANBURU, J. B.: “Nere etxea, edo laboria”, *Revue des Basses-Pyrénées et des Landes*, 1883, I, 129-130.

“Nagusia naiz ni mahaiean” (“Soy el Señor en la mesa”), en términos que, recordando la articulación de la familia troncal al servicio de la “Casa”, aparecen reiteradamente en las capitulaciones matrimoniales de finales del Antiguo Régimen: “... todo bajo la condición de que (los cónyuges y los padres de uno de ellos, los que “ponen” el caserío) haian de vivir juntos, en la referida Casa Solar (...), en una mesa y compañía, ciudandose reciprocamente...”³⁹. Y podíamos apuntar también aquí el interés que puedan ofrecer determinados libretos, de ori-

Quisiera reproducir íntegra aquí, a título siquiera excepcional, la composición en su integridad. Lo aconseja la difusión alcanzada entre nosotros por la propia canción, por una parte, pero, sobre todo, su capacidad de sintetizar en nada más que 10 versos toda la gama de juegos, imágenes y matices que han venido revistiendo todo ese complejo proceso recreador, idealizador y concienciador que toma como base de referencia y de reivindicación a la casa y a la familia. En este caso transcribiré la composición en euskera batua o unificado y en la versión más extendida entre nosotros:

*Ikusten duzu goizean
argia hasten denean,
menditxo baten gainean:
Etxe txikitxo txuri polit bat
lahu haiz handiren erdian,
txakur txuri bat atean,
iturritxo bat aldean,
han bizi naiz ni pakean*

*Naiz ez den gaztelua,
maite dut nik sorlekua.
Aitea aitek autatua.
Etxetik kanpo zait iruditzen
nonbait naizela galdua;
nola han bai naiz sortua,
han utziko dut mundua,
galtzen ez badut zentzua.*

*Etxean ditut nereak,
akulu, aitzur, goldeak;
uztarri eta hedeak;
ihazko alez dauzkat oraindik
zoko guztiak beteak.
Nola iragan urteak
ematen badu besteak,
ez gaitu hilko goseak.*

*Ez dugu behar lurrean,
ongi bizirik etxean,
utzi laguna gosean;
ez du beharrak sekula jotzen
gure etxeko atean,
non ez duen mahaiean,
otordu garai denean,
leku bat gure aldean.*

*Landako hiru behiak,
esnez anpatu dizkiat;
zezen eta txerriak,
bi idi handi kopeta zuri,
bizkar beltz, adar handiak,
zikiro bildots guriak,
ahuntzak eta ardiak,
nereak dira guztiak.*

*Ez da munduan gizonik,
Erregerik ez printzerik,
ni baino hobeto denik;
Badut andrea, badut semea,
badut alaba ere nik;
osasun ona batetik,
ontasun aski bestetik,
zer behar dut gehiago nik?*

*Goizean hasiz lanean,
arratsa heldu denean,
nagusia naiz mahaiean;
benetan kristau ona dut hartu
nik emaztea hartzean,
ez du bijili egunean,
sartuko uste gabean
xingar ezurrik eltzean.*

*Piarres ene semea,
naiz oraindik gaztea,
da mutiko bat ernea;
goizean goizik bazken erdira
badarama artaldea;
Segituz ene bidea
nola baitu egitea,
ez du galduko etxea.*

*Ene alaba Kattalin
bere hamaika urtekin,
ongi doa amarekin;
begiak ditu amak bezala,
zeru zola bezain urdin;
uste dut denborarekin,
oraingo itxurarekin,
andre on bat dion egin.*

*Ene andrea Maria
ez da andre bat handia,
bainan emazte garbia;
irri batentzat badut etxean
nik behar dudana guzia:
eskatutzen dut grazia,
dudan bezala hasia,
akabatzeke bizia.*

39. Archivo Histórico de Protocolos de Gipuzkoa, Oñati: Irún, Sbtn. Ant^o. de ERRAZU, leg. 1968, fol. 103 r^o.- 110 v^o.

gen autóctono o foráneo y algo posteriores en el tiempo, que, desde filiaciones vasquistas o no, han fomentado, de la mano de la música, esa añoranza idealizada del mundo rural. Me estoy refiriendo a libretos como los que dan vida a las tramas argumentales de óperas como "Mendi-mendian" de Usandizaga o de zarzuelas como "El caserío" de Jesús Guridi, pongamos por caso.

Otro tanto se podría afirmar de la producción pictórica de parte importante de los artistas de este período en el que E. Kortadi sitúa la "gestación del arte moderno vasco"⁴⁰ y que, más acá de determinados precedentes, puede tener sus orígenes en Darío de Regoyos (1857-1913), Adolfo Guiard (1860-1916), Eliseo Meifren (1859-1940), Joaquín Mir (1873-1940) o Aureliano Beruete (1845-1912). Es, de todos modos, con el nacimiento de los pintores que integran la llamada "Segunda Generación" cuando la pintura vasca parece acercarse a planteamientos nacidos de una conciencia de peculiaridad étnica que se refuerza "con los aires... difundidos por la pluma de Sabino Arana". Si es verdad que "*muchos pintores de la primera generación tomaron el pulso al país, tuvieron conciencia de su tiempo e indagaron en la vanguardia europea formas consecuentes de renovación (...), mayor es aún la conciencia y más tenaz la búsqueda en muchos pintores de la segunda generación. Quizá por ello, Aurelio Arteta (Bilbao, 1879-1940) sea la figura más significativa, esto es, con más conciencia pública del discurso vasco de preguerra*". Este "discurso vasco de preguerra" representado en A. Arteta parece extraer temas, formas y gamas cromáticas del medio rural y social en un "claro intento de aunar en la plasticidad la cuestión nacional y social..." Y prosigue Kortadi: "*En torno a Arteta se ciñe el espíritu y el habla de esta segunda generación (...). El realismo costumbrista, ya incipiente, pero sin raíces de los pintores de primera generación, comienza ahora a desarrollarse y a cobrar vida propia. Las montañas vascas, los campos, los caseríos, los puertos y el mar, eran hasta entonces tema de muchas obras, pero es sobre todo hacia 1902 cuando comienzan a ser elemento sustantivo de muchas composiciones*"⁴¹. Valentín (1879-1963) y Ramón Zubiaurre (1882-1969), Ricardo Baroja (1871-1953), Alberto (1878-1944) y Ramiro Arrue (1892-1978), Julián de Tellaetxe (1884-1960) o Ascensio Martiarena (1884-1966), entre otros, nos ofrecen una magnífica oportunidad de adentrarnos en el análisis de este proceso de lectura interesada, más o menos idealizada, de nuestra realidad familiar. Y seguramente algo similar se pueda afirmar de aquellos otros pintores que los especialistas sitúan en la "Tercera generación" (generación del 27 y del 36): Cruzalegui, Urrutia, Bikandi, Rentería, Olaortúa, Aranoa, Ucelay, Olasagasti, Montes Iturrioz o Vázquez Díaz.

No sería oportuno olvidar el influjo que en la configuración de esta imagen amable, en ocasiones excesivamente amable, de la sociedad vasca en general, y de la campesina en particular, han ejercido los numerosos libros de viaje redactados por visitantes foráneos o las corografías nacidas de manos de los propios hijos de la tierra. En casos resulta difícil establecer la divisoria que permita diferenciar entre autores autóctonos o foráneos. Los conceptos como "propio" y "ajeno" están inevitablemente cargados de resonancias subjetivas que relativizan notablemente el valor de las apreciaciones que se puedan establecer a este respecto. En todo caso hay una cosa clara. Y, de arranque, la más importante. El capítulo de unas y otras, de memorias de viaje y de corografías, es realmente rico y variado, como rica y variada es la información que contienen respecto del país, su economía, sus gentes o sus

40. KORTADI, E.: "La escuela vasca de pintura", en AA.VV.: *Arte Vasco*. Erein. San Sebastián, 1982, p. 172-195.

41. *Ibidem*, p. 185-188.

instituciones, casa y familia incluidas. Son sobradamente conocidos de todos trabajos corográficos o históricos como los de García de Salazar (1399-1406): *Las Bienandanzas e fortunas*; Martínez de Zaldibia (- 1575): *Compendio historial de Guipúzcoa* (1564 ?); Garibay (1525-1599): *Memorias* (1584); Martínez de Isasti (c.1565-): *Compendio historial de la provincia de Guipúzcoa* (1625); Larramendi (1690-1760): *Corografía de Guipúzcoa* (1754); *DIC-CIONARIO Histórico-Geográfico del País Vasco* (1802); Vargas Ponce: *Estados de Vitalidad y Mortalidad de Guipúzcoa en el siglo XVIII* (1805); Iturriza (1741-1812): *Historia General de Vizcaya y Epítome de las Encartaciones* (1785); Iztueta (1767-1845): *Historia de Guipúzcoa/Guipuzcoaco condaira* (1847); Gorosábel (1803-1868): *Diccionario Geográfico Histórico de Guipúzcoa* (1862) o *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa* (1900); Mañé y Flaquer (1823-1901): *Viaje por Vizcaya al final de su etapa foral, 1876* (1879), *Viaje por Guipúzcoa al final de su etapa foral, 1876* (1879), etc. La lista sería interminable y valgan estos ejemplos a simple título indicativo. El lector sabrá excusar las ausencias, sobre todo las más llamativas. No he tratado sino de insinuarme a su memoria a fin de que ésta le actualice fuentes que le son de sobra conocidas. Entre todas ellas configuran un fondo de ilimitado valor a la hora de aproximarnos a la consideración de los mecanismos, contenidos y estrategias idealizadoras de las que nos estamos ocupando.

Existe paralelamente un segundo fondo documental de enorme importancia: el de los libros de viajeros. Quizás una de las maneras más sencillas de propiciar un primer contacto con él pudiera consistir en remitir al lector a las recopilaciones llevadas a cabo por o bajo la supervisión de Julio-César Santoyo⁴². No se trata de la única posibilidad; sí, en todo caso, de una manera fácil de convencerle de la riqueza de este tipo de fuentes. Abundaré un poco más en esta presentación. En su *Viajeros por Álava. Siglos XV a XVIII* el autor extracta información de nada menos que 53 autores distintos, 53 viajeros que nos dejan noticia escrita de sus impresiones sobre el país. Tres lo hacen desde la lejanía del siglo XV; diez desde el siglo XVI. La nómina de los testigos del seiscientos se amplía a dieciocho, para convertirse en más de veinte los informantes que nos hablan de nuestro Siglo de las Luces. Por otra parte, los viajeros ingleses recogidos en el volumen dedicado al siglo pasado, *Viajeros ingleses del siglo XIX*, alcanzan la nada despreciable cifra de treinta y cinco. Curiosamente el Richard Ford del Manual para viajeros por el País Vasco y Navarra (1845) ya citado con anterioridad está ausente del elenco de obras que se toman en consideración. Y faltan igualmente los viajeros no ingleses del siglo XIX. La lista es, por lo tanto, larga pero susceptible de ser todavía completada. Lamento una presentación tan prosaica, pero creo que los números lo expresan con mucha mayor fuerza persuasiva que la que yo pudiera llegar a alcanzar por otras vías. He estado a punto de decir que los números lo dicen todo; y no sería cierto. Espero que quienes lo digan “todo” sean los trabajos que se vayan a realizar en un futuro sobre la base de un adecuado tratamiento de esta información

Señalaba más arriba cómo la configuración del mito rural sabiniano culminaba, ampliándolo y relanzándolo, este esfuerzo recreador añorante. De la mano de “*Libe*” o del “*De fuera vendrá ...*” la defensa de los presupuestos tradicionales adquiere una nueva vitalidad y se abre a paisajes nuevos. Ya no es sólo la producción estrictamente literaria, musical o pictórica, sino que se abre a ámbitos reivindicativos renovados, adentrándose en el terreno de nuevas propuestas políticas globales. Aquellas facetas se hermanan con formulaciones de raíz sociológica y política, encontrando, en no pocos casos, apoyos foráneos como

42. SANTOYO, J.- C.: *Viajeros por Álava. Siglos XV a XVIII*. Vitoria, 1972; SILLAUAREN, R. M. * SANTAMARÍA, J. M. (recopilación SANTAYO, J.-C.): *Viajeros ingleses del siglo XIX*. Vitoria, 1978.

el que ofrece el sociólogo conservador francés F. Le Play quien convertirá a la familia troncal pirenaica (y vasca, más en concreto) en referente inexcusable de la recuperación de modos y modelos arrumbados, a su juicio, bajo el empuje de una modernización e industrialización aberrantes⁴³. El P. Lhande de *En torno al hogar vasco*⁴⁴, primero; bastantes años más tarde el E. de Aranzadi ("Kizkitza") de *La Casa Solar vasca* (1932)⁴⁵ dan cuerpo descriptivo y desarrollo conceptual, respectivamente, al cuadro ruralista de S. Arana, otorgándole la base documental y el aparato conceptual e ideológico precisos para hacer de Casa y Familia los soportes ideológicos en que se han convertido. Pero no acaban aquí los "idearios vasquistas" que van surgiendo entre nosotros. Si "ideario vasquista" es el que nace del pensamiento y de la pluma de Sabino Arana y si, incluso, como "ideario vasquista" se puede considerar el que nos lega el Unamuno de su primera producción, "ideario vasquista" es igualmente el que rezuman los personajes y paisajes del Pío Baroja (1872-1956) de *Vidas sombrías* (1900) o de su trilogía "Tierra Vasca" (*La Casa de Aizgorri*, 1900; *El Mayorazgo de Labraz*, 1903; y *Zala-cain el aventurero*, 1909), posteriormente enriquecida, ya en época de plena madurez, con *La leyenda de Jaun de Alzate*, publicada en 1920. Se trata de un "ideario" enraizado en el paisaje, un ideario que se inclina por los ambientes rurales (caseríos, aldeas o pueblos) del País Vasco Húmedo, su "País del Bidasoa"; una opción por lo vasco que prima brumas, ensimismamiento e intimidad: "*Aquellas brumas de los montes son para mí un recuerdo indeleble; otras cosas se me han olvidado: odios y cariños, favores y desprecios, han pasado por mí sin dejar huella; esas brumas, en cambio, anegaron mi alma para siempre; ya no salen de ella, ya no saldrán jamás*"⁴⁶. Es el paisaje como personificación de quienes lo habitan. Son las brumas convertidas, esta vez, en estereotipo de lo vascongado: "*Yo no sabría definir de un modo sintético el carácter de los vascongados; sí sé (...) que casi todos en el campo tienen algo de bruma en el cerebro, que hablan poco, que peroran poco, que son severos, pensativos, silenciosos (...). Así es nuestra raza vasca, mi querida amiga: seria, silenciosa*"⁴⁷. A lo largo de toda esta producción Don Pío hace una lectura del país desde unas inclinaciones idealizadoras que, por lo que vemos, están bastante más extendidas en la sociedad vasca de lo que habitualmente se ha venido aceptando⁴⁸. Se trata, sin duda alguna, de otro campo por explotar; volvemos a encontrarnos con toda una invitación al estudio, con un nuevo (?) reto.

43. LE PLAY, F.: "Costumbres e instituciones vascas que aseguran el bienestar físico y moral de la familia pescadora (1856)", *Euskal Herria*, XLVI, 1902, pp. 413-414; "La famille basque, la femme basque". *Les Basques. Leur origine*. Saint Jean de Luz, 1897, pp. 14-17; "L'organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps", Paris, 1871, pp. 39-44.

44. LHANDE, P.: *Autour d'un foyer basque*, Enghien (Bélgica), 1907 (Edic. castellana en Auñamendi, San Sebastián, 1975); *L'Emigration basque*, Paris, 1910; ó sus novelas de ambiente vasco *Mirentxu* (1914), *Billibilis* (1920) o *Yolanda* (1921).

45. ARANZADI, E. de ("KIZKITZA"): *La Casa Solar vasca*. Casa y tierras del apellido. Zarauz, 1932; *La Nación vasca*. Bilbao, 1931.

46. BAROJA, Pío: *Fantasías Vascas*. Espasa Calpe, Madrid, 1984, p. 10.

47. BAROJA, Pío: Op. cit., pp. 11 y 19.

48. He tenido oportunidad de dedicar alguna atención a este punto en mi colaboración a la obra colectiva *Reelección de Pío Baroja (1872-1956)* y más concretamente en "El mundo rural vasco en Pío Baroja: afectos, añoranzas, distancia (Una mirada histórica)", Bermingham Edit., San Sebastián, 1996, pp. 195-218.

II.2.2. Una andadura no agotada

La larga andadura idealizadora/ideologizadora a la que hemos venido asistiendo en páginas anteriores no tiene un punto final. El relato que nos da cuenta de ella no puede sino hacer punto y seguido. También en la actualidad Caserío y Familia campesina siguen siendo objeto de la consideración de nuestros coetáneos. Y lo son en la literatura, en los medios de comunicación e, incluso, en el discurso de los políticos. Todavía hace pocos días, en este mes de septiembre de 1998, el consejero Retegi, proponía un plan de revitalización de nuestras zonas agrarias en trance de abandono proclamando la necesidad de “volver a las raíces”, entendidas éstas como referente de identidad primigenia. Pero no se trata de una excepción o de un simple resto anacrónico. Volvamos nuestra mirada a determinada literatura reciente. Y no es solamente el grito constituyente del “Nire aitaren etxea defendatuko dut” de G. Aresti. Nos encontramos ante la denuncia social e histórica de la nueva crisis de nuestro mundo tradicional hecha programa de futuro en novelas de escritores euskaldunes actuales. Será en la década de los sesenta de nuestro siglo cuando la modernización económica y social alcanza hasta los últimos rincones de Euskal Herria, generando, en no pocos contextos poco afectados hasta el momento, un sentimiento nuevo o renovado de crisis identitaria. Es lo que se pone de manifiesto en las tres novelas en euskera que Javier Rubayo escoge como ejemplo ilustrativo y reflejo literario de este hecho⁴⁹: “*Hil ala bizi*” (Xabier Amuriza), “*Exkixu*” (Txillardegui) y “*Babilonia*” (J.M. Irigoien).

Uno de los protagonistas de la primera de estas novelas, concretamente osaba Bartel, habita en el caserío de Larraun Zaharra. Desde su emplazamiento físico en la falda del monte, pero, fundamentalmente, desde su posición psicológica anclada en la tradición, odia el valle, el pueblo de Lezondo, refugio de las fuerzas del orden representantes del estado⁵⁰. La novela trata de reproducir el proceso de transformación y de crisis por el que atraviesa Lezondo en pleno siglo XX. La novela de Txillardegui, por su parte, tiene un talante menos simbólico, más natural. En este caso el protagonista “es un joven que, por odio a lo que considera una oleada de españolización y modernización especulativa y explotadora, que fueron de la mano, también en la década de los sesenta, se afiliaría a ETA y morirá en un enfrentamiento con la guardia civil al final del relato. Recuerda con cariño su lugar de nacimiento y su infancia, que transcurrió en el caserío Ezkizu, en medio de un paisaje rural idílico, en la falda de un monte de Alza”. Relata “cómo posteriormente la especulación inmobiliaria rodeó su caserío de grandes torres de cemento y cómo los alegres senderos y vistas del ‘auzo’ se convirtieron en calles de asfalto, grises y tristes, en las que se encontraba con gente extraña, desconocida con la que no cruzaba palabra...”. Finalmente, en “*Babilonia*”, J. M. Irigoien retrotrae este dualismo al último tercio del siglo XIX y lo encarna en el enfrentamiento entre el

49. Tomo estas notas del trabajo de Javier Rubayo *La crisis del baserri-etxea y reflejos en la literatura contemporánea en euskera* (Pro manuscrito). Este trabajo fue elaborado en el seno del curso dirigido por mí dentro del Programa de doctorado impartido por el Departamento de Historia Contemporánea de la UPV/EHU a lo largo del curso académico 1997-1998. Mi labor se reduce aquí a poner de relieve la existencia de un nuevo ámbito de estudio en los procesos idealizadores, seleccionar determinados aspectos del trabajo de Rubayo y subrayar aquellos elementos de tratamiento que considero más interesantes. Lo realmente interesante que se apunte aquí hay que atribuirselo al autor del trabajo.

50. Las reminiscencias barojianas son más que evidentes en este enfrentamiento entre la “montaña” y la “llanura”. Lo personifica la figura de Garráiz, el carbonero, que sintetiza, en su ruptura interior, la difícil convivencia entre tradición y modernidad, entre un mundo familiar y cercano y otro ajeno: “*lo que le exasperaba era el pensar que le iban a arrancar de su monte aquellos de la llanura, a quienes no conocía, pero a quienes odiaba*” (Baroja, P.: *Cuentos*. Alianza Editorial, Madrid, pp.72-73).

ferrocarril, símbolo del progreso y de la modernidad, y el viejo caserío, “Babilonia”, que ve cómo le son arrebatadas parte de sus tierras como tributo obligado a ese progreso. “Será precisamente un hijo segundón (Feliziano), marginado de la herencia troncal, emigrante y enriquecido en Buenos Aires, quien volverá para vengarse de su hermano gemelo (Trinido), que ilegítimamente la arrebató el mayorazgo y la novia (Margari). Utilizará el poder del dinero y de las autoridades para arruinar el caserío”. Trinido, violada su mujer y con el caserío en decadencia, se tira al monte alistándose en las filas carlistas para morir en un enfrentamiento armado con los liberales.

Se podrá pensar que la extensión de la cita es excesiva, pero he considerado conveniente hacerlo de este modo. Los procesos “identitarios” binarios difícilmente podrían quedar mejor puestos de relieve ni más claramente reproducidos determinados instrumentos idealizadores. Y todo ello en pleno siglo XX. Las permanencias y las reivindicaciones de pasados arquetípicos son bastante más fuertes y están bastante más presentes entre nosotros de lo que habitualmente estamos dispuestos a aceptar. Estas novelas nos fuerzan a reconsiderar determinados supuestos y a recuperar con urgencia análisis que creíamos válidos sólo para aplicarlos a recreaciones de otro momento. Es lo que, acaso, se pone también de manifiesto en algunas producciones, fundamentalmente televisivas, que tratan de resaltar las actividades relacionadas con nuestro sector campesino (analícense por ejemplo los capítulos del programa “Sustraiak”) o aquellas otras que tratan de reivindicar, con notables dosis de idealización, la toma en consideración de algunos de los “otros vascos” esparcidos por la diáspora, cuando acaso olvidan a “unos vascos” cuya presencia es bastante más cercana en el espacio. Se trataría, a mi modesto entender, de posibles nuevos filones por trabajar en esta andadura por intentar una aproximación lo más honesta posible a nuestro mundo familiar.

III. LA SESIÓN DESDE EL PRISMA DE LAS COMUNICACIONES

He indicado páginas más arriba que el objetivo de estas páginas dista diametralmente de cualquier intento por fiscalizar la calidad de las comunicaciones presentadas a la parte de la Sesión de la que fui responsable directo. Y reitero principio y talante; no puede ser de otro modo. No sería de recibo, sin embargo, dejar a lector ante las comunicaciones sin haber hecho un somera presentación de las mismas y de sus aspectos más relevantes, o sin haber compartido con él algunas consideraciones en torno a la propia Sesión, a las lagunas que uno ha podido observar, no ya a la luz de las comunicaciones presentadas sino al contraluz de las que cabía esperar podían haber sido presentadas y no lo fueron. Comenzaré por este segundo punto.

III.1. Acogida inicial

La acogida que tuvo la invitación inicial la podríamos considerar como no lineal con las expectativas previas que nos habíamos formado los organizadores y como relativamente reducida en su número. Y sí que creo que eso merece algún comentario. Digo “no lineal”, en primer lugar, y lo digo porque los campos que considerábamos podían tener mayor acogida, y que de alguna manera han sido apuntados en la segunda parte de este ensayo, apenas si se han visto reflejados en las comunicaciones recibidas. Pero “no lineal” también y positivamente sugerente, porque los comunicantes nos han puesto en contacto con ámbitos, tratamientos y perspectivas que habían escapado a nuestra consideración y que ofrecen posibilidades analíticas cuando menos tan atractivas como las que podíamos tener en mente.

En cuanto al número, y partiendo del convencimiento de que éste no tiene por qué identificarse mecánicamente con la calidad aunque sí acaso con la capacidad de evocar y provocar, hay que confesar que no ha sido excesivo.

Poco o nada voy a añadir respecto de los valores conceptuales y metodológicos de las propuestas “no esperadas” que nos han llegado de la mano de los comunicantes. Me limitaré, más adelante, a hacer una presentación individualizada de cada una de ellas; pero me cuidaré de entrar en valoraciones expresas, aunque esas tuvieran que ser positivas. Los trabajos contienen, en sí mismos, los valores que los avalan y el lector sabrá descubrirlos sin necesidad de que se le oriente... o desorienta. Aquí quiero detenerme, más bien, en la consideración de lo relativamente limitado del eco que ha tenido la convocatoria y en la ausencia de determinados tratamientos. ¿Cuáles pueden ser las razones que lo explican? Sin pretender hacer de estas pocas líneas un diagnóstico exhaustivo al respecto, sí que se pueden apuntar una serie de consideraciones. Unas podríamos definir las como “de planteamiento”; otras pueden responder a circunstancias coyunturales. Entre las primeras me atrevería a señalar el déficit relativo que vive nuestra historiografía actual en lo que respecta a estudiosos que se dediquen al tratamiento del mundo del pensamiento y de las mentalidades, al mundo de la antropología social y cultural, al mudo de las realidades “políticas”. Contamos, es cierto, con figuras señeras en este terreno pero el relevo, acaso, no aparece del todo claro entre las nuevas generaciones. Nos encontramos ante disciplinas que requieren una fuerte y consolidada preparación humanística y no parece que las tendencias “culturalmente correctas” que vivimos ayuden demasiado en este terreno. Pero, con ser esto importante, no lo es todo. Me atrevería a destacar la presencia de un segundo factor cuya influencia negativa puede haber sido más determinante: me refiero a la excesiva lejanía en que se mueven las distintas disciplinas desde las que se pudiera abordar la realidad familiar, a la excesiva compartimentación existente en éste como en tantos otros ámbitos, y que propicia alejamiento o desconocimiento mutuo, cuando no enfrentamientos difícilmente comprensibles desde planteamientos estrictamente científicos e, incluso, de sentido común. De todo ello se deriva una comprensión excesivamente reductora, parcial e interesada de lo familiar que hace que uno no se dé por enterado cuando las propuestas se hacen desde los alrededores de cualquier otra disciplina que no sea la nuestra; en este caso, desde los alrededores de la demografía histórica.

Podrían ser algunas de las razones. Pero decía que han podido también concurrir otro tipo de circunstancias de carácter más coyuntural. Sólo un mes antes de celebrarse estas Jornadas, exactamente durante los días 24 y 25 de octubre de 1997, se han celebrado, también bajo los auspicios de Eusko Ikaskuntza, las Jornadas dedicadas a la “Antropología del bosque y de las Sociedades de Montaña”. Entre las comunicaciones presentadas a ellas he podido localizar algunas directamente vinculadas con la temática de nuestra Sesión y de interés indudable. Al tiempo que remito al lector a una detenida lectura de las mismas, me atrevo a plantear la conveniencia de establecer sistemas de coordinación que permitan que esfuerzos que pudieran ser convergentes no pierdan su capacidad sugeridora multiplicadora por la simple circunstancia del mutuo desconocimiento. Esa misma confluencia ayudaría, de paso, a aunar esfuerzos y a superar luchas u olvidos nada operativos entre antropología, la sociología, la historia...

III.2. Las comunicaciones: ámbitos de contextualización

Han sido exactamente seis las comunicaciones presentadas a esta parte de la Sesión, la dedicada concretamente a la familia y los tratamientos ideológicos: CAPISTEGUI, F.-J./PIÉ-

ROLA, G.: "Entre la ideología y lo cotidiano: la familia en el carlismo y tradicionalismo"; DA-COSTA, A.: "De donde sucedieron unos en otros". La historia y el parentesco vistos por los linajes vizcaínos bajo-medievales; JIMENO, R.: "Sainduen debozio familiarra antroponimiaren bidez Nafarroan"; PRADA, A.: "Un análisis de los procesos derivados de la interposición de demandas por la existencia de promesas matrimoniales durante el Antiguo Régimen en Zumarraga y Villarreal de Urechua"; TAPIZ, J.M.: "Ámbito familiar y transmisión ideológica: el caso del P.N.V. durante la República"; ZABALA, M.: "Besterenaganako gatzaren matxinadaren testuingurua: lotura eta oposizioen adierazgarri".

Con un cierto espíritu de síntesis se podría decir que las comunicaciones giran en torno a un triple eje. La comunicación de A. Acosta toma como objeto de su estudio al "LINAJE" desde la propia percepción que del mismo tienen sus protagonistas; una percepción que, inevitablemente, marcha de la mano de un esfuerzo de reflexión orientado a justificar determinados roles y un determinado sistema social. En un segundo nivel nos encontramos con la comunicación de M. ZABALA. En ella el autor toma también la realidad familiar como objeto directo de su estudio; pero, en este caso, le interesa, no en cuanto que eje vertebrador de una reflexión justificativa, sino en su papel de elemento articulador, sí de solidaridades familiares, pero, sobre todo y a partir de ese primer nivel, de otro tipo de solidaridades más amplias: las solidaridades sociales. ¿Hasta qué punto las solidaridades familiares pueden ayudar a explicar formas de comportamiento, estrategias de cohesión y agrupamiento en fenómenos y acontecimientos que habitualmente han venido siendo considerados como "políticos" o "sociales" y supuestamente alejados de vinculaciones agnáticas, al parecer más propias de otros momentos históricos?. Quizá también se podría situar en este segundo capítulo la comunicación de A. PRADA en la que se plantea una de las tipologías de la conflictividad que suele acompañar a la estrategias de formación de la familia. En ambos dos casos, sin embargo, cabría hablar de las otras caras de la idealización, de las caras correctoras de la idealización, más que de elementos o instrumentos idealizadores.

Las comunicaciones de F.J. CAPISTEGUI/G. PIÉROLA y de J. M^a. TAPIZ convierten a la familia en instrumento vivo y cauce primordial de transmisión de reflexiones, de cosmovisiones. La familia, como vehículo, se convierte en reproductora de esquemas mentales, en generadora de solidaridades en la medida en que transmite, reproduce y refuerza unos cuadros mentales y de sentimiento imprescindibles para la defensa de un determinado modo de vivir y de comprender y proyectar la propia existencia, sí individual, pero fundamentalmente colectiva.

Serán solidaridades que se desbordan hacia niveles o instancias suprafamiliares y que viven procesos de socialización en los ámbitos local, comarcal, etc. tal y como se encarga de poner de relieve la comunicación de R. JIMENO. La cohesión de los grupos puede venir facilitada por vínculos de proximidad de diverso tipo, y la proximidad geo-cultural no es la de menor importancia. El de "dar el nombre" fue el mandato que se transmite a Adán y Eva en las páginas del Génesis; "dar nombre" es, en nuestra cultura euskaldun, sinónimo de dar el ser. Toda sociedad manifiesta, de algún modo, la cuota de autoridad que ejerce sobre sus componentes "imponiendo" concretas modalidades nominales. Y tengámoslo claro; esas modalidades no son casuales: manifiestan una concreta marca de la casa vigente en determinadas circunstancias socio-históricas. El nombre nos habla de esas solidaridades comunitarias, de los valores que las sustentan, de los referentes en que se miran.

En las páginas que siguen el lector tiene la oportunidad de entrar en la lectura detenida de lo que aquí simplemente se insinúa.