

Estudio etnológico del hogar en el Valle de Roncal

PABLO M. ORDUNA PORTÚS*

Munduko lekumaitena
zuri sor dauzut naizena
izana eta izena.

(Xalbador, *Sortxeari*)

AURKEZPENA

A rgi dago azken belaunaldietan sendia pixkanaka-pixkanaka talde txiki batera murriztuz doala. Gaur egun, familiarizan hartzen duguna bikote (senar-emazteak) eta seme-alabetara murriztuta gelditu da. Gainontzeko sendi zuzenaren funtzio laguntzailea ia ahantzita dago. Era honetan, familiarri dagokio seme-alaben sozializaziorako zereginik garrantzitsua. Salbuespen franko badira ere, gutxi dira seme-alaben sozializazio epaiketa erakunde publiko edo pribatu baten eskutan uzten dutenak. Seme-alabak, halaber, sabisabestuak gelditzen dira komunikabideek islatzen duten gizagabeturiko gizarte horretan. Baina, ze neurritan jo dezakegu haur baten ingurunea ondo abestuta dagoela etxe talde zabalago eta hurbilago baten zihurtasunetik kanpo utzi denean? Bestalde, interesgarria suertatuko litzateke jakiteak nola bizi izan dituen sendi horrek azken hamarkada hauetan izan diren aldaketa sozioekonomiko eta kulturalak. Antropologiari eta Etnologiari aunitzen ustetan, aro garaikidean gizarteraen talde hau zeharo ahulduta agertzen da 19. eta 20. mende hasierarekiko; hala da? Hauxe izango da lan honen helburua; orain dela denbora gutxi geografiko eta kulturalki isolatuta bizi ian zen gizarte baten ikasketa, zehazki Pirinioetako ingurune soziala. Horretarako, geografiko-

* Diplomado en Estudios Vascos por la Universidad de Navarra y miembro de Etniker, Sección Navarra.

ki egoera ezin hobean aurkitzen den erronkariko arana hartuko dugu erdigune. Harrez gero, mugaldeko arana izanik, harreman sozialak mantendu zituen Xiberuako herrialdearekin ipar-aldean ezezik, Ebroko Ibaiertzearekin eta Aragoiko jazetaniar mendi garaiekin.

Lan hau aurrera ateratzeko ezinbestekoa izan da hainbat pertsonen laguntza interesgabea. Alde batetik, lerro hauetatik eskerrak eman nahi dizkiot lekuko berriemailei, buruturiko ahalegin estimagaitzagatik; haien jakintza eta laguntzak funtsezko papera jokatu dute ikerketaren garapenean. Era berean, eskerrak eman nahi dizkiot Nafarroako Unibertsitateko Historia Departamentuan aritzen den Ester Álvarez Vidaurreri, alderdi teknikoan; bere nebari, Javier Álvarez Vidaurre, haren argidurengatik; Violeta Cotoari, Kaliforniako Santa Barbarako Unibertsitatean filologoa eta iberiar ikasketen trebea; Emilio Portús Pérezi, utzitako argazki eta irudi oroengatik. Azken batean, nola ez, eskerrak eman nahi dizkiot Maria Amor Beguiristain Gurrpide doktoreari, ikerketa lan honen zuzendaria, erakutsi duen arreta eta arduragatik, hala nola emandako aholku guztiengatik. Guzti hauen pazientzia eta ardura dela medio aurkeztu daiteke gaur lan hau.

PRESENTACIÓN

Es obvio que en la actualidad la familia ha ido quedando reducida a un grupo doméstico basado en la pareja y sus hijos, dejando más replegados a parientes directos y casi olvidados a los otros, olvidando su función de entidad asistencial. De esta manera se limita, no sin gran número de excepciones, a conservar su papel primordial en la socialización de los hijos cuando no lo deja en manos de una institución, ya sea pública o privada. Los hijos quedan erróneamente protegidos de una sociedad que aparece deshumanizada a través de los medios de comunicación. Pero, ¿hasta qué punto existe esa rentabilidad y tal protección en el ámbito de un infante al que se le ha excluido del seguro de un grupo doméstico más amplio y cercano? Un dato interesante sería el saber cómo ha vivido la familia todas estas transformaciones socioeconómicas y culturales de las últimas décadas. ¿Aparece como una célula social debilitada y lejana de lo observado a lo largo de finales del siglo diecinueve y durante el veinte por la mayoría de los etnólogos y antropólogos? Esta será nuestra pregunta clave y la cuestión que abordaremos en el estudio de una sociedad que, hasta hace no mucho tiempo, permanecía aislada geográfica y culturalmente en el ámbito pirenaico. Para ello contamos con la fortuna de poder trabajar en el Valle de Roncal, lugar que a pesar de su situación fronteriza trabó relaciones sociales tanto con el lugar de Sola en Iparralde como con la Ribera del Ebro y las altas montañas de la Jacetania aragonesa.

Ha sido necesario contar en este trabajo de investigación con muchos informadores locales que han demostrado su amistad y cariño brindándome su apoyo y todos sus conocimientos sobre el tema. Deseo por ello mandarles desde aquí mi agradecimiento. Quiero dar las gracias así mismo a Ester Álvarez Vidaurre, miembro del departamento de Historia de la Universidad de Navarra, por su ayuda técnica, y a su hermano Javier Álvarez Vidaurre por sus ilustraciones, a Emilio Portús Pérez que ha aportado gran cantidad de imágenes fotográficas, a Violeta Coto, filóloga y especialista en estudios ibé-

ricos por la Universidad de Santa Barbara (California) y, por supuesto, agradecer la atención amable de la directora de este trabajo de investigación, destinado a la Diplomatura de Estudios Vascos de la Universidad de Navarra, la Dra. Dña. María Amor Beguiristáin Gúrpide. Gracias a todos ellos y a su paciencia se puede presentar hoy este trabajo de investigación.

Nota: El presente estudio permitió la obtención del título de Diplomado en Estudios Vascos de la Universidad de Navarra en Otoño del curso 2002/03 con nota de Matrícula de Honor, ante el tribunal de diplomatura compuesto por el doctor en Filología Dr. D. Asier Barandiarán, y las doctoras en Historia Dra. Dña. María del Mar Larraza y la ya mencionada Dra. Dña. María Amor Beguiristáin.

PUNTOS DE PARTIDA TEÓRICOS

Tomás Urzainqui Mina (1975, 51-82 y 183-222) realizó una encuesta etnológica en la villa roncalesa de Urzainqui con el fin, como él mismo afirma, de centrarse en la recogida de información sobre el grupo doméstico mediante un trabajo de campo. Para ello empleó tres procedimientos: convivencia en el lugar, encuestas personales a los informantes e investigación sobre documentos. Las encuestas siguieron el cuestionario preparado por José Miguel de Barandiarán (1963). Sus encuestados habían nacido entre 1880 y 1940. Llegando a este punto, debo matizar que los motivos que me impulsaron a elegir y optar por la revisión actual de este tema con informantes nacidos entre 1918 y 1937 era la comprobación del mantenimiento de esa memoria comunitaria veintisiete años después, siguiendo los tres mismos procedimientos.

El objetivo del presente estudio es por tanto el análisis de una comunidad tradicional que vio cómo en los últimos decenios del siglo pasado su sistema familiar cambió bruscamente. Tendremos en cuenta que la familia puede ser concebida como una célula social que superando la territorialidad del hogar queda imbricada como el principal agente de desarrollo dentro del marco de una comunidad. Es por ello que el estudio de los diferentes regímenes y tipos de relaciones consanguíneas constituye uno de los principales campos de la Antropología tras haber sido demostrada la importancia de las relaciones de parentesco. La familia durante las últimas dos décadas ha suscitado numerosos trabajos de investigación en los ámbitos de la Antropología, Etnografía y la Historia Social. Según Pierre Bourdieu (1993, 33), “se trata de un principio colectivo de construcción de la realidad colectiva”. Es decir, debemos buscar las interrelaciones que se dan entre las diferentes personas que componen el ámbito de un hogar y el contexto social que las envuelve, analizando tanto la personalidad jurídica del individuo y de su entramado familiar como su integración en el conjunto de roles de la solidaridad vecinal de una comunidad.

Las posibilidades de encontrar casos de endogamia en estos municipios, tan pequeños y aislados gran parte del año, eran más que evidentes. Sin embargo, no se dejaban de buscar buenos matrimonios con otras familias que aumentaran el patrimonio familiar y la seguridad del linaje, aunque, eso sí, con gente del Valle para evitar la pérdida del status que su vecindad confería

a la persona. Ya el antropólogo John F. McLennan (1865) en su *Ensayo sobre el matrimonio arcaico*¹ daba una enorme importancia al estudio de la exogamia. A lo largo de toda su obra intenta hacer una valoración de ésta como un sistema de parentesco más desarrollado que las relaciones endógamas que no llegan a alcanzar el mismo grado de extensión territorial. El matrimonio exógamo permitía el aumento del espacio de las redes familiares afianzando más los recursos que permitieran la supervivencia del tronco familiar. Tras este autor, los estudios fueron continuados por investigadores como Lewis Morgan², que relacionaba la prohibición del incesto con el deseo de evitar la consanguinidad, o Lévi-Strauss que asimilaba el sistema matrimonial a un intercambio de mujeres cuya 'circulación' obedece a modelos precisos³. Quedaban así representadas a finales del siglo XX las estructuras de parentesco, que junto con la comunicación y la economía se convirtieron en pilares de toda cultura. Se insiste así en el carácter social de la institución de la familia, valorada no sólo por su función de procreación. No obstante, queda aún abierto el dilema planteado por Robert Lowie (1979 y 1985), quien afirmaba que determinadas etnias no designaban particularmente a la familia y se centraban en mayor medida en las relaciones de parentesco.

Las diferentes categorías escogidas para analizar la interacción de los conceptos de casa-familia, vecindad y trabajo en este valle pirenaico han sido tomadas del mapa cultural que Edward T. (1990, 33-58) diseñó: interacción, asociación, subsistencia, bisexualidad, territorialidad, temporalidad, aprendizaje, juego, defensa y explotación. Es decir, las funciones del grupo doméstico analizadas serán las de producción, distribución, socialización y reproducción. Todo ello como resultado de la conjunción de una serie de factores sociales y culturales diferentes que engloban tanto el simbolismo personal del hogar o casa, o como su contextualización con las colindantes en el marco de las relaciones vecinales y del trabajo. Es entonces cuando se comprenden las diferentes estrategias familiares destinadas a la protección y mantenimiento del tronco familiar.

De esta manera se pretende encontrar una síntesis de las dos metodologías claves que han sustentado los cimientos del microanálisis etnológico en los últimos decenios: la reconstrucción etnográfica de familias por un lado y su estudio antropológico por otro. Esta simbiosis exige llevar de la teoría a la práctica las aproximaciones interdisciplinares entre la demografía histórica, la economía, la sociología y la antropología con métodos renovadores y audaces. También supone enriquecer el abanico de las fuentes cruzando las encuestas realizadas en el trabajo de campo con los datos provenientes de los archivos familiares y la bibliografía que versa sobre el tema y sobre el territorio pirenaico. El abanico abierto de posibilidades es muy amplio, por lo que ha

¹ El escocés John F. McLennan publicó en 1865 su tratado acerca de la historia del matrimonio *Primitive Marriage* (El matrimonio primitivo), donde plantea la teoría de que el origen del matrimonio moderno se tiene que buscar en la vieja costumbre del rapto, McLennan J. F. (1998).

² Paralelamente con el conflicto entre los formalistas y los sustantivistas se mantenía una tradición marxista, que originalmente partió de *La sociedad antigua* de L. H. Morgan (1987) y su reinterpretación por Engels.

³ Lévi Strauss (1979) introdujo el punto de vista de que la estructura social es algo que existe solamente en el pensamiento, por lo que tenemos que decidir cuáles son los fenómenos empíricos que podemos observar para llegar a conocer la estructura social.

sido deseable centrar en primer lugar la atención en la metodología y el tratamiento de fuentes, las cuales nos han permitido ver el influjo de las dinámicas económico-demográficas y sus repercusiones en el hogar y en el contexto de la familia durante la última mitad del siglo XX.

El modelo demográfico debía permitir la realización de un estudio del ciclo biológico y de la morfología del hogar, de los sistemas económicos, de la estructura familiar (permanencias y cambios en la larga duración). También a través de las fluctuaciones demográficas y económicas y sus efectos en las formas organizativas del hogar pueden analizarse transformaciones en la modalidad de estrategias de respuesta (defensivas, adaptativas o expansivas). Para todo esto se ha tenido en cuenta el grupo social de cada pueblo y el ciclo de las dinámicas sociales, individuales y colectivas, teniendo en cuenta que se sitúan dentro de las tradicionales normas jurídicas locales sobre la propiedad, las transmisiones hereditarias, etc. Estas dinámicas se basan en un entramado de formas de control social, cultural y político derivadas de las diferentes redes clientelares de alianza y parentesco, consaguinidad, hermandades y prácticas endogámicas reflejadas en la mentalidad familiar y comunitaria.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La historia de los estudios antropológicos sobre la familia está llena de discusiones entre diferentes corrientes y diversas miradas al concepto y significado del grupo doméstico. En la actualidad una corriente antropológica denuncia la ingenuidad de antiguas teorías que se apoyaban en una visión errónea de la vida pasada, carentes de fundamento a propósito de la permanencia de la conducta. Las relaciones entre la transformación de la familia y las transformaciones de la sociedad no se pueden explicar con el uso de esquemas reduccionistas, ya que actualmente se ve todo envuelto en un mismo contexto socioeconómico.

Ha quedado asentada la concepción de un hecho familiar universal siempre que se someta a arreglos concretos y característicos de cada comunidad y pueblo. Entre las sociedades tradicionales y la actual, reducida al núcleo del matrimonio y sus vástagos, solo existe una diferencia natural. Las primeras a través del parentesco proporcionan lo esencial: la producción, la defensa y la sociabilidad. En las actuales, el parentesco tiene la concurrencia de otras instituciones sociales públicas y privadas, por lo que en su estudio se insiste en la necesidad de estudiar el hecho familiar en el seno de una cultura bien definida con la que hay una interacción de relaciones.

Por ello se ha abandonado toda teoría evolucionista, lineal o funcionalista y se ha organizado la familia en tres secciones necesarias de estudios etnológicos e históricos: las relaciones entre familia, grupo doméstico y parentesco; el hecho del matrimonio y el posterior proceso educacional de los hijos, y la última, que versa sobre los roles y las actividades de cada individuo componente del tronco familiar con respecto al resto del grupo y al contexto social y vecinal.

Antes de Durkheim se contaba con el positivismo de Comte, basado simplemente en el conocimiento científico de un esquema teórico de subordinación de sexos y edades. Pero este esquema no se apoyaba en el trabajo de campo directo y quedaba enmarcado en una psicología donde la naturaleza

humana llegaba a reemplazar el papel incluso de Dios. No obstante, también existió el peligro de la dedicación exclusiva a la realización de encuestas, sin el apoyo de otras fuentes y medios antropológicos o históricos de estudio, como fue el caso de la escuela creada por trabajo de Frédéric Le Play (Baudin, L. 1947), de gran éxito durante todo el siglo XIX. Él clasificaba las familias según el sistema patriarcal, el inestable o el troncal. Todo dentro de una tendencia de reforma social que buscaba la preponderancia del sistema familiar troncal y que los acontecimientos revolucionarios de 1870 acabaron por desterrar. Totalmente opuesta a estas tesis fue la obra de Durkheim: *La familia conyugal*, defensora de la teoría evolucionista, que vio la estructura familiar como el final de una lenta evolución tipológica iniciada en la Antigüedad, regida por clanes exógamos y tras la cual las familias se fueron contrayendo en la medida de la extensión que tenía el ámbito social que les envolvía⁴.

Con el tiempo la sociología francesa aceptó los métodos de la sociología americana tras la creciente influencia de la cultura estadounidense durante la posguerra de la II Guerra Mundial. Esta nueva corriente acabó con el interés por las dimensiones etnológicas e históricas, convirtiéndose en una guía tecnológica para el estudio del hecho social y humano, bajo el influjo de la crisis americana de la década de 1930. Para esta corriente la familia constituiría una única estructura teológica ajena a todo tipo de tipologías. Talcott Parsons (1955) estudiaría así el concepto de instrumentalidad y relacionalidad entre familia y sociedad como lo haría Robert F. Bales de forma mucho menos positiva. Contrariamente a ellos Willian J. Goode (1966) trabajó la totalidad de todo tipo de conceptos, como patriarcado, hermandad, vecindad, etc., con la ayuda de la Historia y la Antropología, dando un rango más dinámico y diacrónico o generacional al cambio.

Pero la crisis social de 1960-70 dio la sensación de estar ante una ciencia fallida. Se optó entonces por buscar lo inmediato y lo limitado que se acoplara al interés por la juventud, más liberal en cada segundo, y al inicio del proceso migratorio masivo venido desde los países subdesarrollados. Desde ese momento el discurso sobre la familia se amplía adquiriendo un carácter más filosófico e ideológico.

Así, el discurso católico de Louis de Bonald hablaba de ‘la desconstitución de la fe’, viendo su ejemplo más cercano en la desaparición de la familia tradicional, siendo la pobreza la causa principal de ello. Lo cierto es que desde mediados de los setenta y principios de los ochenta la problemática acabaría centrándose en la baja natalidad y en la necesidad de apoyarse en la mano de obra inmigrante para resolver la crisis económica que parecía acercarse. Se empieza a describir la familia como un lugar protector y alentador del pensamiento y la expresión individual en el marco social, que sobre todo en Europa, y poco a poco en España, parecía contar con las facilidades del ‘estado del bienestar’. Pero el miedo había engendrado un reforzamiento de la extensión familiar que, aunque no en núme-

⁴ Lacan (1938) nos señala que cuanto más se reduce la institución familiar a nivel de su extensión, más compleja es su estructura, y adopta el término de Durkheim “familia conyugal” como el más apropiado para designar nuestra forma moderna de familia, que se ve como todopoderosa a nivel de su rol formador, dado que guarda la exclusividad de ser y de poder instalar al niño en sus primeras identificaciones. Lacan, J., (1992).

ro de hijos, se hizo notar en un aumento de la defensa y ampliación de las redes familiares.

Sin embargo es a mediados de los noventa y hasta nuestros días cuando parece volver a difuminarse esta tendencia y a apreciarse un mayor deseo de individualidad, alejado del compromiso que conlleva la creación de un núcleo familiar estable.

GUÍA METODOLÓGICA

Las conversaciones con los informantes se realizaron, como ya se ha mencionado, siguiendo el cuestionario de José Miguel de Barandiarán (1963) y sus indicaciones en la elaboración del modelo de encuesta etnológica. Con la dirección de la Dra. María Amor Beguiristáin, y en el marco del trabajo de campo para la realización del volumen segundo del *Atlas Etnográfico de Vasconia*, se aplicó el patrón en Isaba, Uztárroz y Urzainqui buscando resultados satisfactorios con el fin de desarrollar a su vez este trabajo.

La encuesta estaba diseñada en dos bloques, a su vez fragmentados en varias áreas. En el primero se recogen los datos personales de los encuestados, que nos permite localizar el espacio y el tiempo de las respuestas. A continuación se trabaja con la encuesta en sí misma, comenzando por el estudio del grupo doméstico y siguiendo por el marco de relaciones interpersonales dentro del mismo y con relación al vecindario. El tercer bloque trabaja los usos del grupo en lo referente al reposo y el aseo. Todo este trabajo fue ampliado con preguntas e investigaciones sobre el vestuario, la alimentación y algunos ritos de pasaje. Las preguntas del cuestionario siguen la numeración que les corresponde dentro de la obra de José Miguel de Barandiarán (1963).

Debido a las particularidades lingüísticas de la zona, que ha visto mermada su población vascófona primigenia, me ha parecido oportuno introducir en las entrevistas todo el vocabulario usado para designar a la familia o aspectos de la misma en el dialecto roncalés. Sólo algunas de las palabras fueron reconocidas y en su mayor parte por los encuestados en Uztárroz: Amparo de Miguel Lorea y Pedro Esevenri Karrika (siendo este último vasco parlante del dialecto salacenco, ya que nació y fue criado a caballo entre Jaurrieta–Valle de Salazar– y Uztárroz).

Vocabulario en uskara roncalés preguntado en las encuestas

- aborrecido del padre*: -karats
- abortar*: iroltu
- abortivo*: gordin
- aborto*: irol
- abuela*: aila, amina, amani, abuelandrea, amatxo
- abuelastra*: amagiarrebaren ama
- abuelastro*: aitagiarrebaren aita
- abuelo*: aitajin, ailo, aitijin, abuelojeina, aitani, aitaboste
- acogerse a la casa*: etseratu
- adula (edad)*: andigo
- ahijada*: alabader
- ahijado*: semeder

- amonestación*: irakaste, irakatsaldi (pasadas estas se decía irakasi, irakasiak)
- amonestar*: irakasiak igari
- anciana*: atso
- antepasado*: azi
- casaderola (núbil)*: bordalgei, bordalgarri
- casada*: senardun
- casado*: emaztedun
- casarse*: bordaltu, ezkontu
- comadrear*: txitxumutxu egin
- cónyuges*: senar-emazte
- circunvecino*: unguruko, aizoko, mugaki
- Consejo de Familia*: Biltze
- criado*: etsamitil
- cuñada*: koñata
- cuñado*: koñatu
- destete*: atzarazte
- doncella*: neskaxe
- dueña (de la casa)*: etsukandre, etxeoandere, buruzagisa (con criados)
- dueño (de la casa)*: etxeojein, etxeojin
- estéril*: antxu
- familia*: etsekoak
- grado de parentesco*: belain
- heredera*: etxalaba
- heredero*: nausigei
- herencia*: xabegearzun (derecho a heredar)
- hermana*: aizpa (de mujer), arreba (de varón), budar-aizpak (de leche), aña (mayor para una niña)
- hermano*: anaxe, budar-anaxak (de leche), atto (mayor para un niño), aurride, aurriderdi (de sólo padre o madre), nausigei (sucesor, heredero)
- hija*: alaba, etxalaba (la heredera de la casa)
- hijastra*: alabaizun, alabaxun
- hijastro*: umexun, semexun, semeizun
- hijo*: seme, etxamitil (hijo de familia), bortt (de unión ilícita), unudeaur (de leche con respecto al ama que lo crió)
- hogar*: subizgu
- huérfano/o*: xurz
- infancia*: aurzaro, aurzutu
- infante*: aur, kiskil (de tierna edad) y ñiñi, kiskil (voces pueriles)
- juventud*: gazteria (conjunto jóvenes), gatzetzaro o nerabezutu (edad y época)
- los padres*: aitatamak, aitamak
- madrastra*: amaizun, amaixun, azama
- madre*: ama, amandrea, aurdun, karast (la que deja de lado a sus hijos)
- madrero*: amakoi (mimado), amakarast (despegado de su madre)
- madrina*: amander, emander
- moceta*: neskaitila, nexkaxe
- mocete*: morroî, mitilko, tzokorro (mocetón) –todos estos hasta los 15 años–
- muchacho*: nerabe
- mujerzuela*: ematxar (también se denominaba así a la mujer abandonada), emakume lazo

- nieta/o*: iloba
- niñera*: amanderño
- niño criado con nodriza*: unudeaur
- nodriza*: aina (no da pecho), unude, tata (voz pueril)
- novia*: emaztegei
- novio*: senargei
- nuera*: erren
- nutricio*: azaita, ozaita
- padrasto*: aitizun, aitaxun
- padre*: aita, atta
- padrino*: aitader (el de boda se llama aioak, tanto la madrina como el padrino)
- parentela*: azkaziak
- parentesco*: azkazigo
- pariente*: azkasi, askazi
- pariente lejano*: odoloztia, askazi-ondar, ondar
- pariente*: azkazari, askazi
- preñez*: aurbide
- prima*: kuxala
- primo*: kosino, kuxalen, kuxanla
- primogénito*: lenseme
- recién parida (mujer)*: emerdi, mazte erdiberri
- señas de enamorados*: kukatuak
- separados (los cónyuges)*: bizi-alargun
- sobrinalo*: iloba
- soltera*: neskato
- suegra*: amagiarreba
- suegro*: aitagiarreba
- tía*: izeba
- tío*: osaba, oxaba
- vástago*: ondoko
- vecino*: aizo (en general y también designa vecindad), mugakin y mugakide (los continuos), etsegozki y biarrio (los que viven bajo el mismo techo en una vivienda contigua o son conquininos)
- yerno*: sù, sî

PRESENTACIÓN DE LA SELECCIÓN DE ENCUESTADOS

La elección de los encuestados se realizó de forma muy rigurosa dada la naturaleza del tema. Se intentaba encontrar las respuestas dentro de una red familiar extensa y consolidada, lo cual supuso el recorrer una serie de casas pertenecientes a un mismo tronco o relacionadas con él muy directamente. En Urzainqui se tomó el testimonio de las hermanas Pérez. Ellas son familiares de Evelia Pérez, descendiente directa de Petri Bon, primer elemento de unión en esta saga y de cuyo nombre llega el apellido Pérez. La continuidad de apellido es muestra de los lazos intra familiares que se establecieron entre miembros de la misma casa. Además, mientras que una es la “dueña” actual de Casa Krutzaga, la otra es la “donada” de la misma.

Seguidamente, en Isaba se optó por las dos hermanas de Casa Luceno, que actualmente siguen siendo los “primeros vecinos” de Casa Pedrobón (Isaba también) y que como tales mantienen un trato directo y especial con la familia, es decir, de notable convivencia y notoria confianza.

El tercer puente estaba en la persona de Félix Anaut y su esposa, que poseen la Casa Nekotx de Uztárroz. Esta casa mantenía línea directa con Pedrobón de Isaba y Salvatierra y con la Casa Krutzaga de Urzainqui y antiguamente también con la Casa Krutzaga de Uztárroz, actualmente vendida debido a la falta de descendencia.

La siguiente en ser visitada es la señora Evelia Pérez, “dueña” de la Casa Pedrobón, la Casa Nueva (“La Cooperativa”) –casa del siglo XIX edificada para albergar peones, pastores y con un enorme sabayao anexo– y antiguamente también del molino de Salvatierra. Actualmente, por circunstancias debidas a traslados tras la guerra civil española reside en Madrid junto a sus hermanos Pilar y Sebastián. No obstante, la relación es total con Isaba, los nudos familiares y la administración de las propiedades y fincas en Roncal y Salvatierra de Esca se mantienen.

El último lazo familiar que de esta casa se estableció en el valle fue la boda de su hija María Victoria Portús con Pedro Orduna de Miguel, de Casa Txurrust (Uztárroz). A la “dueña” de esta casa, Amparo de Miguel Lorea, se le encuestó también. Desde la relación que se mantiene por los recursos económicos (la ganadería) con Pedro Eserverri de Casa Xautsi, se pudo acceder a una de las pocas personas que aún conocen la variedad salacencia del euskara. A pesar de que reconoció todas las palabras vascas para definir a la familia (se le mostraron en roncalés) se negó a contestar en vasco debido a que se estaba grabando, aunque sí se le llegan a escapar al sacar el tema frases en euskara. Anteriormente se mantuvo conversación privada con él en uskara.

La importancia que para los habitantes de estos valles tenía no sólo el conocimiento, sino el mantenimiento y la conservación de tan diversos y diferentes lazos familiares, quedó reflejada en el artículo elaborado por Álvarez Vidaurre, Ester y Orduna Portús, Pablo (2000, 55-107). En él se logró examinar la historia familiar de los habitantes de la Casa Pedrobón de Isaba dejándose aún por completar los primeros años desde la fundación de la misma hasta 1853, cuando ya aumentan su patrimonio con las tierras de Salvatierra de Esca.

EL ESTABLECIMIENTO: LA CASA RONCALESA

El fuego ha desempeñado un papel importante en el desarrollo de las sociedades humanas. Su uso se remonta a los homínidos que hace un millón de años se asentaron en la región de Chukutien (China septentrional). Con el paso del tiempo el fuego configuró el hogar, en el nicho ecológico ya ocupado por el hombre. Éste quedó estructurado en forma de casa o alojamiento perdurable bajo un régimen económico y de roles sociales de cooperación y competitividad rival.

La casa roncalesa (‘etse’, ‘sortetse’ la natal, “torre” la casa fuerte) estaba pensada para superar con éxito los rigores del invierno pirenaico, a la par que era un lugar tanto habitacional como de trabajo. Se empleaba en su cons-

trucción la piedra de río, siendo la labra de su cantería mejor o peor dependiendo del poder adquisitivo de la familia, mientras que la madera era de roble o haya. Además se usaban morteros de arena de río y cal. Como ladrillo se usaba la tosca para complementos como las chimeneas o los tabiques. Estos se componían de tablas de madera rellenas de tosca entre sus huecos. Las hayas y robles de determinados vedados de los pueblos sólo se podían utilizar en la construcción, no para la industria maderera o la recogida de leña.

Los tejados eran de tablilla ('ol' o 'egargei') de haya normalmente que posteriormente, para evitar los incendios, se reemplazaron por tejas planas o cóncavas (en roncalés teja es 'teila' y la que cubre el caballete se denomina 'teila maizter') según si se trataba de los pueblos más septentrionales o meridionales del valle. Tienen unos 50° de inclinación hacia el hastial. Las construcciones menores podían cubrirse con lajas de piedra o con tejados de zaflas de hierba y tierra. Las dos o cuatro vertientes de la cubierta carecían de aleros y en general esta tipología se halla muy emparentada con la ansotana, aunque en esta predominan las dos aguas del tejado frente a las cuatro que se ven en el valle roncalés comúnmente.

Los muros maestros ('borma' o 'mugaila') son gruesos, buscando la defensa del frío invernal, mientras que los tabiques interiores suelen ser de adobe y tosca de caolín. El portal de la casa ('eskaratze', 'bede' o 'beri') mostraba abierta una gran puerta muy ancha ('borta'), que permitía el paso de los machos a la cuadra ('soto' para los machos y el ganado vacuno y el 'gorte' para el resto de animales). Solía ser de piedra ('bortari') de medio punto y estaba orientada al sur, al igual que las dependencias más importantes del hogar. Su puerta es de madera dura y resistente, como el roble, y está partida en dos por una línea horizontal que separa la inferior de la superior. La parte inferior de la casa se componía de un gran pórtico interior por el que se accedía a las escaleras principales y a diversos departamentos de esa planta: la leñera ('egurtegi'), la cuadra y la bodega-despensa-almacén ('gonibe') y el depósito para la sal ('gaztegi'). Las escaleras eran de piedra al principio y luego de madera cortada a hacha.

Tras acceder a la primera planta se hallaba la gran cocina ('sukalte') compuesta por una recocinilla, una gran chimenea redonda de campana cónica sobre un suelo de piedra y un 'zukapar' o depósito de leña junto a ella en un hueco de la pared de piedra. Al otro lado estaba la sujeción del 'espedo', destinado a la asadura de carnes, y a los pies los 'gallos'. La chimenea ('txarabil', 'txaramidra', 'kezilo') sobresalía del tejado de forma esférica y ancha y en muchas ocasiones enarbolando un espantabrujas sobre el tejadillo que las cubría. Las cocinas eran frías y se amueblaban con 'caderas' o 'kratedak', escaños o bancos-mesa que dejaban la espalda de la gente helada y las piernas llenas de 'kabrak' o marcas por el calor intenso del hogar. Había también otros bancos más pequeños llamados 'xelika' y otros con respaldo llamados 'zuzulu'. La estancia, antes de la llegada de la electricidad, se iluminaba con tederos de hierro (en las salas inferiores eran de lajas de piedra incrustadas en la pared), alimentados con teas de pino ('lerki') u otras de maderas diferentes llamadas 'zuzu'. Dentro de la cocina se solía vestir con la ropa gruesa. Poco a poco las grandes chimeneas roncalesas fueron desapareciendo o dejando paso a la 'cocina económica' de hierro y alimentada de leña.

La chimenea mostraba su cadena ('laratz'), de la que pendía el cuenco, los moricos o morillos (columnas forjadas de las que salía el gancho hacia el centro del hogar), los trébedes o sartaneras para colocar cacerolas o sartenes junto al fuego, los espedos para asar, las horquillas tostaderas para el pan, las parrillas (estando entre ellas la 'matxarde' de mano para las tortas de maíz), el tamboril de las castañas llamado 'sartagin' o 'tanborin', las tenazas para los tizones ('mordazas' o 'ainzturak'), o los destacados 'zondokoak', abrazaderas que protegen al puchero del fuego y son muy decorativos. Se apoya en ellos también el mango del espedo, el fuelle para encender el fuego o 'ausko'. Sobre el techo de la chimenea se colgaban los embutidos y se dejaban a secar las vainetas.

En esa primera planta podía estar también el horno del pan incrustado en la pared en un cuarto especial, visible en el exterior de la casa. El horno privado estaba en la casa y el comunal lo regían bajo licencia del ayuntamiento la persona que más había ofrecido "a candelá". En la recocinilla se situaba el frezadero llamado 'arraska' o 'xaguadera', y el vasar (espetera) o armario aparador en el que se colgaba todo el utillaje de hierro de la cocina. El resto de la primera planta se componía de cuartos varios e incluso algún dormitorio. También estaba el arranque hacia la segunda planta, donde se situaban el resto de habitaciones destinadas al reposo nocturno, y en determinadas casas fuertes había salitas de estar para reuniones numerosas o familiares. Los dormitorios ('etzangu') eran alumbrados con quinqués ('argizaintun'), candelas ('kandra'), candiles ('krisalluak') y tederos. En ellos estaban el armario o las arcas para la ropa y las camas de madera robustas y bien abrigadas. Las camas debían ser calentadas cada noche con calentadores de brasas. Las cunas se situaban junto a las camas. Hasta las primeras décadas del siglo veinte se careció de servicios y baños, por lo que en su lugar se usaba la cuadra.

Sobre el segundo piso se extendía el desván ('sabaí' o 'sapai'), dividido en una recámara ('ganbra') y el pajar. Presentaba una altura llamativa, ya que el tejado se disponía en dos o cuatro frentes empinados para evitar el estancamiento de la nieve sobre la casa durante el invierno. Ahí se pueden observar las duras y resistentes vigas que componen el armazón de la casa, todas ellas de madera (de roble o haya).

La decoración interior de la casa era austera en la mayoría de los hogares. Se podían observar estampas religiosas, crucifijos y poco tipo de imágenes más. Se abrían estrechas ventanas en las habitaciones y lumbreras ('pinpaiak') en el desván. Algunas casas contaban con un balcón ('baranda' o 'zoladura') alargado y saledizo de madera en la pared trasera que servía como secadero de alimentos, por lo que tenían su propia cubierta. Las fachadas antiguamente no se encalaban, aunque sí se pintaban de blanco las piedras de los marcos de los vanos, como aún se ve en alguna. Muchas de ellas muestran las armas del valle, a lo menos el puente con la cabeza del rey moro y las Peñas de Yenyari.

Las casas tenían gateras en sus portales para que los gatos subieran a por los ratones en el desván, pero si se quedaba la cocina y la recocina sin nadie el último cerraba la puerta de acceso a ellas para evitar el ataque de los felinos sobre la comida. Además los sabayaos estaban repletos de cepos estratégicamente dispuestos. Si se deseaba espantar al gato se usaba una campanilla o cascabeles.

Anejo a la casa, en el 'etseondo' o contorno del edificio, se encontraban con frecuencia los 'etsebazter' o propiedades de la misma (los que estaban separados se llamaban 'bazterretse'): el gallinero ('oilotegi'), la huerta ('baratze' o 'kartxiri' las de regadío), el rancho o corral ('soto' o 'beratxarko') y, si la casa era muy importante, una vivienda para pastores, segadores y peones. Las eras ('llarne' o 'larren') en los pueblos, a diferencia de las de las bordas, eran comunales y se encontraban en el alto de los mismos. En Uztárroz las encontramos tanto en la punta más elevada del barrio de Irigoine como en Zabalea, cerca de las lomas que dan al río y los allurkos o terrenos pequeños de labranza.

Además, toda familia contaba fuera del pueblo con bordas ('bordalte') edificadas con los mismos materiales constructivos; solían constar de un único piso-establo y un sabayao donde la familia, si debía pernoctar, tomaba aposento. La tablilla en los tejados fue sustituida por la teja y a veces por lajas de piedras, aunque actualmente se tiende más a cubrirlas con uralita si mantienen su estado funcional, ya que muchas de estas bordas han sido recondicionadas como casas de campo para el verano. El suelo era de tierra o piedra. Junto a ellas aún se siguen viendo las eras planas y anchas, siempre resguardadas por una pared de piedra y cascotes.

Los pastores en los puertos más altos tenían pequeños refugios o chabolas, denominadas 'txolak', que están junto a sus majadas y muideras. Se edifican con piedra y se cubren con tejados de lajas de tierra colocadas con la hierba bocabajo. En su interior está el espacio reservado para el macho al fondo, separado del fuego y el camastro del pastor por un murete de madera o argamasa, madera y tosca. Sus paredes cuentan con oquedades destinadas a guardar utensilios del pastoreo y otros necesarios para cocinar. Además se clavaban maderas entre las piedras de la pared que servían de colgadores o de sostén para baldas que hacían la función de estantes y de secaderos del queso ahí elaborado. Del techo quedaban suspendidos los alimentos, metidos en macutos que los protegían de los roedores. Su suelo era de tierra apisonada. Junto a ellas aparecían pequeñas huertas, las ya mencionadas muideras para ordeñar al rebaño (de piedras buenas y lisas y en uskara llamadas 'xasgu') y pocilgas ('azoila' o 'zotola') con unos cuantos cerdos alimentados con las sobras de las comidas y del suero de las ovejas. Estas cabañas de los puertos no eran de propiedad privada sino que se tenían como especie de franquicias en los comunales del valle o del pueblo. Pertenecían de por vida a la casa mientras un heredero las ocupara muerto el mayoral. Los nombres de las bordas y de las txolas hacen referencia al tipo de utilidad que se les daba, al nombre de la casa o a las características del paisaje y terreno que los rodeaba. Por ejemplo, Borda Zaltua de Casa Pedrobón hace referencia con su nombre a una mosquera o arboleda ('zaltua') cercana a cursos de agua donde sesteaba el ganado y donde estaba prohibido cortar árboles y roturar la tierra so penas económicas (Idoate, E., 1977).

En los pueblos las casas estaban agrupadas en barrios y en gran medida separadas unas de otras por regachos, belenas o 'regaste', que evacuaban el agua y la nieve desprendida de los tejados y evitaban que se extendieran los incendios de un hogar al otro cuando los tejados eran de tablillas de madera. En Uztárroz actualmente hay 240 edificaciones numeradas como edificios habitacionales, en Isaba son más y el número asciende a 416. Sin embargo en

Urzainqui se reducen a 139 las puertas. No todas ellas son habitables y varias de ellas pueden pertenecer a una casa únicamente, pero estos números nos permiten hacernos una idea de las dimensiones de estos pueblos.

La división más clara de barrios ('barride', 'aizo') es la de Uztárroz, que cuenta con Irigoine (el del alto), Iribarne (en el centro), Zabalea (el del llano) y Espandoia (edificado entre espueñas o sendas). En Isaba se cuentan los barrios de Bormapea (según los vecinos de Isaba el topónimo hace referencia a una antigua muralla que se encontraba bordeando este barrio del pueblo), Izarjentea (de cara al pueblo), Mendigatxa (Monte malo o grande), Barrikata (barriada), Garagardoia (cebadal), Burgiberria (nuevo burgo), y los lugares llamados El Txoko, Transintope (pasadizo cubierto que comunicaba la puerta de la iglesia desde el viejo cementerio y la plaza del pueblo) y El Castillo (donde se piensa que estuvo sito el antiguo castillo del pueblo). Finalmente en Urzainqui tenemos los de Iriarte (el del medio), Iribarne (el de abajo), Urrutea (lit. al otro lado del río), Irigoiena (el más alto), Ungruñea (es un barrio construido en 1789, bajo la dirección del arquitecto Santos Ochandátegui, a raíz de la avenida del barranco de Urralegi que arrasó varias casas –Jimeno Jurío, J. M., 1993, 182–).

Las calles eran empedradas, estrechas y muchas veces sombrías. La casa se denominaba 'enea', 'baita' 'etxea' o 'etsea' o se acoplaba -tx al final del nombre (ej. Nekotx o Casa de Eneko). Su nombre era dado por el primer dueño como en el caso de la Casa Pedrobón, que fue levantada por Petri Bon antes de ser incendiada Isaba durante la guerra de la Independencia por los franceses que deseaban destruir la fábrica de fusiles y pólvora. Otro ejemplo es el de los oficios o dedicaciones que tenía la familia, como en el caso de la Casa Txurrust (grifo o chorro) de Uztárroz, en ella hubo una especie de bodega que despachaba licores. También se hacía referencia en su nombre a apodos o características de la vivienda, o al lugar en que se hallaba, como en el caso de la Casa Krutzaga de Urzainqui que posee forma de cruz y una enorme cruz en su fachada. En Isaba existe Casa Lloro que latinizó su nombre, ya que previamente se llamaba Casa Nexar que significa lo mismo. He aquí los nombres de las casas ganaderas de Uztárroz: Kabila (derivado de la palabra latina *cabilla* que significa clavija al igual que la palabra roncalesa 'kabila') en roncales, Oxanai ("de cara a la selva"), Gabrielito, Mariana, Txilingo (podría ser un derivado de la palabra 'txilinga,' es decir, columpio), Maisterrika (la del maestro y a veces se le llama Casa Maizterra), Xarde (horca), Sanz, Txurrust (caño), Sastre, Petxit, Juan-Ramón, Xapo, Pepe, Casimiro-Garde, Bortiri (de cara al Puerto), Poia-Txapao (la punta abrigada), Lalana, Juantxo, Gorritxo (rojizo), Barantzol (terreno junto a la caseta o la ferrería), Xopan, Pedroiko, Sisienta, Malgorria (especie de arbusto), Txupe, Sancho-Garde, Buruxuri (canoso), Anzaia, Beltza (el negro), Benito, Marko-Indurain (la casa de Marcos Indurain).

La casa no sólo actuaba como refugio contra las inclemencias del tiempo y como establecimiento económico, también era el templo familiar por el que el individuo recibía su nombre y la memoria de sus antepasados. Por ello su edificación era celebrada y al acabar la construcción de una casa se celebraba con un buen banquete entre los que la habrían de habitar, sus familiares, los obreros y el cura del pueblo que la bendecía. Esa comida era llamada

kulikadera y se anunciaba poniendo la rama de un árbol en el tejado. La costumbre permanece hoy día en muchas regiones peninsulares.

Ante el rigor del clima se usaban costumbres religiosas, muchas de ellas antiquísimas y que fueron cristianizadas con la evangelización de la región. Contra las tormentas, por ejemplo, se ponía el agua bendita en las ventanas, se rezaba a Santa Bárbara, se colocaban velas bendecidas en Jueves Santo mientras duraban las mismas. Contra los rayos y truenos se tocaban campanillas y se rezaba en familia. Antes que nada de eso alguien subía corriendo al sabayao a cerrar las lumbreras si era verano y estaban abiertas. Se ponían, y se siguen poniendo, los ramos del Domingo de Ramos en las ventanas y cruces hechas con matorrales, normalmente de espino blanco o gurrillón, en lo más alto de la casa para evitar el impacto de los rayos. Para evitar también atraerlos, los útiles de trabajo de hierro eran recogidos en el interior de la casa o del corral y si estaban fuera con el filo apuntando al cielo para espantar la tormenta. Se oraba en nombre de Santa Águeda porque esta santa protegía también el hogar de incendios. Se celebraba el día de Santa Engracia el dieciséis de abril.

EL GRUPO DE PARENTESCO: ESTUDIO DEL TIPO DE FAMILIA RONCALESA

El espacio del parentesco se encuentra formado por un grupo de personas ligadas entre ellas y con respecto a su nicho ecológico, donde cohabitan esencialmente. Sin embargo, la noción de familia queda limitada al grupo doméstico unido por un lazo conyugal principal, constituido en el caso roncalés por el matrimonio, fundamentado en una alianza mutua, sus hijos y los padres del cónyuge de la casa. Normalmente se componía de una única familia, aunque en ocasiones acogía a miembros filiales, hermanos del dueño, como donados o donadas y en menos ocasiones a familias o personas que trabajaban para ellos. En este caso se mantienen entre ellos lazos de colateralidad ajenos a los familiares y reducidos a los enmarcados en las actividades de producción. No se observaban hasta hace unos cincuenta años contratos de alquiler de partes de la vivienda o de otras propiedades anejas al hogar principal. En Roncal existía solamente el tipo de familia troncal, que ligaba a sus miembros por líneas sanguíneas o matrimoniales en regímenes matrilineales y patrilineales sin distinción. Eran, así pues, un grupo doméstico fundado sobre una organización socioeconómica tradicional que mantenía unos lazos fundamentales con la comunidad de residencia.

El grupo doméstico se identificaba con la casa. Ésta es una institución que engloba, además de sus bienes, los derechos sobre los dominios colectivos y sobre la representación social. Es a cada casa a quien se atribuyen los derechos de uso de los bienes comunales, que serán transmitidos sucesivamente por cada generación junto con la totalidad de los bienes propios íntegros. De esta forma se defendía el prestigio de sus miembros, y los nominaba en el marco de la covecindad evitando la fragmentación de la propiedad. Esto exige un testamento único, ya sea a favor del primogénito varón o de la primogénita femenina, escogidos con detenimiento por los dueños en consejo de familia con los abuelos. No existe pues la patrilocalidad y sí la dotación de los segundones y las segundonas excluidos de herencia, que continuarán en el hogar desprendiéndose de sus derechos tácitamente pero con la

seguridad de una manutención por parte del nuevo dueño, con el que continuarán trabajando. En este estatus los abuelos nunca pierden la totalidad de su poder de decisión, mostrándose como consejeros del heredero, pero sí lo harán los donados, que perderán su voto y su voz en las decisiones finales.

EL AVAL DE VECINDAD

De todo ello dependía la formación del nombre familiar, el de pila y los apellidos. A las personas en el pueblo se les llamaba por el nombre de la casa. En el caso de la familia de Casa Txurrust, en la Ribera se les denominaba por la del padre (Kabila) ya que ahí él usaba ese cuando iba con el ganado. A los nietos hoy se les dice o Txurrust en Uztárroz o Pedrobón en Isaba. El nombre fue transformado en ocasiones al castellanizarse el habla: la Casa Nexar (Ilorón) de Isaba pasó a llamarse “Lloro”. Todos los significados del nombre de su casa los recuerdan los que ahí viven, menos en contados casos. A veces se llama por el nombre de la persona haciendo referencia a la casa a la que pertenece: “Fernando el de Pedrobón”. Esto se emplea al hacer referencia a terceros o al saludar a un recién llegado a la conversación o a la reunión: “¡Hombre! Ya está aquí Timoteo el de Pedrolo”.

La casa se entendía como el hogar y como la referencia personal en el ámbito jurídico y social, pero además, también comprendía el archivo de la memoria personal y de la casta familiar. La historia de la familia se conoce y se cuenta de abuelos a nietos desde pequeños. A veces se transforma en un pequeño cuento que es mucho mejor asimilado por los niños (por ejemplo la del brigadier de Casa Krutzaga del que hasta conservan un enorme retrato mandado pintar entonces). Se tenía cuidado en no perder esa memoria y era tan importante el honor de la casa y de los familiares que si uno no cumplía con él se le rechazaba. Si alguien hacía daño a un pariente, a éste se le prestaba ayuda para defenderse o incluso vengarse. Eseverri usa esta expresión: “Si te rebajan o tocan a tus cercanos... ¿en qué quedas?”. En la casa vivían los vivos, pero para la mentalidad local es la morada también de las almas. Esto no es necesario que se afirme sino que basta con que se tenga presente y se deje entrever al niño que el familiar muerto permanece junto al vivo y le socorre en la vida, no solamente se encarga de defender las virtudes de su alma en el cielo. Evelia Pérez afirma que en su casa y sobre todo por parte materna se creía que si una persona estaba acostada una noche sin conciliar el sueño y oía tres golpes en la pared significaba que San Pascual Bailón te avisaba que tu muerte estaba más que próxima y debías prepararte con tu alma y tus familiares. Yo llegué a ver cómo una tía de mi abuela que estaba muy enferma, terminal, aunque se suponía que había perdido la razón, lo dijo un día sin que pareciera que viniese a cuento.

La casa también era el aval de la vecindad y en ella está presente el orgullo de pertenecer a la universidad de ese valle. Esto se expresa poniendo las armas del mismo en la fachada de piedra y desde este siglo quien no tenía dinero para ello lo encargaba pintar⁵. Además si la casa tenía escudo propio se

⁵ Petri Bon, primer ascendiente conocido de la Casa Pedrobón de Isaba, en una estadística de población del Valle de Roncal que incluía a todos los pueblos, aparece como poseedor de casa vecinal y no como ‘miserable’ o persona desprovista de propiedad inmueble en el lugar y sin derechos representativos públicos por lo tanto. Idoate, Florencio (1977, 235-42).

agregaba también (es el caso de Pedrobón, y según Evelia Pérez la casa muestra el escudo del valle con una casa y un árbol con cruces —en otro cuartel— simbolizando la bendición del señor a una casa quemada por los franceses pero que supo resistir y recomponerse unida. En esta casa se conoce la línea familiar y se mantiene en el conocimiento un árbol genealógico impresionante que abarca Isaba, Uztároz, Urzainqui, Garde, Roncal y Salvatierra de Esca). De igual manera eran defendidas las marcas del ganado (las del lomo con hierro al rojo vivo o pez y las de las orejas y la frente), que cada casa ganadera tenía en propiedad, siendo delito el ser empleadas por otra casa mientras una la usara.

LA COMUNICACIÓN ORAL

La comunicación en la casa era diferenciadora en sus formas y maneras tradicionales. Entre padres e hijos el trato es de respeto. Así, los segundos llaman a sus padres de usted y a los abuelos también. Cuando son niños de edad temprana los llaman de tú, y en vez de padre usan papá. En roncalés se usaban voces pueriles como ‘ailo’ para decir abuelo, o ‘atta’ para padre. Con los tíos el trato llegaba en muchos casos a ser mucho más cercano y afectuoso que con los padres y madres, sobre todo si vivían en la casa. En esos casos la complicidad solía ser total y se usaba el nombre de pila personal y normalmente se les hablaba de tú. Los esposos también se tuteaban y se llamaban por su nombre. A los hermanos y hermanas se les trataba de tú pero según Eseverri en uskara nunca (‘jiketx’ o ‘toketx’ a varones y ‘noketx’ a mujeres) limitando dicha a amigos. En casa predominada el *zuka* y para las personas muy predominantes en la vida social (de casas muy ricas o patronos y mayores de gran edad) a veces de usía (‘duketx’), aunque esto no era muy frecuente. Lo que sí me confirman es el uso muy claro de los verbos en femenino, masculino o neutro según el sexo de los hablantes y la persona a la que se hacía referencia. Si la persona era mayor o con una considerable diferencia de edad se le llamaba de usted.

Según los informantes, a las almas no se les hablaba, se rezaba por ellas si habían sido buenas. Se mantiene su recuerdo y cuando se refieren a esos familiares ya muertos se habla de tú: “el papá era tan bueno”. Eseverri dice que eran los ‘ilak’ de la familia y por eso seguían en el recuerdo de esa casa, aunque no había creencias en fantasmas más que por parte de los niños. Es el único que afirma que a las almas se les seguía llamando de usted igual que antes si eran mayores que uno.

El nombre de pila se usaba en casa y entre los hermanos y amigos. Por nombre se solía poner o el santo del día o al que más devoción tenía la familia, ya fuera por ayudas prestadas o por cercanía en la iglesia. Si se tenía más interés se ponía el del abuelo o el del padre. El apellido sólo llega a aparecer en los papeles administrativos. Muchos de los encuestados dicen que los padres lo habían aprendido estando en el ejército o en el seminario. A los padres se les decía “señor padre” y a la madre “madre”. A los abuelos si había buen trato se les llamaba por el nombre de pila o “abuelo”, “abuela”, menos los hijos si ya trabajaban con ellos. La mujer casada siempre conserva sus apellidos personales. Si el marido o la esposa venían de otro pueblo adquirían para la gente del pueblo el nombre de la casa en la que vivían pero mante-

nían el otro en su pueblo de origen. Este nombre en muchos casos ni se conocía en su nuevo lugar de residencia. El cura llamaba por el nombre o por el de la casa, el maestro igual. La Guardia Civil o antes los carabineros, por el de pila.

EL CONCEPTO DE PARENTELA

El concepto de parentela y filiación familiar de la sociedad pirenaica roncalesa quedaba delimitado biológicamente a una familia compuesta por la pareja y sus hijos. Entre estos existiría una relación sanguínea cruzada con respecto a sus progenitores y directa unos con otros. La asociación entre marido y esposa tiene ya un carácter social y jurídico. Pero dentro de este marco general será donde se desarrollen las complicadas conjunciones de sentimientos, deberes y derechos que son la médula de cada sociedad. Desde ese punto de partida quedan ya delimitados los individuos que no son parientes, los que serán vecinos y los que serán ajenos.

La sociedad que analizamos aquí evitaba por todos los medios su contracción, tratando de impedir la desaparición de estas relaciones filiales y de parentesco. No obstante, no debemos dejarnos influir por al evolucionismo reduccionista que limita la evolución de la familia al paso desde un matriarcado cargado de promiscuidad sexual, donde la filiación sólo existía realmente entre hijos y madres, hasta una más compleja sociedad patriarcal eslabón intermedio y culminaría en la sociedad “burguesa” actual. La relación entre producción y organización es nula si la comprendemos de forma global, debido a que los sistemas culturales y las mentalidades han influido directamente en la estructuración jerárquica de la sociedad humana. Y en el ámbito de parentesco, éste es la combinación de los sistemas de explotación de recursos y una entrelazada convivencia cultural, jurídica y religiosa mucho más compleja.

Dentro de este núcleo celular de la organización social existe un amplio número de conceptos para designar a cada pariente, poniendo en relación el grado de cercanía con la persona que lo nombra, y el conjunto de los seres que se ven afectados por el mensaje transmitido (oralmente o de forma escrita). Por ello el carácter bilingüe que mantuvo el valle le permitió mantener un sistema terminológico no diferenciador de la consanguinidad y el grado, y otro que sí lo hacía (el de la lengua vasca). No podríamos acceder directamente a las formas eusquéricas con que se designaban a estos miembros antiguamente en el valle si no fuera por los trabajos filológicos realizados acerca de la variedad del uskara local, y por los informantes Pedro Eseverri (ya que él mantiene su conocimiento del euskara salacenco aprendido en su infancia) y Amparo de Miguel. Algunos de estos vocablos sí siguen siendo recordados. Los demás informantes sólo recuerdan palabras como ‘aila’ (abuela), ‘ama’, ‘aita’, ‘Biltze’ (Consejo de Familia) o ‘aina’ (niñera), ya que fueron las más oídas en su niñez. En castellano las palabras que se usaban eran iguales a las de ahora. Está claro que la diferencia de sexos y grados era patente en el vocabulario, como se demuestra recurriendo a los ejemplos del término hermana, que en uskara roncalés se definía ‘arriba’ si la persona ligada era masculina y ‘aizpa’ si era femenina. Otro ejemplo era el de hermano, diferenciado en otros dialectos con las palabras ‘anaia’ (‘anaxe’) y ‘neba’ según el mismo tipo de filiación sexual con el comunicante o con el protagonista del

mensaje. En roncalés se perdió esta distinción, tal vez debido a una influencia mayor del romance con el paso del tiempo y a la menor necesidad de ello por el marco sociojurídico tradicional propio de la región. Otro ejemplo del uso del castellano en el lugar es la palabra “tío/a”, que se usaba para designar a los hermanos y hermanas de los padres, pero también a vecinos que por su edad y su trato afectuoso gozaban de respeto por parte de las otras personas del pueblo. En Salvatierra de Esca esto no ocurría. Se les llamaba por su nombre de pila y nunca con artículo “la” o “el”, cosa que en el valle sí.

El tamaño del grupo familiar quedaba ampliado por el sistema troncal, aunque no sobrepasaba, como se venía creyendo hasta ahora desde el punto de vista de la Historia Social y la Antropología de la Familia, más allá de los 9 individuos generalmente. El grupo doméstico quedaba configurado, eso sí, entre los parientes, ascendientes y descendientes, y los criados no parientes. En casos muy excepcionales, como el del señor Eseverri, se integraban determinados miembros colaterales de la familia adoptados al quedar huérfanos o inválidos. Hay conciencia de que no eran extraños los lazos matrimoniales entre grados de parentesco distantes o entre casas originarias del mismo tronco. Existe el dicho: “Los roncaleses, los reyes y los gitanos, entre sí primos hermanos”. Los grados de parentesco o ‘belain’ son más limitados que en la actualidad, ya que sólo llegan hasta el segundo grado, aunque con el resto se tiene total referencia de sus vidas. Este es el caso de las familias de las casas Krutxaga, Pedrobón y Nekotx.

LA COHABITACIÓN EN LA CASA

En estos pueblos existía una compleja estructura, más amplia que la célula familiar actual, que daba lugar a relaciones extensas derivadas del contacto fluido con los parientes colaterales en la vida diaria. Además, existía una multiplicidad de matrimonios en el hogar, por la presencia del matrimonio primigenio de abuelos y el de los dueños de ese mismo momento, que los hacía polinucleares con rasgos de acuerdos de hermandad hacia los donados.

La cohabitación se describiría de la siguiente manera: realizado el testamento, en cuanto se casaba aquel que iba a heredar, podía quedarse como dueño de la casa. La esposa o esposo del mismo adquiriría la misma categoría. La casa quedaba compuesta por los abuelos, los padres o herederos, los hijos del heredero, los hermanos solteros (segundones o donados), y los sirvientes o pastores en algunos casos.

Una vez establecido en la casa el heredero, vivían también los padres hasta que morían, y se les aseguraba techo, comida y cuidados. Esto no se hacía como una obligación sino que se tomaba como una responsabilidad hecha con gran cariño a personas a las que se respetaba. Los hermanos seguían cohabitando con el derecho de no poder ser echados de casa mientras permanecieran solteros. Cuando se casaban se les daba una ‘dula’ o pequeña cantidad de dinero, para que pudieran establecerse⁶.

⁶ Durante el siglo XIX y hasta mitades del XX, muchos de estos hermanos emigraban a América con la cantidad de dinero que se les había dado. Se les llamaba “americanos”. De todas formas, si poseían campos u otro tipo de bienes que no se habían llevado al salir del pueblo, en principio se les guardaban y cuidaban.

Dentro de la casa los abuelos podían llegar a mantener su autoridad sobre los hijos y sobre las mujeres de los mismos. Pero ya la carta de hermandad les daba bastante autoridad sobre los bienes que ellos poseían. La autoridad en algunas ocasiones llegaba a ser durísima, aunque el respeto se mantenía. A los abuelos, como ya se ha dicho, se les hablaba de usted, y se les mantenía el respeto hasta su muerte, por lo que incluso siendo ya el hijo el heredero de la casa, su punto de vista y sus consejos eran más que tenidos en cuenta a la hora de solucionar problemas o plantear nuevas iniciativas. La experiencia de su edad se tenía muy en cuenta. La administración de los bienes dependía del dueño y la dueña. Si los abuelos seguían con vida, y estaban en buen estado mental, podían opinar y dar consejos, pero nadie más tendría acceso a las decisiones económicas de la casa.

Con los padres el caso era igual. Con los tíos, sin embargo, el trato era de absoluta complicidad y camaradería. Se nos dice que siempre había mucho más trato con el tío primero que con el segundo.

Por otro lado, la tutela del menor duraba muchísimo y la emancipación se obtenía al morir los padres. Por otra parte, y si no eras heredero y permanecías en la casa como donado, se podía prolongar la falta de ella bajo la autoridad del heredero. Debe quedar claro de todas formas que el padre y la madre eran quienes gobernaban a los hijos, y el abuelo solía intervenir en algunas cosas por su experiencia. En algunos casos esa autoridad pasaba provisionalmente a manos de un tío o tía o a las de los dueños de una casa con recursos y solvencia. Ellos se hacían cargo de la formación del joven en un empleo. Pedro Eseverri nos comentaba su propio caso:

Yo vine aquí de cero a heredar esto. Mi tío era cabrero y me prefirió a mí para venir ya que no tenía hijos. Era de allí (Salazar) pero se vino a aquí y se casó con una de aquí, de esta casa. Y no tuvieron hijos, pero al no tener hijos y tener ganado pues como yo era también de allí me prefirió a mí y me dijo: “¿Quieres venir aquí?”. Así que sin más contratos ni más de nada me vine a Uztárroz andando. Ya ves, entonces las familias eran un mundo. Fuera a las Américas, como tú, y dentro casado o no casado, dueño o donado había techo, trabajo, cena y seguridad. Yo no sé por qué salían fuera... a buscar aventura supongo. No lo sé. Mi América entre aquí arriba y la finca de Tauste en invierno me la gané. Y ahora a reposar comida.

Lo de las adopciones no era muy frecuente, y sólo hemos visto el caso de Guadalupe, esposa de Félix Anaut de Uztárroz y originaria de la Casa Motzarregi de Uztárroz, que se vio obligada a acudir a un consejo de su familia para elegir al tutor de un familiar que había quedado huérfano. Se elegía al que más posibilidades económicas tenía (aunque los demás le ayudarían) o al más cercano, que era el padrino o la madrina. El designado como tutor debía acatarlo y el niño estaba obligado a permanecer con él hasta la madurez. Eso llegaba pasado mucho tiempo, más o menos al tener la edad de los 19 o 20 años. Un caso gráfico es la respuesta de Pedro Eseverri ya presentada.

Los ancianos y enfermos eran responsabilidad de sus parientes más cercanos, y normalmente en la casa de ellos, tanto de ancianos como de enfermos, se hacía cargo la mujer. Además, se debía ser acogedor con todo el mundo que llegara a la casa y ayudar a los convecinos más cercanos. A algunos amigos se les llegaba a apreciar casi como si fueran primos o hermanos. Si ha-

bía una disputa con algún familiar o amigo cercano la respuesta era dejar de hablarse con él y sólo saludarse en la calle cara al público.

Podemos deducir que la filiación era entendida tradicionalmente como una trama de gran importancia con diferentes lazos jerarquizados entre los familiares, en un marco predefinido por la edad. Estos vínculos seguían una línea descendente directa de abuelos a nietos, teniendo una gran influencia en la estructura local familiar como ya veremos más adelante la paridad entre el tío/a donado/a y el sobrino/a. Lo que queda claro es la referencia a un antepasado común que une esa casa y esta a otras, en una tipología cercana al “clan” en su concepción, aunque no en el establecimiento de los rangos de autoridad. Para ello era necesaria esa memoria histórica del grupo que hemos reseñado. Sin embargo, he podido observar que actualmente las familias se acercan cada vez más al modelo disfuncional actual, interpretándose al anciano y a la “extensa” prole (es decir, de más de dos hijos) como una carga económica en vez de un baluarte de experiencia necesario para el mantenimiento de la unidad familiar y de los lazos colaterales y sociales precisos que han sustentado a estas pequeñas localidades. Así, el grupo doméstico se ha vuelto tan inestable como las relaciones matrimoniales durante el final del siglo XX. Actualmente en cambio, prima el ejercicio de la individualidad frente a la concepción de la “familia” como ente único. Esto ha dado lugar a la preponderancia de las relaciones amicales, de trabajo, y a la suplantación del concepto de “clase social” por el de “estatus del grupo”.

En el caso roncalés, de forma peculiar se evitaba tanto el patriarcado como el matriarcado, buscando al heredero idóneo según las circunstancias del momento. Era una filiación bilineal con diferentes funciones según una opción u otra, aunque a veces la cercanía del grado familiar era tal que rozaba la endogamia. Sin embargo, cada vez se tendía más a la exogamia, debido a la búsqueda constante de nuevas alianzas matrimoniales con casas diferenciadas del grupo familiar, en busca de mayor rentabilidad y seguridad. Ello conllevaba, y conlleva aún hoy en día, el problema de la competencia de linajes. Esta bilinealidad podía no ser premeditada y simplemente tenderse a una opción cognativa no fundada en una exigencia dada sobre la sexualidad del individuo, como en el caso de Uztárroz. Allí los bienes podían recibirse de ambas ramas de ascendencia familiar, paterna o materna, en caso de inexistencia de heredero en una de ellas o en caso de ser deseado así por el testador.

Podríamos decir que existen tres tipos de parentesco: el afectivo que estaba compuesto por parientes con los que se mantiene una intensa relación e intimidad, el parentesco no afectivo con el que no hay contacto y sólo se tiene un conocimiento parcial sobre ellos, y finalmente los parientes lejanos, de los que o no se sabe nada o de los que se sabe tan poco que no entran casi en el juego de las relaciones familiares. No obstante, hay que tener en cuenta que la parentela, cuyo punto de partida es el individuo por definición, en el caso roncalés dependía directamente de la casa en cuanto a las obligaciones hacia ella. Las líneas paterna y materna, y los deberes y obligaciones para con ellas se conocen, respetan y cuidan con esmero. Los deberes son por igual tanto para unos como para otros. La idea de alianza se entendía así como un estado de ayuda y solidaridad continua en caso de necesidad, y la unidad en

la familia era más patente quizás que ahora. Para la solución de los problemas familiares, económicos, adopción de huérfanos y peleas cruentas entre esposos se recurría al Consejo de Familia o 'Biltze'. Lo que ahí se decidía entre los representantes designados por cada casa se aceptaba. Siempre lo formaban los dueños de las casas, y si aún vivían los padres del mismo ellos tenían voz y voto también. Si había que vengarse, ellos decían cómo, pero si las ganas eran infundadas se obligaba a detenerse a quien las tuviera.

Se solía testimoniar a favor de un pariente, y si el caso concernía a la administración pública, podía llegar a perder todo su valor por desconfianza de las autoridades. A los emigrantes que regresaban sin dinero se les solía dar lo que se podía, pero dependía del corazón de la gente, según nuestros informantes. El tener deudas era muy mal visto y no muy común. Normalmente los parientes se mostraban recelosos de ayudar a pagarlas, y desde el principio intentaban buscar la razón de la misma. Las deudas injustas se ayudaban a pagar, las otras no. Se solía decir: "El que tiene, tiene, pero luego da si quiere", por lo cual muchas veces se veían a las duras y a las maduras. Sí que se ayudaba sin ninguna duda cuando la deuda provenía del gasto ocasionado por cuidar a enfermos o mayores, aunque el que tenía una cantidad respetable de dinero no lo solía ir pregunando por ahí. Al que emigraba se le podía dar ayuda para establecer su nueva vida, y al que quedaba cerca se le sostenía y ayudaba en la necesidad, siempre que ésta tuviese un origen justificado dentro de la norma social preestablecida en la comunidad. Los "americanos", cuando regresaban, si no tenían dinero podían buscar un nuevo soporte que dependía del corazón de los familiares que aún tuviera en el pueblo. Si volvían ricos, no sólo restablecían su vida, sino que edificaban su casa, arreglaban alguna penuria de las encontradas en su familia, y dejaban huella de su éxito con alguna inversión de carácter público. Sobre esto nos podemos referir a las escuelas y al frontón construidos por Gayarre en su pueblo natal, Roncal, que aunque no estuvo en América, sí lo pudo pagar gracias a sus éxitos en los teatros europeos.

VIDA DE CELEBRACIONES Y RITOS DE PASAJE EN COMÚN

Las reuniones generales de parientes eran abundantes. Se solían reunir por ejemplo el día mayor de las fiestas patronales, celebrando banquetes en casa. Si los parientes llegaban desde lejos se les daba cama para todos los días de fiesta. La gente que podía acudir no era invitada, sino que ya sabía que debía asistir, porque, o habían nacido en esa casa, o la amistad era tan grande que esta opción era muy recíproca. Podían reunirse también el día del nacimiento de alguno de los hijos. En estas dos fechas llegaban a acudir también los vecinos más cercanos. Sin embargo, el santo y el cumpleaños no se celebraban. El Jueves Languero, anterior a la Cuaresma ('Gorexima'), el padrino le regalaba al ahijado la 'txula' de tocino. Los niños en Uztárroz el día de Santa Lucía se solían reunir con sus amigos para quemar hogueras en la plaza y luego comían migas con los mayores.

Las Navidades no se solían celebrar con muchos banquetes y sólo se organizaba uno el día de Nochebuena y antes de ir a la Misa de Gallo se reunían todos los vecinos. En Urzainqui la gente salía a la calle en torno a una buena hoguera y luego en casa alimentaban el fuego con buena leña. Mientras, los niños por la calle recitaban en grupitos: "El Niño Dios nos la da-

ba y Santa Águeda nos la quitaba”. En el día de Reyes iban por las calles los chavales metiendo estruendo con los ‘trukos’ si en su casa había ganado y pedían pan y madera por las casas para dar de comer y calor al Niño Dios. En esos momentos se cantaba: “Vivan los Reyes Magos, que adoraron al Niño Jesús. Melchor, Gaspar y Baltasar”. Los padrinos solían regalar a sus ahijados una torta con forma humana llamada ‘katamora’ y las madrinas hacían lo propio por el día de Reyes regalándoles la misma torta a sus ahijados. Además, entre los mocetes de Urzainqui y Roncal se mantenían las peleas junto a la Peña de los Reyes, donde los primeros defendían su fuerte. Las chicas cogían ciruelas de un ‘allurko’ cercano y manzanas ácidas (‘txagarkos’) para comérselas en Nochebuena. Para después de la guerra civil las dos hermanas de Urzainqui refieren que muchas de esas cosas habían desaparecido. En Uztárroz, Amparo de Miguel comenta que antes las niñas iban de casa en casa cantando el “Nabaritatea” en roncalés, pero que ya no se acuerda de la letra, y afirma que se tomaba café en la tarde del día de Reyes con las ‘ondarras’ (posos de las bebidas, en este caso del café) del que se había tomado en Nochebuena. Esa noche el *Tronco de Navidad* (‘Sekularo-egurra’ o ‘Sekulorunena’), del que destacaba su enorme tamaño, siendo encendido la noche de Nochebuena y permanecía en la chimenea hasta el año siguiente. Este provenía de la gran hoguera encendida entre todas las casas del pueblo y normalmente era leña de haya o roble extraída de los vedados. El fuego era mantenido durante todo el año encendido⁷. Los niños cantaban canciones para pedir el aguinaldo, siendo la más común y popular el ‘Gairon Egunean’, que era cantada por muchachos y muchachas en la tarde del día de Nochebuena por las calles mientras pedían, y de cuya letra Amparo de Miguel aún se acuerda:

Ai Maria, gairon gairona, sortu da Jein ona, naterebitate urterebitate, argizagia médiala andia, zutara miratan da mundu guzia, xan dropetik lakote, giltzak eskuan dakote, Paradusuko zabala, kanko unra sagarra, sagar kartarik xan lezana Jeinaren seme ta alaba. Jesús, Amabirjina, orai daki-guna balia, arimaren orena, oilarra xuria mundutik, ainguru ona zeurutik; ogi ona ostiarako, ardaû ona kalitzearako, ketan bietan konbertitu Jesukristo goretako. Ekusurik birtute gore Jeinaren candelaria graziaz beterik datorke.

Ave María, noche buena la Noche Buena, nació el Buen Señor, la Natividad, esperanza, la luna medalla grande, a vos os contempla el mundo entero, comer en paz en las manos están las llaves del Paraíso, la avellana manzana, quien comiese la manzana hijo e hija del Señor. Jesús, Virgen María que nos valga ahora, la ora del alma, el gallo blanco desde el mundo, los ángeles desde el cielo; buen pan para la hostia, buen vino para el cáliz, esos dos se han convertido en Jesucristo para nosotros. Viendo nuestra virtud, la candelaria del Señor vendrá llena de gracia.

⁷ Lo mismo ocurría tras el Sábado Santo, cuando un fuego era bendecido en las iglesias y a continuación depositado en el hogar.

Por Navidad los niños cantaban esta curiosa canción profana además de otras sacras (Otermin Elcano, M. S., 1979, 466)⁸:

Su-berri	Fuego nuevo
Ur-berdikatu	Agua bendita
Meza andira	A misa mayor
Bezpetra	A vísperas
Maitrinetra	A maitines
Akudatzera	Acudid
Mundu guzia	Todo el mundo
Su-berri xerka	En busca del fuego nuevo.

Otra fiesta familiar importante era la matanza del cerdo (matacía o matacerdos). Antes de matar el animal se hacía chocolate (producto caro y únicamente utilizado en ocasiones especiales). Tras matar al animal se preparaban embutidos, y las mejores piezas se comían con amigos y familiares. Se consumía en ese momento el ‘mainoreas’ asado (parte del animal que es blanca por dentro), y el bazo cortado en trocitos.

Se olvidó el ‘neskanegun’ como palabra para designar el desgranado colectivo entre las chicas de la cosecha, pero resulta curioso que para esa función sí que se recuerde el nombre de “día de campo”. Evelia Pérez dice que en su casa podía ser de dos formas; o en procesión a Idoia, con los de la casa y algunos amigos, a los hierbales que existen junto a la ermita, o la forma más normal, a la trilla en Belagua. Nos dice que ya desde muy pequeñas las chicas acudían casi como a una fiesta, tapándose con trapos suaves para que no se les oscureciera mucho la piel, y así aparentar coquetamente, como las “señoritas”, a pesar de estar morenas desde antes.

Lo que sí que tenía mucha afluencia de invitados y de importantes amigos eran las bodas, de las que ya hemos mencionado algo. El novio iba a buscar a la novia a su casa, desde donde salía la comitiva, acompañado por su padre, un hermano o un amigo. En dirección a la iglesia les seguirían la novia con su madre y una hermana o amiga de ésta (Violant i Simorra, 1997, 292). Tras la boda, formalizaban los papeles del registro civil en el ayuntamiento y después comenzaba el banquete en casa de la novia. No hacía falta avisar a nadie, salvo a parientes o amigos que vivieran en sitios alejados, a los que se informaba transmitiéndoles la invitación por medio de alguna persona. En Salvatierra de Esca, según Evelia Pérez, era imprescindible invitar a la gente para que acudiese a los festejos familiares. Si venían de muy lejos se les acogía en casa. Quien se presentaba sin invitación y no tenía por qué ir, como estaba mal visto, a veces era hasta despachado de la comida. Si alguien no acudía y no tenía excusa podía ser apartado de ese centro de familiaridad. En las bodas se solía ‘correr la torta’. Un representante de cada miembro del nuevo matrimonio corría en dirección al lugar donde se había puesto una torta cuando los padrinos daban la orden de salida. El ganador se la entregaba a la novia y esta la repartía entre los concurrentes. Continuaba la fiesta con bailes a los sones de las guitarras, los panderos y el acordeón, instrumentos to-

⁸ Quizás esta copla estaba relacionada con el anuncio de misa que hacían los niños por las calles cuando las campanas estaban mudas: ‘Su berri, ur benedikatu: meza aundiara, bezperatra, arrosarioara, ofizioetra mundu guzia akuditzala’, lit: ‘Fuego nuevo, agua bendita. Todo el mundo a misa mayor, a vísperas, al rosario, a los oficios’.

cados ya sea por los invitados como por otros vecinos a los que se les pedía ese favor. Se celebraba también la “tornaboda” en familia al día siguiente y se mataba un cabrito o un cordero. En los banquetes la gente se sentaba dejando las zonas principales para el dueño, la dueña, los abuelos y, en su caso, el homenajeadó. Si asistía el cura, normalmente se situaba junto al padre o el abuelo. Esos días las comidas solían ser muy especiales, y se consumían alimentos tan apreciados y caros como el carnero, el cabrito, la lechuga, la poca fruta que en verano se obtenía en los huertos, y postres como las natillas. Estos platos solían ser preparados por las mujeres de la casa y también por las que venían de fuera. A veces traían cosas que nunca se tenían, como el azúcar y los dulces. Así toda la celebración duraba dos días, pidiéndole a vecinas amigas y duchas en la materia que se encargaran de las comidas. Para acudir, si te era preceptivo, no tenías la obligación de hacer regalos.

En cuanto a la planificación de los enlaces matrimoniales, al ser un sistema familiar en tránsito entre la exogamia y la obligada medio-endogamia debida a las limitaciones para celebrar el matrimonio con foráneos, se permitía buscar nuevas relaciones filiales mientras se mantuviera la relación y la solidaridad con las ya establecidas. Por ello estaba prohibido terminantemente el incesto y la traición al grupo. Para evitar ambas cosas, previamente al enlace matrimonial se celebraban las amonestaciones, a las que la novia acudía con sus mejores galas. El grupo doméstico buscaba los matrimonios más convenientes al común, dejando un marco de decisión reducido a los jóvenes. Finalmente, los enlaces solían ser asimétricos, pero limitados a las necesidades económicas y de representación social de la casa. De ahí la importancia de las amonestaciones y de la calidad de las dotes, así como el respeto del advenedizo a la casa de acogida. Para celebrar una boda había amonestaciones, y los padres elegían las pretendientes para los hijos o daban el visto bueno a las que ellos les presentaban (al revés era igual). Si le costaba encontrar un esposo o una esposa, el párroco del pueblo les intentaba ayudar. Sería interesante un futuro análisis filológico de los términos que denominan a los distintos familiares y este sistema de elección matrimonial. La edad del matrimonio era temprana debido a su concepción y a la elección selectiva del cónyuge. Se buscaban, según una homogamia, buenas alianzas, lo cual delimitaba mucho los espacios sociales o *isolats* disponibles para la elección del cónyuge, y es por ello normal que la consecuencia sea esta endogamia de matrimonios en el mismo lugar de residencia, el valle, o con pueblos tan cercanos como Salvatierra de Esca. Se deseaba así no sólo conocer a la familia con la que se llegaría al pacto, sino su control o intento del mismo según las posibilidades y el poder de cada una de las casas. Al tratarse de una población estable de escasa movilidad hasta mitades del siglo XX, todo ello conducía a matrimonios entre parientes, que en muchas ocasiones necesitaban el permiso de la Iglesia para evitar el incesto con su dispensa.

Las migraciones no afectaron a la endogamia, sino que la evitaron ampliando el campo de elección tras la salida de los pueblos de gran cantidad de personas no “dueñas”, animadas por las opciones de futuro y propiedad y la seguridad de encontrar trabajo a través de las solidaridades entre oficios con otras regiones apartadas.

Existía el amor, aunque estaba muy codificado mediante los regalos, los gestos y señas de enamorados ('kukatuak') y los discursos relativos a los enamorados. No era una elección plenamente forzada sino tanto más "libre" cuanto más igualitaria fuera la estructura social de ambos grupos domésticos que buscaban esa 'asociación de individuos'.

La separación de los cónyuges era un signo de inestabilidad familiar, de una crisis del individuo, de posibles desórdenes morales o de entendimiento cuando menos en la relación y de inestabilidad social. Podía darse el caso de matrimonios separados, llamándose al marido y a la mujer 'bizi-aldunak', pero no era factible el divorcio. Tras la separación, el destino de la casa y de los hijos era tramitado por el Consejo de Familia. Es escaso el número de estos ejemplos y ningún informante quiso dar nombres propios.

Por las fiestas patronales se solía acudir el día mayor a casas de familiares de otros pueblos. Pedro Eseverri nos dice que así se buscaba el 'sillar' o el estatus personal en el seno del extenso entramado familiar. Lo cual refleja la importancia de estas redes de parentesco en sociedades autosuficientes de reglada vida común. Tradicionalmente el orden de la parentela estaba bien definido por la costumbre. Según la cercanía impuesta por ésta, en cualquier ceremonia que celebraba una de las casas del tronco familiar acudía como mínimo un representante de las otras. Normalmente era el padre quien designaba al representante de la casa en la ceremonia. Tras un bautizo, por ejemplo, quedaban siempre como padrinos un abuelo y una abuela de cada casa de los padres, que desde la iglesia o el balcón de la casa lanzaba peladillas y monedas a la chiquillería del pueblo para festejar el día.

Existía un sentimiento de respeto hacia los antepasados de las casas ligadas parentalmente y hacia los vivos de éstas. Por ejemplo, los que llegaban desde lejos para asistir al funeral, como los medios de comunicación eran menos amplios, tenían derecho a pernoctar en la casa disfrutando de una gran comida. Sólo iban familiares, y si una casa no tenía medios, a veces otros parientes del pueblo o la casa vecinal con la que estaba ligada ayudaban. Después del funeral, las mujeres iban siete días a la casa del difunto a rezar un Padrenuestro. Luego a veces se llegaban a preguntar entre ellas: "¿Has estado?", aunque ya sabían la respuesta. De esta manera se hacía patente el control sobre las obligaciones. Se mantenía un orden muy estricto hasta en el momento de despedir al viudo o la viuda en el entierro en la puerta del cementerio según el grado de parentesco. Cuando se conducía el féretro al cementerio los hijos lo llevaban y los sobrinos también, mientras que los nietos más mayores portaban los cirios fúnebres o 'hachas'. Si no había chicos en la familia el cura buscaba dos por el pueblo. Al funeral una de las que acudía debía llevar una 'teleja'⁹ si el muerto era pariente suyo o amigo muy cercano. Para que acudieran los familiares de otro pueblo había que avisarles llamando al pariente más cercano y se le decía (era una frase hecha ya): "Avisa

⁹ La celeja o teleja era una tela de color claro que se ponía en la tabla de la cera o en el cestillo en algunos casos, usadas en las oraciones de los difuntos.

a los parientes”¹⁰. A los aniversarios de muerte solían acudir más parientes. En los velatorios se llenaba la casa y muchas mujeres de la familia ayudaban a las hijas a arreglar al padre o al hermano y así la madre se quedaba en descanso. Se ponía sobre un improvisado altar un mantel de lino llamado ‘axaliza’ a la espera de la llegada del Viático. El luto se mostraba vistiendo de negro y las mujeres con mantilla blanca. Los hombres con los botones de la camisa oscuros. Todo ello si el familiar era cercano, aunque tú vivieses en otra casa. El luto duraba de un año a dos o tres según la cercanía de parentesco. El luto además se extendía a los animales de la casa y en Uztárroz, y según confirma Tomás Urzainqui en su trabajo, en Urzainqui también, se le quitaban las esquilas y se les ponían cintas negras a los machos y bueyes.

Los aniversarios duraban cinco años y a ellos se seguía llevando la tabla de la cera en su cestita redonda (‘kandraxarno’). Las cestas eran de mimbre y en su interior se retorció la vela dejando salir al exterior únicamente un extremo encendido. Los sufragios por los difuntos se realizaban entre los parientes más cercanos y acudían en número suficiente, aportando la cantidad de dinero necesaria para sufragarlos. En esta solidaridad con los difuntos se observaban las ofrendas que en la iglesia hacía siempre la mujer de la casa. Además, se celebraban aniversarios que, parece ser, en Salvatierra de Esca eran todos los años. Sin embargo, en Isaba esto era menos frecuente, aunque sí mucho más normales las ofrendas. Estas oraciones en la iglesia solían consistir muchas veces en plegarias por el alma de los familiares muertos, tras haber encendido la ‘cerilla’ o velota situada en una cesta o ‘cerillo’ propiedad de la casa. A veces se realizaba antes del rosario. En Urzainqui, por ejemplo, las Ordenanzas de la Villa en 1767 preceptuaban que ninguno pudiera ni debiera hacer gasto en las funciones y honras funerarias (Urzainqui Mina, T., 1975, 210). Además existe la Cofradía de Difuntos de la Virgen del Rosario, que paga las velas, el funeral y el entierro, y cuyos mozos hacen los trabajos necesarios para acondicionar las exequias.

Antes de los avances médicos que fueron llegando durante el siglo XX, y me refiero a lo que fue la vacuna contra la muerte en aquellos pueblos, es decir, la penicilina, la mortalidad golpeaba duramente y más a menudo, pero parece ser que las segundas nupcias no eran tan frecuentes. No obstante, en el caso de que se dieran, se celebraban cuanto antes tras las decisiones del Consejo de Familia, que buscaba la supervivencia de la familia. En esas casas podían cohabitar los hijos de ambos cónyuges sin que los huérfanos fueran trasladados a otras casas de parientes y sin que la herencia quedara por ello redefinida. Con ello no sólo se evitaba el enfrentamiento, sino también la inestabilidad del núcleo familiar. Si era el marido el que moría ocurría lo mismo. En ambos casos, si el muerto o la muerta era el cónyuge advenedizo de otra casa, esta solía marchar a la suya pero ese hogar sería heredado por uno

¹⁰ Se solía decir: “Cuando le toque a ‘fulano’, él ya habrá estado”. Es decir, al suyo se acudiría. En la Casa Txurrust de Uztárroz se conserva la lista de los 95 familiares que mostraron su respeto en las honras fúnebres de Magdalena Laquirreta, esposa del dueño de la casa, Mariano Martín, a finales del siglo XIX. Todos fueron correspondidos desde esta casa en los momentos de muerte con servicios religiosos. A través de este índice onomástico se puede llegar a diseñar la red de relaciones de parentesco y de alianza de esta casa con el resto de convecinos. La firma final en el documento pertenece a Margarita Amparo de Miguel, quien sería la futura heredera y dueña del hogar, y se data el miércoles 24 de febrero de 1937, en plena guerra civil española.

de sus hijos si era ya mayor de edad¹¹. Hoy día las probabilidades de viudedad dentro de los matrimonios jóvenes son escasas y la mortalidad azota a la población anciana llegada de la mano del cáncer, muy extendido. Por ello la proporción de viudedad femenina ha aumentado más, ya que los muertos de la capa de población más joven son mayoritariamente de sexo masculino.

En otro orden de cosas, las relaciones entre los parientes que vivían en la Montaña y los que se habían establecido en la Ribera (normalmente segundones), en pueblos como Carcastillo, Murillo el Fruto o Mélida (esta localidad posee las insignias del Roncal en sus armas, ya que gran parte de su población proviene de ahí), eran numerosas y normales. Incluso se llegaban a ayudar, aunque los de abajo ya hubieran perdido los derechos propios de los habitantes del valle y de sus pueblos.

El alcance de todos los derechos y deberes aquí ejemplarizados llegaba siempre al segundo grado de familiaridad, y se mantenía como sistema de protección de un modo de vida en gran medida aislado y autárquico. Amparo de Miguel para explicar este supuesto clima de confraternidad dice: “La gente no es que fuera más honrada, sino que había más respeto y sobre todo si se era familia”. Está claro que el fin último de este delicado procedimiento era proporcionar a la casa una mayor seguridad, aliándola con otras igual de fuertes que ella o más aún, buscando una inversión de futuro. La familia quedaba así ligada a los linajes que le proporcionaron su patrimonio y se reposicionaba en las categorías de poder locales. Para ello, como hemos dicho, es necesaria una fecunda y amplia memoria familiar.

LA FACULTAD DE TESTAR

Como hemos dicho, el heredero una vez adquirida la herencia se debe a sus padres mientras vivan y a sus hermanos mientras no dejen el hogar. Les ayudará económicamente, les dará techo y les representará públicamente en los asuntos generales. Se intenta mantener una posesión plena del patrimonio familiar, por lo que un pariente es siempre el primero que puede comprar un bien raíz que en una casa se quiere vender. Si saliese de la posesión familiar estaría muy mal visto. Los bienes comunes de la familia por orden de importancia serían: la casa con su bordal, su corral, rancho, animales, machos de carga, su tumba y sus útiles diversos, que iban desde los muebles a los aperos y herramientas de trabajo. Posteriormente, el ganado, las tierras y los bosques. En las casas que tienen ganado en las Bardenas durante el invierno, también el derecho irrevocable sobre la corraliza, que físicamente era propiedad del rey y hoy en día, de Navarra. Lo mismo pasaría con las marcas del ganado, tanto la del lomo y la de la frente como las de las orejas. Unido a todo esto, los derechos para los comunales, panificados y los obtenidos por su posición social. Jamás el dueño o la dueña los podría vender, ya que por condominio tiene que haber consenso para adquirir otros o deshacerse de ellos. Su enajenación estaba muy mal vista por el resto del vecindario ya que era signo de crisis en esa familia, lo que podía acentuar la inseguridad ge-

¹¹ Sería interesante investigar históricamente la diferencia entre la cantidad de nuevas nupcias masculinas y de las femeninas, hecho que no ha podido ser investigado hasta ahora en el Valle de Roncal, a la vez que estudiar los casos de poligamia y el desorden social que pudiera esconderlas.

neral ante el futuro, o no era comprendido. Era un desastre para una casa el dividirse, porque terminaba desgarrándose. En caso de venderse bienes raíces, los familiares podían ejercer un retracto sobre esta venta y si no se tienen herederos, vuelven a su origen.

Según Agnes Pitrou son dos los tipos de ayuda, la de subsistencia y la de promoción que busca la mejora del estatus de la familia en el cuadro social (Pitrou, A., 1980). Desde este punto de partida nos acercaremos ahora, tras el estudio de las relaciones familiares funcionales y sus convenciones, al sistema de testar entre familiares. Analizaremos así más profundamente la linealidad sucesoria roncalesa. Ha quedado claro que con motivo de los grandes ritos del pasaje de la vida se invita a participar a la mayor cantidad de parientes. Más allá de los contactos, visitas, intercambios de servicios y reuniones familiares, late una red de parentesco que podría ser interpretada como un amplio refugio que se extiende más allá del grupo doméstico conyugal. Ésta permite al individuo situarse en el tiempo y en el espacio dándole estabilidad y permanencia en ambos marcos. Se trata de las diferentes puertas de acceso a la comunidad formal.

Georges Augustins en sus estudios sobre el tema busca la lógica de la perpetuación de los grupos domésticos construyendo un modelo comparativo que integra la herencia, la sucesión y la residencia, y sobre el cual se insertará el modelo matrimonial que, en el caso de la familia troncal, da lugar a la unidad entre heredero y sucesor (Augustins, G., 1986). Se distinguen tres tipos de grados en los procesos testamentarios: el de la casa, el de la parentela y el linaje. El primer caso pone por delante la residencia alrededor de la cual se organiza todo el sistema social, como en el caso de Uztárroz, Isaba y Urzainqui. Todo individuo está inscrito a la vez en un grupo doméstico y en un sistema parental, dos entidades portadoras de tensiones y de contradicciones. En el sistema troncal aquí analizado es la residencia la que dominará frente al principio parental. Pero en el Valle de Roncal existen pequeños pasos intermedios, que jamás alterarán el fin de indivisión de la propiedad. Se selecciona al individuo que otorga mayor seguridad y responsabilidad ante la necesidad de continuar la viabilidad de las producciones económicas y las relaciones familiares establecidas.

En este modelo de familia pirenaica, profundamente indiviso, para elegir heredero en principio no había distinción entre hija o hijo, pero según las respuestas de los encuestados, en Isaba se prefería dejar todo al hijo varón, mientras que en Uztárroz se tendía a elegir a las hijas. En este pueblo siempre existía preferencia por el mayor, sin embargo en los otros pueblos daba igual que fuera el mayor u otro, y se otorgaba todo a aquel que mejores aptitudes mostraba a los ojos de los padres. Como se ve, el sistema era de gran flexibilidad y estaba diseñado para poder solventar cualquier situación o imprevisto. Si los padres no habían muerto, podían cambiar de mutuo acuerdo el testamento si ese hijo perdía su confianza. En Isaba se solía decir en estos casos de ruptura de un testamento: "Testamentos un ciento, donaciones una". Con esto advertían que el donado que fallara a la gente de casa podía mantener la donación si se le había otorgado, y seguir tratando mal a los padres, y no se le podía echar de casa, pero jamás le darían la herencia, y dependerían de la persona en quien ellos testaran y como ellos lo quisieran ha-

cer. Los padres se solían reservar una pequeña cantidad de dinero que les asegurara la posibilidad de poder pagar su entierro y sus propias exequias.

Los hermanos seguían cohabitando con el derecho de no poder ser echados de casa mientras permanecieran solteros. Cuando se casaban se les daba una ‘dula’ o pequeña cantidad de dinero para que pudieran establecerse. Además, ésta les aparta de todo derecho público proporcionado por la casa en el municipio y el valle. Cuando un hermano menor de edad del dueño se colocaba de pastor al servicio de otro amo, los padres le daban la ‘señal’, es decir, unas 20 ovejas parideras. El mayoral del ganado que iba a cuidar le consentía que se cuidaran junto a las suyas y así este pastor podía hacerse con un rebaño con el que lograr un capital personal. Esto fue norma general y sigue siendo en Casa Txurrust de Uztároz con respecto a los pastores que les han cuidado los rebaños.

Cuando dos personas iban a contraer matrimonio, preparaban la “Carta de Hermandad” para que, cuando muriese uno de ellos, el acuerdo alcanzado sobre el futuro de sus bienes no pudiera ser cambiado por el que quedase vivo. Además, tenían ya preparado el testamento, para evitarse problemas. Si no estaba hecho y uno de los dos moría, el que quedaba vivo tenía derecho a testar libremente. No está de más decir que para la celebración de un matrimonio, como ya comentamos, los padres debían estar de acuerdo, porque si se celebraba y no lo estaban podían llegar a limitar su relación con ese hijo o hija, e incluso a excluirlo de la herencia. La cantidad que se entregaba a éstos al establecerse independientemente variaba en la medida del tipo de posesiones que tenía la casa. Podía ser una dula de ganado, una cantidad de dinero, o cosas por el estilo. Nunca se le daba alguna parte de las tierras para no romper el patrimonio. En este arreglo intervenían los herederos, el hermano y sobre todo los padres al otorgar la herencia.

Muerto un cónyuge sin otorgar testamento, caso más que extraño, el esposo o esposa tendría libertad absoluta de testar ya que, aunque él hubiera venido de otra casa, las propiedades seguirían siendo suyas. El derecho se conserva dependiendo de la situación, porque si se volvía a casar e iniciaba una nueva familia, los parientes buscarían la seguridad de tener derecho a techo, ropa, comida y cuidados, más el ya adquirido de ser enterrado en la tumba familiar. En caso de sucesión intestada, dependía del caso y del acuerdo entre los hijos. Sin embargo, esta era una situación anómala y solo las hermanas Marcilla recuerdan un caso que debió de acabar muy mal en Isaba. Si el heredero era un niño pequeño, normalmente tras un Consejo de Familia los padrinos administraban los bienes hasta que éste ya era adulto, y siempre se contaría con el consentimiento del consejo en cada operación. Se podía testar a favor de personas que no eran parientes, o a favor de sobrinos en el caso de tíos solteros. En algunos casos se testaba entregándolo todo a aquel criado o a aquella familia que como ya hemos dicho mantenía relaciones de trabajo y cercanía con la que testaba. Si no se tenían hijos, la herencia podía otorgarse a un sobrino. Esto solía ocurrir en muchas ocasiones cuando el que moría era un tío o tía sin esposa o esposo y sin hijos, que solía tener mucho trato con el sobrino o el ahijado. A veces ya le había dado trabajo desde pequeño al sobrino que tenía como ahijado.

Antiguamente en el valle la proporción de solteros definitivos era algo mayor en el caso de las mujeres, debido a que existía una mortalidad y una

emigración masculinas más fuertes. En el siglo XX es más frecuente entre los hombres, como consecuencia en parte del descenso continuo de los nacimientos de niñas. Aquí, debido al sistema de donación, el celibato estaba intrínsecamente ligado al acceso a un estatus social adulto, ya que permanecer soltero en la casa significaba no tener opción en el reparto de la herencia a los bienes y a la representación que su posesión otorgaba en el pueblo. De ahí la gran cantidad de matrimonios entre célibes roncaleses y habitantes de pueblos riberos como Carcastillo, Murillo el Fruto y sobre todo Mérida. Las otras opciones que le quedaban eran el permanecer donado en la casa, el celibato religioso o muy antiguamente la profesión militar.

EL TRATO AFECTIVO Y SOCIAL

El primer rasgo a destacar es el carácter de las relaciones entre esposos. En el marco de poderes y deberes de cada cónyuge, podemos decir que se mantiene una conformidad absoluta en el gobierno de la casa, con derechos paritarios. En todas las encuestas se nos indica que existía un cierto matriarcado salvo en Isaba, donde la autoridad era totalmente masculina cara al público y la vida en el pueblo. Una tía de las hermanas de Casa Krutzaga de Urzainqui solía decir: “En casa tiene que mandar el hombre, pero la mujer tiene que ser inteligente para hacer que el hombre mande lo que ella quiere”. Los amigos de su padre Daniel solían decirle: “¿Dónde te metes Daniel, con cuatro mujeres en casa!”. Por ejemplo, la dominación del marido no sólo era vejatoria para él sino que en el pueblo podía llegar a derivar en peleas y disputas y a una mala situación de la casa. Pero los malos tratos a la mujer suponían lo mismo, y al marido se le consideraba alterado o enajenado mental. En esos casos la familia del agredido podía tomar cartas en el asunto¹². Este acuerdo tácito suponía que normalmente no se veían peleas fuera de las casas, pero si sucedían dentro de ella, la voz cantante podía ser tanto de la mujer como del hombre. Si el tema llegaba a mayores, otros familiares podían defender a uno de ellos. En esos casos el asunto era muy gordo y muy difícil de ver. Los motivos de estas peleas eran desacuerdos en la economía doméstica, la elección de un buen pretendiente para la hija o el hijo, testamentos o malos tratos. A pesar de ello las reglas del trato cortés se solían mantener y eso que por lo general en estos pueblos se era muy frío en el trato personal tanto con la familia como con la esposa (y en las relaciones con los vecinos también). Sin embargo, todos afirman que quizás en el fondo se expresaban con más cariño que ahora, ya que el cónyuge y poca gente más era el mundo de cada uno. Entre los esposos se trataban de tú y no se decían expresiones como: “la mujer”, “mi señora”, “mi señora esposa”. Sí se les llamaba por el nombre o se decía “esa”, “ese”.

Como ya se ha comentado, mientras los padres vivan y tengan su estado mental a la perfección siguen teniendo el dominio de muchas funciones administrativas de la casa e incluso personales. Los herederos lo manejaban, pero ellos podían acceder a cosas comunes de la casa. Pedro Esevenri afirma que

¹² En Salvatierra de Esca, Evelia Pérez dice que el patriarcado era total y que a un hombre le dominara su mujer era lo peor que le podía suceder.

si los abuelos estaban todavía cabales ellos tenían la última palabra ante la duda general, ya fuera el dueño el hijo o la hija. A los padres políticos se los trata como a los propios padres si se vive en su casa. Si no, el trato es de respeto y las atenciones no faltarán en caso de necesidad, aunque como se ha dicho antes los padres del esposo o esposa llegados de otra casa no podían interferir para nada en la economía familiar de la nueva casa. Como a los padres, a los suegros siempre se les llamaba de usted. Sólo los nietos muy pequeños les llamaban de tú o de 'ika' si conocían el uskara. Las relaciones de los consortes con sus respectivas familias de origen eran fluidas y, si se marchaba a otra casa, se seguía visitando con asiduidad la casa de los padres y también la de otros familiares. Se acudía por ejemplo a muchas celebraciones con ellos. El cónyuge adventicio en la casa de los suegros tenía igual rango que el marido o la esposa originarios de ahí, pero en el ámbito personal para los suegros estaban más cerca los hijos y nietos.

Los miembros de casas más pudientes o que tenían una vida sosegada en el negocio establecían una gran relación con otra familia menos pudiente. De esa otra casa saldrían las niñeras, los pastores de la casa, los mozos del molino, labriegos y peones. A veces aportaban incluso al encargado de regir las tierras y a los operarios. La relación con estas casas era muy estrecha y, por ejemplo, tras la matanza del cerdo se repartían longanizas y mondongos, se cedían los machos o los vehículos cuando alguien lo necesitaba, además de no negar nunca el pan, el agua y el fuego a quien le faltara en un momento.

Sebastián Pérez de Casa Pedrobón recogía en la Casa Nueva (anexa a la principal y propiedad de la familia) a todos los mendigos ('eskari', 'eskazale') que le pedían cobijo, y como solía estar ocupada por la gente que trabajaba en sus tierras, les habilitaba el pajar para dormir en algunas ocasiones. Si había permiso de su esposa Manuela, llegaba a permitirles cocinar en la recocina de la casa principal de Pedrobón¹³. En un "Cuaderno de Programa" de su hijo Emilio Pérez la mitad de sus hojas se rellenaron con versos entre los que destacamos uno que viene al caso¹⁴:

Le diste pan a un mendigo
y sembraste en el momento
la semilla de una planta
que prevalece en el cielo.

Los sirvientes y algunos peones entraban a vivir en la casa o podían alojarse en las bordas del verano durante la faena. En las unas o las otras se les trataba como a uno más de la familia. Incluso en las bordas dormían juntos en el desván, compartían la mesa con la gente de la casa, recibiendo la misma

¹³ Juan Garmendia Larrañaga (1997), cita varias prácticas similares. Una de ellas, quizá la que más se parece, es esta de Huici (Larraún): "Los mendigos, *eskaleak* o *Jainkoaren izenekoak*, acudían a la caída de la tarde al domicilio del alguacil, quien, respetando el turno o *txanda*, en el que se incluían todos los caseríos, les llevaba a pernoctar allí donde les correspondía. Aquí, cenaban y dormían entre helechos y desayunaban. Permanecían durante uno o dos días y para el camino les daban dinero y algo de comida. Cuando el pueblo levantó un cobertizo para albergar a los mendigos, se arrumbó la costumbre de darles asilo en casa". Esto último ocurrió en la villa de Uztárroz (Valle de Roncal), donde en las eras de las afueras del pueblo se levantó la llamada Casa de los Mendigos, en la que se "acogían" por orden del alcalde.

¹⁴ "Cuadernos de Programa" de Emilio Pérez, Archivo Privado Casa Pedrobón (ACP).

comida, en cantidad y calidad. Se les tenían respeto y no se les faltaba, lle-gándose a defenderlos públicamente. Estos criados normalmente procedían de casas con estrechos vínculos de dependencia para con la receptora. Esta elec-ción de la mano de obra exterior se relacionaba más con una necesidad de apo-yo continuo a lo largo de los diferentes ciclos económicos anuales que con la búsqueda de jornaleros cualificados para determinadas labores¹⁵. A día de hoy la costumbre sigue ahí, y en Casa Pedrobón dejan cosas a cargo de la Casa Pe-drolo de Isaba, de la cual siempre llegó la niñera, pintores y obreros y el en-cargado de la casa cuando la familia viajaba fuera de la zona.

En referencia a las relaciones de los esposos con personas y entidades ex-trañas a la familia, podemos decir que además de necesarias, estaban regladas por la costumbre y el quehacer comunitario, como en todas las actividades diarias (el horneado del pan, los trabajos de vecindad, ‘aizalan’ o ‘artalan’, en las comidas por barrio en las vísperas de las fiestas, las ferias de ganado y en las hogueras de Nochebuena en el caso de Urzainqui). Nunca se le ha negado hasta el día de hoy a un vecino agua, fuego o pan en caso de que lo necesita-ra, para ello siempre estaba abierto el ‘eskaratze’ o soportal de la casa. Los hombres coincidían en los trabajos mancomunados o ‘alkar-lan’. El último que recuerdan de gran importancia fue la ayuda a los peones que desde An-dalucía se contrataron para construir la carretera del valle. Se ha llegado a ol-vidar el nombre que designaba el sábado en roncalés (‘Neskanegun’ o día de las muchachas), nombre que viene de que un sábado tras la cosecha las mu-chachas de una casa, y a veces de varias casas juntas, se reunían a desgranar las plantas. Tanto las hermanas de Casa Krutxaga de Urzainqui como Evelia Pérez tienen un mayor recuerdo de las peregrinaciones o romerías que ahora se vuelven a recuperar tras haberse perdido durante años. Evelia Pérez dice que desde Burgui, Salvatierra, Lorbés y Castillonuevo, se subía a la Virgen de la Peña, buscando la “indulgencia de la porciúncula” de los franciscanos. En Salvatierra de Esca existían dos cofradías, la de la Virgen de la Peña y la de San José. En Isaba, señala que se iba a la ermita de la Virgen de Arrako por fiestas, porque había mucha devoción. Las dos hermanas de Urzainqui afir-man lo mismo, la importancia de las romerías en el pueblo y para las fami-lias, que se realizaban también en cofradías pidiendo a las muchachas que se vistieran de roncalesas, mientras los chicos lanzaban disparos al aire con las escopetas. Se subía hasta el monte de Santa Engracia el día del Corpus. Su padre, un año que vio volar el tejado de la ermita, estaba seguro de que era consecuencia de lo tacaños que fueron los vecinos al aportar alimentos para la comida popular. La cofradía del Sacramento recibía un dinero anual de ca-da familia y se encargaba de los entierros y otros actos fúnebres.

En los Carnavales (los informantes los han denominado ‘Zarrabaldos’, cuando esta era la palabra utilizada para denominar o designar a las máscaras del Carnaval) participaba la familia en una comida. El Jueves de Carnaval o “Jueves Lardero” los hombres de la familia y otros del pueblo comían juntos

¹⁵ Fernando Mikelarena (1995) asegura que las altas cifras de domésticos en las zonas en que más arraigada estaba la patrilocalidad troncal contradicen la hipotética presunción de que el hogar troncal disponía ya en su seno de suficiente fuerza de trabajo como para no tener que recurrir a mano de obra suplementaria, lo cual se ve claramente confirmado en el caso de este valle pirenaico.

y normalmente el padrino le daba al ahijado un regalo, que solía ser un embutido, un dulce, una 'chula' de cerdo o aquella cosa, cuando se podía, con la que el ahijado soñaba desde hacía mucho tiempo. Sin embargo, los protagonistas eran los jóvenes, normalmente los de la quinta de ese año. Se vestían con un saco y con capazos de paja se dedicaban a manchar a la gente con ceniza y a recoger donaciones de comidas para celebrar lo que correspondía a cada día. Sólo como reuniones en la casa, con amigos, Evelia Pérez recuerda que un determinado grupo de hombres se juntaba con su padre tanto en Isaba como en el molino de Salvatierra, y según ella hablaban mucho y filosofaban buscando arreglar el mundo.

Las funciones de cada sexo estaban claramente delimitadas y en cuanto a los trabajos fuera del hogar, como la ganadería, la madera, el molino, etc., se encargaba el marido. A la esposa le quedaba entregado el cuidado de la casa, de la familia y la administración de los ingresos económicos. Las mujeres nunca acudían a la Ribera si sus maridos eran pastores o almadieros, y con total libertad podían marchar solas a Mauleón y Sola a trabajar en las fábricas de alpargatas sin necesidad de pedir permiso al marido. También podían trabajar en la trilla en las eras y en la huerta. Del cuidado de los cerdos también se encargan ellas, a no ser que estuvieran junto a la 'txola' del monte. Del hombre, si tenía ganado, era responsabilidad la sal y el llevar la cabrería del pueblo y la carnicería del matadero del lugar. En las casas de ganaderos, a las ferias de animales sólo iban los hombres. En los trabajos ya hemos visto que cada cónyuge tenía su puesto, en las fiestas y en los actos públicos podía haber trato entre ellos pero no era muy frecuente. Sí lo hacían en las cofradías o en las romerías una vez casados. Por ejemplo, en torno a la mesa la mujer servía la comida y luego se sentaba. Antes se situaba en la cadiera junto a su marido. En la mesa los puestos estaban muy definidos para todos los familiares. En primer lugar esposo y esposa (ella cerca de la cocina), luego los abuelos, y los segundones. A continuación los pastores y criados. Si los hijos e hijas eran crecidos ya se sentaban cerca del padre y la madre o junto a los abuelos, aunque fueran adoptados.

Pero el papel de la mujer no era solamente servicial, ya que tenía el gobierno interno del hogar y derivado de ello dos funciones primordiales para la familia. La educación inicial de los hijos y las hijas estaba en manos de la madre. Después solían ir a la escuela y las niñas seguían bajo la educación materna y los hijos bajo la paterna aprendiendo el oficio. Si se decidía que estudiase algo diferente se iba reuniendo una cantidad de dinero y se les mandaba a servir en "casas fuertes", al seminario o con otro vecino aunque no fuera muy rico, donde recoge algo para su propiedad, como cabezas de ganado si este vecino era pastor. En el caso de Emilio Pérez, padre de Evelia Pérez, se le ayudó en plenos años de la guerra civil con algo de dinero a estudiar en Bilbao algo de ingeniería y así ayudar en el molino. No había diferencias entre niña y niño a la hora de darles oportunidades de vida y en Urzainqui se decía al respecto este refrán: "Átense las yeguas que los potros son del bando".

Sobre la influencia diferente de los padres y de la clase de edad en el proceso de socialización, Margaret Mead distingue el tipo "postfigurativo", en el cual los niños son instruidos, sobre todo, por sus padres y para los cuales la autoridad se apoya en las lecciones del pasado. Este modelo sería el observa-

do aquí junto a otros dos sistemas: el tipo “cofigurativo” de aprendizaje entre iguales, según las clases de edad; y el “prefigurativo” en el cual los adultos también sacan lecciones de sus hijos (M. Mead, 1962). La familia tradicional roncalesa tenía un régimen intermedio entre el primer y segundo tipo. En él los mayores no podían concebir el cambio y transmiten a sus descendientes el sentido de una continuidad inmutable y si se producía éste era por la aceptación de los nuevos modelos promovidos por los jóvenes que necesitaban aún así de la sanción de sus mayores desde su posición dominante. Por otro lado, la mujer era la encargada de transmitir el modelo de vida tradicional de su generación a la de sus hijos (según una de las tesis Philippe Ariès, este tipo de relaciones afectivas no eran muy densas y la socialización del niño por ello escapaba en gran medida a la familia en toda sociedad preactual¹⁶) y de regir la vida religiosa de los familiares de la casa, incluso del marido. Enseñaba a rezar, a santiguarse, ponía el ramo del Domingo de Ramos en el balcón, pedía al cura la bendición de la casa en la ‘kulikadera’ al concluirse, y de los ‘allurkos’ y el ‘baratzarko’¹⁷. Si se perdía el ganado, echaba dinero al santo que se tuviera más devoción para encontrarlo. También impedía que los domingos o los viernes se realizaran labores del campo o del ganado como el esquilado, el echar la sal al ganado o el sacar patatas. Los hombres tenían sus propias creencias relacionadas con la devoción. En Uztárroz un ganadero exige a sus pastores que cuando el ganado esté de trashumancia pongan una estampa religiosa dentro del ‘trukko’ de un choto en la cañada, y que cuando esté recién llegado al Puerto se la ponga en la esquila a una oveja que no es totalmente blanca, de igual manera que ya hizo en la Ribera. Cuando la estampa no entra bien dentro del cencerro, ha llegado a decir que antiguamente ponían una medalla de la Virgen. Ahora llega a poner las dos cosas, según comentan.

En Uztárroz, a comienzos del siglo XX, aún era frecuente la celebración de las Misiones mediante procesiones (en las cuales los niños de la población se vestían de cruzados y soldados) y la visita a la iglesia con el propósito de escuchar las palabras de los frailes que acudían al pueblo a predicar.

EL CONCEPTO DE PROPIEDAD

La propiedad de los bienes familiares era normal que rigiera por el condominio, sin tener predominio sobre los bienes que aportaban al matrimonio a excepción de efectos personales como joyas o ropas. Aunque se podían comprar objetos de uso personal y de propiedad individual, de normal era que casi todo se adquiriera para la administración del hogar y de los negocios, y sobre ellos había condominio. No era frecuente la separación de bie-

¹⁶ Se ha discutido esta idea estimando que cualquier sociedad reconoce de una manera o de otra la edad que va desde el inicio de la pubertad hasta el pleno ejercicio de los roles adultos. La sociedad tradicional conoce e institucionaliza el concepto de ‘juventud’ con un concepto diferente al actual. Para esa comunidad era el periodo en el que la persona culminaba el aprendizaje de sus roles sociales (Ariès, P., 1996).

¹⁷ El ‘baratzarko’ era el lugar contiguo a la casa y a la huerta, muy soleado. En él a veces se reunían los vecinos, se sentaban los miembros de las familias o se cortaba y almacenaba la leña.

nes, aunque si la mujer o el marido dejaban la casa al ser ellos los llegados de otra, se llegaban a acuerdos por estar las relaciones matrimoniales rotas. Cuando ocurría, tanto ella como él podían llegar a llevarse muchas de las propiedades que como dote habían llevado al matrimonio y las de uso personal. Así por ejemplo, la ergología era la propia de una sociedad autárquica y cerrada en un marco geográfico delimitado gran parte del año. Los instrumentos de trabajo eran usados en común si estaban en la casa y los del monte por el hombre: cayado. Las mujeres podían acudir a segar, escardar, layar y un largo etcétera.

LOS USOS DEL GRUPO DOMÉSTICO

En esta sociedad el ciclo de la vida familiar se desarrollaba en función del número de parientes que cohabitaban en el hogar, de sus diferentes edades y de los roles que cada uno de ellos debía ejercer en el seno del mismo. El ciclo comenzaba con la fundación de la pareja y su establecimiento en la casa. Desde ese momento sus usos diarios y sus actividades domésticas quedaban preestablecidos. Por ejemplo, el tiempo dedicado al descanso durante el día era diferente según fuese invierno o verano. En invierno, los pastores lo tenían más duro en las Bardenas, ya que lo poco de día que había se pasaba junto a las ovejas en los campos, evitando que se pasaran de una pieza a otra que no les correspondía. A pesar de que el movimiento era lento, solamente podían llegar a estar reposando tranquilamente en el momento del almuerzo. En la Montaña, y ya en el verano, tanto si permanecían en las 'txolas' como si se desplazaban a los pueblos, el tiempo de asueto era más largo, y por lo tanto el trabajo diario era más llevadero. Los que trabajaban en la madera y el campo mantenían un horario más predeterminado, y a las tardes normalmente se descansaba. De todas maneras, tanto en verano como en invierno, para el momento de amanecer se estaba en el trabajo. Los pastores en verano desde primera hora de la mañana se ponían al tanto de las ovejas de parto o de las que había que muir. Las "cabezadas" sólo llegaban a la tarde, y tras esta pequeña siesta se volvía al ganado, a la huerta, a las que-seras, a los sabayaos o, si el día era bueno y no había mucho trabajo, al bar con los amigos.

Los días de fiesta, como el día mayor de las fiestas patronales o el domingo, no se trabajaba, y según relatan Florentina y Esperanza Marcilla, tras la guerra civil si se veía a la gente arrancar la patata, dar sal al ganado o estar en el monte trabajando, la Guardia Civil lo denunciaba al cura, y al mismo tiempo se les ponía una multa. Pero a veces, según ellas, merecía la pena pagar la multa. Florentina nos refiere que el cura de Uztárroz siempre usaba la misma frase en la homilía cuando hacía alusión al descanso de los domingos: "A ver si vamos a hacer como los de Isaba, los domingos a sembrar patata".

En invierno, el descanso a la noche era mucho más largo por el número de las horas sin luz, y los hombres solían ir a la cama tras estar en el bar, mientras las mujeres se reunían en los 'egudiargos' en casa de alguna vecina, a charlar, oír la radio o escuchar música. Las madres aprovechaban esos momentos para acostar a sus hijos y acunarlos con canciones como estas dos referidas

por María Evelia Pérez, relacionadas con la figura paterna de San José y su protección a los infantes:

Este niño pequeñito
no tiene cama
San José que es carpintero
Le va a hacer una
Duérmete niño
Duérmete mi sol
Duérmete
Pedazo de mi corazón.

O esta otra que se recitaba haciendo gestos el niño con el puño cerrado:

Levántate José y enciende la vela
Mira quién viene por la carretera
Dos angelicos son que van de carrera
Y llevan a un niño
Vestidito de seda.
¿De quién es ese niño?
Es María
¿Dónde está María?
Hablando con José
¿Dónde está José?
Hablando con San Pedro
¿Dónde está San Pedro?
Abriendo y cerrando
Las puertas del cielo.

Solamente encontraban noches con largo trabajo los vaqueros y los dueños de caballos, que debían atender el parto de sus animales. En el caso de los almadieros, bajando las almadías, al llegar al punto donde debían pernoctar, tras cenar en las fondas o en la hoguera, se echaban a descansar. Evelia Pérez afirma que el molino por la noche quedaba parado, y que una vez anochecido, a la tarde, aún habiendo trabajo, a veces también, ya que se podía perder la luz eléctrica.

HIGIENE Y MEDICINA TRADICIONAL

Todos los encuestados afirman que antes de llegar el agua corriente y acondicionarse cuartos de baño con bañera, la gente se bañaba en el río en verano, y en invierno se lavaban en la fregadera. Todos ellos afirman que el agua corriente en estos pueblos se instaló con gran rapidez y en fechas tempranas. Florentina Pérez afirma que eso de lavarse en la pila recibía el nombre de “fregarse”, y que se usaba como expresión corriente: “Yo no me ducho, yo me friego”. Ya para antes de la guerra estaba instalada el agua corriente, aunque aún tardarían unos años en cambiarse las bañeras de metal sin grifo (donde se tenían), por otras modernas. Como jabones se usó el de “Lagarto” y determinadas plantas que Evelia Pérez recuerda aunque sin poder especificar el nombre. Como perfume se empleaba mucho la violeta, que se dejaba en un frasco con líquido para usar como colonia tras cocerlas. Las piñas verdes (‘ler-ale’) eran recogidas para colocarlas junto a la ropa en los armarios y acabar así con la polilla o para dar buen olor a la ropa recién lava-

da. Contra la que también se usó la tea de pino y el ventilar los arcones, ya que la polilla resiste más en espacios cerrados con el aire enrarecido. Además se perfumaban las arcas y las habitaciones con violetas ('liliubel') y membrillos ('irasagar'). De la limpieza de los más pequeños se encargaba la madre o las hermanas mayores y al igual que el resto de los familiares era en el río o la pila. Los bebés siempre se aseaban en casa en barreños. La saponaria o 'xaboilili' servía como hierba jabonera. Como retrete se usaba la cuadra hasta la instalación de aseos actuales en las casas, lo cual sucedió en gran parte de los hogares tras la guerra, aunque existiera el agua corriente desde antes.

De los remedios caseros contra las enfermedades se encargaba la madre, que usaba para ello numerosas plantas y hierbas así como técnicas basadas en el frío y el calor, sobre los golpes o magulladuras y contra la fiebre. Si se estaba enfermo se sabía qué tomar y si era grave se iba al médico. Contra la rabia se rezaba a Santa Quiteria, y los endemoniados eran llevados a Santa Orosia. El pus se limpiaba y la herida era purificada con manteca de cerdo salada ('sain') y azúcar, o con 'salones'. Las heridas eran lavadas con sal en función de antiséptico. Las infusiones eran de menta (cocida se tomaba para purgar el cuerpo), hierbabuena y manzanilla normalmente, pero había muchas más plantas recogidas en el monte tanto como recursos medicinales como alimenticios. Entre las hierbas recogidas en los campos estaban el muérdago ('bizko') que se buscaba entre los pinos y abetos, la menta ('basamenda') que se tomaba cocida para purgar el estómago, hierbabuena ('menda') que ayudaba a cicatrizar mejor las heridas, la manzanilla ('kamamila' la hierba y 'lilibitxi' la flor), y plantas medicinales como: el beleño o 'atabalo' usado como emplasto contra las picaduras, la campanilla o 'basatxintxila', la verbena contra las afecciones cutáneas, el equisetum o 'eztañubelar' (se cocía para tomarlo como medicina), 'lili-mailu', 'ostolapitz' y la celidonia o 'zaladonia' (acababa con las verrugas), diferente de la 'zaradona' o la 'ila-belar', la simiente del 'solimanazi', todas ellas venenosas. La flor del saúco, denominado 'izabuko', 'txotxika', 'txikutxa' o 'txutxika', contra las inflamaciones y el dolor en la boca. Esta flor se llamaba 'txutxika-lili' y era blanca en el árbol y amarilla una vez seca. También se quemaba en las brasas de la cocina, y con unos paños bien ahumados se combatía la inflamación. Con el aceite del ginebro (se ven hoy día aún ejemplares en Rincón de Belagua) se caían las muelas malas. Los encuestados dicen que antes muchísimas más, pero ahora nada. Por ejemplo, la referencia de Tomás Urzainqui Mina a la curación del reuma con la hierba 'balmas' o malva no me ha sido confirmada (Urzainqui Mina, T., 1975, 219).

EL VESTUARIO

Las sociedades tradicionales como esta nunca vivían "desnudas" de valor cultural en su vestuario ya que la ropa tenía, más allá de su función protectora, unos atributos que representaban la identidad del grupo y el estatus personal. Así por ejemplo, el diseño de los vestidos ha sobrevivido a los cambios del material con que se tejían, hasta su desaparición en el uso diario desde mitad del siglo XX. André Leroi-Gourham señalaba que importaron las telas, pero que siempre ha sido necesaria la presencia de un conquistador (en nuestro caso podríamos tenerlo en la apertura de las vías de comunicación y del comercio) para que la moda de la indumentaria abdique de las formas tradicionales (Leroi-Gourham, A., 1973).

La indumentaria roncalesa reúne todas las particularidades específicas que la del resto de valle pirenaicos, tanto meridionales como septentrionales. El origen de las prendas lo podemos situar desde el paso del Medioevo al Renacimiento. Sí es verdad que los trajes masculinos sufrieron notables transformaciones y acomodaciones a la moda del momento a finales del siglo XIX, como se puede apreciar en las fotografías expuestas en este trabajo. Pero era respetado el sentido de cada prenda y color que cubría los acontecimientos de su vida cotidiana y sus celebraciones laicas y religiosas, desde el nacimiento a la mortaja, hasta bien entrado el siglo XX.

Según el ámbito y la época del año el vestido variaba considerablemente entre los roncaleses. Y es que ningún momento público o ningún ritual puede llevarse a cabo sin ponerse la vestimenta adecuada para la ceremonia. Mircea Eliade, que estudió los vestidos de los chamanes, aseguraba que era vital para ellos el adorno metálico pectoral (Labiosa Zambotti, P., 1958). Nosotros podemos decir que para mostrar su dignidad personal la roncalesa se apoyaba en el mismo sistema mediante la colocación del ‘amabitxi’ (joya colgada en el pecho sobre el justillo) en los momentos de celebración o de representación social. Igual valor tenían los zarrabaldos o máscaras de carnaval usadas por los jóvenes en las diferentes variantes de cada uno de los siete pueblos. La vestimenta comporta un código complejo de actitudes y de posturas que son remarcadas por el color de cada prenda o su disposición sobre el cuerpo, como ahora veremos al describir cada una de las piezas de la vestimenta roncalesa. Comprendamos la complejidad de estos trajes entendiéndolos ante todo como un adorno incluso en los días de laboreo fuera de casa o en la huerta. Marcel Mauss así lo entendió, y lo aplicó además a su vez a las joyas, e incluso yo diría que lo mismo se podría decir del largo pelo de los roncaleses, arreglado a partir de trenzas tanto entre los hombres y las mujeres, con ‘zintamuskoak’ o lazos de colores. Todo ello en conjunto confería al indígena del valle su dignidad de ser humano (Mauss, M., 1971).

El traje de la mujer se componía de:

- ‘Kota’, ‘kotta’: falda lisa y con vuelo que era de color negro y hecha con lana casera. Era la empleada en todas las faenas agropecuarias y el trabajo en casa. Al ser espesa y pesada les abrigaba en invierno.
- ‘Gainekozaipeko’: era una falda más burda y recia. Se llevaba en los lutos y de ordinario fuera del trabajo.
- ‘Mahon’, ‘zaipeko’ o ‘zainpeko’: era la falda azul o basquilla, saya comprada en Tardiz (Tardets) y se usaba de diario. Su forro era rojo en los días de fiesta y muy plisada. La falda queda levantada por su parte delantera dejando ver una franja del forro que se llama ‘aldar’. El color rojo conmemoraba la muerte del rey musulmán Abderramán por parte de una roncalesa y representa la mancha de sangre que dejó el muerto sobre su falda. Las casadas no llevaban este color rojo.
- ‘Taika’: mantilla usada para ir a la iglesia. En forma de toca. La borla central se llama ‘muxkako’. Tras abandonarse la toca antigua, esta fue cambiada por las mantillas rojas para las solteras, negras las casadas y una tela blanca las solteras no vírgenes como escarmiento. Impedía el paso del agua por ser tupida y además se cubrían con la falda superior. Las mantillas solían ser trabajadas en merino o en paño. De ellas colgaban dos rombos de

tela y en el medio de la frente una borlita dorada llamada ‘muxkoko’. Bajo las mantillas las roncalesas de Uztárroz llevaron un pañuelo de seda negro anudado a la nuca, dejando sueltas las trenzas.

‘Nasai’: camisa de mujer de manga ancha y larga. Existían también el mantar (para el trabajo) y la ‘emazte-atorra’. El ‘mantar-soin’ era la parte superior de la camisa de mujer. La inferior era el ‘mantar-egal’ y el cuello el ‘atorra-lepo’. El cabezón de la cabeza se llamaba ‘anoki’. Todas de color blanco.

‘Burute’: era un aro de metal que se ponía sobre la cabeza para llevar el agua.

‘Buruko’, ‘tzorongo’: capucha y mantilla de las labradoras.

‘Kaltzak’: medias blancas. Se ataban con ligas o ‘kaltzari’ tejidas en casa con lana y de muchos colores.

‘Gergizkoak’: pantalones blancos interiores que llegaban a la rodilla y acababan en puntilla cubiertos por una faldilla blanca bordada. A ello llevaban unida la folla o especie de bolsillo que tenía acceso también desde las faldas superiores.

‘Xipoin’, ‘xipoi’: justillo o corpiño que es una especie de chaleco muy bordado llevado junto al otro que era el jubón. El jubón con adornos plateados lo llevaban las casadas y con otros dorados las solteras.

‘Bitxi’, ‘amabitxi’, ‘bixi’: joya metálica que se llevaba sobre el pecho. Su colgante se llamaba ‘bitxi-ondarreko’. Todas estas gargantillas eran de oro y plata según las capacidades económicas de cada casa.

‘Kirkilak’, ‘tintilak’: pendientes, de oro siempre.

‘Espartin’, ‘kaltzero’: alpargata de piel o pellejo reblandecido. Se llevaban al campo y por la noche se ponían a remojo para reblandecerlas. Se llevaban con los peales en las medias. Las mujeres, mientras los maridos estaban en la Ribera con los ganados, marchaban en gran número a Sola a trabajar la alpargata y aumentar el capital ganancial de la casa.

‘Mandar’: delantal que se disponía sobre la falda y si se tenía para poner algo en su interior se llamaba ‘alzotra’.

Sería interesante comparar lo que nos refiere el francés Aymeric Picaud en su obra *Codex Calixtinus* con las prendas que vestían los hombres roncaleses hasta hace escasas décadas (Bravo Lozano, M., 1991, 35-36):

Los navarros se visten con ropas negras y cortas hasta las rodillas como los escoceses y usan un tipo de calzado que llaman abarcas, hechas de cuero con el pelo sin curtir, atadas al pie con correas y que sólo envuelven las plantas de los pies, dejando al descubierto el resto. Gastan, en cambio, unos mantos negros de lana que les llegan hasta los codos, con orla, parecidos a un capote, y a los que llaman sayas. Como se ve, visten mal (...).

Vemos cómo prendas tales como el ‘kapusai’ o las abarcas han perdurado a lo largo de muchísimo tiempo:

‘Gizon-atorra’: camisa de varón. De color blanco. Sobre ella iba el chaleco negro que se elaboraba con el “pañó roncalés” tejido en los batelaires de Aoiz (Otermin Elcano, M. S., 1979, 439).

‘Mantar’: camisa para el trabajo.

‘Mantar-soin’: camiseta.

‘Papo’ o ‘anoka’: camisolín o peto planchado.

‘Prakak’: los pantalones de color negro o gris.

- ‘Zarigüelle’: se llevaba bajo el pantalón.
- ‘Galtzazpi’, ‘zaragoil’, ‘gergizko’: calzón masculino que descende desde la cintura hasta la rodilla bajo el zarigüelle. El de niños tenía una apertura o bragueta llamada ‘zirrikiton’. El cierre de madera que une los ojales del calzón se llamaba tangano. El elástico y blanco era para los días de fiesta y sus bocamangas y los ojales eran de color negro, así como los botones. El color de la tela era azul, gris, o negra. Al pasar de la adolescencia a la edad adulta de los 17 años dejaban los pantalones por calzones de hombre. Los días de fiesta los casados se diferenciaban de los solteros por llevar el calzón negro en vez de blanco.
- ‘Kaltzak’: medias negras de algodón en verano y lana en invierno que se sujetaban con una tirilla al pie.
- ‘Faxa’: faja de color morado que se enrollaba sin doblarse por la mitad. La de los niños se llamaba ‘troxa’.
- ‘Txapel’: sombrero basto de paño. Los de fieltro se usaban los días especiales. Se ataban con un cordón de seda negra. Bajo el sombrero llevaban un pañuelo a cuadros que se llamaba toca o ‘tzorongo’. Era de seda con colores variados pero sobre todo oscuros. Se ponía con la tela en triángulo dejando realzada la punta y anudado a un lado de forma parecida al cachirulo aragonés.
- ‘Txamarreta’: chaqueta negra o blanca (solteros) con coderas, solapas y puños decorados con bordados geométricos. Está guarnecida con trencilla negra.
- ‘Oskiak’: los zapatos de días de fiesta. Eran de terciopelo negro, sin cordones y con hebilla plateada y de verdadera plata en el caso de los ricos. Otras veces se ataba con cordones, como en el caso de las mujeres.
- ‘Espartin’, ‘kaltzero’: alpargata de piel o pellejo reblandecido. Se llevaban al campo y por la noche se ponían a remojo para reblandecerlas. Se llevaban con los ‘peales’ en las medias.
- ‘Txokle’: era un zueco abierto que tenía clavos. Se usaba en el campo y la huerta.
- ‘Lorangina’: abrigo de varón.
- ‘Ongarina’: el capote de respeto que los solteros llevaban cuando acudían a las bodas. Era blanco y almidonado.
- ‘Zamar’ o ‘larru’: espaldero que evitaba la lluvia en el monte.
- ‘Kapusai’: capisayo que servía de capa.
- ‘Kongo’, ‘mazurka’: gorrita que llevaban los niños y niñas de pecho. Además iban con escapularios y evangelios en las ropas.
- ‘Boina’: se trata realmente de una prenda más moderna.

La ropa se confeccionaba con lino y lana, excepto algunas prendas que eran tejidas para días de fiesta en seda. Se solía lavar en el río y se colaba por un tubo con agua y ceniza. Hilaban tanto las mujeres como los hombres si se hallaban en el campo. Los agotes y los miserables debían llevar en su capote el ribete amarillo en vez de rojo, ya que carecían de los derechos de vecindad. Las mujeres hasta los 15 años iban con una trenza en el pelo sujeta con el ‘zintamuskó’ o lazo de tela y de seda en los días festivos, que además eran más largos y coloridos. Las mujeres en cambio llevaban dos trenzas. El tocado femenino se llamaba ‘txoronga’ o ‘buruko’ y era una especie de moño muy ela-

borado. Los hombres llevaron el pelo, tiempo atrás, largo con una enorme trenza. Cuando entró la moda de cortárselo desaparecieron los ‘zintamuskos’ de sus cabelleras. Urzainqui Mina dice que para llevarlo bien puesto se lo cortaban unos a otros en las peñas de Lezegorria (Urzainqui Mina, T., 1975, 205). Algunas mujeres, como Amparo de Miguel, se casaron de negro conforme desapareció el uso del tradicional traje ceremonial roncalés. Una copla roncalesa alude a las excusas que querían presentar las roncalesas para librarse de usar la incómoda mantilla que los alcaldes les exigían llevar (Otermin Elcano, M. S., 1979, 466):

Ronkalesa uruten badei, jaketa	Las roncalesas si hilan, jaqueca;
Xostan badei, burumin;	Si cosen, dolor de cabeza;
Kalambriez eri muturrak	De calambres las puntas de los dedos
Ezin dokeila kaltx egin.	No pueden hacer calceta.

LA ALIMENTACIÓN

El horario de comidas estaba establecido en tres ingestas al día: el almuerzo (‘askaria’), la comida (‘bazkaria’) y la cena (‘aigaria’). Las tejedoras además tenían una merienda ligera llamada ‘irazkin’, y los operarios al acabar la casa, la ya mencionada ‘kulikadera’. El desayuno era ligero y se le llamaba ‘barurausgarri’ o ‘askari otz’. En fiestas y en contadas ocasiones se recenaba, y la recena tenía un nombre muy curioso: ‘xorgin-apario’ derivado de bruja (‘xorgin’) y de alimento habitual (‘apario’ o ‘apairu’).

El almuerzo se efectuaba sobre las siete de la mañana y consistían en platos fuertes como las migas, el requesón, remojones de pan frito con ajo y los cocidos preparados el día de antes. La comida del mediodía era tomada a las doce y solía consistir en platos más variados de legumbre y verdura acompañados de embutidos, morcillas, mondongos y pan con aceite. La cena era más frugal y sobre todo estaba presidida por verdura.

Estando en casa la comida se hacía tras el ángelus y la cena se servía tras el rosario de las ocho de la tarde. En un principio, en vez de platos se comían de una fuente sirviéndose con cucharas de boj y siguiendo el orden de jerarquía en el trabajo o de padres a hijos en la casa. La carne se comía con las manos y la navaja. Las mujeres servían mientras los demás comían y los sirvientes se sentaban como uno más en la mesa¹⁸. No se solían comer postres a excepción de alguna fruta, de las natillas los días de fiesta, del requesón (‘brullo’, ‘gaztanbera’, ‘errekesuna’, ‘zenbra’), de la cuajada (‘gatzatun’) y del queso (‘gazna’, ‘ganzta’, ‘gazta’) y esto en épocas de ordeño por el verano¹⁹. Como bebidas se consumía el aguardiente, el vino y las frutas como los ara-

¹⁸ Aymeric nos describe los usos a la hora de la comida que exhibían los navarros tal y como los interpretó él: “Como se ve, visten mal, lo mismo que beben y comen también mal, pues en casa de un navarro se tiene la costumbre de comer toda la familia, lo mismo el criado que el amo, la sirvienta que la señora, mezclando todos los platos en una sola cazuela, y nada de cucharas, sino con las propias manos; y beben todos del mismo jarro. Cuando los ve uno comer, le parecen perros o cerdos”. Bravo Lozano, Millán (1991, 36).

¹⁹ Los quesos que se robaban de las majadas se llamaban ‘andregazna’ (curiosa unión de las palabras mujer y queso) y se llevaban en forma de pelotas.

ñones y los txagarkos fermentadas en orujo o anís posteriormente. El licor se llamaba en roncalés 'tinttirrin' y el que se tomaba en ayunas 'txaparra'.

La carne no era muy normal en la dieta y era degustada en domingo, ya que la carnicería estaba solo abierta de junio a septiembre. Con la fermentación de la leche de la oveja rasa navarra o 'txurra' se hacía el queso típico del país, no como ahora, ya que en la elaboración actual se toma leche de ovejas 'latxas' e incluso de vaca. El pescado podía ser tanto el proveniente del río y pescado por los jóvenes y los hombres (truchas, barbos, chipas, anguilas), como el bacalao comprado a comerciantes que lo traían salado. Los sistemas de pesca eran los siguientes: a mano, envenenamiento con cal, dinamitando pozas, el desvío de corrientes, el botrino, deslumbrándolos por la noche, la remanga ('eskusare' o 'arramaka'), ganchos con cebo para las anguilas y la caña de pescar. El pescado se guisaba siempre con 'sain', que era una manteca salada. Se comían caracoles lavados en agua y cocidos luego con 'sain', menta, sal y perejil. De las huertas se recogían los siguientes productos que completaban la dieta: bainetas, cebollas ('tupla'), tomate, lechuga, escarola, puerros, berzas ('aza'), pellas ('azalili'), acelgas ('zerba' o 'beta'), borrajas ('borrainá' o 'borroin'), espinacas ('azuntxu'), cardos ('kardabera'), pimientos verdes, remolacha, calabaza, guisantes ('bisalto' o 'ilar'), habas ('baba'), achicoria, pepinos, calabacín, zanahorias, lombardas ('azaio'), perejil ('perraxil'), cebollino ('tuplino'), alubias (ya fueran pochas o 'kaparrona'). El higo no aguantaba nada debido al frío. El ajo se daba mal y casi no salía, pero había uno silvestre que llamaban 'baratxuriazpi' y estando de trabajo en el campo se cogía para el almuerzo.

El pan ('ogi' o 'papa' –voz pueril–) se cocía en el horno. En Urzainqui el horno lo regentaba una familia y era subastado a candela. En Isaba, por el contrario, existían varios privados en las casas Sereno, Pío, Pedrolo y Luceño. En Uztárroz antes cada casa tenía el suyo, pero a mitad del siglo XX se creó una panadería y la gente iba llevando su harina molida en el molino del pueblo. Allí recibían "la ficha" y durante un tiempo irían acudiendo a buscar el pan de cada día en el grosor y tamaño así como número que habían pagado. En la actualidad lo recogen sin entregar la harina y en la casa del panadero se hace tanto pan como se reserve el día de antes. A las horneras ('labazai') o al panadero ('okin') se les podía pagar con dinero o con parte de la masa ('labasari') que se llevaba a cocer. A veces hasta dieciséis libras, que duraban una semana. Había distintos tipos de pan: el de trigo o maíz ('ogierre'), el tierno ('ogi berri'), el de seis o siete días ('ogi utsal'), el blanco ('ogi zuri'), el cocido en el rescoldo ('sutopil', 'sotopil'), el pan francés ('txozne'), el no fermentado ('maizkur'), el mal fermentado ('kaxkal'), la borona ('arto'), el de salvado ('naskari'), sin sal ('gaztabe') y la barra delgada de pan ('angulutz'). El pan bendito que se repartía en el templo se llamaba 'papamexa'. Existía un pan de comuña con un poco de harina que se hacía para los perros, llamado 'mason'.

Como deliciosas "delicatessen" eran degustadas las fresas silvestres ('mazura'), las moras ('margu'), las frambuesas (chordón o 'mugurdi'), los arañones o 'maxaran' (muchos arañones, poco trigo: "maxaran anitx, gari txiki"), los gurrillones del espino blanco o 'gurrillón' denominados en roncalés 'inurri', 'añurri' o 'eñurri', las grosellas ('beltxanburu' la negra), los escaramujos o 'amagarda' de las rosas silvestres o mosquetas ('magardalili'), los cascabillos o

ciruela claudia, las ciruelas ('aran', 'arrauntzearan' de yema amarilla, 'urriaran'). Ya más que deseadas eran las cerezas rojas ('grezi' o 'ingla') del cerezo de Arrako en Belagua, las peras 'zermein' (una variedad muy especial), el 'txagarko' o manzana ácida²⁰; los frutos secos como las avellanas ('ûr' o 'unr'), nueces ('etzagur'), almendras y las 'magaiak' o 'bagaia', es decir, hayucos que eran fritos para comer; el piñón de la piña o 'mura' se comía. Y se buscaba en los productos de los comerciantes como fuera el laurel o 'erramu'.

De los bosques se recogían setas y hongos: 'royo' 'mízpero' o 'níspero' (ahora cogido en grandes cantidades para ser vendido a los comerciantes catalanes), 'ziza', 'karduziza' a finales de verano y en otoño, y en primavera el 'usun' o 'uson'. Actualmente está vedado el coger setas a los foráneos del valle y los cotos se destinan a los habitantes de cada pueblo, pero la regla es más que incumplida, por lo que las multas son cuantiosas.

EL TIEMPO DE OCIO

El tiempo libre o de recreo era dedicado a la conversación, a juegos ('tosta', 'xoko'), deportes y al baile, ya fueran los integrantes del acto niños, jóvenes o adultos. A los juegos solía acudir toda la familia de aquellos que disputaban el partido y gran parte del pueblo si era domingo. Pero se daban en cualquier momento del año (sobre todo en verano, ya que estaba todo despejado de nieve o lluvias fuertes). No eran bien vistas las apuestas.

Al aire libre los hombres adultos solían jugar a la petanca en Urzainqui junto al río debajo del puente. Se jugaba con bolas de madera. Había un juego muy parecido al golf que los pastores jugaban en los prados del puerto denominado 'katxurra', cuyo palo recibía el nombre de 'txurro'. Los pastores tenían otro juego llamado 'xiro-marro', que era una especie de tres en raya.

Al juego de la 'palanca' se le denominaba "palenque" y se usaba otro término del cual Amparo de Miguel, de Uztárroz, afirma no poder acordarse en ese momento. Era un juego de pastores, y lo solían practicar en prados lisos de los puertos. Normalmente jugaban ya pastores de edad, que habían cogido mucha destreza en el juego, y competían tanto con ansotanos y chesos como con gente de Santa Engracia y Larraine, en Sola. El juego consistía en dos varas de madera las cuales había que lanzar intentando que llegasen a un lugar determinado previamente establecido por la otra vara ya lanzada. Se cuenta que un familiar anciano que vivía en Urzainqui, después de haber ganado a algunos de Sos del Rey Católico mucho dinero que habían apostado, lo perdió en otros intentos, y cuando estaban celebrando luego las fiestas, como era medio poeta, cantó alegremente unos versos que él mismo había compuesto:

Por bailar subí la cuesta
y no bailé.
Perdí la cinta del lazo
vaya jornal gané.

²⁰ El protomédico Luis Lobera de Ávila, de la corte de Carlos V, recogió la siguiente noticia sobre el uso de las manzanas en la medicina tradicional en Vasconia: "En Vizcaya al asar las abren y les ponen pimienta dentro, que dicen que les quitan las ventosidades. Para los hombres sanos mejores son así que crudas" (Lobera de Ávila, L., 1996, 111).

Y lo acabó uniendo con otro verso que siempre colocaba al final:

Nací en Uztárroz
y adoro a Navarra entera
a mi amada Montaña
y también a la Ribera.

El juego de bolos se llamaba ‘calva’, ‘chita’, ‘chito’ o ‘tango’, y consistía en derribarlos con una bola. Los bolos se llamaban ‘atxorle’ y eran de madera torneados y dispuestos de forma vertical y derechos en el suelo. El jugar a los bolos al aire se denominaba ‘kalban xokatu’. Pedro Eserverri, de Uztárroz, recuerda el juego llamado “la calva” y lo conoce por haberse jugado en Jaurrieta, de donde es natural. Intenta explicar el procedimiento del juego dibujándolo en un papel. En resumen, se ponía un “taruguete” (bolo) y los hombres, sólo ellos, iban tirando uno a uno la bola a ver quién le daba. Afirma que era parecido a la petanca, pero diferente en realidad. Se jugaba los domingos, y ponían un coto (la distancia) en una explanada que hay en Jaurrieta junto al puente. El “taruguete” o ‘atxorle’ y la bola eran de madera. Existe en roncalés la palabra ‘atxolaria’, que denominaba a un juego parecido al *cricket* pero que nada tiene que ver con los bolos, al parecerse al béisbol, por lo cual un hombre lanzaba a otro una especie de bola, que éste con un bastón grueso tenía que enviar al área ya establecida.

Se jugaba a la pelota en los frontones preparados en las plazas de los pueblos, como en Isaba, en los soportales del ayuntamiento, también en Isaba, en un frontón cubierto junto a las escuelas de Uztárroz, o al aire libre junto al río, en Urzainqui. El juego más habitual era la pelota mano, elaborándose las pelotas con una bola de madera rodeada de lana, un trapo y finalmente cuero. Las pelotas se las fabricaba cada uno. Tanto en euskara como en castellano se le denominaba “pelota”. Sí que existía también el juego de pala, y únicamente Félix Anaut nos refiere que él poseía una cesta, que aún guarda, pero que nunca pudo jugar con alguien del lugar, porque nadie tenía otra. Además de a mano y a pala ninguno recuerda dos juegos que antaño se debieron de practicar, el ‘piltxun-piltxun’, que consistían en lanzarse la pelota unos a otros, y el intentar el ‘airez sartu’, un intento de restar la pelota al aire. El juego de pelota a largo se denominaba ‘bote luzea’ y a sobaquillo ‘besape’. Al trinquete se le llamaba ‘trinket’. El frontón viejo de Uztárroz necesitaba ser derruido por la huella que el tiempo había dejado en sus paredes, lo cual dio lugar a la siguiente coplilla popular:

Dos cosas hay en Uztárroz
Que no hay en el mundo entero
La calle llena de trancos
Y el frontón lleno de agujeros.

Los hombres en la taberna del pueblo jugaban con naipes españoles tras la jornada de trabajo. No se apostaba dinero normalmente, sólo a veces en el mus o en el guiñote. Pero se solía decir que “el que parte, al final, mal reparate”. Se jugaba al mus, guiñote y al siete y medio. A todos estos juegos se les llamaba ‘xoka’, ‘xokoak’ y a las cartas, “naipes”, ya fuera en castellano o en uskara. Las madres no dejaban que jugaran los niños con las cartas para que no cogieran el hábito, que por ellas estaba mal visto.

Las mujeres se solían reunir con las vecinas para celebrar el ‘egudiargo’. En invierno, las mujeres cogían a la noche el copo de hilar y marchaban a casa de una vecina. Se reunían y hablaban, oían la radio (en Isaba, Radio Andorra que tenía buena música), o escuchaban la gramola si había. En realidad era una reunión distendida de las mujeres de cada barrio. A veces llegaron a jugar ahí a las cartas. Pero para la mañana debían estar listas para ‘desburdiar’, limpiar y hacer las camas. Entre ellas solían participar en un juego llamado ‘arteskuka’ consistente en ocultar una bola en la mano de una de ellas mientras otra debía buscarla.

Para los niños el momento del juego era también un estudio de la disciplina de las reglas y de los roles sociales. Jugaban a las tabas o ‘exurkoak’, y tenían que pasarlas entre dos dedos levantando una canica hacia arriba diciendo (Azkue, R. M^a, 1942-59, 314):

Bat artu, bestea utzu,	Coge una, deja la otra,
Beremendola loberatu,	Nuestro Señor nos dé
Gore Jainak er benedikatu	Agua bendita.

Se jugaba al “hinque”, un juego con reminiscencias grecolatinas que Pablo Rodríguez González nos describe en su obra *Brochazos de la tierra* (Iribarren, J. M^a, 1997, 272):

Hunden unos palos puntiagudos y altos sobre el suelo húmedo. El que tira el palo de otro, dejando clavado el suyo, toma aquél en sus manos y lo arroja lejos diciendo: —¿A dónde va el palo? —A Roma.—contesta el que paga. —Pues, dile a tu madre que lo componga.—responde el ganador. Lo tira todo lo lejos que puede, y uno tras otro lo recogen y lo vuelven a tirar. Si el que paga consigue volver al sitio del juego y clavar su ‘hinque’ antes de haberlo hundido cinco veces todos los demás, paga otro, y si no, se repite el juego.

Se jugaba también al marro (‘arrapazka’) corriendo por las calles y diciendo uno de ellos ‘txilimikor, txilimikor, jirea bada, itxikak kor’ (‘Txilimikor, txilimikor’: si es tuyo déjalo ahí —Azkue, R. M^a, 1942-59, 316—) y a continuación le daba algo a otro y echaba a correr. Otros juegos eran la cadena, el escondite, la toña (‘pertika’, ‘toko’, ‘ttoko’), los zancos con latas, el juego de las canicas (‘bostarriketeta’) con chinas de piedra (‘arrixko’, ‘mosarri’) y cuerdas, el pote, deslizándose por prados empinados llamados en tal caso ‘purrustrera’. A veces usaban en sus juegos un tabuquillo suave de sauce llamado ‘xiringa’, ‘alkanduz’ o ‘balapunpa’. En el ‘chipi-chapa’ o ‘chipa’ los niños intentan hacer botar una piedra sobre el agua lanzándola con fuerza y precisión sobre la superficie del río desde la orilla. Existía un juego memorístico llamado ‘batun-batun’ en el que un niño nombraba una casa y los demás tenían que citar a todos los miembros de la misma. Jugaban a las chapas a cara o cruz (‘begitartez ala uzkuiz’), a las adivinanzas (‘elexuriketak’), al ‘tturtur’ (ha sido imposible identificar este juego), a realizar saltos en dos variantes: el salto del carnero o ‘gainzgora’ y el del sapo de cuclillas o ‘txakurkoala’. Se divertían intentando coger objetos lanzados al aire y a esto lo llamaban ‘anseiatekaka’. Se tenía la costumbre de voltear en el aire a un niño más pequeño colocado sobre las manos cruzadas de varios mayores (‘anxeletikak’ y aún se le denomina ‘acheleticas’ en castellano). Tenían trompos llamados ‘furrungila’, ‘dantzari’, ‘turrintxa’ o ‘txantxai’. Existía un juego en Uz-

tárroz que consistía en que uno acertara lo que otro tenía en un puño cerrado llamado ‘zaldun-zibika,’ que tenía una fórmula con dos variantes distintas²¹. La primera decía:

Zaldia bortan	El caballo en la puerta
Deirua sakolan	El dinero en el bolsillo
Zomateki?	¿Con cuánto?
Amarreki, seireki, zazpireki, ta abar	Con diez, seis, siete, etc.

La segunda fórmula:

Zaldun-zibi	Caballero y puente
Zomateki?	¿Con cuánto?
Amarreki, laureki, ta abar...	Con diez, con cuatro, etc.

Entre los pastores, los “repatanes”, zagales de los pastores, para ir demostrando poco a poco que ya eran hombres, se retaban a carreras entre los de los diferentes rebaños. Y las madres para agudizar la memoria y el vocabulario de los más pequeños jugaban con ellos al “tengo a la vista...”. La madre pensaba en un objeto que tenían cerca y a la vista ella y el niño. A continuación le decía: “yo veo...” y la primera letra del nombre de la cosa seleccionada. Por ejemplo, si era un gato diría: “Yo veo un g...”. Y el niño si sabía lo que era debía responder: “yo también veo un gato”. Así los chiquillos iban aprendiendo nuevas palabras y el nombre concreto que recibía cada cosa según sus características (lo cual era importantísimo en uskara).

Otras diversiones de niños mencionadas eran la fiesta de “obispillo” por San Nicolás en Urzainqui, Uztárroz y Burgui, cuando un niño disfrazado de obispo recorría las casas pidiendo dinero para celebrar luego una merienda. En Uztárroz los niños subían al final del alto del barrio de Irigoyen a las casas de pastores y se situaban junto a una estela cercana a las eras. La estela se dedicaba a un muerto por rayo o lobo (no se recuerda el porqué). Se colocaba un muñeco colgado que era Judas y lo “mataban”. También el día de la Cruz hacían hogueras, en un campo cara al norte cercano al pueblo, asaban patatas y se las comían. Solían practicar el esquí (‘zatu’) con esquís de madera de fabricación propia y trineos hechos también por ellos mismos. Actualmente en el pueblo de Isaba, en el alto de Larra, se desarrolla el esquí de fondo y en el pueblo existe una escuela de este deporte (Erronkariko Eski Eskola).

Con la planta clematis o ‘burukagei’ los niños en sus juegos se hacían coronas. Con la corteza de muchos de estos vegetales y con la del trigo y del avellano se hacían silbatos o pinpin, ‘txulubi’, ‘txulubita’. Solían ser de cortezas de avellano o hechos de tallos de trigo. Los niños usaban una fórmula mientras sacaban entera la corteza a una ramilla con la que harían este instrumento infantil:

Txulubitari, kopleteri, barberaren erremedioari;
dotorearen ezteiri; kapulupean sar adi,
ezin erkinez ler adi, zapart adi²².

²¹ Azkue, Resurrección María de, *ob. cit.*, p. 294.

²² Traducción literal: “Flautista al remedio del barbero, a la boda del doctor, métete bajo la corteza, no pudiendo salir, revienta, estalla” (Azkue, R., 1931, 294).

Un juego exclusivamente de niñas era el ‘oilaba’ (yesca), del que no se recuerdan las normas, ya que Amparo de Miguel dice que de niña ella ya sólo jugaban a él las mayores.

Los niños solían disfrutar comiendo el regaliz de palo que les traían los almadieros y los pastores desde la Ribera y fumando la planta trepadora llamada ligarza (‘bilorra’) seca.

Se organizaban bailes en fiestas y en días especiales. Se vestía con ropa limpia, “de fiesta”, y sólo las mujeres que mantenían el traje roncalés a veces llevaban la mantilla blanca. En fiestas había una banda de música contratada. En otras ocasiones eran los jóvenes del pueblo quienes tocaban. Ellos en rondallas también realizaban rondas a las chicas por las noches. Se generalizaron bailes modernos como el doblete, “agarraos”, y en Urzainqui hasta el tango. Cuando llegó este baile durante años hubo un concurso que hacía mucha gracia en el pueblo para elegir a los mejores bailarines. El baile dependía de la autorización del cura. El alguacil junto a los portales solía mirar y los guardias civiles también y podían o pararlo o detener el baile de alguna pareja.

El baile tradicional de Isaba y Uztárroz era el ‘Ttun-Ttun’ que en cada pueblo tenía pasos diferentes no recordados por los encuestados. Era un baile en círculo entre chicos y chicas. Antaño los no originarios del pueblo no lo podían bailar y los que tenían acotada su vida en él tampoco. Ahora se ha recuperado en Isaba el ‘Ttun-ttun izabar’ por un grupo de jóvenes. Antiguamente se tocaba con el salterio (‘borz ariko’, ‘borz kordako’, ‘xirula’) y la danburia (‘ttunttun’). Este baile está muy bien descrito, en sus dos variedades, por Mari Sol Otermin Elcano (1979, 451-65), en su artículo ya citado sobre el folclore roncalés.

Desde jóvenes se aprendía a tocar algún instrumento y rara vez era necesario contratar alguna banda si no era para las fiestas patronales. Se les enseñaba a “tocar de oído” con dedicación gustosa para ello tanto del cura como del maestro o de alguna señora de “casa fuerte” educada en colegios privados. Se les instruía con la ‘xirula’ (desaparecida hace mucho tiempo), la guitarra o tiple, el requinto, los violines, la bandurria, el acordeón, el bajo, el clarinete, la flauta o el saxofón. En cada familia había siempre como mínimo alguien que sabía tocar algún instrumento.

En Urzainqui se acudía a la romería de San Miguel el día de la Trinidad cantando y celebrando una comida organizada por el ayuntamiento en el alto de la ermita. En Isaba el 27 de julio se hacía otro tanto en peregrinación durante las fiestas patronales por San Cipriano y Santiago a la venta y ermita de Arrako en honor a su Virgen. Además los días 6 y 7 de septiembre se celebraba la feria de ganado lanar y todos los vecinos se encontraban en el “prao” cercano al paseo del pueblo. El día del Hábeas en este mismo pueblo los escopeteros disparaban en el momento de la consagración y se efectuaba el baile de la bandera ante el altar.

LA LITERATURA ORAL

Puede que sea paradójico el uso del concepto “literatura” para esta sociedad tradicional y rural. Pero en realidad las incomparables narraciones, proverbios y dichos que se conservan de la tradición hablada gracias a los estu-

diosos de la filología vasca roncalesa constituyen uno de los elementos principales en el estudio de esta cultura pirenaica. La literatura oral era considerada como un tesoro por sus propios habitantes muy distinto de la palabra efímera. Aunque transcribamos aquí ahora algunos refranes y dichos no debemos sacarlos del contexto social cerrado que hemos estudiado anteriormente. Sin embargo, sería oportuno dejar de buscar las equivalencias con otros tantos provenientes de las culturas europeas que circundan esta región. Todos ellos se encuentran repletos de representaciones gráficas en su discurso. La “palabra” prestada a éste es el lenguaje de la tradición, de ahí su relativa fijeza en el tiempo y su amplitud en el espacio pirenaico. El Valle de Roncal se encuentra inscrito en lo que podríamos llamar una sociedad de frontera que actúa como bisagra de la cultura noreuropea y la mediterránea, por lo que en su tradición oral se bebe agua de ambas fuentes con total normalidad y tranquilidad. Por ello el repertorio de metáforas y símbolos no es limitado, aunque se le agreguen características del paisaje natural y social del lugar. Por su simbolismo rico, su naturaleza debe ser descifrada en el afán de llegar a reconstruir sus significaciones originales. Los relatos recogidos no serían comprendidos sin la interpretación de sus claves. Sus personajes, mitológicos o fabulosos, están personalizados mediante una relación con funciones socioeconómicas usuales. Además existen una serie de “griots” o bufones que poseen el don de la burla o del engaño. Por todo ello la selección de los siguientes pasajes se ha tomado con referencia al tema del hogar y de la norma social²³.

Proverbios

Adexkiderik bage bizitea da orobat nola testigorik bage iltea.
Vivir sin amigos es igual que morir sin testigos.

Aintzaren umea aintzume.
La cría de la cabra, cabrita.
(Paralelo al castellano: de tal palo tal astilla).

Aita irabazle, semea gastazale.
Padre ahorrador, hijo gastador.

Aita lazoen umek ogi txiki eta anitx bizio.
Los hijos de padre haragán, mucho vicio y poco pan.

Aita ongi eginkari xarrakiten zau seme berartrakari.
Al padre bienhechor le corresponden hijos de igual condición.

Aitamek beren umen artean, igoinetik arratruk, zartagia bear dei xakin goardatan.
Los padres entre sus hijos deben saber guardar la sartén, amarrándola del mango.

Alargun, begi ulun.
Viuda ojo oscuro (triste).

Ama umearen elo, umea balitz gero.
La madre loca por el niño, éste no le corresponde (lit. si después fuera niño).

²³ Todo lo aquí expuesto ha sido recogido de la obra citada de Resurrección María de Azkue (1931).

Amabietan xatan faiten ez denak ez du ganurik edo ez du ezer.
El que a las doce no va a comer, o no tiene gana o no tiene qué.
(Azkue afirma que lo siguió viendo usar en castellano en Uztárroz y yo puedo afirmar que aún se oye).

Amaizunari obe zau bere umearen utza ezik semeizunaren atsa.
A la madrastra mejor le cae el cuesco de su propio hijo que el aliento del hijastro.

Anixko beatan dion etsukandreak txiki urutan du.
Hila poco la dueña que mucho mira.

Anixko lo egiten du txiki ikastan du.
Quien duerme mucho aprende poco.

Anitx gose igartan dionak nai du okasionetan unak itzul dazkion erze.
Quien tiene mucho hambre quiere en ocasiones se le vuelvan los sesos intestinos.

Antzinetik alabatan jaianak nai jai kaxalez eta atzirikoak biotzez.
Quien te balaba por delante te quiere exteriormente, y el de por detrás, cordialmente.

Aurten zarrak il balite onki konfesatruk! Gazten ogia xatan baitei gaizki merexitruk.

¡Si murieran los viejos este año bien confesados! Pues comen el pan de los jóvenes mal merecido.

(Según Azkue, sus colaboradores pensaban que alguna vez se había cantado esto).

Barda otso nintzan, gozan egarri, non izan banitzan guzion berregarri.
Anoche estuve borracho, a la mañana he tenido sed, he sido el ridículo de todos.

Burzegia nonko, askaziak kanko.
De donde es el jefe, de allí son los parientes.

Deuri emoitea da abratsena eta zarrek urdupena.
De los ricos es el dar dinero, de los viejos el dar consejos.

Ebil adi iritik, elika adi etsetik.
Anda por el pueblo, mantente de tu casa.

Egia erraitan dionak galtan du adexkidetarzuna.
El que dice la verdad pierde la amistad.
(Muy semejante al bajonavarro: egia erraten duenak adiskidea gal).

Emazte urule gaixtoari ezau ekustan atorra berririk.
A la mujer mala hilandera no se le ve camisa nueva.

Eska adi dion gogorrari eta, ez, ez dion biotzonari.
Pide al avaro que tiene y no al generoso que no tiene.

Eskua kako, etserako.
La mano arqueada es buena para la casa.
(Esto se decía de los buenos administradores de sus casas).

Eskiuek eta biziek egiten tei iriak.

Las manos y los vivos hacen los pueblos.

Eskuz emon ta zangoz ezin bil.

Prestar dinero es no poder cobrarlo.

(lit. Dar a mano abierta y no poder recoger con el pie).

Etse onki dagoniara krutzea bortara.

A la casa que está bien cruz a la puerta.

(En castellano decían los roncaleses: La casa compuesta, la cruz a la puerta).

Etsea urrez, boltsa lurrez.

La casa de oro, la bolsa de tierra.

Etseko ez da jauregiko.

No puede lo menos y aspira a lo más.

(lit. De casa no del palacio; era un dicho muy extendido por Iparralde).

Etseko ardaunetik ez da ñor ere orditan.

Del vino de casa nadie se emborracha.

Ez dazak erran lagunari nai ez juana erran daiazan jauri.

No digas al compañero lo que no quieras que diga a ti mismo.

Gazteziatuak ez dena lasterkatu zarzapenean bear du galopatu.

Quien no ha corrido en la juventud debe galopar en la vejez.

(En castellano se decía y se dice: El que de joven no trota, de viejo galopea).

Irudiak idurieki, ni ere keki.

Los parecidos se juntan, yo también a ellos.

(Se decía de los capigorriones).

Ilak eta fanak dra lein anztan drenak.

Los muertos y los idos son los que antes se olvidan.

(En Salazar decían: Ire fanak eta xinak ez ditun kalaxe).

Joera jire ta enea bien.

Lo tuyo tuyo y lo mío para los dos.

Kasu egiten ez dionak etaxur bati, eginen du etse guziuari.

Quien no hace caso de una gotera se lo hará a toda la casa.

(En Uztárroz en castellano se dice: El que no acude a la gotera, acude a la casa entera).

Nagi: eitz nazak xagitra, as nein lan egitra.

Pereza: déjame levantar a trabajar.

Obro sontotan du dietak ezik lanzetak.

Más cura la dieta que la lanceta.

Orki zak jore umetarik jaurek egiten juana jore amari.

Guarda de tus hijos lo que tú mismo haces de tu madre.

Sorzaroko falta, bere menteko gatxa.

Defecto de nacimiento, mal de todo su tiempo.

Urteberri zereki, urteko xai andiak kareki.

Con qué el año nuevo, con aquello las grandes fiestas del año.

(Algunos añadían: Santa Ageda ere bai (Santa Águeda también). Y es que según parece ese día era de fiesta en aquellos pueblos).

Zamariareki bizi bear diona onki xin bear du barrideareki: negiuan xagitan laguntako eta bedatsean arrapatako.

El que vive con el caballo debe entenderse bien con el vecino, para que el invierno le ayude a levantarse y en primavera a cogerle.

Zarrago, bearrago.

Cuanto más viejo, más necesario.

Zerbutxari aren, ez dago zeren.

Servidor de aquél, no hay por qué.

Zomat buru, kainbat gisa.

Cuantas cabezas, tantas maneras (opiniones).

MODISMOS

Otros modismos en el habla diaria dejaban entrever juicios sociales sobre la conducta de los habitantes del valle:

‘Aitader otz’: padrino frío y así se llamaba al padrino que al volver de la iglesia no echaba monedas a los niños en Uztárroz. Azkue recogió una frase dicha en castellano aún usada: “padrino frío, que se muera el crío; caliente caliente, que se muera de repente”.

‘Ari orapilatua ez da sekula oso’: la amistad rota nunca vuelve a ser lo que fue.
Lit: El hilo anudado nunca es entero.

‘Aurra, eraguzak bi marabedisen kara-kona’: Niño, trae un viaje de allá para acá de dos maravedís. Y se les decía a los niños para avisarles que se les daría propina o “duro” por irse a otra parte.

‘Axuriak kiñoetan gaintik, artzaiak pelota-xokuan onki xatan eta onki edatan, mazte xarrak gaixki erraitan’: Los corderos por los quiñones, los pastores jugando a la pelota, comiendo y bebiendo bien, las mujeres viejas hablando mal. Se decía viendo rebaños solos sin pastor. Los pastores se solían reunir en lugares para descansar en grandes grupos y divertirse llamados ‘saroí’. En estos puntos de encuentro solventaban diferencias y sellaban tratos entre ellos de carácter mercantil o se pedían favores. En Urzainqui se celebraban reuniones bianuales (‘bartzaldi’, ‘bildera’, ‘bilgune’ o ‘baku’) para resolver conflictos pastoriles. Tras finalizar éstas, se acudía a comer a casa del alcalde.

‘Bapanak daki bere etsean zer gorabera dion’: Cada cual sabe qué alternativas tiene en su casa.

‘Maipetik uxti’: Lit: silbar por debajo de la mesa. Se decía al dejar alguno sin comida por haber llegado tarde.

‘Txirimiri, marabedi guziak niri’: Agua fina, todos los maravedís para mí. Lo decían los niños incitando al padrino de un bautismo a que les eche dinero desde el balcón o desde la puerta de la iglesia. Esta costumbre aún se mantiene.

CUENTO

Sua ta iror mazte

Iror mazte zitiozun urutan: ama, alaba ta errena. Sua lotu zunien eta ezezen nai ixiki eta zarrak erran ziezun: ile xuria bera argi. Alaba erran ziezun: lua bera ori tzu. Errenak (ilea beltz baziozun) erran zion. Ile beltza tira eta murteka.

Ñork ezion sua ixiki.

El fuego y tres mujeres

Tres mujeres estaban hilando: madre, hija y nuera. Se les apagó el fuego y no querían encenderlo, y la vieja les dijo: “la lana blanca ella es luz”. La hija les dijo: “el lino ello es amarillo”. La nuera (como tenía lana negra) dijo: “la lana negra se estira y se tuerce”.

Nadie encendió el fuego.

VALORACIÓN FINAL

Hemos querido situar el análisis etnológico de la familia roncalesa dentro de nuestra propia perspectiva cultural, sin dejar de comparar esta visión con la de otras culturas. Se ha planteado desde el primer momento una división sexual de sus integrantes culturales, ya que sólo una pequeña parte de esta diferenciación tendría raíces puramente biológicas. Así, mientras que el examen de los diferentes roles sociales y productivos en otras sociedades observa la misma diferenciación de tareas, en esta ello no implicaba ningún tipo de cualidad honorífica imperante sobre ninguna de ellas según el sexo que la desarrolle. Los roles de control y dirección pública estaban en manos del contingente masculino, pero el de decisión (base tácita de los otros dos) era compartido por ambos.

Se puede afirmar que existe un conjunto de estrategias desarrolladas para solucionar problemas concretos, compartidas por diferentes núcleos familiares y que contienen los mismos fundamentos culturales (Zabalza, A., 1994). El rol era entendido como el deber de asumir la conducta esperada y delimitada por la tradición según el estatus de cada uno dentro de un juego social previamente pactado. Así, cada individuo acabó identificándose con su estatus en los términos económicos y los usos de vida que comportaba. Esta teoría se integró en la jerarquía familiar con un articulado de las funciones, los derechos y los deberes bien diseñado. Su finalidad era interna pero también, como hemos visto, externa, de cara al vecindario. Su importancia era suprema a la hora de delimitar el lugar de cada uno en el momento de la toma de decisiones decisivas en el seno del hogar y de la comunidad. No obstante, este orden no se estancó en una connotación cerrada, sino que se buscaron nuevas vías de perfeccionamiento y evolución conforme el modelo de vida tradicional se desmoronaba. De esta manera, la desvalorización de la vida rural en todo el Pirineo, acaecida desde la década de 1950, no impidió ligar los valores morales y sociales con el nuevo orden regido por la exigencia de mayor productividad de la sociedad contemporánea y por la necesidad de una total apertura al exterior del valle.

En la familia, grupo doméstico y explotación se confunden, ya que son a la vez un uno, un lugar habitacional, espiritual y de producción-consumo. Es por ello que las relaciones familiares se entienden en el marco global que relaciona la organización social en su totalidad. Así, podemos comprobar cómo el modelo organizativo se nos muestra equilibrado en los momentos de crisis y transformaciones en la comunidad. De este modo, se afirmaba públicamente la identidad del grupo familiar manteniendo una apariencia ordenada y estructurada en el seno de cada casa.

Desde la formación del matrimonio, los rituales ponen el acento en la detentación de la autoridad. La igualdad de importancia tanto de la mujer como del marido hacía de ésta un ser social y, no como se piensa normalmente, un ente sometido al poder de decisión masculino en el hogar. Pero esta paridad no se extiende a los hermanos solteros llamados “segundos hermanos” o “donados”²⁴ que permanecen en la casa, lo cual les impide tener este estatus adulto que poseen los dueños asumiendo la dirección de las tareas domésticas y económicas. Aunque la mujer se ocupaba efectivamente del mantenimiento del hogar y de los establecimientos anexos, como el huerto y el rancho, esto nunca le supuso permanecer encerrada en ellos de cara a la vida pública y social. Su sociabilidad estaba inscrita, como hemos visto, de manera formal con un rol activo y disponiendo de un tiempo libre (el *egudiargo* vespertino) fuera de las tareas que se debían cumplir. Se desarrollaban por tanto dos sociabilidades paralelas, de manera que las pautas culturales estrictamente sexuales se consideraban secundarias en lo informal. Sin embargo, sí se daba importancia por el contrario a sus papeles formales, siendo la mujer la garante de la reputación de la “casa” y de la familia, como administradora de los bienes y el presupuesto familiar, como educadora de la descendencia y con una paridad de poderes con respecto a su marido. Es por ello que no es tanto la figura de la madre como la de la mujer activa la que se valoraba en la sociedad roncalesa. Por ello debía mantenerse prudente en cualquier decisión personal ya que de ella dependía el futuro de muchas materias familiares. Su participación en este tipo de sociedades autárquicas era absoluta y hasta mitad del siglo XX su característica esencial era la armonía de su ser personal y su presencia pública, incluso en los momentos festivos y mundanos. Al casarse se han desposado una red de alianzas y de relaciones, y será la mujer quien ostente el papel de revitalizadora de las nuevas relaciones de alianza, de parentesco y de amistad (Zudaire, C., 1984). La necesidad de estas redes familiares se explica por la movilidad social y la necesidad de ascenso que aseguren una mayor seguridad al futuro familiar.

Dentro de este modelo poblacional las distinciones se operaban según el modo de aprovechamiento de los recursos y de las explotaciones que se tenían en marcha en cada familia. Debemos tener en cuenta que su regimiento legal funcionaba en base a unas particularidades regionales muy definidas y establecidas por medio de ordenanzas en el valle y en cada municipio. De ellas se podía desgranar el orden de articulación de lo público e incluso lo privado, y el grado de autoridad y prestigio de cada individuo con su convecino. Sin em-

²⁴ Hermanos que obtienen el derecho a cohabitar en la casa con el heredero o heredera, recibiendo para gastos propios una pequeña cantidad económica o ‘dula’.

bargo, ya hemos matizado que desde los años cincuenta todo parece privatizarse, trayendo consigo una aculturación tremenda de esta sociedad diseñada con manos finas y delicadas. La introducción del capitalismo en la economía ve el progreso técnico volverse contra ella y excluirla de lo “válido” y “útil”. Todo lo “tradicional” se vuelve “folclórico” y en consecuencia pierde su valor real el signo, el rito, el género y el mensaje de ello desprendido. No se trata de un aumento del desarraigo del joven local sino de la necesidad de una búsqueda de nuevas expectativas de vida y de su mayor movilidad espacial que acabará sumergiendo en el olvido las débiles relaciones y alianzas previamente tejidas.

Si por ejemplo antes la trashumancia temporal del pastor a las Bardeñas de Navarra no suponía peligro para la estructura social del valle, ahora les supone el acoso de la Junta y de los jóvenes ganaderos estáticos que pugnan por restringirles el uso de los pastos comunales alegando su falta de presencia en el valle durante el invierno. Curioso es saber que estos mismos que los ven como una amenaza son los potenciadores del arreglo y acondicionamiento de las cañadas ante las instituciones del gobierno foral, alegando el valor histórico, cultural y social que tienen para esos pueblos, es decir, alegando realmente el valor turístico que podrían suponer. Es quizás, desde mi punto de vista, el ejemplo más claro para explicar la pérdida del ordenamiento tradicional de las comunidades de montaña en Europa entera. Vivimos un momento en el que la tradición y el significado de la misma ha cedido su lugar a un folclorismo sobre el cual Joseph Martí Pérez nos refiere la siguiente cita:

Hoy en día está muy generalizada la opinión de que es preciso conservar parte de lo que denominamos el legado tradicional popular, especialmente en lo que atañe a las producciones artesanales y artísticas. Estamos de acuerdo en que conservar con finalidad museística es necesario, y probablemente será algo que nos agradecerán las futuras generaciones. Pero esta no es la única manera de evitar el olvido de una tradición. También existe la posibilidad de intentar adaptar conscientemente a nuestra sociedad actual aquellos elementos procedentes de la tradición que nos parecen dignos de conservar. Si la primera vía es estática, exige fidelidad a la historia y es representativa de un pasado, la segunda es dinámica, híbrida por definición y propia del presente. En la primera, se acota el pasado para perpetuarlo en el presente; en la segunda, el presente mismo contiene el pasado (Martí, J., 1996, 214).

De hace cincuenta años a esta parte todo parece cambiar. Los nombres de la parentela se designan en castellano sin la advertencia de localismos. En euskara ya solamente conocen estos nombres los niños que estudian en el modelo D y la gente que ha acudido al euskaltegi de Ochagavía. Sí es verdad que “tío” y “tía” sigue usándose para referirse a los ancianos o personas más mayores que uno con los que el trato es muy familiar. El grado de parentesco es el mismo y no se ha ampliado. La autoridad de los abuelos en las casas ha quedado reducida, aunque no en la atención que se presta a sus consejos para resolver problemas. En los banquetes y ceremonias el orden se mantiene de igual modo. La gente de menos de 50 años llega a veces a usar el tuteo con sus padres, lo que no es igual con sus abuelos o con los vecinos de una generación anterior, a los que se les trata de usted. La historia familiar se está perdiendo y ya solo quedan anécdotas muy pequeñas que no alcanzan el por-

centaje de las anteriormente conocidas. Sin embargo, el orgullo por la casa, el apellido, la pertenencia a ese valle y muchas veces por el trabajo desempeñado es completo. El cumplimiento de sus deberes y derechos se muestra de forma igual que hace cincuenta años, y los mayores de 40 años aún tienen donados en casa. En la actualidad se celebran los bautizos, comuniones, bodas, velatorios, funerales y días grandes en las fiestas. Lo que no se celebran son las confirmaciones y los santos. Las prácticas tradicionales en estas fiestas permanecen, a excepción de las amonestaciones, la elección de la pareja del hijo y en gran medida la dote. Es importante casarse en el pueblo de uno si ahí está tu casa.

La ayuda financiera se ha reducido más entre parientes, pero la hospitalidad y la solución de los problemas a través de la ayuda paterna se mantiene. No así el Consejo de Familia. La Carta de Hermandad está vigente, aunque la necesidad de mantener unido el patrimonio se está perdiendo en este momento²⁵. Las herencias se hacen ante notario con un testamento, y ya se empieza a dividir el patrimonio por igual entre los hijos y sobrinos si el que testa no tiene descendencia. Sí que aún se mantiene el dar algún bien propio a los hijos por si quieren salir de la casa antes de morir el padre. En mi caso hace cuatro años se hizo. Sin embargo, empiezan a observarse divisiones de bienes en los matrimonios, aunque si no es así, el viudo o viuda puede cambiar el testamento si en el anterior queda adscrita esa posibilidad. Si la sucesión es intestada se usa el reparto de bienes.

De la adopción no se conoce ningún caso en estos tres pueblos, pero el apadrinamiento mantiene la misma función que antes. Suele ser un padre y una madre de los esposos quienes se hacen padrino y madrina el día del bautismo, y así la responsabilidad depende de las dos casas. Muerto el padrino o la madrina el ahijado recibe de su parte una pequeña cantidad monetaria que ha sido ahorrada por el difunto para él. La vida conyugal se mantiene exactamente igual. Aunque ya se ven parejas no casadas por lo civil ni por la iglesia, su forma de relación es igual. Se admite con más tranquilidad la unión con gente de fuera del valle y esto no causa la pérdida de derechos para el recién llegado, ya que los adquiere. Eso sí, el comentario de los vecinos está servido y la integración social es más difícil. Las funciones del marido y de la esposa son las mismas, al margen de los casos en que trabajan en empleos ajenos a las propiedades de la casa. La contabilidad del hogar ya se empieza a llevar de forma compartida, aunque la mujer mantiene su papel principal. Los padres ya no intervienen sobre los matrimonios de sus hijos y han visto reducido el dominio sobre los mismos, sobre todo desde hace unos treinta años. La educación se reduce a la adquirida en los centros de enseñanza. La educación religiosa se toma en las catequesis que da el párroco, y las tradiciones populares al respecto se han ido perdiendo. Las 'argizaiolas' ahora son motivos de decoración. Los niños suelen empezar a ir a misa desde los siete años. El trato con los tíos es muy fluido y se ha acrecentado la edad en la que se mantiene el trato afectuoso con los abuelos, antes solamente presente de

²⁵ La Carta de Hermandad se concebía como un pacto entre los cónyuges por el cual, en caso de muerte de uno de ellos, el otro pasa a disponer de todos los bienes del difunto.

forma exterior hasta la edad de los ocho años. La complicidad, las respuestas y los consejos se buscan en ellos.

Todo lleva a pensar que, como afirmaba Talcott Parsons (1956), los procesos de industrialización segmentan la familia eliminando el sistema de redes de parentesco y el número de individuos que la componen, tendiendo a modelos de familia conyugal de no más de tres hijos. Pero en el caso roncalés, aunque se pueda observar alguna tendencia hacia ello, la estructuración familiar tradicional siguen siendo sostenible aún. Sí es verdad que parece haber perdido alguna de sus funciones religiosas y que comparte en mayor medida que hace sesenta años sus obligaciones educativas con la educación institucionalizada. Se desea una mayor racionalidad en la selección personal de la pareja y en la constitución del matrimonio. Además los cónyuges han comenzado a adquirir un carácter más “instrumental” con respecto a sus hijos. Sus roles como garantes de la memoria familiar y del estatus social que sustenta la familia parecen diluirse. Sin embargo, es imposible pensar, como hace Parsons, que el aislamiento nuclear de la familia sea total a día de hoy en el Valle de Roncal, sino que por el contrario la interacción de la parentela está vigente. Es evidente su papel decisivo y necesario en el proceso migratorio de los jóvenes a la ciudad, a los que apoyan económica y materialmente. Podría ser que, como señala Tamara Hareven (2000), la constitución actual del matrimonio y la familia tiene un desarrollo acorde con las nuevas necesidades dictadas por las condiciones económicas actuales, que en el caso de las comunidades rurales son más que difíciles. Sus redes y alianzas, en el contexto actual, están engarzadas en un doble espacio, el del origen y el de la llegada. En Roncal, la parentela se adapta a estas nuevas formas de desarrollo económico reforzando alianzas mediante la inclusión de nuevos miembros, en su mayor parte foráneos. Predomina el grupo doméstico nuclear interpretado por Parsons como repliegue a la creación de un lugar defensivo ante las agresiones de la nueva sociedad. Louis Roussel nos define el hogar moderno como un ámbito de relación cargado de afectividad, pero en los pueblos roncaleses estudiados éste no queda reducido a padres e hijos sino que se amplía más allá hacia los estratos colaterales de la parentela y sobre todo hacia los abuelos paternos y maternos. Las relaciones entre padres jubilados e hijos casados se intensifican y ello se está convirtiendo en el último aliento para la continuidad de la cultura tradicional trans-generacionalmente. En todo ello se produce el trasvase de ideas y el de soluciones y nuevas opciones ante los problemas conyugales y familiares. Y es que la afectividad es cada vez más percibida por ambas partes, sin que esto signifique que seis décadas atrás no la hubiera. Existía pero era más fría y adaptable a las necesidades básicas y primigenias del ser humano. Hemos observado cómo antiguamente existían numerosos contactos diagonales entre tíos y sobrinos, por ejemplo, liberados ambos de responsabilidades directas, cargados de regalos, préstamos, servicios, como manera de expresar su complicidad y la conquista de este afecto ahora tan accesible según parece.

Actualmente volvemos a encontrar la articulación entre el grupo doméstico, los ascendientes y otros miembros del parentesco. Por ello quizás la tendencia hacia la construcción de un nuevo modelo nuclear de la familia se deba al derecho proclamado del individuo a elegir su cónyuge, al igual que el lugar donde quiere vivir y los parientes que quiere tener. Al mismo tiempo,

como conclusión, podemos afirmar que en el Valle de Roncal se contempla la lenta privatización del matrimonio, la revalorización de los niños y la natalidad (aunque de forma más reducida que anteriormente) y la primacía de la familia y su cuidado sobre las estrategias intrusivas de control social provenientes del exterior. Se han aceptado los cambios pero manteniendo en la medida de lo posible, hasta el día de hoy, el diálogo con la costumbre que no por ello ha dejado de ser folclorizada en parte.

La mecanización de la infancia y adolescencia actual bajo patrones culturales ajenos al valle han convertido a la familia en una célula cerrada escasamente receptora del bagaje que le pueden ofrecer sus generaciones ascendentes. Pero en estos pueblos los niños no han perdido el contacto extenso y continuo durante el día con sus compañeros de escuela y edad, lo que les permite sociabilizarse en mayor medida que muchos otros niños de la ciudad, a pesar de lo que se pueda pensar al respecto. Aquí el rigor y el control de la educación lo sigue imponiendo el medio en gran medida, y no el desarraigo y la despreocupación de los modelos de enseñanza institucionalizados. En cambio en el pueblo es necesaria la consolidación de la personalidad del joven en base a la herencia cultural a la que tiene acceso saliendo a la vida la mayor parte del día en la plaza mayor o en los soportales de la iglesia y de los paseos del pueblo.

Pero todavía actualmente destaca la relevancia del 'subizgu' u hogar en el universo familiar roncalés, ya que éste aparece como el ámbito central de desarrollo de las estrategias familiares: económicas, mediáticas ante los problemas cotidianos, y estrategias para la estructuración del espacio habitable como reflejo del espacio social. Quizás es aquí donde se encuentre realmente el humanismo vasco que José Miguel de Barandiarán entendía como el reconocimiento del ser trascendental que orientaba la vida del hombre en su lucha con el mundo, y de sus instituciones (la casa como madre y origen, la troncalidad como exigencia de las redes familiares y los lazos con los antepasados, su inviolabilidad, los ritos de pasaje y su encuadre en las redes de vecindad) en el proceso histórico y antropológico en el que perduran (Barandiarán, J. M., 2000, 138).

FUENTES

Documentación inédita

La documentación empleada en este trabajo fue obtenida en el Archivo Privado de Casa Pedrobón (Isaba) y de los libros de cuentas de Casa Txurrust (Uztárroz). En estas casas, como en otras muchas del Pirineo, se seguía un escrupuloso orden a la hora de conservar todos los documentos que certificaban cada uno de los acontecimientos, no sólo económicos sino también de carácter personal y familiar.

Archivo Privado Casa Pedrobón:

- Libro de registro y cuentas de Casa Pedrobón, 1541-1937.
- Diarios de laboreo, 1876-1937.
- Libretas de cuentas, 1934-1937.
- Caja referente al molino de Salvatierra de Esca (recibos, facturas...).
- Paquete de correspondencia de la familia Pérez.

- Cuaderno de programas de Emilio Pérez.
- Carpeta de registro de los contratos matrimoniales.
- Carpeta con la documentación testamentaria de los diversos dueños de la casa.

Libro de Memoria de Casa Txurrust:

- Listado de honras fúnebres.
- Caja documentación varia.

Fuentes inéditas

<http://www.cfnavarra.es/ESTADISTICA/>

BIBLIOGRAFÍA

- AGUINAGALDE, F. B. (1994), *Guía para la reconstrucción de familias en Gipuzkoa (XV-XIX)*, San Sebastián, Gipuzkoako Foru Aldundia.
- AGUIRRE, R. (1972), *Juegos y deportes*, San Sebastián, Auñamendi.
- ALIENDE, V. (2002), “Tradición y modernidad en el pensamiento sociológico. Una reflexión crítica desde la historia de la familia”, en *Memoria y Civilización, Anuario de Historia de la Universidad de Navarra*, 5, 247-271.
- ÁLVAREZ, E. y ORDUNA, P. (2000), “La última generación de molinos pirenaicos: Salvatierra de Esca”, *CEEN*, 75, Pamplona, Príncipe de Viana, 55-107.
- ALLENDE-SALAZAR, J. (1934), “La antigua indumentaria vasca”, en *V Congreso de Estudios Vascos*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 37-38.
- ANTOLINI, P. (1989), *Los agotes, historia de una exclusión*, Madrid, Istmo.
- APALATEGI, J. (1978), *Introducción a la Historia Oral: Kontuzaharrak (Cuentos viejos)*, Barcelona, Anthropos.
- AQUERRETA, S. (2001), *Negocios y finanzas en el s. XVIII: la familia Goyeneche*, Barañáin, Eunsa.
- ARANZADI, T., ESTORNÉS, B., “Nombres de plantas en Euskera (de Isaba)”, en *RIEV*, XXI, 449-451.
- ARIÉS, P. (1996), *Centuries of childhood*, London, Pimlico.
- ARIZCUN, A. (1987), *Economía y sociedad en la montaña navarra durante el Antiguo Régimen, Baztán, 1600-1841*, Madrid, Universidad Complutense.
- ARIZCUN, C. (1988), *Economía y sociedad en un valle pirenaico del Antiguo Régimen. El Baztán (1600-1841)*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana.
- ARPAL, J. (1979), *La sociedad tradicional en el País Vasco (El estamento de los hidalgos en Guipúzcoa)*, San Sebastián, Haranburu.
- ARRARÁS, F. (1977), *Indumentaria. Valles de Roncal, Salazar y Aezcoa*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra.
- ARREGI, G., “Auzoa”, en *Eskualdunak, la etnia vasca*, 3, San Sebastián, ETOR, 601-656.
- ARVIZU, F. (1992), *El conflicto de los Alduides (Pirineo navarro)*, Pamplona, Gobierno de Navarra.
- ASPIAZU (1974), “Historia socio-económica de Vera del Bidasoa en la primera mitad del siglo XVIII”, *Príncipe de Viana*, XXXV.
- ASPIAZU (1990), *Sociedad y vida social vasca en el siglo XVI: mercaderes guipuzcoanos*, San Sebastián.
- AUGUSTINS, G. (1986), *Les baronnies des Pyrenees: anthropologie et histoire, permanences et changements*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- AZCONA, J. (1987), “De culturas populares. Notas en torno a su comprensión”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, XIX, 49, 13-26.
- AZKUE, R. M^a de (1931), “Particularidades del dialecto roncalés”, *Euskera*, II-III-IV.
- AZKUE, R. M^a de (1942-59), *Yakintza/Literatura popular del País Vasco*, Madrid, Espasa Calpe.
- BACHOFEN, J. (1988), *El matriarcado*, Madrid, Akal.
- BADILLO, I. (1997), *Las culturas del ciclo vital*, Barcelona, Ediciones Bardenas.

- BARANDIARÁN, J. M. de (1963), *Cuestionario para un estudio etnográfico del pueblo vasco*, San Sebastián, grupo de Ciencias Naturales Aranzadi.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1990-2000), *Atlas Etnográfico de Vasconia = Euskalerriko Atlas Etnografikoa = Atlas Ethnographique du Pays Basque*, Bilbao, Etniker Euskalerrria, Eusko Jaularitza.
- BARANDIARÁN, J. M. de (2000), *Bosquejo etnográfico de Sara*, Ataun, José Miguel de Barandiarán Fundazioa.
- BARANDIARÁN, J. M. de (2000), *Curso monográfico de etnología vasca*, Ataun, José Miguel de Barandiarán Fundazioa.
- BARRENA OSORO, E. (1991), *Historia de las vías de comunicación en Gipuzkoa*, Donostia.
- BARRERA, A. (1990), *Casa, herencia y familia en la Cataluña rural*, Madrid, Alianza.
- BARRIOLA, I. M. (1979), *La medicina popular en el País Vasco*, San Sebastián, Ediciones Vascas.
- BEATTI, J. (1975), "Comprensión y explicación en antropología social", en LLOBERA, J. R. (comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona.
- BEGUIRISTÁIN, M^a Amor (1996), *Etnografía de Navarra*, Pamplona, Diario de Navarra, vol. I y II.
- BEHAR, R. (1984), "The webs of Use rights: Forms and Conceptions of Communal Property among Leonese 'Labradores'", en *Anthropological Quarterly*, 57, 71-82.
- BEHAR, R. (1986), *Santa María del Monte. The Presence of the Past in a Spanish Village*, Princeton, Princeton University Press.
- BEHAR, R. (1988), "Property, Progeny and Emotion: Family History in a Leonese Village", en *Journal of Family History*, 13, 13-32.
- BELTRÁN, O. (1991), "Estrategias domésticas y posibilidades adaptativas del trabajo en una explotación salinera", en PRAT, J; MARTÍNEZ, U; CONTRERAS, J; MORENO, I. (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, Taurus, 381-392.
- BELTRÁN, O. (1996), "Economía doméstica y gestión comunal en el Pirineo Central", en CHAMOUX, M.-N.; CONTRERAS, J (eds.), *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, Barcelona, Icaria, 67-86.
- BESTARD, J. (1998), *Parentesco y modernidad*, Barcelona, Paidós.
- BIDART, P. (1986), *Le pouvoir politique a Baigorri, village basque, Bayonne, Ipar. Société, Politique, Culture en Pays Basque*, San Sebastián, Elkar.
- BORDIEU, G. (1962), "Celibat et condition paysane", en *Études Rurales*, 32-135.
- BOTT, E., *Familia y red social*, Madrid, Taurus, 1990.
- BOURDIEU, P. (1993), "A propos de la famille comme categorie réalisée", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 100.
- BRAVO, M. (1991), *Guía del peregrino medieval (traducción del Codex Calixtinus)*, Sahagún, Centro de Estudios Camino Santiago.
- BUCHLER, I. (1982), *Estudios de parentesco*, Barcelona, Anagrama.
- BURGUIÈRE, A., KLAPISCH-ZUBER, Ch.; SEGALÉN, M. y ZONABEND, F. (1988), *Historia de la familia*, Madrid, Alianza, 2 vols.
- CAMARERO, L. A., "El mundo rural español en la década de los 90. ¿Renacimiento o reconversión?", en *Documentación Social*, 4-27.
- CAMPO, M^a. del Juncal (1998), *Comportamientos matrimoniales en Navarra: (siglos XVI-XVII)*, Pamplona, Gobierno de Navarra.
- CARO BAROJA, J. (1944), *La vida rural en Vera de Bidasoa*, CSIC, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1949), *Análisis de la cultura, Etnología, Historia, Folclore*, Barcelona, CSIC y Centro de Estudios de Etnología Peninsular.
- CARO BAROJA, J. (1971), *Los vascos*, Madrid, Istmo.
- CARO BAROJA, J. (1977), *Vecindad, familia y técnica*, San Sebastián, Txertoa.
- CARO BAROJA, J. (1969), "Sobre la casa, su 'estructura' y sus 'funciones'", en *CEEN*, 35-66.
- CASA VELÁZQUEZ, E. (1986), *Los Pirineos. Estudios antropológicos sociales e históricos*, Madrid, Universidad Complutense.
- CAZAURANG, J. (1968), *Paspeurs et paysans béarnais*, Pau, Marrinpovey Jeune.
- COMAS D'ARGEMIR, D. y A. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA (1990), *Familia y relaciones de parentesco. Estudios desde la Antropología Social*, Valencia, Institut Valencià de la Dona.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (1985), *Aladradas y Güella. Trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*, Barcelona, Anthropos.

- COMAS D'ARGEMIR, D. (1994), *Estudios de antropología social en el Pirineo aragonés*, Gobierno de Aragón, Zaragoza.
- CORDIER, E., *De l'organisation de la famille chez les basques*, Paris, Durand.
- DAVIS, J. (1983), *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Anagrama.
- DENCLALETICHE, C. (1980), *Montañas y civilización vasca*, Bilbao, Mensajero.
- DESCHEEMAER, J. (1949), "L' tribut de la Vallée de Baretous", en *Eusko Yakintza*, 399-428.
- DOUGLASS, W. A. y ACEBES, D. (1978), *Los aspectos cambiantes en la España Rural*, Barcelona, Barral.
- DUMONT, L. (1975), *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, Barcelona, Anagrama.
- ECHEBERRIA, F. (1923), "Creencias y ritos funerarios en Deba, Aduna, Fuenterrabia, Altza y Andoain", en *Anuario de Eusko Folklore*, III, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián.
- ECHEGARAY, B. (1925), *Significación jurídica de algunos ritos funerarios del País Vasco*, Imprenta de la Diputación, San Sebastián.
- ECHEGARAY, B. (1932), "La vecindad. Relaciones que engendra en el País Vasco", en *RIEV*, XXIII, 1, 2, 3, 4, 4-26, 376-405 y 546-564.
- ENGELS, F. (1972), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos.
- ERDOZAIN, P. (1999), *Propiedad, familia y trabajo en la Navarra contemporánea*, Pamplona, Príncipe de Viana.
- ERDOZAIN, P. y MIKELARENA, F. (2002), "Evolución demográfica y crisis de mortalidad en las Cinco Villas de la Montaña navarra entre 1700 y 1860", en *Revista de Demografía Histórica*, 145-78.
- ESTORNÉS, B. (1997), *Diccionario español-uskara roncalés, Erronkariko uskararen hiztegia*, Pamplona, Príncipe de Viana.
- ESTORNÉS, B. (1985), "De toponimia roncalesa", en *Aingeru Irigaray-ri omenaldia*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza.
- ESTORNÉS, J. (1984), "Mendigatxa'k Azkueri kartak 1902-1916. Eta Erronkari'ko uskararik utzulpen ta goarpenak", en *FLV*, 43, 55-129.
- ETCHEVERRY-AINCHART, J. (1948), "Une vallée de Navarre au XVIII siècle, Baïgorry", en *Eusko Yakintza*, 209-228.
- ETCHEVERRY-AINCHART, J. (1980), "Après la revolution, l'etxe encore, l'etxe toujours", en *Etxea, ou la maison basque*, San Juan de Luz, Lauburu.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, K. (1992), "En torno a los conceptos de casa, familia, valle: sentido y significado del término tradición en el ámbito pirenaico", en *Actas del I Congrès d'Historia de la Familia als Pirineus*, Andorra, Centre de Trobada de les Cultures Pireniques.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, K. (1993), "Nekazal gizartea eta antzerki herriko ia Pirinoetako aran batean", en *Cuadernos de Sección. Antropología-Etnografía*, 9, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza.
- FIAREN, V. (1956), *Facerías internacionales pirenaicas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- FLORISTÁN, A. (1985), "Vecinos 'residentes' y vecinos 'foranos' en Navarra a mitad del siglo XVII", en *CEEN*, 17, 1-15.
- FOX, R. (1979), *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza.
- GARCÍA, J. L. (1976), *Antropología del territorio*, Madrid, Talleres de Ediciones.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, J. (1975), *Organización del espacio y economía rural en la España Atlántica*, Madrid, Siglo XXI Ediciones.
- GARCÍA RUIZ, J. M. (1976), *Modos de vida y niveles de renta en el Pre-Pirineo del Alto Aragón Occidental*, Jaca, Instituto de Estudios Pirenaicos.
- GARMENDIA, J. (1979), *Gremios, oficios y cofradías en el País Vasco*, San Sebastián, Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa.
- GARMENDIA, J. (1997), *El mendigo. Estudio histórico-etnológico*, Tolosa, Tarttalo.
- GIBERT, J. (1985), *La masía catalana*, Barcelona, Millá.
- GOIKOETXEA, I. (1991), "El caserío vasco, una unidad socio-económica organizadora del espacio rural vasco atlántico", en *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 101-123.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1994), *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*, Madrid, Eudema.

- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A.; SAN ROMÁN, T. y VALDÉS, R. (1983), *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*, Barcelona, Universidad Autónoma.
- GOODE, W. J. (1966), *La familia*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.
- GOODY, J. (1986), *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder.
- GOODY, J. (1990), *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of marriage and the family in the preindustrial societies of Europe*, Cambridge, University Press.
- GOODY, J. (1991), *Famiglia e matrimonio in Europa*, Roma, Laterza.
- GRACIA CARCAMO (1995), "Microsociología e historia de lo cotidiano", en CASTELLS, L., *La historia de la vida cotidiana*, Madrid, Marcial Pons.
- GRAN ENCICLOPEDIA NAVARRA, Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1990, vols. VI, VIII, X, XI.
- HALL, E. T. (1990), *The silent language*, Nueva York, Anchor Books Editions.
- HAREVEN, T. K. (2000), *Families, history, and social change: life course and cross-cultural perspectives*, Boulder, Westview Press.
- HOEBEL, E. A. (1973), *Antropología: el estudio del hombre*, Barcelona, Omega.
- HURTADO DE SARACHO, A. (1970), *Medicina popular*, en col. Navarra. Temas de Cultura Popular, 86, Pamplona, Diputación Foral de Navarra.
- IDOATE, F. (1977), *La comunidad del Valle del Roncal*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra.
- IMÍZCOZ, J. M^a. (2001), *Redes familiares y patronazgo: aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen s. XV-XIX*, Bilbao, UPV.
- IRIBARREN, J. M. (1997), *Vocabulario navarro*, Pamplona, Diario de Navarra.
- JIMENO JURÍO, J. M. (1993), *Toponimia y Cartografía de Navarra, Valle de Roncal*, XIV, Gobierno de Navarra, Pamplona.
- LABAYEN, F. (1979), "Estampas euskeras", en *La Gran Enciclopedia Vasca*, Bilbao.
- LACAN, J. (1992), "Lacan", en *Revue Internationale de Philosophie*, 180, Bruselas.
- LACARRA, J. M. (1972), *Aragón en el pasado*, Madrid, Espasa-Calpe.
- LAPUENTE, L. (1990), *Las Améscoas*, Pamplona, Aristu Beltza.
- LAVIOSA, P. (1958), *Origen y difusión de la civilización*, Barcelona, Omega.
- LEFEBVRE, Th. (1933), *Les modes de vie dans les Pyrénées Atlantiques*, Paris, Arman Colin.
- LEROI-GOURHAM, A. (1973), *L'Homme, hier et aujourd'hui: recueil d'études en hommage à André Leroid-Gourhan. Avant-propos de Marc Sauter*, Paris, Cujas.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973), *El futuro de los estudios de parentesco*, Barcelona, Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1998), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C.; SPIRO, M. y GOUGH, K. (1976), *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Anagrama.
- LHANDE, P. (1975), *En torno al hogar vasco*, San Sebastián, Auñamendi.
- LISÓN, C. (ed.) (1991), *Antropología de los pueblos del Norte de España*, Madrid, Universidad Complutense.
- LISÓN, J. (1984), *Algunos aspectos del estudio etnográfico de una comunidad rural del Pirineo aragonés oriental*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- LOBERA DE ÁVILA, L. (1996), *El banquete de nobles caballeros*, San Sebastián, R&B Ediciones.
- LÓPEZ MUGARTZA, J. K. (1993), "Izabako lekuizenak", en *FLV*, xxv, 273-324.
- LOWIE, R. (1985), *Historia de la etnología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LUBBOCK, J. (1888), *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre (Estado intelectual y social de los salvajes)*, Madrid, El Progreso Editorial.
- MAC LENNAN J. F. (Turner, Bryan, editor literario) (1998), *The early sociology of the family*, Reprod. facs. de la ed. de: Chicago & London, The University of Chicago Press.
- MALINOWSKI, B. (1944), *A Scientific Theory of Culture*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- MANTEROLA, A., "Etxea", en *Eskualdunak, la etnia vasca*, 3, San Sebastián, ETOR, 537-600.
- MARTÍ, J. (1996), *El folklorismo. Uso y abuso de la tradición*, Ronsel, Barcelona.
- MARTÍN DUQUE, Á. (1963), *La comunidad del Valle de Salazar, orígenes y evolución histórica*, Pamplona, Junta General del Valle de Salazar.
- MARTÍNEZ MONTOYA, J. (1991), "Las relaciones de vecindad en el País Vasco. Raíces y principios de comprensión", en *Kultura*, Vitoria, 117-126.

- MARTÍNEZ MONTOYA, J. (1992-93), "Espacio y visitar, un ritual de identificación comunitaria, la basabisita (Otxandio, Bizkaia)", *Kobie*, Bilbao, 37-44.
- MARTÍNEZ MONTOYA, J., *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural (Valle de Arana, Euskalerrria)*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- MAUSS, M. (1971), *Institución y culto: representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, Barcelona, Barral.
- MEAD, M. (1962), *Educación y cultura*, Buenos Aires, Paidós.
- MIKELARENA, F. (1995), *Demografía y familia en la Navarra tradicional*, Pamplona, Gobierno de Navarra.
- MORA, J. C. (1996), "Los montes francos del Urumea", en *Hautsa Kenduz*, III.
- MORENO, A. (1996), "Fraternidad y género en un sistema de heredero único. La Navarra prepirenaica (1550-1725)", en *VII Congreso de Antropología Social*, Zaragoza.
- MORENO, A. (1999), *Origen histórico de un sistema de heredero único: el prepireneo navarro, 1540-1739*, Barcelona, Rialp.
- MORENO, A. y ZABALZA, A. (1997), "Identidad social y espacio en la Navarra pirenaica", en CHACÓN, F. y LLORENC, A., *Familia, Casa y Trabajo*, Murcia, Universidad de Murcia, 109-122.
- MORGAN, H. (1987), *La sociedad primitiva*, Madrid, Endymión.
- NAVALLAS, A. (1975), *La ordenación consuetudinaria del caserío en Guipúzcoa*, San Sebastián, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.
- OLANO, A. (1934), "La propiedad comunal del Baztán y su influencia en la organización familiar según las Ordenanzas, Cotas y Paramentos del Noble Valle y Universidad del Baztán", en *Yakintza*, San Sebastián, 43-48.
- OTAEGUI, A. (1986), "Los montes francos de Urnieta: precedentes históricos y principales abastecimientos durante el Antiguo Régimen", en *BEHSS*, nº 20, 263-282.
- OTAZU, A. (1973), *El igualitarismo vasco. Mito y realidad*, San Sebastián, Txertoa.
- OTERMIN, M. S. (1979), "Folklore roncalés", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 33, Príncipe de Viana, Pamplona.
- OTT, S. (1981), *The circle of mountains. A basque shepherding community*, Oxford, Clarendon Press.
- PALLARUELO, S. (1983), "Casa, matrimonio y familia en una aldea del Pirineo Aragonés", *Temas de Antropología Aragonesa*, 62-78.
- PARSONS, T. (1956), *Economy and society : a study in the integration of economic and social theory*, London, Routledge & Kegan Paul.
- PARSONS, T. y BALES R. F. (1955), *Family, socialization and interaction process*, Glencoe, Ill, Free Press.
- PERISTIANY, J. (1987), *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*, Madrid, Siglo XXI-cis.
- PESCADOR, J. J. (1995), *Familias y fortunas del Oiartzun antiguo: Microhistoria y genealogía, siglos XVI-XVIII*, Oiartzun, Kultur Batzordea-Oiartzungo Udala.
- PUJADADAS, J. J. y COMAS D'ARGEMIR, D. (1975), "La casa en el proceso de cambio del Pirineo Aragonés", en *Cuadernos de Investigación Científica*, 1, Logroño, 51-62.
- ROIGÉ, X; BELTRÁN, O; ESTRADA, F. (1993), "Diversidad ecológica y propiedad comunal. El pueblo como organización política, económica y social en el Val d'Aran (Pirineos)", en PASCUAL, J. (coord.), *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*, VI Congreso de Antropología, Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología, 73-90.
- RUTSCH, M. (1975), *El relativismo cultural*, Ed. Línea, México.
- SAN MARTÍN, J. (1966), "Fragmentos de canciones populares roncalesas", en *BRSVAP*, III y IV, 375 y 388.
- SANTANA, A. (1993), "Baserria", en *Bertan*, 4, Gipuzkoa Foru Aldundia.
- SCHAPERA, I. (ed.) (1963), *Studies in Kinship and Marriage*, London, Royal Anthropological Institute.
- SEGALÉN, M. (1992), *Antropología histórica de la familia*, Madrid, Taurus.
- SHALINS, M. D. y SERVICE, E. R. (eds.) (1960), *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SHALINS, P. (1989), *Boundaries, the marking of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley, Berkeley University Press.

- STAVENHAGEN R. e ITURRALDE D. (1989), *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- THALAMAS, J. (1935), “Las antiguas comunidades pirenaicas”, en *Homenaje a E. Escarzaga*, Vitoria, Imprenta del Montepío Diocesano, 161-189.
- URRUTIKOETXEA, J. (1992), *En una mesa y compañía. Caserío y familia campesina en la crisis de la sociedad tradicional. El caso de Irún 1766-1845*, San Sebastián.
- URZAINQUI, T. (1975), “Aplicación de la encuesta etnológica en la villa de Urzainqui (Valle de Roncal)”, en *CEEN*, 20, Pamplona, Príncipe de Viana.
- VIOLANT I SIMORRA, R. (1997), *El Pirineo español. Vidas, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Barcelona, Alta Fulla.
- YABEN Y YABEN, H. (1916), *Los contratos matrimoniales en Navarra y su influencia en la estabilidad de la familia*, Madrid, Real Academia de Ciencias Políticas y Morales.
- ZABALZA, A. (1994), *Aldeas y campesinos en la Navarra prepirenaica (1550-1817)*, Pamplona, Departamento de Educación y Cultura, Gobierno de Navarra.
- ZUDAIRE, C. (1984), “Consaguinidad en los valles de Roncal, Aezcoa y Salazar”, en *CEEN*, 44, Pamplona, Príncipe de Viana, 107-127.
- ZUDAIRE, E. (1967), “Facerías de la cuenca Baztán-Bidasoa”, en *Príncipe de Viana*, 106/107, Príncipe de Viana, 61-96 y 161-241.

APÉNDICES DOCUMENTALES

Material gráfico



Figura 1: Escudo familiar de la Casa Pedrobón de Isaba.

En él se aprecia el escudo del Roncal (incluyendo el puente con el rey musulmán, las piedras de Yenyari, el lebril y la torre) y el emblema familiar compuesto por la casa abandonada y el árbol coronado por la cruz. Además de toda una ornamentación triunfal que hace referencia a la supervivencia del hogar tras el fatídico incendio de 1813 donde sus moradores combatieron contra las tropas francesas como 'casa fuerte' del pueblo con título de hidalguía (Dibujo: Javier Álvarez Vidaurre).

Material fotográfico

La Etnología y la fotografía forman una convergencia por la cual se puede recopilar información para analizar el objeto de estudio, el hombre. Para mostrar este discurso en forma gráfica, la foto resulta ser un medio adecuado con el que se puede captar y conocer el contexto del hecho estudiado. Nos ofrece imágenes de un proceso histórico, representa un nuevo registro y una mejor presentación de los datos obtenidos en el trabajo de campo y muestra detalles y versiones de la vida cotidiana y sus eventos más relevantes. A través de ella se ven las diferentes perspectivas del hombre contextualizándolo en un marco urbano, campesino, trabajador, en su vida diaria, en los ritos de pasaje o en las diferentes celebraciones colectivas. Para la realización de este trabajo se han contado con diferentes fuentes que nos aportan gran cantidad de imágenes significativas de la vida tradicional en este valle pirenaico de las cuales han quedado seleccionadas las más interesantes y valiosas.



Foto 1. Miembros de la Casa Pedrobón, siglo XIX



Foto 2. El maestro de Isaba junto a los aplicados alumnos a los que enseña sus primeras nociones musicales



Foto 3. Perfecta Loremayo hilando durante el 'egudiargo' en la cocina de su Casa Txurrust



Foto 4. Retrato de familia en el portal de Casa Txurrust (años 40)

RESUMEN

El trabajo aquí expuesto está elaborado concebido como trabajo final del Diploma de Estudios Vascos de la Universidad de Navarra, Pamplona. Para lograr un buen resultado en la investigación se ha contado con la dirección, firme y adecuada, de la doctora María Amor Beguiristáin. Se ha trabajado en el marco poblacional del Valle de Roncal, concretamente en los tres pueblos más septentrionales de la ribera del río Eska: Uztárroz, Isaba y Urzainqui. El paraje se encuentra inscrito en la Merindad de Sangüesa perteneciente a la Alta Navarra. El guión metodológico ha contado con una extensa bibliografía sobre la zona y sobre el tema, con la documentación de las casas donde se ha efectuado también encuestas etnológicas. Para éstas se ha seguido el modelo de estudio y trabajo de campo diseñado por José Miguel de Barandiarán, *Guía para una Encuesta Etnográfica*. Se seleccionaron las preguntas concernientes al hábitat, al grupo doméstico y a las relaciones de vecindad. Desde ese punto de partida las respuestas han sido analizadas divididas en tres partes. En primer lugar, se expone la introducción del trabajo aclarando los propósitos del mismo y el estado de la cuestión de las investigaciones sobre esta materia ya realizadas. En la segunda parte se han tratado el hábitat natural y el humano para dejar paso al tercer bloque, donde se elabora un estudio descriptivo y analítico del hogar roncalés. Las páginas centrales del texto versan sobre las relaciones familiares y de vecindad en estas pequeñas villas montañosas del Pirineo. Finalmente, se ha elaborado una valoración de lo observado en el estudio donde se evalúan los cambios producidos durante el último siglo y la situación actual del grado de percepción de la entidad familiar. Para ello se ha tenido en cuenta la cultura tradicional de la región y la revisión de las modificaciones surgidas en el país al respecto durante los últimos cincuenta años.

ABSTRACT

The work exposed here is conceived like the Diploma of Basque Studies, which will appear before court in the University of Navarre, Pamplona. In order to obtain a good result from the investigation it has been depended on the direction, firmness and suitability of Doctor María Amor Beguiristáin. It has been researched within the population framework of the Valley of Roncal, concretely in the three more northern towns of the shore of the Eska River: Uztárroz, Isaba and Urzainqui. The place is registered in the Merindad of Sangüesa which pertains to the High Navarre. The methodological script has counted with an extensive bibliography, on the zone and the subject, with the documentation of the houses where ethnological surveys have also taken place. For these, we have followed the studies and field work designed by José Miguel de Barandiarán: *Guía para una Encuesta Etnográfica (A Guide for an Ethnographic Survey)*. The questions concerning the habitat will be directed towards the domestic group and the neighboring relations. From that departure point the answers have been analyzed and divided into parts. In the first part, there is an introduction of the work clarifying the state and purpose of questioning the investigations of the final work. In the second part, the natural and human habitats have been treated to give way to a third block where a descriptive and analytical study of the home of roncalés has been made. The central pages of the text reveal the familiar relationships and vicinities that exists within these small mountainous villas in the Pyrenees. Finally, an evaluation has been done on changes produced during the last century and the present situation of the degree of perception of the familiar entity. To have achieved this, it was necessary to consider the traditional culture of the region and the overhaul of the modifications that aroused in the country during last the fifty years.