

## Los mitos de origen en la génesis de las identidades nacionales. La batalla de Arrigorriaga y el surgimiento del particularismo vasco (ss. XIV-XVI)

JON JUARISTI

*Universidad del País Vasco*

**RESUMEN.**—Autores como Poliakov, Anthony D. Smith o Paul Veyne han escrito páginas muy interesantes sobre los mitos o relatos de origen y el papel que éstos han jugado en el surgimiento de las identidades étnicas y nacionales. En línea con estos trabajos, en el presente ensayo se analiza el mito vasco y la cronología de la formación de los rasgos definatorios de la etnia vasca. El análisis de los relatos de García de Salazar y del Nobiliario del conde don Pedro Alfonso permiten extraer interesantes conclusiones sobre las leyendas de don Zuría, los orígenes de la Casa de Haro y la etnia vasca. Las transformaciones en la sociedad hidalga vizcaína del siglo XVI que motivaron cambios en el enunciado del mito de la batalla de Arrigorriaga, las causas que explican la leyenda del licenciado Andrés de Poza o la reescritura que de ese mismo mito de origen llevará a cabo mucho después el fundador del nacionalismo vasco son otros tantos temas tratados en este artículo.

**ABSTRACT.**—Authors such as Poliakov, Anthony D. Smith or Paul Veyne have written some very interesting pages on myths or stories of origins and the roles these have played in the forming of ethnic or national identities. In line with this work, the present essay analyzes the Basque myth and the chronology of the formation of the distinctive traits of the Basque ethnic group. Analysis of the stories of García de Salazar and of the genealogical work of Conde Don Pedro Alfonso allows us to draw interesting conclusions about the legends of Don Zuría, the origins of the House of Haro and the Basque ethnic group. The transformations in the noble society of Biscay in the 16th century that motivated changes in the telling of the myth of the Battle of Arrigorriaga, the causes explaining the legend of the graduate Andrés de Poza or the rewriting of the same myth of origin that the founder of Basque nationalism would undertake much later are some of the other topics dealt with in this article.

### 1. RELATOS DE ORIGEN Y CARACTERES NACIONALES

La bibliografía sobre el mito político es abultada, pero pocos títulos de la misma se refieren a la relación entre los llamados *mitos de origen* (o *relatos de origen*, según una

terminología más al uso entre los historiadores franceses) y a la formación de los nacionalismos modernos. Fue un ensayo de Léon Poliakov, aparecido en 1970 –*Le Mythe Aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*–, el que dio a este planteamiento carta de naturaleza en el campo de las investigaciones históricas sobre aquéllos. Sin embargo, los veinticinco años transcurridos desde su publicación no parecen haber sido suficientes para disipar el recelo de los especialistas hacia un modelo que proclamaba abiertamente su deuda con el psicoanálisis y, lo que aún resulta más escandaloso, con la desprestigiada *Volkerpsychologie*, fruto ella misma de la movilización nacionalista de las ciencias humanas a finales del pasado siglo. En general, se considera toda especulación sobre los «caracteres nacionales» como materia propia de un ensayismo errático no exento de complicidades con las peores manifestaciones del nacionalismo. La publicación del libro de Poliakov coincidió con la aparición, en España, de un ensayo de Julio Caro Baroja en que éste negaba a la idea de «carácter nacional» cualquier pertinencia o validez en el estudio científico de los fenómenos sociales<sup>1</sup>. A la altura de 1970, la condena de dicha idea parecía eximida de la obligación de justificarse: pertenecía al sentido común, al saludable recelo que suscitaba, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, una literatura nutrida de nociones tan confusas como la *italianità*, la *hispanidad* o la *peruanidad*, por ejemplo. Los dirigentes fascistas habían mostrado un interés tan vivo por este tipo de especulaciones que bastaba para descalificarlas a los ojos de un historiador liberal: piénsese en un Codreanu fascinado por la teoría de la *rumanidad*, de Nicolae Iorga o, sin ir más lejos, en un José Antonio Primo de Rivera frecuentando el seminario de Ortega y Gasset sobre *Los orígenes del español*, de Menéndez Pidal, en busca de los cimientos de una «filosofía nacional» de la Historia de España.

Paradójicamente, iba a ser un historiador judío, con una irreprochable ejecutoria de resistente antifascista y autor, ya por entonces, de un sólido estudio sobre los campos de exterminio nazis y de tres entregas de una historia del antisemitismo aún hoy no superada, quien introdujera de nuevo la idea de «carácter nacional» en la investigación histórica. La actitud de Poliakov era, con todo, extremadamente cautelosa. Si no vacilaba en afirmar que «oscuras fuerzas afectivas» catalizadas por los mitos de origen «siguen aún activas en el seno de nuestra sociedad industrial», admitía al mismo tiempo que tales conceptos «resultan poco satisfactorios para el espíritu, porque esta realidad se complica prodigiosamente, y se hace, por así decirlo, incomprensible, una vez rebasado el estadio de las culturas llamadas primitivas»<sup>2</sup>. Sin embargo, la idea de «carácter nacional», vinculada siempre a los mitos de origen, iría adquiriendo mayor importancia en ulteriores obras de Poliakov<sup>3</sup>.

La universalidad de los mitos de origen, según éste, podría explicarse a partir de las teorías de Freud sobre las fantasías megalómanas del niño acerca de sus progenitores, lo que plantea, obviamente, la dificultad de legitimar en términos científicos un salto desde el plano de lo individual al estudio de fenómenos colectivos. El análisis clínico del ca-

1. Julio Caro Baroja, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1970.

2. Léon Poliakov, *Le Mythe Aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*. Paris: Complexe, 1987, 2ª ed., pp. 15-16.

3. Sobre todo, en Léon Poliakov, *La Causalité diabolique II*. Paris: Calmann-Lévy, 1986, y *Moscou, troisième Rome*. Paris: Hachette, 1988.

rácter, es decir, de una estructura de la personalidad determinada por los conflictos psíquicos de la primera infancia, testimonia la validez de gran parte del *corpus* teórico freudiano, pero no justifica su extrapolación al estudio de las sociedades (aunque el propio Freud se permitiera hacerlo así). No obstante, en *Le Mythe Aryen* el recurso al psicoanálisis era aún demasiado genérico:

Estas etiologías (=historias) están, en general, ligadas a unas cosmologías (=filosofías). Creemos que son dos formas de respuesta a la cuestión primordial que se expresa, a su vez, bajo dos formas: ¿de dónde vengo? y ¿qué soy? La reflexión psicoanalítica nos sugiere, en efecto, que la primera, la lancinante pregunta del niño, ha debido preceder a, y sin duda desencadenar, la segunda, la sorda y turbadora pregunta del adulto<sup>4</sup>

Tal vaguedad, sin embargo, no impidió que Poliakov adoptara una metodología de inspiración psicoanalítica, «porque el útil forjado por Freud, por imperfecto que sea, permite, mejor que cualquier otro, explorar los fundamentos inconscientes de la creación colectiva»<sup>5</sup>. Casi veinte años después, en 1989, en el curso de una extensa entrevista con el historiador Georges Elia Sarfati, Poliakov aludía ya a uno de los textos freudianos que, en su opinión, hacían posible la aplicación del psicoanálisis al estudio de los nacionalismos:

G.E.S.—Independientemente de la posibilidad de formalizar tales datos, ¿en qué medida la idea de los «caracteres nacionales», determinados por los «mitos de origen», le parece a usted pertinente para apreciar el curso de la historia?

L.P.—Me parece pertinente, incluso si no puede ser, hablando estrictamente, «objeto de ciencia(s)». Yo diría que, a riesgo de inexactitud, es, exactamente y ante todo, «objeto de visión». Quizá este término convenga, en principio, al profeta. Lo he llegado a aplicar a Freud, que fue también un gran escritor. A este propósito, le recuerdo que él no dudó en hablar de «caracteres nacionales»: véase, por ejemplo, su caso más célebre, «El hombre de los lobos», que resultaba ser justamente un ruso, Serge Pankéiev<sup>6</sup>.

Poliakov se refería aquí, por supuesto, a la famosa «Historia de una neurosis infantil», escrita en 1914 y publicada cuatro años después. Aunque, en rigor, no hay en ella mención explícita alguna del concepto de «carácter nacional», Freud otorga una enorme relevancia a la procedencia nacional del paciente así como a la de algunas figuras clave de su infancia (la niñera rusa, la institutriz inglesa y el tutor alemán). Poca base hay, sin embargo, para justificar epistemológicamente el traslado de las categorías psicoanalíticas al terreno de la historia de las sociedades: sólo una frase del texto freudiano establece una analogía entre el individuo y la nación, cuando, al tratar de ciertas fantasías agresivas del paciente, afirma Freud que éstas «correspondían... a aquellas leyendas con las cuales una nación ulteriormente grande y orgullosa intenta encubrir la mezquindad de sus principios»<sup>7</sup>.

4. Léon Poliakov, *Le Mythe Aryen...*, p. 15.

5. *Ibid.*, p. 16.

6. Léon Poliakov, *L'envers du destin. Entretiens avec Georges Elia Sarfati*. Paris: Fallois, 1989, p. 127.

7. Sigmund Freud, *Sexualidad infantil y neurosis*. Madrid: Alianza, 1972, p. 89.

Parece que Poliakov desconocía un artículo de Carlo Ginzburg, publicado en 1986, en que el historiador italiano demostraba que todo el contenido del «sueño de los siete lobos» puede ser explicado como trasunto de un cuento tradicional ruso de la colección de Afanasiev<sup>8</sup>. La neurosis del «hombre de los lobos», en su conjunto, traducía el temor de ser él mismo un licántropo, según lo que, de acuerdo con ciertas creencias folclóricas que le fueron transmitidas, con toda probabilidad, por su nodriza rusa, obligaban a suponer ciertas circunstancias de su nacimiento, como el hecho de que hubiera venido al mundo «con camisa» (es decir, con la placenta pegada al cuerpo). No es, pues, la neurosis lo que explica el mito, sostiene Ginzburg, sino el mito lo que da razón de la neurosis, tesis ésta mucho más afín a las de Jung que a las de Freud, y, curiosamente, muy cercana a la tesis de Poliakov acerca de la determinación de los «caracteres nacionales» por los «mitos de origen». Frente a la afirmación freudiana de que solamente las fuerzas instintivas libidinales participan en la estructuración de la neurosis, de la que están totalmente ausentes «las remotas tendencias culturales, de las que nada sabe aún el niño y que, por tanto, nada pueden significar para él»<sup>9</sup>, Ginzburg prueba que son precisamente mitos atávicos los que dan forma a la neurosis. Al ser estas «remotas tendencias culturales», por definición, colectivas o socializadas, nada hay, en principio, que impida considerarlas asimismo factores estructurantes y desencadenantes de psicopatologías sociales. La dificultad del salto epistemológico desde una «ciencia problemática» como el psicoanálisis —Ortega *dixit*— a las ciencias de la sociedad queda así, cuando menos, notablemente mitigada. Si las etiologías culturales son etiologías patógenas, lo serán tanto para el individuo como para el grupo.

Ginzburg y Poliakov coinciden también en una explícita vindicación de Jung. A la cuestión de si «la adhesión a la pregnancia de los mitos de origen no conduce de facto a reconocer una teoría próxima a la de los arquetipos junguianos», Poliakov responde: «Los fundamentos pseudometafísicos que Jung elaboró en apoyo de sus puntos de vista no resisten la crítica, pero los caracteres nacionales son una realidad histórica y, cualquiera que sea su evolución, proceden de los mitos de origen»<sup>10</sup>. Ginzburg comparte esta valoración, así como los reproches que Poliakov dirige al psicoanalista suizo:

El asunto puede esquematizarse en los siguientes términos: Freud pensaba que la teoría de la neurosis resultaba útil para comprender el mito; Jung pensaba que era al revés. La imprecisión y la falta de rigor de Jung abortaron un proyecto que, en este punto, era mucho más fecundo que el de Freud. Los arquetipos identificados por Jung son el fruto de una identificación superficial (y superficialmente etnocéntrica); su teoría del inconsciente colectivo exaspera el ya inaceptable lamarckismo de Freud. Las respuestas que proporciona Jung al problema del mito constituyen, en definitiva, una gran oportunidad desperdiciada<sup>11</sup>.

Tal vez no sea posible, por ahora, llegar mucho más lejos. Desde luego (y como podía preverse), Ginzburg relaciona la inversión junguiana del vector causal entre neu-

8. Carlo Ginzburg, «Freud, l'uomo dei lupi e i lupi mannari», en *Miti, embleme, spie*. Torino: Einaudi, 1986. Citaré por la edición española, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1989.

9. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 179.

10. Léon Poliakov, *L'envers du destin...*, p. 128.

11. Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 205.

rosis y mito con las teorías de Lévi-Strauss, que radicalizan, a su vez, la del inconsciente colectivo junguiano (como observara en su día C. R. Badcock, las teorías de Lévi-Strauss constituyen una versión desexualizada y sociologizada del inconsciente freudiano, que permite sostener la prelación del mito —entendido como lenguaje— sobre los distintos factores biológicos implicados en el fenómeno neurótico)<sup>12</sup>. Poliakov, en cambio, se detiene mucho antes. El problema, tal como él lo plantea, reside en la imposibilidad de formalizar y aún de definir los «caracteres nacionales», si bien «no por ello dejan de existir y de determinar el curso de las cosas»<sup>13</sup>. No cabe, por otra parte, asimilar estrictamente los caracteres nacionales a los caracteres neuróticos o psicóticos, que vienen dados por la repetición compulsiva, por el retorno de lo reprimido al que sirve de manifestación la producción del síntoma. Al contrario que los caracteres neuróticos, los caracteres nacionales no son reiterativos e inmutables, porque los mitos de origen que los determinan «no están dados de una vez por todas. Evolucionan. Quiero decir que entran en interferencia con las mutaciones tecnológicas cada vez más rápidas»<sup>14</sup>. Y si los mitos de origen funcionan, para emplear una expresión de Sarfati que intenta definir el sentido que aquéllos tienen en el pensamiento de Poliakov, como «vectores de acción colectiva»<sup>15</sup>, dicha acción modifica, a su vez, las condiciones de existencia de la sociedad y obliga, tarde o temprano, a modificar el mito. Si, según Poliakov, éste se transforma «al contacto de las evoluciones tecnológicas», para Ginzburg hay además una gran diferencia entre «vivir pasivamente un mito y tratar de dar de él una interpretación crítica lo más amplia y abarcadora posible»<sup>16</sup>. En los procesos mitogénicos suele darse una concurrencia de ambas actitudes, es decir, de una tendencia a la inercia, conservadora y acomodaticia, y de una voluntad de ruptura e innovación. La evolución del mito es el resultado de una transacción entre ambas.

Otro de los contados autores que se ha ocupado de los mitos de origen y del papel de éstos en el surgimiento de las identidades étnicas y nacionales es el sociólogo británico Anthony D. Smith, con el que Poliakov reconoce compartir en buena medida la visión del problema<sup>17</sup>. Smith parte del principio de que el factor más importante para la estabilidad histórica de una etnia no está en su organización social, ni en su relación política y militar con otras etnias ni en su instalación en un medio ecológico adecuado, sino en la posesión de lo que llama un «complejo mítico-simbólico» o «mitomotor»:

Uno debe atender más a la naturaleza (formas y contenido) de sus mitos y símbolos, sus memorias históricas y valores centrales, que podemos denominar complejo «mítico-simbólico»

12. *Ibidem*. Véase, además, C. R. Badcock, *Lévi-Strauss. Structuralism and Sociological Theory*. London: Hutchinson & Co., 1975. En los últimos años, se registra cierto auge de los modelos junguianos aplicados al análisis de los mitos nacionales, no tanto por historiadores de profesión como por ensayistas más o menos literarios. Así, el novelista israelí A. B. Yehoshua observa en uno de sus más conocidos ensayos que «la concepción de Jung, que analiza los arquetipos míticos, parece la mejor adaptada a manipulaciones intelectuales de esta especie...», *Pour une normalité juive*. París: Liana Levi, 1981, p. 84. Véase también Saul Friedländer, *Histoire et Psychanalyse*. Paris: Seuil, 1975.

13. Léon Poliakov, *L'envers du destin...*, p. 126.

14. *Ibid.*, p. 128.

15. *Ibid.*, p. 131.

16. Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 205.

17. Léon Poliakov, *L'envers du destin...*, p. 127.

lico», a los mecanismos de difusión (o a la ausencia de ésta) entre una población dada, y a su transmisión a las generaciones futuras, si se desea comprender el carácter especial de las identidades étnicas<sup>18</sup>.

El complejo mítico-simbólico surge en épocas muy tempranas, anteriores, en cualquier caso, al surgimiento de la nación. Aparece en la fase premoderna de formación de la etnia, a la que provee de un esquema básico de comunicación y movilización, y en él ocupan un lugar central los mitos de origen, a los que Smith denomina «mitos de descendencia», que clasifica según distintos tipos formales. Todos ellos componen el *mitomotor*: «una trama omnicomprendiva de significado para la comunidad étnica... que da sentido a sus experiencias y define su esencia. Sin un *mitomotor*, un grupo no puede definirse ante sí mismo ni ante los otros, y no puede inspirar ni guiar la acción colectiva»<sup>19</sup>. Smith distingue dos grandes tipos de *mitomotor*, el *dinástico* y el *comunal* (que incluye, a su vez, el *comunal-político* y el *comunal-religioso*). El propósito del primero «es la propaganda política: legitimar las acciones del gobernante y de su casa, y preparar el terreno a una sucesión fácil, quizá en respuesta a algún desafío interno o a alguna amenaza exterior»<sup>20</sup>. El *mitomotor comunal* está basado «en una imagen de la comunidad entera, más que en un linaje privilegiado o en una institución estatal»<sup>21</sup>.

En cuanto a los «mitos de descendencia» propiamente dichos, Smith señala que «son términos para una revisión y reconstrucción de motivos mucho más antiguos, compuestos ellos mismos por recuerdos objetivos y leyendas elaboradas en torno a estos datos primarios, que se combinan en una relación unificada de la historia y del destino de la comunidad, y que implican y suponen vías definidas de acción»<sup>22</sup>. La tipología que propone de dichos mitos comprende los de 1) origen temporal (cuándo «nació» la comunidad), 2) origen espacial (dónde «nació»), 3) los ancestros (quién nos engendró y cómo descendemos de él/ella), 4) migración (hacia dónde nos encaminamos en el pasado), 5) liberación (cómo nos liberamos), 6) la edad dorada (cómo llegamos a ser grandes y heroicos), 7) decadencia (cómo decaímos y fuimos conquistados), y 8) renacimiento (cómo seremos devueltos a nuestra antigua gloria)<sup>23</sup>. Creo más conveniente denominar a estos tipos *motivos*, en el sentido de microrrelatos integrables en un argumento narrativo, toda vez que pueden aparecer varios de ellos en un mismo relato, como se verá más adelante.

Una cuestión importante es la relativa a la creencia en los mitos de origen. Es obvio que la eficacia de un mito cualquiera en la configuración y movilización de un grupo dependerá de la adhesión que pueda suscitar en sus destinatarios o receptores. Sarfati plantea a Poliakov esta cuestión —«¿Hasta qué punto han creído y creen las naciones en sus mitos?»<sup>24</sup>— en términos que recuerdan los del título de un conocido ensayo de Paul Veyne<sup>25</sup>. En su respuesta, Poliakov establece una clara distinción entre un antes y un después del siglo XIX:

18. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986, p. 15.

19. *Ibid.*, pp. 24-25.

20. *Ibid.*, p. 60.

21. *Ibid.*, p. 60.

22. *Ibid.*, p. 191.

23. *Ibid.*, p. 192.

24. Léon Poliakov, *L'envers du destin...*, p. 132.

25. *Vid., infra*.

Entonces (antes), se conocía una correspondencia bien establecida entre la «vida sublunar» y el orden de las cosas, en alguna medida santificado, avalado por el orden celeste, los grandes símbolos. Mientras que hoy, esos símbolos que, a mi entender, se mantenían aún bajo forma de ciencia en el siglo XVIII, han saltado en pedazos por obra de la ciencia misma<sup>26</sup>.

En rigor, no existe una respuesta exacta a la pregunta de Sarfati. Si es cierto, en general, que las sociedades creen en sus mitos (es decir, en aquellos mitos en los que les interesa creer), no es posible negar la existencia frecuente de un sector más o menos amplio de escépticos o incrédulos a secas, de una disidencia abierta o clandestina, según los casos, que impide que la creencia sea unánime. De ordinario, en las sociedades tradicionales, tales fenómenos de incredulidad no suponen tanto actitudes críticas respecto del mito como formas indirectas de resistencia al poder. Existen además notables diferencias entre la forma de creer del pueblo iletrado y de la de las élites cultas. Éstas, eventualmente, desarrollan modelos interpretativos que van desde la exégesis histórica (o naturalista) a la exégesis alegórica (o evemerista), llegando en algunos casos a la estilización novelesca<sup>27</sup>. Ya en la Antigüedad, según Paul Veyne, la actitud más extendida entre los historiadores podría definirse como «el retorno a la credulidad por la vía de una crítica metódica». O, dicho de otro modo, los historiadores griegos y latinos «dudan de los mitos en bloque, pero ninguno de ellos ha negado el fondo de historicidad en ninguna leyenda. Si ya no se trata de expresar su duda global, sino de pronunciar un juicio sobre un punto determinado, el historiador cree. Se inclina a extraer y salvar el fondo de verdad»<sup>28</sup>.

Entre esta forma «crítica» de creencia y la de los intelectuales nacionalistas de nuestros días no hay gran distancia. Como Platón, también éstos suelen sostener que bajo deformaciones de todo orden (poéticas, supersticiosas, etc.) el mito encierra un núcleo de verdad histórica. El mito político (y todos los mitos de origen lo son) pertenece a aquella esfera de la experiencia en que conocimiento e interés se hallan inextricablemente fundidos. La interpretación en clave evemerista o alegórica sigue siendo una constante en el discurso de las élites sobre los orígenes de la nación, pudiendo coexistir sin conflicto con formas populares de asentimiento al relato mítico en su literalidad. Sea como fuere, se cree en el mito porque existen intereses de orden pragmático asociados a su presunta verdad, y tales intereses son indisociables del contenido del relato mítico. Como observa Veyne:

Más valdría reconocer que todo conocimiento es interesado y que verdades e intereses son dos palabras diferentes para una misma cosa, porque la práctica piensa lo que hace. No se ha querido distinguir la verdad y los intereses más que para intentar explicar las limitaciones de la verdad: se pensaba que ésta se hallaba limitada por la influencia de los intereses. Esto supone olvidar que los intereses mismos están limitados (se inscriben, en toda época, dentro de unos límites históricos; son arbitrarios en su feroz interesamiento) y que tienen los mismos límites que las verdades correspondientes. Se inscriben en los horizontes que los azares de la historia asignan a los diferentes programas de verdad<sup>29</sup>.

26. Léon Poliakov, *L'envers du destin...*, p. 132.

27. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil, 1983, p. 136, n. 6.

28. *Ibid.*, p. 62.

29. *Ibid.*, p. 95.

Ahora bien, estos azares de la historia (que Poliakov relaciona un tanto obsesivamente con los cambios tecnológicos) imponen a las sociedades nuevos intereses que exigen, a su vez, modificaciones de las «verdades» míticas. Los mitos de origen se transforman como resultado de la concurrencia de, al menos, cuatro factores: 1) el cambio social, que promueve nuevos intereses, necesidades, demandas y expectativas; 2) la intervención deliberada en el proceso de transmisión mítica de ciertos agentes –los mitógrafos– que refunden, interpolan o crean nuevos motivos y relatos; 3) los paradigmas dominantes o, más bien, su reflejo en la *doxa*, que constituye el elemento propiamente crítico de la mitogénesis, y 4) la tradición, fuerza conservadora y, en gran medida, no consciente, en la que necesariamente deben insertarse de un modo u otro los nuevos relatos (ya que, de no ser así, no recibirían la sanción positiva de la comunidad). En los momentos de cambio, la tradición aparece como un conjunto inconexo de motivos, *membra disjecta* entre los que el mitógrafo, operando a la manera de un *bricoleur*, escogerá aquéllos que, a la vez de resultar integrables en un nuevo relato mítico, puedan garantizar la continuidad con los viejos relatos ya desfuncionalizados, es decir, con la tradición en su sentido diacrónico, con la cadena de la tradición.

## 2. EL MITO VIZCAÍNO

En el Coloquio de Cerisy de 1958, dedicado a la filosofía de la historia de Arnold Toynbee, para quien el judaísmo moderno constituiría una suerte de «civilización fósil» cuya vitalidad se habría extinguido tras la guerra contra Roma y la destrucción del Segundo Templo, Léon Poliakov se expresó en los términos siguientes:

Si se busca encerrar el judaísmo en una clasificación sistemática, la opción de Toynbee se justifica, sin duda, desde el punto de vista de la historia religiosa, y resulta incluso una perogrullada para una historia escrita por un cristiano. Pero desde el punto de vista de la historia económica, me parece que estaría mejor fundado considerar el judaísmo como un producto de la civilización occidental, de la civilización cristiana<sup>30</sup>.

Análogamente, la tendencia a considerar que los rasgos definitorios de la etnia vasca se hallaban ya formados en la Antigüedad, o incluso en la Prehistoria, tendencia general entre los escritores nacionalistas, pero no exclusiva de ellos, entra en contradicción con el más elemental examen de los datos históricos conocidos, que demuestran que nada parecido a una sola y única comunidad étnica aparece en el País Vasco hasta el siglo XVI. En la generalización de esta tendencia han influido, amén de intereses políticos muy actuales, la mitificación antropológico-lingüística del vascuence como lengua de remotísimo origen y el estereotipo primitivista que la cultura española ha proyectado sobre la sociedad vasca moderna, motivo éste propio del nacionalismo tradicional (español), según el cual los vascos representarían la supervivencia de la España prehistórica.

Sostengo, por el contrario, que la etnia vasca se formó a lo largo de un período comprendido entre la segunda mitad del siglo XV y finales del siglo XVI, como el resultado de conflictos y tensiones propios del mundo hispánico en los albores de la época impe-

30. Léon Poliakov, *L'envers du destin...*, p. 11.



rial, y que sólo en este período alcanzó unos rasgos distintivos respecto de otras comunidades de su entorno. Algunos de estos rasgos, tomados aisladamente, preexistieron a la formación de la etnia, como es lógico: así, por ejemplo, la lengua vasca. Es innegable que, frente a la pluralidad de nombres étnicos y gentilicios que los historiadores de la Antigüedad dieron a los diversos grupos asentados en los territorios que forman el País Vasco actual, los vascohablantes se denominan a sí mismos, desde una época difícil de concretar pero, en cualquier caso, lejana, con una única palabra, *euskaldunak* (con variantes dialectales como *eskualdunak*, *eskaldunak*, *uskaldunak*), que significa «los que poseen el vascuence». Pero no es menos cierto que los nombres étnicos registrados por los historiadores de la Antigüedad y de la Edad Media indican pertenencia a entidades políticas y territoriales diferentes e incluso enfrentadas entre sí. *Vascón* es un nombre étnico que aparece ya en obras de historiadores y viajeros de la época romana, pero se refiere sólo a una de las etnias de la región (en tiempos modernos su uso globalizador, extensivo, se ha limitado al lenguaje literario o poético). El empleo de *vasco* como denominación étnica generalizadora no se registra sino a finales del siglo pasado. Antes se refería exclusivamente a los habitantes de la Vasconia aquitana o continental. *Vascongado* designa a los hablantes del vascuence, y, desde el siglo XVIII, a los naturales de las tres Provincias Vascongadas (Vizcaya, Guipúzcoa y Álava). Entre los siglos XV y XVIII, *vizcaíno* se decía no sólo de los habitantes u oriundos del Señorío de Vizcaya, sino de los alaveses y guipuzcoanos y, en algún caso, de los navarros de la montaña. Tales evoluciones semánticas reflejan, claro está, un proceso dinámico de formación y decantación de la conciencia grupal.

Los primeros atisbos de dicha autoconciencia son tardíos. Desde luego, no encontramos indicios de la misma hasta bien entrado el siglo XVI, pero dos documentos de la segunda mitad del XV nos proporcionan una valiosísima información acerca de las condiciones en que aquélla empezó a emerger. El primero es un conocido pasaje de la crónica latina de Enrique IV, escrita por Alonso de Palencia, que acompañó al rey en su expedición a tierras vascas en 1457:

Navarros, vizcaínos y vascos viven desgarrados por sangrientas banderías y eternas e implacables rivalidades en que consumen los de Vizcaya y Guipúzcoa las riquezas que sus expediciones marítimas les procuran, como los navarros y vascos los abundantes frutos que su tierra produce. Todos ellos se entregan al robo y tratan de engrosar las fuerzas de sus partidos en juntas y convites entre sus parciales, en que gastan la mayor parte de su tiempo. No obedecen leyes ni son capaces de regular gobierno<sup>31</sup>.

El otro documento es una carta de 1482, escrita por Hernando del Pulgar, secretario de la reina Isabel, al cardenal Rodrigo de Mendoza. Se queja Pulgar de que los guipuzcoanos hayan puesto en vigor un estatuto de limpieza de sangre que prohíbe el avecindamiento en su provincia a judíos, conversos y descendientes de judíos (como era el caso del propio Pulgar), mientras envían a sus propios hijos a aprender oficios de pluma a las casas de los secretarios conversos de la corte castellana: «También seguro a V.S. que fallen agora más guipuzes en casa de Ferrán Alvarez e de Alfonso de Avila, secretarios,

31. Cit. por Julio Caro Baroja, «Alonso de Palencia y los vascos», en *Los hombres y sus pensamientos*. San Sebastián: Txertoa, 1989 (pp. 21-30), p. 25.

que en vuestra casa y del condestable, que sois de su tierra»<sup>32</sup> Entre ambos textos han transcurrido sólo veinticinco años, pero las situaciones reflejadas en ambos son tan distintas que debemos suponer que entre ambas ha tenido lugar una gran transformación social. Alonso de Palencia describe una sociedad movilizada, en guerra permanente, una sociedad clánica y banderiza cuyos recursos económicos y humanos se consumen en feroces luchas entre familias. En cambio, Pulgar nos habla de una sociedad que saca rendimiento de su excedente demográfico en forma racional y hasta ventajista: los segundos de los linajes guipuzcoanos, que un cuarto de siglo atrás habrían estado destinados a servir de fuerza de choque a sus respectivos clanes en las guerras de bandos, adquieren ahora, junto a los secretarios conversos, unas destrezas profesionales que, poco después, les permitirán ocupar puestos en la administración castellana, desplazando de ésta a sus antiguos maestros. Alfonso de Otazu resume del siguiente modo las condiciones en que los vascos entraron en la época imperial, una vez pacificado el país por la acción conjunta de las villas y de los reyes castellanos:

Los vascos partían de su territorio exiguo, situado entre el Golfo de Vizcaya y la meseta castellana; de una demografía que comenzaba a ser adversa y de un sistema social que, por su arcaísmo, nunca adoptó del todo las formas de relación feudales y que, por el contrario, al derrotar los habitantes de las nuevas villas a los jefes de los linajes antiguos, evitó el desenlace estamental. Los vascos supieron aprovechar bastante bien estas circunstancias. Regularon rígidamente el sistema de vecindad para evitar la inmigración en su propio territorio, tomaron del régimen estamental de sus vecinos lo que más les convenía a la hora de enviar fuera sus excedentes de población –se constituyeron en una comunidad en que regía la hidalguía colectiva–; se especializaron en el transporte, unos en el marítimo y otros en el terrestre, como arrieros y trajineros, y, juntos en el papel de intermediarios, llegaron a serlo también tecnológicos, entre el Atlántico y el Mediterráneo.

Estas características les llevaron a ser la minoría más capacitada a la hora de relevar a los judíos, a partir de 1492, en las funciones especializadas que éstos venían desempeñando hasta entonces. Los judíos conversos, particularmente, se quejaron amargamente de esta situación. Les acusaban de hacer un juego doble al aprovecharse, en beneficio propio, de la fiebre de limpiezas y probanzas estamentales que se había apoderado de la sociedad española del siglo XVI y también de ser ellos nuevos cristianos, aludiendo a lo reciente de la cristianización de los vascos<sup>33</sup>.

Algo, pues, ocurrió entre 1457 y 1482 que trajo consigo un cambio radical en la vieja sociedad banderiza, algo que colapsó el proceso estamental y que desembocó en la reclamación de una hidalguía colectiva (en rigor, cabría hablar de una *hidalguía étnica*, pues fue precisamente esta pretensión de hidalguía para todos lo que definió una primera etnia vasca, toda vez que fue a su través que los habitantes de Vizcaya y Guipúzcoa comenzaron a verse a sí mismos como un grupo homogéneo y distinto de los demás). Testigo excepcional de este período fue el vizcaíno Lope García de Salazar (1399-1476), señor de la torre de Muñatores, en Somorrostro, activo participante en la guerra de ban-

32. Hernando del Pulgar, *Letras. Glosa a las coplas de Mingo Revulgo*. Ed. de J. Domínguez Bordona. Madrid: España-Calpe, 1958, p. 138.

33. Alfonso de Otazu, «Judío o por lo menos vasco», *Claves de Razón Práctica*, 35, septiembre de 1993, p. 59.

dos y autor de dos obras de importancia decisiva para entender lo que sucedió en el País Vasco durante esa crucial segunda mitad del siglo XV: la *Crónica de los Señores de Vizcaya* (1454) y *Las Bienandanzas e Fortunas*, monumental epítome de la historia universal que recoge en sus últimos libros (XX a XXV) una apretada relación de las guerras banderizas en el País Vasco y la montaña de Cantabria. Es significativo que García de Salazar redactara esta última crónica encerrado por sus hijos en la torre de Muñatones, entre 1471 y 1474. Un año después de concluirla, moriría envenenado por uno de ellos. De estas circunstancias se da razón por extenso en el prólogo:

E obrando sobre mi la fortuna, estando preso en la mi casa de Sant Martin de los que yo engendre e crie e acrecente, e temeroso del mal bevedizo e desafuziado de la esperanza de los que son cautivos en tierra de moros, que esperan salir por redención de sus bienes e por limosnas de buenas gentes. E yo, temiendome de la desordenada codicia que es por levar mis bienes, como ya veia levar, que no me soltarian. Esperando la misericordia de Dios, e por quitar pensamiento e inmaginacion, componi este libro e escribilo de mi mano, e comencelo en el mes de julio del año del Señor de mill e quatrocientos e setenta e un años<sup>34</sup>.

Datos éstos que ilustran la crisis del grupo familiar ampliado o lijane, predominante en el País Vasco rural durante la Baja Edad Media, y fundado en la solidaridad agnática (la lealtad a toda prueba entre los miembros del clan, que se manifestaba, en primer lugar, en la sumisión incondicional de todos ellos al patriarca o Pariente Mayor). En 1471, quebrado ya el poder de los linajes, tales valores resultaban ya insostenibles. Los grupos familiares se disgregan: los hijos, legítimos o bastardos, pelean entre sí por cuestiones de herencia, cuando no extorsionan a sus padres. Acotadas las posibilidades de depredar las posesiones de las villas o de otros linajes, los banderizos se vuelven contra los de su sangre. Ahora bien, las solidaridades orgánicas habían comenzado a relajarse mucho antes, si hemos de creer el testimonio de Alonso de Palencia:

Sólo en la avaricia igualan, si no superan, a los más avaros, que aún entre padres e hijos es corriente la usura<sup>35</sup>.

En 1471, García de Salazar era ya un póstumo de sí mismo, alguien que había sobrevivido a su tiempo y a la derrota de su grupo social. En su crónica de 1454 había recogido una versión del mito de origen del Señorío de Vizcaya que diferirá notablemente de la incluida en *Las Bienandanzas e Fortunas* veinte años después. La visión del mundo del anciano cautivo de San Martín no es ya la del temible banderizo de mediados de siglo. El pasado aparece en otra perspectiva: la del vencido. Veamos y comparemos ambas versiones. La de la *Crónica de los Señores de Vizcaya* (en adelante, CSV) dice así:

Una fija legitima del rey de Escocia arribo en Mundaca en unas naos, e vinieron con ella muchos omes e mugeres, e cuando llegaron a la concha de fuera avian tormenta, e quisieron posar alli, e vieron el agua que descendia de Guernica turbia, que venia crescida, e dixieron mundaca, ca eran todos gramaticos, que en gramatica disen por agua limpia aca

34. Lope García de Salazar, *Las Bienandanzas e Fortunas*. Ed. de Angel Rodríguez Herrero. Bilbao: Excma. Diputación de Vizcaya, 1964, t. I, p. 12.

35. Cf. Julio Caro Baroja, *Los hombres y sus pensamientos*, p. 25.

munda, e fueron el rio arriba e posaron dentro, donde agora es poblada Mundaca, e por esto la llamaron Mundaca.

E aqui se dise que esta donçella que se empreño, e que nunca quiso desir de quien era empreñada, e que la echo en destierro del reigno su padre, e que la dexaron alli en Mundaca, e aquellas gentes que con ella venieron que se tornaron para Escoçia con sus naos, sinon algunos que quedaron alli con ella.

E por otra manera dise la istoria que cuando el rey de Escoçia padre de esta donçella murio, que finco un su fijo por rey, e que esta su hermana no quiso quedar en el reigno, e que tomo aquellas naos e gentes con todo el algo que pudo aver, e que arribo alli en Mondaca como dicho es, e que las naos con algunos de las compañías que se tornaron para Escoçia, e que la infanta con los mas que se quedo alli e que fisieron alli su puebla.

E que estando alli, que durmio con ella en sueñas un diablo, que llaman en Viscaya el Culubro Señor de Casa, e quel empreño. E destas dos cosas no se sabe cual dellas fue mas cierta, pero como quiera que fue, la infanta fue preñada, e pario un fijo que fue ome mucho fermoso e de buen cuerpo e llamaronle don Çuria que quiere desir en bascuence don Blanco.

En aquel tiempo era Viscaya cinco merindades como es agora. Ca estonces la Encartaçion e Somorrostro e Baracaldo eran del reigno de Leon, e Durango estonces era señorio sobre si, e era señor della don Sancho Asteguis, e despues la gano don Yñigo Esquerra señor de Viscaya, ca troco otra tierra con el rey de Leon en Asturias, e ajuntola con el señorio de Viscaya con aquellas franquesas e libertades que Viscaya avia.

E en esta sason se alço Castellavieja contra los reyes de Leon porque les mato a los condes sus señores, e el rey de Leon guerreaba mucho contra Viscaya porque era de Castilla, e fasiales mucho dapno, e ellos a el tambien. E tanto ovo de ser, que un fijo del rey de Leon entro a correr a Viscaya e llevo fasta Vaquio, fasiendo mucho dapno en la tierra.

E ajuntaronse las çinco merindades e ovieron consejo que le diesen vatalla, e enbiaronle sus mensajeros en que les diese vatalla, e el fijo del rey de Leon respondiolo que les non daria vatalla a ellos nin a otro ninguno que non fuese rey o fijo de rey o de la sangre real. E sobre esto ovieron su consejo, e pues don Çuria era nieto del rey de Escoçia, que fuessen por el, e lo tomassen por capitan e diessen con el la vatalla, e fueron luego por el e aplasaron la vatalla para en Arrigorriaga, que se llamaba estonces Padura, e vino alli en ayuda de los vizcainos don Sancho Asteguis señor de Durango.

E ovieron alli su pelea mucho porfiada e resia, e fue vençido e muerto el fijo del rey de Leon e muchos de los suyos, e yasen enterrados en Arrigorriaga, e por la mucha sangre que alli fue vertida llamaronla Arrigoriaga (sic), que quiere desir en bascuence peña vermeja ensangrentada, e fueron en el alcançe fasta el arbol gafo de Luyaondo, e porque non pasaron mas adelante en el alcançe le llamaron arbol gafo.

E con la gran alegria que ovieron, e porque el dicho don Çuria probó muy bien por sus manos, tomaronlo por señor e alçaronlo por conde de Viscaya, e partieron con el los montes e los monesterios a medias e prometieronle de ir con el cada que menester los oviese fasta en el arbol gafo, e su costa dellos e con sus armas e sin sueldo, e que si de alli adelante los quisiese levar, que les diese sueldo.

E los leoneses cuando fueron encima de la peña de Salvada dixeron: en salvo somos. E por esso le llaman Salvada ca de primero le llamaban peña Gorobel. E este conde don Çuria tomo por armas con el señorío de Viscaya dos lobos encarniçados con dos carneros en las vocas, e dos arboles entre ellos, e asi los ovieron los señores de Viscaya todos.

E en esta pelea murio don Sancho Asteguis señor de Durango, que vino en ayuda de los viscainos, e dexo una fija legitima por heredera e non mas, e caso este don Çuria con ella e ovo el señorío de Durango con ella, e despues aca siempre fue con el condado e señorío de Viscaya<sup>36</sup>.

He aquí la versión del mismo mito recogida en el libro XX de *Las Bienandanzas e Fortunas* (LBF, en lo sucesivo):

Seyendo este don Çuria ome esforçado e valiente con su madre alli en Altamira cavo Mondaca, en edad de XXII años, entre un fijo del Rey de Leon con poderosa gente en Viscaya quemando e Robando e matando en ella porque se quitaran del señorío de Leon e llego fasta Baquio. E juntados todos los viscaynos en las çinco merindades, tañiendo las çinco vosinas en las çinco merindades segund su costumbre en Guernica, e oviendo acuerdo de yr pelear con el por lo matar o morir todos alli, E enbieronle desir que querian poner este fecho en el juyzio de Dios e de la batalla aplasada a donde él quisiese, E por el les fue Respondido quer el no aplasaria batalla sino con Rey o con ome de sangre Real e que les queria faser su guerra como mejor podiese, e sobre esto acordaron de tomar por mayor e capitan desde batalla aquel don Çuria que era nieto del Rey de Escoçia, E fueron a el sobre ello e fallaronlo bien puesto para ello, e enbiando sus mensajeros aplasaron batalla para en Padura, acerca de donde es Vilvao, E llamaron a don Sancho Asteguis, señor de Durango, que los veniese ayudar a defender su tierra; e vino de voluntad e juntose con ellos todos en uno, E oviendo fuerte batalla e mucho profiada e despues de muertos muchos de las anbas partes, fueron vençidos los leoneses e muerto aquel fijo del Rey e muchos de los suyos. E morio alli aquel don Sancho Astegas (sic.), señor de Durango, e otros muchos viscaynos. E siguieron el alcançe matando en ellos que no dexavan ninguno a vida fasta el arbol de Luyaondo, e porque se tornaron de alli pesandoles llamaron el arbol gafo, e los leoneses que escapar podieron salieron por la peña Gorobel que es sobre Ayala, e como enzima de la sierra dixieron a salvo somos, E por esto le llaman Salvada, e porque en Padura fue de Ramada tanta sangre llamaron Arigorriaga (sic), que dise en vascuence peña viçiada de sangre comolas llaman agora. E tornados los viscaynos con tanta onra a Gernica, oviendo su consejo desiendo que pues tanto eran omiçados con los leoneses que sin aver mayor por quien se Regiesen, que no se podrian bien defender. E pues escusar no lo podian, que tomasen a este don Çuria que era de sangre Real, e valiente, pues que los el tambien avia ayudado fasiendo grandes fechos darmas en esta batalla, e tomaronlo por señor, e partieron con el los montes e las selas, e dieronle todo lo seco e verde que no es de fruto levar para las ferrerías e çiertos derechos en las venas que sacasen, e dehesaron para si los Robres, e ayas, e ensinas para mantenimiento de sus puercos, e los asevos para mantenimiento de sus vestias, e los tresnos (sic) para faser astas de armas, cellos de cubas, e los salser para ce-Radura de setos. E dieronle eredades de los mejores, en todas las comarcas a donde poblase sus labradores, porque se serviese dellos, e no enojase a los fijos dalgo, en las quales fueron poblados e aforados como agora lo son en sus pedidos e derechos e que no se mezclasen en el fecho de las armas ni en los juygios, ni en los caloñas, en ygal derecho con

36. *Las dos primeras cronicas de Vizcaya*. Estudios, textos críticos y apéndices por Sabino Aguirre Gandarias. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1986, pp. 35-37.

los fijos dalgos, e dieronle la justicia cevil e criminal para que posiese Alcaldes e Prestameros e Merinos e Probostes, que jugasen e esecutasen, e Recaudasen sus derechos a costa suya del. Jurandoles en Santa Maria la Antigua de Guernica de les guardar franquesas, e livertades, usos e costumbres segund ellos ovieron en los tiempos pasados, e consentidos por los Reyes de Leon quando eran de su ovediencia, e despues por los Condes de Castilla, que agora eran sus Señores, las quales entre otras muchas eran estas prinçipales: que el Señor no proçediese contra ningun fijo dalgo de suyo sin querelloso sus oficiales, si non por muerte de ome extranjero andante. E por fuerça de muger, e por quebrantamiento de caminos Reales, e de casas, e por quema de montes, e de sierras, e que no fisiese pesquisa general ni cerrada ni oviese tormento, ni Reçibiese querella, señalando el querelloso sino con pesquisa de ynquisiçion. E este caso con la fija de aquel don Sancho Astegis e eredo por aquella a Durango, despues aqua, aforandola como a ella, e tomo por arma dos lovos encarniçados, que los topo en saliendo para la dicha batalla, levando sendos carneros asados asidos en las vocas, e oviendolo por buena señal como en aquel tiempo eran omes agoreros, y asi los traxieron sus deçendientes<sup>37</sup>.

Del cotejo de ambas versiones, obtenemos la siguiente versión facticia:

#### I. *Exilio* (CSV)

Una infanta escocesa, a) desterrada por su padre por haber quedado encinta y negarse a revelar el nombre de su amante / b) negándose a aceptar que la sucesión al trono recaiga en su hermano, abandona su país, haciéndose a la mar con su séquito.

#### II. *Llegada a una nueva tierra* (CSV)

Los desterrados llegan a las costas de Vizcaya. Se asientan en un lugar al que llaman *Mundaca* (del latín *munda aqua*, «agua limpia»), por hallarse allí clara la corriente del río que fluye desde Guernica.

#### III. *Nacimiento mágico del héroe* (CSV)

b) Un duende de Vizcaya, culebro, duerme con la infanta y la deja encinta. La infanta da a luz un hermoso niño al que pone por nombre Zuría («El Blanco»).

#### IV. *Rebelión* (CSV, LBF)

Los vizcaínos secundan el levantamiento de los castellanos contra León.

37. LBF, libro XX, t. IV, pp. 7-9.

V. *Invasión (CSV, LBF)*

Un infante leonés entra con gente armada en Vizcaya, y devasta la tierra hasta Baquio.

VI. *Desafío I (CSV, LBF)*

Reunidos en Guernica, los vizcaínos envían mensajeros al infante leonés, instándole a someter sus diferencias al juicio de Dios y emplazándolo a una batalla.

VII. *Negativa (CSV, LBF)*

El infante leonés rehúsa aceptar las condiciones de los vizcaínos, alegando que sólo aceptará el reto de alguien de sangre real.

VIII. *Petición de ayuda (CSV, LBF)*

Los vizcaínos piden a don Zuría que desafíe al infante y los guíe a la batalla.

IX. *Desafío II (CSV, LBF)*

Don Zuría y el infante acuerdan que el combate tenga lugar en Padura, cerca de Bilbao.

X. *Alianza (CSV, LBF)*

El señor de Durango, don Sancho Astéguiz, acude en ayuda de los vizcaínos.

XI. *Combate (CSV, LBF)*

Los vizcaínos vencen a los leoneses en Padura. Mueren en la batalla el infante y el señor de Durango. La sangre tiñe de rojo las piedras; el lugar del encuentro se llamará en adelante Arrigorriaga. Los vizcaínos salen en persecución de los leoneses fugitivos, matando a todos los que alcanza.

XII. *Establecimiento de fronteras (CSV, LBF)*

Los vizcaínos abandonan la persecución al llegar al árbol de Luyaondo, al que denominarán desde entonces «árbol gafo». Al llegar a la cima de la peña Gorobel, sobre Aya-

la, los leoneses exclaman: «A salvo somos». La peña cambia su nombre por el de Peña Salvada.

### XIII. *Elección del Señor* (CSV, LBF)

Los vizcaínos, reunidos de nuevo en Guernica, eligen a don Zuría por Señor de Vizcaya.

### XIV. *Pacto* (CSV, LBF)

Los vizcaínos parten sus tierras y posesiones con el Señor. Éste jura respetar los privilegios de aquéllos.

### XV. *Matrimonio* (CSV, LBF)

Don Zuría se desposa con la hija y heredera de don Sancho Astéguiz. El señorío de Durango se incorpora a Vizcaya. El nuevo Señor toma por blasón a) dos árboles y b) dos lobos cebados con sendos carneros.

La fuente principal de esta leyenda se encuentra en un tratado genealógico portugués del siglo XIV, el *Livro das Linhagens o Nobiliario* del conde don Pedro Alfonso, hijo bastardo del rey don Dionis. Don Pedro, conde de Barcelos (?-1354) debió escribirlo entre los años 1325-1344, vuelto ya del destierro que le impuso su padre entre 1317 y 1322. Vivió durante esos años en la corte castellana, donde trabó una gran amistad con el infante don Juan Núñez de Lara, que sería Señor de Vizcaya entre 1334 y 1350 por su matrimonio con doña María Díaz de Haro, la segunda de este nombre. En su Nobiliario, incluye don Pedro la leyenda fundacional de la casa de Haro, que reza como sigue:

Vizcaya fue primero señorío aparte, antes de que en Castilla hubiese rey, y después en Vizcaya no había ningún señor. Y había un conde en Asturias que tenía por nombre don Moniño, y veniales a hacer mal. Y llegó a ponerles un tributo que le diesen cada año una vaca blanca y un buey blanco y un caballo blanco como reconocimiento, y que no les haría mal; y esto lo hacían ellos muy a la fuerza, porque no pudieron hacer más.

Y al poco tiempo llegó allí una nave en que venía un hombre bueno que era hermano del rey de Inglaterra, que venía de allá desterrado y tenía por nombre Froom, y traía consigo a un hijo suyo que tenía por nombre Furtam Froez; y los había desterrado el rey de Inglaterra del reino. Y llegando allí, supo cómo andaban en contienda con el conde don Moniño de las Asturias. Y entonces les dijo quién era, y, si lo quisiesen tomar por señor, que los defendería. Y ellos vieronlo hombre de pro, y supieron que era de alta sangre. Dijeron que les placía, y entonces lo tomaron por señor.

Y a los pocos días envió el conde don Moniño a reclamar aquel tributo, y él le dijo que no lo daría; y si lo quisiese venir a reclamar que lo defendería. Y el conde don Moniño juntó a su gente y vino contra ellos. Y don Froom con los vizcaínos le salió al encuentro, y



juntáronse cerca de una aldea que ahora llaman Busturia, y lidiaron y venció don Froom y los vizcaínos al conde don Moniño y matáronlo con gran parte de los suyos. Y todo el campo quedó lleno de sangre, sobre las piedras que allí había. Y por esta mortandad, que fue tan grande que las piedras y el campo quedó todo rojo, pusieronle al campo el nombre de campo de Arrigoriaga, que quiere decir en su lengua vasca lo mismo que piedras rojas en la nuestra; y hoy en día así tiene el nombre<sup>38</sup>.

La división de este relato en secuencias narrativas contribuirá a resaltar sus semejanzas y diferencias con los de García de Salazar:

#### I'. *Opresión*

Un conde asturiano impone a los vizcaínos, que carecen de señor, un vergonzoso tributo.

#### II'. *Exilio*

Un hermano del rey de Inglaterra es desterrado del reino junto con su hijo.

#### III'. *Llegada a una nueva tierra*

Los dos exiliados, Froom y Furtam Froez, llegan a Vizcaya.

#### IV'. *Información*

Froom se entera de la situación de los vizcaínos.

#### V'. *Elección del señor*

Froom propone a los vizcaínos defenderlos del conde don Moniño si lo toman por señor. Los vizcaínos consienten en ello.

#### VI'. *Desafío*

Froom se niega a pagar el tributo al conde y lo reta.

38. Cito por la versión española de José Ramón Prieto Lasa, incluida en su tesis doctoral sobre *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*. Madrid: Servicio de Reprografía de la Universidad Complutense, 1991, p. 454.

VII'. *Invasión*

El conde invade Vizcaya con sus gentes.

VIII'. *Combate*

Froom y los vizcaínos se enfrentan a los invasores cerca de Busturia. Don Moniño muere en la batalla y la sangre de los asturianos tiñe las piedras del campo, que se llamará desde entonces Arrigorriaga.

Lo que más llama la atención al contrastar este relato con los de García de Salazar es la inversión del orden de algunas de las secuencias narrativas. Si en el *Livro das Linhagens* –en adelante, LL– encontramos la serie *Exilio-Elección-Desafío-Invasión-Combate*, en la versión de CSV el orden de la misma presenta importantes alteraciones: *Exilio-Invasión-Desafío-Combate-Elección*. Para explicar el sentido de estos cambios, se hace imprescindible un análisis pormenorizado del mito en la versión facticia obtenida a partir de las versión de CSV y LBF. Procederé a un comentario por separado de cada secuencia y reservaré para una etapa posterior la interpretación global del relato.

I. *Exilio*

Es innegable que existe una relación estrecha entre esta secuencia de CSV y la II' de LL. Como la infanta escocesa, Froom es un personaje de sangre real expulsado de su país por el monarca reinante. Al igual que aquella en I(a), Froom abandona el reino con su hijo (la princesa de CSV, recuérdese, se halla encinta al dejar Escocia). Por otra parte, a nadie se le escapará que este arquetipo se cumple también, al menos parcialmente –un hijo de rey desterrado por el rey– en la biografía del conde don Pedro Alfonso.

Al emparentar a los Haro con los reyes de Inglaterra, don Pedro sigue un modelo muy frecuentado por los genealogistas medievales. Si para los linajes nobles constituye un claro signo de superioridad el parentesco con los reyes, la plena legitimidad de las dinastías reales, a su vez, estriba en su entronque con la monarquía mítica de Roma, descendiente del troyano Eneas. Como genealogista experimentado, Barcelos debía saber que los reyes ingleses pretendían descender de Bruto, biznieto de Eneas y libertador de los troyanos cautivos en Grecia, según la leyenda forjada a comienzos del siglo XII por el obispo normando Galfridus Monemutensis (Geoffrey de Montmouth) en su *Historia Regum Britanniae*. Los reyes de Escocia, por su parte, eran tenidos por descendientes de los germanos. En pleno siglo XVI, un genealogista andaluz, Lorenzo de Padilla, arcediano de Ronda, observa a este respecto lo siguiente:

Y como he dicho, más se ha de tener don Zuría proceder de la Sangre Ilustre de los Godos, que no de los Reyes de Escocia. Y aunque fuera de los Reyes de Escocia, todo se puede decir que es una misma Sangre o Gente, porque de Dinamarca fue el origen de los Godos y de los Scotos, que señorearon parte de la isla Britania, que de su nombre se llamó Escocia<sup>39</sup>.

39. Lorenzo de Padilla, *Crónica de la Casa de Vizcaya*. Ed. de Andrés E. de Mañaricúa y Nuere. Zalla-Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1971, p. 18.

Como más adelante se verá, García de Salazar no fue ajeno a la general manía goticista de su tiempo. Si ello influyó o no en la atribución de un origen escocés a don Zuría es cuestión difícil de elucidar, pues pudo pesar asimismo en ello la moda de las novelas de caballerías, de las que García de Salazar era, como muchos otros pequeños nobles del cuatrocientos, un apasionado lector. Algunos héroes caballerescos proceden del linaje de los reyes de Escocia, si bien debe advertirse que la nomenclatura geográfica en las novelas de este género es puramente arbitraria. En cualquier caso, parece que también García de Salazar intenta relacionar a la infanta con la monarquía mítica romana, toda vez que las dos versiones del exilio de aquélla coinciden con motivos vinculados a la leyenda de los orígenes de Roma: I(a) ofrece una semejanza indudable con la historia de Rea Silvia, la madre de Rómulo y Remo, vestal que queda encinta de sus amores con Marte, y la I(b), con la de la fundadora de Cartago, la Dido virgiliana, que partió de Fenicia al acceder su hermano al trono.

## II. *Llegada a una nueva tierra*

Aparece ya en esta secuencia el recurso a una toponimia etiológica, de inspiración bíblica o isidoriana. *Mundaca* es topónimo patrimonial vasco de difícil interpretación, como otros de terminación similar (*Meñaca*, *Guernica*, *Sondica*, etc., aunque existe algún topónimo, como *Apodaca*, en Álava, derivado claramente del latín *apud aqua*). *Muno*, *muño* vale por «colina» o «elevación del terreno». La interpretación del nombre a partir del latín *munda aqua*, como viene en CSV, plantea una interesante cuestión. El «agua clara» del lugar del desembarco de la infanta se opone al «agua turbia» que viene de Guernica. Se establece así una oposición «claro»/«turbio» que no debe estar exenta de cierta connotación política. Las «aguas turbias» que vienen del interior apuntan quizá a una situación de caos y de confusión propia de un país que no tiene aún señor; apunta, en definitiva, a un estado de naturaleza, es decir, de guerra civil permanente. En el folklore, el agua clara tiene una función lustral, purificadora. Es posible asimismo interpretar la oposición «agua clara» / «agua turbia» como metáfora anticipatoria de la oposición entre sangre real y no real que aparecerá en la secuencia VII<sup>40</sup>.

## III. *Nacimiento [mágico] del héroe*

Es necesario traer aquí otro relato legendario de LL, referido esta vez a dos descendientes de Froom, don Diego López, cuarto Señor de Vizcaya, y su hijo y heredero Iñigo Guerra:

Este don Diego López era muy buen montero, y estando un día en su celada y esperando a cuándo vendría el puerco, oyó cantar en muy alta voz a una mujer encima de una peña. Y él fue para allá y viola ser muy hermosa y muy bien vestida, y enamoróse luego de ella

40. Para la analogía simbólica agua-sangre, véase Jean-Paul Roux, *La sangre, mitos, símbolos y realidades*. Barcelona: Península, 1990, en especial, pp. 117, 136-138 y 299-300.

muy fuertemente, y preguntólo quién era. Y ella le dijo que era una mujer de muy alto linaje. Y él le dijo que pues era mujer de muy alto linaje que casaría con ella si ella quisiese, porque él era señor de aquella tierra toda. Y ella le dijo que lo haría si le prometiese que nunca se santiguase. Y él lo otorgó, y ella fuese luego con él. Y esta mujer era muy hermosa y muy bien hecha en todo su cuerpo, salvando que había un fie forzado, como pie de cabra. Y vivieron gran tiempo, y hubieron dos hijos, y uno hubo por nombre Enheguez Guerra y la otra fue mujer y tuvo por nombre doña- - -

Y cuando comían de suyo don Diego López y su mujer, sentaba él al par de sí al hijo, y ella sentaba al par de sí a la hija de la otra parte. Y un día, fue él a su monte y mató un puerco muy grande y trájolo para su casa y púsolo ante sí donde estaba comiendo con su mujer y con sus hijos. Y lanzaron un hueso de la mesa, y vinieron a pelear un alano y una podenca sobre él en tal manera que la podenca trabó al alano en la garganta y matólo. Y don Diego López, cuando esto vió, túvolo por milagro, y signóse y dijo: «¡Santa María me valga, quien vio nunca tal cosa!» Y su mujer, cuando lo vio así singlar(se), lanzó mano en la hija y en el hijo, y don Diego López trabó del hijo y no lo quiso dejar llevar. Y ella salió con la hija por una floresta del palacio, y fuese para las montañas, de forma que no la vieron más, ni a la hija.

Después, al cabo del tiempo, fue este don Diego López a hacer mal a los Moros, y prendieronlo y llevarónlo para Toledo preso. Y a su hijo Enheguez Guerra pesaba mucho de su prisión, y vino a hablar con los de la tierra, por qué manera lo podría haber fuera de la prisión. Y ellos le dijeron que no sabían manera por que lo pudiesen haber, salvando se fuese a las montañas y hallase a su madre, y que ella le daría cómo lo sacase. Y él fue allá solo, encima de su caballo, y hallóla encima de una peña. y ella le dijo: «Hijo, Enheguez Guerra, ven a mí porque bien sé yo a lo que vienes». Y él fue para ella y le dijo: «Vienes a preguntar cómo sacarás a tu padre de la prisión». Entonces llamó a un caballo que andaba suelto por el monte, que había por nombre Pardalo, y llamólo por su nombre. Y ella puso un freno al caballo, que tenía, y díjole que no hiciese fuerza para desensillararlo ni para desenfrenarlo ni para darle de comer ni de beber ni de herrar; y díjole que este caballo le duraría en toda su vida, y que nunca entraría en lid que no venciese por él. Y díjole que cabalgase en él, y que lo pondría en Toledo, ante la puerta donde yacía su padre, luego en ese día, y que ante la puerta donde el caballo lo pusiese, que allí descendiese y que hallaría a su padre estar en un corral, y que lo tomase por la mano e hiciese que quería hablar con él, y que lo fuese sacando hacia la puerta donde estaba el caballo. Y que desde que allí fuese, que cabalgase en el caballo y que pusiese a su padre ante sí, y que antes de la noche sería en su tierra con su padre. Y así fue. Y después, al cabo del tiempo, murió don Diego López, y quedó la tierra a su hijo, don Enheguez Guerra.

Y algunos hay en Vizcaya que dijeron y dicen hoy en día que esta su madre de Enheguez Guerra que éste es el Culebro de Vizcaya. Y cada día que allí es el señor de Vizcaya en una aldea que llaman Busturia, todas las entrañas de las vacas que matan en su casa, todas las manda poner en una peña fuera de la aldea, en una peña y por la mañana no hallan nada, y dicen que si no lo hiciese así que algún enojo recibiría de él en ese día y en esa noche, en algún escudero de su casa, o en alguna cosa de que se doliese mucho. Y esto siempre lo pasaron así los señores de Vizcaya hasta la muerte de don Juan el tuerto. Y algunos lo quisieron probar de no hacer así, y halláronse mal. Y más dicen hoy en día allí, que yace con algunas mujeres allí en las aldeas, aunque no quieran, y viene a ellas en figura de escudero, y todas con que yace tornas descoloridas<sup>41</sup>.

41. Cito de nuevo por la traducción de J. R. Prieto Lasa, op. cit., pp. 66-68.

Son diversas las interpretaciones que, hasta la fecha, se han dado del episodio de la concepción y nacimiento de don Zurúa. Por remitirnos sólo a las más recientes, y siguiendo un orden cronológico, cabe mencionar la que yo mismo propuse en 1980, según la cual dicho episodio precedería de la leyenda artúrica. Sin ser exactamente hijo de un Culebro, el propio Arturo fue engendrado por el rey Uther Pendragon (Uther «Cabeza de dragón») en Igerna, esposa del duque Gorlois de Cornwall, cuya apariencia o figura había usurpado Uther gracias a las artes mágicas de Merlín. Este, Merlín, fue también concebido mágicamente, del apareamiento de un duende con una princesa, hija del rey de Gales del Sur. Esta hipótesis tiene a su favor el hecho de que García de Salazar incluyó en el libro XI de LBF un epítome de la *Historia Regum Britanniae*, de Montmouth, en el que se narra la concepción de Merlín en términos muy parecidos a la de don Zurúa:

En el reino de la isla de Inglaterra, en una tierra que llaman tierra Forana, dormio un diablo que se llama Ynquibides con una donzella que fazia santa vida. Obo poder de la egañar porque con saña de palabras desonestas que una mala muger su hermana le dixo olvidóse de ser santiguar en dormiendo. Como desperto, saliose corrompida<sup>42</sup>.

El nombre de este diablo, Ynquibides, es una clara corrupción del latín *incubus*, que designa a las criaturas del aire que pueden tener comercio sexual con los humanos, ya sea bajo apariencia masculina (los *íncubos* propiamente dichos) o femenina (los *súcubos*). El Culebro de LL presenta características similares a éstos, toda vez que puede adoptar la apariencia de una mujer o de un hombre («figura de escudero»). La fuente de García de Salazar, para lo que a la concepción mágica de Merlín se refiere, es, sin duda, el libro de Montmouth, pero pudo conocer asimismo las versiones que se dan de aquélla en las crónicas artúricas en verso, más tardías, del normando Wace (el *Roman de Brut*) y del inglés Layamon (*Brut*), ambas de la segunda mitad del siglo XII. En Montmouth, la denominación de los genios aparece en singular (*Incubus Daemons*<sup>43</sup>); en Wace y Layamon, en plural (*Incubi e incubi Daemones*, respectivamente<sup>44</sup>). Es más probable que el *Ynquibides* de LBF proceda de una forma del plural, como el *Incubi Daemones* de Layamon, que de la forma singular de Montmouth. Al Culebro de CSV se le llama «Señor de Casa», o sea, «Duen de Casa» o «Duen(de)». Los duendes del folklore equivalen a los *íncubos* de la demonología clásica y medieval. El Culebro de García de Salazar es un *genius loci*, un genio de la tierra que impone una ordalía a la mujer que se ha atrevido a asentarse en sus dominios.

En 1981, el antropólogo Juan Aranzadi propuso otra interpretación de la leyenda de don Zurúa. Siguiendo a Julio Caro Baroja, que ya había sugerido mucho antes<sup>45</sup> una po-

42. LBF, libro XI, t. III, p. 234. Véase al respecto, mi ensayo *La Leyenda de Jaun Zuria*. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1980.

43. Cf. Geoffrey of Montmouth, *Historia Regum Britanniae/History of the Kings of Britain*. Trad. de Evans y Dunn, London: Everyman's Library, 1975, p. 134. Para la influencia de Montmouth en García de Salazar, véase Harvey L. Sharrer, *The Legendary History of Britain in Lope García de Salazar's «Libro de las Bienandanzas e Fortunas»*. University of Pennsylvania Press, 1979.

44. Cf. Wace and Layamon, *Arthurian Chronicles*. London-Toronto: Everyman's Library, 1977, pp. 17 y 145.

45. Julio Caro Baroja, *Algunos mitos españoles*, Madrid: Editora Nacional, 1943. Cito por la segunda edición (Madrid: Ediciones del Centro, 1974, pp. 62-64).

sible relación entre el Culebro de LL, la figura folklórica de Mari o la Dama de Amboto, genio tutelar de los campesinos de Vizcaya, y Melusina, la mujer-serpiente del Poitou que, según la leyenda genealógica recreada por Jean d'Arras, casó con el conde Raymondin, Aranzadi se atreve a sostener que el Culebro –al que se conoce en la tradición folklórica vasca con los nombres de *Sugaar* y *Maju*– no es sino un avatar de Melusina. Esta impone también al conde Raymondin un tabú, la prohibición de contemplarla durante el baño, tabú que el conde rompe y que ocasiona la huida de Melusina, la cual sólo aparecerá en adelante bajo la forma de un dragón o serpiente alada, cuando algún peligro amenace al linaje de Lusignan). Según Aranzadi,

En el relato de Lope García de Salazar, la cola de serpiente de Melusina parece haberse «independizado» para convertirse en Sugaar o «Culebro»: la sorprendente afirmación de don Pedro, es decir, que «la madre de Iñiguez Guerra es el encantador Coouro de Vizcaya», no parece admitir otra interpretación posible que la de ver en Mari-Maju un sólo personaje mítico, equivalente a Melusina y sólo separable en sus dos mitades (mujer y serpiente) por necesidades del relato. A la luz de este texto de Barcelos, las dos versiones de Lope sobre el nacimiento de Jaun Zuría quedan reducidas a una sola: Jaun Zuría es hijo de Mari-Melusina (el misterioso y desconocido padre no cuenta) o, lo que es lo mismo, es hijo de Mari y de Culebro<sup>46</sup>.

La hipótesis melusiniana de Aranzadi está además en deuda con la teoría de Claude Lévi-Strauss acerca de leyenda poitevina, según la cual Melusina sería un avatar de la diosa indoeuropea de la tercera función, la función nutricia<sup>47</sup>, y con la de Lévi-Strauss sobre el mito edípico<sup>48</sup>, cuya función sería resolver la contradicción entre la afirmación de autoctonía del héroe mítico (que nacería directamente de la tierra, sin medición de padres humanos) y la afirmación del origen humano del héroe y su correlativa denegación de autoctonía. Don Zuría nace dos veces en el mito: una, de progenitores humanos (la infanta y su desconocido amante), y otra, de Culebro (Sugaar o Maju) y de Mari, genios ctónicos y personificaciones de la tierra. Se contraponen así en el relato dos tipos de legitimidad: la dinástica, emanada del linaje de reyes, y la mítica, del linaje divino, semidivino o demoníaco a secas. La contradicción entre ambas queda superada en la leyenda de CSV por la unión de Culebro y de la infanta escocesa, y en la de LL por el matrimonio de don Diego con Culebro.

Cabe, no obstante, alguna objeción a esta lectura de la leyenda. Si la identificación de Melusina y Culebro parece evidente, no lo es tanto la de Culebro y Mari. El nombre de Melusina (Mélusine) es el resultado de una contracción de *Mère Lucine*, la «Madre Lucina», y Lucina, como es sabido, no es sino una advocación de Diana como reguladora de la menstruación y protectora de los partos. En rigor, la historia de Raymondin y Melusina no parece ser otra cosa que una versión del mito clásico de Acteón, el cazador

46. Juan Aranzadi, *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus, 1981, p. 329.

47. Claude Lévi-Strauss, «La structure des légendes mélusiniennes», *Annales ESC*, 33e année, 2, mars-avril 1978, pp. 294-306, y *Mélusine et le Chevalier au Cygne*, Préface de Jacques Le Goff. Paris: Payot, 1982.

48. Claude Lévi-Strauss, «The Structural Study of Myth», en Thomas A. Sebeok (ed.), *Myth. A Symposium*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1965 (3ª ed.), pp. 81-106.

convertido en ciervo y destrozado por sus perros en castigo por haber espiado a Diana mientras ésta se bañaba. En cuanto a Mari o la Dama de Amboto, es cierto que en algunos relatos folklóricos se le adjudica por marido a un genio llamado *Sugaar* («Culebra Macho») o *Maju* (que parece voz románica, como su paredro castellano *majo*, procedente del lalín *masculus*, «macho»), pero las características de Mari –cruzar los cielos como una hoz de fuego o en una bola de fuego<sup>49</sup>– parece aproximarla a la figura folklórica de doña María de Padilla, la amante del rey don Sancho de Castilla, a la que ciertas variantes orales del romance de La Muerte del Maestre de Santiago condenan a vagar eternamente por los aires: «Doña María de Padilla / por los aires va volando. / Por los pecados que ha hecho / no la quieren Dios ni el diablo»). Rodrigo Caro recoge una tradición sevillana sobre doña María que la asemeja aún más a la Mari vizcaína:

En toda Sevilla y su comarca ven los muchachos a doña María de Padilla en un coche ardiendo en llamas de fuego: *Rursus foemina pulcherrima igni tota facies refulget*<sup>50</sup>.

No sería extraño que Mari y María de Padilla constituyeran un sólo personaje mítico (la identidad de nombres parece apoyar esta conjetura). Las guerras civiles de Castilla turbaron también la vida del Señorío de Vizcaya, y no es probable que el odio popular a la amante del rey dejase de manifestarse también entre los vizcaínos, con sus secuelas folclóricas. De ser así, habría que separar los mitos melusinianos de carácter genealógico de las leyendas folclóricas sobre Mari (aunque es cierto asimismo que Melusina aparece en el folklore del Poitou como protectora de los campesinos, a la manera de la Dama de Amboto en Vizcaya). Mari no tendría que ver con Jaun Zuría, lo que no impide que, por otra parte, la tesis melusiniana de Aranzadi cuente con bastantes argumentos a su favor<sup>51</sup>.

Debe mencionarse, finalmente, la interpretación en clave evemerista del mito propuesta por Jon Bilbao, que creía poder identificar en don Zuría y Culebro las figuras de dos régulos vikingos de Irlanda, *Ivarr inn beinlausí* y *Olarf inn hvíti* (Ivar el Culebro y Olaf el Blanco), que gobernaron Dublín entre los años 850 y 873. En los años 859 y 860, Ivar y sus hermanos realizaron una expedición a las costas de la Península Ibérica; se adentraron en el Mediterráneo y, según fuentes árabes de la época, remontaron el Ebro e hicieron prisionero al rey navarro García Íñiguez. Según Jon Bilbao, pudieron muy bien establecer una base en la ría de Guernica. *Froom* parece también nombre o sobrenombre nórdico: un rey sueco así llamado asesinó al abuelo de Ivar. Existe además el sobrenombre *Früm* («El Devoto») utilizado por varios jefes vikingos de esa época<sup>52</sup>.

49. José Miguel de Barandiarán, *Mitología Vasca*. Madrid: Minotauro, 1960, pp. 87 y ss.

50. Rodrigo Caro, *Días geniales o lúdicos*. Edición de Jean-Pierre Etievre. Madrid: Espasa-Calpe, 1978, t. II, p. 205. En la misma página (n. 19), Etievre cita una observación de A. González Amézcuca en su edición de *El casamiento engañoso y El coloquio de los perros* (Madrid, 1912), en que se refiere a María de Padilla como ilustración «de las almas en pena que se aparecen de ordinario a los vivos» (p. 635, n. 284).

51. Además de los trabajos ya citados de Aranzadi y de Prieto Lasa, puede verse Luís Krus, «A morte das fadas: A lenga genealógica da Dama do Pé de Cabra», *Ler Historia*, 6, 1985, pp. 3-34.

52. Jon Bilbao, «Sobre la leyenda de Jaun Zuria, primer Señor de Vizcaya», en *Amigos del País, hoy / Adiskideen Elkarteá, gaur. Trabajos de ingreso presentados por los Amigos de Número de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, Comisión de Vizcaya, años 1981 y 1982*, Bilbao: Comi-

IV. *Rebelión*

La Crónica de Alfonso III de León y el Cronicón de Albelda dan noticia de rebeliones vasconas contra los reyes de león Fruela I (757-758), Ordoño I (950-866) y Alfonso III (866-909). No es seguro, sin embargo, que por *vascones* haya que entender a todos los habitantes del territorio vascongado<sup>53</sup>. Puede que las crónicas se refieran únicamente a los navarros. En cualquier caso, los relatos de LL, CSV y LBF apuntan a una hostilidad entre el mundo cántabro-vascón y el astur-leonés que quizá fue en parte herencia de la ancestral enemistad entre los vascones y el reino visigodo de Toledo. Es posible que la hostilidad se agravase al calor del conflicto entre el condado de Castilla y el reino leonés. Pérez de Urbel, tratando obviamente de subrayar el castellanismo de la Vizcaya Medieval, sugirió que *Froom* representaba acaso la forma vasca del nombre de Lope Sarracínez, posible representante del conde castellano en Vizcaya, siendo *Sarracín* o *Zorraquín* una adaptación al romance de la forma vasca *Zuriakin* o *Zuriako*<sup>54</sup>.

V-IX. *Invasión-Desafío II*

Todos los acontecimientos a los que la leyenda se refiere tienen lugar en un territorio muy reducido: Mundaca y Busturia se hallan en la orilla izquierda de la ría de Guernica; Baquio, término de las correrías de los leoneses, se encuentra en la costa, a escasos kilómetros al oeste de Mundaca y separada de ésta solamente por el promontorio del cabo Machichaco. García de Salazar sitúa el lugar de la batalla en la actual Arrigorriaga, al suroeste de Bilbao, pero Barcelos lo hace próximo a Busturia. Se trata del centro de la Vizcaya histórica, que ya albergó poblaciones paleolíticas y que fue superficialmente colonizado en época romana.

García de Salazar proyecta en el pasado mítico la forma de organización territorial del Señorío de Vizcaya en la Baja Edad Media, las merindades, lo que no deja de ser contradictorio con el hecho de que sólo en la secuencia XIV se permita al Señor establecer dichas divisiones e imponerles sus oficiales. El propósito del cronista parece claro: defender la anterioridad de las Juntas de Guernica respecto de la institución señorial. No menos anacrónica resulta la suposición de que las fórmulas del reto caballeresco –«aplaazar batalla»–, propias de la cultura feudal desarrollada, tuvieran vigencia en la época del conflicto castellano-leonés. El relato de CSV y LBF parece seguir en este particular las pautas propias de las novelas de caballerías.

sión de Vizcaya de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, 1982, t. I, pp. 235-263. Bilbao se atiene a la cronología establecida por Alfred P. Smyth, *Scandinavian kings in the British Isles, 850-880*. Oxford, 1977. En la misma línea, véase el interesante estudio de A. Ercoreca, *Los vikingos en Euskal Herria*. Bilbao: Ed. del autor, 1995.

53. Andrés E. de Mañaricua, «Orígenes del Señorío de Vizcaya», en *Edad Media y Señoríos: El Señor de Vizcaya*. Bilbao: Excma. Diputación de Vizcaya, 1971, pp. 66-67.

54. Fray Justo Pérez de Urbel, «Vizcaya y Castilla (800-1000)», en *Edad Media y Señoríos...*, p. 199.



X. *Ayuda*

No está atestiguada la existencia de un señorío de Durango. Todavía en el siglo X, esta comarca se hallaba bajo el control de los reyes de Navarra. García de Salazar no parece advertir la contradicción que supone afirmar (en CSV) que Durango «la ganó don Yñigo Guerra», trocándola por otra tierra con el rey de León, y sostener más allá que se incorporó definitivamente al Señorío de Vizcaya por el matrimonio de don Zuría con la hija de Sancho Astéguiz. Según la genealogía de CSV y LBF, Íñigo Guerra es nieto de Jaun Zuría y tercer Señor de Vizcaya (no cuarto, como en LL).

XI. *Combate*

La traducción que da García de Salazar del topónimo *Arrigorriaga* no es muy exacta. Ni «peña vermeja ensangrentada» (CSV) ni «peña viciada de sangre» corresponden al nombre vasco. Es mucho más precisa la que trae LL, «piedras rojas». *Arri* vale por «piedra» e incluso por «roca», pero no por «peña» (en vasco, *aitz*); *gorri* puede traducirse por «bermejo» o «rojo», y *-aga* es un sufijo pluralizador. La existencia de un nombre anterior, *Padura*, plantea un problema interesante. Dicha palabra es de origen latino (de *paludia*, plural de *palus*) y significa «marisma» o «ciénaga». Y una marisma no es un pedregal, como es obvio. Veremos más adelante una posible explicación de esta aparente incongruencia.

XII. *Establecimiento de fronteras*

Referido al árbol de Luyaondo, el apelativo *gafo* indica quizá que aquél cumpliría una función de límite o hito profiláctico más allá del cual serían expulsados los leprosos o gafos (aunque el término *gafo* tiene algunas otras acepciones en los fueros<sup>55</sup>). En épocas más recientes, el árbol de Luyaondo fue denominado «árbol malato», siendo *malato* sinónimo de *gafo* en el sentido antes mencionado. Quizá el nombre de Peña Salvada esté relacionado con el Montsalvat de la leyenda del Grial: téngase en cuenta que en sus cercanías se halla la ermita de San Pantaleón de Losa, santuario que ha sido objeto de un cierto culto griálico. Es posible, en fin, que dicha denominación sea más reciente que lo que da a entender García de Salazar, quizá de la época (tardomedieval) en que recibió su nombre la sierra –no tan lejana de Peña Salvada– conocida como de la Demanda (del Santo Grial). Así parece indicarlo el hecho de que García de Salazar conociera un nombre anterior de la peña, Gorobel (posiblemente variante del vasco *korobel*, «corona negra»).

XIII. *Elección*

En LL, Froom es proclamado Señor por los vizcaínos antes de la batalla. No se le escapó la distancia entre este episodio y el correspondiente en las versiones de García de

55. D. O., «El vocablo *gafo*», *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, San Sebastián, 1957, 3, pp. 365-366.

Salazar al tratadista e historiador Gregorio Balparda, que escribió a propósito de ello que don Lope «no entrega así como así el Señorío a un desconocido, sino que, después de probado en la batalla de Arrigorriaga, le hacen los vizcaínos Señor y Conde»<sup>56</sup>. Don Pedro Alfonso recoge una versión del mito favorable a los intereses de las casas de Haro y Lara. García de Salazar, portavoz en cierto modo de la pequeña nobleza vizcaína, nos ha transmitido otra más acorde con la ideología jurídica de esta última, centrada en la salvaguarda de sus derechos estamentales frente a las prerrogativas señoriales, en unos momentos históricos en que la alianza de las villas con el rey castellano (en quien recaía, desde la época de don Pedro el Cruel el título de Señor de Vizcaya) amenazaba con despojarlo a él y a sus padres de los antiguos privilegios.

#### XIV. *Pacto*

Es en esta secuencia donde más se alejan entre sí las versiones de CSV y de LBF. En esta última, los términos del pacto establecen que el Señor podrá poblar sus tierras con sus labradores, pero se exige que éstos no se mezclen con los hidalgos. Por otra parte, y como ya señaló en su día Andrés E. de Mañaricúa, «puede apreciarse no solamente una coincidencia de conceptos sino aún verbal entre el texto del Fuero y el juramento de Jaun Zurúa tal como lo presenta Lope García de Salazar»<sup>57</sup>. Se refiere Mañaricúa al Fuero Viejo de Vizcaya, de 1452, en uno de cuyos capítulos, el 37, se dice, por ejemplo: «Primeramente dijeron que había de uso y de fuero... que toda pesquisa general nin otra pesquisa alguna que la non pueda hacer el Señor en Vizcaya nin los sus oficiales sin querellosos»<sup>58</sup>.

#### XV. *Matrimonio*

Hay una curiosa diferencia entre la descripción del blasón de don Zurúa en CSV y en LBF. En la primera crónica, nos habla García de Salazar de dos árboles y dos lobos cebados. En LBF, sólo menciona los lobos. Los árboles deben representar, lógicamente, a los robles de Guernica y Luyaondo. Pero éstos son símbolos, especialmente el primero, de las libertades de los vizcaínos, gravemente lesionadas por el monarca-señor de Vizcaya ya a la altura de 1471, en el sentir de don Lope. De ahí que, al reducir las figuras del blasón a los dos lobos cebados (explicables, más que por un augurio, por la relación del lobo con el nombre Lope, muy frecuente entre los condes de Haro, y procedente del latín *lupus*, que traduce a su vez el nombre totémico vasco Otsoa, «lobo»), García de Salazar separe al Señor de la comunidad de los vizcaínos y convierta el mitomotor dinástico de LL y CSV en el mitomotor comunal de LBF. A ello me referiré seguidamente.

56. Gregorio Balparda de las Herrerías, *Historia Crítica de Vizcaya y sus Fueros*. Madrid: Artes de la Ilustración, 1924, t. II, pp. 408-409.

57. Andrés E. de Mañaricúa y Nuere, *Historiografía de Vizcaya (Desde Lope García de Salazar a Labayru)*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1973 (2ª ed.), p. 174, n. 732.

58. *Fuero Viejo de Vizcaya*. Bilbao: José Astuy, 1909, p. 38.

### 3. EL MITO GÓTICO

Aun constituyendo la leyenda de la batalla de Arrigorriaga un auténtico mito de origen, es difícil saber, en García de Salazar, a qué, quién o quiénes se refiere dicho mito (¿a la casa de Haro? ¿Al Señorío de Vizcaya? ¿A las Juntas de Guernica? ¿A la comunidad vizcaína?...). Y es difícil saberlo porque hemos sorprendido la formulación del mito en unos momentos de fuerte crisis social. El relato-fuente, el de LL, formula un mito exclusivamente dinástico. En CSV, los elementos dinásticos y comunales están presentes en proporciones semejantes, pero ya en un equilibrio precario. En LBF, los elementos comunales se han afianzado a expensas de los puramente dinásticos. Nos encontramos, por tanto, ante un mito que se transforma radicalmente en el curso de un siglo y medio. Recurriendo a la taxonomía de Anthony D. Smith, podemos distinguir en las versiones de LL y CSV motivos de origen espacial y temporal, de ancestros, de migración y de liberación, aunque en CSV este último motivo tiende a la hipertrofia en detrimento de los demás. En LBF, el motivo de liberación se ha apoderado por completo del relato, expulsando a los otros. Es preciso, por tanto, preguntarse cuáles fueron las transformaciones sociales que determinaron, a través de múltiples mediaciones, la aparición de cambios en el enunciado del mito. Tales transformaciones se produjeron, lógicamente, en el contexto de lo que se ha dado en llamar *la crisis de la sociedad banderiza*<sup>59</sup>.

La última fase de dicha crisis, como ya se ha dicho, se extiende desde 1457, año de la expedición punitiva de Enrique IV contra los linajes banderizos, y 1475, con el otorgamiento y confirmación de las ordenanzas de las hermandades de las villas vascas por la reina Isabel. CSV fue escrita antes de la primera de estas fechas, y la redacción de LBF concluyó en vísperas de la segunda. En 1454, García de Salazar era aún miembro de un grupo social que dominaba los campos e imponía sus condiciones a las villas. Veinte años después escribe como portavoz de una pequeña nobleza guerrera que ha sido derrotada por la acción conjunta de las villas y del rey. Su discurso histórico ha cambiado. Permítaseme, llegado a este punto, una breve digresión.

Entre finales de 1975 y mediados del año siguiente, Michel Foucault dictó, en el College de France, un curso sobre la genealogía del discurso de la guerra, del discurso histórico-político que, frente a los discursos histórico-jurídicos que sitúan el origen de las leyes en los pactos y acuerdos establecidos entre un soberano pacificador y sus súbditos, sostiene que la ley es siempre un producto de la violencia, de determinadas coyunturas de una dinámica relación de fuerzas en interminable conflicto. Aunque se perpetuara después en las teorías de la Historia que conciben ésta como resultado de la lucha de razas o de clases, tal discurso histórico-político fue, en su origen, el relato genealógico estamental de una aristocracia humillada y rencorosa que reclamaba sus privilegios conculcados por las monarquías autoritarias a fines de la Edad Media. En palabras de Foucault,

59. Sobre dicha crisis, véase Julio Caro Baroja, *Linajes y bandos (A propósito de la nueva edición de «Las Bienandanzas e Fortunas»)*. Bilbao: Excma. Diputación de Vizcaya, 1956; Alfonso de Otazu y Llana, *El «Igualitarismo» vasco. Mito y realidad*. San Sebastián: Txertoa, 1972, y Emilio Fernández de Pinedo, «¿Lucha de bandos o conflicto social?» en *La Sociedad Vasca Rural y Urbana en el marco de la crisis de los siglos XIV y XV*. Bilbao: Excma. Diputación de Vizcaya, 1973, pp. 29-42.

He aquí entonces una primera caracterización de este tipo de discurso. Pese a la indeterminación de mi definición, se puede comprender ya por qué este discurso es tan importante: es quizá el primer discurso, en la sociedad occidental salida del medioevo, que puede ser definido rigurosamente como histórico-político. Esto es así, en primer lugar, porque es evidente que el sujeto que habla en este discurso, que dice «yo», que dice «nosotros», no puede ocupar (y, además, tampoco trata de hacerlo) la posición del jurista o del filósofo, vale decir la posición del sujeto universal, totalizante o neutral. El que habla, el que dice la verdad, el que cuenta la historia, el que reencuentra la memoria y conjura los olvidos, está necesariamente dentro de esta lucha general cuyo relator está situado de un lado o del otro en la batalla, tiene adversarios, se bate para obtener una victoria particular. Indudablemente, posee el discurso del hecho, lo reivindica. Pero lo que reclama y hace valer es su derecho: un derecho singular, fuertemente marcado por una relación de propiedad, de conquista, de victoria, de naturaleza. Puede tratarse de los derechos de su familia o de su raza, de los derechos de su superioridad o de la herencia, de los derechos de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones recientes o efímeras. En todo caso, tenemos que habérmolas con un discurso anclado en la historia y al mismo tiempo descentrado respecto a una universalidad jurídica<sup>60</sup>.

Foucault sitúa el nacimiento de este discurso a finales del siglo XVI —en la época de las guerras de religión en Francia—, pero creo que sería posible defender, para el caso del País Vasco, una fecha muy anterior: la del colapso del proceso estatamental y del triunfo de la pretensión plebeya a la hidalguía colectiva o *hidalguía universal*. Lope García de Salazar habría sido, en LBF, su primer sustentador. Entre el genealogista de 1454 y el cronista de 1471-1474 se produjo una serie de *coupure*, de ruptura epistemológica: el anciano cautivo de la torre de Muñatones toma la palabra en defensa de sus iguales, los Parientes Mayores, contra los reyes de Castilla que han roto el pacto que don Zurúa estableció con los vizcaínos.

¿Quiénes son los vizcaínos para García de Salazar? Únicamente los hidalgos. No los moradores de las villas de fundación señorial, descendientes de aquéllos labradores con que se permitió al Señor poblar sus tierras. Nada más ajeno a la mentalidad de don Lope y de los pequeños nobles del campo vasco que la idea de un pueblo, no ya vasco, sino sólo vizcaíno con un origen común. Solamente los hidalgos proceden de aquellos vizcaínos que detuvieron la invasión leonesa en Padura. Ahora bien, ¿de quién descendían aquéllos vizcaínos?

Sobra decir que, para García de Salazar, el criterio lingüístico es del todo irrelevante a la hora de establecer una genealogía. Que una determinada población hablase una lengua determinada, en la babel lingüística que caracteriza a la Edad Media, se consideraba (no sin razón) algo puramente accidental. Individuos y grupos podían cambiar de lengua por múltiples razones, ya fuera por forzosa imposición de la de unos invasores victoriosos o por adopción pacífica de la de una región a la que llegaban como emigrantes o repobladores. Nacido en las Encartaciones de Vizcaya, García de Salazar no debía dominar el vasco (como se ha visto anteriormente, sus traducciones de topónimos en esta lengua delatan una ausencia de familiaridad con la misma), lo que no impedía que se tuviese a sí mismo por tan vizcaíno como cualquier hidalgo vascohablante, ni que negase la

60. Michel Foucault, *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta, 1992, pp. 60-61.

condición de vizcaíno a todos los moradores de las villas, fuese cual fuese la lengua que éstos hablasen.

Hay, sin embargo, en el mito vizcaíno, una excepción a la general irrelevancia de la caracterización lingüística: la infanta escocesa de CSV y sus acompañantes son todos *gramáticos*, es decir, hablan latín, y en latín (en *gramática*) ponen nombre a su lugar de asentamiento, lo que equivale a un acto jurídico de toma de posesión. Frente al derecho consuetudinario y a la justicia privada de los lijanes, el derecho público emana de Roma. Es, en rigor, derecho romano, y, como tal, está íntimamente ligado al latín. En LL, el mito de los orígenes del Señorío de Vizcaya no contiene referencias explícitas a Roma ni al latín. No obstante, al ser Froom miembro de la casa real inglesa, se sobreentiende su parentesco con Bruto y Eneas. Así, del relato del conde don Pedro puede afirmarse lo mismo que observa Foucault respecto del mito medieval y renacentista del rey Francus, hijo de Príamo y fundador epónimo del pueblo franco:

Creo que se puede comprender esta eliminación de Roma del relato troyano, pero sólo si se renuncia a considerar este relato de los orígenes como una especie de historia condicionada todavía por viejas creencias. Me parece más bien que se trata de un discurso que tiene una función precisa, que consiste no tanto en relatar el pasado y los orígenes cuanto en enunciar el derecho del poder. Esto significa que se trata en el fondo de una lección de derecho público, y como tal ha circulado. Se debe decir que Roma está ausente del relato porque se trata de una lección de derecho romano<sup>61</sup>.

Como descendiente de la monarquía mítica romana, Froom participa de la legitimidad originaria del poder real, sacralizado posteriormente por la cristianización del Imperio (y por considerarse a sí mismas las monarquías medievales continuadoras del Sacro Imperio Romano). De ahí que su autoridad, su condición de señor natural, se imponga a los vizcaínos como algo indiscutible. En CSV, la infanta no está, en principio, emparentada con la dinastía troyana. Sin embargo, por el hecho de descender de una familia real, su superioridad está avalada por el derecho romano. Pero, aunque tal superioridad no se cuestiona (los vizcaínos deben acudir a don Zuría por ser el único entre ellos de sangre real), no es condición suficiente para un ejercicio efectivo del poder señorial, que sólo le será otorgado por elección, es decir, de acuerdo con la norma del derecho germánico. Porque —y esto es lo más importante a efectos de definir el sentido y la función del mito vizcaíno—, los vizcaínos presentes en el combate de Arrigorriaga, según García de Salazar, eran hidalgos de la única manera en que se podía serlo en la España Medieval: descendiendo, o pretendiendo descender, de los conquistadores germanos de la Hispania romana<sup>62</sup>.

Aunque esta ascendencia germana se da por supuesta para todos los linajes hidalgos, sólo de trece de ellos (entre los que se encuentra el suyo propio) señala García de Salazar un origen gótico concreto. Son los que proceden, según el cronista, de «los Godos que arriaron en Santoña». Con toda probabilidad, fue don Lope el creador de esta variante local del mito gótico que, como observa José Antonio Maravall, surgió quizá en los

61. *Ibid.*, p. 124.

62. Tanto en CSV como en LBF abundan los elementos de supuesta tradición jurídica germánica. Véase al respecto Ángel Rodríguez Herrero, «Lo germánico en la Vizcaya medieval a través de Lope García de Salazar», en *La Sociedad Vasca Rural y Urbana en el marco de la crisis de los siglos XIV y XV...*, pp. 233-248.

años inmediatamente posteriores a la batalla de Covadonga y, tras recorrer de forma más bien atemperada los siglos de la Reconquista, floreció de nuevo a finales de la Edad Media:

La ilusión del legado goda actúa ciertamente como un mito. Es probablemente en su origen, no explicación de un hecho real, sino una invención culta para dar sentido a una acción, a una serie de hechos bélicos que se venían sucediendo, llegando a adquirir en nuestra historia medieval la eficacia práctica de una creencia colectiva. De hecho, unos reyes tras otros, toda una larga serie de príncipes actuaron de la manera que lo hicieron porque en su alrededor se les dijo que eran descendientes de los godos. Eso da ese tan singular carácter dinámico a nuestra historia medieval que, como ninguna otra, parece una flecha lanzada hacia un blanco a través de siglos. Ello da también a nuestros historiadores, en muchas ocasiones, un criterio de valoración de los reinados que relatan y nos permite encontrar, al terminar la Edad Media, en los que vivieron ese momento, una verdadera explosión del sentimiento de que una obra había sido acabada, cuando de los reyes que vuelvan a reunir bajo su dominio toda la Península puede decirse, como de Suintila escribió San Isidoro, y después de éste repitió una legión de cronistas, que aquellos reyes habían obtenido la monarquía de España. A ellos se debe que, llegados a esa fecha, se produzca una nueva fase de exaltación de la «herencia goda»<sup>63</sup>.

Lope García de Salazar no fue, pues, una excepción entre los cronistas bajomedievales que insuflaron nuevo aliento al mito gótico<sup>64</sup>. El libro XII de LBF contiene un epítome de la historia de los godos que testimonia una cierta familiaridad del autor con las fuentes castellanas medievales (que se remiten en última instancia a San Isidoro, como éste, a su vez, a Jordanes). He aquí el relato de la llegada de los godos a Santoña, tal como aparece en LBF:

En el año del Nuestro Señor de DCCXL años arribaron en Santoña que es cabo Laredo una grande flota de navíos con muchas gentes de Godos de las yslas de Escançia que venían en socorro de los godos de España e sopieron el trabaxo en que estaban. E como de luengas tierras venian fatigados de la mar ovieron mucho plaçer cuando vieron la tierra e aquel monte de Santoña, e dando gracias al señor e a la Virgen Maria e rogando a todos los Santos las rodillas fincadas que rogasen por ellos; e por aquello llamaron e llaman aquel monte Santoña, e posaron alli, ca Laredo no era poblada, sino cabañas de ganados en la sierra E choças de pescadores en la Ribera. E dixo el que venia en las varcas: lare, lare, deziendo que veyra pueblas de lares de fuego. E respondió el de vaxo: ado, ado, e por esto llamaron Laredo como llaman agora. E saliendo en tierra dixieron: a puerto somos. E por esto llamaron e llaman puerto. E porque alli tomaron tierra primeramente posieron una ymagen de Santa Maria que consigo tryan con grande proçesion e oro e plata para edificar una yglesia. Dexaron alli a la Reyna Godina e un obispo con mucho oro e plata para hederificar una yglesia. E edificaron estas dos Reyna e Obispo otras muchas yglesias en Trasmiera e en Bisio que llaman de la Onor de Puerto. Epasados estos godos al Sable del Salve dixieron: a salvo somos, e por eso llamaron e llaman Salve. E salidos encima de la sierra desenvolvieron su seña, e por aquello llamaron e llaman Seña. Estendieronse por la costa

63. José Antonio Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981 (3ª ed.), p. 304.

64. Sobre este particular, aporta nuevos datos una reciente e interesante biografía del cronista: Sabino Aguirre Gandarias, *Lope García de Salazar. El primer historiador de Bizkaia (1399-1476)*. Bilbao: Departamento de Cultura de la Diputación Foral de Bizkaia, 1994. Véase, en especial, el capítulo 1.

conquistando las tierras que eran rebeldes a los Godos de España. E llegando algunas de estas gentes en Sesto que es cabo Portugalete, e ovieron alli una grande pelea con los pobladores de alli. E morio alli el Ynfante don Falcon, que era grande capitan dellos. E sepultaronlo alli e posieronle a la caveça una grande piedra con letras que dezia e dize agora que alli esta que dize: Aqui yace el Ynfante don Falcon de los godos. Fezieron alli una hermita de Santa Maria e enterraron alli otros muchos en los canpos, ca estonçes no se enterraban los cristianos en las yglesias. E despues ronpiendo aquellos canpos para labranças fallaron los huesos de ellos. E asi como yban ganando e sojuzgando las tierras asi poblaban dellos en ellas a donde mejor les parecia, asi de los mayores como de los menores<sup>65</sup>.

De estos godos, según García de Salazar, procederían trece linajes de Castilla la Vieja, la Montaña, Vizcaya y Álava: Velasco, en Carasa; Sarabia, en Gibaja; Urdiales, en Castro Urdiales; Retuerto, en Retuerto, del que vino después el linaje de Baracaldo; Aldeacueva, en Carranza; Villalobos, en Arceniega, que dio origen a los Osorio de Castilla; Angulo, con solar bajo la peña de su nombre; Salinas, en La Cerca; Torres, en Medina de Pomar, y Salazar, en la Sonsierra, merindad de Castilla la Vieja. De este último se desgajaría, más tarde, el linaje de Tobar, con solar en Torquemada.

No es difícil advertir la presencia en este relato de un buen número de semejanzas con el de don Zurúa y la batalla de Arrigorriaga. Como en CSV, tenemos aquí unas naves que llegan a la costa cantábrica desde unas islas lejanas y una dama de sangre real que se instala en el lugar al que la expedición arriba. Pero tenemos, sobre todo, un ejército que invade, entre otras tierras, Vizcaya: un ejército que, al coronar el Sable del Salve, exclama, como los leoneses al llegar a lo alto de Peña Salvada, «A salvo somos». Un ejército, en fin, que penetra en territorio vizcaíno y se enfrenta con los pobladores rebeldes a los godos de España en Sestao, donde obtienen la victoria, pero a costa de la vida de su capitán, el infante don Falcón. Basta comparar este relato con la versión facticia de la leyenda de don Zurúa para reconocer que entre ambos se da un cierto aire de familia:

#### MITO VIZCAÍNO

##### II. *Llegada a una nueva tierra*

Una infanta de Escocia llega a las costas vizcaínas con su séquito. Los recién llegados ponen nombre al lugar en que desembarcan.

##### XII. *Establecimiento de límites*

Los leoneses, sobre la peña Gorobel, exclaman: «a salvo somos», y dan nombre al lugar (Peña Salvadora)

##### IV. *Rebelión*

Los vizcaínos se levantan contra León

#### MITO GÓTICO

##### I". *Llegada a una nueva tierra*

Una reina de Escancia llega a las costas vizcaínas con su ejército. Los recién llegados ponen nombre al lugar en que desembarcan.

##### II". *Establecimiento de límites*

Los godos, sobre el Sable del Salve, exclaman: «a salvo somos» y dan nombre al lugar (Salve)

##### III". *Rebelión*

Los vizcaínos se levantan contra los godos.

65. LBF, libro XIII, t. II, pp. 391-392.

V. *Invasión*

Un ejército leonés invade Vizcaya.

XI. *Combate*

Leoneses y vizcaínos se enfrentan en Padura. En la batalla muere el infante leonés.

IV". *Invasión*

Un ejército godo invade Vizcaya.

V". *Combate*

Godos y vizcaínos se enfrentan en Sestao. En la batalla muere el infante godo.

¿No estaremos ante dos relatos genéticamente emparentados? ¿No será una de las leyendas transformación de la otra? Parece evidente que así es, pero, ¿cuál es transformación (inversión) de cuál? Lo que sabemos hasta ahora es todavía muy poco: que el mito gótico trata de una invasión triunfante y el mito vizcaíno de una invasión fracasada, y que los vizcaínos de Arrigorriaga son los descendientes de los godos vencedores en Sestao. Podemos suponer asimismo, de acuerdo con el mito gótico español, que los leoneses derrotados en Arrigorriaga descienden de los godos contra los que se rebelaron los pobladores de Vizcaya y a quienes vinieron a ayudar los godos de Escançia.

Pero es que, además, la leyenda gótica de LBF reproduce, en forma muy concisa, el mito de los orígenes del pueblo godo tal como lo transmitió Jordanes en su *Gética*: los godos parten de su país de origen, la mítica isla de Scandza (Escançia) y atraviesan el brazo de mar que los separa del continente. Llegados a éste, el rey Bérig pone a la tierra, nueva para ellos, el nombre de *Gothiscandza* («Scandza de los godos») y comienzan la conquista del Imperio de Roma. Nombrar un territorio, como se ha dicho, equivale a tomar posesión del mismo. Pero los godos de Bérig sólo podrán hacerlo después de entablar y ganar su primera batalla con los habitantes del continente sobre el último límite que separa el mar de la tierra firme: la marisma. Como observa Louis Marin a propósito del relato de Jordanes:

Vemos en nuestro texto una marca precisa: la *marisma*. La isla es la marca misma de la diferencia, la del continente y del océano, de la tierra y del agua, del mundo y de su más allá: marca del límite, es el mundo mismo en su más allá y es a partir de este sentido como se comprende míticamente la salida de Scandza como el franqueamiento del límite, como la negación original de la diferencia. Ahora bien, es significativo que las escisiones internas, las que hacen de los godos un vector quasihistórico y después una nación históricamente integrada en la historicidad misma del Imperio, sean colocadas bajo el signo o situadas en el lugar de la confusión que es la marisma: marca de la mezcla de la tierra y del agua, difuminación del límite, debilitamiento de la diferencia, la marisma significa esta complejidad de la que los extremos materiales se mezclan indiscerniblemente, la maligna negación de la diferencia, la que es necesario franquear para acceder a una historicidad auténtica<sup>66</sup>.

Acceder a una historicidad: es decir, a una *escritura*. Es sorprendente, en tal sentido, la continuidad del relato de la leyenda gótica de García de Salazar con la historia de Jordanes, de la que la separan nueve siglos. También la emergencia de los godos de Viz-

66. Louis Marin, «Discours utopique et récit des origenes. De l'Utopia de More à la Scandza de Cassiodore-Jordanès», en *De la représentation*. Paris: Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 1994, pp. 115-116.



caya desde las brumas míticas de Escançia a la Historia se produce, como en la *Gética*, mediante la conquista de un territorio cenagoso, el que se extiende entre Sesto (Sestao) y Baracaldo:

E despues que estos godos ovieron cobrado esta marisma, juntados todos salieron a escrita e fezieron alli su alardo por saber que gentes eran. E porque se escrivieron alli llamaron e llama alli Escrita<sup>67</sup>.

Bajo el signo de la marisma está asimismo situado el tránsito de los vizcaínos desde la noche del mito a la Historia, porque la Padura de García de Salazar no quiere decir otra cosa que «marisma». Sólo después de haberla ganado y franqueado acceden los vizcaínos a la tierra firme de la historicidad, que ya no es mezcla y confusión de agua y de tierra, sino escritura sacrificial y primigenia, sangre sobre las piedras: Arrigorriaga, página en rojo sobre la que se escriben los privilegios que don Zuría juró respetar en Guernica.

¿Qué fue primero? ¿El mito gótico o el mito vizcaíno? A título de mera hipótesis, me arriesgaría a sugerir que la elaboración del primero fue simultánea a la reescritura del segundo. Entre 1471 y 1474, García de Salazar creó el mito de los godos de Santoña a partir de dos relatos preexistentes: la leyenda gótica de Jordanes y la leyenda vizcaína de CSV. Advirtió seguramente que entre ambas se daban coincidencias notables. En la *Gética*, los godos de Scanzda rechazan una invasión del Faraón de Egipto, como los vizcaínos la de los leoneses. Más tarde, atraviesan el mar para llegar al continente, como la infanta escocesa. Don Lope suprimió de la leyenda vizcaína el episodio del exilio y del viaje de la infanta e inventó un episodio similar (la expedición de la reina Godina) para iniciar el relato gótico. La secuencia de la huida de los leoneses y su exclamación de alivio al trasponer Peña Salvada, pasa tal cual a la leyenda de los godos (donde no tiene otra función que apuntar hacia el relato original, porque, narrativamente, constituye una flagrante incongruencia: nadie persigue a los godos, éstos no se ponen a salvo de ningún peligro). La más inquietante de las coincidencias entre la historia de Jordanes y CSV se encuentra, con todo, en la batalla en la marisma, que don Lope traslada al episodio del combate de godos y (primitivos) vizcaínos en las ciénagas de Sestao.

Con la invención del mito gótico, García de Salazar trataba, sin duda, de reforzar la versión comunal-política del mito vizcaíno en LBF con un mito de origen de carácter marcadamente estamental: un mito que convenía, por otra parte, al nuevo tipo de discurso histórico-político que representa la crónica escrita entre 1471 y 1474. Don Lope, el banderizo derrotado, reclama un derecho que los monarcas les han arrebatado a él y a sus iguales, un derecho sobre Vizcaya que es, ante todo, *derecho de conquista*.

#### 4. FUNCIÓN Y CRISIS DEL MITO VIZCAÍNO

En su estudio sobre la *Gética* de Jordanes, Louis Marin afirma lo siguiente:

Por hablar brevemente, la disposición diacrónica –y en particular, en un relato– de una contradicción que vuelve a encontrarse en la sincronía –y en particular en un estatuto y una posición política– es una especie de *resolución diferida de la contradicción*: así, es posible

67. LBF, lib. XIII, t. II, pp. 392-393.

que la aprehensión de una causalidad histórica determinada en unas circunstancias precisas se traduzca en una comprensión de estas circunstancias, toda vez que *explicación es comprensión*, por recurrir a estas categorías tan frecuentemente opuestas después de Dilthey. Pero el recurso a la historia puede revestir también otro sentido que se articula en el primero de los puntos que habría precisamente que determinar: el orden diacrónico de aparición cesa de ser secuencia pura de acontecimientos, sucesión ordenada de incidentes y de accidentes según el antes y el después y causalmente ligada: es en diacronía lo que es en sincronía un esquema de origen. No es ya la disposición diacrónica en los tiempos intermediarios lo que es ratio porque sea orden; es la presencia, la coexistencia en ese origen de elementos en contradicción presente en la situación vivida: remisión al origen de la contradicción presente que encuentra de ese modo su resolución porque se trata de otro tiempo, de otro lugar, que el tiempo de la historia va a ordenar y que la situación presente va a repetir enmascarando las articulaciones. El recurso a la historia, no ya como tiempo de un *relato*, sino como *recitación* de un origen es al mismo tiempo explicativo e interpretativo. Es explicativo porque el tiempo de la historia es concebido como el desarrollo del origen; es interpretativo, porque el origen proporciona las categorías y las relaciones que el presente disimula y difumina. La resolución diferida de la contradicción en que consistiría la explicación histórica se conjugaría así con una resolución original de la contradicción que es la contradicción misma, pero llevada a su grado más alto, cualitativamente otro, recordaba porque está tanto en el origen del tiempo como fuera del tiempo<sup>68</sup>.

La contradicción «en sincronía» que García de Salazar trataba de resolver diacrónicamente con su reformulación del mito de los orígenes del Señorío de Vizcaya era, claro está, la que oponía las villas a los linajes, contradicción que tenía una dimensión jurídica: las ordenanzas de las Hermandades, compuestas por los corregidores y otorgadas por los reyes, frente al derecho consuetudinario de los linajes, que alcanza su primera expresión codificada en el Fuero de 1452, un fuero estamental, de hidalgos. La ratificación de éste por el monarca-señor lo comprometía a respetar y defender los privilegios estamentales, pero el agravamiento del conflicto banderizo y la activa toma de posición de los reyes Enrique IV e Isabel I en favor de la Hermandad enfrentada a los linajes con el poder señorial (es decir, con el poder del rey). La versión del mito vizcaíno recogida en LBF proyecta sobre el tiempo de los orígenes (un tiempo a la vez histórico y mítico) las condiciones del pacto foral de 1452, planteado por García de Salazar como una alianza entre los descendientes de los vencedores de Arrigorriaga (los hidalgos) y los del heredero de don Zurúa (el rey) contra los nuevos «invasores», los moradores de las villas, que ocupan en el conflicto presente el lugar que, en la leyenda, corresponde a los leoneses. Pero García de Salazar era consciente de que el pacto de 1452 se había roto. De ahí que ponga una particular insistencia en las circunstancias en que, según la leyenda, los vizcaínos se dotaron por primera vez de un Señor. El origen del poder no está, según LBF, en el príncipe (como parece sostener la primera versión del mito, la de LL), sino en la asamblea de los hidalgos en las Juntas de Guernica.

La consecuencia más importante de la yugulación del proceso estamental, en el plano jurídico, la constituye, sin duda, el triunfo de la hidalguía universal de los vizcaínos, recogida en el Fuero Nuevo de 1527. Como solución, no es en absoluto original. Pablo Fernández Albadalejo y José María Portillo han recordado que ya en 1929 y 1933, res-

68. Louis Marin, *op. cit.*, p. 98.

pectivamente, Gregorio Balparda e Ildefonso Gurruchaga llamaron la atención sobre «el carácter netamente castellano de los fundamentos conceptuales y operativos que sustentaban la hidalguía colectiva vasca», los mismos que se aplicaban en los antiguos señoríos de behetría<sup>69</sup> Lugares donde regía este principio, los hubo fuera del País Vasco, desde luego. La especificidad del caso vasco reside, ante todo, en la extensión territorial del ámbito de su aplicación, más amplio que el del resto de los que se hallaban en análogas condiciones jurídicas, lo que permitió el desarrollo de instituciones provinciales (las Juntas) cuya función principal no fue otra que la defensa de los privilegios y exenciones territoriales.

Hacia el interior, el principio de hidalguía universal resuelve el conflicto interestamental imponiendo una igualdad jurídica por elevación. En la España medieval había existido otra comunidad no estamental, los judíos, pero en su caso, la igualdad se establecía a la baja, como una comunidad de *parias* sujeta a impuestos y exacciones discretionales por carecer de cualquier tipo de privilegio (eventualmente, los reyes y los señores podían promulgar normas benignas para sus judíos, aunque éstas no constituirían garantía de que no se les hiciese objeto de abusos arbitrarios en un futuro). Pero la condición de comunidad no estamental permitía a los judíos desempeñar funciones económicas y administrativas vedadas a los estamentos. La transformación de la sociedad vizcaína (y de la guipuzcoana) en comunidad no estamental puso a los habitantes del Señorío y de la Provincia en condiciones de sustituir a los judíos en sus actividades tradicionales. Por otra parte, dos comunidades no estamentales en un mismo territorio eran demasiadas: los guipuzcoanos impusieron los estatutos de limpieza de sangre en su territorio en torno a 1482, y los vizcaínos expulsaron a sus judíos en 1486.

El principal problema que se presentaba a estas comunidades hidalgas era el de legitimar ideológicamente su inserción en una sociedad fuertemente estamentalizada como la de la España imperial. A lo largo del siglo XVI se alzan algunas voces en contra de la hidalguía colectiva y otras muchas –y no todas de vizcaínos– a su favor. Pero, más que alegatos jurídicos, la nueva sociedad hidalga necesitaba un mito de origen legitimador, y para ello ya no servía la leyenda de la batalla de Arrigorriaga, ligada al Fuero estamental de 1452. El inventor del nuevo mito fue el licenciado hispano-flamenco Andrés de Poza y Yarza (?-1595), autor de un tratado *De la Antigua Lengua de las Españas* (Bilbao, 1587) en que adapta al caso vasco el mito de origen privativo de los judíos españoles para llegar a una solución original: los vascos, definidos por la posesión de una lengua matriz o babélica en la que Dios depositó la revelación del misterio de la Trinidad, proceden del primer poblador de España, el patriarca Túbal, hijo de Jafet<sup>70</sup>. El licenciado Poza fue quien recibió el encargo de las Juntas de Vizcaya de preparar una respuesta al tratado *De Hispaniorum Nobilitate Exemptione* (1588) de Juan García, Fiscal de la Chancillería de Valladolid, en el que se aducían las condiciones básicas de la hidalguía establecidas en la Pragmática de Córdoba contra la pretensión vasca de hidalguía univer-

69. Pablo Fernández Albaladejo y José María Portillo Valdés, «Hidalguía, Fueros y Constitución Política: el caso de Guipúzcoa», en *Hidalgos & hidalguía dans l'Espagne des XVIe-XVIIe siècles*. Paris: Éditions du CNRS-Centre Regional de Publication de Bordeaux, 1989, p. 161.

70. Véase, sobre Poza, mi libro *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1993.

sal<sup>71</sup>. En su *De Nobilitate in Proprietate*<sup>72</sup>, Poza alude a la ascendencia tubálica de los vascos, pero también a la batalla de Arrigorriaga, en la que «allanaron y asentaron los vizcaínos su primera y antiquísima libertad que avían gozado desde Augusto César exclusive asta entonces, ochocientos y más años, y fue esta batalla año de nro. Señor 870 y en este mismo año los vizcaínos lebantaron por su señor o caudillo a don Zuría, nieto del Rey de Escocia y le dieron título de señor no absoluto ni soberano sino sob ciertas condiciones e capitulaciones», entre ellas, «que los señores futuros fuesen por vía de election» y que «el futuro señor antes de ser rreçibido y obedecido por tal hubiese de jurar los antiguos fueros y franquezas de la provincia y en el ynterin no se cumplisen sus mandatos». El carácter electivo que Poza atribuye al Señor, y los pactos que le ligan con los vizcaínos, ponen en cuestión la soberanía de éste, en lo concerniente a Vizcaya: «y pues los señores de Vizcaya se an allado y se allan limitados en quanto a no poder hacer ley salvo consentimiento de todos los vizcaynos en iuncta debaxo, del arbol de garnica y que no pueden dar pecho ni derecho nuevo ni tocarles en tan solo un punto en sus fueros y privilegios, cosa clara es que el señor de semejantes posturas y condiciones no se puede llamar soberano»<sup>73</sup>.

La soberanía, lógicamente, corresponde entonces al pueblo hidalgo representado en las Juntas. Repárese que, según Poza, aquélla se identificaría con una «primera y antiquísima libertad» de los vizcaínos desde tiempos de Augusto, lo que entra en contradicción directamente con las versiones del mito en García de Salazar (en las que se afirma la pertenencia del Señorío al condado de Castilla, amén del sometimiento de Vizcaya por los godos). Poza mantiene los elementos centrales del mito, don Zuría y la batalla, pero los subordina a la defensa de la hidalguía universal (quienes eligen al Señor son «todos los vizcaynos» y a la libertad —esto es, soberanía— originaria). Entre finales del siglo XVI y finales del XIX, ésta será la forma general de las ulteriores versiones de la leyenda, que en la época romántica será tema central de numerosas narraciones literarias<sup>74</sup>.

«Arrigorriaga», de Sabino Arana Goiri (1865-1903) es la última de estas narraciones y, al mismo tiempo, el texto fundacional del nacionalismo vasco. Publicada en la revista *La Abeja*, de Bilbao, en 1890, pasó en 1892 a integrarse en el opúsculo *Bizkaya por su independencia* con otras tres leyendas de Arana Goiri («Gordexola», «Otxandiano», «Mungia»)<sup>75</sup>. «Arrigorriaga» constituye un centón de motivos literarios espigados en la literatura romántica vasca del XIX: en el apócrifo *Chant d'Altabiscar* (1836), del bayonés Garay de Monglave; en las *Tradiciones Vasco-cántabras* de Juan Venancio de Araquistáin (1866); en la novela *Jaun Zuría, el Caudillo Blanco* (1886), de Vicente de Ara-

71. *De Hispaniorum Nobilitate Exemptione sive ad Pragmaticam Cordubensem, qua est l.8. titu. 11, libr. 2. Recopilationis Comentarij. Scribebat Ioannes Garsia Gallecus. I. C. Hispanus Senatu Pintiano in causis invictissimi Regis nostri Philippi & eius, fisci, Regius & fisci Advocatus. Pintia, Anno 1558.*

72. *Ad Pragmaticas de Toro & Tordesillas, sive de nobilitate in propietate*, BN, ms. 9254.

73. *Ibid.*, fols. 596v-597v.

74. Sobre éstas, véase mi estudio *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1987.

75. Arana Goiri'tarr Sabin, *Bizkaya por su independencia*. Bilbao: Tipografía de Sebastián de Amorrortu, 1892.

na (primo del autor), e incluye además un buen número de citas de *La Araucana*. En la narración de Arana Goiri, los invasores leoneses son llamados, lisa y llanamente, *españoles*. Ningún don Zuría desempeña un papel destacado en la historia; el único rasgo heroico individual es el de una «varonil mujer vizcaína» que derriba de un hachazo en la cabeza al infante leonés Ordoño. «Arrigorriaga» concluye del siguiente modo:

Al efecto, habiéndose reunido los bizkainos en Junta General o Batzarr, como el Señor de Durango no hubiese dejado sucesión masculina, convinieron en que entrara el Duranguésado a constituir una de tantas merindades o agrupaciones de pueblos independientes en la general Confederación Bizkaina; dióse forma a las leyes de costumbre, y se escribieron; formuláronse los pactos entre los bizkainos y el que había de ser su Jefe y unánimemente propuesto para este elevado cargo, un joven de veintitantos años llamado Lope, natural de Busturia (que más tarde se casó con Dalda, hija de Estegiz), el cual se había distinguido en la batalla de Padura por su táctica y su valor, habiéndoles jurado solemnemente, fue aclamado por los bizkainos su Jaun (Señor), siendo conocido en la historia con el sobrenombre de Zuria (el Blanco).

De aquí data el Señorío de Bizkaya, mas no, como pretende algún historiador español, su independencia, la cual es tan antigua como su sangre y su idioma<sup>76</sup>.

La antipatía de Arana hacia la institución señorial queda mucho más de manifiesto en la segunda de las leyendas de Bizkaya por su independencia, «Gordexola»:

Cinco siglos escasos después del merecido desastre sufrido por las tropas españolas en los campos de Padura, daban los bizkainos una nueva muestra del amor a su patria y del vigor de su raza.

Mas en esta segunda fecha era ya republicano-señorial la forma política de Bizkaya, institución que, por su especial carácter y por las bases en que estaba cimentada, sirvió para causar cierta degeneración del espíritu genuinamente bizkaino. Si alguna falta, en efecto, habían cometido los bizkainos contra el carácter de su nación (por seguir la tendencia de su siglo de confiar la jefatura del estado a un solo hombre) al nombrar un Señor de Bizkaya, que, aunque no monarca político, había de ser, además del goce de otras atribuciones, monarca militar, carácter capaz de sintetizar todas las ilusiones de un hombre de aquella época, de distraerle de su misión principal y de inspirarle miras ambiciosas, siempre perjudiciales al pueblo que capitaneara: en gravísima falta incurrieron al comprometerse a servir a tal Señor en cualquiera guerra que por sus particulares intereses emprendiera ya dentro (sin sueldo) ya fuera (con sueldo) del territorio bizkaino.

No tardó esta realmente antiforal institución en producir los resultados que los bizkainos no previeron o no quisieron prever.

Avidos de gloria y de honores exóticos los Señores de Bizkaya enlazáronse con mujeres españolas de noble estirpe, y tomando parte activa en la reconquista de España, si bien en particular algunas veces, la mayor parte a las órdenes de uno u otro rey de la vecina nación, llegaron a adquirir títulos de nobleza española y a aceptar gustosos el de súbditos

76. Cito por *Obras Completas de Arana Goiri'tarr Sabin (Sabino de Arana-Goiri)*, Buenos Aires: Sabindiarr-Batza, 1965, p. 115.

castellanos, consiguiendo más tarde que el Señor de Bizkaya fuera de sangre puramente española y concluyendo (1379) por que este título y el de Rey de Castilla recayeran en una misma persona; hecho al parecer indiferente, puesto que no hería directamente a la independencia de Bizkaya, pero única causa en realidad de todos nuestros males<sup>77</sup>.

Consecuentemente con esta antipatía, Arana Goiri minimizó el protagonismo de don Zuría en «Arrigorriaga». Pero, no contento con ello, emprendió, en las notas a la leyenda, una revisión de los datos de la tradición zuriana. Los elementos fantásticos de la versión de CSV fueron concisamente racionalizados y desplazados: Zuría no era hijo de Culebro, sino «de un bizkaino llamado también Lope, Señor acaso de la Merindad de Busturia, y de María, Infanta de Escocia»<sup>78</sup>. Arana fecha la batalla el día 30 de noviembre de 888, festividad de San Andrés, en cuyo honor se habría erigido la iglesia parroquial de Pedernales, junto a Busturia<sup>79</sup>.

El mito vizcaíno no dejó de obsesionar a Arana Goiri durante toda la vida. A un culto particular al mismo responde, sin duda, el que situase su residencia veraniega en Pedernales y se hiciese enterrar en el cementerio de dicha localidad. La decisión de eliminar del mito la figura de don Zuría corrió pareja acaso con la intención de encarnar a éste en el nuevo contencioso contra España. Un rastro de ello queda en la vinculación que estableció entre el mito vizcaíno y San Andrés, patrón de Escocia, reino de origen de la madre de Zuría (la bandera que Arana Goiri y su hermano Luis diseñaron en 1894 para la nación vizcaína recuerda claramente la enseña escocesa). El día que eligió Sabino para la fundación del *Euzkeldun Batzokija*, embrión del Partido Nacionalista Vasco, fue precisamente un treinta de noviembre de 1894, aniversario de la mítica batalla de Padura.

Sin embargo, el carácter puramente vizcaíno del mito impidió que fuese asumido como relato de origen por el nacionalismo vasco cuando éste rebasó los límites geográficos de su cuna, Vizcaya, y se difundió por las provincias vascas limítrofes. Hoy, la leyenda de la batalla de Arrigorriaga no significa gran cosa para los nacionalistas vascos. Hace ya muchos años que en los centros nacionalistas, los *batzokiak*, dejó de conmemorarse la efemérides. Sin embargo, fue el elemento central del complejo míticomotor vizcaíno durante cerca de seis siglos, al servicio de legitimaciones ideológicas de distinto sesgo, ya fueran dinásticas (Barcelos), o comunal-políticas: estamentales (García de Salazar), foralistas (Poza), fueristas (un buen número de autores románticos) y, en fin, nacionalistas (Arana Goiri). Todo un persistente vector de acción colectiva que fue transformándose para adaptarse a los cambios históricos.

77. *Ibid.*, pp. 115-116.

78. *Ibid.*, p. 140, n.v.

79. Sobre la concepción de la Historia en Arana Goiri, véase José Luis de La Granja, «La invención de la Historia. Nación, mitos e historia en el pensamiento del fundador del nacionalismo vasco», en *Nationalism in Europe. Past and Present. Actas do Congreso Internacional «Os Nacionalismos en Europa. Pasado e Presente»*, Santiago de Compostela, 27-29 de Septiembre de 1993. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1994, vol. II, pp. 97-139.