

Símbolos y superposiciones culturales y religiosas sobre el “otro excluido” en la literatura oral navarra

ALFREDO ASIÁIN ANSORENA

Para Esther Baztán

La imagen del “otro excluido” en cualquier época o lugar y por cualesquiera motivos se crea a partir de cuanto es distintivo social y culturalmente, pero también mediante la incorporación de la alteridad, del nivel de la sombra, esto es, la sociedad excluyente también proyecta en el excluido todo el nivel de sus miedos y de sus fantasmas. Por todo ello, todo rasgo distintivo real o atribuido se simboliza, se esencializa.

Para presentar en su verdadera dimensión este conflicto sordo, hago mías las palabras de Louis Cardaillac cuando afirmaba, refiriéndose a la situación de los moriscos (1992: 37),

Así, durante un siglo se impuso el sueño de la pureza y de esencialismo y se pretendió una amputación cultural, olvidando que una cultura es la suma total de las aportaciones y de las influencias recibidas.

Tal pretende ser mi objetivo: valorar la imagen del “otro excluido” como una aportación al imaginario cultural navarro.

1. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL

1.1. Breve cronología de la exclusión

La peculiaridad histórica del reino de Navarra, independiente en su territorio peninsular hasta 1512¹, influye en la cronología de las exclusiones ét-

¹ Todas estas referencias históricas se pueden ver, entre otros, en J. M^a LACARRA (1975).

nico-religiosas y en las transformaciones del imaginario popular que está presente en la literatura oral navarra.

En primer lugar, es necesario precisar que a finales del siglo XV coinciden en Navarra, al menos, cuatro minorías étnico-religiosas: judíos, mudéjares, agotes (y afines) y gitanos.

En 1498, seis años después que los reinos vecinos, los reyes de Navarra son obligados a expulsar, ante la amenaza pontificia de excomunión, a los judíos del reino. La verdadera exclusión, para aquellos judíos conversos que habían permanecido, se producirá en 1521, cuando se les hace cargar con la responsabilidad de la vuelta de las tropas navarras antes de la victoria final castellana².

En el caso de los mudéjares, no abandonarán tierras navarras rumbo a las aragonesas hasta 1516, cuando Navarra, ya incorporada a Castilla, hace efectiva la pragmática castellana de 1502, según la cual los moros habían de salir al destierro o convertirse al cristianismo. Con ello termina oficialmente la presencia de musulmanes en Navarra³. Muy poco se sabe sobre los moriscos que quedaron o volvieron tras la conversión de Aragón en 1525⁴. Según Mercedes García Arenal (1984:65), *debió de ser un grupo insignificante y que pasó casi inadvertido*. Sin embargo, Joan Reglá (1974:198) comenta: *En Asturias, Vizcaya y Navarra, el morisco no es un personaje desconocido: es artesano o vendedor ambulante*.

Las otras dos minorías (gitanos y agotes) corrieron mejor suerte y siguen actualmente en suelo navarro, si bien su evolución ha sido bastante diferente, puesto que los primeros continúan en cierto modo excluidos⁵, mientras que los segundos se han integrado totalmente⁶.

Geográficamente, los mudéjares fueron quienes tuvieron una presencia más localizada. Se asentaban en aljamas de Tudela y de otros enclaves de la Ribera navarra. Judíos y agotes estaban repartidos por toda Navarra, al igual que los gitanos que, por su carácter ambulante, se extendieron por toda la geografía. En el caso de los moriscos, los casos son mucho más localizados y esporádicos: Pamplona y Monteagudo, por ejemplo. Es importante recordar que Los Arcos y su comarca eran tierras ocupadas por Castilla desde 1463 a 1753, hecho que pudo favorecer el contacto con moriscos y judíos. Esta presencia de estos colectivos excluidos han cuajado en varios relatos folclóricos localizados en una zona muy próxima: Aguilar de Codés y todo el ámbito de las Cinco Villas.

² Referencias interesantes en los libros de Mercedes GARCÍA ARENAL y Beatrice LEROY (1984) y J. M^a LACARRA (1975).

³ De la situación de los mudéjares en Navarra en el siglo XIV se puede hallar información en el artículo de Juan Carrasco (1986). Más interesantes todavía las de Mercedes García Arenal y Lacarra ya citadas.

⁴ Louis CARDAILLAC (1992:28).

⁵ Ver el artículo de Florencio IDOATE (1949:443-474).

⁶ Revisar el libro de Paola ANTOLINI (1989) y el artículo de IDOATE (1948:489-513), introducción a otras obras más extensas.

1.2. Breve valoración sobre los estudios históricos y documentales de conjunto

Una importante dificultad de partida es que los estudios históricos abordan la presencia de estos colectivos en Navarra de forma bastante diversa. Como el objeto de mi estudio, no obstante, no es completar un panorama histórico, sino valorar la imagen del otro, sólo voy a compilar algunos datos dispersos. En general, me voy a limitar a mencionar algunas obras históricas de conjunto sobre estos colectivos. A ellas remito, si se quiere realizar un acercamiento más profundo.

El colectivo de los judíos del reino de Navarra ha suscitado el interés y las investigaciones de Juan Carrasco (1993) (en una obra monumental, a la que remitimos) y de Beatrice Leroy (1984), entre otros. Asimismo, los mudéjares fueron estudiados por el propio Carrasco (1986) y por Mercedes García Arenal (1984). De ambos colectivos, ha presentado una muy buena síntesis Juan Carrasco en fechas recientes (1996).

Los agotes fueron objeto de estudio parcial por Florencio Idoate (1948 y 1973), J. Riera i Sans (1975) y Julio Caro Baroja (1968, 1990a y 1990b) hasta que Paola Antolini (1989) presentó una obra de conjunto. Sobre ellos en la Francia meridional, se pueden revisar a F. Bériac (1990) y A. Guerreau y Y. Guy (1988).

Los gitanos y los moriscos han estado, en general, más desatendidos. Ambos colectivos han tenido, como iremos mostrando, profundas relaciones. De los primeros, tenemos datos, muchos procedentes de un artículo de Florencio Idoate (1949), en el recorrido por los grupos excluidos y marginados (agotes y gitanos, entre otros) que realizó F. J. Caspistegui (1996), pero por los moriscos no ha habido más que un interés tangencial. Salvo algunas referencias en autos de fe inquisitoriales, pocos datos concretos se han analizado sobre el importante papel que representaron en la historia de Navarra del siglo XVI⁷.

Por último, y con una perspectiva geográfico-histórica más amplia, David Nirenberg (1996) ha estudiado diversos ejemplos de exclusión en ambos lados de la frontera hispanofrancesa.

Remito a todos los estudios citados para ahondar en una visión histórica de todos estos grupos marginados. Sin embargo, y dada la escasa atención que se ha prestado a la presencia de moriscos en tierras navarras, me gustaría recordar algunos de los hechos más importantes y subrayar algunos indicios que me inclinan a pensar que su presencia fue más importante de lo que habitualmente se ha creído⁸.

En primer lugar, la cercanía de un gran colectivo de moriscos en el reino de Aragón a los que se consideraba como "quintacolumnistas" del turco o de los protestantes del Bearn tuvo que repercutir en Navarra, tierra de tránsito para esos complots. Así lo recuerdan Antonio Domínguez Ortiz y Bernard

⁷ Los estudios de Louis Cardaillac sobre los moriscos en el Languedoc y en el Bearn son los más importantes al respecto.

⁸ Mercedes García Arenal, por ejemplo, cree que su presencia e importancia debió de ser muy limitada.

Vincent (1979:58), cuando reproducen una misiva de los inquisidores de Zaragoza. Estos autores (1979: 61) describen esta situación:

Pero lo que preocupaba cada vez más a Felipe II era, indiscutiblemente, el establecimiento de relaciones habituales entre moriscos, sobre todo los aragoneses, y los protestantes del Bearne. Y no sin motivo. Desde los años 1570, emisarios de los cristianos nuevos viajaban a dicha región del sur de Francia con el fin de obtener la firma de un pacto de alianza. El gobernador de Bearne, Monsieur de Ros, llegó a declarar: "Luego yremos a España y daremos con esa tierra y cobraremos a Navarra".

Todos estos tratos se conocen tras la publicación de las *Memorias* del duque de la Force, gobernador del Bearne (1979:173). Joan Reglá (1974: 70) insiste además en la importancia del bandolerismo catalán y aragonés, donde muchos moriscos, ayudados por los inmigrantes franceses que huían de las guerras de religión, llegaron a suponer un peligro real. En este sentido, los "passadors de cavalls" pirenaicos (1974:89) representaban un ejemplo de las relaciones entre el reino de Navarra ultrapirenaico y el colectivo morisco. Casi todos los historiadores que han tratado el hecho morisco han recalado en el episodio de los manejos de Antonio Pérez en Francia (1974:74-77) y del doble espía, Pascual de Santisteban, sobre el proyecto de sublevación en España de los moriscos.

Durante años, Navarra debió de ser lugar de tránsito para el exilio voluntario de los moriscos antes del decreto de expulsión (1979:178):

La elección del camino por el norte se explica porque la huida directa a países mahometanos constituía un delito; en cambio, desde Francia podían embarcarse hacia el norte de África; es probable que algunos de estos moriscos pensarán quedarse a residir en Francia aprovechando las favorables disposiciones iniciales de Enrique IV.

Cuando se hace efectivo el decreto de expulsión, muchos optan por el camino del norte (1979:191):

En Francia fueron al principio bien recibidos: incluso se les autorizó a quedarse, y algunos lo hicieron, pero a la mayoría les repugnaba hacer la declaración de fe católica que se les pedía. Por otra parte, conforme aumentaba el aflujo de emigrados se modificaba el talante de la población francesa; a principios de 1612 se decía que había ya cuatro mil moriscos en San Juan de Luz; unos preparaban su partida para Marruecos, y navíos con cargamento de armas, mercancía muy apreciada. Otros, decepcionados, se procuraban falsos documentos para volver a España.

Según Domínguez Ortiz y Vincent (1979:195) un contingente importante de moriscos debió de salir por Navarra:

Muchos moriscos se habían anticipado al decreto y habían salido por la frontera de Francia. Según los registros oficiales, salieron por Vera, Roncesvalles y Somport 22.532 y se embarcaron en Los Alfaques 38.286.

Joan Reglá (1974:96) precisa más:

En cuanto a los moriscos aragoneses que salieron por el Pirineo, cerca de 10.000 lo hicieron por Navarra y de 12 a 14.000 por Canfranc, donde el gobernador de Bearne les hizo pagar 10 reales por cabeza.

Sin embargo, los posibles asentamientos en Francia debieron de ser muy limitados (1979:228).

Mucho más interesante es la posibilidad de que muchos se quedaran, posibilidad que ya dejan entrever Domínguez Ortiz y Vincent (1979:248). Como veremos más tarde, estos moriscos que se quedaron desempeñaron oficios ambulantes muy semejantes a los de los gitanos.

Como se puede apreciar, todos estos datos, insuficientes sin embargo para elaborar una síntesis sólida, son un claro indicio de que el morisco no era desconocido en Navarra. Además, contamos con varias referencias de moriscos en Navarra presentes en los autos de fe inquisitoriales. Tales casos han sido estudiados por Iñaki Requena (1984:176-188), J. I. Tellechea (1985) o por J. M^a Olaizola (1992:191-232).

Pero no sólo se puede recurrir a la documentación histórica. También nos auxilia la toponimia⁹. Son varios los topónimos que se relacionan con los moriscos. Nos interesa una serie asociada a la cendea de Galar, comarca cercana a Pamplona. Los topónimos en cuestión son idénticos en Galar (aparece escrito por primera vez en 1609), Arlegui (1654 y 1655) y Subiza (1666): *Morisco bidea*, cuya traducción del vascuence significa 'camino de moriscos' o *camino que llaman de moriscos*, topónimo que se recoge en Subiza en 1691.

En conclusión, creemos que hay obras de referencia suficientes como para abordar el estudio de estos cuatro colectivos excluidos.

1.3. Proceso de indiferenciación en un otro excluido: símbolos distintivos y asociaciones simbólicas en la literatura oral navarra

En el cuadro 1 se ofrece una síntesis del proceso de exclusión de estas gentes desde los rasgos más característicos y particulares de cada grupo, hasta las categorías más indefinidas del otro excluido. Para elaborar la serie de oposiciones semánticas presentes en cada una de las imágenes aisladas en la literatura oral, se ha recurrido al concepto de isotopía, que se explicará más detenidamente en el epígrafe 2, concepto que se ha aplicado tanto a las fuentes históricas que han abordado estas exclusiones como a los etnotextos recopilados personalmente.

Comencemos aislando y analizando algunos de los símbolos presentes en los estudios de enfoque histórico. Estos símbolos, al principio, identificaban y excluían a cada uno de estos colectivos; pero, posteriormente, se fueron asociando e incluso confundiendo hasta crear nuevas categorías de excluidos.

En general, estos grupos de gentes sufrieron tres tipos de exclusión: una *exclusión pseudobiológica y conductual*, una *exclusión social* (la más importante) que se materializó en una exclusión física, es decir, del núcleo de la población, y una *exclusión religiosa*.

⁹ Debo estas útiles indicaciones a Mikel Belasko, coordinador de la investigación en toponimia menor en Navarra.

**Cuadro 1:
imágenes del otro excluido en la literatura oral navarra**

SUPUESTAS DIFERENCIAS BIOLÓGICAS Y CONDUCTUALES

Diferencias en los trabajos

<i>Diferente religión</i>		<i>Sospechas sobre su cristianismo</i>	
Moros y moriscos	Judíos	Agotes y afines	Gitanos

PROCESO DE INDIFERENCIACIÓN EN UN OTRO EXCLUIDO TRAS LAS CONVERSIONES Y EXPULSIONES

Asociaciones simbólicas referidas al otro

OFICIOS MANUALES	<p style="text-align: center;">OPOSICIONES SEMÁNTICAS</p> <p>Dentro / Fuera, Fijo-asentado / Nómada-ambulante, Agrícola-pastoril / Artesanía-comercio, Religión-Día-Dios / Superstición-Noche-Diablo, Intelectual-espiritual-limpio-blanco / Manual-sucio-oscuro, Valiente-noble / Cobarde-traidor.</p>
BANDIDO	<p style="text-align: center;">OPOSICIONES SEMÁNTICAS</p> <p>Bien / Mal, Cultural / Contracultural-instintivo, Dentro / Fuera, Productivo / Dañino, Sociedad pastoril / Lobo, Cristiandad-Cordero de Dios / Islam-Lobo, Cristiano fiel o viejo / Infiel-apóstata o cristiano nuevo.</p>
QUINCALLERO, TRATANTE O VENDEDOR AMBULANTE	<p style="text-align: center;">OPOSICIONES SEMÁNTICAS</p> <p>Dentro / Fuera, Fijo-asentado / Nómada-ambulante, Agrícola-pastoril / Artesanía-comercio, Bien / Mal, Religión-Día-Dios / Superstición-Noche-Diablo, Valiente-noble / Traidor (ingenioso)-cobarde, Productivo / Dañino, Cristiano fiel o viejo / Infiel-apóstata o cristiano nuevo.</p>
BRUJO	<p style="text-align: center;">OPOSICIONES SEMÁNTICAS</p> <p>Bien / Mal, Religión-Día-Dios / Superstición-Noche-Diablo, Valiente-noble / Traidor-cobarde, Productivo / Dañino, Cristiano fiel o viejo / Infiel-apóstata o cristiano nuevo.</p>

Resumen: exclusión

Exclusión física, es decir, del núcleo de la población: <u>fuera</u> , <u>nómada-ambulante</u> , <u>comerciante</u> .	Exclusión pseudobiológica y conductual: <u>manual-sucio-oscuro</u> , <u>cobarde-traidor</u> , <u>contracultural-instintivo</u> , <u>dañino</u> , <u>mal</u> .	Exclusión religiosa: <u>mal</u> , <u>superstición-noche-diablo</u> , <u>islam-lobo</u> , <u>infiel-apóstata</u> o <u>cristiano nuevo</u> .
---	---	--

ESTA EXCLUSIÓN MITIFICA AL EXCLUIDO AL QUE SE LE CREE
DOTADO DE CARACTERÍSTICAS PERNICIOSAS

MIEDO AL ROBO, AL ASESINATO O AL ENGAÑO	MIEDO AL CONTAGIO FÍSICO Y MORAL	MIEDO A LA BRUJERÍA Y A LAS PRÁCTICAS MÁGICAS
---	--	---

RESULTADO: CONCEPTO DE LIMPIEZA DE SANGRE
Y MIEDO AL MESTIZAJE

A) *Exclusión pseudobiológica y conductual*

Todas estas razas malditas estaban estigmatizadas por unas supuestas diferencias biológicas y conductuales. Como recuerda Julio Caro Baroja (1991:90), la línea de pureza o impureza de la sangre, tan importante en esta época, venía sólo marcada por la ascendencia patrilineal. De hecho, esto hizo que las diferencias fisiológicas, más objetivables en el fondo por cuanto respondían a la genética, se fueran poco a poco disipando. Dependía en gran manera de la conducta reproductiva más o menos endogámica. Los gitanos, por ejemplo, han tenido y tienen una fidelidad sexual y una tradición de matrimonios endogámicos que, como afirma Caro Baroja (1990a:73-80), fue catalogada como incestuosa. Casi todos los colectivos excluidos han sentido una presión social tendente a impedir los matrimonios mixtos, es decir, el mestizaje. Así, Antolini (1989:27-28) describe el orden del matrimonio como uno de los esenciales en la historia de marginación de los agotes. Interesa, por cuanto contribuye a esa imagen maléfica de estos colectivos, recordar que cuando una mujer agote casaba con un hombre no agote, se consideraba que éste iría perdiendo su vitalidad hasta morir. Aquí encontraríamos la presencia de una antigua corriente misógina aplicada a la exclusión.

Por lo tanto, sean rasgos físicos constatables o fabulaciones, bastantes de ellos se esencializaron y sirvieron de verdaderos símbolos. En este sentido, se produce una llamativa mezcla entre lo que genéticamente era característico y una fabulación pseudobiológica donde presuntos defectos naturales y fantásticos recuerdan innegablemente un orden simbólico de la inversión.

El judío con su nariz aguileña, el gitano con su color aceitunado (verdi-negro) o moreno, el morisco de tez muy morena o el agote con el lóbulo de la oreja pegado son imágenes culturalmente tan enraizadas que aún hoy en día subsisten. Sin embargo, estos rasgos no son ni mucho menos definitivos, por lo que se tendió a asociarlos con otros símbolos de la inversión y del mal. Veamos un ejemplo, referido a los agotes, que plasmó Caro Baroja en el prólogo a la obra de Antolini (1989:12):

Recuerdo también que las personas de las que se decía que eran de "casta de agotes" ("agote kasta") eran rubicundos y entrados en carnes, que tenían ojos claros, piel fina, rosada. A esto se añadía —según la opinión— otros rasgos físicos y caracteres fisiológicos difíciles de comprobar. Uno era el de que tenían pegado el lóbulo de la oreja; otro, que no producían mucosidad en las narices. En la cara presentaban pústulas; y, en fin, se hablaba de otro elemento que se ha atribuido comúnmente a gentes mal consideradas por el pueblo: el de que ocultaban un hermoso rabo.

También la demonología social influyó en los *progromos* que se produjeron en toda Europa. A los factores económicos, como el odio a los prestamistas, Mullet (1990:75) cree que hay que añadir una característica que dimana de un odio religioso, pero que se puede catalogar a la vez de moral, conductual e incluso pseudobiológica: el ser los *asesinos de Cristo*. Todavía hoy en día, en la tradición oral de Genevilla, se dice:

*De Genevilla salieron,
por Laguardia pasaron,
y en Labastida comieron
los que a Cristo sentenciaron.*

Otro recurso muy empleado para estigmatizarlos era asociar a estas gentes (1988:18) con “una imprecisa categoría de enfermos”. Esta *enfermedad*, y el miedo a ser contagiado, eran a la vez pseudobiológicos, conductuales y morales. En el caso de los agotes, Antolini recuerda cómo el obispo Marca (1988:164-5) insiste en que la lepra que les afecta (lepra de Giezi) ya aparece en la Biblia, dato que le sirve para apoyar su disertación científica. Recuerda que tienen un “olor infecto” que sólo puede ser superado con el bautismo cristiano.

Gitanos y moriscos han tenido que hacer frente a las diferencias en el color de la piel. Toda esta exclusión está motivada por el negro, color del mal, de la inversión, que se aprecia en innumerables representaciones demoníacas en el imaginario artístico de la época. Caro Baroja (1991:88) describía así a los moriscos:

Pero es seguro que se trataba de gente más parecida en conjunto a la que puebla la costa africana del Mediterráneo y la que se halla en el Asia anterior a la Europea, incluso meridional. Contribuyó, sin duda, a formar un tipo racial muy oscuro el elemento negro (...).

A estos dos colectivos también se les atribuía una extraordinaria fecundidad que alarmaba a la sociedad excluyente y que se relaciona con una última y sutil inversión. Absolutamente en todos estos colectivos la imagen de la mujer (judía, mora o morisca, agote o gitana) era contraria a los valores tradicionales. Como analiza Philippe Sénac (1983:91), el *pagano es inferior a su esposa*, que aglutina una imagen más compleja donde se aúnan belleza y objeto de deseo motivado por su carácter infiel o prohibido y por una supuesta sensualidad.

Conductualmente estos colectivos atesoran toda una serie de valores invertidos: cobardía, traición, capacidad de fascinación, doblez, deshonestidad, improductividad, etc. En un refrán que recoge Florencio Idoate (1949:452) referido a los gitanos, por ejemplo, aparece una comparación muy importante entre su comportamiento y el del lobo, símbolo mítico del mal:

El lobo y el gitano donde habita no hace daño.

Y es que los gitanos son uno de los colectivos que, según Caro Baroja (1990a:73-80), más sufrieron esta atribución de valores: ladrones de niños que llevaban a la Berbería, antropófagos...

En conclusión, hay rasgos físicos que se simbolizan tanto por parte de los que excluyen (nariz, lóbulo, color de la piel...) como por los excluidos (circuncisión, por ejemplo, como símbolo de identidad étnico-religiosa) junto con símbolos del orden invertido o del mal que se les atribuyen (rabo, defectos, enfermedades, color negro, traición...). Sin embargo, y aunque hubo asociaciones y confusiones en este aspecto, no es tan importante como la exclusión social.

B) Exclusión social

La exclusión social se producía de forma muy llamativa en el orden de los oficios. Ejercían trabajos diferentes fuera del núcleo de la población o de manera ambulante. La segregación llega a ser tan profunda que incluso Caro

(1991:96) subraya la existencia de un estilo morisco en muchos oficios frente al estilo cristiano viejo.

Una clasificación que Caro Baroja (1990a:74) utiliza para caracterizar los oficios de los gitanos nos puede servir como punto de partida. Éstos se dedicaban a *actividades no morales* como el latrocinio, *actividades sospechosas* como la acrobacia y la volatinería y a *actividades misteriosas* como el trabajo del hierro o la adivinación. Para que tal clasificación sirva para todos los grupos y oficios, la completaríamos con un último ítem: las *actividades manuales*.

Efectivamente, las actividades manuales son propias de todas estas minorías. Los agotes (1989) desempeñan trabajos de carpinteros, canteros, molineros y herreros. Los moriscos (1991:109-110) se dedicaron también a oficios subalternos y manuales. Por ejemplo, herreros y caldereros, albañiles, ceramistas, carpinteros y vendedores de vino y aceite; muchos eran agricultores e incluso buenos horticultores; tenían tiendas de comestibles y se dedicaban a la trajinería. Un último grupo de profesiones, también típicas de judíos y judeoconversos, tenían que ver con labores textiles: alpargateros, tejedores, sastres, sogueros, esparteros, olleros, zapateros, etc. Si aducimos un ejemplo concreto, en el auto de fe de Calahorra en 1566, José Ignacio Tellechea Idígoras (1985:189-190) refiere los siguientes datos que confirman que todos desempeñaban oficios fuera del núcleo de la población:

Si la nómina de protestizantes resulta relativamente copiosa, la de moriscos "reconciliados por la secta de Mahoma" es mucho más escasa y denota su procedencia aragonesa y riojana. Son cinco los reconciliados:

- *Juan Miguel de Marruecos, natural de Rueda (Aragón), morisco, trompeta, residente en Pamplona.*
- *Miguel, zapatero alpargatero, natural de Gotor (Aragón), residente en Aguilar.*
- *Francisco el Zaido, morisco, tejedor, natural de Pedrola (Aragón), residente en Aguilar.*
- *Juan Romo, morisco, pelaire, vecino de Aguilar.*
- *Usabel Allde (Alcaide?), viuda morisca, vecina de Aguilar.*

El trabajo ambulante como la trajinería, el pequeño comercio de los arrieros y buhoneros o la trata de animales les confería una gran movilidad social (Domínguez Ortiz y Vincent; 1979:86). Por tanto, todo el conjunto de los conversos, nos recuerda Iñaki Requena (1984:188), "se puede enmarcar dentro de un contexto de artesanos y trabajadores". De forma más concreta, apunta las siguientes profesiones:

Aparecen entre los moriscos variadas profesiones artesanales o manuales, como zapateros o especialistas en cerámica ("orceros"), trabajadores textiles ("un espadador de lino"), y oficios transhumantes como arrieros o trajineros. Tampoco faltan ejemplos de gentes dedicadas al sector servicios o alimentación, como pueden ser los mesoneros, y está presente entre los moriscos acusados la figura del tañedor, híbrido de músico, bohemio y andarín. Entre los judíos conversos procesados se pueden ver al médico y al sastre, profesiones que abundaban también entre los "marranos" de otras latitudes.

Muy cercanas a las actividades manuales y ambulantes estaban determinadas *actividades misteriosas*. La ferrería era una ocupación generalizada en todas las minorías excluidas. Esta dedicación, como ya explicó Mircea Eliade

(1974), se asoció desde tiempos míticos con lo maléfico. Así, la ferrería gitana, en conexión con la morisca (Domínguez Ortiz y Vincent; 1979:119), encaja perfectamente con la figura de los “buhamiak” del folclore vasco, figura que también ha sufrido numerosas superposiciones.

No menos sospechosos resultarían los oficios sanitarios (médicos, boticarios, saludadores...), ocupaciones típicas de judíos conversos y de moriscos (Caro; 1991:122).

Las *actividades sospechosas* se relacionaban con los espectáculos ambulantes. Los gitanos destacaban como acróbatas, volatineros e incluso como domadores de osos (Burke;1991:93-94). Asimismo eran tan reputados músicos como los moriscos y agotes. Estos últimos eran considerados los mejores txistularis y atabaleros.

En resumen, podemos afirmar que hay que distinguir estos oficios productivos de las ocupaciones no lícitas o no morales. A los judíos se les acusaba en relación con la usura y el préstamo; a moriscos y gitanos con actividades propias de ladrones, salteadores de caminos y bandoleros. Ya hemos hablado anteriormente del bandolerismo morisco en los Pirineos, dedicación que hay que extender a muchas otras zonas (Reglá; 1974:29). Caro (1991:73-80) recuerda que una de las actividades que se achacaban a los gitanos era la cuatrería; esta imagen maligna era “adornada” con acusaciones de antropofagia y de venta de niños en Berbería.

Pero quizás donde mayor incompreensión encontraron fue en lo relativo a sus ritos y a sus fiestas y celebraciones. Los agotes, por ejemplo, no podían participar en las danzas de las fiestas y tenían entradas, lugares y pilas bautismales especiales en la celebración de los ritos eclesiásticos. Es en este epígrafe donde los símbolos de exclusión se hicieron más fuertes, porque se confundieron ritos y rasgos culturales con simulación o falsa conversión. Sabemos que las tres religiones celebraban ritos distintos y en distintas fechas. El domingo, día del Señor o sagrado, no era celebrado por moriscos y judíos, y en los días de ayuno y de vigilia se les acusaba reiteradamente de comer carne. Hasta tal punto se vigilaban estos ritos que en el auto de fe que nos está sirviendo de ejemplo, resume José Ignacio Tellechea Idígoras (1985:189-190):

En todos ellos, de extracción social baja, se registra su fidelidad a las prácticas religiosas mahometanas: practicar el aguador, baño y la zala, ayunar en el Ramadán, y otros ritos y ceremonias moras, y haber creído que se salvarían en la secta de Mahoma; Francisco el Zaido quiso además convertir a su mujer. Los dos últimos habían muerto en la cárcel reconciliados. A los tres primeros se les condenaba a galeras por cinco años y el primero de todos llevó además una tanda de doscientos azotes.

Por no extendernos demasiado, podemos afirmar que los agotes eran apartados en los ritos y en las fiestas; que los judíos y los moriscos tenían sus propios ritos y fiestas; y que los gitanos, siempre escépticos en materia religiosa, también celebraban sus propios rituales.

Quizás, dentro de los ritos, el único dato verdaderamente distintivo que ha dejado huella en la literatura oral sea el *símbolo de la carne y la matanza ritual morisca o judía*. Tanto moriscos como judíos tenían mataderos y matorifes especiales. José Manuel Pedrosa (1995a; y en prensa: 83) aporta datos sobre el ritual judío y los carniceros o sōet. Si tomamos como ejemplo la ali-

mentación hispanomusulmana y morisca, en ella, según Manuel Espadas Burgos (1975: 537-565), destacan, como base de su alimentación, los cereales, las legumbres, el pan y diversas formas de gachas, el arroz, las verduras y las frutas frescas o secas. Son importantes también el ajo, el vinagre y las especias con que aliñan sus comidas. En lo relativo a la carne, apenas se consume entre las clases sociales más bajas. Las clases acomodadas comen carnero y cordero, y algunas veces cabrito. Más generalizado es el consumo de aves de corral los días de fiesta. En los postres destacaban las frituras, hojaldres y tortas de harina. Bebían leche y zumos de fruta. Se les criticaba especialmente que comieran directamente sobre la tierra. Refiriéndose a la carne, Manuel Espadas Burgos (1975:547-548) recuerda lo que escribía Pedro Aznar:

... ni bebían vino ni compraban carne ni cosa de caças muertas por perros o en lazos o con escopetas o redes, ni las comían, sino que ellos las mataban según el rito de su Mahoma, por eso gastaban poco, así en el comer como en el vestir, aunque tenían harto que pagar de tributo a los señores. A las dichas caças y carnes muertas no según su rito las llamaban en arábigo “halgharaham”, esto es, malditas y prohibidas.

Manuel Espadas Burgos (1975:548) describe esa matanza:

El consumo de carne –carnero o cordero– llevaba consigo un condicionamiento en cuanto a la forma del sacrificio de los animales, que debía seguir un ritual concreto. La res debía ser bien degollada, “cortados los gobiernos y garganchón, quedando la nuez hacia la cabeza” y el matarife debía ser un moro purificado, que hubiese dicho sus oraciones en las horas marcadas por la ley coránica.

Pero los tres alimentos que sociorreligiosamente marcan la diferencia entre “cristianos nuevos” y “cristianos viejos” son la carne, el tocino y el vino, verdaderos símbolos. Según distintos estudiosos, los conversos tenían la costumbre de colgar tocino y otros embutidos de cerdo en un lugar visible de sus casas. A esta práctica se la denominó mostrar la “medalla”.

Por último, otras diferencias culturales relevantes eran la lengua (algarabía y caló) y, sobre todo, el traje. Sirvan como botón de muestra dos símbolos asociados al traje: (Antolini; 1989:164-5) la marca de la oca de los agotes y (Caro; 1991:138) las medias lunas de paño azul en los sombreros de los moriscos.

C) Exclusión religiosa

Judíos y moriscos, aunque ya convertidos forzosamente al cristianismo, mostraban importantes diferencias en cómo profesaban la religión. En general, se sospechaba sobre la sinceridad de su cristianismo y se les acusó mayoritariamente de hipócritas y simuladores, cuando no de criptojudíos o criptomoriscos. Pero a estas dudas no escapaban tampoco los otros colectivos, los gitanos y, en menor medida, los agotes.

En esta época percibimos cómo se mezclan acusaciones de herejía y de apostasía, tal como las define Julio Caro Baroja (1990a:325). En la literatura oral navarra que hemos venido recopilando hemos recogido un relato (Tellechea; 1985:187) de inspiración luterana, *El santo y el cedazo*, que coincide con la acusación que se le hace al rabetero vasco Irisarri de *haber reprendido a unas*

mujeres que se arrodillaban en una iglesia ante un crucifijo, diciendo que era un pedazo de madera. Dice el relato, clasificado por Robe como el tipo 1829 * D:

Solía contar Donato, el de Mendaza, que hicieron una imagen de un santo de un cedazo suyo y lo que sobró se lo llevó él. Se la dedicaron a san Marcial y, cuando le iba a rezar, le decía:

– “Glorioso San Marcial,
del pesebre de mi burra,
eres hermano carnal”.

La relación de muchos de estos colectivos, como hemos visto, con determinadas prácticas sanitarias y médicas los asoció también con prácticas mágicas, hechiceriles o adivinatorias y, por consiguiente, supersticiosas y malignas. Escribe Julio Caro Baroja (1990a:68):

Magia hebrea, Magia árabe, Magia gitana forman como tres peldaños de una escalera en la que el tramo superior corresponde a los judíos y el inferior a los gitanos...

Por razones obvias de extensión, vamos a centrarnos en una de ellas: la morisca. Esa relación entre prácticas sanitarias y hechicerías la recoge muy bien Jesús Maiso (1991:161) en una bella reflexión:

Además de los sanadores moriscos confluyen otros problemas. Uno de ellos es la relación entre la ciencia oficial y cultura popular. Una segunda cuestión importante es la conexión entre cristianismo y magia, entre Islam y magia; finalmente otro gran tema a dilucidar es si el aplastamiento y explotación de un grupo social por otro es más decisivo que la creencia religiosa que los define; dicho de otra manera, qué es más estructural o más superestructural, el enfrentamiento desigual de dos grupos fuertemente cohesionados, o la ideología religiosa que los identifica.

Por otra parte, Ana Labarta (1982-83:161-190) ofrece una interesantísima síntesis sobre las supersticiones y hechicerías moriscas. Partiendo de la consideración de que relacionar morisco con superstición es un tópico, nos interesan las referencias a determinados libros de hechicerías (*El libro de dichos maravillosos, El libro de las suertes, El alquibet que está en el conto de Du-l-Qarnayn*, el misceláneo de Ocaña) y, por supuesto, la importancia de los talismanes o *herçes*, que hay que distinguir de los amuletos. En lo que respecta a las supersticiones, Ana Labarta describe los *herçes* del siguiente modo (1982-83:168):

El tipo de herçe más frecuente era el escrito sobre papel, que iba doblado y metido en una bolsilla de tela, cosida y encerada, cubierta a su vez por otra funda, ésta generalmente de tela mejor y de colores vistosos, roja de preferencia: las había de “terciopelo carmesí”, “de zarzabán colorado”, “de raso”, “de paño”, “de lienço blanco”; una era de telilla blanca y verde con un cayrellico de oro, etc.

Se llevaban en el bolsillo, colgadas al cuello o también cosidas a la ropa, al jubón, a menudo debajo del brazo.

Estas bolsillas podían contener uno o varios papeles, pero en algunas aparecieron también otros objetos, cuyo valor simbólico o mágico debía contribuir a aumentar la fuerza del talismán (...).

El herçe en sí estaba escrito sobre papel o sobre pergamino, con tinta negra o roja y frecuentemente con una tinta amarilla que se fabricaba a base de agua de rosas y azafrán.

Los *herçes* constaban de una base coránica a la que se añadían otros elementos tales como invocaciones espiritistas judías, nombres con terminación en us, palabras mágicas, composiciones gráficas cabalísticas y cuadrados mágicos, filas de letras, signos con "anteojos", la estrella de seis puntas y algunos dibujos. Se usaban para tres fines: protección de la salud, protección contra heridas y por tradición, como en los recién nacidos contra el mal de ojo¹⁰.

El morisco como mago o hechicero recurría a recursos demoníacos. Los conjuros que empleaba tenían varios fines: curar enfermedades, provocar amores, descubrir tesoros, adivinar cosas futuras y provocar maleficios. De ellos sabemos la importancia de la presencia del diablo, como escribe Jesús Maiso (1991:155):

En la cultura y medicina popular el diablo constituye uno de los elementos esenciales, hecho que también se da en la medicina morisca. Para los sanadores moriscos el demonio es, por una parte, un doméstico, o "familiar", o criado cuyo control le permite sobrepasar las fuerzas naturales; por otra se le identifica con la enfermedad, por lo que los demonios deben ser expulsados para que el enfermo sane. En ambos casos el médico-sanador está dotado de poderes extranaturales que le permiten obtener unos objetivos más allá de lo posible en el mundo real. Esta superación de lo imposible a través del dominio sobre el "demonio familiar" corresponde a la más genuina cultura popular.

En conclusión, Ana Labarta (1982-83:180) hace una referencia que nos interesa de forma especial:

La hechicería morisca, tal como la encontramos atestiguada en los procesos, es de tipo doméstico, ciudadano, en la línea de la brujería italiana. Está muy lejos de la brujería vasca, de los procesos de Logroño... No hay en ella sabbat, ni macho cabrío, ni ritos de iniciación, ni vuelos de brujas.

D) Proceso de confusión

Esta exclusión acabó por mitificar al excluido al que se le creyó dotado de características perniciosas y suscitó sociológicamente una serie de miedos o de fantasmas: el miedo al robo, al asesinato o al engaño; el miedo al contagio físico y moral y, por último, el miedo a la brujería y a las prácticas mágicas.

En conclusión, todos esos miedos dieron como resultado los estatutos de limpieza de sangre y, por supuesto, el miedo, y la prohibición tácita, al mestizaje. Pero la exclusión también conllevó una cierta indiferenciación o, por lo menos, la confusión en muchos casos.

Como hemos mencionado anteriormente, la pragmática de 1502 obliga a la conversión forzosa o al exilio a judíos y a mudéjares en Navarra, a partir de la pérdida de la independencia. Los otros colectivos marginados, agotes y gitanos, continúan marginados. Es en este momento cuando la exclusión específica de carácter étnico-religioso pasa a ser una exclusión más indiferenciada.

¹⁰ Una tradición muy parecida se realizaba en Arbeiza (Navarra) con la Virgen de los Conjuros como intercesora.

De ello se hacen eco casi todos los estudiosos. En este sentido se expresa Paola Antolini (1989:16). Nos habla de una “ordenación del espacio en centro y periferia” que resume las historias de marginación de Occidente. Se trata de una primera confusión: la *confusión en los trabajos*. Como afirma literalmente (1989:17):

Quedan al margen de la población estas especies de hombres. Fusionadas con quienes realizan trabajos viles, se cargan mágicamente de otros valores, desempeñan utilidades sociales especiales, al tiempo que los límites internos de la exclusión se vuelven imprecisos: tejedor es ya sinónimo de hereje y también molinero cobrará rápidamente este sentido; en el leproso la enfermedad es, primeramente, signo de la cólera de Dios y al mismo tiempo vehículo de redención; más tarde se convertirá en sinónimo de herejía.

Este nuevo orden lo define de forma clarividente la propia Paola Antolini (1989:327):

Los criterios de identificación de la diferencia ya no son los de orden tradicional, que señalaban como diferentes a agotes, chuetas, vaqueiros y a otras “razas malditas”, sino los de un nuevo orden, que designa como distintos a aquellos que no son integrables en los procesos de producción y, en cualquier caso, se sustraen al control social. Al contrario, los agotes, los chuetas y las otras razas malditas siempre han tenido una importante función económica y social, por tanto, han sido integrados. Si consideramos en cambio a los gitanos nos damos cuenta que siguen siendo considerados distintos, e irrecuperables en el fondo.

Por lo tanto, esa primera confusión en los niveles de producción o de los trabajos se matiza con una oposición productivo o integrable-no productivo o no integrable.

Una segunda confusión viene motivada por la supuesta cristiandad de todos los colectivos. Esto provoca una confusión religiosa. En palabras de Louis Caradaillac (1992:29):

Ahora se precisan las condiciones de lo que va a ser el conflicto basado en el enfrentamiento de civilizaciones. Se pretende integrar al otro dentro de la unidad de la fe en un estado unitario, excluyendo lo que distingue al otro. Y el otro se define por algunos elementos sobrepuestos, por algunas señales identificatorias (lengua, comida, diversiones) que perpetúan a los ojos de los cristianos viejos la memoria de una España antigua, de una España múltiple que pertenecía definitivamente al pasado. El infiel se identificaba con el otro.

José Ignacio Tellechea Idígoras (1985:184), en su estudio sobre el auto de fe en Calahorra de 1566, nos desvela un llamativo ejemplo de la sociología religiosa de la época donde se aprecia esta confusión religiosa:

Causa un cierto malestar que el único relajado en persona y realmente sea un esclavo, turco de nación, argelino de nacimiento, criado de Juan Pinelo y residente en Navarra. Se le engloba en la “secta luterana”; su delito se ve agravado por su comportamiento de “ficto, simulado, mal converso, negativo y pertinaz”, aunque el repertorio de sus pecados, de lengua y convicción, algo puede tener de actitud luterana, no es condenado, como otros, por morisco.

Estas dos indiferenciaciones, productiva y religiosa, borran los límites entre muchas clases de hombres. En general, va a haber tres grandes ocupacio-

nes que aglutinan a los colectivos mencionados: el trabajador manual generalmente "cristiano nuevo o converso", donde son adscritos los judeoconversos, un importante colectivo de moriscos sedentarios y los agotes y afines; en segundo lugar, los nómadas o vendedores ambulantes, donde se van a confundir gitanos, bohemios o moriscos; por último, diversos grupos de gitanos y moriscos se van a asociar con la figura del bandido o bandolero asaltador de caminos.

En *El Retablo de las maravillas*, Cervantes (Spadaccini ed.; 1983:235) hace expresar a los personajes del entremés una identificación que claramente coincide con ese proceso de indiferenciación:

CAPACHO: Basta: de ex il(l)is es.

GOBERNADOR: De ex il(l)is es, de ex il(l)is es.

JUAN: Dellos es, dellos el señor Furrier; dellos es.

FURRIER: ¡Soy de la mala puta que los parió; (...)

Por último, este mismo proceso de indiferenciación del otro nómada podría explicar una perspicaz conexión entre quinquilleros y moriscos que ya dejó entrever el propio Julio Caro Baroja (1990a:329):

Leyendo ahora al padre Pedro de Calatayud, anoto este pasaje que podría ser ilustrativo y que corresponde a algo observado en tiempos de Felipe V, antes de 1737: "La lástima es —dice refiriéndose a los moros— que se permitiera en algunos puertos de España el que estos bárbaros vivan entre christianos, unos con el título de esclavos, otros como quinquilleros, o booneros, que venden buxerías, y menudencias, como lo observé en Cartagena, de donde hace que muchos christianos, adocenándose con ellos en el trato, vienen poco a poco a perder el miedo y veneración a nuestra Ley, no teniéndola aquel aprecio que se forma de ella en pueblos más interiores de la España". ¿Pueden ser estos "moros quinquilleros" del Sudeste antecesores de nuestros "quinquis"? Que de esto en interrogación.

En el mismo sentido, se manifiesta Mercedes García Arenal (1978:503-510). Parte de una constatación de los muchos puntos en común que mantienen entre sí moriscos y gitanos, diferenciados únicamente por el hecho de que los primeros constituyen una minoría religiosa frente a los gitanos que se presentan como católicos. La autora habla incluso de vidas paralelas tras la guerra de las Alpujarras y la deportación de los moriscos a Castilla. Afirma (1978:504):

Ils recourent alors a la mobilité, qui est à la fois mode de vivre et attitude de défense face aux autres couches de la société, ce qui provoque chez celles-ci malaise et méfiance. Aux yeux des Castellans, sédentaires hostiles, le Morisque apparaît comme le nomade, cause d'insécurité, auquel est associé l'image du pillage. Voilà sans doute la raison pour laquelle les Morisques sont automatiquement assimilés aux Gitans dans l'esprit de leurs contemporains, comme le montrent nombre de documents de l'époque.

Insiste esta autora en las relaciones amigables que entablan ambas minorías. Los gitanos conviven agradablemente con los moriscos, de los cuales aprenden supersticiones y hechicerías. Además se parecen físicamente y desempeñan oficios similares (1978:505):

Des métiers tels que ceux de forgeron, chaudronnier, vannier, fabricant d'espadrilles, porteur d'eau, marchand de beignets, tous traditionnellement

exercés par les Morisques, sont des métiers propres aux Gitans. Ils étaient également muletiers et routiers allant marchander de foire en foire.

A ambas minorías se les prohíbe embarcar para América: unos considerados “cristianos nuevos”, los otros “castellanos nuevos”. Se les asocia al latrocinio y al vagabundeo. Todo ello le lleva a afirmar (1978:509):

Le fait qu'il y ait autant de Gitans vendeurs de beignets, fabricants d'espadrilles ou muletiers nous fait penser que très probablement un grand nombre de Morisques se fit passer pour Gitans afin d'échapper à l'édit d'expulsion.

Mercedes García Arenal (1978:510) concluye de forma similar a Caro Baroja:

Ces “moros quinquilleros” sont-ils les ancêtres des actuels “quinquis”? Ou s'agrait-il d'une autre indication de contacts entre Gitans et Morisques? Le problème reste entier.

Estas hipótesis parecen estar avaladas por Elena Pezzi (1991:24 y 27) quien, en referencia a los moriscos, afirma que muchos se quedaron en España aprovechando esta confusión con otros colectivos nómadas como por ejemplo los “castellanos nuevos” o gitanos:

Pero a pesar del celo y el esmero con que se organizó la salida de los moriscos de España, muchos permanecieron en ella después de estas fechas: unos acogidos a las disposiciones eximentes, bien por entrar en religión, acogidos a los conventos, o por matrimonio con cristianos viejos; otros muchos escaparon a la expulsión buscando una vida nómada, fuera de sus pueblos de origen, para no ser conocidos ejerciendo como vendedores o artesanos ambulantes, arrieros o recaderos, manteniendo sus costumbres como criptomoriscos, durante generaciones.

Hasta el punto de que esta misma autora aprecia la confusión que venimos mostrando:

(...) en Francia también habían encontrado una buena acogida por los protestantes del Mediodía, en el Bearn y en el Languedoc, pues en el Sínodo nacional de Montauban de 1594 se precisa que pueden recibir el bautismo “les enfants de ceux qu'on appelle Bohêmes, sarracins ou Egyptiens”. Vemos, pues, ya mezclados socialmente en Europa a los moriscos con los bohemios y los gitanos, todos marcados entre las razas proscritas

2. SIMBOLISMO Y LITERATURA ORAL

Un primer momento viene establecido por el tipo de relaciones que entablan la literatura oral (especialmente las narraciones folclóricas) y la sociedad que la posee. G. Calame-Griaulle (1975:5-7) parte de la idea de que las sociedades que han adoptado las narraciones las han, al mismo tiempo, adaptado. Plantea transformaciones de tres tipos: relativas al marco geográfico y humano, concernientes a las estructuras de la sociedad y sus instituciones y, por último, referentes al simbolismo. En palabras de Geneviève Calame-Griaule (1975-6), “los cuentos son un espejo en el que la sociedad se observa, a la vez, tal cual es realmente, con su decorado y sus instituciones familiares; tal cual desea ser a través de héroes idealizados con poderes maravillo-

sos que reparan las injusticias y hacen triunfar la virtud; en fin, tal como se teme a sí misma, y éste es el nivel de los fantasmas". Jeanine Fribourg (1987:108-111) también cree que reflejan la sociedad, pero mediante una imagen deformada e incompleta. Por lo tanto, la interpretación social de las narraciones puede proporcionarnos informaciones que caractericen sumariamente a la sociedad que las transmite.

En todo relato folclórico, existe un remitir continuado mediante símbolos o imágenes a un algo que subyace a lo que superficialmente se manifiesta. En los relatos aparecen elementos claves que se identifican con figuras o elementos reales. En palabras de Greimas (1987) hay que discernir entre el nivel manifestado y el nivel inmanente. En el manifestado, quizá uno de los conceptos más fructíferos sea el de isotopía, empleado por muchos autores (Lévi-Strauss, Greimas, Van Dijk, etc.). La coherencia de un discurso está asegurada por la repetición de elementos de significación semejantes o compatibles. La isotopía es el resultado de agrupar elementos de significación de la misma categoría. Se pueden distinguir isotopías dominantes y no dominantes. En definitiva, una isotopía está constituida por un sema o clasema que aparece en diversos lexemas del texto. Por consiguiente, comprender la coherencia de un texto será detectar las isotopías que encierra.

Pero estas lecturas del nivel manifestado no pueden camuflar un nivel de interpretación profundo o inmanente, al que hay que acceder mediante una explicación simbólica. En ella hay que tener en cuenta que los elementos simbólicos son multivalentes, es decir, que son susceptibles de valorarse de forma diversa. El número de imágenes simbólicas no suele ser muy amplio y está en relación directa con la psicología cultural; en consecuencia, habrá que identificar los símbolos esenciales. Las dificultades en la interpretación provienen, por tanto, del escollo de analizar cada uno de estos símbolos tanto independientemente (semántica léxica) como en su combinación (semántica contextual).

Muchas han sido las tentativas de explicación del simbolismo¹¹. En primer lugar, y como marco de referencia teórico general, adoptamos los postulados que sobre el simbolismo defiende Sperber (1988). Se preocupa por el conocimiento simbólico en términos de lo innato, lo cultural y lo individual. Para él, el simbolismo es un sistema cognitivo y no semiológico. Se caracteriza primeramente por no poseer un código igual para todos y que, por tanto, no puede definir exhaustivamente todos los mensajes. También es independiente de la verbalización y dependiente de la conceptualización. Representan los símbolos un conocimiento o memoria de las cosas y de las palabras. El simbolismo es también un mecanismo cognitivo que participa en la construcción del conocimiento y en el funcionamiento de la memoria. Obedece a reglas inconscientes y descansa sobre un conocimiento implícito. Tiene capacidad creadora. En definitiva, dos posibilidades, o los individuos están dotados innatamente de múltiples esquemas universales o arquetipos o están dotados de un dispositivo simbólico general y de una estrategia de aprendizaje.

¹¹ En nuestro trabajo hemos utilizado las reflexiones al respecto de SPERBER (1988), Julio CARO BARRERO (1990a), Andrés ORTIZ-OSÉS (1982; 1985; 1988 y 1996), Eugenio TRÍAS (1994) y, sobre todo, Gilbert DURAND (1982).

Para analizar ese dispositivo simbólico, partimos de las reflexiones concretas de Julio Caro Baroja (1990b: 28-29). Explicita dos sistemas formados por “el *Cielo* de un lado como elemento *masculino*, expresión de la *paternidad*, de la autoridad *superior* y el otro la *Tierra* como elemento *femenino*, expresión de la *maternidad* y de la *fecundidad*. El otro sistema es el que constituye el *Sol* y el *Día* como *Vida*, como *Fuerza*, como *Bien* y la *Luna* y la *Noche* como *Muerte* y como *Mal*; como elemento femenino asimismo, pero no tan fecundo como la *tierra*”.

Caro Baroja (1990b:32) llega así a la conclusión de que existe una relación entre las nociones de luna, noche y muerte; dichas nociones comportan unos principios femeninos que se ligan con las actuaciones mágicas maléficas.

Pero la interpretación en sí se ve dificultada por la superposición de axiologías. Las más primitivas, conforme la historia avanza y los cambios culturales se van sucediendo, se integran en las nuevas como substrato. En toda superposición hay una adopción de lo anterior, pero también una adaptación. Si intentamos presentar un esquema resumido de las mismas, podría ser de la siguiente forma:

Cosmogonía		Mitología	Cristianismo
Cielo – paternidad	Sol – Bien – Día	Elemento masculino – paternal	Dios Padre celeste
Tierra – fecundidad	Luna – Mal – Noche	Elemento femenino – maternal	Satanismo e infierno

Por último, llegamos a la explicación para nosotros más sólida, por cuanto integra a las anteriores. Gilbert Durand (1982), tomando como base aspectos de la simbología de Jung presentes en Ortiz-Osés y, en menor medida, en Trías, reorienta su explicación del simbolismo intentando superar también las posiciones estructuralistas. Nos interesa la estructura dialéctica, transformacional, dinámica e incompleta y abierta al contenido vivido que presenta el símbolo. Su concepto de “trayecto antropológico” ayuda muchísimo a contemplar las asociaciones y superposiciones culturales de las imágenes. El símbolo, como uno de los tres modos de conocimiento indirecto junto con el signo y la alegoría, tiene un significado imposible de captar directamente. De esta manera, el simbolismo es un equilibrio entre los deseos imperativos del sujeto y las intimaciones del ambiente objetivo. Sin extendernos más, Durand afirma que lo imaginario, los símbolos, están sujetos a un sistema doble de clasificación (a la vez bipartito y tripartito). En primer lugar, el régimen diurno relacionado con la dominante postural y con unos esquemas ascensionales y diaréticos cuyos arquetipos esenciales son la luz y el héroe. Y un régimen nocturno que se subdivide en dominante digestiva y cíclica. Hay así estructuras esquizomorfas (régimen diurno), estructuras místicas y estructuras sintéticas o diseminatorias (régimen nocturno)¹².

¹² Luís GARAGALZA (1990) tiene una excelente obra introductoria al pensamiento de G. Durand.

3. IMAGEN EN LA LITERATURA ORAL NAVARRA

Nuestro objetivo específico es analizar la figura del otro excluido en los relatos, representaciones y manifestaciones folclóricas navarras¹³.

En resumen, a través del estudio de la literatura oral navarra, nos acercamos a un imaginario popular complejo por sus numerosas superposiciones y asociaciones simbólicas.

Comencemos analizando las asociaciones simbólicas. Hay que destacar que estas imágenes, descompuestas en clasemas significativos (aparecen en negrita), mantienen relaciones isotópicas evidentes, puesto que todas las imágenes comparten alguno de ellos.

3.1. Imagen del otro como sastre u otros oficios manuales

De esta forma, en primer lugar, el "otro" (moros y moriscos, judíos y agotes) se identifica con determinados oficios manuales, por desplazarse de un pueblo a otro para trabajar o hacerlo fuera del núcleo de población y por desempeñar profesiones asociadas a la superstición y catalogadas de cobardes. Las oposiciones semánticas que se instauran no pueden ser más significativas: Dentro / Fuera, Fijo-asedado / **Nómada-ambulante**, Agrícola-pastoril / **Artesanía-comercio**, Religión-Día-Dios / **Superstición-Noche-Diablo**, Intelectual-espiritual-limpio-blanco / **Manual-sucio-oscuro**, Valiente-noble / **Cobarde-traidor**.

Los oficios textiles, especialmente sastre tejedor, son de suma importancia para interpretar una serie de relatos recogidos de la tradición oral en la zona de las Cinco Villas (*El sastre miedoso*, *El sastre*, *El sastre de Aguilar*, *El sastre de la mata*, *El sastre de Cabredo*, etc.). Estos relatos pertenecen al tipo 1854* de la clasificación internacional de Arne-Thompson y son muy conocidos en toda la Península y en toda Europa referidos muchas veces a judíos. En este sentido es interesante recordar cómo el motivo de los sastres cobardes se aplica generalmente a minorías judías, como nos recuerda José Manuel Pedrosa (1995:118) y que, además, destacan por malos caballos (1995:26-27). Consignemos una versión que se ha contextualizado en esta zona de Navarra:

Había una vez en Cabredo, un pueblo cerca de Santacruz en la muga ya con Álava, un sastre que tenía que ir todos los días a coser a Aguilar. Y era muy tímido, muy tímido. Y un día le tocaba tormenta y otro, cualquier otra cosa.

Una vez que iba, como todos los días, a Aguilar y que era tiempo de paso de los búhos, cuando él pasaba por el puerto, un sitio muy sombrío donde la luna hace como sombra, le salió un búho que le hizo:

— ¡Uuuuh! ¡Uuuuh!

Y él se atemorizó, porque creyó que decía cosas sobrenaturales, y no sabía qué hacer. No se atrevía a pasar y entonces empezó a exclamar con miedo:

— ¡Déjame pasar, déjame pasar, que soy el sastre de Cabredo, que voy a por carne a Aguilar!

¹³ He ido recopilando presencialmente muchos de los materiales etnolingüísticos presentes en este artículo desde el año 1991 hasta la actualidad.

Pero el búho seguía y no se atrevía a pasar. Por fin, al cabo de un rato, calló el búho y ya pasó. Sin embargo, después no se atrevía a volver pasando por allí.

Y todos se reían mucho de él porque era un poco miedoso y le costó bastante entrar en razón y comprender que era un búho. No comprendía la naturaleza. Él se dedicaba sólo a trabajar y no se había preocupado de la naturaleza¹⁴.

La afirmación *dejadme pasar, que soy el sastre de Cabredo que voy a por carne a Aguilar* (que he destacado en negrita) convive en los relatos con otras como *dejadme pasar, que voy a coser a Aguilar* o *que voy a hacerle un traje al sacristán*. Fuera de las narraciones, es un dicho muy conocido y extendido todavía hoy en día en la zona, siempre en su forma relacionada con la carne. Algunos informantes explican esa referencia alegando que *en tiempos había un matadero en Aguilar*. Esta conexión entre la carne y el sastre de Aguilar o de pueblos vecinos, personaje que se caracteriza por la cobardía y la superstición ridícula, parece hacer referencia al símbolo de la carne y la matanza ritual en Aguilar.

En una versión, asimismo, aparece la figura de la mujer del sastre, quien se mofa de éste haciéndole víctima de un sabbat brujeril ridiculizado, también en la línea cobarde y supersticiosa:

Era un sastre que iba a cortar trajes de un pueblo a otro y casi siempre se le hacía de noche. Y, como todos los días regresaba tarde y era muy miedoso, su mujer se decía:

– Pues tengo que saber si es cierto o no que es miedoso.

Una noche que regresaba a casa tarde se le enganchó en una mata la pernera del pantalón y se estuvo allá toda la noche, porque se pensaba que le habían atrapado los bandidos. Y, a la otra mañana, su mujer le recriminó la tardanza:

– Pero, hombre...

Y se excusó el sastre:

– Cagiëndiez, no sé, me han salido allá unos cuantos y me han dado tanto miedo...

Y, al otro día, volvió a marcharse a trabajar a otros pueblos. Y maquinó su mujer:

– Bueno, pues esta noche voy a saber si tiene miedo o no.

Cogió una sábana, se tapó con ella y le esperó en el camino para asustarle. Cuando regresaba el sastre, le salió por sorpresa y le gritó:

– A ver, la cartera.

– Ay, por Dios, mire que, si llego a casa y no llevo los cuartos, mi mujer se va a enfadar – suplicó amedrentado el sastre.

Ya tanto imploró, que le dijo su mujer:

– Bueno, pues si quiere usted marcharse ileso, me tiene que dar un beso en el culo.

Y el sastre, miedoso como era, se inclinó pronto y bien mandado, le dio un beso en el culo y se marchó hacia su casa. Entretanto, su mujer llegó antes a casa por un atajo y se quitó el disfraz. Y cuando llegó el sastre, le dijo:

– ¡Si supieras lo que me ha pasado!

¹⁴ Nuestro informante fue en 1992 Luis Ochoa, de 61 años, agricultor y carbonero de Zúñiga (Navarra).

– Chico, ¿pues qué te ha pasado? – le preguntó maliciosamente su mujer.

– Pues, nada, que me han salido unos fantasmas y me han dado tanto miedo, que me han tenido allá todo lo que han querido y, a lo último, para librarme de ellos, le he tenido que dar un beso a uno en el culo – exageró el sastre.

Y le recriminó su mujer:

– Caratonto, si era yo.

Y le contestó el sastre:

– Ya me parecía que tu culo olía nada más entrar en nuestro cuarto¹⁵.

En una versión, *El sastre de San Martín*, se desplaza la acción de esta zona hasta los valles más norteños de las Améscoas (San Martín)¹⁶. El único resto morisco o judío que he podido encontrar allí es etnológico: la comida denominada *hormigo*, típicamente musulmana o judía y particular de esta zona de Navarra. Manuel Espadas Burgos (1975:543) se refiere a ella en un comentario sobre *La Lozana andaluza*:

Por eso acuden a una prueba de tipo culinario: "Digamos que queremos torcer hormigos o hacer alcuzcuzu y los sabe torcer, ahí veremos si es de nobis". La prueba parece resultar decisiva para saber su origen no cristiano viejo.

Esta primera imagen, por tanto, nos presenta a unos hombres que desempeñan un oficio manual modesto como es el de sastre, caracterizado por el desplazamiento de un pueblo a otro para trabajar. Se les presenta como cobardes y supersticiosos. Sin embargo, esta imagen a veces puede tener un simbolismo más profundo como el del descenso digestivo. Un relato recogido lejos de allí, en Santacara (Navarra), titulado *El sastre y los garbanzos* es un buen ejemplo de estos casos:

Venía un sastre a trabajar a Santacara. Y, al llegar, le vinieron al sastre ganas de hacer de cuerpo. Se puso allá en una pared y defecó. Y, después de hacer de cuerpo, fue a esa casa de Santacara a trabajar. Y ese día llovía un poco. Bajó después la mujer de la casa a su huerto, que estaba por el camino en un lugar que se conoce como "el regadío", para recolectar algo para preparar la comida y a la subida, como había llovido, vio unos garbanzos limpios al lado de una pared. Los recogió la señora y dijo sorprendida:

– ¡Uh, qué bien!

Llegó la hora de comer, se sentó a la mesa el sastre y le preguntó la señora:

– ¿Qué? ¿Te gustan los garbanzos?

– Sí, me gustan mucho – respondió el sastre.

– Ah, pues te he puesto garbanzos – dijo ella satisfecha.

Le sacó, por tanto, los garbanzos y se los empezó a comer el sastre con fruición.

– ¡Uy, qué garbanzos más ricos! – exclamó el sastre.

Y le explicó ella el hallazgo:

– Si vieras qué me ha pasado: he ido al regadío y, a la subida, he visto unos garbanzos donde una tapia tan limpios, que los he cogido.

¹⁵ El informante al que se entrevistó en 1993 fue Benito Alegría, de 70 años, agricultor de Arróniz (Navarra)

¹⁶ Nos informó en 1993 Pedro Segura, de 85 años, agricultor de Aramendía (Navarra).

Pero resultó que la noche anterior había cenado garbanzos el sastrero y, claro, eran los que había defecado. Y hasta entonces el hombre se los había comido tan a gusto; sin embargo, cuando se enteró, gritó el sastrero con una mueca de asco:

*– ¡Ostia! ¡Cojones! Si son los que he cagado*¹⁷.

Sea como fuere, la potencia simbólica del relato donde el sastrero vuelve a comer los garbanzos que había cenado la noche anterior (nótese la ausencia de carne) y que acaba de defecar merece una explicación pormenorizada donde el entrecruzamiento del alimento, la religión y la suciedad (física o higiénica y moral) es muy llamativo.

Por otra parte, sí que hay una imagen privativa del judío: la de prestamista, como en el precioso relato *El moroso*:

Había en un pueblo un vecino pudiente y otro que andaba medianamente. Y el pobre le pidió mil duros para un año, que, en aquellos tiempos, era mucho dinero.

Pero pasaba el tiempo y no podía devolvérselos. Y la víspera de que se cumpliera el año, le advirtió el rico:

– Oye, tú, ¿te acuerdas? Mañana me tienes que dar los mil duros.

Fue a casa el pobre hombre y no había forma de cenar. Se metió a la cama y no conciliaba el sueño. Y su mujer lo vio preocupado y le dijo:

– Pues a ti algo te pasa.

– Pues ¿qué? ¿No sabes o qué? Lo de los mil duros. Ya me ha dicho que los tenemos que devolver mañana y, como no los tenemos, ¿cómo se los vamos a devolver? – le confió su marido.

– ¿Qué? ¿Por eso te apuras? Ya me las voy a arreglar yo – dijo decidida su mujer.

Y estaban las casas una en frente de la otra. La casa del pobre que había pedido el préstamo tenía una ventana pequeña y la del rico tenía un balcón. Y a las once o las doce de la noche se asomó la mujer a la ventana y gritó:

– Oye, tú, Fulano.

Ya, por fin, el otro oyó y salió al balcón.

– ¿Qué pasa tanto llamar? – contestó enfadado el rico.

– ¿Que qué pasa? Pues ya sabes lo que pasa, de lo del préstamo de mi marido ya te puedes olvidar, que no podemos – le dijo.

Volvió a la cama y le dijo a su marido:

*– Ahora el que no va a poder dormir será él; tú ya puedes dormir bien tranquilo*¹⁸.

Es algo sabido que determinados oficios estuvieron asociados a minorías etnorreligiosas. Sin embargo, esta asociación no es fácil de delimitar. Los agotes, por ejemplo, destacaron como carpinteros, canteros, molineros y herreros. Pero también los moros destacaron en Navarra como labradores, albañiles, armeros, herreros y zapateros. Estos dos últimos oficios, zapateros y herreros, aparecen en varias narraciones tradicionales asociados a las brujas y al diablo, como en *El zapatero y las brujas*, *La mujer bruja del zapatero*, *El herrero y el diablo*, etc. En este sentido, no debemos olvidar a los herreros o cal-

¹⁷ Nuestro informante en 1993 fue Jesús Remón, de 88 años, guarnicionero de Santacara (Navarra).

¹⁸ El informante al que se entrevistó en 1993 fue Benito Alegría, de 70 años, agricultor de Arróniz (Navarra)

dereros (“buhamiak”) de las fiestas carnavalescas y de las Mascaradas. Ese término de “buhamiak” traducido a veces por ‘gitanos’ complica de nuevo cualquier delimitación. No obstante, los gitanos han sido retratados generalmente como bandidos y nómadas contraculturales. Otro oficio difícil de precisar etnorreligiosamente es el de molinero. No obstante, en la narración *El molino de Andosilla* se aprecia esa carga negativa, puesto que el molinero contrata a gentes ambulantes para trabajar y, cuando debe pagarles, les hace entrar a limpiar la piedra del molino y los aplasta.

3.2. Imagen del otro como bandido

En segundo lugar, lo encontramos como bandido (moros y moriscos y gitanos), es decir, como una figura contracultural. Especialmente interesante es cuando aparece como ladrón de imágenes. Las oposiciones son las siguientes: Bien / Mal, Cultural / **Contracultural-instintivo**, Dentro / Fuera, Productivo / **Dañino**, Sociedad pastoril / **Lobo**, Cristiandad-Cordero de Dios / **Islam-Lobo**, Cristiano fiel o viejo / **Infiel-apóstata o cristiano nuevo**.

Además de esta serie de relatos, la literatura oral de la zona de las Cinco Villas conserva una bellísima representación tradicional que se celebra cada año el día de San Juan en Torralba del Río (Navarra)¹⁹: *La caza del Moro*. Su análisis aclara muchas de las superposiciones culturales en el imaginario popular, trayecto que termina con la representación como bandido, es decir, como una figura contracultural²⁰.

Ya Julio Caro Baroja (1968: 171), con su perspicacia habitual, se mostraba escéptico ante la explicación que procuraban los informantes de Torralba del Río sobre el origen de la “caza del Moro” y de la que se hacía eco el propio José María Iribarren (1946:149-150). Dicha explicación de orígenes de “Juan Lobo” es la alusión a un bandolero que “según crónicas” fue derrotado el 24 de junio de 1524 tras haber asolado la región en esa época. Pero dice Julio Caro Baroja (1968: 171):

Pero esta explicación –como la que da el señor Martínez Alegría– no pasa de ser una leyenda forjada “a posteriori”, cuando ciertas clases de hechos no quedaban convenientemente explicados a los ojos del vulgo, que seguía llevándolos a cabo.

Extiende estas apreciaciones a la valoración de los orígenes de otras representaciones, orígenes pretendidamente “históricos” donde aparecen frecuentemente el contacto con los moros, como por ejemplo en las fiestas de San Juan de Laguardia de Álava, “Pardon-dantza” de Tolosa, alardes de Arriaga...

Por lo tanto, el personaje principal de la “caza del Moro” parece haber sufrido varios procesos de concretización: al personaje Juan Lobo se le superpone el personaje Moro, propio de las representaciones de Moros y Cristianos y símbolo mitológico del mal. Y éste, a su vez, sufre una superposición de tipo histórico-civil, por la que aparece como un bandolero que será ajusticiado. Pero, no lo olvidemos, las concretizaciones son siempre el resultado

¹⁹ Para la “caza del Moro” empleamos la observación directa, el resumen que publicó Rafael Corres DÍAZ DE CERIO (1980a:226-233 y 1980b:36-38) y las informaciones obtenidas en una entrevista presencial realizada a Simón Ruiz de Gaona Martínez, cofrade de mayor edad de la cofradía de San Juan de Torralba del Río.

²⁰ Ver mi artículo *Otsailean: en el mes del lobo* (1998).

de objetivaciones o de actualizaciones, no explicaciones caprichosas o aleatorias.

Sin embargo, nada favorecía una explicación de este tipo, nada tenía relación en la representación con la figura del lobo, como nada lo tiene actualmente en Torralba del Río.

Las conclusiones no pueden ser más jugosas. La primera concretización es: desde una figura relacionada con el lobo se pasa a otra relacionada con el carácter pagano o mitológico del mal, pero con elementos de vegetación o agricultura. La segunda insiste en el carácter social dañino del personaje, similar al comportamiento que tiene el lobo²¹ con los rebaños de una sociedad pastoril.

En otros pueblos cercanos como Azuelo y Genevilla he recogido también relatos y breves historias orales asociadas en este caso a los judíos. En Azuelo se presenta al judío como ladrón de imágenes, estigmatización muy interesante para caracterizar al “otro” y que coincide con la de los moros que robaron las llaves de oro de la imagen de San Pedro en Sansol.

Sansol viene de San Zoilo. Pero yo he oído que Sansol estaba ubicado ahí entre el altillo y esas ruinas de lo que era la ermita de San Pedro. La ermita debió de ser una vivienda. O por lo menos hay una figura de San Pedro, que está acogida aquí en Sansol y es de talla. Tiene los brazos cortados, porque era cuando los moros que estuvieron en España tantos años.

Y a esa imagen de San Pedro, que tiene valor porque es talla, le cortaron los brazos. Se conoce que, al asaltar la ermita y cortarle los brazos al santo, después la ocultaron y lo tenemos en la iglesia de Sansol, porque antes estaba en una ermita que se llama San Pedro. Yo no he oído que tuviera unas llaves de oro. Más bien, creo que eso sería un poco leyenda: que le cortaron los brazos, porque tenía unas llaves de oro²².

A este respecto, son muy importantes las reflexiones de José Manuel Pedrosa, quien relaciona al “Moro” con la leyenda de Moro Meco, citada en las coplas de Mingo Revulgo y retomada en un opúsculo por el padre Sarmiento en el siglo XVIII. Tal moro era un bandolero al que se le atribuían todos los males sucedidos en el pueblo (especialmente en Galicia) y mantiene relación con otros personajes todavía vivos en las creencias y fiestas de diversos lugares de España, como el Moro Muza en Calahorra o el Cascamorras de Granada.

Sobre los judíos, se sigue diciendo hoy en día en Azuelo: *Los de Azuelo son judíos / y en el cielo no han de entrar, / enterraron a Jesucristo / debajo de un matorral*. Más terrible es el caso de Genevilla donde ha pervivido hasta el siglo XX la acusación de judaizantes y la exclusión: *De Genevilla salieron / y por Laguardia pasaron / y en Labastida comieron / los que a Cristo sentenciaron*. Esta exclusión se realizaba en la ubicación en la iglesia (en términos muy semejantes a la de los agotes en el Baztán) y en el matrimonio. Llegó incluso a provocar un aforismo como respuesta a la pregunta sobre la procedencia de un habitante de Genevilla: *De Genevilla, del arrabal, que no de la villa*. Todo

²¹ En un artículo José María PÉREZ DE PERCEVAL (1992) analiza estas y otras animalizaciones referidas a moros y moriscos.

²² Nuestra informante fue una mujer de Sansol que no quiso identificarse.

ello son manifestaciones de la limpieza de sangre y el miedo al contagio a una enfermedad que se cree física, si bien es moral, como la lepra de los agotes.

3.3. Imagen del otro como buhonero o quinquillero

Configuran otra imagen que hemos aislado los oficios ambulantes de venta de animales u objetos de metal con supuestos poderes mágicos (moriscos y gitanos), donde hay una parte de ingenio y otra también de engaño. Sus oposiciones más caracterizadoras serían: Dentro / Fuera, Fijo-asentado / Nómada-ambulante, Agrícola-pastoril / Artesanía-comercio, Bien / Mal, Religión-Día-Dios / Superstición-Noche-Diablo, Valiente-noble / Traidor (ingenioso)-cobarde, Productivo / Dañino, Cristiano fiel o viejo / Infiel-apóstata o cristiano nuevo.

Hemos explicado anteriormente que el buhonero, trajinero, arriero o quinquillero fue un oficio en que se confundieron posiblemente varios colectivos, especialmente gitanos y moriscos. Asimismo, sabemos de la existencia de un topónimo, "morisco bidea", en la cendea de Galar. Lo verdaderamente interesante es que sabemos, por el trabajo de campo, que el pueblo de Subiza fue considerado un pueblo embrujado hasta el siglo XX. Los testimonios de varios informantes nos insistían en que los habitantes de pueblos vecinos preferían no pernoctar bajo ningún concepto en este pueblo donde las luces permanecían encendidas durante toda la noche por miedo a las brujas. Así, dos relatos recopilados en Desojo, *El caballo Matalobos* y *El gato Cazarratones*, son extraordinariamente ilustrativos. Están protagonizados por un quinquillero o quincallero según nuestro informante²³, aunque parece un vendedor o tratante de ganado e, incluso, un buhonero que vende animales con supuestos poderes mágicos:

Era un pueblo en que había muchos lobos. Tantos lobos, que más ya no podía haber. Y fue un quinquillero a vender quincalla. Y llegó con un caballo al que ordenó:

– Pasa allá, Matalobos.

– ¿Cómo es que llama a ese caballo Matalobos? – le preguntaron interesados los hombres del pueblo.

Y dijo engañándoles:

– Pues porque a todos los lobos que encuentra a su alcance los mata.

– ¡Uy! ¿Quiere usted venderlo? – le propusieron ilusionados los del pueblo.

– Pues no me importaba mucho – les dijo con astucia el quincallero, porque estaba deseando vender ese caballo que estaba si me muero, no me muero.

Y empezaron los tratos para comprar el caballo:

– ¿Cuánto quiere usted por él?

– Trescientos duros – les pidió. Que, en aquellos tiempos, trescientos duros eran mucho dinero.

– De acuerdo, pues para mí – se decidió uno del pueblo y le preguntó:

– ¿Y qué hay que hacer con el caballo?

Entonces le explicó el quincallero:

²³ Nuestro informante en 1991 fue Antonio Lanz, de 89 años, agricultor de Desojo (Navarra).

– Mire; a la noche cójalo con una caldereta de cebada y súbalo a la cordillera donde pasan todos los lobos. Y lo deja allí atado y bien alimentado.

Así que lo subieron esa misma noche. Fueron a la mañana siguiente y que no estaba el caballo.

– Uy, ¿qué ha pasado aquí? – dijeron sorprendidos.

Entonces vieron que había un labrador que iba al campo y le gritaron:

– ¿Ha visto usted, si acaso, por aquí un caballo?

– Aquí está atado en el corral – les respondió el labrador.

– ¿En el corral? ¿Qué raro! – se dijeron los del pueblo.

Bajaron al corral y, cuando entraron, encontraron todo el corral lleno de lobos, por lo menos cincuenta lobos. Había entrado por la puerta el caballo Matalobos al galope perseguido por los lobos y con el dogal, que tenía un palo cruzado oblicuamente, se enganchó en la puerta y la cerró con aldaba, cuando escapaba. Los lobos gruñían sin parar, por lo que fueron rápidamente al pueblo a por las escopetas. Y mataron allá a todos los lobos.

Y preguntó otra vez al quincallero:

– Oye, ¿y qué hay que hacer para otra vez?

– Pues la misma operación. A la noche cójanlo y llévenlo al monte – aconsejó el quincallero.

Regresaron al monte a la mañana siguiente y sólo vieron un pedazo de pelo en el aparejo. Y, como el caballo no estaba, se sorprendieron:

– ¡Mecagüendiez! ¿Qué ha pasado aquí?

Al no saber dónde estaba, fueron a pedir ayuda al quincallero.

– Vayan ustedes a una adivinadora y ella les dirá – les recomendó.

Y les dijo la adivinadora:

– El aparejo buscará el jumento.

Así que cogió los aparejos él al hombro y marchó por la Sierra de Codés adelante. Por debajo de ella discurría un río grande. Se acercó a la orilla y, al mismo tiempo que tiraba el aparejo al río, se le enganchó la tranca y se cayó al río, que se lo llevó también.

Y colorín, colorado,

este cuento se ha acabado.

En el segundo de ellos, el gato que vende el quinquillero a los del pueblo, y que es tenido por comedor de hombres por una confusión, provoca una persecución por todo el pueblo hasta que incendian todas las casas, sin conseguir con ello acabar con el animal. Aparte del interés simbólico que puede tener la narración, nuestro informante precisa al principio: *Fue otra vez ése [el quinquillero], pues a otro pueblo. Me parece que se llamaba Zizur Mayor o pa allá o un pueblo. No era Zizur, pero un pueblo de aquéllos.* El pueblo de Zizur Mayor linda con Galar y otros pueblos de su cendea.

Esta imagen de quinquillero, vendedor o tratante de ganado o buhonero asociada a los gitanos aparece en relatos como *El Tío Jerónimo*, donde el tratamiento “tío” nos induce a pensar en los “condes” o autoridades privativas gitanas:

El Tío Jerónimo fue a la feria con un burro. Y, antes de llegar, le metió por el recto cinco duros. Y, cuando él le mandaba “Arre, burro, caga un duro”, el burro lo defecaba. Unos hombres del pueblo lo vieron y le dijeron entusiasmados:

– Tío Jerónimo, véndanos el burro.

– No, mecagüen, este burro no lo vendo yo... ¿No veis que caga duros? – les respondió el Tío Jerónimo con astucia.

Y, para interesarlos aún más, volvía a mandarle:

– Arre, burro, caga un duro.

Y el burro dejaba caer otro duro. Así, al final, los hombres del pueblo lo compraron por el doble o el triple del precio habitual de los burros. Lo llevaron a casa y nada, de cagar duros, nada. No era más que un burro viejo. Se sintieron estafados y fueron a buscar al Tío Jerónimo otra vez. Cuando lo encontraron, le gritaron enfadados:

– Oye, que nos vendiste un burro que no caga dinero ni nada. Que es mentira todo lo que nos dijiste.

– ¡Cómo que no! – respondió con disimulo el Tío Jerónimo.

– Pues no. No nos ha dado nada – siguieron quejándose los hombres del pueblo.

– Ah, no, nada – les tranquilizó de nuevo. Y les recomendó: Bueno, pues vosotros llevarlo a la casa y darle bien de comer. Y ya veréis cómo sigue cagando duros.

Rápidamente regresaron, lo empapuzaron de cebada y el burro, del atracción que tenía, se cayó panza arriba y con las patas en alto. Y pensaron que el burro se había muerto. Decidieron, entonces, reclamar al Tío Jerónimo:

– Oye, Tío Jerónimo, que no, que nos has engañado y el burro se ha muerto.

– ¡Qué se va a morir! – disimuló.

Fue el Tío Jerónimo a donde yacía empachado el burro, sacó una corneta, la tocó, "tararí, tararí", y revivió el burro. Los hombres del pueblo quedaron asombrados y le compraron la corneta.

– Bueno, ¿y esta corneta para qué sirve? – preguntaron interesados.

– Pues, nada. Vosotros podéis matar a cualquiera, porque tocáis la corneta y resucita – les volvió a engañar el Tío Jerónimo.

Y, a la hora del almuerzo, las mujeres llegaron tarde. Los hombres, muy enfadados, quisieron escarmentarlas y les dieron una paliza hasta matarlas, porque confiaban en resucitarlas con la corneta. Pero, por mucho que tocaban la corneta, las mujeres no resucitaban. Furiosos, decidieron ir a por el Tío Jerónimo para castigarlo. Lo capturaron, lo metieron en un saco y lo llevaban al río para ahogarlo encima de un burro. Y le insultaban:

– Hala, cabrón, – le decían – que eres un mentiroso y un ladrón.

Y el Tío Jerónimo iba gritando:

– ¡Que me llevan a ser obispo y yo no quiero! ¡Que me llevan a ser obispo y yo no quiero!

Pasaba entonces por allá un pastor con su rebaño y, oyendo sus gritos, le preguntó:

– Tío Jerónimo, ¿qué pasa, pues?

– Que me llevan a ser obispo y yo no quiero – le engañó el Tío Jerónimo.

– Ah, pues ya voy a ir yo a ser obispo – contestó el pastor.

Y se cambiaron: el pastor se metió al saco y el Tío Jerónimo se quedó fuera con el rebaño, sin que advirtieran el cambio los hombres del pueblo.

Llegaron con el pastor en el saco y lo echaron al río pensando que era el Tío Jerónimo. Y ya se volvían satisfechos hacia el pueblo, cuando uno de ellos lo vio:

– Pero, oye, pero si al Tío Jerónimo lo habíamos ahogado. ¡Si es el hombrico de esas ovejas!

Se acercan a él sorprendidos y le preguntan:

– ¿Cómo lo has hecho, Tío Jerónimo?

– Ah, pues que me habéis tirado al río y he salido con unas ovejas. Ya ves. Hay que saber hacerlo – respondió vanidosamente.

*Se miraron unos a otros e ingenuamente dijeron:
 – Venga, ya nos vamos a tirar nosotros.
 Se lanzaron a las aguas del río y salieron mojados. Y el Tío Jerónimo se
 marchó con su rebaño.
 Y colorín, colorado,
 este cuento se ha acabado²⁴.*

En conclusión, estos oficios ambulantes de venta de animales u objetos de metal con supuestos poderes mágicos, donde hay una parte de ingenio y otra también de engaño, configuran esta imagen que hemos aislado. Este colectivo impreciso queda fuera de los procesos productivos, como afirmaba en sus conclusiones Paola Antolini (1989:327).

3.4. Imagen del otro como brujo o hechicero

Por otra parte, en la imagen como brujo (moriscos, judíos y gitanos), pocos aspectos consiguen diferenciar en las manifestaciones tradicionales la procedencia etnorreligiosa de los protagonistas. Sus principales oposiciones son: Bien / Mal, Religión-Día-Dios / **Superstición-Noche-Diablo**, Valiente-noble / **Traidor-cobarde**, Productivo / **Dañino**, Cristiano fiel o viejo / **Infiel-apóstata o cristiano nuevo**.

En cuanto a esa imagen muy reiterada del otro como brujo, hechicero o sanador, no podemos afirmar que los relatos protagonizados por brujos y hechiceros tengan una filiación directa con ningún colectivo excluido concreto. Entre la literatura oral navarra, si acaso las referencias a libros de magia y, sobre todo, al peligro de leer pequeños papeles (¿herçes?), que aparece en el relato *La mujer poseída*, pueden conectar con esas supersticiones. Al final del relato que narra la posesión de una mujer y su posterior exorcismo asociado a la Virgen de los Conjuros de Arbeiza, en la tradición oral ha conservado la siguiente recomendación:

*Y aquella mujer, que era de Sorlada, a mi propia madre le contaba:
 – Mira; aquí en el pueblo me tenían por loca, porque yo hacía cosas que no eran mías. Pero, cuando vieron que era el demonio lo que yo tenía, me llevaron a Arbeiza.
 Y les advertía:
 – No cojáis nunca un libro que no sepáis de dónde ha venido ni cómo, porque a mí me metieron el demonio así.
 E insistía:
 – Cuando encontréis un papel en la calle, no lo leáis, sino que debéis hacer el nombre del Padre antes de cogerlo²⁵.*

Por lo general, los relatos sobre prácticas mágicas y hechicerías, en general, tienen relación con una brujería asociada al sabbat y al akelarre y están protagonizados por mujeres, como se aprecia irónicamente en el relato de *El zapatero y las brujas*. Sin embargo, los casos juzgados de brujería y hechicería fueron muy numerosos. Un relato que puede apuntar hacia brujerías más del tipo morisco, judío o gitano, más modesta y doméstica, puede ser el titulado *La boda del brujo*:

²⁴ Nos informó en 1992 Ramón Ábrego, de 62 años, agricultor y ganadero de Igúzquiza (Navarra).

²⁵ Julia Barbarin, de 60 años, ama de casa de Muneta (Navarra).

Había uno de Ganuza que era brujo o, por lo menos, decían que era brujo. Y se subía a las doce de la noche a la Peña de Santiago, porque tenía que coger la simiente de los helechos para hacerse los unguentos. Y, un día, cuando subía a la Peña, empezaron a sonar unos truenos tan fuertes, que parecía que se caían las peñas. Sintió tanto miedo, que se volvió e inmediatamente fue a la puerta de la iglesia a rezar. Se encontró con el cura y le dijo éste:

– Buenas noches, ¿qué hace usted?

Y le contestó con gran arrepentimiento:

– Pues aquí estoy convirtiéndome, porque he leído todos estos libros de brujería y no tengo perdón.

– Sí, hombre, sí. No se apure usted, que usted ya tiene perdón – le tranquilizó el sacerdote.

Pero aún guardaba los untos que obtenía de los helechos y, como quería casarse con la novia que tenía en Larrión y ella no se quería casar, porque decían que era brujo, fue un día a verla.

– ¿Sabes lo que he pensado? – le dijo con miedo un día que estuvieron los dos juntos. Que no me voy a casar contigo, porque me han dicho que tú eres brujo. Y que no, que no quiero casarme contigo.

– Pues mira; dame palabra de que te vas a casar conmigo o, si no, mañana te voy a cortar todo la mitad del pelo – la amenazó el brujo.

– Pues yo no me caso – le contestó decidida su novia.

El brujo no se sabe qué hizo con esos unguentos, pero, a la otra mañana, la muchacha se miró al espejo, no sé si vería mal o estaría con los ojos cerrados, pero tenía la mitad del pelo cortado. Eso es cuento: no obstante, que tenía la mitad de la cabeza rapada, por el conjuro o por las "mañanías" que había hecho el brujo con los untos y la brujería. Y, al otro día, fue a verla:

– ¿Qué? ¿Lo has pensao?

– Sí. Ya me voy a casar contigo –le contestó resignada su novia.

– Porque, si no, mañana tienes toda la cabeza afeitada".

Había tantos cuentos²⁶.

4. CONCLUSIONES

En conclusión, podemos decir que, con el cotejo de los materiales históricos y etnolingüísticos, se han aislado cuatro grandes imágenes del otro excluido. Al descomponerlas en sus clasemas constitutivos, hallamos relaciones evidentes entre ellas:

- 1^a. SASTRE U OTROS OFICIOS MANUALES: Fuera, Nómada-ambulante, Artesanía-comercio, Superstición-Noche-Diablo, Manual-sucio-oscura, Cobarde-traidor.
- 2^a. BANDIDO: Mal, Contracultural-instintivo, Fuera, Dañino, Lobo, Islam-Lobo, Infiel-apóstata o cristiano nuevo.
- 3^a. BUHONERO O QUINQUILLERO: Fuera, Nómada-ambulante, Artesanía-comercio, Mal, Superstición-Noche-Diablo, Traidor (ingenioso)-cobarde, Dañino, Infiel-apóstata o cristiano nuevo.
- 4^a. BRUJO O HECHICERO: Mal, Superstición-Noche-Diablo, Traidor-cobarde, Dañino, Infiel-apóstata o cristiano nuevo.

²⁶ Jesús Martínez (1993), de 72 años, agricultor de Ollobarren (Navarra).

Todos estos clasemas se pueden agrupar en la isotopía dominante de la exclusión, que es susceptible de ser dividida en varios aspectos: *exclusión física*, es decir, del núcleo de población (fuera, nómada-ambulante, comerciante); *exclusión pseudobiológica y conductual* (manual-sucio-oscura, cobarde-traidor, contracultural-instintivo, dañino, mal) y *exclusión religiosa* (mal, superstición-noche-diablo, islam-lobo, infiel-apóstata o cristiano nuevo). Sin embargo, lo verdaderamente interesante es que existen clasemas susceptibles de participar en cualesquiera de estas exclusiones, lo cual ayuda a entender por qué conceptos como la limpieza de sangre y el miedo al contagio son a la vez pseudo-biológicos-conductuales, religiosos y sociales, a pesar de los reiterados intentos de integrar a todos estos colectivos.

Además, las imágenes participan por igual de clasemas objetivos o referenciales (la dedicación a la artesanía o trabajo manual, por ejemplo) y de clasemas que se relacionan con los mecanismos antropológicos imaginarios como la asociación con la suciedad y la oscuridad. Estos últimos nos remiten a la oposición humana mucho más general entre el régimen diurno y el régimen nocturno, tan magníficamente explicada por Caro Baroja (1990b) y por Gilbert Durand (1982): *Ese régimen nocturno al que se adscribe a toda esta clases de gentes se asocia al Mal, a la oscuridad, a la suciedad y al descenso digestivo relacionado con las materias de profundidad.*

No obstante, a estas asociaciones hay que añadir la complejidad que suponen las distintas superposiciones culturales que, alterando el sustrato cultural anterior, lo integran. Así, al héroe civilizador que domina la magia de la agricultura y los metales, representado por el Gentil o por el Mairu mitológicos vascos como nos informa José Miguel de Barandiarán (1972), se le superpondrá la figura del herrero con conexiones demoníacas, como explicó magistralmente Mircea Eliade (1974). Este oficio se asociará a casi todas las minorías sobre las que hemos hablado. Julio Caro Baroja (1990a:61-62) nos procura un ejemplo interesante de superposición moro-morisco:

En otra parte he hecho hincapié sobre algo que puede ser objeto de dos interpretaciones distintas por lo menos: sobre cómo, según la sociedad cristiana española de los siglos XV, XVI y XVII, el moro de otros tiempos había sido un gran experto en las artes mágicas y en la Astrología, y cómo, también su descendiente derrotado y abatido, el morisco, era considerado hombre dado a aquellas mismas artes, aunque fuese en formas inferiores y plebeyas.

Por otra parte, la figura del lobo como símbolo y síntesis del Mal en la sociedad pastoril figura como el sustrato en la imagen del moro infiel-pagano responsable de todos los males, que evolucionará hasta la del bandido que está al margen de la sociedad y la pone en peligro.

Por último, el Mairu extranjero, que vive en las cuevas o alejado del pueblo y se aprovecha de los habitantes de los pueblos, es integrado en la figura del artesano que vive en la aljama y trabaja de forma ambulante y, posteriormente, por el vendedor ambulante o buhonero, responsable de muchos males. Desde mi punto de vista, el imaginario popular ha integrado tardíamente toda esta confluencia de superposiciones y asociaciones en la imagen del quinquillero, donde hay dominio de los metales, latrocinio o engaño y carácter ambulante.

Estas superposiciones, extraídas del análisis de la literatura oral navarra, no parecen privativas de nuestro ámbito cultural. Así, en el diccionario de

mitología de O. de Marliave (1995), sería conveniente comparar nuestras apreciaciones con las entradas *Jan-Loup* (1995: 83a-83b) de Ariège y la región de Foix, *Mairiak* (1995: 98a-98b) y *Mairu etxe* (1995: 99a) del País Vasco, y *Moros* (1995: 113b-114a) de toda la cordillera pirenaica. Todas estas referencias nos ponen sobre la pista de superposiciones similares.

Asimismo, en nuestras superposiciones, se advertía una tendencia a que el "otro excluido" se situara en la periferia respecto del centro urbano y a que desempeñara oficios ambulantes. Esto mismo sucede con otros pueblos malditos como los Maragatos de León, los Vaqueiros de Alzada de Asturias, los Chuetas de Mallorca o los Pasiegos de Cantabria. A Susan Tax Freeman (1979) le debemos, en este sentido, un interesante y detallado estudio sobre los pasiegos. Se basa, en buena medida, en esa tensión entre centro (casco) y periferia (barrio). Nuestras conclusiones no difieren sustancialmente.

Por último, nos gustaría incidir en la validez metodológica del análisis de la literatura oral para el estudio del contacto y de los conflictos sociales. Dicha metodología ya ha sido utilizada de forma sobresaliente por T. Mitchell (1988) para estudiar la violencia (y la piedad) en el folclore español.

**Cuadro 2:
Superposiciones culturales**

1ª SUPERPOSICIÓN	2ª SUPERPOSICIÓN	3ª SUPERPOSICIÓN
SUSTRATO MÍTICO		
HÉROE CIVILIZADOR EXTRANJERO QUE TRAE LOS METALES (mairu, gentil, etc.)	LOBO = MAL	MAIRU O GENTIL QUE VIVE EN LAS CUEVAS O ALEJADO DEL PUEBLO.
PRIMERA CONCRETIZACIÓN		
CALDERERO DEMONÍACO	MORO INFIEL JUDÍO USURERO, ETC.	ARTESANO AMBULANTE HABITANTE DE LA ALJAMA
SEGUNDA CONCRETIZACIÓN		
HERRERO	BANDIDO	BUHONERO
DE LAS TRES SUPERPOSICIONES TARDÍAMENTE PROCEDE UNA ÚLTIMA QUE TOMA RASGOS DE TODAS ELLAS		
QUINQUILLERO		

5. BIBLIOGRAFÍA

- AARNE, ANTTI y THOMPSON, STITH (1964), *The types of Folk-Tale*, Helsinki, FFC. (Traducción española: F. Penalosa (1995), FFC nº 258).
- ANTOLINI, Paola (1989), *Los agotes. Historia de una exclusión*, Madrid, Istmo.
- ASIÁIN, Alfredo (1998), "Otsailean: en el mes del lobo", en *Sukil. Cuadernos de Cultura Tradicional* nº 2 (1998) editado por Ortzadar Euskal Folklore Taldea.
- BARANDIARÁN, José Miguel de (1972), *Diccionario ilustrado de Mitología Vasca, en Obras Completas*, v. I, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.
- BÉRIAC, F. (1990), *Des lépreux aux cagots: recherches sur les sociétés marginales en Aquitaine médiévale*, Bordeaux.
- BURKE, Peter (1991), *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad.
- CALAME-GRIAULE, G. (1975), *Permanence et métamorphoses du conte populaire*, Paris, PUF études.
- CARDAILLAC, Louis (1992), "El enfrentamiento entre moriscos y cristianos", en *Chronica Nova*, nº 20, 27-37.
- CARO BAROJA, Julio (1968), *Estudios sobre la vida tradicional española*, Madrid, Península.
- CARO BAROJA, Julio (1990a), *Vidas mágicas e Inquisición*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- CARO BAROJA, Julio (1990b), *Las brujas y su mundo*. Madrid, Alianza Editorial.
- CARO BAROJA, Julio (1991), *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Istmo.
- CARRASCO, Juan (1986), "Los mudéjares de Navarra en la segunda mitad del siglo XIV (1352-1408), Economía y sociedad" en *Homenaje a José María Lacarra*, Pamplona, Príncipe de Viana, 75-107.
- CARRASCO, Juan (1993), *Sinagoga y mercado. Estudios y textos sobre los judíos del reino de Navarra*, Pamplona.
- CARRASCO, Juan (1996), "Las otras gentes del Libro: judíos y moros" en Á. MARTÍN DUQUE (coord.), *Signos de indentidad histórica para Navarra*, Pamplona, CAN, 2 vol., I, pp. 207-234.
- CASPISTEGUI, F. J. (1996), "Fronteras de la ortodoxia social: exclusión y marginación" en Á. MARTÍN DUQUE (coord.), *Signos de indentidad histórica para Navarra*, Pamplona, CAN, 2 vol., II pp. 151-168.
- CERVANTES, Miguel (1983), *Entremeses*, Ed. Nicolás Spadaccini, Madrid, Cátedra.
- CORRES DÍAZ DE CERIO (1980a y 1980b), "Los cuentos que me contaron (Narraciones orales de Torralba del Río)", en *CEEN*, nº 35-36, 151-254 y nº 37, 9-40.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y Vincent, Bernard (1979), *Historia de los moriscos*, Madrid, Alianza Universidad.
- DURAND, G. (1982), *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.
- ELIADE, Mircea (1974), *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza editorial.
- ESPADAS BURGOS, Manuel (1975), "Aspectos socioreligiosos de la alimentación española" en *Hispania*, vol. 35, nº 131, 537-566.
- FRIBOURG, J. (1987), "La literatura oral, ¿imagen de la sociedad?", *Temas de Antropología Aragonesa*, 3, Zaragoza, 101-117.
- GARAGALZA, L. (1990), *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la Filosofía actual*, Barcelona, Anthropos.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes y LEROY, Beatrice (1984), *Los moros de Navarra en la Baja Edad Media*, Madrid, Hiperión.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes (1978), "Morisques et gitans" en *Mélanges de la Casa Velázquez*, 14, pp. 503-510.
- GREIMAS, A. J. (1987), *Semántica estructural*, Madrid, Gredos.
- GUERREAU, A. et Guy, Y. (1988), *Les cagots du Béarn*, Montrouge.
- IDOATE, Florencio (1948): "Agotes y en los valles de Roncal y Baztán" en *Príncipe de Viana*, año IX, nº 33, 489-513.
- IDOATE, Florencio (1949), "Los gitanos en Navarra", en *Príncipe de Viana*, año X, nº 37, 443-474.
- IDOATE, Florencio (1973), *Documentos sobre agotes y grupos afines en Navarra*, Pamplona.
- IRIBAREN, José M^a (1946) *De Pascuas a Ramos*, Pamplona, Gómez.
- LABARTA, Ana (1982-1983), "Supersticiones moriscas", en *Awraq*, nº 5-6, 161-190.

- LACARRA, José M^a (1975), *Historia del Reino de Navarra en la Edad Media*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra y Diputación Foral de Navarra.
- MAISO, Jesús (1991), "Ritos y medicinas en los sanadores moriscos", en *Sharq Al-Andalus*, nº 8, 153-161.
- MARLIAVE, O. de (1995), *Pequeño diccionario de Mitología vasca y pirenaica*, Palma de Mallorca, J. J. Olañeta editor.
- MITCHELL, T. (1988), *Violence and Piety in Spanish Folklore*, Philadelphia.
- MULLET, Michael (1990), *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica.
- NIRENBERG, David (1996), *Communities of violence*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- OLAIZOLA, Juan M^a de (1992), *Historia del Protestantismo en el País Vasco. El Reino de Navarra en la encrucijada de su historia*. Pamplona, Pamiela.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1982), *El inconsciente colectivo vasco*, San Sebastián, Txertoa.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1985), *Antropología simbólica vasca*, Barcelona, Anthropos.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1988), *El matriarcalismo vasco*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés (1996), *La Diosa Madre*, Madrid, Trotta.
- PEDROSA Bartolomé, José Manuel (1995), *Las dos sirenas y otros estudios de literatura tradicional*, Madrid, Siglo XXI.
- PEDROSA Bartolomé, José Manuel (1995b), "Si marzo tuerce el rabo, ni pastores ni ganados: ecología, superstición, cuento popular, mito pagano y culto católico del mes de marzo", en *RDTP*, L (1995), Madrid, pp. 267-293.
- PEDROSA Bartolomé, José Manuel (en prensa), *Literatura oral del Camino de Santiago (Tierra Estella)*.
- PÉREZ DE PERCEVAL, José María (1992), "Animalitos del Señor. Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España Imperial (1550-1650)", en *Áreas*, 14, pp. 173-183.
- PEZZI, Elena (1991), *Los moriscos que no se fueron*, Almería, Cajal.
- REGLÁ, Joan (1974), *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel.
- REQUENA, Iñaki (1984), *La Inquisición española en el País Vasco*, San Sebastián, Txertoa.
- RIERA I SANS, J. (1975), "Supuestos agotes vascos en Monzón", en *Príncipe de Viana* 75, pp. 465-470.
- SÉNNAC, Philippe (1983), *L'image de l'autre. Histoire de l'occident médiéval face à l'islam*. Paris, Flammarion.
- SPERBER, Dan (1988), *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.
- TAX FREEMAN, Susan (1979): *The pasiegos: "spaniards in No Man's Land"*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (1985), "Catolicismo postridentino. Auto de fe en Calahorra (1566)" en *Samalticensis*, vol. 32, nº 2, 181-206.
- TRÍAS, Eugenio (1994), *La edad del espíritu*, Barcelona, Destino/Ensayo.