

Primeros pasos de un estudio sobre literatura de tradición oral en Baja Navarra

Alexandra LARRALDE

Universidad Pública de Navarra/Nafarroako Unibertsitate Publikoa (UPNA/NUP)

Universidad de Pau et des Pays de l'Adour

larraldealex@gmail.com

Resumen: Con la oportunidad de una inmersión en el trabajo investigador del Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra, nos dedicaremos a esbozar un inventario actualizado de las manifestaciones de patrimonio inmaterial y, más precisamente, de tradición oral en el paisaje cultural bajonavarro. Este tipo de patrimonio reúne todas las narraciones populares como los cuentos, mitos, leyendas, pero también el cancionero, los enigmas y las paremias. Este ámbito de estudio tan amplio nos conducirá a redescubrir los trabajos de los folkloristas de los siglos pasados, con las primeras recopilaciones de elementos literarios de tradición oral, pero también nos permitirá, mediante el trabajo de campo, percibir diferentes aspectos del imaginario popular con sus evoluciones hasta su estado actual. Al final, se trata de subrayar la unidad cultural que existe tras las fronteras y episodios históricos de desencuentro, entre estas dos provincias, Alta Navarra y Baja Navarra, que estuvieron tan vinculadas en épocas pasadas.

Palabras clave: Baja Navarra; patrimonio cultural inmaterial; literatura de tradición oral; corpus; trabajo de campo.

Laburpena: Nafarroako Ondare Materiagabearen Artxiboko ikerketalanean murgiltzeko aukera izanik, ondare materiagabearen agerpenen inbentario gaurkotuaren zirriborroa ekarri dugu hona; zehazki erran, Nafarroa Behereko kultur paisaiaren ahozko tradizioarena. Ondare mota honek narrazio herriar guztiak biltzen ditu, halanola ipuinak, mitoak, kondairak... baina baita abestiak, enigmak eta paremiak ere. Ikerketa eremu zabal honek aurreko mendeetako folkloristen lanek bildutako ahozko tradizioaren elementu literarioak berreskuratzea ekarriko gaitu. Bestalde, landa-lanaren bitartez, herri iruditeriaren hainbat alderdiz eta gaur egun duten egoerara iritsi arteko bilakaeraz ohartzeko aukera emanen digu. Funtsean, mugen eta etsaigoko gertakari historikoen gainetik lehenago baturik egon ziren Nafarroa Garaiak eta Nafarroa Behereak duten kultura batasuna nabarmendu nahi dugu.

Gako hitzak: Nafarroa Beherea; Ondare kultural materiagabea; ahozko literatura; corpusa; landa-lana.

Abstract: With the opportunity of an immersion in the Archive of the Intangible Heritage of Navarre, we'll be dedicated to prepare and bring up to date the inventory of its intangible heritage, and more exactly of the oral tradition in the culture of Nafarroa Behera. This kind of heritage gets together different genders of popular narrations as tales, myths, legends, songs, riddles, proverbs. This vast field of studies will make us rediscover the works of passed century's folklorists, with their first collections of oral traditions. Moreover, through fieldwork, it will conduce to the perception of different aspects of the popular imaginary, with its evolutions up to now. Finally, the aim will be to highlight the cultural unity beyond artificial frontiers and historical events which set apart the two provinces, Upper Navarre and Lower Navarre, so linked in the past.

Keywords: Lower Navarre (Baja Navarra); Intangible Cultural Heritage; Folk literature; corpus; Field work.

1. Introducción

Una vez terminado mi máster de Revalorización de los Patrimonios en la Universidad de Pau, y después de haber dedicado mi memoria final a una manifestación del Patrimonio Cultural Inmaterial con el estudio de la romería a la capilla o ermita de Arantzetako Ama Birjina en el pueblo de Ainhoa, descubrí –y me pareció atractivo– el proyecto del Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra / Nafarroako Ondare Materiagabearen Artxiboa (en adelante APIN / NOMA¹). En concreto, para mi práctica de fin de carrera, me llamaron la atención su focalización en el patrimonio inmaterial, su diseño colaborativo y en comunidad, así como el hecho de que su objeto de estudio fuera una zona transfronteriza histórica y culturalmente relacionada: Navarra y Baja Navarra.

Presento en estas páginas un resumen de una parte del trabajo de documentación que me fue encomendado por Patxi Salaberri y Alfredo Asiáin, responsables del APIN / NOMA. Tendría que hacer un estudio previo del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) de la zona de Baja Navarra, para poder establecer un primer preinventario de manifestaciones culturales del PCI. Se trataba de dar continuidad a un trabajo emprendido en 2008 en colaboración con EKE² y que cristalizó en la caracterización de las localidades de este territorio por parte del historiador Bixente Lohiague³ y en la incorporación de las primeras entrevistas a portadores de la memoria tradicional realizadas por Terexa Lekunberri. Además, en el marco de este trabajo general de documentación, tendría que centrarme en la realización de un estudio de síntesis de la literatura de tradición oral en Baja Navarra, con el fin de ayudar al profesor Alfredo Asiáin en la caracterización de esta literatura en el conjunto de Navarra, Alta y Baja, para una próxima obra colectiva por territorios codirigida por el Dr. David Mañero de la Universidad de Jaén y por David González, editor de *Anejos de Analecta Malacitana*. Partiendo de la síntesis realizada por Asiáin (2014a) para el ámbito de la Navarra peninsular, el propósito es incorporar en esta publicación también una visión de la literatura de tradición oral de la parte bajonavarra, puesto que la transmisión de muchas de estas composiciones orales centenarias nos remonta a la época en la que Baja Navarra formó parte del antiguo reino. Y porque, al ser una obra concebida por

1. Véase www.navarchivo.com.

2. Euskal Kultur Erakundea – Institut Culturel Basque (Instituto Vasco de Cultura), entidad pública que gestiona la cultura y el patrimonio en la zona del País Vasco norte.

3. Así aparece en la página web del Instituto Cultural Vasco/Euskal Kultur Erakundea (www.eke.eus/fr/nouvelles/1221033029).

territorios, podría ser muy interesante estudiar las continuidades y diferencias en estas zonas que han sido los últimos siglos «espacios de frontera».

2. Trabajo previo: descubrir una zona rica en historia y cultura⁴

Baja Navarra era hasta 1512, con la conquista del Reino de Navarra por Castilla, la Sexta Merindad del Reino de Navarra, llamada también Tierra de Ultrapuertos por estar ubicada al otro lado de los Pirineos. Siguió siendo independiente, con la dinastía de los Albret, hasta 1650, cuando se incorporó a la corona francesa. Un siglo después, tras la revolución francesa, fue vinculada al Departamento de los Pirineos-Atlánticos, zona administrativa que unió el País Vasco Norte y el Bearn. Hoy en día se la conoce como una de las tres «provincias» del País Vasco Norte, la central, entre Lapurdi (al oeste con el litoral) y Xiberoa (al Este), al lado del Bearn. Este territorio reúne seis zonas diferenciadas: Agaramonte, que es la zona norte con influencia gascona; Amikuze, zona del este en los alrededores de la ciudad de Donapaleu (Saint Palais); el Arberoue, que es el valle del río epónimo al oeste; Baigorri-Ortzaize, los dos valles en la zona oeste; Garazi, en el entorno de San Juan Pie de Puerto; y Oztibarre, en la zona sureste.

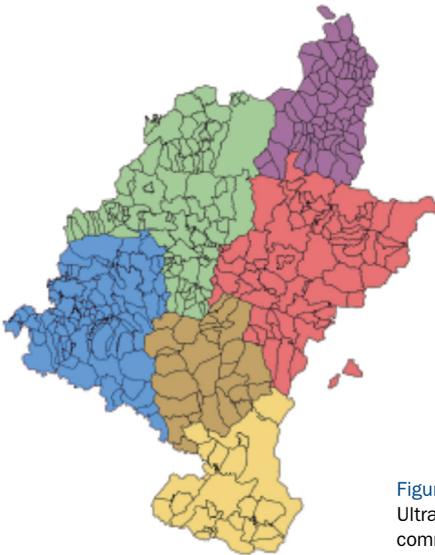


Figura 1. La provincia de Baja Navarra o Sexta Merindad de Ultrapuertos en Navarra representada en morado (Wikimedia commons).

4. Parte documentada gracias al artículo «Nafarroa Behera» de la *Enciclopedia Auñamendi* (www.euskomedia.org/aunamendi/77828).

Los contactos entre Baja y Alta Navarra siempre han existido y nunca se han interrumpido, a pesar de los avatares históricos. Los lazos de unión provienen de la más remota antigüedad. Son conocidos, por ejemplo, en época romana, con la importante vía que unía Asturica (Astorga) y Burdigalia (Burdeos) pasando por Pamplona (Pompaelo) y Roncesvalles. Y sobre el mismo trazado de estas calzadas romanas, en época medieval, con el camino jacobeo, que tras atravesar el puerto de Cize, después de San Juan Pie de Puerto, llega a Roncesvalles. Por lo tanto, los intercambios culturales han sido fluidos a lo largo de la historia, favorecidos, sin duda, porque los pueblos de los dos lados de la frontera hablan el mismo idioma y tienen culturas similares, y porque durante siglos formaron parte del Reino de Navarra.

Por estas razones sociohistóricas y culturales, pareció oportuno y necesario no circunscribir el estudio del Patrimonio Cultural Inmaterial de Navarra únicamente a la Navarra peninsular y ampliarlo con este territorio que formó parte de ella. El interés actual es doble: por un lado, nos dedicaremos a estudiar los vínculos que siguen existiendo; pero también, por otro lado, sondearemos también la diversidad cultural que se ha producido obviamente en estos territorios, que han vivido realidades sociohistóricas diferentes y han recibido influencias a veces también divergentes, que han ido enriqueciendo sus culturas respectivas, a la par que las iban diversificando.

Para acometer esta tarea, hemos accedido al trabajo previo realizado por EKE: entrevistas, documentos de presentación de los pueblos de Baja Navarra y fotografías. Plantearemos, en primer lugar, el balance de lo que se había hecho y de lo que me quedaba por hacer, el trayecto realizado hasta mi llegada. Nuestro trabajo comenzó entonces por plantear el contexto de las manifestaciones culturales, con la realización de 78 fichas de otras tantas localidades bajonavarras, fichas en las que se presentan los pueblos, sus datos y sus elementos patrimoniales destacables. Esta contextualización nos ha permitido, antes de empezar el trabajo de campo, identificar y conocer datos imprescindibles sobre los paisajes culturales que íbamos a investigar. Toda esta documentación se ha elaborado a partir de fuentes oficiales, enciclopedias y publicaciones monográficas como las de las casas editoriales Izpegi y Jakintza. La redacción de estas fichas tenía que seguir, asimismo, una norma fijada y homogénea para la próxima subida a la web del centro de documentación (www.navarchivo.com/localización). En estos momentos, están en curso de traducción.

Paralelamente, y como desarrollo concreto, hemos elaborado una primera búsqueda y selección bibliográfica sobre la literatura de tradición oral en Baja Navarra, punto de partida de nuestro trabajo de campo, que nos ha permitido formarnos una imagen del contexto cultural y del imaginario colectivo de Baja

Navarra, de su evolución y de su vitalidad o vulnerabilidad. Ofrecer ese panorama será el objeto de este artículo. En próximos trabajos, profundizaremos en ese patrimonio vivo, el PCI en general, que nos interesa salvaguardar.

3. El estudio de la literatura de tradición oral, una diversidad que se pierde

Sabemos que la literatura es una expresión humana universal, presente en todas las culturas del planeta. Como expresión colectiva, forma parte del ámbito del Patrimonio Cultural Inmaterial denominado «Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del PCI» que identificó la UNESCO (2003) en su famosa Convención. Más difícil es, sin embargo, determinar qué tipos de manifestaciones literarias (tradicionales / populares, orales/ en otros soportes...) forman parte del PCI. En una reciente reflexión sobre los conceptos de literatura tradicional y de literatura popular y su relación con el PCI, Asiáin (2014a) ha incluido producciones literarias de tradición oral, textos populares (y popularizados) escritos y las nuevas evoluciones (nuevos géneros, prácticas letradas...) en las que se han transformado todas ellas. En conclusión, afirma Asiáin (2014a) que podrán ser consideradas PCI, siempre que estas manifestaciones literarias cumplan tres requisitos: vitalidad, pertenencia al imaginario colectivo y transmisión activa. Si no es así, formarán parte del patrimonio literario, pero no de un patrimonio vivo, evolutivo y compartido como es el PCI.

Estas precisiones son importantes a la hora de caracterizar la literatura de tradición oral en Baja Navarra. El estudio se centra, por tanto, en las producciones literarias que la colectividad transmite de generación en generación oralmente. Es decir, en aquellas que forman parte del imaginario colectivo y de la tradición oral. Pero incluye las fijaciones por escrito o en otros soportes (recopilaciones) de los folcloristas y estudiosos, aunque no formen parte ya de una transmisión activa y actual de la tradición oral, con el objetivo final de evaluar su vitalidad en las nuevas generaciones.

Es importante recordar que Baja Navarra es una zona plurilingüe en la que están presentes tres lenguas: dos de ellas de implantación general en el territorio, francés y euskera, y la tercera, el gascón, hablada únicamente en dos localidades limítrofes con la Gascuña. La situación sociolingüística diferencia con claridad la lengua hegemónica, el francés, de las otras dos lenguas minoritarias. El francés es la lengua oficial en la educación y en la administración, esto es, la lengua de prestigio, lo cual incide en las actitudes y percepciones que se tienen

sobre las otras dos y, por consiguiente, en su vitalidad etnolingüística⁵. Parece evidente, por tanto, relacionar el retroceso de las lenguas minoritarias y la pérdida de vitalidad en la literatura de tradición oral.

En otro artículo, Asiáin (2014b) aborda el ámbito de la «Tradición oral y las particularidades lingüísticas», uno de los siete ámbitos del Plan Nacional español (2011), e identifica en él tres dimensiones: la tradición oral y el lenguaje como sistema de comunicación; como sistema creativo, artístico y lúdico; y como sistema de pensamiento⁶. La literatura de tradición oral estaría dentro de este segundo sistema etnopoético en el que aparecen tres modos principales del discurso: el discurso mítico, el discurso simbólico y el discurso realista (Jason, 1977; Oriol, 2002).

En general, a partir de los géneros que propone Asiáin (2014b), se pueden rastrear estos tres tipos de discurso en distintas formas de la literatura de tradición oral: en la poesía, estarían presentes el cancionero del ciclo festivo y del ciclo de la vida y otras canciones con funcionalidades diferentes, además de los romances y las canciones narrativas o baladas; relacionados con la poesía, están también los géneros íntimos (plegarias, oraciones, conjuros...), los géneros didácticos (enigmas y adivinanzas, paremias y refranes...) y los géneros lúdicos y humorísticos (retahílas y dichos, dictados tópicos, brindis tradicionales, pregones en verso...); las narraciones tradicionales, por su parte, incluyen mitos y cuentos etiológicos, leyendas y cuentos populares, así como narraciones acumulativas y lúdicas, y casos. Hay, por último, géneros y psicodinámicas creativas y/o lúdicas muy relacionados con la improvisación, como el repentismo (bertsolarismo), que es una de las manifestaciones más importantes y características de Baja Navarra⁷.

En el caso de Baja Navarra, además, debemos censar algunos géneros característicos de literatura popular, es decir, de literatura escrita por autor individual y, a veces, conocido (no es obra colectiva como los anteriores géneros), pero destinada a la comunidad tradicional. Serían exponentes de una oralidad mixta en

5. Este concepto de vitalidad etnolingüística ha tenido un importante desarrollo en los estudios lingüísticos internacionales (Landry y Allard, 1994; Landry y Bourhis, 1997; Harwood, Giles y Bourhis, 1994; Landweer, 2000; Ehala, 2009 y 2010; Yagmur y Ehala, 2011) y también se ha utilizado en los ámbitos multilingües de España (Romay, García-Mira y Azurmendi, 1999; Viladot y Esteban, 2012).

6. Aunque los tres sistemas están relacionados e imbricados en todas las manifestaciones lingüístico-culturales, en los distintos géneros predomina uno de ellos.

7. Ver el Centro de Documentación sobre Bertsolarismo: Xenpelar Dokumentazio Zentroa (XDZ), un centro de documentación para la investigación y difusión del bertsolarismo [www.bdb.bertsozale.eus/es/info/7-xenpelar-dokumentazio-zentroa].

un caso (Zumthor, 1989) o secundaria en otros (Ong, 2001). La oralidad mixta, aquella en que la escritura es posterior al intercambio vocal y que trata de registrarlo, la podemos percibir en el caso de los *bertso paperak* u hojas impresas que recogían los *bertsos* y composiciones de *bertsolaris* y *troveros* o poetas populares. Fueron un género muy difundido en el contexto de mercados, ferias y fiestas, donde se vendían. Por otro lado, el teatro popular ha tenido gran importancia en Baja Navarra. Estas complejas representaciones tradicionales fueron las *toberak* y, en menor medida, las *pastoralak*, de influjo suletino. Son ejemplos de oralidad secundaria, donde el texto escrito por autores conocidos incorpora música, canto y danzas.



Figura 2. Tobera en Baja Navarra (Fondos del Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra).

Por otro lado, sabemos que la forma de transmisión de todos estos géneros del PCI es intergeneracional, pero no siempre funciona de forma similar ni tiene la misma vulnerabilidad. En general, habría que distinguir una horquilla de posibilidades que se extiende desde la transmisión colectiva a la transmisión más personal e iniciática (persona-persona o maestro-aprendiz).

En el extremo de lo colectivo, la transmisión la realizan grupos o agentes culturales colectivos (generaciones de más edad bien definidas, grupos de danzantes, hermandades, cofradías...). Suelen tener una organización interna más o menos reglada o definida y tienen bastante visibilidad. Su vulnerabilidad, en

nuestra opinión, es menor y, por eso, manifestaciones como las *toberak* y otras mascaradas muestran mayor vitalidad.

En un grado intermedio, están los informantes colectivos (grupos de generación de más edad sin definir; grupos sociales como los casados, las mujeres, etc.; grupos familiares, y un largo etcétera). No tienen una organización tan reglada como los agentes culturales colectivos y su localización es más difícil. Se mueven en ámbitos sociales familiares o, cuando menos, más cerrados. Son siempre aficionados y su vulnerabilidad es alta. Este sería el modo de transmisión más característico de la mayoría de los géneros de literatura de tradición oral antes enumerados.

En el extremo más individual, nos encontramos con los informantes individuales. Son personas que, a través de su historia de vida y de su memoria, son portadores del patrimonio inmaterial. Su localización es también difícil y se mueven en ámbitos de transmisión cerrados (la artesanía, por ejemplo), con modelos de transmisión intergeneracional de persona a persona. En algunas ocasiones, su transmisión llega a ser iniciática (maestro-aprendiz o neófito) y puede ser más o menos secreta. Como se explica en la sección de «informantes» del APIN-NOMA (Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra, s.d.) su vulnerabilidad es muy alta. Buena parte de los conocimientos tradicionales y de la llamada literatura sapiencial se transmite por esta vía.

4. Un rico patrimonio recopilado

Durante siglos, la literatura vasca fue oral y de tipo tradicional (Lekuona, 1982). La evanescencia característica de las producciones orales provocó que la conozcamos fragmentariamente, a pesar de los esfuerzos por realizar estudios de conjunto (Lekuona, 1982; Calleja, 1994; Etxebarria y Kalzakorta, 2009). La importancia de todas estas producciones etnopoéticas radica en que nos transmiten el *ethos* y la cosmovisión de la cultura (Geertz, 1991) y en que, junto con otros símbolos, definen la identidad compartida. Sin embargo, no debemos caer en lo que Bourdieu (2000) llamó «ilusión de constancia de la identidad», porque, como construcción social y mental, la identidad cambia y evoluciona: se adapta a los tiempos. A través de esta literatura de tradición oral, accedemos a unas producciones que transmiten en variadas proporciones el modo realista, simbólico y, a veces, mítico de ver el mundo, de verse a sí mismos y de ver a los otros.

En efecto, a través de sus dichos y relatos, de sus cantos y representaciones tradicionales, se siente la íntima relación del pueblo vasco con la naturaleza;

percibimos también unos rasgos más oscuros, como la pobreza y el trabajo extenuante para salir de ella; a veces con un punto de sarcasmo, de humor negro y de ironía. Y todo esto enmarcado en una constante preocupación por el ritmo y la poesía, que vinculan las palabras en euskera. En el campo tan amplio de las tradiciones orales, a través de la historia de las recopilaciones de los principales géneros literarios orales en Baja Navarra, hemos querido establecer un corpus para realizar un primer esbozo de cómo han evolucionado y de cómo es su vitalidad (y vulnerabilidad) actual.

Antes del siglo XIX, la cultura vasca no se conoce muy bien, porque fue caracterizada muy parcialmente por unos pocos observadores exteriores o, excepcionalmente, por individuos originarios de la propia Euskal Herria. El cambio de mentalidad que se produjo en la transición de la Edad Media a la época renacentista con la corriente humanista fue clave, puesto que permitió que muchas lenguas alcanzaran visibilidad con las producciones escritas. Aunque la literatura de tradición oral vasca dejó en estos textos indicios de su presencia, no se puede decir que la diversidad de sus géneros fuera todavía perceptible. Los primeros en darle visibilidad fueron algunos intelectuales vascos que publicaron en euskera. Casi no hace falta presentar la primera publicación impresa en euskera, *Linguae vasconum primitiae* (1545) (cf., Aldekoa, 2012), cuyo autor, Bernart Etxepare, era originario de la provincia que estudiamos. En su obra, la oralidad, el estilo oral del que habla Finnegan (1977) se siente. Con una ortografía todavía irregular, Etxepare se basa en el dialecto bajonavarro del este, por lo que se trata de un documento precioso para dar testimonio del euskera hablado en la región de Garazi. Lo interesante, en cuanto al tema que nos ocupa, es que el texto nos presenta algunos proverbios que seguramente se utilizaron en Baja Navarra y que nos permiten rastrear la evolución de esta literatura sapiencial.

En este mismo ámbito de las paremias, un siglo después, Arnaud D'Oihenart, originario de la provincia de Zuberoa, dedicó una obra completa a los proverbios del País Vasco, con su *Les proverbes basques recueillis par le Sr. D'Oihenart, plus les poésies basques du mesme auteur*, publicado en 1657 en París. Esta obra ofrece una traducción francesa de los proverbios y presenta también proverbios latinos. Según el análisis de Garate (1985), estos proverbios pudieron ser alargados por el autor, si los comparamos con los proverbios similares de hoy en día. En general, los proverbios y refranes son frases breves que permiten una memorización fácil y un recitado fluido y rápido. Puede ser que esta recopilación de setecientos seis refranes y proverbios no fuera hecha únicamente por el autor, porque, como señala Estornés (2012), se sabe que tuvo colaboradores como el poeta suletino Bertrand de Sauguis quien le mandó 205 proverbios con el vocabulario utilizado.

De cualquier forma, son una importante fuente para conocer la sociedad y la cultura de esa época:

Euskal atsotitzek agertzen diguten gizartea, baserritkoa da, laborariena, erabat euskaldun direnena. Hots, lurgintzatik bizi diren, animaliekin harremanak dituzten naturalezari, landare eta zuhaitzei lotuak dauden basoan eta mendietan bizi direnen joan-etorri eta aburuak. Kalean eta hiri handietan euskal atsotitz gutti (Garate, 1985: 69-70)⁸.

5. La canción y otros géneros en Baja Navarra

Hubo que esperar para ver aparecer otros géneros de literatura oral. La riqueza de los cantos vascos interesó tempranamente a estudiosos foráneos, como el embajador prusiano Humboldt, que visitó el País Vasco entre 1799 y 1800. Las grandes recopilaciones de cantos vascos se publicaron en la segunda mitad del siglo XIX. En primer lugar, vio la luz la realizada por Lamazou, un tenor originario de Pau que reúne en 1869 doce cantos del norte del País Vasco, mezclados con treinta y seis cantos bearnese (Morel-Borotra, 2000). Es interesante la precisión que hace sobre la presencia, en el corpus de canciones, de dos cantos atribuidos al famoso cantante vasco Pierre-Jean Garat, que cantó en la corte de Luis XV y se convirtió en el profesor de canto de la misma reina Marie Antoinette, con lo que se extendió la fama del canto vasco en las cortes francesas. La segunda gran recopilación la realiza el suletino Sallaberry en 1870, es decir, un nativo, al que ayudan sus amigos y vecinos. Esta importante colección de cantos de los tres territorios del País Vasco Norte, titulada *Chants populaires du Pays Basque, paroles et musiques originales* (1870), recoge catorce cantos que están claramente identificados como originarios de la provincia de Baja Navarra. La mayoría son romances; hay también *sérénades* (serenatas o cantos de ronda y galanteo) y cantos satíricos. Se tratan temas y tópicos variados como historias de amor, apología de la naturaleza y sus elementos, episodios humorísticos...

Por último, Charles Bordes, un joven compositor que fundó más tarde la Schola Cantorum, fue la última figura importante en la recopilación de los cantos populares. Recibió, en 1889, el encargo oficial del Ministerio de la Ins-

8. «La sociedad que reflejan los refranes vascos, es una sociedad de caserío, de labradores, de gente que habla únicamente euskera. Es decir, las opiniones y vicisitudes de aquellos que viven unidos a las plantas y árboles que hay en el bosque y en los montes. Pocos refranes vascos en el casco urbano y en las ciudades grandes».

trucción Pública de realizar y dar a conocer una selección de 100 cantos populares. Así, nació *100 chansons populaires basques, «recueillies et notées au cours de sa mission par Charles Bordes»*⁹. Esta publicación es un documento de gran interés para el estudio por su precisión, porque aporta en cada canción cuál es el lugar de recopilación, la fecha, e incluso el nombre del cantante-informante.

En esas recopilaciones aparece un tipo de canción narrativa: la balada. Género conocido en toda Europa, las baladas cuentan breves historias o sucesos, con temas de amores imposibles, trágicas muertes... Los personajes y los contextos son bastante indefinidos, lo que ha provocado variantes notables en el texto, mayores que en la melodía (Lakarra, Biguri y Urgell, 1984). En su aspecto formal, se trata de una tirada indeterminada de versos que forman estrofas rimadas mientras narran la historia (Paya, 2013). En Baja Navarra, por ejemplo, una balada famosa es *La Dama de Urrutie*, que cuenta la historia de esta noble hija de Echauz maltratada por su esposo. Recopilada por Augustin Chaho, *Atharratzeko Jauregian*, conocida en todas las provincias, cuenta el suicidio de una joven noble a la cual su padre quería casar a la fuerza. *Hiru Kapitainak* narra el rapto de una joven por tres capitanes. En este caso, se trata de una canción de marcha originaria del siglo XVII y que se encuentra en toda Europa. Lo interesante es que se ha versionado en euskera claramente a partir del francés. Estas baladas, que suelen ser largas, son testimonios muy importantes, porque sus variantes nos dan informaciones sobre influencias y particularidades culturales y lingüísticas (Urquizu, 2005: 47).

Además de los cantos, en la literatura de tradición oral de Baja Navarra, también destaca el modo mítico, relacionado con géneros narrativos como los mitos, los cuentos y las leyendas. Desgraciadamente, aparte de dejar índices en la toponimia, estos relatos mitológicos no han llegado hasta nuestra época más que fragmentariamente, en relatos a mitad de camino entre el mito y la leyenda. Las referencias más antiguas apuntan hacia un sistema credencial y mitológico particular del ámbito vasco.

Por ejemplo, tenemos una primera mirada externa en el siglo XII con la referencia a la ruta jacobea en su paso por los Países de Cize/Garazi, en Baja Navarra, del peregrino Aymeric Picaud, autor del famoso *Codex Calixtinus*. Entre sus descripciones peyorativas del pueblo vasco, nos aporta unas palabras del euskera de la época: un dios llamado Urtzi y una entidad o numen denominada

9. Este volumen de Bordes puede consultarse en la web de la Biblioteca Nacional Francesa (www.gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k885194v/f1.item).

Andrea Maria¹⁰ (Caro Baroja, 1980). Como decíamos, en la toponimia de toda la zona pirenaica se observa esta tendencia a referirse a la Dama para llamar a esa entidad femenina. Sin embargo, el sincretismo y la superposición de creencias han provocado que hoy en día se interpreten como lugares dedicados a la Virgen María. En Baja Navarra, en este sentido, se encuentran varias capillas ubicadas en lugares altos y cimas con esta advocación, como la capilla de Nuestra Señora de Oilharandoi en una cima próxima a Baigorri, o cerca de fuentes como en La Bastide Clairence. No es aventurado decir que estos lugares de culto han podido ser el contexto de relatos mitológicos, si comparamos sus características con lo que sabemos del sistema religioso y mitológico del pueblo vasco en general (Barandiaran, 1974; Caro Baroja, 1980).

La certeza de que ese sistema de creencias era diferente la hallamos en el contexto de la obsesión o psicosis colectiva paneuropea por la brujería. Nunca antes se había hecho un retrato tan pormenorizado, ni tan deformado, de este sistema. La ortodoxia católica oficial, sin embargo, entremezcló mitos, leyendas y creencias con sucesos, rumores e incluso con miedos atávicos. Asoció el paganismo precristiano con el Maligno y lo sitúa, desde una visión externa, como característico del otro. Entre todos esos relatos de brujería destacan los que consigna el inquisidor fanático Pierre de Lancre (2004), quien recorrió el País Vasco Norte entre 1609 y 1613. Recoge muchos sucesos y anécdotas (evidentemente terribles, conociendo la obsesión y falta de discernimiento del autor) y, en uno de esos relatos de brujería, hace referencia a uno acaecido en Baja Navarra. Se trata de un acontecimiento que habría sucedido en 1610 en la plaza de La Bastide: un brujo exige a un joven una multa por no asistir al Aquelarre. Por ese motivo, se le detiene y es condenado a muerte (Lancre, 2004:85). En otro episodio, una mujer utiliza la lengua gascona para referirse al diablo con el término «Lou Peccat» (Lancre, 2004:84). Es muy interesante reflexionar sobre el uso del idioma occitano para referirse al contexto del Aquelarre, porque estigmatiza esta lengua que, como sabemos, era ante todo una lengua empleada en los intercambios comerciales de la zona.

En definitiva, estas dos miradas exteriores, dejando a un lado que están llenas de prejuicios, desprecio y odio, nos han dejado, de forma indirecta, informaciones interesantes sobre épocas en las que faltaban testimonios. Y es que el interés por la riqueza de la literatura de tradición oral vasca como cauce del modo mítico tardará dos siglos en despertarse. En el siglo XIX se convertirá en verdadero objeto de estudio con los primeros folcloristas. Sus recopilaciones, no

10. «*Deum uocant Urcia, Dei genitricem Andrea Maria*».

exentas de retoques de estilo literario, de alteraciones y de errores, van a darnos una visión imprescindible para el conocimiento de la cultura vasca.

El primero de ellos, Jean-François Cerquand, inspector académico de la Academia de Burdeos, reúne entre 1875 y 1882 la primera colección de narraciones en *Légendes et récits populaires du Pays Basque* (1875-1882). Reunió sesenta textos de gran variedad (cuentos, leyendas mitológicas, leyendas y tradiciones históricas, parábolas...), procedentes de Baja Navarra, Zuberoa y Lapurdi, más precisamente de los distritos de Tardets, Mauleon, Saint-Palais, et Saint-Jean-de-Luz. Se centró en recopilar los relatos que se narraban en las veladas al amor de la lumbre en las casas vascas. Este contexto nocturno (tan característico, por ejemplo, de los cuentos) y familiar nos permite hacernos una idea de la riqueza de la literatura de tradición oral en uno de los momentos de descanso y ocio en el que la familia se congregaba. Su metodología fue muy curiosa (y discutible, en términos actuales). Encargó a todos los maestros y profesores a su cargo que asistieran a esas veladas en casa de sus alumnos y que recogieran los relatos que se contaran. Aunque podemos cuestionar la idoneidad de la figura del maestro de escuela para esta labor de antropólogo¹¹, podemos entender las razones prácticas de esta elección. En primer lugar, porque eran los referentes letrados que entendían el interés de la búsqueda y podían seguir su metodología fija. Como dominaban tanto la lengua francesa como el euskera, y tenían relación con esas familias, su acceso a los informantes y a su repertorio era más sencillo. Concedor de las limitaciones de su encargo, no obstante, exigía que la recopilación fuera lo más fiel y literal posible, evitando cambios de estilo tanto en la versión registrada como en su traducción. Quizás lo más valioso es que Cerquand da a conocer y permite el acceso tanto a las leyendas y cuentos traducidos como a las versiones originales en euskera, lo que permite nuevos estudios de estos textos y traducciones más ajustadas y fieles. En cuanto a los cuentos y leyendas recogidos en Baja Navarra, son muy valiosas las leyendas mitológicas ligadas al entorno natural, como la presencia de númenes de la naturaleza en las figuras de *Basa Jaun* y *Basa Andere*¹² en la montaña de Behorleguy o como la construcción mágica de edificios por seres como las *laminak*.

En esta misma época, el pastor inglés y vascófilo Wentworth Webster publicó *Basque Legends* (1877), libro en el que presenta un corpus de leyendas reunidas con la ayuda del lingüista Julien Vinson entre 1874 y 1876. Aunque la mayoría

11. No olvidemos que la figura del maestro en la época estaba asociada a los poderes fácticos y, por tanto, podía ser temido, lo cual condicionaría de forma sustancial la recopilación.

12. Señor y Señora del bosque, salvajes, literalmente.

proceden de Lapurdi, hay referencias a Baja Navarra, como la informante Louise Lanusse de San Juan Pie de Puerto. Posteriormente, el propio Vinson volverá a publicar estas leyendas, añadiendo pasajes enteros que Webster consideraba irrelevantes y completando el repertorio con otras recopilaciones suyas.

Efectivamente, Vinson, lingüista que se había apasionado por el idioma vasco, publica, en 1883, *Le Folk-lore du Pays Basque*. Sus recopilaciones agrupan sus anotaciones de campo, sobre todo en los géneros que le interesaban más. Hace una traducción literal que resulta pesada, pero justifica su elección como la más sensata para evitar caer en la interpretación. Así, como hemos dicho, retoma los textos originales en euskera que Cerquand había publicado en bruto y rehace las traducciones de forma más fidedigna.

Estas tres publicaciones fueron de capital importancia, porque supusieron, en muchos casos, la primera fijación por escrito (Vansina, 1966) de estas producciones de la tradición oral. Supusieron también la constatación de la riqueza de la literatura vasca, preponderantemente oral, y que no tenía visibilidad por la escasez de obras literarias escritas. Sin embargo, se centraron más en las comparaciones con otras tradiciones que en captar el sistema mítico y credencial que entrañaban, sin llegar a un análisis particular y profundo de las diferentes versiones.

Tras estas primeras publicaciones del siglo XIX, ya en la siguiente centuria, Jean Barbier (1931) publicó *Légendes basques*. Barbier era un sacerdote originario de Baja Navarra que ejerció su ministerio en Senpere. Quizás por eso la mayoría de los relatos que recopiló procedía de Laburdi, si bien hay también testimonios, recuerdos y encuentros con informantes de otras zonas del País Vasco Norte. Este origen vasco (bajonavarro) le procuró un conocimiento de la lengua y cultura vascas y, por eso, sus recopilaciones tienen una perspectiva más rica que no solamente se centra en las comparaciones con otras tradiciones, sino en la búsqueda de rasgos vascos originales o identitarios. Además, Jean Barbier utilizó el trabajo de campo directo, sin intermediarios de ningún tipo. Su recopilación es bastante fidedigna, respecto a las fuentes orales originarias.

Esta dificultad de traslación de lo oral a lo escrito (canales o modos con notables diferencias) es la razón por la que autores posteriores como Anjou, Carpenter o Reicher (Zaika, 2012) volvieron a versionar las narraciones, buscando potenciar los aspectos más literarios, y la frescura y fluidez lectoras.

Unas décadas después, el antropólogo Pierre Bidart (1978) publica *Récits et Contes populaires du Pays Basque*. Se trata de una selección de relatos según las provincias del País Vasco Norte, entre ellas Baja Navarra. Utiliza todas las recopilaciones anteriores, pero actualizando las versiones en euskera y versionándolas mejor. También añade tres relatos que recopiló él mismo en su trabajo de

campo, contados por U. Aranguiz y D. Xebero. Es interesante que, por primera vez, encontramos una búsqueda de rasgos identitarios singulares del pueblo vasco en el análisis profundo de las narraciones.

Con un propósito diferente, devolver a la comunidad vasca las versiones originarias en su lengua, Anuntxi Arana (1985) hizo la transcripción al euskera de los relatos recopilados por Cerquand en su obra *Ipar euskal herriko legenda eta ipuinak: Anuntxi Aranaren transkripzioa*. Al mismo tiempo, publicó *Bidarraiko Harpeko Saindua. Errito eta sinesta zaharrak*¹³ (1986 y 1989), inspirado en las creencias y mitos de esta zona de Baja Navarra.

En general, en este breve recorrido por las recopilaciones de los siglos XIX y XX, la mayoría de los autores incluye en sus obras mitos, leyendas y cuentos como exponentes de la narrativa tradicional oral. Aunque son géneros que presentan características diferentes (Asiáin, 2014a) que no se van a abordar en este trabajo, en el caso de los cuentos populares nos permiten una última referencia, la que recoge el folklorista Paul Delarue (2002) en su magna obra sobre el cuento en Francia. En su trabajo *Le Conte Populaire Français* incluye cuentos de procedencia bajonavarra. En primer lugar, aborda los procedentes de la cultura vasca en los que también observa influencia francesa (2002:35): «Les contes basques ont des versions originales et d'autres qui sont venues sans modification sensible de France». También incluye algunos cuentos de Jean François Bladé (1886) de la zona gascona, si bien, cuando incluye la versión gascona, también aparece una versión vasca. Como el propio Delarue (2002:47) expone, son «reliques d'une tradition venue au terme d'une longue évolution», lo que nos alerta sobre la fragilidad de este patrimonio y sobre la decadencia evidente del uso del cuento, aspectos que rastreamos en el trabajo de campo. Sin embargo, no creemos que su análisis general de los cuentos franceses (2002:36) sea aplicable al caso de los cuentos bajonavarros. Para Delarue, lo maravilloso en los cuentos franceses aparece alejado y simplificado, con explicaciones más comunes y lógicas, sin tantos seres u objetos fantásticos como en la tradición alemana o céltica. Como hemos visto, la tradición oral vasca incluye la presencia de más seres fantásticos que la francesa: *Basa Jaun* y *Basa Andere* (señores salvajes), *Tartaro* (ogro gigante ciclópeo), las *laminak*...

Todo este compendio de recopilaciones inauguraba una forma de transmisión que, en cierta manera, convivió con la oralidad primaria durante algunas décadas, pero que, en la actualidad, aunque forma parte del imaginario compartido, ha ido desapareciendo de la misma. En todo caso, la transmisión está tomando

13. La Santa de la cueva de Bidarray.

la forma de una oralidad secundaria o procedente de lo escrito (Zumthor, 1989; Ong, 2001). Será otro aspecto que indagaremos en el trabajo de campo.

Por otra parte, este corpus narrativo, indicativo de lo que se llama el modo etnopoético mítico (Jason, 1977; Oriol, 2002), nos ha legado un panorama incompleto de la mitología y la religión precristianas vascas¹⁴. A partir del clásico *Diccionario de mitología vasca* de Barandiaran (1974; 1984), varias han sido las líneas de explicación. Caro Baroja (1980) escogió la vía de la comparación con los mitos y ritos clásicos, especialmente los procedentes de Roma. Muchos autores han seguido esa línea y, hoy en día, se vuelven a ver muchos rasgos de la mitología y religión indoeuropeas en el sistema credencial vasco. En ese sentido, hay obras como el *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica* (Marliave y Serra, 1995) que evidencia que ese sistema no era solamente particular y privativo de la cultura vasca. Sin embargo, en contra de esas explicaciones, también ha sido importante una línea «mediterránea» o preindoeuropea que habla de una mitología occidental con la Diosa Madre como ente superior (Mayr y Ortiz-Osés, 1989). Actualmente, se la conoce como «teoría della continuità». En el ámbito vasco en general, esta línea tuvo como máximo exponente al hermeneuta Andrés Ortiz-Osés, quien abordó una completa «antropología simbólica vasca» (Ortiz-Osés, 1985a; 1985b; 1996; 2007). Desde la antropología cultural, también se han propuesto varias exégesis interesantes. Por ejemplo, en el caso de los cuentos populares, la obra de Joxemartin Apalategi (1987) *Introducción a la Historia oral. Kontzaharrak* (cuentos viejos) supuso una explicación antropológica y evolutiva de muchos de estos relatos, exponentes de estadios de civilización diferentes desde el cazador-recolector. Más recientemente, Anuntxi Arana (2008), en su obra *Euskal mitologiak: jentilak eta kristauak*, aborda la mitología vasca del País Vasco Norte, y traza un panorama de la mitología vasca como sistema credencial que entra en relación (y en conflicto) con el sistema cristiano.

No obstante, este esfuerzo explicativo se completa (y se complica) cuando se compara con los resultados de los estudios arqueológicos y epigráficos. Se complica, porque autores como, por ejemplo, Gorrotxategi (Gorrochategui y Sádaba, 2013), distinguen el aquitano y sus teónimos, de los vascones y los suyos, y porque aparecen muy pocas referencias al sistema mitológico reunido en las recopilaciones de literatura de tradición oral.

Además de los relatos, la literatura de tradición oral de Baja Navarra destaca por un género (una psicodinámica, quizás mejor, como dice Barandiaran Ama-

14. No se va a profundizar en este tema sobre el que se han escrito innumerables obras. Nos limitaremos a plantearlo.

rika, 2007) relacionado con el arte del repentismo y la improvisación: el bertsolarismo (Garzia Garmendia, Sarasua, y Egaña, 2001; Txakartegi, 2000). Conocido en toda el área de influencia cultural vasca (Garzia Garmendia, 2008), los bertsolaris improvisan sus versos y composiciones sobre temas actuales acompañándose de melodías. Sin profundizar más, lo más interesante es que la tradición oral transmite la psicodinámica, es decir, la forma de pensar, improvisar, rimar y ajustar los versos, pero no las composiciones, que son siempre actuales, improvisadas y diferentes. Este arte o *performance* a mitad de camino entre la poesía y el canto, entre la literatura y el espectáculo, ha estado y está muy vigente en Baja Navarra, como se puede comprobar en el centro de documentación para la investigación y difusión del bertsolarismo (Xenpelar Dokumentazio Zentroa), o en los títulos que publicó en la editorial Auspoa Antonio Zavala (1962-1999). La huella o impronta que muchas de esas actuaciones y versos han dejado en Baja Navarra lo atestigua el hecho de que han pasado de ser obra de un improvisador individual, a formar parte de la tradición oral colectiva, bien a través de la transmisión oral, bien a través del género escrito de los *bertso paperak*.

Por último, existe en el País Vasco un conjunto de piezas o representaciones populares que incluyen intercambios orales literarios. Pueden formar parte de un repertorio cómico o carnavalesco (comedias carnavalescas, farsas o guirigayes, mascaradas) o de un repertorio trágico (pastorales trágicas). También oscilan entre lo tradicional (orales y, más bien, rituales) y lo popular (escritas por autor conocido).

Las pastorales (*pastoralak*), que son sobre todo típicas de la provincia de Xiberoa (Soule), son una forma de teatro popular, en la cual los protagonistas son gente del pueblo que representan una compleja trama también para la gente del pueblo, como explica Inchauspe en su historia del género (1999). Toma la forma del *bertso*, es decir, versos con rimas simples, y trata la historia o vida de los grandes personajes de la historia con un tono trágico. Se sabe que también hubo representaciones de pastorales en Lapurdi y Baja Navarra. En este último caso, la existencia de autores bajonavarros de *pastoralak* lo demuestra un manuscrito del siglo XVII del señor de Oyhénart (Inchauspe, 1999: 81): «un prestre natif de Saint-Jean Pied-de-Port, nomme M. Jean Etchegaray, fut l'auteur de la pastorale intitulee *Artzain Gorria*»¹⁵.

Pero son las *toberak*, el género espectacular (representación tradicional) más característico de Baja Navarra. Son una especie de juicio generalmente en el

15. «Un cura nativo de San Juan Pie de Puerto, llamado Sr. Jean Echegaray fue el autor de la pastorala titulada *Artzain Gorria*».

contexto de los carnavales. En efecto, las *tobera mustrak* son desfiles diurnos (con forma de guirigay en el que se mezclaban cantos, bailes y voces) que se organizaban según los eventos que había que destacar en la vida del pueblo: un matrimonio entre un viudo y una jovencita, un adulterio, un caso de violencia doméstica... El grupo de jóvenes del pueblo, por la noche, visita a los vecinos involucrados armando mucho jaleo. Les conminan a pagar en dinero o en especie, si quieren evitar que su historia sea expuesta en la plaza del pueblo. Si no pagan, los jóvenes siguen montándoles escándalos durante varias noches, hasta llegar al día de representación. Ese día se forma un cortejo con estos jóvenes disfrazados según personajes preestablecidos, bailando e imitando un juicio. Itçaina (2012), que ha estudiado este género, nos da una fórmula que empleó el capitán de los *zirtzil* (uno de los tipos de personajes), «Domingo Mamu», en 1928, mezclando formulas militares en francés y órdenes en euskera; el resultado es un contraste divertido entre estas órdenes militares tan disciplinadas y lo absurdo del personaje:

Garde à vous les zirtzil
Ni niz zirtzilen kapitaina
Egun goizean oren batian ari nintzen
Etxe gibelian kakiten
Orai dute denek jakiten!
Garde à vous les zirtzil,
En avant marche!¹⁶

La representación estaba jalonada por versos satíricos e incisivos (y a veces vulgares) con los que se «aireaban» o denunciaban los hechos por los que no se había obtenido pago alguno. Estas manifestaciones populares eran muy frecuentes en Baja Navarra, especialmente en Irisarri y en el valle de Garazi.

En la cultura vasca, la literatura de tradición oral ha sido, por tanto, el objeto de muchos estudios. Ha sido, sin duda, un polo de atracción para muchos investigadores. Actualmente, muchas de estas producciones, además de ser un motivo de orgullo, configuran la identidad vasca actual compartida y suponen un símbolo que atestigua la transmisión generación a generación a través del tiempo. Con este panorama, hemos querido mostrar cuáles eran los géneros visibles, a partir de los testimonios y estudios que nos han dejado estos investigadores de los dos

16. «Firmes, los zirtziles, yo soy el capitán de los zirtziles, hoy a primera hora, estaba cagando detrás de la casa, ya todos lo saben, firmes zirtziles ¡Adelante en marcha!».

últimos siglos. Vamos a interesarnos ahora por el estado actual de vitalidad de estos géneros orales, cuáles han sido transmitidos y cuáles no, y por cómo son los nuevos medios de revalorización de este patrimonio.

6. El trabajo de campo

Nuestro segundo objetivo es hacer un trabajo de campo para observar la evolución de la literatura de tradición oral y del patrimonio inmaterial, su vitalidad y vulnerabilidad. En un primer momento, como acabamos de ver, debíamos contextualizar e identificar fuentes, documentación y bibliografía.

Después de analizar la documentación sobre las manifestaciones de Patrimonio Cultural Inmaterial en Baja Navarra vinculadas a la literatura de tradición oral, debíamos acotar y delimitar el trabajo (segundo momento del trabajo de campo). Los responsables del APIN-NOMA nos pidieron que realizara diez entrevistas, a modo de sondeo o cata, para hacer una primera valoración de cuál era la situación de la literatura de tradición oral en Baja Navarra y que sirvieran también de primer censo del PCI en Baja Navarra. También nos encomendaron elegir una manifestación cultural viva asociada a un paisaje cultural (Unión Europea, 2000), para documentarla y estudiarla. La elección recayó en «la cultura del vino de Irulegi» y todas las tradiciones vinculadas a ella. Analizaremos su vitalidad y sus medios y modos de transmisión.

En el tercer momento, debía establecer los contactos para poder hacer este trabajo de campo. He contactado con la mayoría de ayuntamientos de Baja Navarra, a los que he explicado el proyecto del APIN-NOMA en el que estoy participando. De esta manera, he conseguido que me aconsejaran sobre informantes posibles, es decir, a qué personas podría entrevistar. Esta etapa ha sido importante para crear una relación de confianza e introducirme en la red de relaciones de cada pueblo. Además, permite sensibilizar a los municipios sobre el PCI y, a veces, generar posibilidades de integrarlo en sus propios proyectos de revalorización patrimonial. Algunos respondieron rápidamente y con gran interés: Bidarraí, Baigorri, Bidache, Behorlegi, La Bastide Clairence, y Azkarate. También he organizado encuentros con portadores y agentes culturales, que me sirvieron de presentadores, y con los informantes. Estas redes de colaboradores pueden ser importantísimas para ir construyendo una comunidad que alimente de contenidos el APIN-NOMA y que lo utilice para transmitirlos y salvaguardarlos.



Figura 3. Albert Parachu (Fondos del Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra).

Gracias a esta fase de contactos, he podido comenzar con las entrevistas, técnica de obtención de datos que escogí para realizar el censo del PCI y la valoración de la vitalidad de la literatura de tradición oral. Estas entrevistas etnográficas directas estaban basadas en los cuestionarios del propio APIN-NOMA. Se trata de cuestionarios semiestructurados en los que aparecen los distintos ámbitos y temas del PCI. Sirven para introducir y conducir la entrevista, pero, en cuanto se ha ganado la confianza del informante, debemos liberarnos de ellos en pos de un contacto más espontáneo que permita entrar con más facilidad en la memoria del entrevistado y en su historia personal (historia de vida). Esto nos permite entender el contexto sociohistórico y la evolución social y centrarnos en informaciones vinculadas con el patrimonio inmaterial.

En las entrevistas, me he presentado como investigadora del APIN-NOMA, para poder grabarlas y contar con su autorización de edición y uso. En cuanto a las técnicas de entrevista, el método se fue afinando a lo largo de las experiencias prácticas. Por ejemplo, no se ha seguido tan al detalle el cuestionario y se ha preferido profundizar en el ámbito y temas que conocía más el informante. Con el ejemplo de las entrevistas realizadas por EKE, he entendido que el hecho de dejar, sin estar incómodo, unos vacíos o silencios permite al informante desarrollar sus pensamientos. Por último, para sondear la vitalidad de la literatura de tradición oral, me he percatado de que tenía que encontrar informantes de edad que conocieran el repertorio, como por ejemplo abuelas, puesto que son las personas claves en una familia para transmitir esta sabiduría



Figura 4. *Besta berri* en Baja Navarra (Fondos del Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra).

a las generaciones siguientes. Toda esta metodología me ha permitido realizar y grabar una serie de entrevistas muy representativas en la zona sur y norte de Baja Navarra, dos zonas de límites o fronteras interesantes: al sur, al lado de la frontera con Navarra, en Garazi; y al norte, en Agaramonte, en una zona de transición e hibridación de las culturas vasca y gascona. El trabajo ha concluido con la edición y transcripción de estas entrevistas que se podrán ver en el APIN-NOMA.

Los datos obtenidos en estas entrevistas requerirán un estudio más pormenorizado del que puedo hacer ahora, para captar sus códigos de significados, los valores funcionales y simbólicos. De momento, me gustaría destacar unos ejemplos de manifestaciones, pasados o todavía vigentes, sobre los cuales me informaron mis entrevistados. En Bidarraí, unas fotos personales me permitieron conocer e indagar en torno a unos rituales festivos muy importantes: uno todavía está vivo, la *Besta berri* o Corpus Cristi; el otro, ya desaparecido, las *Etxe sartzeak*¹⁷, ritual de entrada de la novia en su nueva casa. En Behorlegi, el paisaje nos ayudó para recoger una leyenda de Xaindia, ligada a la capilla o ermita de

17. Literalmente, *Besta berri* es «fiesta nueva» y *Etxe sartzeak*, «entrar a la casa».



Figura 5. Bendición del aire (Fotograma de vídeo. Fondos del Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra).

Xalbatore. En Azkarate, por último, la llegada de la pareja de mi informante nos hizo recalcar en el tema de los cantos. En el transcurso de esta parte de la entrevista, abordamos los recuerdos sobre las canciones infantiles que se cantaban en pequeños juegos con los niños. La informante recordó la canción *Arri arri mandoko*, en la que se muestra el fuerte lazo de unión con Navarra, puesto que se refiere a Iruña (Pamplona) como la ciudad más cercana.

En cuanto a la manifestación de patrimonio inmaterial todavía vigente¹⁸, escogí empezar con la técnica de la observación participante en mi estudio de la producción del vino de Irulegi, porque es una manifestación cultural asociada a un paisaje. Esta producción vitícola tiene gran arraigo y se refleja, como digo, en el paisaje cultural, más allá del pueblo del mismo nombre, en todo el valle de Cize. Influye en todo un conjunto de prácticas, gestos y saberes, que iré investigando. Como primer acercamiento, asistí a la romería a la capilla o ermita de Nuestra Señora de Oilarandoi, el lunes de Pentecostés, y la filmé. Se reúnen allí para hacer una rogativa y pedir la protección de las tierras de los alrededores, mediante la bendición del aire. Las tierras bendecidas son especialmente las colinas de vides que se divisan desde la cima donde está situada la ermita. Observé a los viticultores y vecinos que acuden y conversé con ellos. Posteriormente, los iré entrevistando. El vídeo de este ritual está disponible desde finales de julio,

18. Los responsables del APIN-NOMA me encargaron un estudio más profundo de una manifestación cultural inmaterial asociada a un paisaje cultural.

junto con las otras entrevistas vinculadas a Irulegi, en la página web del APIN-NOMA. Será mi momento de «rapport» o devolución, con el que terminaré mi trabajo de campo.

Estoy obteniendo en todo este trabajo de campo datos cuantitativos y datos cualitativos. El haber establecido contacto con todos los pueblos me está aportando un caudal de ellos que me permitirá próximamente establecer estadísticas sobre la situación del PCI en Baja Navarra. De momento, con los primeros datos cualitativos provenientes de las entrevistas de cata o sondeo, voy a plantear unas primeras conclusiones provisionales.

7. Conclusiones provisionales sobre la vitalidad del PCI en Baja Navarra

El encuentro con los ayuntamientos, con algunas asociaciones y agentes culturales y con los propios informantes permite afirmar que la toma de conciencia y la sensibilización están en marcha. Sin embargo, si aplicamos los tres requisitos de los que hablábamos (vitalidad, pertenencia al imaginario colectivo y transmisión activa), la realidad de las manifestaciones culturales inmateriales en Baja Navarra es bastante diversa.

Las que tienen una vertiente social, como el canto, el bertsolarismo y los carnavales, muestran gran vitalidad y se transmiten sin problemas, sin que hagan falta muchas intervenciones exteriores para revalorizarlas. Los habitantes sienten interés y orgullo por estas tradiciones transmitidas por sus padres y que, en general, consideran como parte de su identidad, de su imaginario colectivo. Por lo tanto, en cuanto a los modos principales del discurso (Jason, 1977; Oriol, 2002), el más pujante parece el discurso simbólico asociado con la construcción identitaria.

Sin embargo, la oralidad más íntima (y vulnerable), la que se produce en el ámbito familiar con los relatos más largos, no parece vigente hoy en día y los informantes no la transmiten activamente. Podríamos decir que forma parte del patrimonio literario de Baja Navarra, pero no ya del patrimonio vivo, es decir, del PCI. Todo ese discurso mítico, que durante generaciones ha construido el imaginario y la identidad de la comunidad bajonavarra, ha perdido su funcionalidad. Los cambios sociales pueden explicar esta pérdida: el esquema familiar ha cambiado y los niños no tienen la oportunidad de crecer con tres generaciones en una misma casa; la estructura de la misma casa y sus espacios comunes también son distintos; las maneras de comunicarse entre los miembros de la familia, en los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, también han variado... La

concepción misma del tiempo ha cambiado y, obviamente, nuestra civilización globalizada no deja demasiado espacio a esta oralidad, civilización que también está experimentando el cambio desde la hegemonía de lo escrito hacia la omnipresencia de la imagen y las pantallas.

Tampoco es mejor la situación de la literatura sapiencial. Las paremias (proverbios, refranes, dichos...) no muestran demasiada vitalidad y no se transmiten mucho. En primer lugar, la causa principal es la misma: el cambio social. Todos estos saberes están vinculados mayoritariamente con el ámbito rural, con el trabajo de la tierra, y esta sensibilidad y estos conocimientos de la naturaleza parecen obsoletos para nuestras sociedades urbanizadas actuales tan alejadas del mundo agrario. Pero también puede ser un efecto de la política lingüística, en la que el euskera y el gascón, lenguas minoritarias, están perdiendo esa riqueza del discurso sapiencial (realista).

Tras todo este trabajo de campo, se puede afirmar que la situación de la literatura de tradición oral en Baja Navarra ha evolucionado, dejando en el camino unos géneros que quizás han dejado de usarse. La explicación más plausible es que hayan perdido pertinencia en nuestra sociedad. Sin embargo, partiendo de la idea de que el patrimonio es una selección del presente de lo que nos deja el pasado, este razonamiento podría ocultar también un desconocimiento producido por el abismo generacional y la consiguiente dificultad de transmisión activa. No olvidemos que este es uno de los peligros más amenazantes para el PCI (Asiáin, 2013). Por ello, tenemos que tomar conciencia de estas pérdidas, preguntarnos qué queremos transmitir a las jóvenes generaciones y que estas, desde el conocimiento, puedan hacer una apropiación crítica (adaptada, evolutiva) de estas manifestaciones culturales. No es una tarea fácil, porque no sabemos siquiera quién tiene que elegir, si la comunidad o los individuos. O ambos, puesto que el patrimonio cultural es una construcción social y mental a un tiempo.

Parece claro que donde más hay que reforzar la transmisión es en el ámbito íntimo, familiar, y este es un modelo de transmisión donde los individuos tienen mucho que decidir. Son las propias personas quienes tienen que revalorizar este patrimonio, este legado de sus antepasados, dando valor a los dichos, saberes y relatos. La solución para sensibilizarlas podemos hallarla en iniciativas como las que hemos mencionado, es decir, impulsando una transmisión organizada en un contexto más exterior e indirecto. Como este patrimonio es más frágil y está más amenazado, habrá que utilizar la fuerza y voluntad de la comunidad, verdadero sostén de la transmisión del Patrimonio Cultural Inmaterial. Par ello, parece que podremos confiar en el entusiasmo por la cultura vasca y la cohesión social e identitaria que crea en Baja Navarra e incidir en una toma de conciencia individual de la importancia de la transmisión de esta literatura de tradición oral.

Desgraciadamente, el bloqueo de las administraciones públicas, frecuentemente por falta de recursos o personal, no permite acceder a numerosos contenidos audiovisuales de investigaciones antropológicas (archivo departamental o centros audiovisuales) e impide transmitir y revalorizar estos fondos. Las asociaciones culturales han intentado subsanar esta falta de implicación de las administraciones públicas. En Gascuña, en el límite con la provincia de Baja Navarra, la asociación *Mémoire vivante* ha reemprendido su campaña de recopilación de testimonios iniciada por el Sindicato Nive-Adour-Ursuya y que, por falta de recursos, había abandonado en 2010. La transmisión sigue también activa gracias a políticas culturales de ámbito local, que aprovechan las estructuras educativo-culturales para ofrecer animaciones vinculadas a la literatura de tradición oral, como la colaboración entre la mediateca de Biarritz y EKE, entre otras iniciativas. Pero todas ellas dependen excesivamente del voluntarismo y, muchas veces, no pueden realizar una labor sistemática. Existen también medios de transmisión indirecta, que indican el interés continuado y actual por la literatura de tradición oral vasca. Las ediciones de cuentos y leyendas se suceden. También los nuevos medios digitales están ayudando en la transmisión, con blogs que ponen a disposición de todos estos textos de recopilaciones antiguas. Los medios de comunicación se involucran con iniciativas como la de la radio vasca *Gure Irratia* que difunde testimonios orales en el programa *Gure Bazterrak*¹⁹. El programa se desplaza de pueblo en pueblo y entrevista a sus vecinos, de los que recopila historias locales, historias de vida, anécdotas... Así, reúnen y comparten un importante conjunto de testimonios, representativo de la memoria colectiva de cada pueblo.

Al final, las distintas tareas llevadas a cabo con esta experiencia en el APIN-NOMA nos han permitido re-descubrir la riqueza de un ámbito patrimonial con una diversidad inesperada... También nos han permitido conocer innumerables iniciativas que parecen muy positivas en el ámbito cultural vasco, con asociaciones y grupos que buscan ideas nuevas para salvaguardar y revalorizar esta cultura oral.

Podría ser interesante, sin embargo, para que estas iniciativas fueran más fuertes y duraderas, que se coordinasen entre ellas, para complementarse mejor. Por ejemplo, tres de esas iniciativas con trabajos de valor antropológico, la de EKE, la de Ahotsa y la del APIN-NOMA²⁰, podrían distribuirse el terreno, para

19. La emisión *Gure Bazterrak* de la radio en el País Vasco Norte puede escucharse en la siguiente web: www.euskalirratiaak.eus/gure-bazterrak.

20. Estas iniciativas pueden consultarse en sus respectivas páginas web: www.eke.eus/eu, www.ahotsak.eus y www.navarchivo.com.

no dejar zonas sin estudiar, y también sostenerse mutuamente, dando más visibilidad a cada uno de los proyectos. Estas y otras asociaciones tan activas en este ámbito del Patrimonio Cultural Inmaterial son un aliado imprescindible para los programas de revalorización y revitalización, pero no bastan. En efecto, sin una implicación más eficaz por parte de las administraciones públicas, que, como hemos constatado, no facilitan realmente el acceso a fondos muy ricos, se desconocerá y, en consecuencia, se olvidará toda una parte de este patrimonio oral.

A día de hoy, lo que debemos impulsar (y desear) es realizar una documentación completa y sistemática que nos permita establecer un corpus de memoria colectiva y de paisajes culturales en Baja Navarra. Este sería el primer paso para conocer las tradiciones orales que nos han llegado y las evoluciones actuales y futuras.

Agradecimientos

Agradezco la ayuda del profesor Alfredo Asiáin en la elaboración de este artículo.

Referencias bibliográficas

- ALDEKOA, I. (2012): [Bernard Etxepare] «Linguae Vasconum Primitiae», *Enciclopedia Auñamendi* [en línea]. Recuperado de www.euskomedia.org/aunamendi/88351 (27/04/2016).
- APALATEGI, J. (1987): *Introducción a la Historia oral. Kontzaharrak (cuentos viejos)*, Barcelona, Anthropos.
- ARANA, A. (2008): *Euskal mitologiak: jentilak eta kristaua*, Donostia, Elkar.
- (1986): *Bidarraiko Harpeko Saindua. Errito eta sinesta zaharrak*, Donostia, Txertoa.
- ASIÁIN, A. (2013): «El Patrimonio Cultural Inmaterial: estado de la cuestión en el décimo aniversario de la Convención de la UNESCO (con una mirada especial a Navarra)», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 88, pp. 127-168.
- (2014a): «Literatura popular y Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI)», en P. Salaberri (coord.), *El Patrimonio Cultural Inmaterial: ámbito de la tradición oral y de las particularidades lingüísticas*, Pamplona/Iruñ, Cátedra Archivo del patrimonio inmaterial de Navarra – Universidad Pública de Navarra, pp. 131-153.
- (2014b): «Lenguaje y Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI)», en P. Salaberri (coord.), *El Patrimonio Cultural Inmaterial: ámbito de la tradición oral y de las particularidades lingüísticas*, Pamplona/Iruña, Cátedra Archivo del patrimonio inmaterial de Navarra – Universidad Pública de Navarra, pp. 13-33.
- BARANDIARAN, J. M. (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián, Txertoa.

- (1974): *Obras completas*, Bilbao, La gran Enciclopedia Vasca.
- BARANDIARAN, A. (2007): «Psicodinámicas en la teoría oral: ¿pueden ser aplicadas al bertolarismo?», en L. M. Cortés Rodríguez, *Discurso y oralidad: homenaje al profesor José Jesús de Bustos Tovar*, Madrid, Arco Libros, pp. 889-902.
- BARBIER, J. (2007 [1931]): *Légendes basques*, Donostia, Elkar.
- BIDART, P. (1978): *Récits et Contes populaires du Pays Basque 1, Basse Navarre*, Paris, Gallimard.
- BLADÉ, J.F. (1967): *Poésies populaires de la Gascogne*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- (1886): *Contes populaires de la Gascogne*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BORDES, Ch. (s.d.): *100 chansons populaires basques, recueillies et notées au cours de sa mission par Charles Bordes*, Paris, E. Barillon [en línea]. Recuperado de www.gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k885194v/f1.item (27/04/2016).
- BOYER, P. (1986): «Orale tradition», *Encyclopædia Universalis* [en línea]. Recuperado de www.universalis-edu.com/encyclopedie/tradition-orale (25/04/2016).
- CALLEJA, S. (1994): *Haur literatura euskaraz. Lehenengo irakurgaietatik 1996ra arte*, Bilbo, Labayru ikastegia – Bilbao Bizkaia Kutxa.
- CARO BAROJA, J. (1980): «Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco», en *Estudios vascos 1*, San Sebastián, Txertoa. Recuperado de www.memoriadigitalvasca.es/bitstream/10357/28433/1/104691.pdf (18/05/2016).
- (1961): *Las brujas y su mundo*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe.
- CERQUAND, J. F. (1875-1882): *Légendes et récits populaires du Pays Basque*, Pau, Société des sciences, lettres et arts de Pau.
- CERQUAND, J. F., y A. Arana (1985): *Ipar euskal herriko legenda eta ipuinak: Anuntxi Arana-ren transkripzioa*, Donostia, Txertoa.
- DELARUE, P. y M. L. Teneze (2002): *Le conte populaire français, catalogue raisonné des versions françaises*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DUNY-PÉTRÉ, P. (1996): *Xirula Mirula: L'enfant basque depuis le bébé jusqu'à l'adulte à travers ses amusements, ses terreurs naïves, ses formulettes récréatives, burlesques et superstitieuses*, Bayonne, Eusko Press.
- EHALA, M. (2009): «An evaluation matrix for ethno-linguistic vitality», en S. Pertot, T. Priestly y C. H. Williams (eds.), *Rights, Promotion and Integration Issues for Minority Languages in Europe*, Basingstoke, Palgrave, pp. 123-137.
- (2010): «Refining the notion of ethnolinguistic vitality», *International Journal of Multilingualism*, 7(4), pp. 363-378.
- ESTORNÉS, I. (?): «Arnault Oihenart», *Enciclopedia Auñamendi*, [en línea]. Recuperado de www.euskomedia.org/aunamendi/78447#9 (27/04/2016).
- ETXEBARRIA, I. y J. Kalzakorta (2009): *Herri literatura*, Gasteiz, Eusko Jaurlaritzza.
- ETXEPARE, B. e I. Aldekoa: «Linguae Vasconum Primitiae», *Enciclopedia Auñamendi* [en línea]. Recuperado de www.euskomedia.org/aunamendi/88351 (27/04/2016).
- GARATE, G. (1985): *Euskal Atsotitzak. Basque proverbs*, Bilbao, Mensajero.

- GARZIA GARMENDIA, J. (2008): «El bertsolarismo. Realidad, investigación y futuro de la improvisación oral vasca», en *La voz y la improvisación: imaginación y recursos en la tradición hispánica*, Valladolid, Fundación Joaquín Díaz, pp. 210-227.
- GARZIA GARMENDIA, J.; J. Sarasua y A. Egaña (2001): *El arte del bertsolarismo: realidad y claves de la improvisación oral vasca*, Donostia, Bertsolari Liburuak.
- GEERTZ, C. (1991): *La interpretación de las culturas*, México D.F., Gedisa.
- GORROCHATÉGUI, J. y J. L. Ramírez (2013): «La religión de los Vascones. Una mirada comparativa. Concomitancias y diferencias con la de sus vecinos», *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 21, pp. 113-149.
- HARWOOD, J.; H. Giles y R. Y. Bourhis (1994): «The genesis of vitality theory: Historical patterns and discursual dimensions», *International Journal of the Sociology of Language*, 108(1), pp. 167-206.
- INCHAUSPE, V. (1999): «À propos de la construction historique de la pastorale souletine», *Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»*, 33(1), pp. 79-123. Recuperado de www.ehu.es/ojs/index.php/ASJU/article/view/8741/7907 (04/05/2016).
- ITÇAINA, X. (2012): «Les volants du Baigura. Parades charivariques et traditions dansées à Irissarry», *Bulletin du Musée Basque*, 179 [en línea]. Recuperado de www.samb-baiona.net/fr/publi/articles/Itcaina_2012.pdf (25/05/2016).
- JASON, H. (1977): *Ethnopoetry: Form, content, function*, Bonn, Linguistica biblica, vol. 11.
- LAKARRA, J. A.; K. Biguri y B. Urgell (1984): *Euskal baladak. Antologia eta azterketa*, Donostia, Hordago.
- LANCRE, P. de (2004): *Tratado de brujería vasca, descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios*, Tafalla, Txalaparta.
- LANDRY, R. y R. Allard (1994): «Introduction Ethnolinguistic vitality: a viable construct», *International Journal of the Sociology of Language*, 108(1), pp. 5-14.
- LANDRY, R. y R. Y. Bourhis (1997): «Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality An Empirical Study», *Journal of Language and Social Psychology*, 16(1), pp. 23-49.
- LANDWEER, M. L. (2000): «Indicators of ethnolinguistic vitality», *Notes on Sociolinguistics*, 5(1), pp. 5-22.
- LEKUONA, J. M. (1982): *Ahozko Euskal Literatura*, Donostia, Erein.
- MARLIAVE, O. de y E. Serra (1995): *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica*, Mallorca, José J. de Olañeta.
- MAYR, F. K. y A. Ortiz-Osés (1989): *La mitología occidental*, Barcelona, Anthropos.
- MINISTERIO DE CULTURA DE ESPAÑA (2011): Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. Recuperado de www.mcu.es/patrimonio/docs/MC/IPHE/Planes-Nac/PLAN_NACIONAL_PATRIMONIO_INMATERIAL.pdf (11/06/2016).
- MOREL-BOROTRA, N. (2000): «Le chant et l'identification culturelle des Basques (1800-1950)», *Lapurdum*, 5, pp. 351-381. Recuperado de lapurdum.revues.org/1352 (12/10/2012).
- OIHENART, A. (1657): «Les proverbes basques recueillis par le Sr. D'Oihenart, plus les poésies basques du mesme auteur», en Estornés, I., «Arnault Oihenart», *Enciclopedia Auñamendi* [en línea]. Recuperado de www.euskomedia.org/aunamendi/78447#9 (27/04/2016).

- ONG, W. J. (2001): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México D.F., F.C.E.
- ORIOU, C. (2002): *Introducció a l'etnopoètica. Teoria i formes del folklore en la cultura catalana*, Barcelona, Cossetània Edicions.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1996): *La diosa madre. Interpretación desde la mitología vasca*, Madrid, Trotta.
- (1985a): *Antropología simbólica vasca*, Barcelona, Anthropos.
- (ed.) (1985b): *Mitos y leyendas vascos*, Madrid, Zero.
- (2007): *Los mitos vascos: aproximación hermenéutica*, Deusto, Universidad de Deusto.
- PAYA, X. (2013): *Antología de Literatura Oral Vasca*, San Sebastián, Instituto Vasco Etxepare. Recuperado de www.etxepare.eus/media/uploads/publicaciones/Ahozko_Euskal_Literatura_Antologia_liburua_interneterako.pdf (11/05/2015).
- ROMAY, J.; R. García-Mira y M. J. Azurmendi (1999): «Identidad etnolingüística y vitalidad etnolingüística en las Comunidades Autónomas bilingües de España», *Revista de Psicología Social*, 14(1), pp. 87-106.
- ZAIKA, N. M. (2012): «Les éditions des contes basques: les textes sources et les éditions contemporaines», en *Lapurdum* [en línea], 16, pp. 153-179. Recuperado de www.lapurdum.revues.org/2396 (04/12/2014).