Cultura y patrimonio de los pueblos de España

Ministerio de Cultura y Deporte

Seminario conmemorativo del centenario de don Julio Caro Baroja



Cultura y patrimonio de los pueblos de España

Seminario conmemorativo del centenario
de don Julio Caro Baroja

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE
DIRECCIÓN GENERAL DE BELLAS ARTES
SUBDIRECCIÓN GENERAL DEL INSTITUTO DEL PATRIMONIO CULTURAL DE ESPAÑA

Catálogo de publicaciones del Ministerio: www.culturaydeporte.gob.es
Catálogo general de publicaciones oficiales: publicacionesoficiales.boe.es

Edición 2019

Coordinación de la edición
Carmen Hidalgo Brinquis
Guadalupe Rubio de Urquía

Instituto del Patrimonio Cultural de España - Consejo editorial
Elena Agromayor Navarrete
Isabel Argerich Fernández
Soledad Díaz Martínez
María Domingo Fominaya
Daniel Durán Romero
Guillermo Enríquez de Salamanca González
Pablo Jiménez Díaz
José Vicente Navarro Gascón
Javier Rivera Blanco
Belén Rodríguez Nuere
Ana Ros Togores
María Pía Timón Tiemblo
Cristina Villar Fernández

Coordinación de textos
Educación y Patrimonio, S.L.

MINISTERIO DE CULTURA
Y DEPORTE

Edita:
© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General de Atención al Ciudadano,
Documentación y Publicaciones

© De los textos e imágenes: sus autores

NIPO: 030-18-143-0

Prólogo

Con motivo del centenario del nacimiento de don Julio Caro Baroja el día 13 de noviembre de 1914 (m. en Vera de Bidasoa, en 1995), el Instituto del Patrimonio Cultural de España, Subdirección General del Ministerio de Cultura, ha querido rendirle un homenaje celebrando el seminario conmemorativo "Cultura y patrimonio de los pueblos de España".

Dentro de la programación del IPCE, la celebración de este encuentro científico ha sido, ciertamente, un evento especial como singular ha sido la influencia de don Julio en los planteamientos y realizaciones de este Instituto, del que es legatario en muchos de sus avanzados conceptos sobre el patrimonio material e inmaterial, como extraordinario observador y conocedor que fue de la memoria y del pasado de los distintos pueblos de España.

En este homenaje, que tuvo lugar en torno a la fecha de su aniversario: los días 11, 12, 13 y 14 de noviembre de 2014, se abordaron la mayor parte de las áreas de investigación que a lo largo de su trayectoria profesional trató nuestro maestro. Primero se ha presentado un boceto general de su figura y su obra, destacando su grandeza humanística e intelectual junto con la historiografía que generó; en segundo lugar se ha tratado la relación del hombre con su medio y el paisaje, siempre vinculados e interrelacionados en todos sus estudio de manera holística; asimismo se dedicó una jornada a los pueblos de España, de aquellos que hasta el momento no formaban ni constituían parte de nuestra sociedad y por tanto no tenían identidad sino como minorías y cuya influencia en el resto de la sociedad era muy limitada: moriscos, judíos, vascos…; y por último otras sesiones se dedicaron al conocimiento y conservación del patrimonio cultural de España, tarea encomendada, como responsabilidad fundamental, al IPCE y que tanto ha podido aprender del ilustre estudioso. Sólo con enunciar estos grandes epígrafes es suficiente para darse cuenta de la estrecha relación entre la orientación de los estudios de don Julio y los principios que guían a este Instituto.

Se debe mencionar que en el IPCE existe un vínculo personal y afectivo con Julio Caro Baroja pues son varios los expertos que trabajan en este centro que han sido alumnos o discípulos suyos en seminarios y cursos monográficos a comienzos de los años 80 del pasado siglo XX. En esta publicación se puede apreciar cómo han interpretado su obra casi treinta años después o una generación posterior.

En realidad, la idea de cómo se entiende España en la actualidad es el resultado de su planteamiento sobre la etnografía, la antropología y la historia de nuestro país, plasmada en su riquísima producción bibliográfica, sumada a la de algunos otros estudiosos de su generación en el campo de la sociología, la economía, etc. Hoy en día nos resultaría difícil no ver la pluralidad de España con sus diferentes paisajes y arquitecturas, sus distintas sociedades con sus signos de identidad, su cultura, sus festividades religiosas o rituales, y considerarla como uniforme o monolítica.

Asimismo debemos a don Julio la sensibilidad y nuestro creciente interés por preservar, de manera viva y activa, nuestro patrimonio en todas sus manifestaciones, tanto materiales como inmateriales. No podemos olvidar que él supo elevar a la categoría de herencia patrimonial muchos conceptos y elementos que hasta entonces eran solo símbolos del pasado de escasa relevancia cultural, considerados apartados de la etnografía o de ciencias que recientemente han alcanzado un gran prestigio social.

Por último, y no menos importante en la celebración de este seminario, queremos destacar a Guadalupe Rubio de Urquía, su directora, a quien agradecemos su empeño en llevar el homenaje de su maestro a buen puerto. A Carmen Hidalgo nuestro reconocimiento por su eficaz labor como coordinadora y preparadora de esta publicación. Gratitud que hacemos extensiva a cada uno de los estudiosos que se han sumado a este emocionante, deslumbrador y vibrante homenaje. Las intervenciones de los distintos ponentes quedan plasmadas en estas actas sobre el insigne investigador. Junto a ellos debemos mencionar por su generosa colaboración también a las instituciones participantes e interesadas en resaltar la figura del maestro: la Comunidad de Madrid, La Universidad Rey Juan Carlos, la UNED, la Universidad Autónoma de Madrid, el Gobierno de Navarra, el Ateneo de Madrid, el Museo Nacional de Antropología y el Museo del Traje.

Confiamos que esta publicación sirva para contribuir a la difusión de los vastísimos conocimientos e intereses de don Julio, académico de las reales de la Historia y de la Academia Española, como de la Lengua Vasca, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, medalla de oro al Mérito en las Bellas Artes, y otros muchos premios que expresan el excepcional valor que su persona y obra alcanzaron constituyéndose en uno de los mejores de los nuestros durante el siglo XX.

Javier Rivera Blanco
Subdirector General del Instituto de Patrimonio Cultural de España
Ministerio de Cultura y Deporte.

ÍNDICE **Pág.**

Acerca de este seminario **11**
Guadalupe Rubio de Urquía

Agradecimientos **19**
Guadalupe Rubio de Urquía

I. Don Julio Caro Baroja: su figura, su obra

La historiografía de Julio Caro Baroja **22**
Antonio Carreira

La historia a través de Caro Baroja **36**
Alfredo Floristán Imízcoz

II. El hombre y el medio en la obra de don Julio Caro Baroja

Ideas geográficas de Caro Baroja **52**
Nicolás Ortega Cantero

La contribución de Julio Caro Baroja al estudio de los pueblos de la España antigua **64**
Manuel Bendala Galán

Fuentes clásicas y fuentes literarias de la etnografía española: Julio Caro Baroja en el CSIC **73**
Joaquín Álvarez Barrientos

El *homo faber* (I). La cultura del hierro en el País Vasco: de don Julio Caro Baroja a la actualidad **86**
Mertxe Urteaga Artigas

El *homo faber* (II). El mar y la construcción naval en la historia moderna del Cantábrico. Aportaciones de Caro Baroja **108**
Lourdes Odriozola Oyarbide

Arquitectura, ciudad y paisaje en Julio Caro Baroja **125**
Alfonso Muñoz Cosme

Una primera aproximación a «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja **134**
Rafael Rubio de Urquía

III. Conocimiento de los pueblos de España en don Julio Caro Baroja: el legado, la herencia

Julio Caro Baroja, de las minorías oprimidas en el pasado español: judíos, brujas, agotes, y aldeanos solitarios **172**
Francisco J. Flores Arroyuelo

Una cierta idea de los españoles. Caro Baroja y Menéndez Pidal ante la España primitiva y sus lenguas (y, en la otra orilla, Américo Castro) **182**
Jesús Antonio Cid Martínez

La religión en Iberia: creencias, prácticas, espacios **198**
Raquel Castelo Ruano

Las fiestas que estudió don Julio Caro Baroja y su pervivencia en la actualidad en Madrid y Castilla-La Mancha **225**
Consolación González Casarrubios

Caro Baroja en el Museo del Pueblo Español..... 236
Concha García-Hoz Rosales

El Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja» 243
Susana Irigaray Soto

IV. Caro Baroja y la salvaguarda, transmisión y estudio del patrimonio cultural de España

«Todo pasa en el mundo». Los documentales de Pío y Julio Caro Baroja..... 253
Carmen Ortiz García

La dialectología popular: construcción de arquetipos y leyendas y transmisión patrimonial 275
Joaquín Díaz González

Julio Caro Baroja y el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial..... 286
María Pía Timón Tiemblo

Pío Caro Baroja, y tres recuerdos..... 292
Guadalupe Rubio de Urquía

El ingenio de Julio Caro Baroja como pintor: inventario de sus cuadros 294
Carmen Caro Jaureguialzo

A la memoria de los hermanos
JULIO (1914-1995) y PÍO (1928-2015)
CARO BAROJA
en agradecimiento por su contribución
al conocimiento y la preservación del
patrimonio cultural de los pueblos de España.

Acerca de este seminario

Guadalupe Rubio de Urquía
Otoño de 2014

Don Julio Caro Baroja nace en Madrid el 13 de noviembre de 1914 y fallece en Vera de Bidasoa, Navarra, el 18 de agosto de 1995. Cuantos hemos tenido la fortuna de haberle conocido conservamos con afecto y gratitud memoria de su amistad y el beneficio de su saber. El saber que don Julio labra pacientemente con una intensa actividad centrada en el estudio de los pueblos y las gentes de España, y plasmada en una extensa obra que constituye uno de los legados intelectuales más importantes del siglo veinte español.

A lo largo de su laboriosa vida Caro Baroja se hizo acreedor de las mayores distinciones institucionales, reconocimientos y homenajes, que contribuyeron a la difusión de su obra y, con ella, a la de un magisterio ejercido durante largos años fuera de las aulas. Este hecho, que el propio Caro Baroja calificaría en 1974 de "insólito"[1], no fue ajeno al propósito y la orientación, no sólo científica, de su actividad, como tampoco lo sería a la situación de sus estudios e intereses en los "grandes mercados o supermercados universitarios"[2] españoles de su tiempo y de los posteriores.

Hace ahora un año que, pensando en que este otoño de 2014 se cumpliría el centenario del nacimiento de don Julio, propuse al Instituto del Patrimonio Cultural de España, IPCE, la organización para la celebración en noviembre de 2014 de un *Seminario* que recordase la figura y el legado de Caro Baroja con la participación de antiguos colaboradores suyos así como de otros especialistas en materias desarrolladas por don Julio en sus estudios, y que pudiera ofrecerse con la correspondiente convalidación académica[3]. El objeto central de la propuesta era el de recordar efectivamente a don Julio, sí, pero concitando la curiosidad, y acaso el interés, por su obra en el alumnado universitario actual con un *Seminario* a lo largo del cual pudiera hacerse una idea clara, siquiera de conjunto, de la contribución de Caro Baroja al conocimiento y la preservación de la Cultura y el patrimonio de los pueblos de España. Y, acaso también, apreciar la vigencia de su manera de pensar España.

Con este objeto, que difiere del de otras iniciativas dedicadas a don Julio en sus días y posteriormente[4], y a sabiendas de que no se podía incluir una parte relevante de su producción, el programa

---

1 Caro Baroja 1974:9.

2 Ibidem: 10.

3 Las veinte y dos horas lectivas del Seminario se convalidan por 2 ECTS, y al tiempo de preparar unas notas de este texto para la sesión inaugural el IPCE me informa que se han matriculado alrededor de 70 alumnos de grado de varias universidades.

4 *Indico* cuatro a título de ejemplo: a) *Homenaje a Julio Caro Baroja* (Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978), publicación que contiene más de medio centenar de artículos de diferente autoría y temática reunidos por Antonio Carrera, Jesús Antonio Cid, et al., y que en 1975 proyecta un grupo de colaboradores de don Julio como Homenaje por su sexagésimo aniversario cumplido en 1974, según se expone con otras explicaciones en el texto preliminar «Al margen de un homenaje», fechado en julio de 1978; b) *Homenaje a Don Julio Caro Baroja* (Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, nº L-2, 1994), publicación en la que algo tuve que ver y dedicada a don Julio con motivo de su octogésimo aniversario en noviembre de 1994, reúne cerca de treinta artículos sobre Caro Baroja y su obra o sobre temas vascos, encargados a autores próximos a don Julio, como Gonzalo Menéndez-Pidal, Miguel Pelay Orozco o Manuel Alvar, o miembros como lo era él mismo de la Sociedad Bascongada; c) *Homenaje a Julio Caro Baroja* (Príncipe de Viana, septiembre-diciembre 1995, año XVI, n.º 206), volumen publicado con motivo de la concesión a don Julio, en mayo de 1995, del premio Príncipe de Viana de la Cultura, que ya hubo de recoger su hermano Pío, y contiene cuatro textos preliminares, encabezados por uno del mismo Pío Caro Baroja y seguidos de una selección de textos del propio don Julio sobre o relativos a Navarra, aparecidos en diferentes fechas y publicaciones; y d) *Historia de los molinos de viento,* ruedas hidráulicas y norias (Madrid, Instituto para la Diversificación y Ahorro de la Energía, 1995), la cuidada edición de este libro es un "pequeño homenaje al importante antropólogo vasco en el año de su fallecimiento", como escribe en el texto de presentación Juan Manuel Eguiagaray Ucelay, a la sazón ministro de Industria y Energía, y contiene un extenso y valioso estudio preliminar del

del *Seminario* comprende un recorrido por cuatro ámbitos temáticos ilustrativos de la actividad de Caro Baroja, que se desarrolla a lo largo de cuatro jornadas y a cargo de una veintena de profesores y especialistas.

Sí se ha incluido en la programación la proyección de seis filmes documentales, por cuanto son memoria viva de los temas expuestos en cada jornada, y porque salvo el primero los cinco siguientes son títulos de la filmografía de Pío Caro Baroja[5], quien además de obra de crítica cinematográfica y literaria[6] tiene en su haber una notable producción de documentales etnográficos en no pocos de los cuales colaboró don Julio. En 1964 los hermanos Caro Baroja fundaron la productora Documentales Folklóricos de España[7] con una finalidad concreta que hace escasos meses recordaba todavía el propio Pío Caro Baroja:

"España estaba viviendo un cambio total, en la vida popular, en la agricultura, en las fiestas, y pensamos que teníamos que conservarlas con estas películas"[8].

Una finalidad que se corresponde con el propósito de la actividad de Caro Baroja al que me he referido antes y al que se refiere él mismo con cierta frecuencia, y a veces de manera explícita como lo hace al declarar "habremos cumplido con nuestro deber" en un artículo sobre la "destrucción" del patrimonio y sus consecuencias escrito en 1973[9]; una finalidad, en definitiva, que da también razón de este *Seminario*.

En la primera jornada se propone una aproximación a «Don Julio Caro Baroja: su figura, su obra» con cuatro temas que comprenden una doble perspectiva: la de su producción y la de su faceta como historiador y como antropólogo.

El tema de entrada está dedicado a la obra gráfica de don Julio presente en su producción científica desde sus tempranos trabajos de etnografía vasca[10] no sólo como documento, ya que es expresiva de una dimensión de la personalidad de Caro Baroja y, por ello, determinante de la orientación y desarrollo de su actividad intelectual: la sensibilidad estética que le permite inteligir la poética del paisaje natural y su participación en la esencialidad poética en formas y prácticas de vida que entraman determinados paisajes culturales[11], así como para ver, con el ojo del cerebro, la significación de elementos de la realidad, imperceptibles o insustanciales para la mayoría, que le proporcionan, además de datos precisos, la materia de reflexión sobre las más diversas cuestiones que confiere a sus observaciones esa potencia analítica tan distintiva de sus estudios en cualquiera de los géneros en que se producen. Si *Los mundos soñados*[12] son ilustrativos del discurso interior que recorre su obra, los dibujos y croquis reunidos en *Cuadernos de campo*[13] constituyen un importante corpus documental para el estudio de la

---

ingeniero y catedrático de Estética e Historia de la Ingeniería Ignacio González Tascón seguido de los estudios publicados por Caro Baroja en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* en 1952, 1954 y 1955, que recoge con otros en el volumen Tecnología Popular Española, Madrid, Editora Nacional, 1983.

5 Véase Lasa Aristu, 2006: 88-94. .

6 De la que sólo cito el libro titulado En aquel tiempo Lenengo Denboran. In illo tempore: relato fantástico de magos, brujas y gigantes, príncipes y santos, publicado en 2003 en la «Colección Barojiana» del sello familiar Editorial Caro Raggio.

7 Véase Aumesquet Nosea 2004. .

8 Véase la entrevista a Pío Caro Baroja realizada por Fernando Díaz de Quijano para «Buenos días» de El Cultural (27-V-2014).

9 Caro Baroja 1990b: 168, 176.

10 El primer trabajo publicado es «Algunas notas sobre la casa en Lesaka», en Anuario de Eusko-Folklore, IX (1929), pp. 69-91.

11 Tema cardinal en el pensamiento de Caro Baroja que ocupa numerosos lugares de su obra; véase, por ejemplo, «Palabras preliminares» y los textos reunidos en «Segunda Parte» en Caro Baroja 1990c: 11-13, 103-183.

12 Barcelona; Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1996. El Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid, COAM, había publicado un catálogo de Dibujos (Madrid, COAM, 1989) con ocasión del nombramiento de don Julio como Colegiado de Honor el 4 de octubre de 1988.

13 Véase «Explicación defensiva» en Caro Baroja, 1979a: XV-XX.

manera de conocer del propio Caro Baroja tanto como para el estudio mismo de los pueblos y culturas que fundamenta su producción etnográfica en particular y su obra en general. Una obra que es reflejo de su figura intelectual y también de su momento histórico, pero de cuyo alcance en los distintos campos de conocimiento que abarca no es fácil formarse una idea dadas, su extensión y variedad, razón por la cual, es el tema que se ha encargado a un experto en bibliografía e historiografía carobarojianas en atención precisamente al objeto del Seminario.

La recepción de la obra de Caro Baroja es la otra perspectiva que se propone. El amplio espectro de intereses y materias que registra su producción y los diferentes métodos y sistemas que sigue, ensaya y desarrolla según la naturaleza o finalidad del estudio, han dado lugar a que su obra haya sido y sea considerada en su conjunto la de un historiador o no por unos, y por otros la de un antropólogo, un etnógrafo, un folklorista, … El propio don Julio discurre a menudo, y no sin cierta ironía vestida de cavilación taxonómica, a propósito de su identidad o filiación profesional, llegando al punto de considerar a su vez, y a la altura de 1986, que lo hecho no era sino "talabartería o encaje de bolillos"[14]. De la figura de don Julio como historiador y de su contribución como antropólogo se encargan un catedrático de Historia Moderna y otro de Antropología Social respectivamente.

La proyección de *Julio Caro Baroja por José Luis Balbín* y de *El País Vasco de Pío Baroja* cierra esta jornada.

El tema de la segunda es «El hombre y el medio», dado por el propio Caro Baroja y cuya cardinalidad en su pensamiento fija pronto cuando, apoyándose en los problemas no sólo de método que le han planteado estudios etnohistóricos del tenor de *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica* de 1943 o *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología* de 1946[15] expone en la teorético-analítica «Introducción» a Los vascos de 1949 la necesidad de estudiar "la relación entre el hombre como sujeto y el medio en que vive, o mundo circundante"[16] y "la forma variable de actuación [del hombre] que, en suma, llamamos «Cultura»"[17] Además de en trabajos como «La ciudad y el campo», «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana» o «Los asentamientos humanos y el pueblo vasco»[18], raro es el lugar de su extensa obra donde Caro Baroja no haga valer la importancia del estudio de dicha relación empezando por el del medio, para el análisis de las formas variables de actuación que comprende y expresa la diversidad cultural y, en definitiva, para el conocimiento de la Historia. Asunto éste del conocimiento de la Historia, o, dicho mejor, de las razones y maneras de conocer y explicar la Historia al que Caro Baroja dedica especial atención como materia de estudio y de reflexión larga[19], sin duda, y fundamentalmente porque desde fecha temprana también le preocupan las "consecuencias graves" para la vida de los españoles[20] y la "vida española en relación con el mundo intelectual"[21], derivadas de la "peculiar teoría dogmática" asentada en "nuestro siglo [XX] sobre el origen y modo de ser de los españoles [ ] para revolucionar toda la Historia de España, o mejor dicho, para destruir todas las interpretaciones de allá conocidos hasta el día Español [de hoy]" [22] en aras de una "herencia histórica

---

[14] Caro Baroja 1986b: 14.

[15] Madrid-Burgos: CSIC, Instituto Bernardino de Sahagún, 1943; Barcelona, Editorial Barna, 1944.

[16] Caro Baroja 1971: 13.

[17] Ibidem: 15.

[18] La ciudad y el campo o una discusión sobre viejos lugares comunes», Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, RDTP, XV (1959), pp. 381-400; «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», Revista Internacional de Sociología, X (1943), pp. 149-190, y II (1943), pp. 285-317; «Los asentamientos humanos y el pueblo vasco» en Vasconiana (2ªed.), Estudios Vascos, t. III, San Sebastián, Txertoa, 1974, pp. 181-233.

[19] Véase, por ejemplo: «Sobre algunas formas elementales de exposición y explicación en la Historia», RDTP, t. XXXII (1976), Cuadernos I, II, III y IV; «La Historia como una forma de "re-presentación"» en Palabra, sombra equívoca, Barcelona-Madrid, Tusquets-El Urogallo, 1989, pp. 81-104; o «La tragedia historiográfica» en Reflexiones nuevas sobre viejos temas, Madrid Istmo, pp. 13-28.

[20] Caro Baroja 1969: 72.

[21] Caro Baroja 1974: 9.

[22] Caro Baroja 1969: 73..

«nacional»". El discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia sobre *La Sociedad Criptojudía en la Corte de Felipe IV* pronunciado en 1963 y en el que expone el "enfoque" que ha adoptado a la luz precisamente de la historiografía clásica relativa al "«problema judío»" en la Historia de España[23]es un ejemplo significativo de la importancia que Caro Baroja atribuye al estudio del medio, el social y económico en aquel caso, y sobre la que vuelve a insistir, y esta vez en referencia directa a la acción de la "teoría dogmática", al ingresar en 1986 en la Real Academia Española:

"No se trata de combatir todo lo que se ha hecho hasta hoy y negar valor a las investigaciones clásicas, sino de estudiar con un poco más de sutileza el nexo entre el individuo y su mundo circundante"[24].

Los siete especialistas que intervienen en esta jornada ofrecen un recorrido por diferentes ámbitos de conocimiento de la relación entre el hombre y el medio comprendidos en los estudios de Caro Baroja, y que abarcan tres, digamos, series: la de los estudios que contienen ideas estructurales de su pensamiento acerca de los elementos constitutivos y significantes de dicha relación; la serie correspondiente a sus investigaciones de las fuentes sobre la génesis, configuración y despliegue histórico-cultural de los pueblos de España; y la relativa a los que dedica a las formas de habitación y explotación del medio expresivas de la actuación variable del hombre, en su dimensión social y en la individual, respecto de las características y recursos de su mundo circundante que motiva la diversidad cultural en el tiempo y en el espacio.

De la primera serie se encargan un catedrático de Geografía Humana y otro de Teoría Económica en sendas intervenciones acerca de, para empezar, sus ideas geográficas, ideas que intervienen con frecuencia en la orientación de sus estudios cuando no son el origen de no pocas investigaciones suyas en las que se asientan su contribución al conocimiento y la visión del mundo en la Historia y conforman la visión misma de Caro Baroja de su propio mundo circundante; y sobre economía y sociedad en su pensamiento, acaso la colaboración más complicada de satisfacer por cuanto, a pesar del peso de la materia en la producción de don Julio, comprende un ámbito de su propio conocimiento poco frecuentado por los estudiosos de su obra, toda vez que requiere levantar un mapa analítico con la situación de conceptos como "economía", "sociedad", "progreso", "evolución", "función", "sistema", etc., para establecer el significado de estos conceptos en los distintos contextos de sus estudios y, en definitiva, para poder exponer el valor científico, doctrinal, de las ideas socio-económicas que, al igual que las geográficas, son estructurales del pensamiento de Caro Baroja y, necesariamente, fundamentales de su legado intelectual.

De las fuentes se encargan a su vez un catedrático de Arqueología y un investigador del Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CCHS, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, de Madrid. El primero, especializado en Tartessos y culturas de la Hispania Antigua, del Conocimiento Geográfico de la Península en las fuentes clásicas con relación al clima y la diversidad cultural, a propósito de la contribución de Caro Baroja al estudio de los pueblos de España en la Antigüedad, como la producida en los citados estudios de los pueblos del Norte y de España, o en el volumen *España Primitiva y Romana*[25], y los trabajos reunidos en el que titula *España Antigua* .(Conocimiento y *fantasías*)[26] además de mediante las innumerables citas y referencias que cuajan su obra. Igualmente temprano y permanente es su interés por los autores españoles de los siglos XVI y XVII a los que se remite ya en 1941 en su primer libro como fuente de sus investigaciones de "Paleoetnología"[27], y cuyo "clásico, viejo

[23] Caro Baroja 1963: 11.

[24] Caro Baroja 1986: 2..

[25] Véase en páginas anteriores, nota 6.

[26] Véase en páginas anteriores, nota 23.

[27] La aurora del pensamiento antropológico. La Antropología de los clásicos griegos y latinos, Madrid, CSIC, 1983. Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno, Madrid, CSIC, 1985..

realismo" considera fuente imprescindible para el conocimiento de la Historia de España[28]. En este interés grande se fija el segundo interviniente, desde el recuerdo del magisterio de don Julio ejercido en el programa «Fuentes de la Etnografía Española» del CSIC y a lo largo de los cursos organizados por el mismo CSIC que seguimos bastantes de los participantes en este *Seminario*, y de los que resultaron otras dos publicaciones relevantes de Caro Baroja [29].

Por último, de la contribución y aportaciones de don Julio al estudio de las formas de habitación y explotación del medio tratan la conferencia sobre Arquitectura, ciudad y paisaje en la obra de Caro Baroja, impartida por un catedrático de Arquitectura especializado en Historia y Conservación del Patrimonio Arquitectónico, y las intervenciones respectivas de dos arqueólogas guipuzcoanas que se encargan de los estudios sobre la cultura del hierro en el País Vasco y sobre el mar y la construcción naval en la historia moderna del Cantábrico.

Con la proyección de «La Alberca: vida y muerte», «Romería de la Virgen de la Peña», *y* «El Carnaval de Lanz» concluye la jornada.

La tercera jornada, que se celebra en el mismo día del centenario de don Julio, está dedicado a su «Conocimiento de los pueblos de España», y se desarrolla en dos sesiones diferenciadas y en dos sedes distintas.

La primera sesión comprende un conjunto de materias ilustrativas del vasto saber de España contenido en la obra de Caro Baroja. El profesor Flores Arroyuelo, amigo antiguo de don Julio, se encarga de los estudios de la situación de las *minorías* en la Historia de España, como el dedicado ya en 1955 a *Los Moriscos del Reino de Granada*[30]. La segunda materia es la *lengua*, que abarca desde los estudios de toponimia y onomástica hasta el del teatro popular, y del que cabe destacar los dedicados a la lengua vasca e iniciados con el texto sobre la «Significación del llamado Canto de Lelo» que incluye en su primer libro[31], y particularmente los relativos a la cuestión del vasco-iberismo por la que se interesa tan pronto también como en 1943 con unas significativas «Observaciones sobre la hipótesis del vasco-iberismo considerado desde un punto de vista histórico»[32], materia de carga la de lengua para la construcción de su obra y cuyo alcance expone un colaborador suyo y catedrático de Literatura Española con una intervención acerca de los estudios de Menéndez Pidal en relación con los de don Julio. La siguiente es la *religión*, sin duda la materia con mayor dimensión en los estudios de Caro Baroja que está presente en su obra, de una u otra forma desde 1932[33], de manera canónica en *las formas complejas de la vida religiosa*[34], estudios con los que contribuye singularmente al estudio mismo de los *mundos* y procesos culturales que han entramado los modos de ser en la Historia de España; contribución en la que se fija la intervención acerca de las creencias, prácticas y espacios religiosos del mundo ibérico, de la que se ha hecho cargo una profesora titular de Arqueología especializada en cultura ibérica. La cuarta y última materia aquí está estrechamente vinculada a la anterior, y comprende la importante serie de estudios que, iniciada con «Reyes de Aldea» en 1941[35], dedica don Julio a las fiestas, compendiada en la trilogía *El carnaval, La estación de amor* y *El estío festivo*[36]; y en la que se encarnan las ideas geográficas y socioeconómicas de Caro Baroja significantes de la que comporta la celebración de determinadas prácticas festivas como expone la investigadora y docente de Etnografía española en su intervención sobre las fiestas populares tradicionales de la Comunidad de Madrid.

---

[28] Caro Baroja 1957: 164.163.

[29] La aurora del pensamiento antropológico. La Antropología de los clásicos griegos y latinos, Madrid, CSIC, 1983. Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno, Madrid, CSIC, 1985.

[30] Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1957.

[31] Publicado en 1941 con el título Algunos mitos españoles (Ensayo de mitología popular); véase en la 2ª edición Caro Baroja 1944:93-118.

[32] Emerita, X (1942), pp. 236-286, XI (1943), pp. 1-59.

[33] «Monumentos religiosos de Lesaka», Anuario de Eusko-Folklore, XII (1932), pp. 9-58.

[34] Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII, Madrid, Akal ed., 1978.

[35] Escorial, III, nº3 (1941), pp. 373-392.

[36] Madrid, Taurus, 1965; Madrid, Taurus, 1979; Madrid, Taurus, 1984.

La segunda sesión se celebra por la tarde en el Museo Nacional de Antropología, institución vinculada por motivos distintos a la vida y a la obra de don Julio, en la que tiene lugar tres intervenciones, empezando por la del director del Museo al que se ha solicitado una breve reseña histórica de la contribución del Museo al desarrollo de las ciencias antropológicas españolas. A continuación una facultativa del actual Museo del Traje dedica su intervención a recordar la actividad de Caro Baroja en el Museo del Pueblo Español del que don Julio fue director durante una década larga y para el que había presentado en 1952 un nuevo proyecto museográfico[37]. La tercera es un recorrido virtual por «el Museo Etnológico de Navarra Julio Caro Baroja» a lo largo del cual su directora se refiere al proyecto fundacional -presentado por cierto en 1964 por el propio Caro Baroja[38]- y a la creación del Museo en 1994, para centrarse en la exposición y formación de los fondos en la que había colaborado don Julio en un empeño más en favor de la conservación y difusión del patrimonio cultural de los pueblos de España, en este caso el navarro.

Al término, se proyecta «Navarra: las cuatro estaciones», documental realizado conjuntamente por los hermanos Caro Baroja.

La cuarta jornada y última se desarrolla en una sesión de mañana con tres intervenciones sobre «Salvaguarda y Conocimiento del Patrimonio Cultural en España», y la de clausura.

No es un hecho irrelevante que el "cazador de realidades" que fue Caro Baroja según Carande[39] publicara en la *Revista de Estudios Políticos*, y en 1955, el artículo sobre "La investigación histórica y los métodos de la Etnología (Morfología, funcionalismo)"[40] donde examina el "objeto" de la "narración histórica", los "recursos" empleados en su elaboración y "los pensamientos que forman su trama y la orientan con un sentido o con otro en el terreno interpretativo"[41]. Tampoco carece de significación el que casi dos décadas después quien, como destacaría Alvar del "quehacer de historiador" del mismo don Julio[42], había encontrado en la "literatura", popular o culta, oral o escrita, "la vida recóndita que no dicen otros documentos"[43], recuerda a propósito de la situación de lo "cultural" en la "vida española"[44] que "allá por los años de mil novecientos cuarenta y tantos hablar de Antropología en España era tanto como hablar de las Coplas de Calainos. No a burgueses metidos en su negocio o a militares o a clérigos,… Sino a flamantes profesores universitarios. [ ] Que nadie nos hable de las behetrías, ni de la «Lex Romana Visigothorum». Nada de esto nos interesa. En cambio, venga mucha Sociología, mucha Psicología y bastante Antropología Social. Ojo, sin embargo, con la "Cultural"[45].

La celebración en 1968 del centenario del nacimiento de Luis de Hoyos le había dado ocasión a Caro Baroja no sólo para referirse al desinterés por la Etnografía y a la situación del Folklore[46], sino también de denunciar "en público". La colaboración del mundo académico universitario con la acción del "olvido [ ] planificado"[47] que se había cernido sobre la figura y la obra de Hoyos y sobre el "trabajo individual y colectivo"[48] de los hombres de aquella generación que, con "tenacidad" y "capacidad de

---

[37] Proyecto para una instalación al aire libre de Museo del Pueblo Español, Madrid, Museo del Pueblo Español, 1952.

[38] «Proyecto para un Museo Etnográfico del Reino de Navarra», Problemas de la Prehistoria y de la Etnología vasca, IV, Symposium de la Prehistoria Peninsular (Pamplona 1964), Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1966, pp. 313-319.

[39] Carande 1963:133.

[40] Véase en Caro Baroja 1990a:17-37.

[41] Ibidem:18.

[42] Alvar 1986: 49.

[43] Ibidem.

[44] Caro Baroja 1974: 9. .

[45] Ibidem: 9-10.

[46] Caro Baroja 1986: 149.

[47] Ibidem: 151.

[48] Ibidem: 150.

curiosidad por temas múltiples"[49], habían contribuido –y algo más- de manera decisiva al desarrollo de las ciencias antropológicas españolas y al conocimiento de la historia cultural de los pueblos de España sobre bases seguras[50]. Y, se refiere asimismo en aquella ocasión don Julio a las consecuencias de un "olvido" tal para el progreso real del conocimiento tanto como para el desenvolvimiento de lo cultural en la vida de España, afirmando: "¿Qué ciencia puede hacerse sin cierto espíritu de continuidad…? Signos graves de que la «continuidad» se ha roto los hallamos en otras partes"[51], hasta concluir:

"lo que digamos los pocos que creemos mantener un espíritu de continuidad solitario, individual, sin repercusión social alguna, carece de interés"[52].

Si a lo largo de las jornadas precedentes se ha podido hacer memoria de la "curiosidad por temas múltiples" cultivada con tenaz laboriosidad por don Julio, las intervenciones de esta última muestran a modo de cierre tres facetas de su "espíritu de continuidad", ciertamente "solitario, individual", que realzan el propósito y la orientación de su actividad a los que me he referido al principio. A cargo de otra investigadora del CSIC, la primera intervención recuerda el magisterio de Caro Baroja sobre el trabajo de campo y el método etnográfico, disciplinas casi más que materias cuya importancia y alcance en el estudio de las formas tradicionales de vida, y en relación con el conocimiento de la Historia, expone ya don Julio al hilo del examen de "algunas teorías"[53] en el *Análisis de la cultura* publicado en 1949. Disciplinas ambas, en las que el propio Caro Baroja se había iniciado dos décadas antes con Telesforo de Aranzadi y el P. José Miguel de Barandiarán, y seguido luego hasta la guerra civil en el Laboratorio de Etnología y Eusko-Folklore bajo la dirección del mismo autor de Mitología Vasca[54]. Interviene a continuación un folklorista cercano en intereses y amistad a Caro Baroja, con una semblanza de la contribución que Caro Baroja al estudio de la dialectología popular y al estudio de la materia Mítico-legendaria como Historia[55]. Finalmente, la coordinadora nacional del «Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural» con sede en el IPCE recuerda la aportación renovadora de Caro Baroja a la preservación del patrimonio etnográfico señalando entre los antecedentes de dicho «Plan» los estudios monográficos y catalográficos de tecnología e industria populares y, particularmente, sus ideas y planteamientos museográficos[56]56 que son parte fundamental del legado de don Julio sobre *Cultura y patrimonio de los Pueblos de España.*

La intervención de don Pío Caro Baroja clausura el *Seminario.*

Bibliografía

ALVES LÓPEZ, M. (1986): «Discurso de contestación», en Caro Baroja, J.: *Género biográfico y conocimiento antropológico*, Discurso de recepción en la Real Academia Española, Madrid, Caro Raggio Editor, pp. 43-60.

AUMESQUET NOSEA, S. (2004): *El documental etnográfico en España: Pío Caro Baroja*, Pamplona, «Institución Príncipe de Viana».

[49] Ibidem: 151.

[50] Ibidem: 147-148. Véase también Caro Baroja 1972: 152-153.

[51] Caro Baroja 1986: 150.

[52] Ibidem: 151.

[53] Análisis de la cultura (Etnología. Historia. Folklore); Barcelona. Centro de Estudios de Etnología Peninsular, CSIC, 1949; cito por la segunda edición, véase Caro Baroja 1999.

[54] Véase Barandiarán Irizar 1976: 116, 87; y Caro Baroja 1997: 216-217. En 1960 Ediciones Minotauro publica el volumen de Mitología Vasca que el P. Barandiarán ha dedicado a Aranzadi, con «Prólogos» e «Índice analítico» de Caro Baroja.

[55] Véase, p.ej., «Sobre la formación y uso de arquetipos en Historia. Literatura. Folklore» en Caro Baroja 1979: 91-182.

[56] 56 Véase notas nº43 y nº44, Caro Baroja, J.: «Plan de Instalación del Museo Etnográfico y Arqueológico de Bilbao» Munibe, X (1958), pp. 114-131.

CARANDE THOVAR, R. (1963): «[Discurso de contestación]», en Caro Baroja, J.: *La sociedad criptojudia en la corte de Felipe IV,* Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, Imprenta y Editorial Maestre, pp. 131-150.

CARO BAROJA, J. (1944, 1941): *Algunos mitos españoles y otros ensayos*, Madrid, Editora Nacional.

— (1957): «Prólogo a unos comentarios o los peligros del ensayismo», *Los papeles de Son Armendari,* I, nºXIV, Mayo (1957), pp. 161-176.

— (1963): *La sociedad criptojudia en la corte de Felipe IV,* Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, Imprenta y Editorial Maestre.

— (1969): *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones, S.A.

— (1971, 1949): *Los vascos*. Madrid, Ediciones Istmo.

— (1972): «Don Telesforo de Aranzadi (1860-1945) o un hombre de ciencia apasionado», *Semblanzas ideales: Maestros y amigos,* Madrid, Taurus Ediciones, pp. 140-158.

— (1974): *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas), Madrid,* Taurus Ediciones.

— (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, Sociedad y Carácter en la España de los siglos XVI y XVII),* Madrid, Akal Editor.

— (1979a): *Cuadernos de campo.* Madrid, Ediciones Turner, Ministerio de Cultura.

— (1979b): *Ensayos sobre la cultura popular española*, Madrid, Editorial Dosbe.

— (1986a, 1971): «Don Luis de Hoyos Sainz (1868-1951)», *Biografías y vidas humanas,* San Sebastián, Txertoa; pp. 133-151.

— (1986b): *Género biográfico y conocimiento antropológico,* Discurso de recepción en la Real Academia Española, Madrid, Caro Raggio Editor.

— (1986c): *España antigua (Conocimiento y fantasías)*, Madrid, Ediciones Istmo.

— (1988, 1968): «Prólogo: sobre el arte de la biografía», *El Señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 9-14.

— (1990a, 1957): «La investigación histórica y los métodos de la Etnología», en *Razas, Pueblos y Linajes,* Universidad de Murcia, pp. 17-37.

— (1990b): «Sobre casas y pueblos», en *Arte visoria y otras lucubraciones pictóricas,* Madrid, Barcelona, El Urogallo-Tusquets, pp. 168-183.

— (1997, 1972): *Los Baroja (Memorias familiares)*, Madrid, Caro Raggio Editor.

— (1999, 1949): *Análisis de la cultura Etnología, Historia, Folklore),* Molina de Segura, Nausícaä.

LASA ARISTU, K. (2005): «Secciones Especiales: Homenaje a Pío Caro Baroja», *Festival Internacional de Cine Documental de Navarra,* Pamplona, «Institución Príncipe de Viana», pp. 88-94.

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar al presidente del Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, Dr. D. César Navarro, su participación en la sesión inaugural. En 1984, y recién elegido presidente del Ateneo en su primer mandato, el Dr. Navarro invitó a don Julio Caro Baroja a pronunciar la conferencia inaugural de los actos conmemorativos del centenario de la institución. Don Julio era socio antiguo, desde que en 1931 comenzara a acompañar a su tío Ricardo Baroja a la "docta casa", a la que permaneció vinculado por amistades y por las actividades emprendidas por el «Aula de Cultura Vasca», y en cuyo salón de actos se presentó en otoño de 1995 su obra de ficción *Las veladas de Santa Eufrosina*, publicada póstumamente por la editorial familiar Caro Raggio.

Doy las gracias más expresivas a los profesores y especialistas que han intervenido en el *Seminario* con sus ponencias, por su disponibilidad e interés, así como a los que con su asistencia han querido participar en este homenaje a don Julio. Se las doy también a los alumnos que se han matriculado en el *Seminario* a través de sus respectivos centros universitarios, y a cuantos se han inscrito en el cupo reservado a facultativos investigadores o becarios.

Asimismo, agradezco la colaboración de la Universidad Autónoma de Madrid, la Universidad de Educación a Distancia y la Universidad de Alcalá de Henares; la del Museo Nacional de Antropología, el Museo Nacional del Traje-Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico, el Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja», y de la Federación Española de Asociaciones de Archiveros, Bibliotecarios, Arqueólogos, Museólogos y Documentalistas (ANABAD). Agradecimiento que hago extensivo a la Dirección General del Patrimonio Histórico de la Comunidad de Madrid y a la Consejería de Cultura del Comunidad Foral de Navarra.

Por último, doy las gracias especialmente a don Alfonso Muñoz Cosme, director del Instituto del Patrimonio Cultural de España, por su apoyo y hospitalidad; a doña Carmen Hidalgo Brinquis por su eficaz gestión en la coordinación general del seminario; a las profesoras de la Universidad Autónoma de Madrid, doña Consolación González Casarrubios y doña Raquel Castelo Ruano, por su diligencia en la coordinación académica.

A la familia Caro Baroja, gracias siempre por su amistad.

G.R. de U.

I. DON JULIO CARO BAROJA: SU FIGURA, SU OBRA

La historiografía de Julio Caro Baroja

La palabra historiografía tiene un sonsonete científico y se presta a exhibicionismos bibliográficos. He preferido tomarla en sentido más restringido, el que nos permitirá seguir ciertas constantes, y también ciertas variables, en la evolución de don Julio desde sus años mozos hasta la vejez. No se trata de ningún descubrimiento, ya que en buena medida algo de esto lo han tratado, entre otros, los colaboradores de la revista Historia Social en el número monográfico que le dedicaron en 2006. No obstante, espero poder aportar algo de novedad al asunto, sobre todo a partir de textos poco frecuentados.

Caro Baroja solía decir que España tiene una gran capacidad de desperdiciar sus propios valores, debida a cierta prisa por estar *à la page*, en detrimento de cosas más sólidas ya veteranas. El caso quizá más flagrante es Menéndez Pelayo, de quien se habla con displicencia sin sacar provecho de su saber inmenso. No anda lejos el caso del mismo Caro Baroja, quien comentó alguna vez que llevaba muchos años practicando el soliloquio, y en un libro juvenil, hablando de sí en tercera persona, expresó su deseo de «que, en la escala de los investigadores inútiles, le coloquen un poco más alto que los que estudian las influencias extranjeras en un escritor de tercera fila o el movimiento postimpresionista en la poesía cubana»[1]. Porque, en efecto, don Julio fue un sabio extrauniversitario que representó la antropología en nuestro país durante medio siglo y en grado excelso, solo alcanzó cierta fama televisiva en sus últimos años, y obtuvo más rendimiento de una exposición de dibujos que de medio centenar de libros que llevaba publicados. Quienes lo seguimos de cerca en nuestros años de estudio, podemos decir sin hipérbole que aprendimos más en su obra que en la universidad, aun sin dedicarnos a la etnografía como profesión. Pero también sospechamos que son pocas las personas que, dejadas aparte sus memorias, han leído completo un libro suyo, ni siquiera el más famoso de todos, *Las brujas y su mundo*, que no ofrece en absoluto lo que muchos lectores esperaban. Ya su aislamiento como antropólogo es mala señal, pues indica a las claras su dedicación a un asunto que, con pocas excepciones, estaba en manos de eruditos locales, y que al gran público no le interesaba, o lo hacía en forma bastarda, desde una perspectiva infantil o nacionalista. En un ensayo de su última época habló don Julio de esa materia como «un aspecto de la cultura española despreciado hasta hace poco por la universidad con ignorancia insolente»[2].

Caro Baroja fue un hombre de curiosidad insaciable y enorme capacidad de trabajo. Eso explica algunas cosas, no todas. Porque a esas características personales hay que agregar unas circunstancias favorables que le permitieron potenciarlas en un grado nada común: en primer lugar como es sabido, su familia. De niño, según ha contado varias veces, solía ir a comer con su tío Pío a casa de Ortega y Gasset, presenciaba la parada de Palacio con Ciro Bayo, o veía representar en su propia casa, en «El mirlo blanco», a gentes tan valiosas como Azaña o Valle-Inclán; luego estudió en el Instituto-Escuela, y pronto ayudó a eminentes científicos vascos, Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán, en excavaciones arqueológicas e indagaciones etnográficas, hasta el punto de publicar su primer libro con solo veinte años. En la universidad fue discípulo de Hugo Obermaier y Hermann Trimborn, se acercó a la teoría de los ciclos culturales de Wilhelm Schmidt, trabajó en el Museo Antropológico de Madrid, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y en el Museo del Pueblo Español, realizó *field work* en Sáhara y Marruecos, investigó y enseñó en Washington, Oxford y Coímbra, ingresó en las academias de la Historia y de la Lengua, y en sus últimos años obtuvo premios y distinciones. De una manera más gráfica, aunque menos precisa, podríamos decir que fue un madrileño de origen vasco-italiano, formación germánica y clásica, vivencias y amistades anglosajonas, enamorado de Italia y que vivió muy próximo a Francia, geográfica y espiritualmente.

Un proverbio chino dice que para escribir un libro es preciso haber leído mil. En el caso de Caro Baroja se podría echar la cuenta, y el centenar aproximado de volúmenes que suma su obra nos arroja-

[1] Caro Baroja, 1941h: 14.

[2] Caro Baroja, 1979b: 83.

ría una bibliografía pavorosa, no solo por su bulto, que hoy está de moda exhibir con solo darle a una tecla, sino por haberla triturado y digerido, según demuestran las notas a sus trabajos, para no hablar de sus reseñas. Algún día convendrá hacer el inventario y entonces se verá que hay personas a quienes el tiempo, y una docena de lenguas bien sabidas, les cunde en forma prodigiosa tanto para asimilar lo leído como para poner por escrito lo pensado. Durante la juventud de Caro Baroja, y aun años después, el prestigio de Alemania era muy fuerte. Recordemos que allí se formó un pensador de la talla de Ortega, y a aquel país enviaba preferentemente becarios la Junta para Ampliación de Estudios. La Alemania del siglo XIX, en filosofía, historia, antropología y filología, no tenía rival, y aun hoy en tales dominios se depende de lo hecho entonces en su lengua, no solo por alemanes, sino por suizos, austriacos, suecos o finlandeses. Los casos de Bachofen, suizo, y Westermarck, finlandés, son expresivos y vienen a sumarse a otros muchos germanos propiamente dichos, desde Bastian y Ratzel hasta Graebner y el P. Schmidt. También la cultura anglosajona era importante; solo en el campo de la antropología, pensadores como Tylor o Frazer en Inglaterra, Boas, alemán afincado en Norteamérica, y sus alumnos Kroeber, Sapir o Herskovits, estaban muy presentes en las primeras décadas del siglo XX, y fueron claves para la renovación de principios y métodos de trabajo que llegan a nuestros días. Pero la cercanía geográfica y lingüística de Francia pesaba mucho, junto con las figuras extraordinarias que cultivaron este campo, desde Foustel de Coulanges a Dumézil y Lévi-Strauss, pasando por Lévy-Bruhl, Tarde, Durkheim, Mauss, y muchos más. En la obra de Caro Baroja, según el tema y la época de cada trabajo, predomina una bibliografía u otra; la francesa es de uso constante. Acaso porque don Julio en su juventud dependió, al menos en cierta medida, de los libros acumulados por su tío Pío en Vera de Bidasoa, muchos de ellos relativos a un asunto que le atrajo en especial: la brujería, la magia y todo tipo de *Aberglauben.* Pero usa, desde muy temprano, una ingente bibliografía también en otras lenguas. Dejando aparte la científica, uno de los aspectos por los que sobresale su biblioteca es su colección de libros de viajes por España, comparable a la que en su día reunió el Dr. Marañón, y cualquiera que haya intentado algo similar sabe lo caros y difíciles de conseguir que eran, sobre todo antes de existir internet.

Don Julio, en varios lugares, y en especial en su discurso de ingreso a la Real Academia de la Historia, que luego veremos con más detalle, habló de su vocación vacilante entre varias materias hasta llegar a la historia social, disciplina esta de su predilección en su última época. Ahora bien, las cosas que parecen claras así expuestas, se complican bastante cuando se observan de cerca. Si se atiende a su bibliografía (la que publicamos en 2007, y que puede considerarse bastante definitiva[3]), al margen de sus estudios y actividades con distintos maestros, los asuntos de que se ocupa desde 1929 a 1942 son propios de un etnógrafo en sentido amplio e inusitado, es decir, no solo sincrónico, sino más bien diacrónico: por ejemplo, sus trabajos sobre hechicería vasca, el tocado corniforme y diversos mitos españoles, la mayor parte de ellos muy centrados en el País Vasco. Así lo reconoce en el prólogo a la *Etnografía histórica de Navarra*, de 1971, cuando se amonesta a sí mismo con estas palabras: «Escogiste de muy joven la profesión de etnógrafo. Esto ahora no se lleva. Ahora hay otras modas. Tampoco importa. Procura —si puedes— demostrar que la etnografía es algo más que una mera acumulación descriptiva de datos, que es lo que pretenden que sea algunos flamantes definidores» (I: 11). Y treinta años antes, en el prólogo a su libro *Algunos mitos españoles*, decía aspirar «a ser estudiante de etnología antigua, de paletnología» (ed. cit.: 17), frase en la que resalta el interés por lo histórico dentro de la materia, o la consideración histórica de una materia que habitualmente no lo es. De ahí que el libro ofrezca al lector —según resume más abajo— «un fragmento de vida milenaria» (p. 22). Pero ya ese año aparece su primer texto de distinta índole: «Retroceso del vascuence», seguido en 1943 por un largo artículo acerca de la hipótesis del vascoiberismo, «considerada desde el punto de vista histórico», una importante coletilla, y otros estudios sobre el elemento alienígena en el vascuence, la escritura ibérica, etc. También por esas fechas publicó seis reseñas en *Atlantis*, cinco de ellas de libros alemanes, entre las cuales está uno de su maestro Hermann Trimborn sobre demonios y magia en el imperio incaico. Sus intereses se iban ampliando poco a poco.

[3] Carreira, 2007.

Después de este volumen de estudios misceláneos, el primer libro propiamente dicho de don Julio es *Los pueblos del norte de la Península Ibérica*, de 1943, significativamente subtitulado *Análisis histórico-cultural*, y dedicado a su abuela materna Carmen Nessi y Goñi. Mucho más tarde, en un ensayo, explicó lo siguiente:

> «Desde épocas remotas contamos con gran cantidad de historias de reinos, países, regiones, pueblos y santuarios famosos. En ellas, sus autores hicieron, sabiéndolo o no, labor etnográfica, descriptiva, igual que la realizaron los historiadores y geógrafos de la Antigüedad antes de que se acuñara el nombre de etnografía»[4].

Esto puede decirse ahora a la inversa, porque don Julio, buscando reconstruir el área cultural de la Península (p. 13) a partir de las primeras noticias que hay de ella (recopiladas y comentadas por Adolf Schulten), en realidad hace también, sabiéndolo o no, labor histórica. Es tan así que, en su última página, después de su primera arremetida contra la *Völkerpsychologie*, de la que se ocupará treinta y tantos años más tarde, concluye con estas palabras: «Si con este libro contribuyo a una más amplia comprensión de la historia de los españoles, habré colmado mis más grandes deseos» (p. 241). Del área cultural mencionada en el prólogo hemos pasado a la historia de la conclusión, un detalle lingüístico, casi un lapsus, que muestra bien cómo don Julio, desde muy pronto, supo que, en cuanto a historia antigua, es poco práctico distinguir cosas que luego se van diferenciando: historia, etnología y geografía se dan la mano de forma inextricable. Nada sorprende, así, que en el prólogo a la segunda edición censure en su libro «una base teórica harto problemática», y se autocalifique como «aprendiz de historiador, doblado de aprendiz de etnógrafo»[5]. Todavía en las «Reflexiones de 1973», añadidas como epílogo, afirma que «ni la morfología cultural ni el funcionalismo, ni el estructuralismo terminan de dar la última clave al historiador». Líneas antes recuerda los conceptos de estructura, más bien estático, y el de función, en esencia dinámico, que Wilhelm Hühlmann, ya en 1938, consideraba útiles en la materia etnológica. A nuestro parecer, ambos conceptos vienen a ser de alguna manera un esbozo de lo que iremos tratando, una oposición básica entre la visión sincrónica, habitual en la etnología, y la diacrónica o diegética, propia de la historia.

De 1944 es *La vida rural en Vera de Bidasoa*, monografía en la que don Julio practica algo que no siempre le parecerá ideal: el estudio pormenorizado de una pequeña comunidad en todos sus aspectos, un trabajo de campo similar al que poco más tarde realizará su maestro Barandiarán en Sare, su amigo Pitt-Rivers en Grazalema, o su también amigo Jorge Dias, en Vilarinho da Furna y Rio de Onor. Bien sabida es la recomendación kantiana, que Caro Baroja recuerda con frecuencia, de estudiar primero lo más próximo, y *La vida rural*... es lo que hace, no solo por seguir ese dictado, sino por tener su autor clara conciencia de que todo aquello estaba en vías de liquidación. Al reimprimir el libro en 1974, con el título *De la vida rural vasca*, tuvo la humorada de irle añadiendo apostillas y comentarios, a veces agrios, como el siguiente: «Esto que anotaba torpemente un joven hace treinta y tantos años, es ya arqueología, casi en su totalidad» (p. 19), lo cual traduce en términos más técnicos el epílogo cuando afirma que el ciclo abierto a comienzos de la Edad Moderna se cierra de modo inexorable (p. 351):

> «El pueblo entra en otro *ciclo*. El viejo etnógrafo recoge sus bártulos, se retira y cede el paso a los sociólogos, economistas, planificadores, etc. Su lenguaje es para ellos tan ininteligible como el vasco que, a vuelta de unos años, también desaparecerá. Y esta desaparición cerrará, no uno, sino varios ciclos históricos» (p. 352).

Ya en la advertencia preliminar de 1944 decía, en vascuence, algo parecido, que traducía en estos términos: «Antes así, ahora de este otro modo, después no sé cómo» (p. 7). Ahora bien, eso no nos autoriza a considerar a don Julio pasadista en absoluto, sino tan solo contrario a la barbarie con que los

[4] Caro Baroja, 1985a: 58.

[5] Caro Baroja, 1943a: 7.

sedicentes conservadores y tradicionalistas arrasaron lo viejo para hacer dinero. De modo más gráfico lo dijo en otra ocasión: «Aquí hemos pasado del carro de vacas al suburbio»[6].

Aunque en la portada se fecha en 1945, ostenta 1946 la cubierta del libro titulado *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*. No hablaremos de él sino para recordar que, entre las vacilaciones vocacionales de don Julio, había omitido la lingüística histórica, de que esta monografía es buen ejemplo. En ella, para lo que ahora nos interesa, cabe mencionar el cap. I, dedicado a geografía lingüística, es decir, a los límites y variedades de la lengua vasca a través de la historia, y los caps. VI-VIII, que estudian la «Toponimia e investigación histórica» (VI), «Los nombres personales como auxiliares en la labor de obtener precisiones históricas» (VII) y «El conocimiento de los pueblos pirenaicos y aquitánicos en la antigüedad» (VIII), de manera que la diacronía de la lengua al fin acaba en la diacronía de los hechos, mucho más que en su mera descripción.

Un artículo de 1943 se titula «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana» y fue recogido en *España antigua*, de 1986. En su breve introducción hay cosas pertinentes a nuestros fines, por ejemplo esta denuncia: «La imagen actual de nuestra protohistoria es en grandes sectores una caricatura» (p. 39), y páginas después continúa: «No se puede ser un buen prehistoriador, ni un buen historiador de los más viejos periodos de cualquier país del Continente, sin conocer los hechos fundamentales objeto del estudio de la etnología o antropología cultural, pero más en particular los que caracterizan la del Continente eurafricano» (p. 42), para concluir confesando esto: «Mi ilusión es llegar a escribir con el tiempo una historia de la península ibérica en la Antigüedad con aire muy comprensivo (en el sentido más y en el menos corriente de la palabra)». Este libro omnicomprensivo, publicado tres años más tarde, es *Los pueblos de España.* Si se recuerda que la *Etnología de la Península Ibérica* de Bosch Gimpera es de 1932, y que don Julio la califica como obra «de un valor mucho más grande desde el punto de vista arqueológico que del etnológico, pese al nombre que lleva» (p. 61), no parece exagerado suponer que el libro de Caro Baroja intenta, catorce años después, suplir las carencias del precursor. Prueba de ello es que, de sus tres partes, solo la primera se dedica a Prehistoria propiamente dicha, eso sí, con gran despliegue bibliográfico; la segunda, a los pueblos de España desde la Antigüedad hasta la romanización; y la tercera, tan amplia como las otras dos juntas, es una exposición bien documentada e ilustrada, de los mismos pueblos en la actualidad, no sin incursiones en el pasado menos remoto, de manera que cubre con creces aquella ilusión de unos años antes. Sus temas los reitera, sin apoyo bibliográfico y visual, en *Los pueblos de la Península Ibérica*, de 1991, cuya primera mitad se dedica a *Temas de etnografía española*, uno de los libros, junto con *España antigua*, de 1986, y *Sobre el mundo ibérico-pirenaico*, de 1988, en que vuelve a su vieja querencia por la historia antigua de España. En la nota del autor al volumen de 1991 se precisa que «los temas tocan más a la metodología que al desarrollo de la ciencia antropológica, desde un punto de vista tan personal que no ha faltado algún antropólogo que ha dicho que el que dio estas lecciones no era un antropólogo propiamente dicho, sino un historiador», algo que no se comprende bien y que Caro Baroja contradice suavemente (p. 7), pero que muestra una vez más la dificultad que siempre hubo para encasillarlo. Jorge Dias, en una conferencia de 1956, afirmó que la historia es tan ciencia del hombre como la antropología, pero esa «estúdia o homem intemporal e anónimo»[7]. Don Julio podría estar de acuerdo con la anonimia, no tanto con la intemporalidad. Prueba de ello son trabajos suyos tempranos, como «La magia en Castilla en los siglos XVI y XVII» (segunda edición de *Algunos mitos españoles*), que cabría integrar en una etnografía histórica, fórmula esta que usó alguna vez, para no hablar de su reiterada oposición a la idea spengleriana, aceptada por José Gaos, de que los campesinos son pueblos sin historia. Luego hablaremos algo de ese trabajo.

Francisco Castilla ha defendido, con buenas razones, que la *España primitiva y romana*, aunque impresa en 1957, corresponde en realidad a un periodo muy anterior, en el que el interés de Caro Baroja por la Antigüedad era aún muy grande. Este libro, primero de una colección que daba mucha importancia a la documentación visual, cumple el deseo que el autor expone en su prólogo: «La experiencia nos dice que las mejores obras de carácter histórico son siempre aquellas en que las imágenes adquieren

[6] Maraña, 1995: 104.

[7] Dias, 1961: 7.

categoría de prioridad y en que los juicios y pruebas se reducen a la mínima expresión» (p. 6). En consecuencia, dos tercios del libro son ilustraciones, mientras que la parte doctrinal, por llamarle así, que comprende la exposición histórica y los comentarios a las ilustraciones, ocupa el tercio restante. Quien hubiera leído *Los pueblos de España* poco nuevo podía encontrar aquí, donde se resume aquel libro en unas cien páginas, y sin apelar a la bibliografía que lo sustenta; en cambio, las cuatrocientas ilustraciones, la mayoría fotografías en blanco y negro, y los comentarios de cada una sí son obra original y muy útil, hecha en colaboración del P. Pedro Batlle Huguet. Este libro y el siguiente, hasta donde alcanzamos, no han sido nunca reimpresos.

De 1949 es *Análisis de la cultura (etnología-historia-folklore)*, despedida teórica de la escuela de Viena, a la que Caro Baroja había puesto reparos en sus últimos trabajos. Y del mismo año *Los vascos. Etnología*, que viene a ser como *La vida rural...*, más el capítulo correspondiente de *Los pueblos de España*, ampliados a todo el País Vasco. Una investigación ajena ya, en gran medida, a la escuela histórico-cultural, y, según expone en el prólogo, mucho más cercana a un funcionalismo basado en los círculos vitales propuestos por el biólogo estonio Jakob von Uexküll. Sin embargo, a ellos agrega una concepción de la etnología no «atomista», sino «totalitaria», que le permite «estudiar la cultura del pueblo vasco como un conjunto de hechos actuales, con contornos más o menos definidos, pero que guardan una estrecha relación entre sí»[8], no para quedarse en ellos, sino para mostrar «la complejidad de la historia vasca desde todos los puntos de vista explicativos» (*ibid.*). Una vez más, el concepto de historia se desliza en una obra fundamentalmente etnográfica, tanto más cuanto que el problema de los orígenes de los vascos, su lengua y sus costumbres es primordial en tal investigación. De ello son prueba los cinco primeros capítulos del libro, que trazan la historia del país desde la Antigüedad a la Edad Moderna. También el «Epílogo a modo de recapitulación», de gran importancia conceptual, que reparte dicha historia en once ciclos, con expresión pormenorizada de sus características. Como es bien sabido, la etnografía y la historia del País Vasco seguirán ocupando a Caro Baroja toda su vida, y de poco serviría deslindar los estudios inclinados a una y otra materia, cada vez más interdependientes.

La década de 1950 es una de las más fecundas en trabajos etnográficos: la gran monografía sobre los arados, aún de 1949, la «Disertación de los molinos de viento», de 1952, el artículo sobre «Norias, azudas y aceñas», de 1954, o el que estudia la historia de la noria de tiro, de 1955, son coetáneos del trabajo que don Julio realiza en el Sáhara español, y del que salen los *Estudios saharianos*, de 1955. En este libro admirable, de un funcionalismo ortodoxo, la historia ocupa todavía los tres capítulos finales (V-VII), aunque sea la historia más que nada oral y genealógica de los saharauis. Carácter mixto presentan asimismo dos opúsculos de 1956, *Linajes y bandos*, sobre la crónica de Lope García de Salazar, que nos muestra la situación social del País Vasco a fines de la Edad Media, y *Una visión de Marruecos a mediados del siglo XVI,* que comenta la del historiador de los xarifes Diego de Torres. Más aún retroceden varios artículos, reunidos en *Estudios mogrebíes*, de 1957, que estudian la antropología de Aben Jaldún, historiador tunecino del siglo XIV.

La experiencia sahariana y marroquí hicieron a don Julio interesarse por los moriscos, a quienes dedicó su libro magistral *Los moriscos del reino de Granada*, también de 1957, donde la materia histórica y la etnográfica se funden por completo, quizá con predominio de la primera, ya que se fundamenta sobre testimonios impresos. Una vez más, el prólogo revela que don Julio, a sus cuarenta y tantos años, descubre la historia social. Antes precisa que en los historiadores hay dos grupos: los que pretenden juzgar y los que prefieren describir (p. IX), y dentro de esta última actividad, a la que él se inclina, cabe «describir una serie de hechos ocurridos en tiempo no muy largo y espacio reducido, siendo los protagonistas más comunidades que individuos. Esta es la historia social por antonomasia» (*ibid*.). Poco más abajo puntualiza lo dicho con estas palabras: «El historiador social procurará afinar en el estudio del comportamiento real de un grupo o varios grupos humanos», hasta que confiesa su propósito: «Vamos a hacer, en lo que cabe, un pequeño ensayo de historia social... sin adoptar la posición de jueces o árbitros en el viejo y aburrido pleito entre moros y cristianos» (p. XI). Las palabras previas

[8] Caro Baroja, 1958: 19.

terminan con una curiosa observación referente a la sobriedad del estilo, similar a la que también hay en el epílogo a *Los pueblos de España*: «De todo esto se ha de hablar con un lenguaje poco brillante, poco romántico, poco oriental, un lenguaje en que la metáfora ha sido desterrada y que, en cambio, se halla influido por la moderna tendencia a la abstracción seca, dura y algo pedantesca» (*ibid*.). Por tanto, estamos ante el fiel de la balanza: situado entre la etnografía y la historia social, el libro *Los moriscos del reino de Granada* presta igual atención (cuatro capítulos) a lo uno que a lo otro. Lo que se va viendo, este *annus mirabilis* de 1957 en que Caro Baroja publica nada menos que cinco libros, es que su doble raíz como investigador sigue dando brotes y frutos, unas veces bien diferenciados, otras inseparables, de modo que una y otra materia se apoyan y complementan, hasta que de su fusión sale precisamente eso: la historia social.

A su maestro Aranzadi dedica otro volumen misceláneo del mismo año, *Razas, pueblos y linajes*, donde el vaivén entre etnografía e historia es continuo, de acuerdo con la afirmación que sienta en su primer trabajo: «La historia invade la vida de todos los hombres: es materia histórica todo lo que ejecutan» (p. 22). Y no faltan, naturalmente, los estudios que combinan sincronía y diacronía: así la glosa al canciller Ayala, la visión de los moriscos del aragonés Aznar Cardona, en el siglo XVII, o el estudio de las «nuevas poblaciones» andaluzas en el reinado de Carlos III, junto con el primer trabajo dedicado al criptojudaísmo, materia a la que don Julio dedicará tantos desvelos. También tiene carácter histórico el breve ensayo sobre la germanía y la camorra, germen de estudios posteriores sobre criminología. Algo similar cabría decir del volumen de igual fecha, *Vasconiana*, cuyo subtítulo no puede ser más claro, *De historia y etnología*; en él, además del ensayo mencionado acerca de linajes y bandos, y otro sobre la ciudad de Vitoria, se encuentra una de sus mejores síntesis históricas: «La tradición técnica del pueblo vasco, o una interpretación ecológica de su historia». Este último trabajo, sin el apoyo bibliográfico, será ampliado mucho después en la *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco*, de 1974, y uno de sus aspectos se desarrolla en *Los vascos y el mar*, de 1978. No obstante, el espléndido ensayo de *Vasconiana*, que rastrea la construcción del país por un pueblo emprendedor como pocos, tiene su contrapartida negativa en otro posterior en solo diez años y publicado tres veces con título distinto («Sobre los vascos», «De nuevo sobre este país»), una de sus diatribas más fuertes contra la destrucción del medio geográfico por los propios vascos (*Estudios vascos*, VIII y XI). Bien podría decirse que todo el proceso degenerador que pudo observar don Julio en aquella tierra a lo largo de su vida, se aceleró por entonces, como si el ritmo de la historia pasara del *andante moderato* al *allegro con brio* propio de un *finale*.

De 1961 data *Las brujas y su mundo*, obra asimismo donde historia y etnología se fusionan, aun cuando tendemos a incluirla en la segunda categoría porque a ella confiamos, casi sin querer, los hechos más menudos o intrahistóricos, mientras que reservamos los políticos, económicos y trascendentales para la primera. Ya hemos visto hasta qué punto eso parece discutible a Caro Baroja, y desde mucho antes. En el trabajo citado sobre «La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII» se encuentran varios párrafos muy expresivos del concepto que, en época tan temprana, tenía su autor acerca de lo que era o debía ser la historia. Comienza por lamentar que no se haya estudiado la literatura clásica española desde el punto de vista etnográfico, porque tal limitación —dice— «conduce a la obtención de visiones de nuestra historia parciales y falsas de ambiente y perspectiva» (ed. cit.: 185). «Es falaz la historia que se escribe en los seminarios de las universidades por gentes llenas de preocupaciones ciudadanas», añade luego, y algo más abajo, exclama: «¡Pobre de la historia escrita a base de papeletas…! No hay cosa peor que el fichero para decir algo con cierta originalidad» (*ibid.*: 190-191).

Entre 1961 y 1962 publica tres volúmenes dedicados a *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, enorme investigación de archivo sobre el problema judío en la península (con muchos casos y ejemplos tomados de Portugal), y que, aun centrada en los siglos XVI y XVII, abarca desde los orígenes hasta el siglo XX, es decir, que es, una vez más, obra esencialmente histórica, de historia social. Por si quedase alguna duda, tenemos un libro de 1963 complementario de este, o desprendido de él, titulado *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV*, que fue su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, texto cuidadísimo desde todos los puntos de vista, cuya primera edición incluye la respuesta de don Ramón Carande. En sus páginas iniciales aparece esta declaración aludida al comienzo:

> «He sido hombre que ha andado a tientas en su vocación: historiador de la Antigüedad, con ribetes de arqueólogo primero, etnógrafo después, al fin dudé entre la antropología social y la historia social y he aquí que, rondando la cincuentena, es cuando puedo afirmar que es esta última disciplina la que pienso seguir cultivando preferentemente mientras viva»[9].

No vamos a continuar repasando la bibliografía carobarojiana año por año, pues no es necesario. Podemos decir que, a partir de 1957, sin dejar de aportar y aprovechar datos etnográficos, que estarán siempre en el fondo o en la superficie de sus trabajos, don Julio por fin ha encontrado su vocación definitiva. El *field work* tiene ya poco sentido en esas fechas finales del franquismo, aunque se puede cultivar de modo esporádico, por ejemplo, estudiando lo que queda en pie en Garganta la Olla, el País Vasco o Navarra, y, por supuesto, todos los materiales recopilados en años pretéritos irán apareciendo en publicaciones sucesivas, en forma de dibujos, artículos, incluso enjundiosas monografías, como las dedicadas a las fiestas de primavera, estío e invierno, que recogen mucho de su tesis doctoral. Don Julio se mantendrá siempre fiel a la etnografía, pero se diría que le encuentra un sentido insospechado al incluirla en la historia social, la cual, a su vez, se ve enriquecida por aquella perspectiva etnológica no siempre atendida por sus profesores. Nos gustaría, entonces, reunir algunas de las declaraciones complementarias de la transcrita en ocasión solemne, porque indican hasta qué punto un investigador serio como él pudo preguntarse, a lo largo de decenios, no solo a quién se dirigían sus trabajos, sino también dónde encajaban, cuál era su verdadera naturaleza. Las respuestas que dio a tal pregunta, con su dosis de humor y hasta cierto amago de contradicción, dejan entrever que, sin necesidad de trazar un «perfil» determinado, como se diría hoy en la jerga universitaria, pudo vislumbrar desde bastante joven la indisolubilidad de materias que las asignaturas prohibían confundir. Francisco Castilla, en una investigación ejemplar[10], mostró las oscilaciones metodológicas que experimentó don Julio hasta llegar a una especie de escepticismo, según revela la confidencia hecha a Emilio Temprano en estos términos: «Pensar que yo tengo una metodología única muy clara o muy elaborada es imposible, porque no la tengo ni la he tenido nunca»[11].

Decíamos que a veces las declaraciones en este sentido pueden sonar a contradictorias, y así es. En prólogo a *La ciudad y el campo*, de 1966, su autor definía el libro como obra «de un hombre que, después de creer que iba a ser arqueólogo, antropólogo y otras cosas más, muy propias de la sociedad moderna, se convenció de que era aprendiz de humanista, a la antigua, y que en esta vía tenía aún mucho que hacer» (p. 10); más adelante se define como «un aficionado a la historia y a las humanidades» (p. 34), pero hacia el final declara: «Yo soy un etnólogo o antropólogo cultural injerto en historiador» (p. 202). Algo después, sin dejar de poner el acento en su concepción humanística de la vida, no tendrá reparo en invertir el orden de la frase: «Algunos historiadores, con puntas y ribetes de etnógrafos, preferimos buscar todavía la base de nuestra tarea en un texto platónico o en las observaciones de un autor griego a seguir bajo la férula de los sabios de hace cien o cincuenta años y de sus secuaces actuales»[12]. Si tres años más tarde añade que «nunca me he creído antropólogo, y menos ahora»[13], esta negación hay que entenderla acudiendo al prólogo a la *Etnografía histórica de Navarra*, de 1971, donde se contraponen repetidas veces las tareas del etnógrafo y las del antropólogo social, distintas también de las del historiador:

> «Construye al fin de su investigación su "modelo estructural" el moderno antropólogo social. El etnógrafo tiene que estar examinando de continuo modelos construidos con documentos del pasado: pero su idea de la "duración" no puede ser ni la que tiene el historiador, que considera, ante todo, órdenes de sucesión en el Tiempo (o que reconstruye lo ocurrido en épocas pasadas muy determinadas y ahí se para), ni la del antropólogo social, que elimina, a veces subrepticiamente, el pasado concreto, para introducir de cuando en cuando alguna especulación referida a un tiempo abstracto y vago... La labor del etnógrafo, en suma, es la de integrar el conocimiento

[9] Caro Baroja, 1970a: 17.

[10] Castilla, 2002.

[11] Caro Baroja, 1985b: 35.

[12] Caro Baroja, 1968b; ap, > ap, 1986a: 131.

[13] Caro Baroja, 1969: 13.

del pasado con el del presente y la de marcar los cauces de un devenir o una serie de devenires determinados, concretos» (cap. I: 15-16).

Páginas antes había dicho algo relacionado con esa integración: «Si nos sentimos más bien etnógrafos o historiadores, como es mi caso...» (*ibid*.: 10), aunque subsiste la duda de si «su caso» se refiere solo a la última profesión o a ambas.

Volvamos ahora a una de sus obras más inequívocas, el discurso en la Real Academia de la Historia antes mencionado. Tras hablar de los judíos o conversos que en ese reinado manejaban el cobro de las rentas reales, incluida la de la Cruzada, se pregunta:

> «¿Qué decir de otras rentas? ¿Qué decir de otros asentistas y arrendadores? Constituían estos parte de una clase social, la de la burguesía rica, burguesía a la que los historiadores políticos no prestan toda la atención que merece, atentos a los pasos y actuaciones de príncipes, duques, marqueses, condes y demás títulos y magnates que, por cierto, en los últimos años de Felipe IV y durante todo el reinado de su hijo, fueron considerados, en conjunto, de lo más insignificante y mísero que cabe imaginar»[14].

O sea, una arremetida contra la historia política hecha frente a historiadores de toda laya, para defender como materia histórica cuanto los hombres ejecutan, cualquiera que sea su nivel, según había sentado seis años antes. En una obra muy posterior, la *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (1980), expone con nitidez en qué consiste a su juicio la tarea deseable:

> «El historiador debe empezar dibujando las formas concretas, y tiene también derecho a hacer la crítica de los que utilizan la historia sin saber dibujar bien estas formas. Esto no quiere decir que, además, no deba teorizar. Pero teorizar no es lo mismo que aplicar un único método a todo dentro de un sistema ideológico aceptado y a veces no bien soportado por verdaderas ideas, sino por esquemas ideológicos, lo cual no es lo mismo»[15].

Y esa crítica la hace, si le parece oportuno, con la misma energía que cuando la dirige a los puros antropólogos y sus teorías excluyentes. He aquí otra andanada, una vez más extraída del discurso académico que venimos citando:

> «Ni la creencia religiosa más robusta, ni la necesidad económica más imperiosa, ni el programa político mejor sentado (que suelen ser —con máxima frecuencia— las bases en que fundan los historiadores sus explicaciones del pasado), son capaces de dar, por sí solos, la razón de ser de una época o de una sociedad»[16].

Nótese que en estos textos, cuando se refiere a «los historiadores», don Julio parece hablar desde fuera del gremio, como si su actividad fuera de índole muy diversa, algo que iba cobrando cuerpo en su mente y en su propio quehacer, enfrentándolo a la labor ajena y sin acabar de encontrar modelo que seguir. En otras palabras, como si estuviera forjando su propio método y su propia idea de la historia, al margen de escuelas y doctrinas. Muy claro lo deja poco antes en el mismo discurso:

> «Gustosas son las leyendas oídas a la orilla del fuego en una noche de invierno aldeano, pero más gustoso es llegar a trazar un exacto perfil, un dibujo ajustado de algo real. Agradable es sentirse entre los buenos frente a los malos, pero más agradable es llegar a abandonar los bandos encontrados y alcanzar una mayor comprensión de las actuaciones humanas. La historia social debe enderezarse a tal fin, rompiendo moldes, conceptos, arquetipos —cuando convenga hacerlo—, para ver interioridades»[17].

---

[14] Caro Baroja, 1970a: 89.

[15] Caro Baroja, 1980a: 232-233. [Ed. de Jon Juaristi].

[16] Caro Baroja, 1970a: 138-139.

[17] Caro Baroja, 1970a: 138.

Y tales interioridades, que en otro lugar hemos aproximado al concepto unamuniano de intrahistoria, son justamente lo que estudiará su último gran libro de carácter histórico, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos* XVI *y* XVII, de 1978, al que pertenece este párrafo:

> «Tópicos embrutecedores e hijos de la ira y de la confusión; servidores de la tiranía. Luchar contra ellos me pareció una buena misión de historiador, libre y liberal, en una época de arcaísmo político tan desgraciada como la que hemos vivido, a causa precisamente de la "unidad" o de las "unidades"»[18].

«Algunos vivimos para esto, para pensar libremente, sin presiones económicas, sin coacciones sociales», dice en otro lugar[19], y en las *Disquisiciones antropológicas* puntualiza de qué pensar se trata: «El hombre que escribe libremente y con entusiasmo, aunque puede equivocarse, para mí es el ideal del historiador» (p. 76). En un artículo de periódico publicado en 1979, ya no es la vieja historia política y sus carencias el objeto de su censura, sino algunas modalidades en boga por los años en que la historia económica hacía furor:

> «Resulta también que hay libros de historia, esa historia que tanto se cultiva y a la que estoy arrepentido de haber dedicado demasiado tiempo, que parecen informes bancarios o actas sobre la actuación de gente concejil»[20].

Y aunque en el citado discurso reconoce haber «abierto la puerta de un recinto poco visitado en el conjunto inmenso de nuestra historia» (p. 137), y se define como historiador un par de veces (pp. 137 y 240), insiste en distinguir su tarea de la historia habitual, y especialmente de la sociología, por partir de supuestos diferentes:

> «La sociedad no es este ente regulador que lo resuelve todo o casi todo con mecanismos sutiles. El historiador, aunque sepa más de instituciones que de otra cosa, sabe que, en realidad, la vida colectiva de los hombres es algo mucho más complejo, contradictorio y dificultoso de limitar de lo que se dice... La Sociedad, así con mayúscula (si es que existe, porque yo incluso lo dudo), tiene poco de beatífico y de regular... Los humanistas antiguos lo sabían. Creo que los historiadores también sabemos algo de eso» (ed. cit.: 241).

Don Julio tuvo cierta fama de cascarrabias, porque, manteniendo exquisita cortesía, nunca se mordió la lengua, y también porque no se hacía grandes ilusiones respecto a su trabajo, sabiendo bien que el curso del mundo es tan difícil de cambiar como los hábitos mentales de la gente, sobre todo en un país de cultura histórica y lectora poco de fiar. Un trabajo suyo de 1970 expresa así su desaliento:

> «Un libro casi siempre tiene su pobre, su único destino en la propia mente del que lo escribe y es como un hijo desamparado desde el momento en que se le muere el padre, o cuando el padre se desinteresa de él. El verdadero destino de los libros es no tener destino... Yo no creo que la historia es maestra de la vida, ni que deleita escríbase como se escriba (según otras dos sentencias clásicas), pero sí creo que es hija de un olvido y madre de otro, y que lo consignado en libros es casi tan olvidable como lo que no lo está. "La historia dirá algún día..." se repite, incluso en son de amenaza. Dirá, sí, pero a sordos»[21].

El pensamiento lo redondea años después en el ensayo sobre «La historia como una forma de representación», invirtiendo la formulación ciceroniana: «Acaso la vida en sí sea la maestra de la historia,

---

[18] Caro Baroja, 1978c, 3a ed., pp. 443, vol. II.

[19] Caro Baroja, 1985a: 11.

[20] Caro Baroja, 1979b: 160.

[21] Caro Baroja, 1970b: 56-57.

y acaso también el magisterio llegue siempre tarde, demasiado tarde»[22]. Si el artículo que alegamos, titulado «La fuerza del olvido», es pesimista, no le va en zaga otro al que pertenecen estas líneas:

> «El peligro mayor en el oficio de historiador está justamente en la fuerza que tiene lo verosímil frente a la endeblez de lo verdadero. Lo verosímil siempre *compone* mejor. Porque, en última instancia, también hay un género de mentira que surge, monda y lironda, de la enorme incomprensión que tenemos los hombres de una época al examinar los hechos de los hombres de otra... La Mentira tiene, por sí misma, un valor acerca del que los historiadores no quieren hablar casi nunca, cuando en realidad es el que debían tener siempre más en cuenta. La Mentira es el protagonista principal de la Historia, al que no se quiere reconocer su superioridad sobre todos los demás» (*ibid*.: 45-46).

Párrafo al que sigue la propuesta de sustituir la introducción a los estudios históricos por un curso acerca de las formas y genealogías de la mentira histórica, sin excluir de ella la derivada del propio método, las propias fichas o los propios intereses. Todo eso se encuentra en un libro salido «de la pluma de un humanista que ha procurado huir, en cuanto esto es posible, de formalizar su profesión» (p. 7). Hasta tal punto se sentía don Julio inseguro en las clasificaciones profesionales al uso, cosa, hasta donde alcanzamos, rara en nuestros intelectuales. De ello hay todavía eco en su discurso ante la Real Academia de la Lengua, en época tan avanzada como 1986, cuando, rebasados los setenta años y refiriéndose a su obra, se pregunta: «¿Entra esto dentro de la Historia? ¿Es más bien Antropología? ¿O, en realidad, queda en el reino de la Nada?»[23].

Hemos recordado antes que Caro Baroja se definió alguna vez como idealista kantiano, más que nada por su afición a un libro póstumo y no muy conocido de Kant, su *Antropología en sentido pragmático*, del que no llegó a manejar la versión española de José Gaos publicada en 1935. Dice el pensador alemán en su prólogo a esa obra:

> «A los medios para ensanchar el volumen de la antropología pertenece el viajar, aun cuando solo consista en la lectura de libros de viajes. Pero es menester haber adquirido un conocimiento del hombre antes, en la propia casa, mediante el trato con los conciudadanos o paisanos si se quiere saber qué es lo que se debe buscar fuera... Finalmente, son, si no fuentes, al menos medios auxiliares de la antropología, las historias, las biografías y hasta las obras de teatro y las novelas»[24].

Ya hemos visto cómo don Julio, en cuanto antropólogo, practicó siempre el principio de estudiar primero lo cercano. También sabemos que en su obra es frecuente la cita de los viajeros, desde Aymeric Picaud y García de Silva hasta Townsend, Borrow, Richard Ford y otros menos famosos, y a libros de viajes, descubrimientos y exploraciones dedicó su opúsculo *Una imagen del mundo perdida*, de 1979, donde hay mucho que aprender acerca de nuestra incuria e ignorancia. De igual manera, salta a la vista su aprovechamiento continuo de la literatura en cualquier género que se presente, ya desde sus primeros trabajos. En sus últimos tiempos, y siguiendo con la recomendación kantiana, fue el género biográfico el que le produjo mayor inquietud, no solo las biografías ajenas, sino la propia, que dice haber escrito «con una orientación deliberadamente antropológica»[25]. La razón la expone en el discurso acabado de aludir:

> «La biografía nos da retratos y perfiles individuales. Pero también nos dice mucho respecto a la sociedad o sociedades en que vive la persona biografiada, y no de lo que comúnmente se encuentra en textos escritos por historiadores con preocupaciones sociológicas y antropológicas» (*ibid*.: 29).

---

[22] Caro Baroja, 1989a: 102.

[23] Caro Baroja, 1986b: 13.

[24] Kant, 1935: 8-9.

[25] Caro Baroja, 1986b: 40.

Y esos datos los encuentra en los casos de Lope de Aguirre y Pedro de Ursúa, estudiados en *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, de 1968 (libro precedido de un ensayito «Sobre el arte de la biografía»); en el linaje de los Goyeneche, trazado en *La hora navarra del XVIII*, de 1969, y sobre todo en su *opus magnum* dentro de este campo*: Los vascos y la historia a través de Garibay (Ensayo de biografía antropológica)*, de 1972, cuyo subtítulo dijo después que debería ser el título (*Género biográfico...,* p. 41). Pero claro es que tal método lo venía aplicando desde *Los judíos en la España moderna y contemporánea, Vidas mágicas e Inquisición* y *Las formas complejas de la vida religiosa*, sin olvidar varias de sus semblanzas y las *Vidas poco paralelas*, de 1981. Una forma peculiar de historia social, si se quiere, o una perspectiva inusitada en un género conocido desde la Antigüedad.

Don Julio siguió publicando trabajos etnográficos, algunos de gran empeño, como *La casa en Navarra,* cuatro grandes tomos, de 1982; reunió sus estudios sobre *Temas castizos* en 1980, los dedicados a cultura material en *Tecnología popular española*, de 1983, los *Apuntes murcianos*, y *Del viejo folklore castellano*, de 1984, el *Jardín de flores raras* o la *Etnología andaluza*, de 1993, a la vez que seguía editando o reeditando sus *Estudios vascos*, que se acercan a los veinte volúmenes, no pocos de ellos de asunto etnológico. Pero, si dividimos su vida productiva en tres etapas, muchos de estos trabajos se elaboraron en la segunda, cuando la historia social aún no era dominante. A ellos, por supuesto, hay que añadir dos grandes obras teóricas y recopilativas: *La aurora del pensamiento antropológico*, de 1983, y *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, de 1985. Recordemos además que la etnografía es también ella una ciencia sometida a los avatares históricos, y que lo que en ese terreno era posible, e incluso urgente, a mediados del siglo XX, fue perdiendo sentido años más tarde. Don Julio hubo de creerlo así, cuando declara:

> «En la hora actual la ciencia etnológica va adquiriendo rasgos un poco asustantes, a causa de la aplicación que se hace en ella de complicados métodos estadísticos, extraídos de la sociología de un lado, y de criterios psicológicos nada sencillos de otro»[26].

Esto decía en 1985, y al año siguiente, en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, remachaba: «¿Qué se puede hacer hoy, con solas cuartillas y un lápiz, sobre una mesa y sentado en modesta silla? Parece que poco: o algo que recuerda a la vieja Artesanía» (*Género biográfico...,* p. 14). Pero si no en aquel campo, en otros menos trillados don Julio fue capaz de hacer mucho en sus diez últimos años, aun con medios artesanales. Aparte de los libros mencionados, siguió rellenando lagunas, por así decirlo, en nuestra historia cultural, ya sin preocuparse demasiado de si aquello encajaba o no dentro del quehacer académico, o del rótulo con que podía ser clasificado. Ahí están su *Realidad y fantasía en el mundo criminal*, de 1986; la *Historia de la fisiognómica*, de 1987; su monografía sobre *Toledo*, de 1988; *De los arquetipos y leyendas*, de 1989; *Las falsificaciones de la historia en relación con la de España*, de 1991; un goteo impresionante, no solo por su calidad y cantidad, sino por su variedad. Caro Baroja en su tercera época, sin hablar de sus artículos, prólogos, ensayos y entrevistas, no conoce ya límites, porque nada humano le es ajeno, sin importar época ni género. En otros textos hablará de pintura, de literatura, de sus maestros, de actualidad política, de terrorismo, de la lotería, de canciones italianas, de san Ignacio de Loyola... Una ojeada a su bibliografía aterra a cualquiera por sus dimensiones y por lo bien trabadas que están unas obras con otras, lo que obliga a querer dominar el conjunto, no ya con la lectura, sino con la relectura, y atendiendo a las fuentes de que parte, una tarea ciclópea.

En uno de sus artículos recogidos en *El nuevo dardo en la palabra*, Fernando Lázaro Carreter recuerda a un profesor de historia de la Universidad Complutense, Santiago Montero Díaz, con quien seguí un curso de doctorado y tuve alguna relación por mor del paisanaje. Montero, como bien dice Lázaro, era más vivaz de ingenio en su clase y en sus charlas de lo que dan a entender sus escasos escritos. Para demostrarlo, cuenta varias anécdotas, de la que nos interesa esta: viéndose en el trance de dar una conferencia en la Universidad de Oviedo, el rector, que debía presentarlo y sería de otra materia, después de consultar una chuleta para no errar el nombre del conferenciante, le preguntó: «Usted,

[26] Caro Baroja, 1985a: 126.

señor Montero, ¿en qué es especialista?» A lo cual, Montero, sin inmutarse, habría respondido: «En la totalidad, señor rector, en la totalidad» (Lázaro, 2004: 267). Del Caro Baroja polígrafo o polimatés, considerado en bloque, podría sin ironía decirse otro tanto.

Bibliografía

Bosch Gimpera, P. (1932): *Etnología de la Península Ibérica*. Barcelona: Alpha.

Caro Baroja, J. (1941a): «Retroceso del vascuence», *Atlantis*, XVI, pp. 35-62.

— (1941b):«J. G. Frazer», *Escorial*, IV, n.º 9 (julio de 1941), pp. 141-150.

— (1941c): Sobre: Otto Huth, *Der Lichterbaum. Germanischer Mythos und deutsche Volkskunst* (Berlin, 1938), *Atlantis*, XVI, pp. 479-480.

— (1941d): Sobre: Hans Strobel, *Bauernbrauch im Jahreslauf* (Berlin-Leipzig, 1937), *Atlantis*, XVI, pp. 478-479.

— (1941e): Sobre: Hermann Trimborn, *Francisco de Avila. Dämonen und Zauber im Inkareich. Aus dem Khetschua übersetzt und eingeleitet* (Leipzig, 1939), *Atlantis*, XVI, pp. 483-485.

— (1941f): Sobre: Karl Theodor Weigel y Siegfried Lehmann, *Sinnbilder in Bayern (Alt Bayern und Ostmark*) (Berlin, 1938), *Atlantis*, XVI, pp. 482-483.

— (1941g): Sobre: Oscar von Zaborsky-Wahlstätten, *Urväter-Erbe in deutscher Volkskunst* (Berlin-Leipzig, 1936), *Atlantis*, XVI, pp. 481-482.

— (1941h): *Algunos mitos españoles*. 2a ed. Madrid: Editora Nacional, 1944.

— (1943a): *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica (Análisis histórico-cultural*). Madrid-Burgos: CSIC, Patronato Menéndez Pelayo, Instituto Bernardino de Sahagún, 3ª ed., San Sebastián: Txertoa, 1977.

— (1943b): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», *Revista Internacional de Sociología*, I, n.º 1, pp. 149-190, y II, n.º 2 y 3, pp. 285-317.

— (1944): *La vida rural en Vera de Bidasoa*. Madrid: CSIC, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, VI, 2ª ed., titulada *De la vida rural vasca*, tomo IV de *Estudios vascos*, San Sebastián: Txertoa, 1974.

— (1946a): *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*. Salamanca: Acta Salmanticensia, tomo I, núm. 3.

— (1946b): *Los pueblos de España. Ensayo de etnología*. Barcelona: Barna.

— (1949a): *Análisis de la cultura (Etnología. Historia. Folklore).* Barcelona: CSIC, Centro de Estudios de Etnología Peninsular.

— (1949b): «Los arados españoles; sus tipos y repartición (Aportaciones críticas y bibliográficas)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. V, pp. 3-96.

— (1949c): *Los vascos. Etnología.* San Sebastián: Biblioteca Vascongada de Amigos del País, 2ª ed., Madrid: Minotauro, 1958.

— (1952): «Disertación sobre los molinos de viento», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VIII, pp. 212-366.

— (1954): «Norias, azudas, aceñas», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, X, pp. 29-160.

— (1955a): «Sobre la historia de la noria de tiro», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XI, pp. 15-79.

— (1955b): *Estudios saharianos*. Madrid: CSIC, Instituto de Estudios Africanos.

— (1956a): *Linajes y bandos (A propósito de la nueva edición de «Las bienandanzas e fortunas»).* Bilbao: Diputación de Vizcaya.

— (1956b): *Una visión de Marruecos a mediados del siglo* xvi *(la del primer historiador de los xarifes Diego de Torres).* Madrid: CSIC, Instituto de Estudios Africanos.

— (1957a): *Estudios mogrebíes*. Madrid: CSIC, Instituto de Estudios Africanos.

— (1957b): *Los moriscos del reino de Granada. (Ensayo de historia social).* Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
— (1957c): *España primitiva y romana*. Barcelona: Seix & Barral, vol. I de la *Historia de la cultura española.*
— (1957d): *Razas, pueblos y linajes*. Madrid: Revista de Occidente.
— (1957e): *Vasconiana (De historia y etnología).* Madrid: Minotauro.
— (1961): *Las brujas y su mundo*. Madrid: Revista de Occidente.
— (1961-1962): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Arión, 3 vols.
— (1963): *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV*. Discurso leído el día 12 de mayo de 1963 en la recepción pública... y contestación por el Excmo. Sr. Don Ramón Carande y Thovar, Madrid: Real Academia de la Historia.
— (1965): *El carnaval (Análisis histórico-cultural).* Madrid: Taurus.
— (1966): *La ciudad y el campo*. Madrid: Alfaguara.
— (1967): *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid: Taurus, 2 vols.
— (1968a): *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza.
— (1968b): «Sobre el estudio económico de la España antigua», M. Tarradell *et al., Estudios de economía antigua de la Península Ibérica* (Barcelona: Vicens Vives), pp. 11-17.
— (1969): *La hora navarra del XVIII (Personas, familias, negocios e ideas*). Pamplona: Diputación Foral, Institución Príncipe de Viana.
— (1970a): *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*. Barcelona: Ariel, Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.
— (1970b): *El mito del carácter nacional*. Madrid: Seminarios y Ediciones.
— (1971): *Etnografía histórica de Navarra*. Pamplona: Aranzadi.
— (1972): *Los vascos y la historia a través de Garibay (Ensayo de biografía antropológica).* San Sebastián: Txertoa.
— (1974): *Estudios vascos*, vol. VI. *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco*. San Sebastián: Txertoa.
— (1978a): «Los vascos y el mar», AA. VV., *Itxaskaria (Las cosas del mar)* (Bilbao: Petronor), pp. 73-350.
— (1978b): *Estudios vascos*, vol. VIII: *Sondeos históricos*. San Sebastián: Txertoa.
— (1978c): *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII.* Madrid: Akal. 3ª ed., corregida. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1995.
— (1979a): *La estación de amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*. Madrid: Taurus.
— (1979b): *Comentarios sin fe*. Madrid: Nuestra Cultura.
— (1979c): *Una imagen del mundo perdida*. Santander: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
— (1980a): *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Istmo. 2ª ed., prólogo de Jon Juaristi, Madrid: Caro Raggio, 2008.
— (1980b): *Temas castizos*. Madrid: Istmo.
— (1981): *Vidas poco paralelas (con perdón de Plutarco)*. Madrid: Turner.
— (1982a): *Estudios vascos*, vol. XI: *Sobre Historia y Etnografía vasca*. San Sebastián: Txertoa.
— (1982b): *La casa en Navarra*, Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 4 vols.
— (1983a): *Tecnología popular española*. Madrid: Editora Nacional.
— (1983b): *La aurora del pensamiento antropológico: La Antropología en los clásicos griegos y latinos*. Madrid: CSIC, vol. XVI de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares.
— (1984a): *Apuntes murcianos (De un diario de viajes por España, 1950)*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
— (1984b): *El estío festivo (fiestas populares de verano).* Madrid: Taurus.

— (1984c): *Del viejo folklore castellano (Páginas sueltas)*. Valladolid: Ámbito.
— (1985a): *Escritos combativos*. Madrid: Ediciones Libertarias.
— (1985b): *Disquisiciones antropológicas*, con Emilio Temprano. Madrid: Istmo.
— (1985c): *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid: CSIC, vol. XVIII de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares.
— (1986a): *España antigua (Conocimientos y fantasías).* Madrid: Istmo.
— (1986b): *Género biográfico y conocimiento antropológico*. Discurso leído el día 15 de junio de 1986... y contestación del Excmo. Sr. Don Manuel Alvar López, Madrid: Real Academia Española.
— (1986c): *Realidad y fantasía en el mundo criminal.* Madrid: CSIC, vol. XIX de la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares.
— (1987): *La cara, espejo del alma. Historia de la Fisiognómica*. Barcelona: Círculo de Lectores.
— (1988a): *Toledo*, Barcelona: Destino.
— (1988b): *Estudios vascos*, XVIII. *Sobre el mundo ibérico-pirenaico. Viejos datos, nuevas ideas sobre el iberismo.* San Sebastián: Txertoa.
— (1989a): *Palabra, sombra equívoca*. Barcelona: Tusquets.
— (1989b): *De los arquetipos y leyendas. Dos tratados introductorios.* Barcelona: Círculo de Lectores.
— (1991a): *Los pueblos de la Península Ibérica. Temas de Etnografía española.* Barcelona: Crítica-Txertoa.
— (1991b): *Las falsificaciones de la historia en relación con la de España.* Barcelona: Círculo de Lectores.
— (1993a): *Jardín de flores raras*. Barcelona: Círculo de Lectores.
— (1993b): *De Etnología andaluza*, ed. de Antonio Carreira. Málaga: Diputación Provincial.

Carreira, A. (2007): *Bibliografía de Julio Caro Baroja*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Castilla Urbano, F. (1989): «Metodología en la obra de Julio Caro Baroja», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXXIV, 2, pp. 273-284.
— (2002): *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, Madrid: CSIC.

Dias, J. (1961): *Ensaios etnológicos*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar (impr. en Porto).

Kant, E. (1935): *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.

Lázaro Carreter, F. (2004): *El nuevo dardo en la palabra*. Madrid: Santillana.

Maraña, F. (1955): *Julio Caro Baroja. El hombre necesario*. San Sebastián: Bermingham.

La historia a través de Caro Baroja

La modernización de la historiografía se produjo en España con cierto retraso con respecto a su desarrollo en Europa occidental. Sus presupuestos fundamentales arraigaron ya en la etapa de entreguerras en los países más abiertos, y aquí llegaron más bien después de la Segunda Guerra Mundial[1]. El influjo de las más potentes escuelas se consolidó a través de sus publicaciones y revistas, y muy en especial en virtud del contacto directo de algunos prestigiosos hispanistas, y de sus discípulos y correspondientes. La llamada Escuela de Annales y la historiografía francesa, en general, resultó particularmente atractiva entre los modernistas: Jaume Vicens Vives y Antonio Eiras Roel[2], que procedían de una historiografía política tradicional, medieval y contemporánea, respectivamente, son dos buenos ejemplos de ello. Por otra parte, la calidad de los trabajos personales y de escuela de destacados «hispanistas» anglosajones, como John Elliott o Raymond Carr, supusieron otro impulso para la renovación de la historia[3]. Un poco más tarde, y a través de Italia, también se asimilaron las principales novedades historiográficas de origen germánico, que afectaban más directamente al mundo del derecho y de las instituciones, entre cuyos pioneros en el ámbito ibérico cabe destacar a Bartolomé Clavero y a Antonio Manuel Espanha.

Hoy no recordamos a Julio Caro Baroja como una referencia insoslayable en la historia de la historiografía española de aquellas décadas innovadoras de 1950 y de 1960. O, al menos, no en la medida en que su figura sí resulta incuestionable con respecto al asentamiento y la renovación de la etnología y de la antropología social o cultural durante esas mismas décadas[4]. Ciertamente, él se consideró a sí mismo «historiador», aunque no exclusivamente ni siempre, y lo hizo con los matices y provisionalidades que caracterizan su particular método de trabajo. Escribió importantes monografías de historia sobre los moriscos, los judeoconversos o las brujas, con indudable éxito de ventas y una acogida científica que no se ha desvanecido por completo. De hecho, en 1963 ingresó en la Academia de la Historia con cuarenta y nueve años, relativamente temprano para lo habitual en el siglo xx.

Julio Caro ocupa un lugar singular en el proceso de renovación de la disciplina histórica en España entre 1950 y 1970. Procedía de una formación y de una experiencia de trabajo previas en campos que tenían poco que ver con lo que tradicionalmente se consideraba historia en sentido estricto, es decir, la que dependía de textos escritos e investigaba sobre personas concretas. Él había trabajado más bien con restos materiales antiguos y también recientes, y secundariamente con testimonios escritos de los geógrafos de la Antigüedad. Y se había interesado no por personas, sino más bien por pueblos, en el sentido propio del término *ethnos*. Se había decantado tempranamente por la etnografía-etnología y luego por la antropología social, tal como la entendían los anglosajones, y conoció de primera mano las novedades introducidas por las grandes escuelas europeas, alemana primero y anglosajona después. Por el contrario, no estuvo al tanto ni le interesaron las simultáneas transformaciones de la disciplina histórica, que no fueron menos profundas.

Sin embargo, en cierto momento de su dilatada y compleja vida intelectual, y dentro de su amplísima y variadísima producción escrita, Julio Caro se enfrascó en documentación archivística y construyó relatos cronológicos sobre vidas de personas y de grupos familiares. Ahora bien, este acercamiento a lo que tradicionalmente había sido el trabajo del historiador derivó más bien de su preocupación por perfeccionar el método antropológico. Esto coincidió con los años en que la ciencia histórica se abría también a otras pujantes ciencias sociales como la demografía, la economía o la sociología. Julio Caro

---

[1] Una introducción general, confeccionada por especialistas, en Andrés-Gallego, 2000 (revisada y aumentada de 2004). Dos magníficas síntesis introductorias de todas estas cuestiones historiográficas: Sánchez Marcos, 2012; y Iggers, 1998.

[2] Sobrequés y Morales, 2010; Elliott, 2010 (Conferencia pronunciada el 18 de noviembre en el CSIC). López y González, 2003.

[3] Bernardo Ares, 2001.

[4] Han sido varios los libros de homenaje y los números monográficos de revistas que han enfocado la figura de Julio Caro desde todas las perspectivas posibles. Las más recientes, diez años después de su muerte: Alvar Ezquerra, 2006; *Historia Social*, 2006; *Revista de Occidente*, 2005; Alvar Ezquerra, 2005. Y se ha estudiado conjuntamente su obra, metodología y pensamiento en dos sólidas monografías: Castilla Urbano, 2002, y Carreira, 1995a.

aportó una aproximación de los puntos de vista de la historia y de la antropología que resultó, quizá, demasiado temprana y, por ello, prematura. Pero también se constituyó en una referencia insoslayable con el paso del tiempo. Esto es lo que queremos plantear: el modo como un antropólogo se interesó por lo que podría aportarle la vieja disciplina histórica, y lo que la mirada de un antropólogo particularmente sensible pudo aportar a la renovación de antiguos temas «agotados» en manos de los historiadores. Para ello nos centraremos en tres obras que en su momento causaron un notable impacto y han sido ampliamente utilizadas, recordadas y también superadas, como el mismo Caro hubiera reconocido con regocijo. Nos referimos a sus monografías sobre dos grupos étnico-religiosos tan distintivos de la realidad histórica de España como los moriscos (1957) y los judeoconversos (1962) y, por último, sobre hombres de negocios navarros del XVIII que, por el contrario, eran hidalgos y cristiano-viejos (1969). Estas tres obras se inscriben en una década de excepcional fecundidad de sus publicaciones[5].

Formación en historia y perspectivas iniciales

En varios momentos Julio Caro, con una obra publicada muy amplia y variadísima[6], se presentó a sí mismo como «historiador», aunque no exclusivamente como tal ni siempre de la misma manera. En su autobiografía, *Los Baroja* (1972), afirmó: «Yo he sido siempre, en esencia, un historiador». En su discurso de ingreso en la Academia de la Historia (1963), quizá particularmente forzado por las circunstancias, fue todavía más preciso al respecto: «En los último tiempos he procurado ser uno de tales historiadores descriptivos». En aquella coyuntura se consideraba historiador «a tientas», quizá impresionado por quienes le acogían:

> «[historiador] de la Antigüedad, con ribetes de arqueólogo primero, etnógrafo después, al fin dudé entre la antropología social y la historia social, y he aquí que rondando la cincuentena es cuando puedo afirmar que es esta última disciplina la que pienso seguir cultivando preferentemente mientras viva»[7].

En 1955 había reflexionado sobre esta nueva orientación con ocasión de un curso en el Instituto de Estudios Políticos. Al prologar una recopilación de artículos con el título *Razas, pueblos y linajes*, que reeditaba este trabajo, era ya muy consciente de esa deriva desde la etnología y la antropología hacia la historia: «Yo me considero por vocación un etnólogo histórico-cultural, en el más amplio sentido que puede darse a estos términos, no en el limitado que se les da al referirse a cierta escuela»[8]. Finalmente, su personalidad y el ambiente en que se desarrolló acentuaron este acercamiento a la historia junto con el cultivo de otras letras humanas tradicionales. Al prologar *La ciudad y el campo* (1957) lo reconocía explícitamente:

> «En suma, este es un libro de un hombre que, después de creer que iba a ser arqueólogo, antropólogo y otras cosas más, muy propias de la sociedad moderna, se convenció de que era aprendiz de humanista a la antigua, y en esta vía tenía aún mucho que hacer»[9].

En el discurso de acogida, el académico Ramón de Carande glosó los trabajos que Julio Caro había publicado hasta entonces, destacando la pluralidad de campos que había cultivado con maestría,

---

[5] Las tres monografías mencionadas: *Los moriscos del reino de Granada. (Ensayo de historia social)*, 1957; *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 1962; *La hora navarra del XVIII: (Personas, familias negocios e ideas)*, 1969. Otras monografías coetáneas sobre brujería e inquisición con un marcado planteamiento histórico-cronológico: *Las brujas y su mundo*, 1961; *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV*, 1963; *Vidas mágicas e Inquisición*, 1967; *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, 1968. Sobre su obra publicada: Carreira, 2007.

[6] Carreira, 1994: 9-31; clasifica muy pocos de su trabajos dentro del epígrafe «Historia». También: Carreira, 1986: 247-290.

[7] Julio Caro, 1972a: 478; 1970: 15.

[8] Julio Caro, 1990.

[9] Citado por Morales, 2005a: 217.

en particular los de la prehistoria, arqueología, epigrafía, antropología, etnología, lingüística y dialectología. Lo prehistórico o lo «ahistórico» –en el sentido de que no se documentaba con textos escritos o carecía de un importante vector cronológico– constituía el denominador común de sus trabajos, que habían tenido una favorable acogida entre otros humanistas españoles y extranjeros. Él había utilizado a fondo los testimonios de los geógrafos greco-romanos y, muy en particular, todas las disciplinas que de alguna manera pudieran informar sobre los pueblos de la España más antigua. Se ocupó de los restos materiales, arqueológicos, pero también de documentar e interpretar, como etnólogo y antropólogo, las huellas que habían perdurado hasta el presente de la cultura de aquellos grupos humanos remotos, todavía visibles y en peligro de ser borradas o de resultar incomprensibles ante el proceso de erosión modernizadora. Las lenguas y los dialectos que pervivían (toponimia, antroponimia, epigrafía), las creencias y costumbres no contaminadas por la modernidad, los modos de vida material más tradicionales (arados, molinos, casas, etc.), todo ello documentaba la evolución de los pueblos anteriores a la historia escrita.

Sus grandes obras de los años 1940 habían tenido un planteamiento estrictamente etnológico: el estudio de los «pueblos», de sus orígenes, características, distribución, influencias mutuas, etc. Primero fueron *Los pueblos del norte de la Península Ibérica (Análisis histórico-cultural)* (1943), después *Los pueblos de España. Ensayo de etnología* (1946). Entre ellos, dedicó particular atención al pueblo vasco, por su singularidad en Europa y por proximidad afectiva por sus raíces familiares y profundo arraigo en Vera de Bidasoa[10]. Así, publicó *La vida rural en Vera de Bidasoa* (1944), *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina* (1946) y, finalmente, *Los vascos. Etnología* (1949). A este primer ciclo de trabajos corresponde, también, su *España primitiva y romana*, en el volumen primero de una *Historia de la cultura española*, publicada posteriormente en 1957[11].

Las reseñas de estos libros demuestran el interés con que fueron acogidos por una generación de jóvenes catedráticos de diversas especialidades, y otros ya consagrados, que por entonces impulsaban la modernización científica de la universidad española. En el ámbito de la dialectología fueron particularmente elogiosas las reseñas de Manuel Alvar desde Granada; entre los geógrafos destacan José Manuel Casas (Zaragoza) y Juan Vilá (Barcelona); entre los prehistoriadores y arqueólogos contamos con las reseñas de Luis Pericot; entre los filologos clásicos a Francisco Rodríguez Adrados (Madrid); y entre los historiadores a Jaume Vicens (Barcelona)[12]. Por motivos personales y circunstanciales que no son del caso, Julio Caro no se había incorporado al mundo de la universidad, como parecía esperable considerando su trayectoria, sus cualidades y sus intereses. Quizá, cuando quiso ser catedrático no pudo, y cuando pudo incorporarse a la Universidad de Salamanca con una invitación expresa de su rector, ya no le interesó. Su actividad docente en Coimbra, en la *École des hautes études en sciences sociales* de París y, ya en sus últimos años, en la Universidad del País Vasco, fueron experiencias breves, tan poco relevantes para el desarrollo de su itinerario intelectual como sus años de director del Museo del Pueblo Español (1944-1955).

Su paso por la Universidad de Madrid resultó accidentada, interrumpidos sus estudios de Filosofía y Letras, primero por la enfermedad y después por la guerra. Durante los tres años que estuvo exento de servir en el ejército de Franco por su débil constitución, leyó compulsivamente todo lo que pudo en la biblioteca de su tío Pío Baroja en Vera de Bidasoa. Previamente, por mediación de Miguel de Unamuno, había contactado con Telesforo de Aranzadi y con José Miguel de Brandiarán, y durante algunos veranos se sumó a sus trabajos arqueológicos y etnográficos en el País Vasco. Siempre los recordó entre sus principales maestros, junto a dos de sus profesores en la Universidad Central: el prehistoriador Hugo Obermaier y el etnólogo Herman Trimborn. Durante el periodo 1932-1936 no asistió a las clases de Ortega, Zubiri o Morente, pero tampoco contactó con los grandes historiadores de la universidad madrileña de entonces, como Ramón Menéndez Pidal, Claudio Sánchez Albornoz o Manuel Gómez Moreno[13].

---

[10] Julio Caro, 1981.

[11] Una síntesis muy útil sobre el contexto familiar y los años de formación se encuentra en Castilla, 2002: 15-54.

[12] Se hace eco de muchas de ellas Carreira, 1986: 247-290.

[13] Castilla, 2002: 20-25 y 41-54.

Finalizó sus estudios en 1940 y en 1942 leyó su tesis doctoral, *Viejos cultos y viejos ritos en el folklore de España*, dirigida por José Ferrandis, profesor de epigrafía. Aunque durante unos meses fue ayudante de cátedra en la universidad, su ámbito de trabajo y de relaciones científicas más intenso lo estableció en el Museo Antropológico y con los miembros de la Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria. También colaboró en el Instituto Bernardino de Sahagún, del CSIC, y el Centro de Etnología Peninsular, donde conoció a Blas Taracena y a Martín Almagro. En 1944 fue propuesto como director del Museo del Pueblo Español, lo que le reportó estabilidad y una cierta visibilidad, aunque no una plataforma para desarrollar un proyecto científico de envergadura.

La formación y las inquietudes de Julio Caro estaban muy lejos de lo que por entonces se consideraban las propias del historiador. Basta comparar sus primeras publicaciones con las de otro académico de historia, navarro de nacimiento. José María Lacarra (Estella, 1907; Zaragoza, 1987) era un poco mayor que él. Había estudiado, también en Madrid, Filosofía y Letras y Derecho, en una combinación que no era infrecuente entonces, y fue discípulo de Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, Gómez-Moreno y Millares Carlo. En 1930 ganó una plaza en el Cuerpo Facultativo de Archiveros Bibliotecarios y Arqueólogos y, becado por la Junta de Ampliación de Estudios, estuvo un año en París en la prestigiosa *École Nationale des Chartes* (1933-1934). Sus dos primeras publicaciones fueron sendas ediciones críticas de textos normativos medievales, que aparecieron en la revista *Anuario de Historia del Derecho Español*: «El fuero de Estella» (1928) y «Las ordenanzas municipales de Estella» (1929). Por el contrario, las dos primeras publicaciones de un quinceañero Julio Caro versaron sobre «Algunas notas sobre la casa en Lesaka» (1929) y «Monumentos religiosos de Lesaca» (1930).

Del rechazo de la historia al descubrimiento de la «historia social»

A diferencia de la etnografía-etnología o de la antropología, que eran disciplinas recientes, alimentadas al calor del nacionalismo romántico y del expansionismo colonial decimonónico, los practicantes de historia tenían a Clío como su musa desde la Antigüedad. A lo largo de lo que los revolucionarios denominaron, despectiva y beligerantemente, el Antiguo Régimen, los cronistas, historiadores, corógrafos y otros publicistas estuvieron al servicio de los reyes y de los grandes señores y sus casas, de los prelados, cabildos y congregaciones religiosas, o de las ciudades y comunidades territoriales. El conocimiento de lo pasado servía entonces para justificar en la práctica determinados derechos, honores, preeminencias, poderes, prestigios, etc., en un mundo en el que lo consuetudinario y la tradición no tenían alternativa.

En el siglo XIX, como es bien sabido, la historia terminó por institucionalizarse y reclamó para sí un estatuto científico, compitiendo incluso con otras disciplinas. Las bases de la crítica filológica y documental se habían puesto con el humanismo renacentista, y avanzaron notablemente en la segunda mitad del XVII. Pero fue en el siglo XIX cuando se desarrollaron unas ciencias auxiliares de la historia: la paleografía, la diplomática, la codicología, la sigilografía, la numismática, la cronología. La técnica del trabajo sobre textos llegó a tal grado de perfección que la historia se afirmó entre los estudios universitarios y en las enseñanzas medias, y gozó de gran prestigio social y político.

En este tiempo, la historia se puso al servicio del nuevo poder soberano, de las novedosas formas políticas, y de las tramas ideológicas que sustentaban a unos y otras. Se trataba de dotar de sentido a la trayectoria de la nación, desde una perspectiva predominantemente esencialista: qué rasgos permanentes nos definen como nación, a lo largo del tiempo, frente a las demás; desde cuándo y cómo se forjó esta nación. La simultánea construcción de estados (de la justificación de sus dimensiones territoriales, de su constitución, de sus instituciones, etc.) requirieron el esfuerzo de los historiadores que trabajaron por cohesionar o por emancipar, según los casos, las distintas naciones.

Esta «historiografía rankeana» (Leopold von Ranke, 1795-1886) y su «positivismo historiográfico» se impusieron como la propuesta más atractiva. La cientificidad de su método textual, los esfuerzos por recuperar, ordenar, criticar y publicar repertorios de fuentes literarias, documentales y archivísticas sustentaban la convicción de que, un día, se podrían reconstruir los hechos del pasado «como realmente ocurrieron». La historia así constituida y sus ciencias auxiliares no dialogaron con las nuevas disciplinas

sociales que trataban de comprender los procesos coetáneos de modernización de la población, de la sociedad, de la economía o de la cultura. El acercamiento mutuo entre la historia y la demografía, la sociología, la economía o la antropología no se produjo hasta mediados del siglo xx.

Julio Caro reaccionó, lo mismo que otros coetáneos, contra ciertos excesos de este modo de escribir historia. Seguía considerando, de acuerdo con la tradición clásica, que se trataba de una disciplina muy próxima a la retórica porque pretendía «enseñar deleitando», por lo que podía excederse por ampulosa o por polemizante. En definitiva, la rigurosa crítica de los documentos no precavía contra los excesos de un trabajo de lectura que se basaba, en último término, en una empatía interiorista, subjetivista, demasiado permeable a las ideologías dominantes. Durante todo el siglo xix, actividad política y estudio de la historia caminaron de la mano en muchos casos, como ejemplifican señeramente muchos autores españoles desde Francisco Martínez Marina a Antonio Cánovas del Castillo.

El examen histórico de ciertos temas se articuló con los correspondientes debates ideológicos, que giraron principalmente en torno a la religión. Conservadores y progresistas polemizaron, por ejemplo, sobre la Inquisición, los unos para ensalzar que hubiera mantenido la ortodoxia de la fe y preservado a España de guerras religiosas, los otros para denostar el precio del atraso cultural y científico que habían ocasionado el aislamiento y la falta de libertad. La desamortización de los bienes de la iglesia y la separación iglesia-estado, las libertades religiosas (de conciencia, de culto), la convivencia de minorías étnico-religiosas (judíos y musulmanes) y las consecuencias negativas de su expulsión, constituyeron otros tantos frentes de debate entre historiadores sobre cuestiones de actualidad. Todo ello enfrentaba en el primer cuarto del siglo xx a dos visiones contrapuestas de España, la «nacionalcatólica», que personalizamos en Marcelino Menéndez Pelayo, y la «krausista» que simboliza Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza.

Julio Caro, que estudió en el Instituto Escuela y vivió condicionado por un ambiente familiar muy complejo en materia de religión, ni llegó a participar de la pasión laicista del krausismo ni, desde luego, fue un católico convencional. Quizá su particular forma de abordar la vida, tan suspicaz de vínculos y pertenencias religiosas fuertes, le permitiera enfocar con mayor comprensión temas complejos como el de las minorías étnico-religiosas. Lo ocurrido con los judíos durante el régimen nazi como culminación de una historia europea de judeofobia, y la erección de un estado de Israel, condicionaron un amplio debate académico en los años 1950. Las interpretaciones de un filólogo muy prestigioso en el mundo académico anglosajón, Américo Castro, hicieron de la convivencia de cristianos, judíos y musulmanes durante la Edad Media la clave explicativa del ser histórico de España. A ellas replicó un gran historiador, por entonces exiliado en Argentina, reafirmándose en que la identidad de España fraguó bastante antes, con la romanización, y que tuvo una continuidad esencial con los visigodos y se forjó definitivamente en la lucha contra el islam y en su impermeabilidad a judíos y moros.

Julio Caro estuvo muy al tanto de las novedades metodológicas y temáticas en el mundo de la etnología y de la antropología, pero no de la simultánea renovación de la ciencia historiográfica. Sus trabajos iniciales los realizó en la línea de lo que proponía la escuela histórico-cultural de Viena, que abandonó a finales de los años 1940 para tomar modelo de la antropología funcionalista o estructuralista de cuño anglosajón. Aunque recuerde con poco agrado muchos de sus viajes y estancias en el extranjero, particularmente con ocasión de congresos científicos, conoció de primera mano el trabajo de los antropólogos norteamericanos y británicos. Gracias a su colaboración con George M. Foster y a su estancia de unos meses en Washington, participó en el gran Congreso Nacional de Antropología en Chicago, y por su contacto con Julian Pitt-Rivers conoció las novedades que proponía E. E. Evans-Pritchard en Cambridge, donde estuvo unos meses en 1952.

Sus obras de historia, sin embargo, no toman conciencia de las novedades que se ensayaban en Francia a finales de los años 1940, en la llamada Escuela de los Annales, bajo el liderazgo indiscutido de Fernand Braudel, y de las que empezaban a llegar noticias directas por medio de relaciones personales. Cuando Valentín Vázquez de Prada, un joven investigador que había defendido su tesis doctoral en 1948 sobre un tema tan al uso como el de las relaciones diplomáticas entre Felipe II y Francia, contactó en Simancas con Fernand Braudel, esto le permitió ir a trabajar unos años con él a París. Se trataba de editar y estudiar las cartas comerciales giradas por un mercader castellano, Simón Ruiz, entre Medina del Campo y Amberes: en definitiva, un estudio del Imperio español desde una

nueva perspectiva económico-financiera, muy diferente de la militar-diplomática, tan trabajada hasta entonces. El interés de Julio Caro por la historia derivó, sin embargo, de su particular inquietud metodológica como antropólogo, a la que dio una respuesta personal en algo así como un «funcional-estructuralismo histórico»[14].

Durante un curso que impartió en el Instituto de Estudios Políticos, publicado como un artículo relativamente breve en su revista (1955), se planteó por primera vez el tema de las relaciones entre historia y etnología[15]. Con posterioridad, en los prólogos a sus principales libros de historia mantuvo parecida simplicidad en el acercamiento teórico al tema. En esencia, distingue dos tipos de historiadores y de modos de escribir historia. Por una parte están «los que pretenden juzgar» y elaboran una historia debeladora o apologética, maniquea, sentenciosa y moralizante, en la que predominan las «abstracciones culturalistas» (Renacimiento, racionalismo, humanismo, etc.), conceptos vagos, brillantes pero vacíos de contenido real; una historia de grandes hombres, grandes empresas y grandes momentos, «patriótica», «incluso dogmática muchas veces». Frente a ella, se propone hacer lo que él llama una «historia descriptiva»:

> «Cabe describir una serie de hechos ocurridos en tiempo no muy largo y espacio reducido, siendo los protagonistas más comunidades que individuos. Esta es la historia social por antonomasia»[16].

Esta distinción, que tiene para Julio Caro una raíz filosófica, genera dos aproximaciones que no agotan la verdad y que tienen que ver con el modo como se entiende el tiempo. La historia «intuitiva», más apropiada para temperamentos imaginativos y artísticos, encara el tiempo como «tiempo en devenir», «tiempo en cambio», sobre el que no es posible sino un conocimiento intuitivo. Los historiadores que llaman «doctrinarios», por el contrario, trabajan sobre el «tiempo producido», que permanece inalterable, sobre el que sí es posible un conocimiento racional, y que por eso es más adecuado a temperamentos racionales, como una fría y humilde vocación.

En varios momentos, Julio Caro exhibe reparos hacia el modo de proceder de los historiadores que son críticas propias de su perspectiva antropológica. Le sorprende, por ejemplo, la imprecisión improvisada del vocabulario del historiador frente a la precisión reflexiva con que lo selecciona y aplica el antropólogo. Critica por innecesario e improductivo el trabajo de recopilación exhaustiva al que tienden los historiadores (*corpus, monumenta, thesaurus*), frente a los estudios de casos concretos, a veces muy reducidos, que manejan los antropólogos. Cuando quieren explicar por qué algo es como es, afirma, los historiadores tienden a la genealogía, mientras que los antropólogos invitan a reflexionar primero, a fondo, cómo es en realidad una determinada forma cultural en sí misma. Hay que superar, propone, la mera descripción formal, de la que abusan los historiadores, para atender mejor a la función, como hacen los antropólogos.

Pero, con todo ello está abordando un perfeccionamiento de la antropología funcional o estructural dotándola de profundidad histórica, de un espesor temporal del que carecía. La etnología y la antropología se practicaban por entonces sobre mundos no europeos, alejados en todos los sentidos, y que por lo tanto carecían de una historia documentable suficientemente sólida y amplia. Ahora bien, si estos mismos estudios se abordaban sobre pueblos o sociedades europeas, donde sí se conservaban documentos que permitían un amplio recorrido histórico, ¿por qué no utilizarlos? Con la denominación de «historia social», Julio Caro se refirió en realidad a una antropología histórica de sociedades europeas. Para ello se centró en determinadas minorías étnico-religiosas, estudiando sus relaciones dentro de sociedades complejas. Sobre estos grupos se había conservado abundante documentación histórica que permitía una encuesta diacrónica amplia: fuentes cronísticas y literarias, pero también documentación procesal. Desde la perspectiva cronológica amplia que proporcionan las fuentes históricas, apuesta por prestar particular atención no a la continuidad y a la estabilidad, que interesan al socio-antropólogo, sino precisamente al cambio y al conflicto.

---

[14] Castilla, 2002: 123-144.

[15] Julio Caro, 1955: 61-82.

[16] Julio Caro, 1955: 25.

Sus obras de «historia social», como él las define, tienen una estructura cronológica, con atención tanto a los cambios como a las persistencias. Se caracterizan por un fuerte empirismo, con la acumulación de datos documentales y casos particulares. Como repite en más de un momento, tiene mayor apego a lo particular que a lo general, a describir que a explicar. Lo que le interesa, precisamente, es la multiplicidad de lo real y que, ante unas mismas circunstancias, las personas puedan reaccionar de modos muy diferentes entre sí. Por ello, en sus trabajos históricos tiende a subrayar los conflictos, los comportamientos irregulares, las particularidades personales que se salen de la norma, lo mutable, cambiante y hasta contradictorio en las decisiones individuales: algo que no buscan ni la antropología ni la historia. Julio Caro era muy consciente de ello, y lo expresaba sin recato:

> «Yo, como he dicho, no he dejado nunca de ser historiador y nunca he podido escribir nada sin pensar en profundidades temporales y en irregularidades, disarmonías y contradicciones. No tengo una cabeza teológica ni sociológica. Tampoco siento la mística ni me asusta el sino del hombre como pecador. Me cuesta mucho encontrar el orden donde sea»[17].

Ahora bien, lo que Julio Caro consideraba «historia social» estaba muy lejos de lo que entendían por tal los historiadores. La reacción contra el predominio de la historiografía tradicional había llevado a muchos historiadores de aquellas décadas a considerar que la «social history» era precisamente «history with the politics left out» (G. M. Trevelyan); o que «L'histoire sociale» debía establecer el predominio de la historia como «reina» de las otras ciencias sociales, como la demografía, la sociología, la economía, etc. (F. Braudel). Durante aquellos años, el trabajo con los libros sacramentales parroquiales y el método de «reconstrucción de familias» permitieron un conocimiento profundo de los comportamientos demográficos de antiguo régimen. De igual modo, el recurso a los protocolos notariales, a los libros de precios mercuriales, a los catastros, etc., permitieron comprender el funcionamiento económico de las comunidades campesinas preindustriales. Y los contratos matrimoniales y las escrituras notariales permitieron un estudio renovado de los grupos sociales, mucho más detenido del que se había podido realizar hasta entonces a través de la documentación normativa, cronística o literaria.

Este renovado estudio de la historia se acometió, como no podía ser de otro modo, en estudios locales y comarcales, que trazaron un mapa de Europa muy diferente del político. Y, sobre todo, se realizó en un contexto de pugna ideológica entre liberalismos y socialismos en un mundo polarizado en plena Guerra Fría. Unos autores pusieron el acento en los conflictos económicos, en una estructura social de clases y en el surgimiento de grupos «burgueses»; estos habrían protagonizado los cambios revolucionarios, tanto los que tuvieron éxito (la «gloriosa revolución» inglesa de 1688, la revolución francesa de 1789) como los que fracasaron por diversos motivos (las revueltas campesinas y la Fronda, las Comunidades de Castilla, etc.) (A. Soboul; E. Labrousse). Otros autores, en parte como reacción, se fijaron más en las solidaridades verticales propias de una sociedad que todavía era de estamentos, condicionada más bien por consideraciones jurídicas y culturales, no tanto de clases determinadas por la riqueza o su posición ante los medios de producción; e interpretaron que las revueltas campesinas y provinciales que sacudieron Europa, particularmente a mediados del siglo XVII, no se debía tanto a una lucha de clases por causas económicas, sino a diversos motivos políticos, religiosos, culturales, estamentales, etc. (R. Mousnier).

En estos debates se discutía, a la postre, quién era el protagonista de la historia. Se daba por superada la respuesta tradicional: ya no se pensaba en grandes hombres (reyes, santos, creadores, etc.) que destacan y actúan por encima de una masa social pasiva, y que se mueven por grandes causas morales (vicios y virtudes, aciertos y errores) que colocan al historiador en una especie de posición de juez o de portavoz. La historia social empezó a ocuparse de otros hombres comunes, muchas veces irrelevantes por su pobreza, pero protagonistas anónimos y colectivos de los grandes cambios. Este protagonismo colectivo, por ejemplo, es muy visible en el desarrollo que tuvo la prosopografía, por ejemplo en la Inglaterra del siglo XVIII (L. Namier), o la historia social de la administración en Francia y España (R. Mousnier; J. Fayard; P. Molas).

---

[17] En carta dirigida a José Ortega (26 abril 1953), citada por Morales, 2005: 215-231; en p. 223 y nota n.º 16.

Tres libros de historia: moriscos, judeoconversos y navarros

En 1957 publicó Julio Caro su primer gran libro con un enfoque inequívocamente histórico sobre el pueblo morisco, muy diferente de los trabajos de etnología prehistórica que le habían dado fama, como el dedicado a los vascones[18]. Muchos historiadores habían investigado y polemizado sobre los musulmanes bautizados más o menos forzadamente durante la Baja Edad Media, y sobre los problemas que había planteado su integración hasta las expulsiones decretadas por Felipe III entre 1609 y 1614. Los mudéjares conversos del islam, dispersos por la Castilla central y meridional, no planteaban un problema tan grave porque su bautismo había sido anterior y sus formas culturales habían convergido notablemente con las de los cristianos viejos. Pero esto no era así en el reino de Valencia o en el de Granada, donde, forzados a la conversión, fueron urgidos a una acelerada aculturación desde 1526 y desde 1566, respectivamente. En ciertas comarcas en particular, la afluencia de inmigrantes cristianos y las huidas y expulsiones de musulmanes habían configurado una sociedad dividida en dos pueblos fuertemente polarizados.

Julio Caro conoció relativamente tarde el mundo andaluz. En sus memorias recuerda un viaje a Granada en 1947 que le habría suscitado la idea de escribir sobre los moriscos, porque le impresionaron las grandes crónicas de Hurtado de Mendoza, Luis Mármol y otros sobre la Guerra de 1568-1571. Diez años después publicaría este libro, del que él mismo dijo «creo que no está mal»[19]. A finales de 1949 y principios de 1950 recorrió buena parte de Andalucía occidental en un viaje de prospección con el antropólogo norteamericano George Foster, con el que había empezado a colaborar. Y en la sierra de Cádiz ambos visitaron a un colega inglés, Julian Pitt-Rivers, que preparaba su tesis doctoral sobre Grazalema y con el que mantuvo una estrecha amistad. Por entonces, aceptó emprender un estudio etnológico sobre las tribus nómadas del Sahara, bajo protectorado español, por encargo del director general de Marruecos y Colonias. Como nunca había abordado aquel mundo, Julio Caro se documentó concienzudamente antes de emprender un viaje de estudio al Sahara. Entre finales de 1952 y principios de 1953 trabajó sobre el terreno, transcribió información oral e hizo dibujos y esquemas que ilustraron su trabajo. Con esta y otra documentación que le facilitaron los militares compuso un libro sobre la vida de la población nómada de aquel territorio (orden social, economía, formas de convivencia entre las tribus, memoria de su identidad) titulado *Estudios saharianos* (1955). De estos mismos años son otros trabajos sobre la sociedad norteafricana contemporánea, lo que le llevó a cuestionarse sus raíces históricas[20].

Por aquellos años, muchos historiadores habían retomado el tema de los moriscos superando los debates ideológicos decimonónicos sobre la posibilidad o imposibilidad de la conveniencia entre cristianos viejos y conversos del islam, y sobre el daño económico que ocasionó la expulsión de los moriscos. Se empezó a estudiar el volumen y la distribución de esta población con la documentación administrativa de su expulsión, superando polémicas sobre sus cifras (H. Lapeyre). Se afrontó su alteridad desde el mundo de la cultura literaria (S. Carrasco Urgoiti), la peculiaridad de las formas económicas de su vida y de los problemas de convivencia que se planteaban de maneras diferentes en Granada (K. Garrad) y en Valencia (T. Halperin-Dongi; J. Regla), y otras muchos problemas de su convivencia con los cristianos (A. Domínguez Ortiz) utilizando sistemáticamente documentación señorial, administrativa e inquisitorial.

Julio Caro, sin visitar un archivo ni manejar nueva documentación, preparó, en palabras de F. Braudel que cita Henry Lapeyre, una «obra maestra, uno de los más bellos libros de historia y de antropología cultural que conozco». Su aportación era la del antropólogo que, por haber estudiado las sociedades norteafricanas contemporáneas, pudo entender mejor la sociedad morisca del siglo XVI. En el libro destaca la importancia de las solidaridades de sangre agnáticas («asabiya») y de la memoria de los

[18] Julio Caro, 1957. Carrasco Urgoiti, 1994: 217-226; y Domínguez, 1994: 227-235. Una puesta al día: Cortés Peña, 2006: 61-78. Una visión general: Castilla, 1994: 83-98.

[19] Julio Caro, 1972a: 442.

[20] Particularmente útiles sobre este tema: Domínguez, 1994: 227-235; Cortés Peña, 2006: 61-78.

linajes para comprender las actitudes de los moriscos granadinos ante la guerra, el exilio, la sumisión y la rebelión. Esto le llevó a destacar la importancia de la pluralidad de sangres inmigrantes que habían convergido en la formación del emirato de Granada, y su perduración después de la conquista de 1492. Pero sobre todo, resultaba muy novedosa su insistencia en que no todos los moriscos eran iguales y su intento de precisar las etapas de los cambios.

En 1961-1962 se publicó su más voluminoso y documentado libro de historia sobre los judíos en la España moderna y contemporánea. En realidad, se trata más bien de un estudio sobre los judeoconversos, sobre el criptojudaísmo y sobre las distintas formas del antijudaísmo español entre los siglos XVI y XX. Su largo discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en 1963 versó, más en profundidad, sobre los judeoconversos en la España de Felipe IV, contraponiendo las trayectorias de los conversos castellanos y de los *marranos* portugueses[21].

Habría acumulado lecturas previas, pero la articulación y elaboración de este tema tuvo mucho que ver con el anterior libro sobre los moriscos. En este se trata de la otra gran minoría étnico-religiosa, el otro gran «pueblo» que vivió en España. Como el morisco, había sido un tema controvertido en la historiografía decimonónica, que había agotado las referencias cronísticas y literarias y había sacado a la luz la documentación política y administrativa más a mano. Se sabía mucho sobre los judíos peninsulares en la Antigüedad y durante la Edad Media, incluida su expulsión de 1492, pero muy poco sobre la realidad de los conversos voluntarios y forzosos a partir de entonces. Y todo ello se había enfocado tradicionalmente desde la perspectiva de la oposición entre tolerancia e intolerancia religiosa, y para justificar o denigrar las aportaciones positivas o negativas de la Inquisición y la trayectoria beligerantemente católica de la Monarquía de España en Europa.

Después de la tragedia sufrida bajo el régimen nazi, se revitalizó en toda Europa el interés por la historia de los judíos. Por otra parte, nuevas corrientes de historia social llevaron a ocuparse de las minorías marginadas, tradicionalmente olvidadas, como moriscos, judíos, gitanos, revoltosos y rebeldes. De hecho, por aquellos mismos años, Antonio Domínguez Ortiz había publicado varios trabajos sobre los judeoconversos.

La gran novedad de este libro, que marcó decisivamente sus trabajos posteriores, fue que Julio Caro manejó por primera vez abundante documentación archivística. Desde finales de los años 1950, los historiadores habían empezado a consultar masiva y sistemáticamente fondos muy poco trabajados hasta entonces, como libros parroquiales y municipales, protocolos notariales y procesos judiciales. El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que había perseguido los delitos relacionados con la fe, se creó precisamente contra los falsos conversos del judaísmo, aunque también se interesara por los bautizados que seguían practicando ocultamente su antigua religión musulmana y algunos delitos de particular gravedad. Los procesos judiciales transcribían minuciosamente acusaciones, testimonios, probanzas, etc., lo que daba voz sobre estas cuestiones complejas relativas a la conciencia y a sus expresiones formales a hombres vivos, a personas concretas, de una extracción social muy variada. Julio Caro trabajó procesos del tribunal inquisitorial de Toledo, conservados en el Archivo Histórico Nacional, no con el enfoque exhaustivo o sistemático del historiador, sino más bien procediendo a una selección propia de un antropólogo.

Si consideramos lo que dice de sí, pretendió escribir un libro de «historia social»: «describir una serie de hechos ocurridos en tiempo no muy largo y espacio reducido, siendo los protagonistas más comunidades que individuos. Esta es la historia social por antonomasia»[22]. Ciertamente maneja con minuciosidad casos particulares de personas concretas, pero no se queda ahí. Al contrario, siempre procede como un antropólogo interrogado por cuestiones de validez universal. Su estudio sobre el criptojudaísmo en tiempos de Felipe IV es, en realidad, una indagación sobre las sociedades crípticas y sobre la posibilidad de vivir una doble vida, de cara a la sociedad y en la intimidad del hogar, por parte de ciertos grupos étnico-religiosos, pero que tiene aplicaciones muy amplias. Todo ello le lleva a distinguir evoluciones graduales y posturas tan diversas como las que adoptaron los judeoconversos castellanos y los portugueses en los siglos XVI y XVII. En Castilla quisieron mimetizarse y ocultarse del escrutinio

[21] Julio Caro, 1963b. Una revisión crítica en Díaz Esteban, 1994: 201-207; y Pulido Serrano, 2006: 45-60.

[22] Julio Caro, 1972b.

de sus convecinos, unos por la sinceridad de sus nuevas convicciones cristianas, otros por su decidida voluntad de ascenso social y económico. En Portugal, sin embargo, quizá porque los judíos no pudieron elegir la emigración como alternativa al bautismo, los «marranos» no se recataron en igual medida de su condición y mantuvieron relaciones abiertas con otras juderías más o menos activas en Francia y en los Países Bajos. El contraste entre las normas religiosas formales y las prácticas sociales reales es lo que, como antropólogo, le interesa. La documentación inquisitorial, a través de una muestra de procesados, le permite estudiar a un grupo reducido, dentro de una sociedad compleja, en su evolución a lo largo de varios siglos, y probar la riqueza de actitudes personales posibles a la hora de vivir la fe de un modo conflictivo ante un asfixiante poder político y una fuerte presión social.

El último libro de Julio Caro que vamos a considerar en cuanto «historiador social» se publicó en Pamplona en 1969. El prólogo de *La hora navarra del XVIII (personas, familias, negocios e ideas*) lo fechó el 28 de noviembre de 1968 en Itzea, con 54 años recién cumplidos, en plena madurez intelectual y gozando de amplio reconocimiento académico y cultural en España y fuera de ella[23]. En su producción historiográfica nunca había afrontado un ámbito tan reducido (el valle de Baztán), ni se había ceñido a un periodo tan breve (las dos décadas finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII), ni abordado un tema tan marginal como ciertas familias de hombres de negocios casi por completo desconocidas. ¿Por qué escribir una monografía de quinientas páginas sobre unas familias casi irrelevantes en la historia de España? Quizá precisamente por eso: porque su memoria se había perdido, porque procedían de un territorio marginal y porque vivieron en un tiempo tenido hasta entonces como de segunda categoría.

Sus otras dos grandes obras sobre Navarra fueron más bien etnográficas y respondieron a un encargo conmemorativo[24]. El libro de 1969 fue una empresa personal, ligada a su condición de vecino de Vera de Bidasoa, más que a la de académico. Probablemente lo escribió por afinidades afectivas, tanto o más que por interés intelectual, porque el libro arranca de una observación muy propia de lecturas y preocupaciones etnográficas y antropológicas. Aunque se presente a sí mismo de otra manera («he de insistir en que nunca me he creído antropólogo y menos ahora»), en el prólogo no deja de reconocer palmariamente un punto de partida etnográfico. Por una parte están las «huellas materiales» (las grandes casonas palaciegas) de un sociedad en profunda transformación «en mi ciudad natal, Madrid, y en mi país familiar del Bidasoa»[25]. En contraste, le duele el «feísmo» de la arquitectura contemporánea en las casas construidas para los obreros inmigrantes, algo que no dejaría de lamentar en muchas otras ocasiones. En él era muy viva la convicción personal, quizá más acusada como etnólogo y antropólogo, de vivir en un mundo al borde de la extinción, cuyos mecanismos internos pronto resultarían incomprensibles y cuya memoria urgía rescatar y conservar para las generaciones futuras.

En cuanto al método de trabajo, resulta similar al que emplea en *Vidas mágicas e Inquisición* (1967) o en *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1968), editadas poco antes. Estos tres libros responden a una etapa de maduración metodológica, una vez superada la dependencia de la antropología cultural anglosajona que había practicado con más o menos entusiasmo y continuidad en los años 1950[26]. Por ello, en el centro de su libro pone a la persona como miembro de una familia y de una comunidad local, en lugar de recurrir a abstracciones sociológicas y jurídicas como los estamentos o las clases sociales, que por entonces se disputaban el protagonismo de la historia social que componían los historiadores. Por eso construyó su relato atendiendo preferentemente a las relaciones de solidaridad personales, en lugar de primar los enfrentamientos por motivos materiales de clase o estamentales. Lo cual introduce una novedad importante en un momento en el que, entre los historiadores, se primaba el estudio de los conflictos pensando que era fundamental explicar las grandes revoluciones que habían modelado la historia de la humanidad.

En este sentido, es significativo el subtítulo *Personas, familias, negocios, ideas*, que se ajusta a su contenido real, incluso en la proporción de protagonismo que les concede en el relato. Lo primero son

---

[23] Sobre este libro, en el conjunto de su obra, más extensamente, A. Floristán Imízcoz, 2015: 213-228.

[24] Julio Caro, 1972c; y 1982. Sobre Julio Caro y Navarra, ver la colaboración de F. Pérez Ollo en *Memoria de Julio Caro Baroja*, 2005: 29-51; Carreira, 1995: 569-576.

[25] Julio Caro, 1969: 7-8.

[26] Castilla, 2002: cap. VII.

las personas organizadas en familias (los Goyeneche, Iturralde, Uztáriz, Arizcun, etc.), que se relacionan principalmente por los negocios que mantienen entre sí. El último aspecto, lo relativo a las ideas y a la práctica religiosa, ocupa un espacio menor, aunque no porque el autor no les reconozca su importancia, sino por la misma dinámica de las fuentes que maneja.

Para escribir *La hora navarra* no emprendió una compleja investigación archivística, ni tuvo la más mínima ambición de exhaustividad. Le bastó con aprovechar la información publicada sobre la Real Congregación de San Fermín de los Navarros en la corte, y noticias dispersas sobre una treintena de personas agrupadas en una decena de familias. Para ello recurrió a documentación de archivo: probanzas de órdenes militares y de nobleza, memoriales familiares, protocolos notariales, pleitos judiciales. Y, por supuesto, todo lo que pudo espigar en obras impresas y referencias eruditas de los siglos XVIII y XIX que conocía y manejaba con la habilidad del sobresaliente polígrafo que era.

Para un antropólogo que ejercía de historiador como él, las tesis esenciales del libro no necesitaban de mucho apoyo histórico-documental. Constató el ascenso de un grupo de financieros navarros en la corte de Felipe V, y las brillantes realizaciones materiales de estas familias en una zona muy concreta del noroeste de Navarra y en Madrid. Pero no intentó saber si esas familias eran todas las que había, o al menos una muestra significativa; o cuáles eran las dimensiones concretas, cuantificables, de sus negocios y cómo evolucionaron con el paso del tiempo; o qué tipo de relaciones mantenían tanto en la corte como en el país del que procedían, y otras preguntas similares. Estas y otras cuestiones eran propias de historiadores y no necesitaba responderlas para ensayar las explicaciones antropológicas que verdaderamente le importaban[27]. La solidaridad interpersonal articulada a través de la familia (parentesco) y de la comunidad local («paisanaje»), y el contacto comercial previo con franceses y holandeses fueron los dos grandes motores del cambio social en esta pequeña sociedad navarra.

Esto es lo que realmente observó y explicó: el surgimiento, en un país marginal, campesino y, en definitiva, tradicionalista como la Navarra del noroeste, de un grupo de comerciantes y financieros modernos que se habrían insertado con éxito en el núcleo de una monarquía transatlántica. Incorpora reflexiones menores sobre las etapas de este proceso, pero no se entretiene en explicar sus orígenes en el siglo XVII ni su colapso en el XIX. Lo que pretende, más que superar explicaciones tradicionales sobre el surgimiento del capitalismo mercantilista y sobre el correspondiente grupo social burgués en España, es aportar pruebas de una realidad. La propuesta antropológica que aporta, aunque sea sobre la frágil observación histórica de una decena de familias navarras, es que los hombres del norte de España eran muy distintos a los castellanos del interior por su apertura a Europa, por sus relaciones comerciales y culturales con franceses y holandeses, y por sus actitudes hacia el trabajo y la riqueza que hacían perfectamente compatible la nobleza y el negocio. Estos baztaneses serían, dice Julio Caro, como los «puritanos del norte de Europa», aunque sin dejar de ser católicos ortodoxos, lo que probaría que capitalismo y catolicismo no eran incompatibles. Todo lo cual reforzaba una pretensión del autor que resulta transversal en toda su obra: la de desmontar las grandes explicaciones históricas simplistas y mecanicistas, comprobando la riqueza de los comportamientos personales y de los matices particulares. Lo relevante, desde el punto de vista antropológico, era el pragmatismo, el empirismo, la eficacia de estos hombres del norte en los negocios prácticos como una vía posible hacia la modernización de España[28].

Su aportación a la renovación de la historia

¿Qué tipo de historiador demostró ser Julio Caro Baroja en las tres obras seleccionadas? ¿Qué significó en el panorama historiográfico español de su época libros tan originales como estos, escritos por un antropólogo y polígrafo que nunca dejó de ejercer como tal?

---

[27] «En realidad, este libro debía ser un libro de Historia económica. Lo que ocurre es que, en primer término, he querido huir de tecnicismos que no me cuadran y en segundo he procurado hacer ver los nexos entre esto que se llama ahora, en abstracto, "lo Económico" [...] con otras cosas que, hasta la fecha, no han merecido que se trate de ellas de este modo neutro y mayestático: "lo familiar", "lo regional..." En otras palabras, inspirado acaso en mis lecturas antropológicas (aunque he de insistir en que nunca me he creído antropólogo y menos ahora)...». En Julio Caro, 1969: 12-13.

[28] Julio Caro, 1969: 419-429.

Su mayor aportación no vino por la crítica de la historia académica, tal como se había venido practicando en el siglo XIX, con una carga de abstracción, de ideología y de polémica que resultaban muy contrarias al modo de ser y de trabajar de nuestro autor. Probablemente, para él fuese un hallazgo descubrir las nuevas formas de escribir historia que, por los años 1950, empezaban a difundirse en Europa occidental. Aunque no se reconozca deudor, sin duda debió de sentirse identificado con una historiografía que pretendía ser más comprensiva, que renunciaba a planteamientos ideológicos propios del siglo anterior como un exacerbado nacionalismo[29], que se interesaba por personas y grupos concretos, por temas, periodos y cuestiones absolutamente novedosas.

Por una parte, parece evidente el enriquecimiento que su sensibilidad por la dimensión diacrónica que aporta la historia supuso para la antropología. Julio Caro no impulsó, dentro del mundo de los antropólogos sociales o culturales, una escuela como tal, en torno a lo que él llama «estructuralismo histórico». Con respecto a la historia, la aportación de su perspectiva se adelantó notablemente a lo que se ha denominado «giro antropológico», y por eso mismo su impulso resultó poco atendido. La historiografía académica se relacionó primero con la demografía, la sociología o la economía, y solo con posterioridad se ha abierto de diversas maneras a perspectivas antropológicas. Los historiadores del derecho, por ejemplo, se plantearon una profunda revisión metodológica de su disciplina. No se trataba, como subrayó Bartolomé Clavero entre otros, de estudiar a los publicistas y teóricos más conocidos y de buscar en ello el origen y el desarrollo de los conceptos político-institucionales modernos; había que estudiar aquella cultura jurídica y política, más bien, como un antropólogo que se acerca con respeto a un mundo muy diferente y que pretende comprender en sus categorías propias, estudiando los textos más estrictamente jurídicos a partir de sus obras jurisprudenciales más apegas a la realidad[30].

Algo parecido se puede decir de la historia social. La renovación de perspectivas que propuso José María Imizcoz en los años 1990 para el estudio de la sociedad española tuvo mucho que ver con la asimilación del trabajo de antropólogos y sociólogos franceses (Louis Dumont) por historiadores de aquel país como Maurice Agulhom o François-Xavier Guerra. La perspectiva se ha reenfocado pasando de las grandes estructuras y de los actores colectivos imaginados, como eran los estamentos o las clases sociales en los primeros estudios, al examen de las relaciones personales y entre las diversas «comunidades» que realmente funcionaron en el Antiguo Régimen, con sus normas y estructuras propias. Todo ello mediante un acercamiento que intente comprender la cultura propia de aquella sociedad, tan distinta de la nuestra, con la actitud respetuosa del antropólogo. Se han estudiando las redes de relaciones concretas que vehicularon solidaridad, disciplina, autoridad, colaboración, competencia, etc., entre familias, dentro de comunidades campesinas bien definidas, o en la vida común (de gobierno, religiosa, comercial, etc.).

Todo esto, a su vez, se produjo en el contexto de un cambio europeo más amplio. En 1979, un historiador inglés, Laurence Stone, observó cómo algunos de los más prestigiosos colegas europeos habían empezado a cambiar muy notablemente los temas, los enfoques y los modos como escribían historia[31]. Durante siglos, los historiadores habían cuidado las formas narrativas y pretendido «enseñar deleitando». Sin embargo, esto había cambiado radicalmente a partir de los años 1930 y se había entronizado, en muchas escuelas, otra forma de escribir historia muy diferente: más estructural, atenta a las funciones de los grandes grupos sociales, con una pretensión de cuantificar y de estudiar serialmente los grandes cambios, que serían fundamentalmente económicos y sociales, con explicaciones de tipo maltusiano en el equilibrio entre población y recursos, o de tipo marxista en cuanto al reparto social y al control de los medios de producción económica. Lo que Stone observaba bajo la etiqueta de «retorno de la narrativa» era una reacción de desencanto hacia tales formas de trabajo, cuyos frutos no habían respondido a las altas expectativas formuladas. Lo cuantitativo y lo estructural, por diversos motivos, no lo han resuelto todo, ni siquiera han aportado explicaciones más convincentes. Un amplio conocimiento de las estructuras económico-sociales, entendidas como el núcleo duro y determinante, no ha hecho sino evidenciar la necesidad de retornar al estudio de otros campos un tanto abandonados, como los de la política o la cultura.

---

[29] Sobre las críticas a los desenfoques ideológicos nacionalistas: Juaristi, 2006: 95-100.

[30] Clavero, 1986; y Giuffre, 1991.

[31] Stone, 1979: 3-24.

Los procesos de la Inquisición española de que Julio Caro se sirvió tan tempranamente para acercarse al mundo de los judeoconversos o de las brujas con una visión antropológica, también se habían utilizado con una metodología cuantitativa y serial, con una pretensión de exhaustividad y un enfoque regional. De ello resultaron estudios monográficos, por ejemplo sobre los tribunales de Galicia o de Toledo[32]. Esta primera aproximación global, aunque necesaria, pronto resultó insatisfactoria por sí sola y, como en otros casos, produjo un cierto desencanto: porque no hay datos cuantificables para todo, porque los datos necesitan una interpretación y porque el esfuerzo de cuantificación acaba por tener rendimientos decrecientes. Más adelante, estos mismos procesos inquisitoriales han sostenido estudios de casos particulares, en la línea de una «microhistoria», mucho más cercana al modo de trabajar de los antropólogos, como en el bien conocido de Carlo Ginzburg sobre un molinero italiano[33]. Con ello nos reafirmamos en lo que los trabajos de Julio Caro tuvieron de precursores de la convergencia de antropología e historia, como han destacado Antonio Morales y otros autores[34]. Ya en el prólogo a *Vidas mágicas e Inquisición* (1967), Julio Caro escribió:

> «Aunque su autor ha publicado algunos libros y bastantes estudios de carácter etnográfico, hoy es historiador en esencia o, si se quiere, investigador de la historia social y de lo que ahora se llama etnohistoria o historia con un matiz etnológico»[35].

Bibliografía

Alvar Ezquerra, J. (coord.) (2005): *Memoria de Julio Caro Baroja*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

— (2006): «Julio Caro Baroja. Diez años de magisterio en silencio», *Revista de Historiografía*, n.º 4.

Andrés-Gallego, J. (2000): *Historia de la historiografía española*. Madrid: Encuentro, (revisada y aumentada de 2004).

Bernardo Ares, J. M. (ed.) (2001): *El Hispanismo anglonorteamericano: aportaciones, problemas y perspectivas sobre historia, arte y literatura españolas (siglos XVI-XVIII)*. Córdoba, 2 vols.

Caro Baroja, J. (1955): «La investigación histórica y los métodos de la etnología (Morfología y Funcionalismo)», *Revista de Estudios Políticos*, 80, pp. 61-82; cito por su edición en *Razas, pueblos y linajes*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1957.

— (1957): *Los moriscos del reino de Granada. (Ensayo de historia social)*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

— (1961): *Las brujas y su mundo.* Madrid: Revista de Occidente.

— (1962): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Arión, 3 vols.

— (1963a): *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV*. Madrid: Maestre.

— (1963b): *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV*. Madrid: Academia de la Historia.

— (1967): *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid: Taurus, 2 vols.

— (1968): *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza.

— (1969): *La hora navarra del XVIII: (Personas, familias negocios e ideas)*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra.

— (1970): «La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV», *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona: Ariel, p. 15.

— (1972a): *Los Baroja (Memorias familiares)*. Madrid: Taurus, p. 478.

[32] Contreras Contreras, 1982; Dedieu, 1989.

[33] Ginzburg, 1976. Una década después de su estudio sobre la inquisición de Galicia, Jaime Contreras publicó un análisis particular sobre un caso murciano del siglo XVI (Contreras, 1992).

[34] Morales, 2005: 7-17; Greenwood, 1989: 12-39; Ortiz García, 1996: 283-301.

[35] Julio Caro, 1992: 19.

— (1972b): *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Istmo. Prólogo a la primera edición de 1957.
— (1972c): *Etnografía histórica de Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 3 vols.
— (1981): «Una vida en tres actos», *Triunfo* n.º 11, reeditada por el Gobierno de Navarra, Pamplona, 2014, pp. 21-45.
— (1982): *La casa en Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra, 4 vols.
— (1990): *Razas, pueblos y linajes*. Murcia: Universidad de Murcia. (1ª ed. 1957): «Advertencia preliminar».
— (1992): *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, (2ª ed.), vol I, p. 19.

Carrasco Urgoiti, M.ª S. (1994): «Los moriscos en el pensamiento de Caro Baroja», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 533-534, pp. 217-226.

Carreira Vérez, A. (1986): «Bibliografía de Julio Caro Baroja», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol. 31/2, pp. 247-290.
— (1994): «La obra de Julio Caro Baroja. Ensayo de clasificación temática», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 533-534, pp. 9-31.
— (1995a): «Estudios navarros de Julio Caro Baroja», *Príncipe de Viana*, LVI, pp. 569-576.
— (1995b): *Julio Caro Baroja, etnógrafo*. Santander: Universidad de Cantabria.
— (2007): *Bibliografía de Julio Caro Baroja*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Castilla Urbano, F. (1994): «El análisis histórico y antropológico de las minorías», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 533-534, pp. 83-98.
— (2002): *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*. Madrid: CSIC. pp. 15-54.

Clavero, B. (1986): *Tantas personas como estados: por una antropología política de la historia europea.* Madrid: Tecnos.
— (1991): *Antidora, antropología católica de la economía moderna*. Milano: Giuffre.

Contreras Contreras, J. (1982): *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia: 1560-1700. Poder, sociedad y cultura*. Madrid: Akal.
— (1992): *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.

Cortés Peña, A. (2006): «Caro Baroja y la historiografía sobre los moriscos», *Historia Social*, n.º 55, pp. 61-78.

Dedieu, J. P. (1989): *L'administration de la foi: l'inquisition de Tolède xvi^e^ - xviii^e^ siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.

Díaz Esteban, F. (1994): «La aportación de Caro Baroja a la historia de los judaizantes», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 533-534, pp. 201-207.

Domínguez Ortiz, A. (1994): «Caro Baroja y los moriscos granadinos. Con unas reflexiones sobre la nobleza de los cristianos viejos», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 533-534, pp. 227-235.

Elliott, J. H. (2010): *Jaume Vicens Vives, ayer y hoy*. Barcelona: Vicens Vives. (Conferencia pronunciada el 18 de noviembre en el CSIC).

Floristán Imízcoz, A. (2015): «La "hora navarra del xviii" de Julio Caro Baroja: gestación y desarrollo de un paradigma historiográfico», *Cien años de Julio Caro Baroja. Anejos de la Revista de Historiografía* n.º 1. Ruiz Rodríguez, J. I. y González, F. J. (eds.). Madrid: Universidad Carlos III, pp. 213-228.

Ginzburg, C. (1976): Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500.

Greenwood, D. (1989): «Etnicidad, identidad cultural y conflicto social: una visión general del pensamiento de Julio Caro Baroja», Julio Caro Baroja: Premio Nacional de las Letras Españolas, 1985, Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 12-39.

Historia Social, n.º 55 (2006).

Iggers, G. G. (1998): *La ciencia histórica en el siglo xx: Las tendencias actuales*. Barcelona: Idea Books.

Juaristi, J. (2006): «Los vascos y la historia a través de don Julio», *Revista de historiografía*, n.º 4, pp. 95-100.

López, R. J., y González, D. L. (eds.) (2003): *Balance de la historiografía modernista, 1973-2001: actas del VI Coloquio de Metodología Histórica Aplicada* (Homenaje al profesor Dr. D. Antonio Eiras Roel). Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Patrimonio Cultural.

Morales Moya, A. (2005a): «Julio Caro Baroja: el historiador», *Memoria de Julio Caro Baroja*, J. Alvar (ed.). Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, p. 217.

— (2005b): «Julio Caro Baroja: historia antropológica», *Revista de Occidente*, n.º 295, pp. 7-17.

Pulido Serrano, J. I. (2006): «Los judíos en la obra de Julio Caro Baroja», *Historia Social*, n.º 55, pp. 45-60.

Ortiz García, C. (1996): «Julio Caro Baroja, antropólogo e historiador social», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LI, pp. 283-301.

Revista de Occidente n.º 295 (2005).

Sánchez Marcos, F. (2012): *Las huellas del futuro. Historiografía y cultura histórica en el siglo xx*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Sobrequés, J., y Morales, M. (eds.) (2010): *Jaume Vicens i Vives: visions sobre el seu llegat*. Barcelona: Base.

Stone, L. (1978): «The Revival of narrative. Reflections on a New Old History», *Past and Present*, 85 (1): pp. 3-24.

II. EL HOMBRE Y EL MEDIO EN LA OBRA DE DON JULIO CARO BAROJA

Ideas geográficas de Caro Baroja[1]

Para los geógrafos de mi generación, y en particular para los que nos formamos con Manuel de Terán y con sus primeros discípulos, Julio Caro Baroja ha sido siempre un autor tenido en cuenta, cuyas obras hemos consultado y leído regularmente. Creo que hay varias razones que ayudan a entender ese interés de los geógrafos españoles por su obra. En primer lugar, hay que tener en cuenta que los trabajos de Caro Baroja trataban a menudo de temas muy cercanos, incluso con notables coincidencias, a los que interesaban a la geografía humana. Y, en segundo lugar, no hay que olvidar tampoco que en sus planteamientos intelectuales, en su modo de entender las realidades consideradas y en sus procedimientos metodológicos para estudiarlas, había una dimensión geográfica —espacial, paisajística— indudable.

Este interés de los geógrafos por la obra de Caro Baroja se apoyaba además en otra circunstancia importante. La geografía humana española posterior a la guerra civil siguió en buena medida la renovada perspectiva promovida, con carácter fundacional, por Manuel de Terán, y esa perspectiva, deudora de la escuela geográfica francesa, fundada por Vidal de la Blache, se caracterizó durante bastante tiempo por su interés en la consideración de los paisajes rurales y de las ciudades, prestando mucha atención a las históricas. Esta perspectiva de la geografía humana española, que podemos llamar «clásica», mostraba cercanías y similitudes evidentes con la perspectiva de los estudios antropológicos de Caro Baroja, muy interesados también en esas mismas realidades. Los dos planteamientos, los de la geografía humana derivada de Manuel de Terán y los de la antropología cultural promovida por Caro Baroja, se movían en horizontes intelectuales muy próximos y en buena medida coincidentes, lo que facilitó las conexiones entre ambos.

Y otra nota más en este mismo sentido. Conviene recordar que la geografía moderna, desde su fundación, a principios del siglo XIX, por los geógrafos alemanes Alexander von Humboldt y Karl Ritter, ha mostrado proximidades y puntos de contacto con otros campos del conocimiento, tanto en el ámbito de las ciencias naturales, como en el de las ciencias sociales y las humanidades. Tanto es así que los saberes geográficos comprendieron con alguna frecuencia variados aspectos antropológicos y etnográficos. El geógrafo alemán Friedrich Ratzel, autor del primer tratado sistemático de geografía humana, escribió también, por ejemplo, un tratado de etnografía (*Völkerkunde*, 1885-1888). Para la geografía moderna, el mundo de la etnología y la antropología —y otros igualmente cercanos, como el de la historia o el de la sociología— resultaba bastante familiar. Y esa familiaridad se mantuvo durante mucho tiempo, hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo pasado, en las perspectivas de la geografía humana francesa y española.

Hay, en suma, un cierto terreno común y una cierta permeabilidad entre la geografía humana y la antropología, y ello ayuda a entender la dimensión geográfica de la obra de Caro Baroja, del mismo modo que ayudaría a entender la dimensión antropológica de la obra de geógrafos como Terán. Y algo parecido podría decirse de los espacios compartidos y las permeabilidades entre la geografía humana clásica y la etnografía, o la historia, o la sociología, o los estudios urbanísticos, y también todo esto se proyecta en la componente geográfica de la obra de Caro Baroja, que no fue, desde luego, exclusivamente antropológica, ya que se adentró igualmente en otros ámbitos, como los de la historia, la historia del arte, la sociología o el urbanismo.

Todo esto indica algo sin duda significativo: en contra de las pretensiones del «especialismo», criticado por Caro Baroja, hay un horizonte intelectual y cultural de corte humanístico en el que se mueven, sin negar sus diferencias, pero sin ocultar tampoco sus proximidades y coincidencias, las perspectivas respectivamente interesadas en el estudio histórico, geográfico, antropológico, o sociológico. De manera que hablar de las ideas geográficas de Caro Baroja no es demasiado sencillo, porque tales ideas pueden a veces remitir no solo al mundo de la geografía, sino también a otros campos del conocimiento que las han considerado propias.

[1] Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de investigación CSO2012-38425, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Hay que tener muy en cuenta, por tanto, que podemos encontrar con frecuencia en el seno de la geografía moderna ideas o métodos que no le pertenecen en exclusividad, sino que, por el contrario, comparte con otros campos del conocimiento interesados en el estudio de aspectos similares, aunque sus finalidades últimas sean diferentes. Junto a ideas, razonamientos y métodos que pueden considerarse geográficos —o principalmente geográficos, teniendo en cuenta su génesis y desarrollo—, hay otros que, aunque hayan sido habitualmente utilizados por la geografía moderna, tienen un carácter más plural. Entre los primeros, los más propiamente geográficos, se encuentran los que se refieren, dentro de ese campo, al estudio de las realidades espaciales y paisajísticas, que conforman sin duda, por las ideas en las que se apoya y los puntos de vista que promueve, un horizonte característico. La dimensión geográfica de la obra de Caro Baroja se deja ver sobre todo en sus consideraciones sobre esos aspectos espaciales y culturales, mientras que en el tratamiento de otros asuntos cabe encontrar a menudo ideas y razonamientos utilizados por la geografía moderna, sin que tengan por ello, en principio, un carácter exclusiva o predominantemente geográfico. En estos casos, más que de una presencia de ideas y razonamientos geográficos en la obra de Caro Baroja, quizá sea preferible hablar, para evitar equívocos, de coincidencias, similitudes o proximidades entre esa obra y el horizonte de la geografía moderna.

* * *

Julio Caro Baroja mostró en sus escritos una gran familiaridad con las ideas geográficas. De esa familiaridad son expresivas, por ejemplo, las conferencias que dio en 1950, en el Instituto de Humanidades dirigido por Ortega, sobre «Geografía social de España», a las que siguieron sendos coloquios en los que se habló, entre otras cosas, de la conveniencia de que la geografía humana española abandonara viejos formalismos y aplicara en sus estudios ciertos métodos históricos y sociológicos, y se discutió sobre las regiones y comarcas naturales de España (Caro Baroja, 1988b: 357). Y también lo son sus estudios sobre la vida tradicional y los pueblos de España, o sus estudios saharianos, en los que se encuentran numerosas ideas, razonamientos y métodos de estudio que se acercan mucho, e incluso coinciden, con los que aplicaba la geografía de su tiempo para acercarse a esas mismas realidades.

Pongamos un ejemplo, entre otros muchos posibles: su breve texto sobre «La crisis del caserío» (1964), incluido en las « Notas vascas« de sus *Estudios sobre la vida tradicional española* (Caro Baroja, 1988c), podría haber sido escrito casi en su totalidad por un geógrafo humano de su tiempo. Y, de hecho, guarda similitudes notables, en ideas y razonamientos, con trabajos geográficos como el que Terán dedicó a los Montes de Pas (Terán, 1947). Y lo mismo podría decirse, por poner algún otro ejemplo, de sus artículos, incluidos en el mismo libro, sobre los problemas y la despoblación del campo, de 1966, o sobre los conceptos de región y comarca, de 1951 (Caro Baroja, 1988d; 1988e; 1988b). Este último escrito tiene un interés especial respecto de lo que estamos comentando. Se adentra en él en la consideración de dos conceptos clave de la geografía moderna, los de región y comarca, y lo hace en términos lingüísticos, etimológicos y semánticos, para señalar que esas denominaciones resultan equívocas y ambiguas:

> «Hoy quiero hacer aquí algunas consideraciones —escribe— sobre palabras de empleo tan común (y a primera vista tan claras en su significado) como son las de región y comarca, para hacer ver que debemos andar con tiento al emplearlas, si no queremos pecar de inexactos, de simplificadores y de ligeros» (Caro Baroja, 1988b: 308).

Advierte luego el carácter vago, inconcreto, de las definiciones de región incluidas en los diccionarios, vaguedad que obliga a utilizar otra palabra que ayude a precisar algo más el concepto. De ese modo se llega a la expresión de «región natural», muy utilizada por la geografía moderna desde sus comienzos, y a la que dedicó el geógrafo Dantín Cereceda su obra —«obra memorable», dice Caro Baroja— sobre las regiones naturales de España, editada por vez primera en 1922 por el Museo Pedagógico Nacional, y reeditada, con notables modificaciones, por el Instituto Juan Sebastián Elcano del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 1942 (Dantín Cereceda, 1922; 1942).

Recuerda Caro Baroja el concepto geográfico de región natural, enumera sus componentes, que incluyen, como es sabido, al hombre, y ofrece una doble reflexión crítica, centrada en el planteamiento de Dantín Cereceda. Critica, en primer lugar, el hecho de que aplique la denominación de región natural a entidades de muy distinta escala, para algunas de las cuales, las de menor extensión —«los valles navarros, las divisiones tradicionales del antiguo reino de León, los alfoces burgaleses, las tierras llanas de Castilla (tierra del pan, tierra del vino, etc.) y Extremadura, las "campiñas" y "hojas" andaluzas, etc.»—, prefiere la denominación de «comarca natural». Y, en segundo lugar, plantea una crítica de más envergadura. No cree que sea compatible la denominación de región natural con el hecho de que el hombre forme parte de ella. Lo expone del siguiente modo:

> «Una crítica de detalle puede hacernos llegar a la conclusión —según creo— de que, evidentemente, tales "regiones", "extensiones" o "áreas homólogas" existen, pero que lo que resulta cuando menos equívoco es la cualidad de "naturales" que se les asigna. ¿Por qué? Porque en la idea de "región natural" se ha metido, sin demasiada conciencia de lo que se hacía, un ingrediente, una sustancia explosiva capaz de terminar con todo: el hombre. ¿Qué hace el hombre en la región natural? Hace años era fácil responder a esta pregunta: Adaptarse al suelo y al clima. Hoy no se respondería así, lisa y llanamente» (Caro Baroja, 1988b: 312).

Dejando ahora de lado las debilidades que, en términos estrictamente geográficos, muestra esta segunda crítica, que asocia indebidamente la denominación de «región natural» a los enfoques deterministas, y no tiene en cuenta que esa adjetivación remite en toda la geografía moderna, incluyendo la de signo posibilista, no determinista, a los factores organizativos de la entidad regional y no a sus componentes, lo que interesa señalar aquí es la familiaridad de Caro Baroja con las ideas y la historia del conocimiento geográfico, y su intención de revisar con sentido crítico algunos de sus conceptos más utilizados.

Por lo demás, las consideraciones incluidas en este mismo trabajo sobre la necesidad de aquilatar en cada caso lo que se entiende por natural, sus llamadas de atención sobre la entidad cultural de esas unidades que la geografía moderna denomina naturales, y su afirmación de «la importancia del estudio de la significación variada que puede tener un mismo medio para los hombres de épocas y culturas diversas» (Caro Baroja, 1988b: 317), son interesantes, valiosas y, desde luego, dignas de ser tenidas en cuenta. Y el hecho de tenerlas en cuenta podría aumentar, en su opinión, el interés de los asuntos abordados por la geografía humana. Eran consideraciones y recomendaciones pertinentes —sobre todo teniendo en cuenta que se referían principalmente al enfoque geográfico, humano y regional, de Dantín Cereceda—, hechas por alguien que no desconocía el mundo de la geografía española, y no está de más añadir, en relación con ello, que la geografía humana posterior a Dantín Cereceda, la promovida principalmente por Manuel de Terán, que se alejó del enfoque estrictamente naturalista de aquel, no ignoró en ningún momento las dimensiones culturales e históricas de las entidades regionales, sin excluir a las que se consideraban «naturales».

Podrían multiplicarse los ejemplos de la presencia de ideas y consideraciones geográficas, o muy próximas a ellas, en la obra de Caro Baroja. Pero me parece que puede ser más interesante, y más ilustrativo para entender la dimensión geográfica de su obra, de acuerdo con lo que señalé anteriormente, considerar su modo de entender y estudiar un asunto que constituye uno de los objetos medulares de la geografía moderna: el paisaje, desdoblado a menudo en sus trabajos, como en la geografía moderna, en paisaje rural y paisaje urbano, es decir, la ciudad y el campo, como dice el título de uno de sus libros (Caro Baroja, 1966).

El paisaje, expresión visible de la organización espacial, ha sido una de las dedicaciones propias y distintivas de la geografía moderna, desde el momento de su nacimiento, a principios del siglo XIX. En ese terreno conformó todo un cuerpo de ideas, razonamientos y métodos de estudio característico, con entidad propia, que marcó la tradición del paisajismo geográfico moderno, e influyó además de manera notable en variados ámbitos culturales y científicos. Y por ello creo que la consideración del modo de entender y estudiar el paisaje puede ser uno de los mejores caminos para distinguir la presencia de ideas y razonamientos geográficos en la obra de Caro Baroja. Esta perspectiva interpretativa coincide, por lo demás, con la que han aplicado algunos geógrafos culturales de nuestro tiempo al estudiar la denominada «imaginación geográfica» de determinados autores, refiriéndose con esa denominación

a su capacidad para percibir y comprender la caracterización y el significado de lugares y paisajes, es decir, de entidades expresivas del orden geográfico, que han centrado en buena medida por ello la atención de la geografía moderna (Prince, 1962). Veamos, a través de la lectura de algunas de sus obras significativas en este sentido, cómo planteó Caro Baroja la consideración del paisaje.

Caro Baroja entiende la realidad espacial y su estudio en términos que coinciden con los puntos de vista de la geografía moderna. Y es precisamente en su acercamiento al paisaje donde puede distinguirse de forma más clara y completa esa coincidencia, que cabe atribuir, creo que sin distorsionar las cosas, a la presencia activa de la perspectiva geográfica moderna. Concibe los paisajes como organismos complejos, que requieren, para ser cabalmente entendidos, visiones integradoras, no especializadas o separativas. Esta afirmación de la visión sintética, integradora, que constituye casi un signo de identidad de la geografía moderna, recorre sus consideraciones paisajísticas. En su trabajo titulado «La interpretación histórico-cultural del paisaje», publicado en 1982, que me parece uno de los textos que mejor expresan la orientación geográfica que forma parte de sus modos de entender y estudiar estos aspectos, se refiere expresamente a ello, y sostiene la necesidad de aplicar puntos de vista distintos y complementarios para entender adecuadamente el paisaje (Caro Baroja, 1981). Es la misma actitud que ha venido practicando la geografía moderna desde tiempos de Humboldt, y que algunos geógrafos actuales han denominado «movilidad de la mirada», precisando además que esa movilidad debe ser no solo física, sino también intelectual (Berdoulay y Saule-Sorbé, 1998). Al ser el paisaje una realidad compleja, requiere, para ser entendido, aunar diferentes puntos de vista, que el observador se traslade físicamente, que vaya de un sitio a otro para completar su visión directa del lugar, y que se mueva también intelectualmente, que busque la convergencia de variados campos del conocimiento, que permitan, con sus enfoques diversos pero complementarios, completar la imagen del paisaje.

Esa es la actitud de Caro Baroja al plantear su interpretación histórico-cultural del paisaje. Dice apoyarse en «dos tipos de actividades», en dos puntos de vista. Por un lado, su actividad profesional, conectada con el estudio etnográfico e histórico, que se ha concretado en la consideración de las formas y los significados del hábitat y de la arquitectura popular, y, por otro lado, su afición a las artes del diseño y a la escenografía, y el ejercicio de la pintura de paisaje. Y a renglón seguido, dice lo siguiente, verdaderamente significativo respecto de lo que estamos comentando:

> «La pretensión de hacer algunas consideraciones, arrancando de dos puntos de vista tan diferentes en apariencia, no se juzgará muy seria por algunos, en esta época de especialismo. Pero el que escribe cree que, desde su posición, puede resaltar ciertos hechos que los especialistas no explican de modo suficientemente claro, quedándose en formalidades muchas veces, o confundiendo la asignatura (su asignatura) con el conocimiento general y real de las cosas» (Caro Baroja, 1981: 13).

Este modo de entender el paisaje como unidad, como conjunto ordenado, y la consiguiente afirmación de que para llegar a su conocimiento general y real hay que desechar el especialismo y aunar puntos de vista distintos y complementarios, tanto científicos como artísticos, es un planteamiento suscrito por la geografía moderna desde su fundación. Además, en la perspectiva de Caro Baroja cabe ver una orientación marcadamente geográfica en la medida en que atribuye a las dos vías de conocimiento que maneja (la científica y la artística, la de la etnografía y la historia, por un lado, y la del diseño, la escenografía y la pintura de paisaje, por otro) una importancia similar para llegar a entender cabalmente el paisaje. Y esto es algo característico del paisajismo geográfico moderno. Voy a detenerme un momento en justificar esta afirmación.

La geografía moderna, tal como hoy la entendemos, surgió, a principios del siglo XIX, en un horizonte intelectual europeo caracterizado por la creciente presencia de los planteamientos románticos, con su nueva visión de la naturaleza y del paisaje. Humboldt recogió la perspectiva paisajística de cuño romántico, pero no solo la recogió, sino que contribuyó muy activamente a prolongarla y enriquecerla, haciendo del conocimiento del paisaje una de las finalidades principales de su estudio. Conocía bien los modos de entender el paisaje promovidos por la modernidad romántica, tanto los procedentes del mundo artístico, literario y pictórico, como los debidos a los naturalistas, entre los que ocupaba un lugar destacado Saussure, a quien se debió la primera interpretación moderna de los Alpes. Humboldt

recogió el legado científico de Saussure, con su nueva manera de ver y valorar el paisaje, y también las propuestas de índole paisajística inicialmente promovidas, en el ámbito del arte, por Rousseau, y secundadas luego por muchos otros. Y en el modo de aunar ambas perspectivas, de hermanar, al acercarse al paisaje, la mirada científica y la artística, la razón y el sentimiento, la explicación y la comprensión, estriba precisamente la originalidad del paisajismo geográfico acuñado por Humboldt.

Ambas miradas habían estado simultáneamente presentes en las versiones precedentes del paisajismo moderno, de modo que, por ejemplo, la curiosidad científica no falta en la mirada de Rousseau, del mismo modo que la sensibilidad estética se deja ver en las consideraciones de Saussure. Pero la proporción de una y otra son muy distintas en ambos casos, predominando francamente una de ellas y desempeñando la otra un papel sencillamente subalterno. La originalidad de la visión del paisaje propuesta por Humboldt consistió en lograr una cierta igualdad, un voluntario equilibrio, entre los dos puntos de vista que participaban en el paisajismo moderno desde sus comienzos. Frente al predominio de la mirada racional, explicativa, en unos casos, y de la sentimental, comprensiva, en otros, Humboldt conformó un modo geográfico de ver el paisaje apoyado en el equilibrio de ambas miradas, en su complementariedad efectiva. Humboldt lo dijo con claridad: quiso hermanar la historia natural y la estética, hablar al tiempo a la razón y al sentimiento de sus lectores, cautivar su imaginación y aportarles a la vez ideas y conocimientos nuevos. Esta valoración igualitaria de la importancia que cabe conceder a esas dos miradas a la hora de entender el paisaje, presente, desde tiempos de Humboldt, en el paisajismo geográfico moderno, se encuentra igualmente en el enfoque paisajístico de Caro Baroja.

Con la perspectiva de ascendencia geográfica en el acercamiento al paisaje de Caro Baroja, se relaciona directamente otro aspecto igualmente significativo. Si lo que se busca es entender el paisaje como unidad, sin simplificarlo o mutilarlo, hay que prestar atención a las imágenes o representaciones expresivas de esa caracterización, y entre ellas ocupan un lugar destacado las de índole pictórica. También en esto cabe ver el eco de los planteamientos de Humboldt, quien enfatizó en su *Cosmos* la importancia de las imágenes artísticas del paisaje, tanto las literarias como las pictóricas, para lograr entenderlo cabalmente (Humboldt, 1874-1875, vol. II: 7-89). Y la pintura de paisaje era, en este sentido, particularmente valiosa, ya que ofrecía representaciones unitarias, integradoras, del conjunto paisajístico. Algo después, en 1886, en su escrito titulado «Paisaje», deudor de la perspectiva de Humboldt, Francisco Giner de los Ríos señaló también que la pintura de paisaje era «el más sintético, cabal y comprensivo de todos los géneros de la pintura» (Giner de los Ríos, 2004: 792).

Esa misma importancia es la que concede Caro Baroja a la pintura de paisaje. Dice que los pintores «nos suministran elementos de estudio, para llegar a ciertas síntesis visuales, al desarrollar temas distintos, acumulando detalles que, con perdón, no tenían nada de anecdótico ni de banal», y sus representaciones pueden llegar a ser «fuentes documentales de conocimiento». Incluso advierte que esas síntesis visuales pictóricas tienen más valor, a la hora de entender el paisaje, que las descripciones más especializadas: la visión sintética de los pintores «nos proporciona —escribe Caro Baroja— unas correlaciones entre elementos físicos y elementos humanos que los especialistas han echado por la borda: en casos de modo lamentable» (Caro Baroja, 1984b: 33, 48-49).

Pero hay más aspectos de la visión paisajística de Caro Baroja que remiten al horizonte de la geografía moderna. Como sucede con el papel importante que desempeña la experiencia visual, la observación directa, en la consideración del paisaje. Caro Baroja está interesado, al igual que los geógrafos, en las formas visibles de los hechos estudiados. En la nota introductoria a sus *Estudios sobre la vida tradicional española,* escrita en 1968, por ejemplo, expone algunos comentarios muy elocuentes sobre la importancia que concedía a la experiencia visual, a la observación:

> «Creo que entre la retórica política, revolucionaria o contrarrevolucionaria de los treinta o treinta y tantos años que han corrido desde que España se vio en estado de tensión máxima, el ensayismo poco controlado y la tendencia permanente de los españoles al juego verbal, a la metáfora, la "greguería" y otras cosas por el estilo, ítem más la influencia de la moderna jerga sociológica de tipo abstracto, estamos en una de las épocas más barrocas y menos dotadas para la observación directa que cabe imaginar: porque parece que lo primero sea imaginarse un problema, luego razonar sobre él… y lo último observar si lo que se ha imaginado y razonado se ajusta a alguna realidad» (Caro Baroja, 1988a: 5-6).

Insiste en numerosas ocasiones en la orientación morfológica de sus estudios, lo que le acerca también claramente al horizonte geográfico, caracterizado a lo largo de su trayectoria moderna por su orientación morfológica, su atención a las formas y las fisonomías, acabadamente expresada en su visión del paisaje (Berdoulay, 2000: 32-36). «Para el geógrafo —escribió, por ejemplo, Terán—, la ciudad es un paisaje», y la entidad de la ciudad se expresa «en sus caracteres externos, en la forma, color y fisonomía del paisaje urbano» (Terán, 1936: 99-100). Y advirtió también que «la tarea más fina y sutil del geógrafo de la ciudad consiste en interpretar el paisaje urbano, desentrañar el más profundo sentido de sus rasgos fisonómicos, captar la intimidad psicológica de la ciudad» (Terán, 1942: 179).

Con la orientación morfológica de los estudios de Caro Baroja, se relaciona la importancia concedida, como acabamos de señalar, a la visión directa, a la experiencia visual. Y, como es natural, con esa orientación morfológica y visual se corresponde la importancia de la excursión como procedimiento para ponerla en práctica. Los geógrafos modernos más destacados han apoyado siempre sus estudios del paisaje en la práctica excursionista, y algo parecido encontramos en Caro Baroja. Los estudios recogidos en su libro titulado *Paisajes y ciudades*, por ejemplo, tienen su origen, según nos dice él mismo, en una serie de excursiones por el norte de España y el sudoeste de Francia (Caro Baroja, 1984a: 7). Y el hecho de que Estrabón fuese «gran viajero» es, en su opinión, una de las razones del interés y el valor de su obra geográfica (Caro Baroja, 1984c: 63).

La concepción del paisaje de Caro Baroja se corresponde con bastante fidelidad con la promovida por la geografía humana. No se trata de un paisaje natural, sino de un paisaje modelado por el hombre, un paisaje humanizado. «No hay acción humana sin paisaje —escribe— y no hay tampoco, casi, paisaje sin acción humana» (Caro Baroja, 1984b: 33). Se trata, por tanto, de un paisaje humanizado, y, como tal, de un paisaje que expresa a su manera las características del momento histórico y de las condiciones culturales que han presidido su conformación. El paisaje es, en la obra de Caro Baroja, inseparable de la historia: es un resultado histórico, el resultado de la acción del hombre sobre la naturaleza en un momento determinado, poniendo en juego un conjunto de posibilidades materiales, intereses e ideas. A propósito del paisaje urbano, por ejemplo, señala la existencia de una «relación formal del núcleo urbano con el momento cultural en que se había hecho, con los intereses dominantes de los hombres que lo habían construido y con su interpretación del medio» (Caro Baroja, 1984a: 7). Su modo de interpretar la relación de los núcleos urbanos con los intereses e ideas predominantes en cada caso es, en este sentido, ejemplar:

> «La forma y la situación de los núcleos urbanos nos ofrece una casuística rica. En unos se destacan más claros los intereses religiosos, como puede ocurrir al estudiar, desde sus orígenes, el Renacimiento, la historia urbana de Santiago de Compostela. Se ha de observar, por otro lado, que en épocas en las que la vida urbana aparece en un estado mayor de postración en el norte de España, como en otras zonas de Occidente, lo que queda de ella se expresa en las que se pueden llamar "ciudades episcopales", las cuales conservan algo de la administración imperial al amparo de una iglesia-catedral. Esto ocurre en Pamplona y en otras ciudades del Norte como va dicho.
>
> Pero frente a ciertas concepciones que pueden considerarse espirituales (la religiosa) o intelectuales (la económica y la sociológica que especula sobre la "voluntad" de vivir de una manera), queda una realidad más dramática: la lucha política y militar de las monarquías y estados, y el enfrentamiento de los particulares divididos en bandos. Los intereses se combinan y conjugan. No se puede dar prioridad, en este proceso, a lo religioso sobre lo político, ni a lo político sobre lo bélico. Una ciudad puente atiende a todos estos intereses como ocurrió con Logroño y Miranda; el genio de Alfonso VI de Castilla no era en esencia religioso. Alfonso VI era diplomático y guerrero y conocía bien el significado de la cultura superior para el desarrollo de una monarquía, es decir, de los comerciantes y mercaderes, como lo dice el cronicón de Don Pelayo» (Caro Baroja, 1984d: 163-164).

El paisaje humanizado no es solo, en suma, materialidad y forma, sino que expresa además, según Caro Baroja, valores y significados que dependen de las ideas y creencias de quienes los humanizan. Hay a menudo componentes mentales, filosóficos o religiosos en el entramado de factores que actúan en la formación del paisaje humanizado. Y todo ello le proporciona un marcado carácter histori-

co y cultural. Este modo de entender la dimensión histórica y cultural del paisaje humanizado se acerca mucho a lo señalado por el geógrafo Manuel de Terán en este mismo orden de cosas. A propósito de la personalidad geográfica de España, por ejemplo, señaló que había sido el hombre quien, «en siglos de historia, de afanes y trabajos, sueño y pensamiento», había convertido el medio natural en «paisaje de cultura». De ese modo se había llevado a cabo «la humanización de las formas del paisaje natural». Porque el de la península, añade, es un «paisaje amasado de tierra, y cultura: olivo centenario cuya raigambre se nutre de la hondura de la tierra y cuyo tronco y hojas han modelado ciclos de vientos y soles, de afanes y humana sabiduría» (Terán, 1949: 3, 9, 13).

También tienen que ver con los puntos de vista de la geografía moderna las propuestas de Caro Baroja sobre la conveniencia de estudiar los paisajes con criterios comparativos, para poder establecer finalmente las oportunas tipologías. El principio de comparación, con las generalizaciones y ordenaciones que permite llevar a cabo, ha sido, desde tiempos de Humboldt, uno de los fundamentos metodológicos de toda la tradición geográfica moderna. A propósito de la variedad de paisajes míticos y religiosos de Europa, por ejemplo, propone «estudiarlos en series, aplicando un método comparativo, con el propósito de ordenarlos también en series, según los elementos significativos dominantes, según distintas visiones humanas» (Caro Baroja, 1984b: 28). Y a través de esta consideración comparativa de las significaciones míticas y religiosas de los paisajes europeos, podrían obtenerse conclusiones interesantes, de las que el propio Julio Caro Baroja ofrece el ejemplo muy significativo de la leyenda de la aparición de San Miguel en el Monte Gargano. Merece la pena recordar aquí lo que escribió sobre este asunto, porque, además de mostrar algunos resultados del método comparativo que propone aplicar a los paisajes, contiene también un razonamiento marcadamente geográfico:

> «La simple comparación de dos o tres elementos de paisaje da, en este orden, resultados ya provechosos. Pensemos ahora, de modo concreto en la leyenda de la aparición de San Miguel en el Monte Gargano. Como se sabe este se halla en un sistema montañoso que queda aislado en un promontorio sobre el Adriático que se llama "la espuela" de Italia. Desde la Antigüedad es conocido con el mismo nombre, asociándose el golfo y el promontorio como puntos geográficos importantes para los nautas. Pero aunque haya habido allí un oráculo antiguo, su fama religiosa arranca de las leyendas en torno a San Miguel, que dio nombre al Monte Santangelo: que no es el más alto del macizo. La fama de la aparición del Arcángel corrió por toda Europa. Ahora bien, la localización peculiarísima de "monte" y "promontorio" da como resultado por "difusión" y repetición de la aparición milagrosa, que en la costa de Francia aparézcala advocación famosísima de "le Mont-Sain-Michel" apoyada en un milagro que se fecha hacia 710 […].
>
> Pero hagamos aún otra comparación. He aquí el "Saint Michael's Mount" de Cornwall. La dependencia histórica de este respecto al francés es conocida. Pero lo significativo, en esencia, a mi juicio, ha sido la semejanza de los dos montes en su relación con el mar.
>
> Partiendo así del principio de que se pueden ordenar series de paisajes cabe llevar adelante estudios comparativos de "paisajes religiosos" cristianos, que nos permitirán adentrarnos en lo que tiene de más poético, o si se quiere de menos utilitaria, la visión humana» (Caro Baroja, 1984b: 29-31).

Otro aspecto expresivo de la dimensión geográfica de la visión del paisaje de Caro Baroja es su modo de entender las relaciones de los hombres y los paisajes. La expone, por ejemplo, al hablar de la evolución del modo de ver el paisaje en la pintura desde la Edad Media hasta el siglo XVII: «A medida que pasa el tiempo —escribe—, el hombre se inserta más y más en un paisaje amplio, porque su actividad no se entiende si no se determinan los caracteres de este paisaje» (Caro Baroja, 1984b: 60). Esta conexión entre el paisaje y la actividad humana es una idea constante en la tradición del paisajismo geográfico moderno. Hombre y paisaje mantienen relaciones y correspondencias continuas, y de ahí que para entender cabalmente las acciones del primero haya que tener en cuenta las características del segundo. Ya lo dijo Humboldt en sus *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América,* una de las obras que recogen con más claridad su modo de ver y valorar geográficamente el paisaje: los monumentos de los pueblos americanos solo se entienden cabalmente si se les relaciona con sus respectivos paisajes (Humboldt, 2012: 33-34).

Creo que todo lo dicho hasta ahora sobre la dimensión geográfica del modo de entender el paisaje de Caro Baroja debe interpretarse relacionando esa dimensión con la generalizada presencia de la perspectiva paisajística de ascendencia geográfica en el panorama intelectual español. Porque el paisajismo de Caro Baroja, como el de Ortega y Gasset, por poner otro ejemplo elocuente, no parece ser independiente de la tradición intelectual en la que, con las particularidades que se quiera, se insertó su obra. Tradición a la que, por lo demás, tampoco fue ajena la trayectoria del paisajismo geográfico español que discurrió entre Rafael Torres Campos y Manuel de Terán y sus discípulos. Veamos por tanto brevemente cómo se incorporó y desarrolló en España el paisajismo geográfico moderno, y en qué ámbitos intelectuales se localizó, para señalar después las posibles conexiones de esa tradición paisajística con el modo de entender el paisaje de Caro Baroja.

* * *

El paisajismo geográfico moderno, iniciado a principios del siglo XIX por Humboldt, se introdujo en España, a partir de los años 1880 de ese mismo siglo, a través de Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza. El artículo de Giner titulado «Paisaje», publicado por vez primera en 1886, fue una especie de manifiesto fundacional del paisajismo moderno en España, en el que se incorporó la perspectiva geográfica propuesta inicialmente por Humboldt. Giner introdujo de esa manera en España el horizonte del paisajismo moderno conformado en Europa en el marco del romanticismo, pero, dentro de ese horizonte, se inclinó hacia la perspectiva paisajística suscrita por Humboldt, que, como dijimos antes, difería de otras, gestadas en el mundo del arte literario y pictórico o en el de la ciencia naturalista, por su propuesta de aunar equilibradamente la mirada explicativa y la comprensiva a la hora de entender el paisaje.

Los puntos de vista paisajísticos ofrecidos por Giner en su artículo de 1886 tuvieron una importancia indudable. Abrieron la puerta en España a un paisajismo moderno de ascendencia humboldtiana, superador de las imágenes del paisaje español de índole casi exclusivamente estética ofrecidas antes por algunos viajeros románticos, y esa orientación paisajística ejerció una influencia muy notable no solo en el horizonte de la Institución Libre de Enseñanza, que la incorporó y prolongó con fidelidad, sino también y a la vez en quienes se interesaron entonces y después por caracterizar y entender el paisaje de España, tanto en términos culturales, artísticos, como en términos científicos, incluyendo, desde luego, a los geógrafos coetáneos y posteriores.

Entró así en España el paisajismo geográfico moderno a través de Francisco Giner. Su introducción siguió, por tanto, un camino cultural, no estrictamente geográfico. No fueron los geógrafos de entonces los que protagonizaron la incorporación del paisajismo geográfico moderno, sino Francisco Giner, que encontró en él el modo más ajustado de acercarse al paisaje de España y valorar, sin disociarlos, sus rasgos materiales y sus cualidades inmateriales. Giner y sus seguidores institucionistas conformaron de esa manera el primer eslabón de una valoración moderna e integradora del paisaje de España, aunando al modo geográfico la mirada explicativa y la comprensiva.

El paisajismo geográfico moderno de ascendencia humboldtiana se prolongó después en España y culminó, tras la última guerra civil, en la obra de Manuel de Terán, protagonista en buena medida de la conformación de la geografía universitaria española y fundador de una notable escuela de geógrafos. Confluyeron en Terán dos tradiciones paisajísticas: por una parte, la tradición más propiamente geográfica, procedente de Humboldt y prolongada por otros geógrafos que desarrollaron su legado paisajístico a lo largo del siglo XIX y de la primera mitad del XX, y, por otra, la tradición derivada de Francisco Giner, directamente deudora de la primera, con su marcada dimensión cultural.

Por razones familiares, de formación e intelectuales, Caro Baroja no fue ajeno a ese horizonte paisajístico de ascendencia geográfica, doblemente conectado con Humboldt y Giner. Veamos algunas de esas razones. Respecto de su formación y su caracterización intelectual, fue importante, como es sabido, la influencia del ambiente familiar, en el que cabe distinguir, sobre todo en su tío Pío Baroja, un interés por el paisaje sin duda conectado con el horizonte de Giner y, a través de él, con la perspectiva geográfica derivada de Humboldt. Esa influencia familiar le proporcionó además las dos perspectivas —la intelectual y la artística— que, como hemos comentado, reclamaba el paisajismo geográfico moderno desde tiempos de Humboldt. «Considero un privilegio enorme —escribió Caro Baroja en una de

sus cartas— haber tenido la familia que tuve, haber recibido la enseñanza de mi tío Pío y haber hecho muchas pruebas artísticas con mi tío Ricardo y con mi madre» (Carande, 1989: 61).

Sus estudios durante los años 1920 en el Instituto-Escuela, dependiente de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, le permitieron conocer un ambiente educativo e intelectual directamente inspirado en los planteamientos de Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Algo parecido le sucedió también a Terán, en esos mismos años, como profesor del centro —al que definió como «la Institución institucionalizada»—, donde descubrió el legado gineriano e institucionista (Terán, 1977: 194-195). Caro Baroja recordó el acercamiento al horizonte gineriano que le supuso su estancia allí: «Yo de chico no fui ya a la Institución, pero sí al Instituto-Escuela, y allí pude tratar a profesores y alumnos muy vinculados con la misma. Después —añade— he estado unido por amistades distintas a personas que conocieron a Giner, con la familia de Cossío, con otros hombres de su grupo». Allí le hablaron de Giner algunos de sus «maestros del Instituto-Escuela», y a esos testimonios se sumaron en el mismo sentido los que le proporcionaron entonces y después Alberto Jiménez Fraud —«el llorado don Alberto Jiménez Fraud», con el que mantuvo una relación muy estrecha— y «los de personalidades tan distintas entre sí como Unamuno, Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez, d'Ors y Pijoan, entre los muertos —escribe en 1965—; Azorín, Menéndez Pidal, Gómez Moreno o Carande, entre los que, por fortuna, viven» (Caro Baroja, 1972: 186, 195). Fueron, sin duda, testimonios valiosos e influyentes, que seguramente contribuyeron en no pequeña medida a acercar a Caro Baroja al mundo de Giner y de la Institución Libre de Enseñanza.

En el Instituto-Escuela tuvo como profesores, entre otros, a Francisco Barnés y a Manuel de Terán, el geógrafo que introdujo en España la renovada geografía humana de la escuela francesa, con sus modos de entender y valorar el paisaje y, más concretamente, el paisaje humanizado, que fue el que interesó a Caro Baroja. «Los cuatro primeros años del bachiller —escribió en sus memorias familiares— fueron poco agradables para mí. Recuerdo con simpatía a Manuel de Terán, joven dinámico, afectuoso, que enseñaba Geografía e Historia, y al que veo de vez en cuando todavía, convertido en un venerable profesor universitario, Terán era "muy Instituto-Escuela" en todo» (Caro Baroja, 1978: 149). Es muy posible que el magisterio de Terán contribuyese a acercar a Caro Baroja a algunas ideas y a algunos razonamientos geográficos, y también, más concretamente, a modos de entender el paisaje conectados al tiempo con la geografía moderna y con las propuestas ginerianas e institucionistas, que el primero conoció en el Instituto-Escuela e incorporó desde entonces a su quehacer docente e investigador (Ortega Cantero, 2007: 62-69).

Todo ello, relacionado con su periodo de estudios en el Instituto-Escuela, le ayudó sin duda a conocer y valorar el ideario y las propuestas de Francisco Giner y de la Institución Libre de Enseñanza. Y algunas influencias familiares se movieron igualmente en esa misma dirección. Hablando de las opiniones de su familia sobre la Institución Libre de Enseñanza, recuerda Caro Baroja la «admiración plena» que sentía su madre «por la tarea que llevaban a cabo algunas mujeres del grupo, como las señoritas de Quiroga, hijas huérfanas del naturalista que hizo la expedición a Río de Oro e institucionista de primera hora», y recuerda también la escasa simpatía de su tío Ricardo, y la incredulidad de su tío Pío respecto de sus ideas y programas pedagógicos, que se aunaba en este, sin embargo, al respeto y curiosidad hacia Giner y Cossío. Coincidía plenamente con ellos Pío Baroja en la admiración por la pintura del Greco y en algo que pudo influir también en Caro Baroja, «el interés por lo popular», que se expresó concretamente tanto en la formación por parte de los institucionistas de las primeras colecciones de artes populares, como la del Museo Pedagógico Nacional, dirigido por Cossío, como en la organización por esos mismos institucionistas de «aquellas memorables excursiones a las viejas ciudades y campos de España, paralelas a las que por su cuenta y con carácter más personal, llevaban a cabo mis tíos, con Ciro Bayo, Azorín, Valle-Inclán, etc., o las que con intenciones particulares realizaban historiadores y filólogos con Menéndez Pidal a la cabeza, o arqueólogos como don Manuel Gómez Moreno» (Caro Baroja, 1972: 195).

Caro Baroja mostró en todo momento respeto y admiración por Giner y por el significado de su obra: «Un joven que hoy, en 1965 —escribe en esta fecha, a los cincuenta años de su muerte—, no tenga idea de lo que fue don Francisco Giner de los Ríos no puede presumir de saber lo que es España y lo que son los españoles» (Caro Baroja, 1972: 196). Y lo mismo cabe decir respecto de la labor de sus colaboradores y seguidores más destacados, como Manuel Bartolomé Cossío y Alberto Jiménez

Fraud, y también respecto de la propia Institución Libre de Enseñanza y de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, basada en el ideario gineriano e institucionista. Su estancia en el Instituto-Escuela le permitió conocer mejor, como acabamos de señalar, ese mundo gineriano e institucionista, con el que su trayectoria intelectual manifestó correspondencias y proximidades indudables. Por su familia y por su formación, Caro Baroja se movió en un horizonte intelectual, cultural e ideológico —el del liberalismo progresista— que debía mucho a los planteamientos de Giner y de la Institución Libre de Enseñanza.

* * *

Hay en la obra de Caro Baroja otros aspectos que la acercan sensiblemente a las ideas y los razonamientos de la geografía de su tiempo. Así sucede, por ejemplo, con su clasificación de los paisajes, agrupados en tres grandes modalidades que responden respectivamente a su fundamento político o público, al trabajo que se desarrolla en ellos, y sus características funcionales. Lo mismo se puede decir de su consideración de las calles y de las casas como elementos significativos del paisaje urbano, teniendo en cuenta que la forma de las segundas remite directamente a la función que desempeña en cada lugar y en cada momento (Caro Baroja, 1984b: 23, 48-52). La geografía humana mostró igualmente un decidido interés por el estudio de esos aspectos del paisaje urbano, como demuestra, por ejemplo, el trabajo que dedicó Terán a las calles madrileñas de Alcalá y Toledo (Terán, 1961).

También tienen resonancias geográficas sus comentarios sobre «la relación del carácter formal de las ciudades con el carácter moral de sus habitantes, con sus pasiones, hábitos y tendencias», cuyo estudio conduce a la elaboración de una «antropología del espacio» (Caro Baroja, 1984a: 7-8), relación cuya existencia, aun desechando cualquier tentación determinista, interesa igualmente a los geógrafos (Berque, 1985). Y alguna relación con esto tienen sus consideraciones sobre las interpretaciones causales que se han sucedido en el campo del conocimiento geográfico: al igual que los geógrafos humanos de su tiempo, critica la postura que se denominó determinista, apoyada en la idea de que «el medio hace al hombre», postura dominante en los comienzos de la geografía moderna, que «ha producido —escribe Caro Baroja— generalizaciones y simplificaciones sin cuento que, además de poco provechosas, carecen de amenidad», y se refiere después a otra escuela de geógrafos que denomina «activista» —a la que Lucien Febvre denominó «posibilista» (Febvre, 1970: 31)—, que no ignora «las posibles actuaciones modificadoras del hombre sobre la tierra». Y añade una reflexión sin duda oportuna, coincidente por lo demás con la que en el mismo sentido ofreció Manuel de Terán poco después, en su trabajo sobre «La causalidad en geografía humana» (Terán, 1957): «El hecho de abandonar el antiguo determinismo no debe llevar a adoptar una interpretación causal de signo opuesto pero igualmente simplista que ignore, en aras de la libertad humana, el justo papel desempeñado por el medio natural y geográfico» (Caro Baroja, 1988b: 313).

Parece indudable, en fin, que en la obra de Caro Baroja se encuentran ideas y razonamientos de carácter geográfico, y también numerosas coincidencias y similitudes con los planteamientos y los enfoques desarrollados por la geografía de su tiempo. Caro Baroja conoció e incorporó las curiosidades intelectuales y los puntos de vista característicos de la geografía moderna, y en numerosas ocasiones lo hizo asimilando sus contenidos y propuestas y fundiendo lo asimilado en su propio pensamiento de manera natural. De manera que las referencias geográficas en su obra a veces son explícitas, pero en muchas otras ocasiones están implícitas. En la contestación al discurso de ingreso de Caro Baroja en la Academia de la Historia, Ramón Carande dijo, respecto de sus lecturas y su modo de utilizarlas, lo siguiente: «Su discurso nos confirma hasta qué punto digiere y asimila interminables lecturas, sin invocarlas; lo aprendido no le empacha, ni nos empalaga encareciéndolo» (Carande, 1989: 66). Esto mismo puede decirse, más concretamente, respecto de la geografía.

Bibliografía

Berdoulay, V. (2000): «Le milieu, entre description et récit. De quelques difficultés d'une approche de la complexité», *Milieu, colonisation et développement durable. Perspectives géographiques sur l'aménagement*. París y Montreal: L'Harmattan, pp. 25-37.

Berdoulay, V., y Saule-Sorbé, H. (1998): «La mobilité du regard et son instrumentalisation. Franz Schrader à la croisée de l'art et de la science», *Finisterra*, vol. XXXIII, 65, pp. 39-50.

Berque, A. (1985): «Milieu, trajet de paysage et déterminisme géographique», *L'Espace Géographique*, vol. XIV, 2, pp. 99-104.

Carande, R. (1989): «Julio Caro» [1963], *Galería de amigos*. Edición, introducción y notas de Bernardo Víctor Carande. Madrid: Alianza, pp. 50-71.

Caro Baroja, J. (1966): *La ciudad y el campo*. Madrid: Alfaguara.

— (1972): «Don Francisco Giner y la España de su época, o un pedagogo» [1965], *Semblanzas ideales*. (Con una del autor por Davydd Greenwood, profesor de la Universidad de Cornell). Madrid: Taurus, pp. 185-196.

— (1978): *Los Baroja (memorias familiares)* [1972]. Madrid: Taurus.

— (1984a): *Paisajes y ciudades*. Madrid: Taurus.

— (1984b): «La interpretación histórico-cultural del paisaje» [1982], *Paisajes y ciudades*. Madrid: Taurus, pp. 13-62.

— (1984c): «Morfología de las ciudades antiguas (Las ciudades en la Geografía de Estrabón)», *Paisajes y ciudades*. Madrid: Taurus, pp. 63-121.

— (1984d): «Los núcleos urbanos de la España cristiana medieval» [1982], *Paisajes y ciudades*. Madrid: Taurus, pp. 141-170.

— (1988a): *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.

— (1988b): «Sobre los conceptos de región y comarca» [1951], *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.

— (1988c): «La crisis del caserío» [1964], *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Penísula.

— (1988d): «Del campo y sus problemas» [1966], *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.

— (1988e): «La despoblación de los campos» [1966], *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.

Dantín Cereceda, J. (1922): *Ensayo acerca de las regiones naturales de España*. Madrid: Museo Pedagógico Nacional.

— (1942): *Regiones naturales de España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Juan Sebastián Elcano.

Febvre, L. (1970): *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire* [1922]. Avec le concours de Lionel Bataillon. París: Albin Michel.

Giner de los Ríos, F. (2004): «Paisaje» [1886], *Obras selectas*. Edición de Isabel Pérez-Villanueva Tovar. Madrid: Espasa Calpe.

Humboldt Von, A. (1874-75): *Cosmos. Ensayo de una descripción física del mundo [1845-1862]. Vertido al castellano por Bernardo Giner y José de Fuentes*. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig.

— (2012): *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* [1810]. Traducción de Gloria Luna Rodrigo y Aurelio Rodríguez Castro. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y Marcial Pons Historia.

Ortega Cantero, N. (2007): «Manuel de Terán y el Instituto-Escuela», *Manuel de Terán, geógrafo (1904-1984)*. Eduardo Martínez de Pisón y Nicolás Ortega Cantero (eds.). Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Estatales y Residencia de Estudiantes, pp. 55-75.

Prince, H. H. (1962): «The geographical imagination», *Landscape*, n.º 11, pp. 22-25.

Terán, M. de (1936): «Baja Andalucía», *Revista de Occidente*, XIV, CLVII, pp. 73-110.

— (1942): «Calatayud, Daroca y Albarracín. Notas de geografía urbana», *Estudios Geográficos*, III, 6, pp. 163-202.

— (1947): «Vaqueros y cabañas en los Montes de Pas», *Estudios Geográficos*, VIII, 28, pp. 493-536.

— (1949): «La genialidad geográfica de la Península Ibérica», *Geografía universal*. Tomo IX. Península Ibérica. P. Vidal de la Blache y L. Gallois (dirs.). Barcelona: Montaner y Simón, pp. 3-13.

— (1957): «La causalidad en geografía humana. Determinismo, posibilismo, probabilismo», *Estudios Geográficos*, XVIII, 67-68, pp. 273-308.

— (1977): «El Instituto-Escuela y sus relaciones con la Junta para Ampliación de Estudios y la Institución Libre de Enseñanza», *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid: Tecnos, pp. 189-197.

La contribución de Julio Caro Baroja al estudio de los pueblos de la España antigua

Agradezco vivamente a la directora y coordinadoras de este encuentro, Guadalupe Rubio de Urquía, Carmen Hidalgo Brinquis y Consolación González Casarrubios, su invitación a participar en este seminario en honor y en recuerdo de don Julio Caro Baroja[1]. Aunque debo comenzar por reconocer que mi aceptación tal vez haya sido para mí poco menos que meterme en camisa de once varas, porque no soy antropólogo ni etnólogo, solo un «aficionado a la arqueología y a la historia», lo que digo parafraseando a don Julio cuando iniciaba una charla suya, «Una imagen del mundo perdida», en un curso organizado por Francisco Yndurain, declarándose «aficionado a la antropología y a la historia»[2].

Me animé a aceptar por mi admiración por don Julio, por ser y haber sido un atento lector de su obra y por su relevante aportación al conocimiento de las antigüedades hispanas, a sus pueblos, que es el asunto que ahora me ocupará y el que se halla más directamente relacionado con mi propio quehacer.

Debo decir que no tuve ocasión de tratar personalmente a don Julio, aunque sí el honor de coincidir con él en un congreso que celebramos en Madrid, en el Instituto Rodrigo Caro, del CSIC, en 1979, en el que ambos participábamos como ponentes. Trataba de *La religión romana en Hispania* y lo abrió nuestro homenajeado con una ponencia sobre «La religión según Varrón y aplicaciones de sus ideas a la Hispania romana»[3]. Tuve así la ocasión de percibir directamente su gran conocimiento de la Antigüedad, de las fuentes clásicas, así como sus maneras contenidas, los perfiles de su afamada personalidad. Yo traté de las religiones mistéricas [4], una cuestión de la que venía ocupándome desde mis primeras investigaciones en la Universidad de Sevilla, que me llevaron, en los primeros años 70, a la obra de Caro Baroja, gran estudioso de las religiones como fenómeno antropológico, con especial atención a las religiones antiguas, como demostraba su participación en el citado congreso.

También en esos primeros años de profesor en la Universidad de Sevilla, mi interés por las civilizaciones tartésica e ibérica, por los antiguos pueblos hispanos, me condujeron igualmente a las enriquecedoras aportaciones de don Julio. Fundamentalmente, a dos obras que desde entonces forman parte de mi biblioteca básica: *Los pueblos de España*, de 1946, y su importante estudio sobre «La "realeza" y los reyes en la España antigua», publicado en los *Cuadernos de la Fundación Pastor* en 1971[5], un trabajo básico y todavía de referencia para el estudio de la sociedad tartésica y las culturas ibéricas.

Añadiré que el perfil intelectual y personal de don Julio, que para mí, como acabo de decir, cobró más directamente cuerpo y forma con nuestro encuentro de 1979, tenía una nota de particular expresividad por un detalle algo más que anecdótico, que era su afición al dibujo y cómo la proyectaba a todo. Incesantemente, por ejemplo, al hecho —esta vez sí, anecdótico— de su gusto por la realización de sus característicos dibujos de gentes y de ambientes populares españoles durante las sesiones de la Real Academia de la Historia, de la que era miembro de número desde 1962. Me lo contaba con particular gracejo mi maestro, Antonio Blanco Freijeiro, académico de la misma desde 1977, haciendo hincapié en cómo don Julio empezaba por cualquier detalle, como la veleta del campanario de una iglesia de un

---

[1] El texto corresponde, con solo las modificaciones imprescindibles, al de la conferencia pronunciada en las sesiones, de ahí su tono expositivo y las licencias propias de una comunicación verbal.

[2] Caro Baroja, 1990: 77.

[3] Arce, 1981: 11-23.

[4] Bendala, 1981: 283-299.

[5] Caro Baroja, 1971: 51-159.

pueblecito ideal, a partir del cual desarrollaba un dibujo lleno de pormenores, memoria de mil apuntes y observaciones, siempre con un estilo preñado de sentido del humor y un toque naíf.

Aludo a esta anécdota porque expresa una de las claves de su personalidad científica y de su metodología de trabajo: la capacidad de observación, la atención a los detalles, la minuciosidad... Que era una clave de su manera de ser y de pensar nos lo cuenta él mismo, con su excepcional expresividad, en el libro memorial *Los Baroja*. Cuando trata de su tío don Pío y de su casa de Vera, de Itzea, comenta cuánto le irritaba la general incapacidad de observación de la casa de quienes acudían a ella para consultar cosas de su tío: no se paraban en nada. Y escribe: «Yo en un caso similar me pasaría mirándolo todo, fisgando varios días»[6]. Era una facultad que creía deberla a la influencia de su tío Ricardo, pintor, grabador y, ante todo, como decía humorísticamente, «un ojo». Más adelante, en la misma obra, escribe Caro Baroja que se inició con copia de dibujos de sus pintores favoritos (detallistas, como Brueghel el Viejo o Teniers) y proclama: «Hasta muy avanzada la adolescencia no tuve cierta seguridad en el dibujo y después lo consideré como parte de la profesión, porque he estimado que la insensibilidad ante la forma es una gran falta entre los sociólogos, antropólogos y etnógrafos de hoy»[7]. El dibujo, su dibujo, era para él expresión de método, de aproximación rigurosa a la realidad, a sus detalles, todo un manifiesto intelectual o científico[8].

Pero hemos de cerrar estos proemios, para mí esenciales, y entrar en la consideración de los estudios de Caro Baroja sobre los pueblos de la España antigua. Su obra principal, como bien sabemos, es el libro *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología*, publicado en Barcelona en 1946. Volverá sobre la cuestión, con los mismos o parecidos contenidos y planteamientos, en un libro posterior, *España primitiva y romana*, publicado igualmente en Barcelona en 1957. En la breve bibliografía que incluyó al final cita su libro anterior, de 1946, dice: «De este libro, que necesita ya revisión, arranca el punto de vista expuesto» (p. 119), toda una expresión de honestidad y de probidad intelectual, al hacer explícita la dependencia del segundo libro del anterior y la conciencia de que requería una actualización al cabo de una decena de años de la primera aproximación al tema.

¿Qué representó la obra de Julio Caro Baroja sobre los pueblos de España? Se escribió en los primeros cuarenta, en una España de la posguerra que no se había recuperado aún del terrible impacto de la guerra ni estaban superados los graves desencuentros ideológicos que la propiciaron y empujaron, igualmente, a la aún más terrible Segunda Guerra Mundial.

En los ideologizados tiempos —para Europa y para España— del siglo XIX y las primeras décadas del XX, la mirada al pasado, a las realidades culturales y étnicas, estuvo generalmente atrapada por los intereses y prejuicios sobre raza y cultura que alentaban los conflictos ideológicos de entonces, con una mirada al pasado que estaba basada, no tanto en planteamientos objetivos y científicos, sino propiciada por la búsqueda de orígenes y raíces que legitimaran o explicaran las actitudes de presente.

En España primaba, en particular, una tradición histórica determinada por la construcción de un modelo de historia de España[9] que enlaza el siglo XVI, con la fundación del estado moderno y las grandes monarquías de entonces, con los nacionalismos de los siglos XIX y XX, un modelo esencialista que proyectaba a la Antigüedad la forja de un pueblo español unitario —o más o menos unificado— que en el siglo XVI, siguiendo propuestas eruditas antiguas, era explicado por una inmigración de gentes llegadas con Túbal, hijo de Noé, portadoras ya de algunas de las características propias de lo español (valor, sobriedad, etc.).

Recordemos, en efecto, cómo a partir de los autores antiguos, de historias sobre la Hispania realizadas ya en la Antigüedad tardía por autores como Paulo Orosio (siglo V), se llegó en los tiempos modernos a la que es considerada etapa fundacional de la historia de España «oficial», forjada en época de los Reyes Católicos, Carlos I y Felipe II, por obra de Florián de Ocampo, Ambrosio de Morales y, sobre todo, Juan de Mariana.

---

6 Caro Baroja, 1978: 81.

7 *Ibídem*: 196.

8 Debo decir que era para mí una de las facetas de D. Julio más atrayentes, amigo yo mismo del dibujo y de su papel como medio de análisis y de documentación de nuestros objetos y temas de estudio, en mi caso, los arqueológicos.

9 Remito al estudio, en el que me baso esencialmente para lo que sigue, de Wulf, 2003.

Con la unificación de España por los Reyes Católicos se puso en marcha una reconstrucción de la historia de España que había de servir a dos principios fundamentales para la cohesión de la nueva España y el papel rector de la sólida realeza de entonces: la unidad de España y de los españoles y la importancia del papel aglutinante y salvador de la monarquía. La mirada al más lejano pasado permitía explotar un buen filón para legitimar la visión unificada del pueblo español, conectado a la tradición medieval citada que vinculaba su origen al ámbito bíblico, haciendo de Túbal, hijo de Noé, con sus gentes los primeros pobladores de España: se habrían instalado en Andalucía hacia el 2163 a. C., según los acostumbrados cómputos bíblicos. Se veía, además, en los reyes de Tarteso a los iniciadores de la tradición monárquica que ordenó y dio prosperidad al pueblo español desde los orígenes de su historia.

Se forjó, pues, la idea esencialista de un pueblo español definido desde su originario y remoto pasado, un pueblo que mantendría su identidad pese a la continua serie de invasiones que lo zarandearon. Algunas tan nocivas, para Ocampo o Mariana, como la de los fenicios y sus continuadores cartagineses. Destaco el detalle, que será de gran peso en la visión tradicional de los antiguos pobladores hispanos, de la verdadera demonización de los cartagineses en la trascendental *Historia de Rebus Hispaniae* (Toledo, 1601), del padre Mariana, para quien los fenicios y cartagineses eran «de avaricia insaciable, de grande crueldad y fiereza, compuestos de embustes y arrogancia, gente impía y maldita»[10]. Debe tenerse en cuenta[11] que la historia del padre Mariana fue la primera historia de España completa, tenida por referencia «oficial» hasta la aparición, a mediados del XIX, de la realizada por Modesto Lafuente y Zamalloa: *Historia de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días* (Madrid, 1850-1867). Veremos que ni la idea sobre los origenes ni la oscura visión de lo fenicio-púnico serán del gusto de Caro Baroja.

A partir del siglo XIX, teniendo en cuenta los progresos y los datos contenidos en las fuentes antiguas, cobraron cuerpo, lógicamente, construcciones históricas más complejas, que se decantaron por la conocida polarización en los elementos iberos y celtas, pero con teorías o fórmulas explicativas que subrayaban la esencial unidad de raigambre de los hispanos, por eliminación o por imposición de un componente étnico esencial, o por la fusión de ambos en lo «celtibérico», que se convertía en la mejor expresión de lo español.

Antes del panceltismo de la época de la Segunda Guerra Mundial y de cierta etapa de la posguerra española predominaba un concepto de unidad, de base fundamentalmente ibera, idea que constituía uno de los cimientos sólidos del pensamiento histórico de Ramón Menéndez Pidal. No hace falta subrayar que la gran *Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, constituye un referente historiográfico fundamental para la larga etapa comprendida entre la inmediata preguerra española hasta un ayer inmediato, con sus 42 tomos, en sesenta grandes volúmenes, editados y reeditados entre 1935 y 2004[12]. El primero —único editado antes de la guerra, en 1935, y dedicado a la Hispania romana— contiene el prólogo general a la *Historia de España*, redactado por el propio Menéndez Pidal. Y en él expresa su pensamiento histórico y la visión comentada antes acerca del poblamiento inicial y unitario de España.

Escribe Menéndez Pidal, «[…] su unidad geográfica perfecta», se refiere a la de la península ibérica, «como toda unidad de habitación, fue para las razas que la poblaron un gran agente de unidad étnica, aunque no de unión política. En el siglo III antes de Cristo, los iberos, que contaban ya con una vieja historia de expansión por las playas del Mediterráneo, se hallaban extendidos por casi toda España y habían en ella absorbido a los celtas, pueblo indoeuropeo de cultura inferior a la ibérica; resultado de esta mezcla de razas eran los celtíberos que ocupaban el centro de la península»[13].

Menéndez Pidal subrayaba para los antiguos españoles el defecto principal de la división interna, militar y política, causa de todos los males y de las funestas invasiones: de cartagineses, celtas y, finalmente, de los romanos. Pero buscaba en los primeros pobladores determinadas esencias de lo español, como el amor por la propia independencia, que perdurarán siempre, como en sus estudios literarios

[10] Lo cita y comenta Álvarez Martí-Aguilar, 2005.

[11] Como recuerda Wulf, 2003: 21.

[12] Un amplio comentario personal sobre la importancia para la España antigua, en Bendala, 2006: 189-199.

[13] Menéndez Pidal, R., 1935: IX.

buscaba los sustratos, las latencias del carácter español. Por ejemplo, en las narraciones del historiador Trogo Pompeyo, contemporáneo de Estrabón, descubría «cualidades y defectos del español que perdurarían invariables y que los historiadores de muchos siglos después gustarán de repetir»[14].

El unitarismo de Menéndez Pidal, presidido por el iberismo, está bien arraigado en la obra de estudiosos a caballo entre los siglos XIX y XX, como los muy influyentes hispanistas extranjeros Pierre Paris (1859-1931) y Adolf Schulten (1870-1960). Este último, cuya obra está muy presente en la de Caro Baroja, con fuertes discrepancias defendía el origen africano del pueblo ibérico y conectaba a iberos y bereberes en sus habituales malabarismos lingüísticos. A ello sumaba la defensa del origen oriental, microasiático, de los tartesios, hermanándolos a los tirsenos o etruscos[15]. Por otra parte, el africanismo de Schulten chocó con las corrientes de exaltación de lo indoeuropeo, lo céltico y lo griego, que animaron el pensamiento alemán y europeo de la preguerra. No extrañará que para sintonizar las raíces de lo español con esa idea de la raza privilegiada, algunos historiadores y arqueólogos reivindicaran la importancia o la raigambre céltica de la población hispana antigua[16].

En este ambiente ideológico e historiográfico sobre los pueblos de la España antigua, propio de las primeras décadas del siglo XX —y muy sintéticamente recordado aquí— irrumpen el pensamiento y la obra de Julio Caro Baroja, que contribuyó decisivamente a acabar con esta dialéctica simplista de si galgos o podencos acerca del carácter o la raigambre de los antiguos hispanos. Para seguir en la línea argumental acerca de la representatividad historiográfica de la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, resulta expresivo el cambio en la dirección indicada que representó el volumen I.3, publicado en 1954, correspondiente a la *España prerromana.* Dedica amplios apartados a los pueblos de la España céltica, a cargo de Juan Maluquer de Motes y Blas Taracena, y a los pueblos ibéricos, también abordados por el mismo profesor Maluquer. En estos escritos, especialmente los correspondientes al citado Maluquer, se advierte el abandono de las corrientes extremas que abogaron por el básico iberismo español o por su celtismo, para admitir la existencia de una pluralidad de pueblos, con raíces muy variadas y poco definibles, de modo que no resultaría posible dar con un sustrato unitario, ni bipolar, para los pueblos de la España antigua.

Para la llegada a esta nueva situación, Maluquer hace referencia a la influencia de Caro Baroja, que había publicado en 1946, como se ha dicho, *Los pueblos de España*. El propio Caro Baroja colaboraba en este tomo I.3 de la *Historia de España* de Menéndez Pidal con un largo capítulo (pp. 677-812) sobre «La escritura de la España prerromana (epigrafía y numismática)», la mejor manifestación de la atención prestada por don Julio a las manifestaciones lingüísticas, y de la importancia que les concedía, a la hora de estudiar y conocer a los pueblos antiguos. El primer párrafo de la introducción a su amplio estudio es tan expresivo como contundente:

> «No cabe duda de que la cuestión ibérica está pasando por una grave crisis. La idea, admitida tradicionalmente en las viejas historias, de que el pueblo ibérico fue "el primer poblador de toda la península" ha quedado bastante limitada por obra de los estudios arqueológicos más modernos y, acaso también, por unas pocas investigaciones lingüísticas y antropológicas. Pero las hipótesis que han sucedido a la antigua información, casi dogmática, ofrecen, en conjunto, caracteres equívocos. Su endeblez está ante todo en la manera de razonar de sus sustentadores, no en los datos positivos en que se pretende apoyarlas» (*op. cit*., p. 679).

Y sigue con las necesidades de analizar los datos con criterios antropológicos determinados por las normas formales, temporales, espaciales y funcionales a que se atienen los hechos culturales y étnicos considerados.

Caro Baroja supuso, como puede deducirse con tan solo lo acabado de decir, la irrupción de una mirada nueva, alentada por la agudeza que brotaba de su personalidad y su perfil humano y hu-

---

[14] Menéndez Pidal, 1935: XI.

[15] Puede consultarse su amplio estudio en Schulten, 1959 y 1963.

[16] Pueden destacarse en este sentido las propuestas de Julio Martínez Santa-Olalla, analizadas, entre otros, por Mederos Martín, 2003-2004: 13-56.

manístico, que a mí, como a todos, se nos presenta como un *hapax*, un raro en medio del panorama académico e ideológico reinante en su época. Su personalidad, su formación, sus actitudes y posicionamientos doctrinales lo situaron al margen de la rígida estructura académica española de los comienzos del siglo xx, un marginado (o automarginado) de la universidad y de los círculos académicos tradicionales, aunque admitido y respetado en ellos: fue, entre otras cosas, como se dijo arriba, académico de la Real Academia de la Historia. Pero se percibe —y se sabe— que era considerado una figura singular, inclasificable y un punto pintoresco. De espíritu rebelde, profundamente descreído y crítico con todo, un heterodoxo de pies a cabeza, era, sin embargo, de apariencia domesticada y plácida. Era un tipo humano que me recuerda en algo al también desaparecido Luis García y Berlanga: vestido habitualmente de discreto traje gris con corbata y hablar y gesto serenos, era al tiempo un apasionado fetichista, ferozmente satírico en sus magistrales películas y tan heterodoxo como para promover una colección literaria como «La sonrisa vertical».

Una estampa así, de sí mismo, la ofrece descarnada e irónicamente Caro Baroja en el genial libro autobiográfico *Los Baroja*[17], y algo de ello me complacerá comentar aquí pese a que sea asunto que se repetirá en no pocos de los participantes en este seminario. Caro Baroja, en efecto, aunque cursó estudios universitarios, se presenta como alguien formado al margen de la universidad. Fue una posibilidad que le abrió el particular ambiente familiar en que nació y se crió y formó, presidido por su padre, editor y librero, y por sus tíos Pío y Ricardo. Orientado por ellos fue un voraz lector desde muy joven, con una formación previa que la entrada en la universidad (1930-31) le resultó decepcionante. Cuenta en *Los Baroja* que buscó siempre fuera de la universidad lo que en ella no encontraba; se sintió incómodo con el profesorado institucional y, a diferencia de muchos de sus compañeros, no se arrimó al Centro de Estudios Históricos ni a la Junta de Ampliación de Estudios. Buscó y halló maestros «a su modo». Y escribe: «Dos de ellos fueron extranjeros; los otros dos, vascos. El primero en edad de mis maestros fue don Telesforo de Aranzadi y Unamuno; el segundo, don José Miguel de Barandiarán; los dos extranjeros fueron don Hugo Obermaier y don Hermann Trimborn, los dos alemanes»[18].

En efecto, antes de acabar el bachillerato, su tío Pío lo encomendó a Barandiarán, que lo llevó a sus excavaciones, realizadas en colaboración con Aranzadi, buen antropólogo y etnólogo. Barandiarán lo instruía durante las excavaciones en cuestiones etnológicas y antropológicas, en el método histórico-cultural (preconizado por Malinowski, Durkheim y otros), que será determinante en la orientación etno-antropológica y cultural de Caro Baroja. En la universidad fue alumno del mencionado Obermaier, prehistoriador evolucionista a la usanza de comienzos de siglo, unilineal y esquemático. No le convencía a Caro Baroja, ni le gustaban la arqueología (prehistórica) ni las excavaciones; sobre todo por la rancia metodología de entonces (estudio de los tipos cerámicos, de los útiles...). Todo ello, unido al autoritarismo académico de Obermaier, hizo que odiara el método del quehacer arqueológico, que calificaba de «pucherología trascendental o la ciencia de averiguar los caracteres del hombre mediante pucheros quebrados»[19].

Aprovechó más las enseñanzas del americanista Hermann Trimborn, profesor de etnología en Bonn, que impartía clases en la universidad madrileña. Muy accesible, abierto, le transmitió también, como Barandiarán, los logros de la escuela histórico-cultural. Es de señalar también que en el Museo Antropológico tenía su sede la Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria, tutelada por Obermaier, y en sus sesiones conoció y frecuentó a José Pérez de Barradas, Blas Taracena, Antonio García y Bellido, Julio Martínez Santa-Olalla, Martín Almagro Basch..., en general, el núcleo de los más importantes investigadores de entonces en materia de prehistoria, arqueología y, en conjunto, las antigüedades hispanas.

Terminados los estudios de historia, Caro Baroja se doctoró en 1941 –recién acabada la guerra– con una tesis sobre *Viejos cultos y viejos ritos en el folklore de España*, que dirigió don José Ferrandis Torres (1898-1973), catedrático de historia de la cultura, luego historia de la civilización. Fue una tesis bien indicativa de su interés por la etnología y el folklore y por el de buscar en la Antigüedad y, en ge-

[17] Caro Baroja, 1978 [2ª edición corregida y aumentada].

[18] *Ibídem*: 216.

[19] *Ibídem*: 219.

neral, en los tiempos remotos, las raíces de las tradiciones culturales de las gentes de su tiempo, de nuestro tiempo. Caro Baroja se mostró siempre interesado por el legado literario clásico, por la cultura antigua, con especial atención a las tradiciones religiosas, a sus expresiones cultuales y rituales. Cuenta, por ejemplo, de nuevo en *Los Baroja*, que en las lecturas en que se sumergía, a menudo en la casa familiar Itzea, en Vera, se entusiasmó por la historia de las religiones y «devoró», entre otras, la obra del escocés James G. Frazer, *The Golden Bough*, de 1890 (en la traducción francesa de Stiebel y Toutain). El afamado estudio comparativo, de matriz evolucionista, de mitología y religión, le provocó, escribe, una «borrachera». Luego se incorporaría don Julio a las corrientes funcionalistas y estructuralistas que tanto denostaron la obra de Frazer, pero su actitud librepensadora y contraria a las modas científicas (una de las claves de su rareza intelectual) le invitaron a escribir que con esas corrientes y críticas renovadoras «pasé muy malos ratos, y aún vuelvo a aquellas lecturas, que me divierten acaso más que otras»[20]. Detestaba Caro Baroja a quienes en ciencia dicen despectivamente «esto está ya superado»[21].

Este es el marco personal y académico en el que Julio Caro Baroja acomete su estudio sobre *Los pueblos de España*[22], que se publicó, como se ha dicho, en 1946, y constituyó un verdadero y determinante hito historiográfico, como todos reconocen y subraya en un estudio reciente Mirella Romero Recio, miembro del Instituto de Historiografía, de la Universidad Carlos III, que lleva precisamente el nombre de «Julio Caro Baroja», promovido y dirigido por Jaime Alvar Ezquerra[23].

El libro se publicó dividido en tres grandes apartados: «Los pueblos prehistóricos de la península ibérica»; «Los pueblos antiguos de la península ibérica» y «Las regiones actuales de la península ibérica desde el punto de vista etnológico». El contenido de la obra y su desarrollo muestran bien a las claras el propósito del autor de encontrar en el pasado las raíces culturales del regionalismo contemporáneo, por la convicción de Caro de que «el particularismo regional que hoy día observamos tiene sus raíces en la Edad Antigua».

El estudio de los pueblos antiguos de España con criterios antropológicos y etnográficos cubría una laguna en los estudios sobre la Antigüedad hispana en la corriente de modernización de la investigación del pasado y la ruptura con la dogmática tradición anterior, desencadenada en las primeras décadas del siglo xx, coexistente con la perduración de los viejos axiomas. Con otros planteamientos, más historicistas que antropológicos, habían acometido estudios en la misma o parecida dirección otros investigadores. Entre ellos el inevitable Adolf Schulten, que emprendió la redacción de una ambiciosa *Iberische Landeskunde*, que cuajó en la publicación en dos tomos de la obra, en español y antes citada: *Geografía y etnografía antiguas de la península ibérica*, publicada por el Instituto Rodrigo Caro del CSIC, en 1959 y 1963 (el original alemán, de 1955). Pero se limitó a los aspectos geográficos y ambientales (clima, fauna, flora).

Antonio Tovar trató de continuar la obra de Schulten en otra dirección, compilando toda la información acerca de la Hispania antigua estructurada según las tres grandes provincias de la Hispania romana, ordenada por ciudades y con introducción en cada caso a sus componentes etnográficos. Se editó en tres volúmenes, dedicados a la Bética, la Lusitania y la Tarraconense, publicados en Baden Baden en fechas muy posteriores: 1974, 1976 y 1989[24].

Pero el estudio etno-antropológico de los pueblos de España fue el cometido por Caro Baroja, con sus planteamientos originales y específicos. Él mismo da cuenta de esos planteamientos sobre concepto y método a la hora de abordar sus escritos sobre los pueblos de España. En la segunda versión de los mismos, en la *España primitiva y romana*, escribe:

> «Procuraré trazar una serie de modestos apuntes (ya que no cuadros) con bastante independencia los unos de los otros, de acuerdo con un método que fue adoptado por autores de muy diverso

[20] *Ibídem*: 213.

[21] Lo comenta a menudo en sus obras, como hace en el largo e interesante prólogo del libro *Ritos y mitos equívocos*, cuando trata de «Temas actuales y temas inactuales: folklore y religiones clásicas», p. 12.

[22] Me he servido de la reedición más reciente de la editorial Istmo, Caro Baroja: Los pueblos de España, Madrid, 1975.

[23] Romero Recio, 2006: 26-34.

[24] Tovar 1974, 1976 y 1989. Los dos primeros tomos fueron editados en alemán, y el tercero, el correspondiente a la Tarraconense, en castellano (fue una edición póstuma, salida de la imprenta ya fallecido Tovar, en 1985).

> carácter en países distintos, desde comienzos del siglo actual hasta la mitad. Este método es el de observar la que se ha llamado "morfología cultural", perceptible en un área geográfica determinada, durante un periodo determinado y dar así una idea general de los rasgos característicos de un conjunto o un grupo humano, en todos los aspectos de la cultura o, por lo menos, en los más destacados; desde la religión hasta la vida material»[25].

Se propone muy en segundo término discutir la genealogía de los elementos culturales considerados. En realidad, escaldado por la comentada tradición acerca del origen de las "esencias patrias", abominaba Caro de la obsesión por el origen de los pueblos y las culturas, una cuestión envuelta en equívocos, en sentimientos, deseos, impulsos personales o colectivos. Comenta casi airadamente que muchos creen que la misión de arqueólogos, filólogos, historiadores o etnógrafos es aclarar estas cuestiones acerca de los orígenes. Cualquiera de estos estudiosos se ve acosado por preguntas como ¿cuál es el origen de los iberos?, ¿son los vascos parientes de los bereberes?, ¿tienen los gallegos el mismo origen que los irlandeses? Si se hace ver que no se sabe nada de ello, produce desprecio...[26] Y añade cómo —según hemos visto— historiadores de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX defendieron con más elocuencia que información que los iberos eran de estirpe africana, lo que tuvieron por cosa demostrada personalidades como Unamuno, Madariaga o Schulten. «Decir frente a ellos», escribe, «que el "africanismo ibérico" es, cuando menos, problemático, parecerá de gran atrevimiento. Pero el estado actual de nuestras informaciones no nos permite otra cosa»[27]. Y sobre otras informaciones en la misma línea —el origen asiático de los iberos— insiste en que son meras hipótesis y nada más que hipótesis[28].

Para la caracterización de los pueblos antiguos, pese a sus reparos con cierta metodología arqueológica, destaca Caro Baroja la importancia de la arqueología. Para él, lógicamente, las expresiones materiales de la vida humana tenían gran significación, y se atendrá a los datos arqueológicos —sin sustraerse a teorizar sobre ellos— para obtener imágenes válidas de los antiguos «ciclos», «ámbitos» o «áreas culturales hispánicas». Y, en efecto, más que determinar, como se hacía antes obsesivamente, grupos étnicos por su raigambre, buscó definir áreas y ciclos culturales, con atención, cuando era posible, a su raigambre étnica.

Tras ocuparse de las poblaciones más remotas de la Prehistoria y tener en consideración posibles relaciones con oriente durante el Calcolítico y la era de los dólmenes (¿relaciones con el mundo minóico?), trata de las edades recientes del metal, como una época determinante por las colonizaciones, entre otras cosas por los datos que aportaron sobre las poblaciones hispanas: se abría la luz por las informaciones aportadas por las fuentes literarias. Por entonces, dice Caro Baroja, se habían formado las etnias que los colonizadores observaron. «Dieron una imagen muy precisa de su diversidad, de los rasgos de cada región, de los usos y costumbres de sus habitantes...». Pero en lo que se refiere a sus orígenes lo dejaron envuelto en dudas[29].

Siguiendo nuestro autor los datos de las fuentes, los arqueológicos y la estructura geográfica de la península, agrupa las poblaciones y culturas hispanas en cuatro grandes áreas culturales, correspondientes a los pueblos del sur, del este, del centro y del oeste de la península. Analiza en cada caso sus rasgos étnicos —deducidos a menudo de los lingüísticos—, los económicos, los sociales e institucionales, los religiosos y los "culturales" (literatura, expresiones artísticas). Por lo que se ha dicho, pasa de puntillas sobre cuestiones de origen, raza o etnia. Por ejemplo, al tratar de los pueblos del sur, y comprobar en la antroponimia o la toponimia elementos indoeuropeos o célticos (por ejemplo, los nombres de los magistrados de las monedas de Obulco), termina por decir: «En nuestro análisis histórico-cultural habremos de considerar siempre que la población del sur desde épocas remotísimas estaba muy mezclada. Los elementos europeos, africanos y asiáticos se conjugaron hasta producir un tipo humano muy especial, con caracteres espirituales muy definidos y permanentes»[30].

---

[25] Caro Baroja, 1957: 6.

[26] *Ibídem*: 36.

[27] *Ibídem*: 36.

[28] *Ibídem*: 39.

[29] Caro Baroja, 1957: 35.

[30] Caro Baroja, 1976: 112.

Por otra parte, en el marco de la metodología histórico-cultural aplicada al análisis de los pueblos de España, Caro se sirve limitadamente de "paralelos etnográficos". Lo hace con cierta cautela y su habitual sentido crítico, seguramente por la conciencia acerca de las críticas recibidas por Frazer y su "comparatismo" universal. Pero no se sustrae a ellos, como comenta F. Castilla Urbano en su aproximación a la metodología propia de Caro Baroja[31].

No es caso, digamos por último, entrar aquí en los resultados de su análisis, de sus propuestas sobre la caracterización de los pueblos de España. Baste señalar, en el cierre de esta modesta aproximación a su obra, que Caro Baroja se ciñó a un riguroso examen de los datos disponibles de todo orden (arqueológicos, lingüísticos, literarios, etc.) y a su valoración con una perspicacia alentada por un riquísimo bagaje intelectual, un asombroso conocimiento de las ciencias adecuadas al caso y, siempre, con una extraordinaria libertad crítica en la valoración de los modelos teóricos del pasado y de su presente. La combinación de todo ello con una extraordinaria erudición ha hecho de su estudio la plataforma de la que han partido todas las investigaciones modernas sobre los pueblos y las culturas hispanas. Me acojo, para prueba y síntesis de lo dicho, al sencillo juicio de un colega y amigo, Juan Santos Yanguas, catedrático de historia antigua en la Universidad del País Vasco, en un libro de alta divulgación sobre los pueblos de la España antigua: «Esta obra de Julio Caro Baroja aún hoy no ha sido superada en conjunto y sigue constituyendo un punto de partida obligado para cualquier estudioso del tema, pese a que estudios monográficos sobre pueblos prerromanos concretos han revisado y superado algunos de sus planteamientos»[32].

Bibliografía

Álvarez Martí-Aguilar, M. (2005): *Tarteso. La construcción de un mito en la historiografía española*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.

Arce, J. (ed.) (1981): *La religión romana en Hispania*. Madrid: CSIC.

Bendala Galán, M. (1981): «Las religiones mistéricas en la España romana», *La religión romana en Hispania*. ARCE (ed.), pp. 283-299.

— (2006): «Roma, la romanización de Hispania y nuestra generación científica», *El concepto de lo provincial en el mundo romano, Homenaje a la Profesora Pilar León Alonso*, Vaquerizo, D. y Murillo, J. F. (eds.), Córdoba, pp. 189-199.

Caro Baroja, J. (1954): «La escritura de la España prerromana (epigrafía y numismática)», *Historia de España*, R. Menéndez Pidal, vol. I.3, Madrid: Espasa-Calpe, pp. 677-812.

— (1957): *España primitiva y romana*. Barcelona: Seix Barral.

— (1971): «La "realeza" y los reyes en la España antigua», *Estudios sobre la España antigua, Cuadernos de la Fundación Past*or, n.º 17, Madrid, pp. 51-159.

— (1974): *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo.

— (1976): *Los pueblos de España*, vol. 2. Madrid: Istmo.

— (1978): *Los Baroja (Memorias familiares)*. Madrid: Taurus.

— (1981): «La religión según Varrón y aplicaciones de sus ideas a la Hispania romana», *Arce* (ed.), 1981, pp. 11-23.

— (1990): *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*. Madrid: Istmo.

Castilla Urbano, F. (1989): «Metodología en la obra de Julio Caro Baroja», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 1989, pp. 271-284.

Mederos Martín, A. (2003-2004): «Julio Martínez Santa-Olalla y la interpretación aria de la Prehistoria de España», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* (Universidad de Valladolid), n.º 69-70, 2003-2004, pp. 13-56.

Menéndez Pidal, R. (1935): «Introducción», en *Historia de España*, vol. II (España romana). Madrid: Espasa-Calpe.

[31] Castilla, 1989: 276.

[32] Santos, 1989: 18-20.

Romero Recio, M. (2006): «Los pueblos de España, un hito historiográfico», *Revista de historiografía*, n.º 4, pp. 26-34.

Santos Yanguas, J. (1989): *Los pueblos de la España antigua*. Madrid: Historia 16.

Schulten, A. (1959 y 1963): *Geografía y etnografía antiguas de la península ibérica, en dos volúmenes*. Madrid: CSIC.

Tovar, A. (1974, 1976 y 1989): *Iberische Landeskunde. Die Völker und die Städte des antiken Hispanien*. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner.

Wulf, F. (2003): *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos xvi-xx)*. Barcelona.

Fuentes clásicas y fuentes literarias de la etnografía española: Julio Caro Baroja en el CSIC[1]

Primera época

Julio Caro Baroja data las primeras noticias de su relación con el CSIC hacia 1941, cuando ingresó como becario en el Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología de la mano de José Pérez de Barradas, con quien «estaba en relación estrecha», según sus propias palabras[2]. Pérez de Barradas era figura muy influyente por entonces, pues dirigía el Museo Etnológico, más tarde también el del Pueblo Español, y desempeñaba además la cátedra de antropología en la Universidad Complutense de Madrid. El CSIC se había creado en noviembre de 1939 y por decreto de 26 de septiembre de 1941 nació el Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología, dirigido así mismo por el ya citado Pérez de Barradas.

Según el decreto mencionado, y en sintonía con las tendencias ideológicas del momento, entre las funciones del nuevo centro estaban «el estudio antropológico del pueblo español, tanto en el pasado como en el presente, y tanto sobre el individuo como sobre su esqueleto», y además «el estudio de las costumbres, artes y creencias populares de España, Marruecos y Colonias». El instituto lo integraban el Museo de Etnografía, sus colecciones, biblioteca y fondos, así como los materiales etnográficos del Museo Arqueológico Nacional. Fue aquel museo el que albergó al instituto hasta 1962, aunque desde 1952 cada institución tenía su propio director. El personal del Bernardino de Sahagún lo constituían aquellos que trabajaban en el museo, es decir, además de Pérez de Barradas y una secretaria, tres becarios, uno de ellos Caro Baroja.

El instituto tuvo varias secciones: raciología, osteología, herencia humana, tipología constitucional y antropología femenina, con el objetivo, según el reglamento interno redactado por el director, de estudiar al «hombre español sano y normal, sus variaciones regionales y sus relaciones con países vecinos para cometer empresas de tan alto valor nacional como la del mejoramiento de la raza», cuestión que interesaba mucho por entonces. Este interés explica que se potenciara más la antropobiología que la etnografía. En 1945 se crea la revista *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología*, en la que Caro publicó dos artículos, «Contribución al estudio de los ritos clásicos conservados hasta el presente en la península ibérica» (1946) y «Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco» (1948), y también los anejos de la revista, donde en 1943 había aparecido *Los pueblos del norte de la península ibérica: análisis histórico-cultural*[3].

Pero aquella línea de investigación no era muy del gusto de don Julio y, como él mismo señala, «cuando empecé a sentirme incómodo en el Museo de Antropología […] cambié algo mi lugar de trabajo y fui por las tardes a la sección de Filología Clásica del Consejo, en [la calle Duque de] Medinaceli, 4»[4]. Este paso le llevó a conocer a Pabón, a Tovar, a Álvaro d'Ors, a Fernández Galiano y a otros con los que estrechó gran amistad, algunos vinculados con otros institutos, como el de arte, llamado por entonces «Diego Velázquez», con los que también tenía estrecha relación, según el oficio del secretario de ese instituto, fechado el 23 de diciembre de 1943, por el que se le comunica que como colaborador en

---

[1] Agradezco a Antonio Cea Gutiérrez la ayuda prestada para la elaboración de estas páginas.

[2] Julio Caro Baroja, 1986: 399.

[3] Para los datos precedentes remito a Sánchez Gómez, 1992.

[4] Julio Caro Baroja, 1986: 406.

sus revistas y con el fin de que pueda continuar con los estudios que tiene iniciados ha de trasladarse «a las provincias de Castellón, Valencia y Alicante para visitar los museos y ruinas en ellas emplazados»[5].

Poco después, en enero de 1947, se creaba en el Consejo el Centro de Estudios de Etnología Peninsular, con sedes en Madrid y Barcelona, como se había hecho con el Instituto Bernardino de Sahagún, que así mismo tenía representación en la Ciudad Condal. Para fundar este centro se tomó como núcleo la sección de Etnología que existía en Barcelona, y para la delegación madrileña se aprovechó la sección de Tradiciones Populares, creada en 1943 por Vicente García de Diego en el Instituto Antonio de Nebrija de Filología, al que Caro se había desplazado por la incomodidad mencionada en el Museo de Antropología. Fue secretario de aquel centro, que nacía como iniciativa conjunta con Portugal, donde en 1945 se había erigido un Centro de Estudios de Etnología Peninsular para desarrollar iniciativas conjuntas, como un atlas etnográfico de la península —en el que don Julio trabajó mucho— y otras que no se llevaron a cabo. En el ámbito del Centro de Estudios, en 1948 dictó un curso en la sede barcelonesa, que se convirtió en el libro *Análisis de la cultura. Etnología. Historia. Folklore*, publicado un año después. Le pagaron 2500 pesetas por cada uno de los libros entonces editados en el consejo, como este y el relativo a los pueblos del norte de España[6].

La sección de Tradiciones Populares dirigida por García de Diego había fundado en 1944 la *Revista de tradiciones populares*, que al año siguiente se denomina *Revista de dialectología y tradiciones populares*, nombre que mantiene en la actualidad, y en ella don Julio dio a luz numerosos trabajos, ya desde el primer número, en el que incluye su estudio sobre «El toro de San Marcos». La revista desplegó sus correspondientes anejos, en los que Caro también publicó. En el Nebrija se desarrolló una gran actividad mientras, en los años 1950, trabajaron en él Caro Baroja, José Pérez Vidal, Nieves de Hoyos, García de Diego, Arcadio Larrea (como becario) y Manuel Molina Campuzano, gran amigo de don Julio, que le acompañó en su experiencia saharaui de 1952-1953. Caro empezó en el CSIC como becario y luego como colaborador, pero no está claro el tipo de vinculación económica que tuvo, si bien, a partir de un momento por ahora no concretado deja de tener esa vinculación administrativa. En esos años, fue un pluriempleado que trabajaba en el Instituto Británico, daba clases en Coimbra, en la Escuela de Altos de Estudios del CNRS en París, etc. El hecho es que, bordeando los cuarenta años de edad, pudo vivir más holgadamente, pues a partir de la década de 1950 vivió de los derechos de autor de las obras de su tío, de ciertas inversiones y «de dineros ilícitos, según cualquier doctrina revolucionaria»[7]. En todo caso, y en otro orden de cosas, su trabajo atrajo al Consejo a personalidades como Georges Foster, Oscar Lewis, Julian Pitt-Rivers y otros con los que trabajó en Estados Unidos e Inglaterra, y le abrieron perspectivas y horizontes.

Ya en diciembre de 1951 se creaba la Asociación Española de Etnología y Folklore, con sede en la sección madrileña del centro, es decir, en la calle Duque de Medinaceli, y también encontramos a don Julio implicado en este proyecto como secretario. Su presidente honorífico era Menéndez Pidal y García de Diego su presidente electo.

Aunque el Instituto Bernardino de Sahagún y el Nebrija fueron coetáneos, su relación fue más bien escasa. El Centro de Estudios de Etnología Peninsular desapareció en 1962, pero ese año se creaba en el Instituto Miguel de Cervantes de Filología Hispánica, fundado en 1947, el Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares, al que se traslada la sección de Tradiciones Populares del Nebrija, que sobrevivió hasta 1977, siempre dirigida por García de Diego, que muere en 1978. Para entonces, la actividad se había reducido notablemente, pues solo figuraba como investigador José Pérez Vidal, que se jubiló poco después. Por entonces, Caro no tenía ningún tipo de relación administrativa con la institución, de la que debió de desaparecer en los años 1960, aunque esto es solo una suposición a la vista de la falta de datos. El departamento, por tanto, cesó con la jubilación de Pérez Vidal, interrumpiéndose así mismo sus publicaciones hasta que Concha Casado, directora del Instituto Miguel de Cervantes, consiguió implicar de nuevo a Caro Baroja en 1979, de forma honorífica y sin remuneración bajo la figura del «doctor vinculado»[8].

---

[5] Archivo de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC), sign. ATN/IDV/0006/0040.

[6] Julio Caro Baroja, 1986: 401.

[7] Julio Caro Baroja, 1986: 407. Véase también Caro y Pitt-Rivers, 2015.

[8] Ortiz García, 1994: 251-253.

Segunda época

Don Julio tomó entonces sobre sus espaldas la tarea de montar y desarrollar en el Consejo lo que más o menos había existido antes: un grupo, un departamento de estudios etnológicos y antropológicos, centrado en la perspectiva de la Dialectología y las Tradiciones Populares, si bien se abrió a otros enfoques que paulatinamente acabaron con la línea que había sido su origen. Se hizo cargo además de la revista, de la que desde 1983 fue director. Desde ese momento y en fechas diferentes se organiza un equipo de investigación formado por Antonio Cea Gutiérrez, Carmen Ortiz García, Isabel Rodríguez, Joaquín Álvarez Barrientos, Matilde Fernández Montes, Luis Ángel Sánchez Gómez como miembros internos, es decir, con alguna vinculación administrativa, y con Antonio Carreira, Jesús Antonio Cid, María Soledad Carrasco Urgoiti, Maxim Chevalier, Michel Moner, Julio Camarena, como miembros sin esa vinculación. Otros pasaban por allí más o menos ocasionalmente, como Fernando Gomarín, Eulalia Castellote y Jean-François Botrel.

Julio Caro Baroja se vinculó a la investigación y a la docencia en etnología y antropología desde el comienzo de su carrera en la institución que en teoría estaba destinada a orientar y dirigir tales estudios, pero el desarrollo de las diferentes iniciativas que se tomaron en la que se puede llamar su primera época en el Consejo ha de entenderse como la oportunidad perdida de institucionalizar tales estudios en España. Don Julio se integró en los diferentes grupos hasta que desapareció del CSIC en fecha incierta y fue recuperado para desarrollar lo que otros antes no pudieron asentar. Durante su segunda época, desde 1980, planificó la política científica sobre estas materias y consiguió que la dirección del Consejo diera cabida a la antropología como área de estudio, para lo cual diseñó planes y propuestas, figuró como investigador principal en proyectos de investigación, avaló becas para los miembros del equipo, ideó dos congresos, uno sobre teatro popular en 1986 y otro sobre arquitectura al año siguiente, e impartió hasta ocho cursos sobre etnografía española, desde 1981 hasta 1988[9].

Eran cursos sobre temas variados, que dictó bajo el marchamo genérico de «Cursos de introducción a la Etnología», y los hubo sobre «La aurora del pensamiento antropológico» (1981), «Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno» (1982), «Temas de etnografía española» (1983) —en el que trató acerca del «Medio y su interpretación por el hombre», «Sobre regímenes económicos y sociales», sobre «El estudio de la técnica», sobre «Las representaciones colectivas», sobre la «Organización social», sobre «La religión», sobre «El arte», «La literatura», la «Filosofía popular»—; «Los pueblos de la península ibérica», correspondiente a 1984; sobre «Los problemas generales de la mentalidad popular» (1985); sobre el mundo criminal (1986); sobre «El folklore de las ciudades» (1987), y el octavo, sobre «La literatura popular española: tradición oral y tradición escrita (tratadillo de las leyendas)» (1988), que es el último impartido. Las conferencias se verificaban en la biblioteca del consejo, en la calle Duque de Medinaceli, amparadas por el Instituto Miguel de Cervantes, desde 1987 denominado Instituto de Filología, en el marco del programa de investigación «Fuentes de la Etnología Española». Servían para dar visibilidad al equipo y a la labor que se realizaba, lo mismo que los dos congresos organizados.

Don Julio impartía las clases, a las que acudía un concurrido público, por la tarde, se grababan y el equipo transcribía las cintas. Acabadas las lecciones, la transcripción se entregaba a los asistentes. Algunos de sus cursos se convirtieron en libros, publicados dentro y fuera del CSIC. Es el caso de *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos,* de 1983; de *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno* (1985), de *Realidad y fantasía en el mundo criminal* (1986), de «Problemas generales de la mentalidad popular» y de «El folklore de las ciudades», incluidos en *Miscelánea histórica y etnográfica* (1998), aparecidos bajo el sello del consejo, pero también del último, dedicado a las leyendas, que se editó en el Círculo de Lectores. Que publicitara algunos de sus libros en la Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares relanzó una colección en la que él mismo había ya publicado en 1944 su libro sobre *La vida rural en Vera de Bidasoa (Navarra)*[10].

---

[9] Ortiz García, 1995: 9.

[10] Ortiz García, 1995: 10.

Durante este nuevo periodo, Caro propició dos proyectos de investigación. Uno sobre «Fuentes de la Etnografía Española», desde 1981 a 1987, del que fue director, y otro para realizar un «Diccionario etnológico de España», de 1988 a 1991, dirigido por Antonio Cea Gutiérrez, pues ya se había jubilado. Respecto del primero, la idea era dar a conocer la información etnológica presente en las fuentes literarias. El trabajo se comenzó con las novelas picarescas, al pensar que podían tener mayor contenido etnológico, pues se consideró que, a pesar de ser ficciones, poseían cierta carga «realista», aunque se quería abarcar un corpus más amplio. *Los Lazarillos*, *Marcos de Obregón*, *Estebanillo González* fueron objeto de nuestro trabajo, a los que aplicábamos una tabla de materias muy completa (que se incluye), que iba desde cuestiones de asentamiento humano a otras sobre formas sociales, culturales y religiosas, económicas, sin olvidar las directamente ligadas con las edades del hombre. Se hacía una taxonomía de la experiencia humana mediante un complejo y pormenorizado índice de materias confeccionado por él, que varió algo al ponernos a trabajar. Un índice que produjo importantes cantidades de información que aún se guarda en fichas en el departamento. Sin embargo, el único resultado que vio la luz fue el volumen titulado *Fuentes etnográficas en la novela picaresca española. I. Los Lazarillos*, aparecido en 1984, con prólogo suyo.

Desde luego, se entendía que la obra literaria es una obra de arte y, como tal, está sujeta a la imaginación, pero también que proporciona información sobre una época, sobre sus formas de vivir, costumbres y mentalidad. Y esto tanto en textos literarios como geográficos, históricos, etc., que desde la Antigüedad proporcionaban información etnográfica. Caro utilizó en sus trabajos diversas fuentes, y, entre ellas, las literarias tienen presencia notable, en especial los clásicos españoles, aunque también los de la Antigüedad grecorromana. Como señaló, «la literatura, como fuente de datos etnográficos, es importante», igual que para cuestiones sobre criminología o sociedades secretas, como se ve en su libro *Realidad y fantasía sobre el mundo criminal*, donde saca mucho provecho de esos materiales literarios[11]. Los clásicos españoles dan mucha información sobre lo popular en el tiempo que vivieron, hasta el punto de que, desde el Romanticismo, se creía que sus obras representaban «lo español», tendencia nacionalista solo criticada por unos pocos como Mariano José de Larra. La idea, en fin, del proyecto de investigación era utilizar el patrimonio literario para ver qué imagen de España aparecía, mediante la recuperación de la información etnográfica que en él aparece. He aquí el índice de materias seguido para trabajar con las diferentes novelas:

[11] Véanse también sus reflexiones en Caro y Arroyuelo, 1991: 145.

INDICE DE MATERIAS

	Págs.
I. ASENTAMIENTOS HUMANOS	29
A) ALUSIONES Y TÓPICOS	29
1. *Naciones*	29
2. *Regiones*	30
3. *Comarcas*	30
4. *Ciudades*	30
5. *Pueblos y villas*	31
6. *Grupos étnicos y minorías específicas*	32
B) ENTORNO FÍSICO	34
1. *Ciudad-campo*	34
2. *Descripciones geográficas*	34
2.1. Ríos	34
2.2. Accidentes geográficos	34
2.3. Clima	34
2.4. Paisaje	34
C) URBANISMO	34
1. *Tipos de hábitats*	34
1.1. Núcleos urbanos	34
1.1.1. Morfología	35
1.2. Núcleos rurales	35
1.2.1. Morfología	35
D) ARQUITECTURA	35
1. *Civil*	35
1.1. Mesones, posadas y ventas	35
1.2. Ranchos y casillas	36
1.3. Cobertizos y graneros	36

	Págs.
2. *Religiosa*	36
3. *Partes de la casa*	37
3.1. Patio	37
3.2. Zaguanes	37
3.3. Aposentos	37
3.4. Dormitorios	38
3.5. Sótano	38
3.6. Recibidor	38
3.7. Jardines	38
3.8. Despensa	38
3.9. Cuarto de los «menesteres»	38
3.10. Escaleras	38
4. *Mobiliario y ajuar*	38
4.1. De cocina y despensa	38
4.2. De sala	39
4.3. De dormitorio	40
4.4. Otros	40
II. FORMAS SOCIALES Y ECONÓMICAS	41
A) Organización social	41
1. *Clases y estamentos*	41
1.1. Nobleza	41
1.2. Clero	42
1.3. Clase media	44
1.4. Pueblo llano	45
1.4.1. Mendicidad	45
2. *Oficios por castas y regiones*	47
3. *Tipos literarios y sociales*	47
3.1. Pícaro	47
3.2. Ciego	49
3.3. Bravucón	50
3.4. Estudiante	50
3.5. Alcahueta	51
3.6. Ramera	51
3.7. Escudero	52
3.8. Soldado	55
3.9. Hidalgo	55
3.10. Clérigo	56
3.11. Buldero	56
3.12. Ermitaño	56
3.13. Pastor	57
3.14. Carretero	57

	Págs.
4. *Normas y leyes*	57
4.1. Derecho general	57
4.2. Derecho municipal	59
4.3. Derecho consuetudinario	61
4.4. Derecho eclesiástico	61
4.5. Justicia	62
4.5.1. Personal de justicia	63
4.5.2. Tribunales	64
4.5.3. Castigos	65
5. *Relaciones sociales*	67
5.1. Honra	67
5.2. Honor	70
5.3. Vida municipal y vecinal	70
5.4. Mala vida	71
5.4.1. Prostitución	73
5.4.2. Hampa	77
5.4.3. Bandolerismo y ladrones	80
5.4.4. Peleas, bullas, duelos y enfrentamientos	80
5.5. Usos y costumbres	82
5.5.1. Relaciones familiares y sociales	83
5.5.2. Normas de urbanidad: gestos, ademanes y tratamientos	85
5.5.3. Bromas y burlas	86
5.6. Tópicos sociales	94
5.7. Vida cotidiana y calendario festivo	100
5.7.1. Vida diaria	100
5.7.2. Calendario festivo	101
5.7.3. Fiestas de carácter extraordinario	101
5.7.4. Fiestas particulares	102
5.7.5. Toros y justas	102
5.8. Guerra	102
5.8.1. Armas	102
5.8.2. Organización militar	103
5.8.3. Hábitos y costumbres de guerra	104
5.8.4. Batallas, estados de sitio y defensas	106

	Págs.
B) Organización económica	107
1. *Agricultura*	107
1.1. Variedades de cultivos y sistemas	107
1.2. Tecnología agrícola	107
1.3. Sabiduría popular	107
2. *Ganadería*	107
2.1. Ganadería: tipos y sistemas	107
3. *Caza y pesca*	108
4. *Alimentación*	108
5. *Comercio*	110
5.1. Mercaderes	110
5.2. Pesos y medidas	110
5.3. Precios	110
5.4. Contratos y acuerdos	110
6. *Artes y oficios*	111
7. *Medicina*	114
7.1. Médico	114
7.2. Enfermedades	114
7.3. Práctica de la medicina	115
7.4. Medicina popular	115
7.5. Partes del cuerpo	116
8. *Indumentaria*	116
8.1. Vestido	116
8.2. Adornos y joyas	118
8.3. Afeites	118
8.4. Higiene	118
III. FORMAS CULTURALES Y RELIGIOSAS	119
A) Religión	119
1. *Cristiana*	119
1.1. Bíblica	119
1.2. Dogmática	120
1.3. Hagiografía	121
1.4. Rito	121
2. *Juramentos, votos y promesas*	124
3. *Otras religiones*	124
4. *Fuerzas del bien y del mal*	124

	Págs.
B) Conocimientos y creencias	125
1. *Enseñanza*	125
2. *Historia natural*	127
2.1. Animales	127
2.2. Plantas	129
2.3. Estaciones	129
3. *Ciencias ocultas*	129
3.1. Adivinación	129
3.2. Mala y buena estrella	129
4. *Creencias y supersticiones*	130
5. *Mitología clásica*	132
6. *Medida del tiempo*	133
7. *Hechos portentosos*	133
C) Viajes	134
1. *Tipos de viaje*	134
1.1. Comerciales	134
1.2. Religiosos	134
2. *Modos de viajar*	135
3. *Rutas, caminos y horarios*	136
4. *Hospedajes, defensas, equipajes, precauciones y accidentes*	136
D) Conocimientos artísticos y literarios	141
1. *Bellas Artes*	141
1.1. Música	141
1.2. Danza	141
1.3. Escultura	141
2. *Juegos*	141
3. *Literatura*	141
3.1. Alusiones cultas	141
3.2. Literatura popular	142
3.2.1. Cuentos y motivos tradicionales	142
3.2.2. Romances	144
4. *Lengua*	145
4.1. Refranes, proverbios y frases hechas	145
4.2. Jergas	148

26 ANTONIO CEA GUTIÉRREZ - JOAQUÍN ÁLVAREZ BARRIENTOS

5. *Simbología, iconografía y emblemas* ... 148
6. *Personajes y artistas* ... 149

IV. EDADES DE LA VIDA ... 151

1. Concepción y embarazo ... 151
2. Nacimiento ... 151
3. Bautismo ... 151
4. Infancia ... 151
5. Adolescencia y mocedad ... 151
6. Matrimonio y adulterio ... 152
7. Viudedad ... 154
8. Madurez ... 154
9. Vejez ... 154
10. Muerte ... 155
11. Vida «post mortem» ... 155

Como he señalado, también sacó mucha rentabilidad a la literatura griega y romana, en especial a aquellos autores que narraban viajes, reales o ficticios, pues describían costumbres y contrastaban unas culturas con otras. La conciencia de este papel relevante de los clásicos grecolatinos, así como de su importancia a la hora de poner los fundamentos de la reflexión antropológica, le llevó a dictar el primer curso que luego se convirtió en libro, titulado *La aurora del pensamiento antropológico*. La antropología en los clásicos griegos y latinos, no para hacer una historia de los comienzos de la antropología, sino de las ideas que a partir del siglo XIX se consideran cuestiones antropológicas, que ya plantearon aquellos autores. Sobre todo en ese libro, Caro rastrea problemas, preguntas, observaciones, asuntos que la historia de la antropología sitúa más tarde para ajustar los tiempos de esa ciencia y para poner de relieve la importancia de los antiguos en la elaboración del pensamiento antropológico. Indica, así mismo, el destacado papel que la guerra y el comercio tuvieron a la hora de plantear y reflexionar sobre estos asuntos. Sus palabras son terminantes: «Será, pues, muy difícil negar que el origen de la antropología se halla en movimientos de expansión comerciales y bélicos y que en parte considerable se funda en formas distintas de Imperialismo»[12], lo que, entre otras cosas, lleva a considerar que ya entre esos autores se plantea la cuestión «moderna» del etnocentrismo, es decir, del punto de vista desde el que se observa, construye y ordena el edificio del conocimiento.

La conclusión es que los clásicos y quienes escribieron durante el nacimiento del cristianismo —es decir, entre el siglo V a. C. y el I d. C—, aunque no existieran las palabras que nombraban las disciplinas, practicaron la antropología y la etnografía y plantearon las cuestiones que de manera científica propusieron los estudiosos del XIX, sin resolverlas, como tampoco entonces ni ahora. En este libro se afana en hacer la difícil historia de las ideas recibidas en cuanto respecta a la antropología, a las continuidades y a cómo se adaptan esas ideas a las nuevas circunstancias.

Del mismo modo que rechazó la creencia de que el hombre rural era una foto fija sin cambios, percibió la conciencia que el «hombre antiguo» tuvo de los procesos por los que evolucionaba la cultura, de lo que significaba las invenciones y su difusión en las artes, las técnicas y las ciencias, así

[12] Julio Caro Baroja, 1983: 9.

como de la diferencia, de lo que después se ha llamado «el otro». Así mismo percibió la interrelación entre la economía, la cultura y la sociedad en que se producían los hechos, rasgo que caracteriza sus análisis. Esta misma interrelación es la que existe entre los conocimientos, razón por la que no se puede «descomponer el saber». «En el orto de las ciencias los saberes son coherentes y se relacionan entre ellos […]. El saber es algo total»[13].

El otro proyecto era tan ambicioso, amplio y relacionado, en cuanto al modo de entender el conocimiento, como el primero, aunque se presentara ordenado en diferentes materias y volúmenes. Se trataba de confeccionar un repertorio con todos «los tópicos, todos los índices que puedan darse en materia de etnografía descriptiva y conceptual»[14]. El diccionario tendría varios volúmenes, ordenados por materias, por ejemplo: sobre los sistemas de producción agrícola y ganadera, sobre literatura popular, sobre investigación etnológica, etc. El esquema y las entradas que habían de conformarlo fueron así mismo preparados por él, aunque se pasaron a diferentes especialistas para que lo mejoraran y completaran. Varios miembros del equipo nos pusimos al frente de alguno de los volúmenes y finalmente tres vieron la luz: el *Diccionario histórico de la antropología española* en 1994, y, ya desaparecido don Julio, la *Etnología de las comunidades autónomas*, en 1996, y el *Diccionario de literatura popular española* en 1997.

Como se ve, dos amplios proyectos que ponían en contribución todas las ciencias, saberes y metodologías posibles para entender y comprender al individuo, pues el objetivo de los trabajos de Caro ha sido siempre comprender a los que están detrás de las obras (de la clase que sean), y por eso rompía esquemas, tópicos y límites, porque para «hacer lo que he hecho he tenido que romper con frecuencia los límites de lo que se llama asignaturas», «romper el concepto de los límites de la asignatura», en la idea de que todo está relacionado. Este pensamiento tiene que ver, además, con cierto rechazo de la tendencia a la «especialización», a la postre, fragmentaria en el resultado de la observación. Esta perspectiva implicó, por tanto, una reflexión –difundida en distintas obras– acerca de los límites y de la forma del conocimiento, así como del modo en que debía afrontarse la investigación. Quizá por eso su trabajo, desde un momento, está más cerca de la antropología filosófica que de la cultural, según señala, pues «en un largo quehacer de observador de pueblos y gentes, de ritos y mitos, de trabajos y técnicas, he de confesar que, desde hace mucho, el guía que más me satisfizo fue un filósofo [Kant]»[15]. Entender al hombre y su mundo cultural.

Caro Baroja incorporó la historia y la antropología como método de investigación, algo que los antropólogos culturales han hecho después. Integró historia y antropología para llevar adelante su estudio del hombre, de ahí su interés por la «historia chica», por los tópicos y lugares comunes (para cuestionarlos), por estudiar lo local, la casa y el campo, las minorías, el urbanismo, el paisaje, la mente popular, las biografías[16]. Caro, es obvio y sabido, abrió caminos en una obra compleja y multifacética.

Una de sus últimas apariciones públicas en el Consejo fue precisamente la del congreso sobre arquitectura popular, después llegaría su último curso de etnografía. El congreso se celebró la primera semana de diciembre de 1987 y el curso durante los meses de marzo y abril de 1988. Luego dio por finalizada su estancia en la institución, cansado por los cambios y porque ya no había ni amigos ni compañeros suyos anteriores. Al clausurar el congreso y refiriéndose tanto al diccionario de etnografía como al papel que ya jugaba en el CSIC, se veía a sí mismo «un poco como el "Capitán Araña", que embarca a la gente y se queda en tierra», y en efecto, estaba iniciando su retirada de la nave que había puesto en marcha en 1980, gracias a la iniciativa y constancia de Concha Casado Lobato, directora del entonces Instituto Miguel de Cervantes.

---

[13] *Ibídem*: 226.

[14] Julio Caro Baroja, 1990: 673.

[15] Julio Caro Baroja, 1985: 8. También se refiere a la idea de romper los límites del conocimiento, de las asignaturas, en Julio Caro Baroja, 1983: 226, en sus intervenciones durante el congreso sobre arquitectura popular y en «La interpretación histórica del paisaje», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, n.º 37, 1982: 3-55.

[16] Greenwood, 1972: 263-284.

Evocación final

Tras su marcha, el equipo siguió trabajando, pero su falta se hacía notar, en especial los jueves por la tarde, que era cuando nos reuníamos alrededor de su mesa para planificar, comentar el estado de las investigaciones, resolver dudas, hacer propuestas, etc. Eran reuniones de varias horas sumamente provechosas en las que daba rienda suelta a sus saberes, inquietudes y amabilidad, en las que se encontraba cómodo y atendía con generosidad a nuestros intereses y dudas, y se preocupaba por los asuntos de investigación que nos ocupaban orientando o proporcionando referencias bibliográficas, sugerencias y enfoques. Las reuniones de trabajo incluían también mucho sentido del humor y crítica de lo que sucedía en España por aquellos años. Caro no estaba ajeno a su tiempo, no era solo un hombre que había hecho mucho trabajo de campo y de gabinete, la vida alrededor le interesaba y no era extraño que en la conversación surgiera –a veces de forma irónica, otras desde el enfado– el asunto que le preocupaba y que luego daba pie a un artículo en cualquiera de los periódicos en los que colaboró en aquellos años. Muestra, así mismo, de este interés por lo que pasaba alrededor era que sus trabajos históricos y antropológicos se vinculaban con el presente. Por citar solo dos relacionados con su labor en el Consejo, esta actitud es muy clara en libros como *Realidad y fantasía en el mundo criminal*, donde establece las conexiones entre la vida criminal del pasado y el momento en que escribe, 1984, sin olvidar al grupo terrorista que actuaba entonces, y el prólogo que antepuso a *Fuentes etnográficas en la novela picaresca*, donde denuncia la situación de mendicidad y pobreza en que se encontraban muchos, en especial niños y adolescentes, en la España de 1983.

Los que trabajamos con él nos acostumbramos a su presencia nada envarada, a la facilidad con que daba bibliografía, a aceptar que lo había leído todo, a su cercanía y cordialidad en el trato, a que apareciera cuando no se lo esperaba porque quería consultar algún libro de la biblioteca, a verlo subido a la escalera para alcanzar las estanterías más altas porque no dejaba que lo hiciéramos nosotros, y a su letra menuda y pulcra, casi dibujada, escrita siempre con rotuladores Stabilo.

En el Consejo dejó muchos años de su vida. Primero aprendiendo y estudiando, preparándose para lo que pudiera llegar y colaborando en la construcción del edificio intelectual que pudo haber coordinado los estudios de etnografía y antropología en España; después, creando en realidad el departamento que hoy existe bajo el nombre de Departamento de Antropología en el Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, que es evolución del trabajo plantado por él, pues gracias a su esfuerzo e influencia el CSIC —sin olvidar la fundamental ayuda de Concha Casado— consolidó aquel espacio de conocimiento mediante becarios luego convertidos en funcionarios, algo que él nunca fue. Se consideró a sí mismo en algún momento «un "caballero particular", según caracterización antigua y dignificadora, o si se quiere, en escala más modesta, como una señora que se dedica a "sus labores"»[17].

Él se retiraba tras haber dedicado al CSIC mucho tiempo y haber publicado en sus colecciones y revistas seguramente el grueso de su producción intelectual, pero dejaba un departamento que aún continúa su labor y que ha pasado del ámbito de la dialectología y la etnografía a interesarse más por aspectos de antropología social, políticas de la memoria, patrimonio, diversidad cultural e identidades sociales y por la dimensión americana de la antropología.

Bibliografía

Álvarez Barrientos, J., y Cea Gutiérrez, A. (1987): *Actas de las jornadas sobre teatro popular en España*. Madrid: CSIC.

Álvarez Barrientos, J., y Rodríguez Sánchez De León, M. (1997): *Diccionario de literatura popular española*. Salamanca: Colegio de España.

Caro Baroja, J. (1983): *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos*. Madrid: CSIC.

[17] Julio Caro Baroja, 1986: 407.

— (1982): «La interpretación histórica del paisaje», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, n.º 37, 1982: 3-55.
— (1985): *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid: CSIC.
— (1986): *Los Baroja. Memorias familiares*. Barcelona: Círculo de Lectores.
— (1990): «Clausura», *Arquitectura popular española*. Cea Gutiérrez, A.; Fernández Montes, M. y Sánchez Gómez, L. Á., Madrid: CSIC, pp. 673-674.
— (1998): *Miscelánea histórica y etnográfica.* Madrid: CSIC.

Caro Baroja, J., y Flores Arroyuelo, F. J. (1991): *Conversaciones en Itzea*. Madrid: Alianza.

Caro Baroja, J., y Pitt-Rivers, J. (2015): *De Julian a Julio y de Julio a Julian. Correspondencia entre Julio Caro Baroja y Julian Pitt-Rivers (1949-1981).* Velasco Maíllo, H. M., y Caro, C. (eds.). Madrid: CSIC.

Cea Gutiérrez, A., y Álvarez Barrientos, J. (1984): *Fuentes etnográficas en la novela picaresca española. I. Los Lazarillos*. Madrid: CSIC.

Cea Gutiérrez, A.; Fernández Montes, M., y Sánchez Gómez, L. A. (eds.) (1990): *Arquitectura popular española*. Madrid: CSIC.

Fernández Montes, M. (1996): *Etnología de las comunidades autónomas*. Madrid: CSIC/Doce calles.

Greenwood, D. (1972): «Julio Caro Baroja. Sus obras e ideas», *Caro Baroja, Julio, Semblanzas ideales*. Maestros y amigos. Madrid: Taurus, pp. 263-284.

Ortiz García, C. (1994): «Departamento de Dialectología y Tradiciones Populares», *Diccionario histórico de la antropología española*. Ortiz García, C.; y Sánchez Gómez, L. A. (eds.). Madrid: CSIC, pp. 251-253.
— (1995): «Don Julio en el Consejo», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, n.º 2, pp. 7-14.

Ortiz García, C., y Sánchez Gómez, L. Á. (1994): *Diccionario histórico de la antropología española*. Madrid: CSIC.

Sánchez Gómez, L. Á. (1992): «La antropología al servicio del Estado: el Instituto Bernardino de Sahagún del CSIC», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, n.º 47, pp. 29-44.

El *homo faber* (I). La cultura del hierro en el País Vasco: de don Julio Caro Baroja a la actualidad

La conmemoración del centenario del nacimiento de don Julio Caro Baroja reunió en el Instituto del Patrimonio Cultural de España en la ciudad universitaria de Madrid a un grupo amplio de especialistas con el objetivo de analizar y actualizar los temas de investigación más relevantes de su trayectoria. En nuestro caso, Guadalupe Rubio de Urquía tuvo la amabilidad de invitarnos a presentar los avances que sobre el conocimiento de la industria siderometalúrgica vasca han tenido lugar en los últimos años y valorar la influencia de los planteamientos de Caro Baroja en esa evolución. Responder a esa invitación no ha resultado fácil, sobre todo por la amplitud del tema y por la posibilidad de abordarlo desde diferentes puntos de vista. Finalmente, lo hemos hecho desde un enfoque a la vez arqueológico e histórico, sin olvidar la parte que se refiere a la metalurgia y campos afines. Esta elección nos ha servido para advertir los aciertos de Caro Baroja en lo que se refiere a los planteamientos generales, y para confirmar su preferencia por el discurso humanista, frente a los entresijos de la química o la física.

Un punto de partida: El *homo faber*

Cuando Julio Caro Baroja (1974: 108 y 109) analizó la tradición técnica del pueblo vasco, concluyó afirmando que dispone de una cultura eminentemente europea y occidental, diferenciada de las mediterráneas. Decía que su «ritmo histórico» enlaza con los ritmos nórdicos, resultando el hombre de acción —el *homo faber*— de la península ibérica. Veamos el texto de su propuesta:

> «Durante toda la antigüedad la tierra que hoy se llama país vasco poseyó sus puertos y ensenadas, los bosques espesos, las minas de hierro, sin que los que la poblaban se distinguieran demasiado como nautas o técnicos, viviendo dentro de una oscuridad casi absoluta, de un hermetismo del que tampoco salieron en los primeros siglos de la Edad Media. Pero, a partir del siglo XII, comienza un período en que aparecen en el concierto de los pueblos occidentales con una personalidad muy marcada. En los siglos XIII y XIV, a pesar de la ferocidad de las luchas de bandos y linajes, el país y el pueblo vasco adquieren más importancia dentro de España, y su significado social y económico es mayor aún en los siglos XVI, XVII y XVIII. Durante el siglo XIX tiene lugar una especie de revolución urbana que modifica hondamente la vida, revolución que hoy va adquiriendo proporciones amenazadoras, según es notorio. Y este que podríamos llamar "ritmo histórico" de aspecto tan distinto al ritmo de los pueblos europeos del Mediterráneo, tan nórdico en el fondo, tiene una expresión ecológica de la que justamente vamos a hablar. El vasco, por razón de su complexión vigorosa acaso, por la estrechez del medio, por otros factores, es, tiene que ser, hombre de acción: el "homo faber" de la península».

Este hombre de acción en la construcción «ecológica» carobarojiana está unido a una tradición técnica cuyo máximo desarrollo se ha dado en los campos de la construcción naval y de la producción de hierro. En el primero de esos campos señaló (1974: 150 y 151) que «el País Vasco ha dado desde modestos marinos y pescadores hasta sabios navegantes», sin olvidar su contribución a la industria naval, al comercio marítimo o a la planificación de las explotaciones forestales. En el segundo se hizo eco de su riqueza minera, de la evolución de la industria siderúrgica, deteniéndose en las características de las distintas instalaciones productoras, desde las primitivas de las montañas y las ferrerías hidráulicas, a los altos hornos. Partiendo de estas aportaciones vamos a trazar una visión actualizada de lo que conocemos sobre los aspectos técnicos de la producción de hierro vasca contando con los resultados de las investigaciones recientes.

Una imagen insólita de Oñati en el siglo XVI que corrobora el planteamiento de Caro Baroja

En un documento del año 1514 en el que se hace el inventario de las cargas de carbón que hay distribuidas en las herrerías de Oñati se cuentan 61 establecimientos. Diez de estas herrerías se dedicaban a fabricar clavos, cinco a hacer sartenes, dos estaban especializadas en calderos, una en hachas y otra en cuchillos. Esta relación que nos parece extraordinaria podría estar mediatizada por un episodio local de activación económica. Pero no parece ser este el caso porque la construcción de la iglesia y el convento de Bidaurreta se acometieron en fechas inmediatamente anteriores y los edificios de la universidad promovida por Rodrigo Mercado de Zuazola se hicieron años después, siendo estas las obras principales del período.[1]

Incluso esa cifra de 61 herrerías resulta en realidad más amplia. En otro documento, fechado el 20 de junio de 1513[2], se cita el arriendo que hace Juan de Munguía a Francisco de Santa Cruz de «una casa con su parra y huerta e nogal detrás de ella que son en la calle de Mendicoa de la dicha villa (...), e una fragoa delante las dichas casas con un par de varquines, dos toberas e dos yunques, (...)». Ni Munguía ni Santa Cruz aparecen en el listado del año siguiente y, por otra parte, el documento nos informa de la situación de esta herrería «en Mendicoa» y del equipo con el que contaba no dejando lugar a dudas de la identidad de la instalación.

Las informaciones sobre herrerías en Oñati se repiten sistemáticamente en la documentación; en 1533[3], conocemos la venta que hace Ynesa de Bidaurreta a Miguel Pérez de Hernani y Nicolás Pérez de Lazarraga «de dos cassa con su horno (...) la una casa es donde vive Martin de Corta herrero con su horno y la otra casa está pegada a ella donde bive Joan de Aguirre que tienen linderos por una parte la rementeria de Joan de Gauna, e por delante el Camino Real e por detrás la heredad de los dichos Miguel Perez e Nicolás Perez que de ella tienen comprada e por abaxo el arroyo y la puente que pasan a Lecunbarri y el dicho horno apegado a la dicha casa donde bive Martin de Corta...». Como se ve, son dos casas adosadas; una de ellas tiene su propia herrería (gestionada por Martín de Corta), y la segunda linda con la herrería de otro vecino (Joan de Gaona). Por delante pasa el Camino Real y, por los datos de su situación, puede deducirse que se emplazan en la zona del ensanche bajomedieval o «Lecumbarri»[4].

29 de agosto de 1514	**Inventario de las cargas de carbón traídas a la villa de Oñati**	**Archivo municipal de Oñati, A-I; libro de Registro del Concejo (1500-1535); sig. 217.**
García de Vergara	clavetero en Vasahuri	1 carga en su rementería
Ferremetería de Poyçur		2 cargas de carbón
Ferremetería de Juan Galant d'Olabarrieta	clavetero	6 cargas de carbón
Ferrería de Martín	hijo de Iraegui, clavetero	3 cargas de carbón
Ferrería de Miguel de Vergani	clavetero	7 cargas de carbón
Ferrería de Juan	hijo de Pedro de Basaun, clavetero	8 cargas de carbón
Herrería de Juan Saez de Basahuri		20 cargas de carbón
Rementería de Pedro de Vasahuri		7 cargas de carbón
Ferremetería de Lope de Leybar	clavetero	7 cargas de carbón
Ferrería del hijo de Sancho de Vasahuri y Juan de Gastela		3 cargas de carbón
Ferrería de Pedro Ochoa de Vasahuri		15 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Maristegui		1 carga de carbón
Ferrería de Juan de Sarría en Murguialday		1 carga de carbón

Figura 1A. Listado de herrerías.

[1] El conjunto de Bidaurreta, el panteón de la familia Lazarraga, debió finalizarse para 1510 (Lanzagorta, 2004: 83), mientras que las obras de la Universidad de Sancti Spiritus comenzaron en 1539.

[2] AHPG; Oñati; leg. 2896, fol. 124 rº.

[3] AP. Narros Sec. 1, leg. 18, fol.1533.

[4] Ferremeteria, fragua y ferrería en el contexto que se trata son sinónimos de herrería; aunque el nombre de ferrería sea el más utilizado no debe confundirse con las instalaciones de producción de hierro, ferrerías mayores, y elaboración de productos semi-elaborados, ferrerías menores.

29 de agosto de 1514	Inventario de las cargas de carbón traídas a la villa de Oñati	Archivo municipal de Oñati, A-I; libro de Registro del Concejo (1500-1535); sig. 217.
Ferrería de Juan Peres de Vasahuri		1 carga de carbón
Ferrería de Juan Ochoa de Vasahuri		1 carga de carbón
Ferrería de Juan de Arrazola	clavetero	20 cargas de carbón
Ferrería de Martín de Tobalina		12 cargas de carbón
Ferrería de Miguel de Segura	achero	10 cargas de carbón
Juan de Zubia		8 cargas de carbón
Ferrería en poder de Juan de Leceta		70 cargas de carbón
Ferrería de Martín de Huobil y de su hijo Juan	clavetero	2 cuartas cargas de carbón
Ferrería de Pedro de Aguirre	cuchillero	Media carga de carbón
Ferrería de Pedro de Aguirre	clavetero	1 carga de carbón
Ferrería de Juan de Vergara	clavetero	3 cargas de carbón
Fererría de Juan de Ybarra		8 cargas de carbón
Ferrería de Martín de Unzueta	sartenero	4 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Soraluce		4 cargas de carbón
Ferrería de Alonso de Arteaga		1,5 cargas de carbón
Ferrería de Juan García de Vergara		2 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Tejería	sartenero	15 cargas de carbón
Ferrería de Miguel de Ybarra	ferrero	6 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Ramus	sartenero	6 cargas de carbón
Ferrería de Martín, hijo de Juan López de Sarría		3 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Gauna el mozo		90 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Gauna y Martín su hijo		10 cargas de carbón
Ferrería de Martín de Aztiria	sartenero	60 cargas de carbón
Ferrería de Cheru de Usarraga	calderero	10 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Narvaxa		12 cargas de carbón
Ferrería de Pedro de Garagalza	calderero	8 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Borinaga y su padre Martín		30 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Gallaystegui		80 cargas de carbón
Ferrería de Pero Nagusía		1 carga de carbón
Ferrería de Lope de Gallaistegui		2 cargas de carbón
Ferrería de Martín de Laquidiola		50 cargas de carbón
Ferrería de Juango de Laquidiola	ferrero	12 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Zuazola	sartenero	1,5 cargas de carbón
Ferrería de Martín de Laquidiola el mayor		3 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Mendía	ferrero	8 cargas de carbón
Ferrería de Juan Peres de Azconiza		6 cargas de carbón
Ferrería de Mendizabal		50 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Ybarra el mozo	ferrero	6 cargas de carbón
Ferrería de Juan Peres de Uribe	ferrero	4 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Olazaran		10 cargas de carbón
Ferrería de Juan de Elorza	achero	3 cargas de carbón
Ferrería de Juan Mote el mozo		70 cargas de carbón

Figura 1B. Listado de herrerías (continuación).

29 de agosto de 1514	Inventario de las cargas de carbón traídas a la villa de Oñati	Archivo municipal de Oñati, A-I; libro de Registro del Concejo (1500-1535); sig. 217.
Ferrería de Pedro de Ybarra		8 cargas de carbón
Ferrería de Domingo de Berastegui		15 cargas de carbón
Ferrería de Sancho de Arbillaga		7 cargas de carbón
Ferrería de Juan Peres de Corcostidi		3 cargas de carbón
Ferrería de Lamariano		10 cargas de carbón
En poder de Juan de Elorduy		70 cargas de carbón

Figura 1C. Listado de herrerías (continuación).

Los mismos Miguel Pérez de Hernani y Nicolás Pérez de Lazarraga compraron en ese barrio en 1537 a Esteban de Olazaran «una fragoa e rementeria con su remienta e barquines (...) en la vezindad llamada Çubiberria, Que ha por linderos por una parte la cassa de Joan de Madina e por la otra parte la rementeria de Martin de Laquidiola e por delante el rio caudal»[5]. En esta compra volvemos a constatar que las herrerías se encuentran muy próximas entre sí. Y esta disposición no es particular de la zona de Zubiberria o «Lecumbarri», también se repite en el otro extremo del núcleo urbano, en Mendikokalea o *Mendicoa* que dicen las fuentes: María de Soraluce, viuda de Juan de Tejería, arrendó al clavetero Juan de Vergara en 1553, «una casa de fragua mía que yo tengo e poseo e me pertenesçe en la dicha villa en la vezindad de Mendicoa que a linderos por una parte la fragua de Lazaro de Aguirre y de la otra parte la fragua de Pero de Arriba y por delante la calle publica de Mendicoa y por partes detrás el rio (...)»[6]. En este caso son tres herrerías, una al lado de la otra, colocadas en la misma calle: la que era propiedad de la arrendataria, la de Lázaro de Aguirre y la de Pero de Arriba. Esta misma situación se repite en 1554 a propósito del arrendamiento que hace Martín de Garibay a Martín de Axcorbe, clavetero, de «la fragua de Mendicoa que es sita entre fraguas de Juan de Alçesta e de Juan de Olaçaran con todas entradas e salidas desde la dicha calle fasta el rio». En esta ocasión además contamos con una descripción detallada del equipamiento de la herrería arrendada, la cual tenía: «sus varquines e torballes e yunques mayor y menor y dos varquineras o toberas y forgar y capelo y en él siete porricas de hierro y tres martillos mayores de tirar hierro y quatro martillos menores, el uno de para maestrar y los tres de hazer e labrar clavo y una palanqueta para limpiar la fragua y fogal e dos clavos, seys tenaças entrederechas y conbadas y mayores y menores y una pala de madera y un arnero de limpiar carbón e dos cortadores de clavos (...)»[7].

No puede pasarse por alto en este análisis la participación femenina en la propiedad, venta, arriendo y gestión de las herrerías. Ya hemos visto en los documentos anteriores a Ynesa de Bidaurreta y María de Soraluce vendiendo o arrendando fraguas de su propiedad. Un documento de 1560[8] nos informa de la dote que dio Joan Sáez de Gauna a su hija María de Gauna, casada con Juan Pérez de Balzategui y que consistía en una «casa de fragua y sus yunques e barquines y remienta de la fragua do travaja, y la casa que esta ateniente a la dicha fragua asta, que son sitas entre el canton y la calleja de las casas de María Pérez de Gauna que alindan por delante con la calle ceguera de Lecunbarri e detras el arroyo que vaxa de Gasteasoro». En 1566 está fechado el documento por el que María de Lezeta impone un censo sobre la fragua de su propiedad en la vecindad de Lecumbarri[9], «que se tienen por la una parte a otra fragoa de Joan Díaz de Gauna e por la otra a casas de Pedro de Balçategui, todos vecinos de la dicha villa...». De 1586 es la venta que Catalina de Lazarraga con licencia de Cristóbal de Elorza su marido, hace a María García de Elorduy de «una fragoa que nosotros tenemos en la rua bieja y barrio de Sant Anton de esta dicha villa, frontero de las casa del contador Miguel Saez de Elordui, teniente a

[5] Archivo Particular de Narros, sec.1, leg. 18, fol. 39r, 1537, febrero, 16.

[6] AHPG (Oñati); leg. I. 2920, fol. 1 rº., 1553, junio, 26.

[7] AHPG (Oñati); leg. 2857, fol. 21 rº., 1554, julio, 1.

[8] AHPG (Oñati); leg. 2896, fol. 39, 1560, abril, 1.

[9] AHPG (Oñati); leg. 2951, fol. 26 rº., 1566, mayo, 23.

una fragoa del dicho contador Elordui, e por la otra parte la fragoa de Pero de Zaldibar e su mujer (...), con un par de barquines y un yunque»[10]. La presencia de las mujeres en los negocios relacionados con el hierro también se observa en las familias notables que controlaban la vida económica y social de Oñati. Ahí tenemos a Francisca de Lazarraga, de la que Azpiazu (1990: 104) nos cuenta que casó con Juan Pérez de Larrinaga, hijo del importante mercader Francisco de Larrinaga y de Teresa de Arrieta, la cual pertenecía también a otra de las pujantes fortunas oñatiarras. Su suegra, que ya era viuda, le facilitó en 1558 el cambio de los bienes que traía al matrimonio en forma de censos por mercaderías de hierro y dinero en efectivo, «razonando, como quien conoce bien el negocio», que accedía a ello para que «puedan tratar e aprobecharse mas e mejor que con los dhos censos...». Este mismo autor (Azpiazu, 1990: 105) también nos informa de las incursiones mercantiles de Isabel de Lazárraga, que se casó con el viudo Juan de Yarza, aportando al matrimonio su apellido, dote y la vocación mercantil que caracterizaba a los suyos; dice de ella que «tras llevar en vida de su marido varios negocios en conjunto, como el de cuchillería y tijerería, no abandonó a la muerte de Yarza este mercado. Haciendo honor no sólo a su apellido, sino también a la tradición de mujeres que se ocupaban de los asuntos familiares al quedarse viudas, como ocurrió con Teresa de Arrieta, Isabel de Lazárraga siguió atendiendo a los compromisos y contratos con los oficiales cuchilleros y tijereros, la venta de productos y la tienda donde se despachaban los negocios». De estas informaciones se deduce que la participación de las mujeres en el negocio de las manufacturas de hierro no era algo puntual y testimonial, sino que puede considerarse una cuestión normalizada en la sociedad oñatiarra de la época.

La imagen que se obtiene por medio de las noticias comentadas es la de un ambiente urbano marcado por la presencia de las herrerías que prácticamente se suceden unas a otras a lo largo de la vía principal que cruzaba por el barrio de *Mendicoa*. Con este nombre se conocía el sector colocado al pie de la ladera de la colina sobre la que se asentó la torre de Zumeltzegi, sede de los condes de Oñate, desde la que ejercieron su señorío. Es la zona de ocupación más antigua con sus calles de San Antón y Kalezaharra o Rua Vieja. A poca distancia de este núcleo, en la zona de vega del río Olaran se planificó un ensanche regular en la Baja Edad Media que se organizó en dos calles paralelas. Las fuentes se refieren a este ensanche con el nombre de *Lecumbarri* (solar nuevo) y también *Zubiberri* (hoy en día se conoce con el nombre de Kale Berria). En este sector también se repite la sucesión de herrerías en las vías principales.

Además de las herrerías citadas con anterioridad en el texto, también hay constancia de varias más; la relación es la siguiente:

– 1532, fragua de Basauri, de Lope de Leibar y de su yerno Pedro de Zamalloa[11].
– 1533, fraguas de Murguizubieta, propiedad del mercader Juan Sánchez de Garibay[12].
– 1559, fragua de Martín de Tobalina, que arrien-



Figura 1. El casco histórico de Oñati, y la situación de las zonas de Mendikoi y de Kale Barria.

[10] AHPG (Oñati); leg. 2977, fol. 14-15, 1586, enero, 25.

[11] El mercader Juan Sánches de Garibay se concierta con Lope de Leibar y su yerno Pedro de Zamalloa para recibir toda la labranza de hierro (clavazón de cinco libras el millar) producida por estos últimos en su fragua de Basauri, Oñati, 1532, julio, 4. Cita publicada por Díez de Salazar (1997: 431).

[12] Juan Sánchez de Garibay se igualó con el tornero Juan de Mendoza, «el de Madina», para que le sirviera por un año en sus fraguas de Murguizubieta, sitas en el barrio de Murguía (Oñati). Cita publicada por Díez de Salazar (1997: 431).

da a Lucas de Urizar en «Lecunbarri, sita entre el cantón y la casa de Sancha de Yçarrategui, con sus barquines y barquinera»[13].
– 1581, fragua de Martín de Aozaraza[14].
– 1585, fragua de Joan de Goribar, que vende a Pedro Ibáñez de Hernani, «unos barquines y ramienta y junque que él a e tiene y al presente están en la fragua en donde trabaja, que están en el barrio de Mendicoa...»[15].
– 1593, fragua vieja en Mendicoa de Martín de Marulanda y su mujer «teniente que se tiene a fragoas de los herederos de Miguel de Reçusta e Bartolomé de Ataun (...)»[16].
– 1594, fragua de Felipe de Elorduy en calle Zaharra[17].
– 1594, fragua de Juan de Arregui y su mujer «una casa fragua, barquines y erramienta (...), que son sitas en Calleçarra d'esta dicha villa (...)»[18].

En los años 1597 y 1598, Oñati fue pasto de una epidemia de peste extraordinariamente virulenta que dejó unos dos mil muertos en su vecindad (Azpiazu, 2011); las herrerías también se vieron afectadas, como es natural, por esta terrible crisis demográfica que, sin embargo, debió de ser puntual en la zona. Ni Mondragón ni Bergara la sufrieron, gracias a las medidas de aislamiento que tomaron. En Oñati muchas de las casas y fraguas se abandonaron, tal como se comprueba de una mención de 1610 por la que se acordó «que por quanto Juan, abad de Alcibar tiene unas casas y fragoa en el barrio de Arostegui de la dicha villa, por no aver quien abite en ella van arruinando y caense y por quanto es mas útil e provechoso para la dicha villa se vendan y su procedido se ponga a çenso»[19].

Para conocer el impacto socioeconómico de las decenas de herrerías que había en el siglo XVI en Oñati[20] es interesante establecer el contexto demográfico. Según Lanzagorta (2004: 73), en el siglo XV habitaban quinientas familias en la villa; esta información nos permite concluir que más del diez por ciento de las familias de la población estaban dedicadas a labores realizadas en las forjas; a fabricar clavos, sartenes, calderos, hachas o a transformar los tochos procedentes de las ferrerías hidráulicas en herramientas, utensilios o productos semielaborados que serían, a su vez, transformados en otras fraguas. En este cómputo no hemos valorado el trabajo de las ferrerías de las que procedía la materia prima que, en esas fechas, parece limitada en Oñati a una sola instalación: la ferrería de Zubillaga. Pertenecía al mayorazgo de los Guevara y se situaba a cierta distancia del casco de la villa, junto al camino que iba en dirección a Mondragón (Díez de Salazar, 1997: 429 y 430). Esta ferrería no parece ser, por otra parte, el principal foco de suministro de los herreros de Oñati; sabemos que uno de los principales mercaderes oñatiarras, Simón Ibáñez de Alegría que fue regidor del concejo en 1567, se dedicaba a la explotación del hierro de las ferrerías que los Lazárraga tenían en Legazpi[21].

Pero el impacto de los oficios vinculados con el hierro va todavía más allá; Juan de Tobalina, de la primera generación de la que será una familia importante en Oñati, aparece a mediados de siglo como armero, oficio con el que inicialmente se identificó también su hijo Martín Sáez, aunque alcanzó el tratamiento de mercader, como se ve en un documento de 1587 (Azpiazu, 1990: 106).Y si seguimos por esta vía, encontramos a Martín García de Olazarán, que hizo fortuna tratando con cueros de barquines. Sabemos nuevamente por Azpiazu (1990: 107) que este negocio de fabricar fuelles de cuero prosperó «con especial fuerza en Oñate, que se constituyó en importante centro de cons-

[13] AHPG (Oñati); leg. 2866, fol. 13 vto, 1559, enero, 8.
[14] AM. Oñati; sec. F, ser. I-2-1, caja 841, exp. 4, 1581, agosto, 11.
[15] AHPG (Oñati); leg. 2941, fol. 39 rº. (2ª parte), 1585, marzo, 31.
[16] AHPG (Oñati); leg. 2896, fol. 66 rº, 1593, abril, 18.
[17] AHPG (Oñati); Bergara; fol. 343 rto.-348 rto., 1594, septiembre, 18.
[18] AHPG (Oñati); Oñati; leg. 3047, fol. 330 rto., 1594, noviembre, 1.
[19] AM Oñati; sec. A, ser. I-2, lig. 4, libro 1, fol. 187 vto, 1610, agosto, 14.
[20] En el documento de 1514 aparecen 61 herrerías, pero Díez de Salazar, 1997: 430, dice que en 1502 eran 79.
[21] La información procede también de Azpiazu, 1990: 104.

trucción de barquines, alcanzando especial relevancia el comercio de cueros como tal, sobre todo en los últimos treinta años del siglo XVI». Los negociantes del cuero viajaban habitualmente a Logroño, Burgos, Madrid y Segovia, ciudades en las que tenían el principal mercado.

Y para terminar esta visión industrial de una población media de Gipuzkoa en el siglo XVI habría que sumar al paisaje obrero los que se dedicaban a obtener el carbón vegetal, los carboneros, y el mineral de hierro con el que se trabajaba en la única ferrería de la villa, los venaqueros. La vena de hierro usada en Oñati bien podía ser procedente de los cotos mineros de Udalaitz en Mondragón, Aratz en la vertiente meridional de la sierra de Elgea-Artia o de los yacimientos de Legazpi. Para el abastecimiento de la ferrería de los Guevara serían necesarias unas doscientas toneladas de mineral al año, que podrían ser suministradas por una cuadrilla reducida de trabajadores estacionales.

En cuanto al carbón, una ferrería mayor llegaba a consumir del orden de 4000 cargas anuales, mientras que las herrerías o forjas consumían entre 4 y 6 cargas de carbón vegetal a la semana[22]. Es difícil estimar en kilogramos el peso de una carga de carbón, pero podría ser una cantidad cercana a los 80 kg. Igual ocurre con la producción media de una carbonera, pero una cifra aproximada podría rondar las 250 cargas en cada operación. Con estos números resultan decenas, incluso centenas, de plazas de carboneo distribuidas en los montes de alrededor.

Mineros, carboneros, fundidores, adelgazadores y demás personal especializado de las ferrerías, más los herreros, sarteneros, torneros, caldereros, claveteros, hacheros de las forjas, comerciantes, y un largo etcétera de oficios asociados: barquineros, curtidores, mulateros, carreteros, etcétera… componen este cuadro de la industria del hierro en Oñati. Díez de Salazar (1983a: 122) había calculado que en actividades relacionadas con esta industria se empleaba el 30 por ciento de la población activa de Gipuzkoa en el siglo XVI, incluyendo la actividad en las minas, en la producción de carbón vegetal, en las instalaciones de producción de hierro en bruto o en los innumerables talleres de tratamiento tanto de productos semielaborados (barras, cuadradillo, pletina), como instrumental o clavazón.

Los aspectos técnicos del trabajo del hierro

El proceso de obtención de hierro en la siderurgia tradicional		
El filón de mineral	**Mineral concentrado**	**Hierro bruto**
Extracción	Calcinación	Forja
↓	↓	↓
Mineral extraído	Mineral preparado	Lingote
		↓
Procesado	Reducción	Barra
↓	↓	↓
Concentrado	Hierro bruto	Producto terminado

Figura 2. En este cuadro hemos sintetizado las fases principales del trabajo del hierro, desde la obtención del mineral a la fabricación de instrumental.

Los minerales

La tradición siderúrgica del País Vasco mantuvo hasta el siglo XIX unos modos de trabajo que se limitaban a los óxidos e hidróxidos de hierro, hematites y goethita; la explotación de los carbonatos, siderita, vino unida a la implantación de los hornos altos con la Revolución Industrial. El aprovisionamiento de esos tipos de minerales no ha ofrecido gran dificultad, contándose con cotos mineros de importancia repartidos por todas las zonas montañosas del país. En Gipuzkoa destacan los yacimientos de la aureola

[22] Díez Salazar, 1997: 430-431, informa de un acuerdo realizado en Oñati a 6 de noviembre de 1475, por el que Juancho de Zuázola «Chosil», herrero, y el carbonero Juancho de Goicoechea se conciertan para suministrar 4 cargas de carbón semanales a sus herrerías. Un concierto similar está fechado el 8 de enero de 1476 entre Martín Ibáñez de Ugalde y Juanchu de Olabarrondo para el suministro de 6 cargas de carbón semanales a la «rementería» de Martín.

metamórfica de la Peña de Aia, compartidos con los municipios navarros de Lesaka y Bera; los del macizo de Udalaitz, los de Aizpee en Zerain-Mutiloa y un sinfín de pequeñas explotaciones que resulta imposible de enumerar. En Álava tuvieron importancia los del entorno de Aratz, en la zona de Araya, pero también los hubo de menor importancia en la Sierra de Cantabria y en los demás sistemas montañosos. En Navarra, a los de Lesaka y Bera, hay que sumar los de los yacimientos del valle de Leizarán y los de la vertiente meridional de los Pirineos. Al otro lado de esta cadena montañosa también se repite la alta densidad de yacimientos mineros de interés económico, señalándose los de Baigorri y Banka. Pero, sobre todos ellos, se impone la importancia de Somorrostro, en Bizkaia, tanto por el volumen como por la calidad del mineral. En la llamada cuenca minera vizcaína se ha explotado una masa de mineral de hierro que se extendía desde Basauri, a 4 kilómetros al sudoeste de Bilbao, hasta la comunidad de Cantabria, donde entraba por las minas de Dícido y Setares, sumergiéndose en el mar. Su coto mayor se encuentra en Somorrostro, donde destacan los focos de Triano y Matamoros. El volumen de mineral resulta extraordinario en comparación con los yacimientos de toda la cornisa cantábrica e incluso del Pirineo, a excepción quizá de las minas de Rancié en el Ariege. Además del volumen de mineral, es preciso señalar sus propiedades, tratándose de óxidos con un contenido muy alto de hierro, sin fósforo, muy fáciles de reducir y sin apenas impurezas, lo que da lugar a un metal de muy buena calidad. Ha sido la base de la siderurgia medieval y moderna del País Vasco, exportándose en barcazas con destino a las ferrerías comunicadas por ejes fluviales con las redes marítimas; se le conocía con el nombre de «vena de la mar».

El estudio de la minería del hierro, con el reconocimiento, topografiado y valoración de los trabajos mineros es un campo recién abierto a la investigación espeloarqueológica, pero los datos que ofrece sirven para plantear la existencia de especialistas dedicados a esa actividad (Ugalde y Studer, 2010). El objetivo eran las zonas oxidadas de los filones, penetrando en el subsuelo mediante galerías bien planificadas hasta agotar esas partes de las vetas. Buscaban y extraían las partes más ricas y las procesaban en las inmediaciones, eliminando y desechando las rocas estériles. Este mineral concentrado se procesaba posteriormente en las ferrerías mayores.

La calcinación y preparación del mineral

Los bloques de mineral se sometían al fuego directo durante el tiempo necesario para que las altas temperaturas alcanzaran el interior. Para ello se valían de estructuras de diferente porte dependiendo de la época; en el siglo XVIII se sabe de la existencia de hornos diseñados para esa función, mientras que en la Edad Media se utilizaban pequeñas plazas acondicionadas con muretes de piedra; también se conocía la calcinación en campo abierto. El proceso de calcinación facilitaba el desmenuzado, eliminaba la humedad y preparaba la estructura del mineral para el proceso de reducción.

La reducción

En los óxidos el elemento metálico se presenta combinado con el oxígeno en diferentes grados, siendo los electrones periféricos los que se han unido con el oxígeno. Para separar esa unión y obtener el hierro metálico es preciso añadir electrones suplementarios que proceden de otro elemento. La reacción química de transferencia de electrones es la reducción. A altas temperaturas se pueden usar como agentes reductores el monóxido de carbono gaseoso (CO) o el carbono sólido (C). En esas condiciones de temperatura estas sustancias tienden a combinarse con el oxígeno y a liberar el hierro[23].

Quemando carbón vegetal en un horno se alcanza la energía térmica necesaria para esa reacción química y, además, se produce el monóxido de carbono reductor. La transformación comienza a partir de los 600-700 ºC debido al contacto de los granos de mineral con los gases reductores. El aumento de temperatura favorece la reacción y, cuanto mayor y más duradero sea el contacto entre los granos de mineral y el gas, más progresará la reducción.

[23] En este apartado hemos seguido a Eschenlohr y Serneels, 1991; y Serneels, 1993.

En torno a los 1100 ºC, los componentes del mineral que no han sido reducidos empiezan a fundirse. En esa pasta líquida la reacción continúa gracias al contacto directo con los trozos de carbón incandescente hasta que el metal se separa por gravedad. La reacción entre los óxidos de hierro líquido y el carbono sólido puede tomar a partir de este momento cierta importancia. El hierro metálico por su parte permanece sólido. Las partículas de hierro se congregan en una masa. La escoria líquida se cuela (sangra) por gravedad y se separa de esta manera del metal.

El proceso reductor consiste, como hemos visto, en romper la cadena que une los átomos de oxígeno al hierro. En los hornos bajos se produce, además, en estado sólido o pastoso y da lugar a una esponja de cristales de hierro más o menos aglomerado, rodeado de escoria, carbón y otros elementos.

La reducción directa se ha realizado a lo largo de los siglos en hornos bajos. A partir del siglo XII se conoce en el norte y este de Europa el método indirecto de reducción de hierro en los hornos altos; más grandes que los hornos bajos y que trabajan a mayor temperatura. Poco a poco fue extendiéndose por Europa hasta cubrir prácticamente todo el territorio en el siglo XVI, a excepción de la zona cantabropirenaica y otros enclaves puntuales donde se mantuvo hasta finales del siglo XIX.

La forja

El hierro en bruto se presenta bajo la forma de glóbulos unidos sobre una matriz de escoria que se van uniendo en filamentos, y por coalescencia, densificándose. El proceso no se presenta completo, permaneciendo escoria, glóbulos y filamentos en la estructura del hierro bruto. Para favorecer la densificación, la compactación y la eliminación de la escoria residual se recurría a procesos termomecánicos, mediante el calentamiento y martilleado de la esponja hasta obtenerse un lingote de una calidad homogénea. Este lingote pasaba a las ferrerías menores donde se convertía en barras u otro producto semielaborado (gabillería, pletina, etc.). Las herrerías trabajaban con este material y por forja, también, elaboraban los productos que hemos mencionado: clavos, sartenes, hachas, etc.

Las fases históricas y tecnológicas de la producción del hierro en el País Vasco

Los primeros indicios de producción de hierro en el País Vasco se remontan a la segunda Edad del Hierro. La presencia de escorias y demás desechos de las operaciones de reducción y de forja son relativamente frecuentes en los yacimientos arqueológicos de ese período. En el coto minero de Larla (Baigorri), en la vertiente septentrional de los Pirineos, se han descubierto incluso los hornos (Beyrie y Kammenthaler, 2008) en los que se obtenía la esponja en bruto que luego sería depurada en forja hasta conseguirse lingotes de buena calidad. Estos hornos de Larla se han datado en el siglo III a. C. y su tipología apenas varió en esa zona durante la etapa de explotación romana que se extendió hasta el siglo III d. C.

El período romano fue activo en lo que se refiere a los recursos minerales, conociéndose registros arqueológicos de explotación de oro, plata, cobre y hierro. Dejando a un lado los hornos de reducción de Larla, las evidencias de trabajo de hierro en esa época (Urteaga, 2015) se han obtenido en entornos urbanos como ha ocurrido en excavaciones de Forua, Aloria y Oiasso (Irun). En estos contextos urbanos se han reconocido distintos tipos de hornos que parecen relacionados con labores de forja o de tratamientos especializados: cementación, templado... Más adelante en el tiempo, en el período bajoimperial, se han identificado asentamientos dedicados al trabajo del hierro, como es el caso de Arbiun, en Zarauz (Gipuzkoa); y contamos también nuevamente con testimonios vinculados a las zonas mineras, como es el caso del escorial de Oiola IV, en Trapagaran (Bizkaia), donde se han descubierto, además de los abundantes desechos de operaciones de reducción, restos correspondientes a labores de calcinación de mineral (Pereda, 1997).

Con las evidencias de Oiola entramos de lleno en un entorno arqueológico de gran personalidad: los escoriales de hierro.

Los escoriales de hierro o *zepadis*

El término «zepadi» se usa para nombrar los escoriales de hierro; viene del sustantivo vasco zepa (escoria) y el sufijo –di que indica abundancia. Cuando los escoriales de hierro se sitúan en zonas de montaña, alejadas de los cursos de agua, se considera que pertenecen a instalaciones no hidráulicas. En estos casos, además, coincide que la escoria acumulada se caracteriza por su apariencia en forma de lágrimas. Son escorias compactas que fueron sangradas en estado líquido y perdieron temperatura bruscamente, solidificándose en placas. En la base recogen el negativo del suelo terroso sobre el que fraguaron y en superficie presentan la forma de los regueros de salida del horno; tienen color negro azulado, brillante por el alto contenido en hierro y con un tono de acabado vidriado.

Las *haizeolas* o ferrerías no hidráulicas

La identificación de los escoriales de montaña con la siderurgia no hidráulica viene de antiguo; ya en el siglo XVI el cronista Esteban de Garibay señaló que las primeras instalaciones para la obtención del hierro se situaban en las «alturas de estas mesmas montañas», y que en ellas se trabajaba a fuerza de brazos y no con energía hidráulica[24]. Lope Martínez de Isasti, poco después, repitió la propuesta de Garibay de una fase previa a las ferrerías hidráulicas en las que el hierro se trabajaba en las montañas «con las manos»[25]. Esta identificación se repite en la obra de Villarreal de Bérriz[26] y en la de Larramendi[27].

Caro Baroja[28] recogió la mención de Garibay acerca de las escorias que se veían en las alturas de los montes y su relación con la siderurgia prehidráulica, añadiendo detalles sobre los procesos seguidos en esas instalaciones. En su propuesta, el mineral de hierro, con el carbón, se colocaba dentro de un tronco de árbol de gran diámetro, ahuecado previamente, recubierto de arcilla y otras sustancias minerales. La combustión se activaba con fuelles de piel de gamo o cabra, movidos con los pies y, con más frecuencia, mediante las manos. El mineral dejaba caer sus escorias a una hoya que recibía el nombre de «arragoa»[29]. En un trabajo posterior, publicado



ARRIBA, PLACA DE ESCORIA CARACTERÍSTICA DE *HAIZEOLA*. ABAJO, ESCORIAL DE HIERRO DE LARROSAIN, LEGAZPI (GIPUZKOA)

Figura 2. Escoria de haizeola y escorial de hierro de Larrosain, Legazpi (Gipuzkoa).

[24] Estevan de Garibay y Zamalloa (1556-1666). *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España* (libro IV, capítulo XXV, 96). Tomado de la edición impresa en Barcelona por Sebastián de Cormellas en 1628.

[25] Martínez de Isasi, 1625, cap. XXV, 36: 236.

[26] Villarreal de Berriz, 1736.

[27] Larramendi, 1756 [1969: 64 y 65].

[28] Caro, 1949: 259 y 260.

[29] Esta visión del horno como un tronco ahuecado no se corresponde con las informaciones arqueológicas con las que contamos hoy en día.

en 1974, las denominó ferrerías de altura[30]. Para él, la ferrería de altura es «la ferrería más antigua que se conoce», señalando su reflejo toponímico en los términos de «agorrola» que considera ferrería en seco, y «haizeola» o ferrería de aire; en ambos casos señala que no se aprovechaba otra energía, sino la humana y la del viento. Nótese que Caro Baroja ha introducido un término nuevo, el de *haizeola*. El nombre lo recogió Laborde[31] de un anciano de Zerain, junto con el nombre de *gentilola*. Ambas denominaciones eran usadas por los antepasados del informante para referirse a los antiguos hornos de obtención de hierro de las montañas.

En los últimos treinta años ha habido varios programas de investigación arqueológica sobre escoriales de hierro. Los primeros trabajos se publicaron en 1984[32], catalogándose 34 escoriales de seis áreas geográficas distintas de las Encartaciones (Bizkaia). Esta comarca, junto con el distrito de Legazpi (Gipuzkoa) y el de Baigorri (Baja Navarra), han concentrado las investigaciones arqueológicas, habiéndose inventariado hasta la fecha 130 escoriales en la primera[33], 124[34] en la segunda y 55 en la tercera de ellas[35].

Un porcentaje significativo de estos escoriales se han datado, resultando que se reparten a lo largo de un período que arranca en el siglo III a. C y llega hasta finales del siglo XIV, aunque la mayor concentración se produce en los siglos XI y XII. En este amplio abanico temporal, las informaciones arqueológicas más relevantes se refieren a instalaciones encuadradas en los dos extremos del arco cronológico: entre los siglos III a. C y III a. D, caso de Larla; y por otro, entre los siglos IX y XIV. Como se verá más adelante, los hornos identificados en los escoriales de montaña corresponden a un tipo similar al de las posteriores ferrerías hidráulicas, pero de dimensiones más reducidas. Al tratarse de hornos de pequeñas dimensiones, se obtendría en cada operación una esponja de hierro bruto de pocos kilogramos de peso. La labor de compactación, eliminación de las escorias y mejora de la calidad para obtener los tochos o lingotes parece que no se llevaba a cabo en estas instalaciones, suponiéndose que se llevaba a las aldeas de los alrededores para trabajarlas en forja.

Las ferrerías hidráulicas

La primera referencia escrita que menciona la existencia de ferrerías hidráulicas es una cita del año 1290 que se inscribe en el texto de la Carta Puebla otorgada por Sancho IV a los que acudieron a fundar Segura en tiempos de Alfonso X.

> «(…) E por / les faser mas bien e mas merçed, tengo por bien que las ferrerias que son en Legazpia *masuqueras* que estan en yermo que los fazen robos los malos omes e los robadores que / vengan mas cerca de la villa se Segura que las poblen porque sean mas abondadas e mas en salvo (…)»[36].

Es muy posible que existieran con anterioridad a esas fechas; la documentación y los descubrimientos arqueológicos de la zona oriental del Pirineo han confirmado la presencia de este tipo de instalaciones en el siglo XI (Sancho, 2011: 659).

---

[30] Caro, 1974: 94 [«todavía en el siglo XVI y aún en el XVIII, había ferrerías de las que se llamaban de altura» (no conocemos las fuentes que manejó para defender la presencia tardía de las ferrerías no hidráulicas, pero lo cierto es que a día de hoy parece confirmado que, como mucho, alcanzaron los inicios del siglo XV)].

[31] Laborde, 1979: 297-360. Las informaciones que tratamos se encuentran en las pp. 308 a 312.

[32] Gorrochategui y Yarritu, 1984: 171-219.

[33] El dato del número de escoriales de montaña de las Encartaciones procede de Franco (2011).

[34] El distrito siderometalúrgico medieval de Legazpi incluye también los términos de Zerain, Gabiria, Mutiloa y Zegama (Ugarte y Urteaga, 2014).

[35] Los 55 escoriales de Larla se concentran en una superficie más reducida y cercana a las zonas de explotación del filón (Beyrie, 2008: 61).

[36] Díez de Salazar Fernández, L. M., (1985): *Colección diplomática del concejo de Segura*, Guipuzcoa, tomo I (1290-1400). *Fuentes Documentales del País Vasco 6*. Eusko Ikaskuntza, San Sebastián. Documento número 12, p. 12. [La cursiva es nuestra].

En esta fase inicial las ferrerías no hidráulicas, las *haizeolas*, convivieron con las hidráulicas y esta convivencia se extendió durante el siglo XIV como nuevamente informan las fuentes escritas y las arqueológicas. En el primer grupo contamos con otro documento de Segura, fechado en 1335; en ese registro que recoge la obligación establecida por el concejo de la villa para que los ferrones de su jurisdicción realizaran las ventas de hierro y los abastecimientos a través de ella, se distinguen tres tipos de ferrerías:

> «(…) por razón e manera que avemos ferrerias *masuqueras* e otras de / *maço de agua* e de *omes* nos e otros en Necaburu e en Legazpia e en otros logares que labran la vena de Necabru e de Hayzpuru e de Çamora e de Otannu e de Barbaria (…)»[37].

Son las ferrerías masuqueras, las de mazo de agua y las de «omes»; las dos primeras hidráulicas,y la tercera no hidráulica.

En lo que se refiere a las evidencias arqueológicas, los sondeos realizados en escoriales de hierro situados en esas mismas zonas mineras citadas en el documento, han permitido datar una decena de ellos por carbono-14. Las fechas más modernas alcanzan los años finales del siglo XIV, e incluso los inicios del XV (Ugarte y Urteaga, 2014).

A esta primera relación se sumarán, dependiendo la época y las características de las instalaciones, un número importante de denominaciones para las ferrerías hidráulicas: mazoneras, tiraderas, agorrolas, zearrolas, mayores, menores, martinetes, olatxos… Son reflejo de una evolución que discurrirá hasta el siglo XIX; contando con la ampliación constante de las referencias arqueológicas intentaremos en las próximas líneas trazar una visión resumida de esta trayectoria que consideramos puede agruparse en 4 fases[38]:

Fase I. Las ferrerías hidráulicas de primera generación; siglos XII-XV.
Fase II. Las ferrerías hidráulicas consolidadas; siglos XV-XVI.
Fase III. Las ferrerías hidráulicas renovadas; siglos XVII y primera mitad del XVIII.
Fase IV. Las ferrerías hidráulicas ilustradas; segunda mitad del XVIII y XIX.

Fase I. Las ferrerías hidráulicas de primera generación

Este tipo de ferrerías acaban de reconocerse en el panorama arqueológico del País Vasco, disponiéndose de tres ejemplos hasta la fecha: Bengola (Gerrikaitz, Bizkaia), datada en el siglo XIII[39], Meazuri (Irun), entre 1290 y 1410[40], y Arditurri (Oiartzun), entre 1300 y 1430[41].

Los talleres se disponen en zonas previamente excavadas y acondicionadas con una base de arcillas plásticas que se supone se acarreaban para facilitar la cimentación de las estructuras de madera con las que se edificarían estas instalaciones. Serían, por tanto, edificios de madera en su mayor parte. Las zonas de trabajo aparecen distribuidas en diferentes estancias ordenadas por funciones, contando con carbonera, depósito de mineral calcinado, taller de forja y zona de reducción. Por los desechos que se han localizado se deduce que la esponja de hierro se compactaba en caliente en la misma ferrería, resultando masas de hierro bruto de forma redondeada (agoas) de 30 centímetros de diámetro y unos 10 kilogramos de peso. La presencia de escorias de forja y de útiles acabados indica que en la misma instalación se depuraban los tochos, se obtenían los lingotes y con ellos se elaboraban herramientas y demás artículos.

---

[37] Díez de Salazar Fernández, L. M., (1985). *Op. cit.*, Documento número 12, p. 24. [La cursiva es nuestra].

[38] Vamos a dejar a un lado en esta ocasión la evolución de los modelos de presas, por ser una cuestión que requiere un nivel de detalle superior al del tratamiento general de este artículo.

[39] Fernández Carvajal, 2010: 295, concreta la fecha en «mediados y último cuarto del siglo XIII».

[40] Ua-39293: 606 +-30 PB; CAL (95.4 %): 1290-1410 AD.

[41] Ua-43978: 572 +-30 BP; CAL (95.4 %):1300-1370 AD (58.8 %); 1380-1430 (36,6 %).

En Bengola (Gerrikaitz, Bizkaia) se ha podido excavar la zona del horno, comprobándose que comparte las mismas características de diseño observadas en los hornos de haizeola de Callejaverde y Peñas Negras, datados en el siglo XII (Fernández Carvajal y Varón Hernández, 2010; Fernández Carvajal y Franco, 2011). El paso de las ferrerías no hidráulicas a las hidráulicas pudo llevarse a efecto, según estas evidencias, manteniendo la tradición siderúrgica previa como da a entender la repetición del modelo del horno en las segundas.

Tanto en Meazuri (Irun) como en Arditurri (Oiartzun), el emplazamiento de estas ferrerías que hemos considerado de primera generación tiene lugar en el tramo de cabecera de un curso de agua de caudal medio. Esta disposición ofrece condiciones de captación más favorables que los tramos medios de mayor caudal. Las ferrerías se colocan, además, junto a yacimientos de óxidos de hierro de buena calidad. Es más, los filones se sitúan a pie de ferrería, siendo posible contar con un abastecimiento fácil y sencillo de los óxidos de hierro necesarios.

Todas estas características tienen además su correspondencia en modelos mejor conocidos arqueológicamente en otras geografías. Es el caso de la ferrería de la Fabregada (San Esteban de la Sarga, Lérida), en la que las excavaciones arqueológicas (Sancho, 1997 y 2011) han servido para construir una propuesta para el siglo XI en la que ya están presentes los elementos identitarios que hemos comentado para el modelo del País Vasco.



ARRIBA, *AGOA* DE LA FERERRÍA DE ARDITURRI, FASE I.
ABAJO, LA MISMA *AGOA* SECCIONADA.

Figura 3. Hierro en bruto, agoa, procedente de la excavación de la ferrería de Arditurri (Oiartzun, Gipuzkoa). Fase I.

Fase II. Las ferrerías hidráulicas consolidadas

Las ferrerías de esta segunda fase se despegan de las zonas mineras, prefiriendo emplazamientos que les procuran mayores caudales a costa de obras de captación más complejas; también se observa la tendencia a buscar la cercanía de vías de comunicación de cierto rango.

A grandes rasgos van a adoptar un modelo constructivo que va a ser repetido con posterioridad con ligeras variantes. Contarán con una presa o azud para desviar el agua y con canales para dirigirla hasta el lugar donde se levantan las instalaciones. Los edificios van a ser construidos en piedra, contando con un elemento definidor que es la antepara o depósito elevado desde el que se producían los saltos a las ruedas. El forjado de este depósito se seguirá resolviendo con vigas de madera apoyadas sobre pestañas corridas o soluciones similares. Los talleres van a tener planta rectangular, adosándose al muro de la antepara. En su interior van a contar con un esquema ordenado en torno a la posición del horno que se ubicará en un lugar central; la organización de la maquinaria tendrá en cuenta esta posición, situándose los fuelles en la parte trasera del horno y el mazo, en la delantera. Contarán con dos ruedas, una por cada elemento mecánico. Los almacenes se dispondrán en paralelo a los talleres con sus carboneras y depósito de mineral.



Figura 4. Modelo estándar de ferrería hidráulica con el esquema de captación de agua y depósito elevado o antepara. Fase II.

El nuevo modelo incluye un avance en la construcción de los saltos que se describe en la documentación con la fórmula «a la genovesa», la separación de los fuelles y el horno mediante un muro que lleva el nombre de *bergamazo* (Urteaga 2000b) y, por lo que parece, un aumento del volumen del hierro producido en cada operación de reducción, además de la separación de estas labores de reducción de las de tratamiento de los tochos y conversión en productos elaborados. Estas últimas se realizarán en instalaciones de menor tamaño, llamadas ferrerías menores.

En general, debieron ofrecer buenos rendimientos, construyéndose por decenas en los territorios de Bizkaia y Gipuzkoa, y en menor medida en Álava. Un censo de las ferrerías de los siglos XIV al XVI en Gipuzkoa eleva su número a cifras sorprendentes, superándose las 220 instalaciones (Díez de Salazar Fernández, 1997). Muchas de las situadas en zonas apartadas y junto a cauces de caudal reducido se abandonaron en la segunda mitad del siglo XVI. En Bizkaia, podemos suponer que fueron muchas más, superando las 400 o 500 unidades, pero la falta de estudios de detalle, impide conocer en qué fase concreta se integrarían.

Fase III. Las ferrerías hidráulicas renovadas

La diferenciación entre las ferrerías que labraban hierro y las que «tiraban» (elaboraban barras) se hizo más acusada con la incorporación del martinete, un martillo de dimensiones más pequeñas que trabajaba a mayor ritmo porque el árbol de levas de su eje contaba con seis *masuqueros*[42] en lugar de los cuatro de los ejes de los mazos comunes. Se considera que el invento fue obra de Marcos de Zumalabe, vecino de Balmaceda, en 1514 (Díez de Salazar, 1982a: 94). Su uso se fue generalizando con el tiempo, dando lugar a una especialización en el tipo de instalaciones que las fuentes recogerán con las menciones diferenciadas de ferrerías mayores y ferrerías menores.

Las ferrerías que siguieron labrantes en el siglo XVII, y que continuaron actualizándose conforme se sucedían los avances y las necesidades del mercado, fueron evolucionando hacia unas instalaciones con mayor número de saltos en la antepara. Si el modelo de finales del XV y XV contaba con una antepara en la que se producían dos saltos, en el de ahora el depósito elevado albergará tres saltos; dos de ellos accionarán la maquinaria del taller de obtención de hierro, mientras que al otro lado de la antepara, alimentado por esa tercera rueda se dispondrá el taller del martinete. Este martinete se valdrá además de una trompa hidráulica o *haizearka* para inyectar aire en el horno y alcanzar las temperaturas necesarias para trabajar los tochos (veáse figura 5).

Fase IV. Las ferrerías hidráulicas ilustradas

Hemos elegido el término de «ilustradas» porque la mayor parte de las informaciones disponibles proceden de las iniciativas llevadas a cabo por la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País para mejorar las instalaciones productivas y avanzar en la producción del hierro. Estas acciones se centraron entre los años 1765 y 1773 (Urteaga, 2000a).

Las ferrerías operativas en este período consumían mineral procedente de Somorrostro, hematites de buena calidad y fáciles de reducir, mientras que el carbón se obtenía, sobre todo, de madera de haya, aunque también estaban presentes el roble, el castaño y la encina. Producían una media de cinco o seis *agoas* por día, trabajando sin interrupción, a excepción de las fiestas de guardar y el período de sequía estival. Las agoas alcanzaban un peso de un quintal, 150 libras, gastándose en su obtención tres quintales de mineral crudo que se reducía una cuarta parte tras el proceso de calcinación, y cinco quintales de carbón. Contando con las numerosas reparaciones y ajustes en el horno, producirían en torno a las 60-75 tm de hierro al año. En lo relativo al personal, en la jerarquía de las ferrerías, el oficial de mayor cualificación era el maestro ferrón u oficial macero, que se encargaba de trabajar los tochos en el mazo. Le seguían el oficial tirador que es el que acompañaba al macero en la forja, los oficiales fundidores, dos, encargados del horno, y el aprendiz.

[42] Los tacos de madera del árbol de levas se conocen con el nombre de masuqueros.

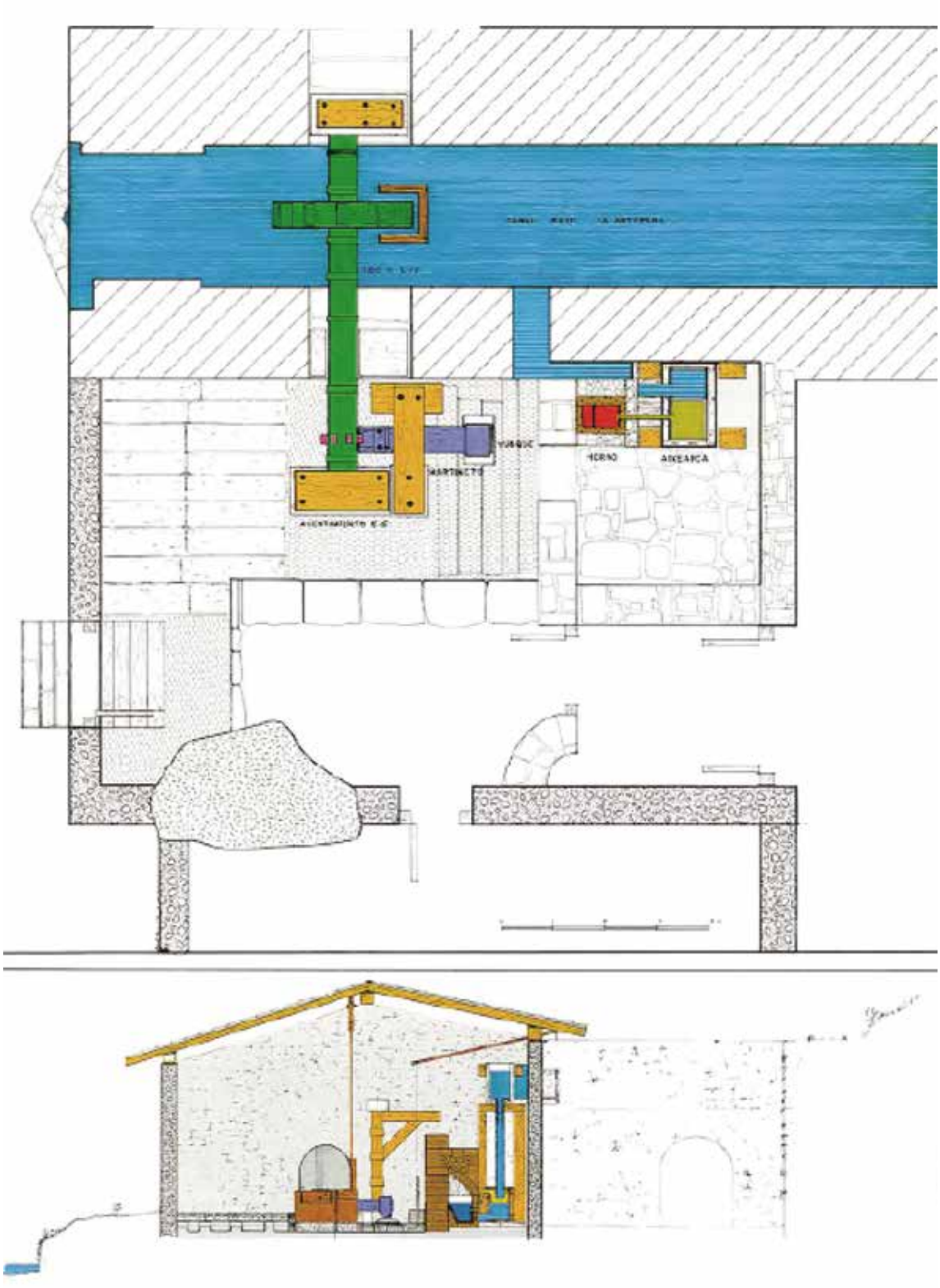


Figura 5. Planta y alzado del martinete con trompa hidráulica de la ferrería de Olaberria (Oiartzun, Gipuzkoa). Fase III.

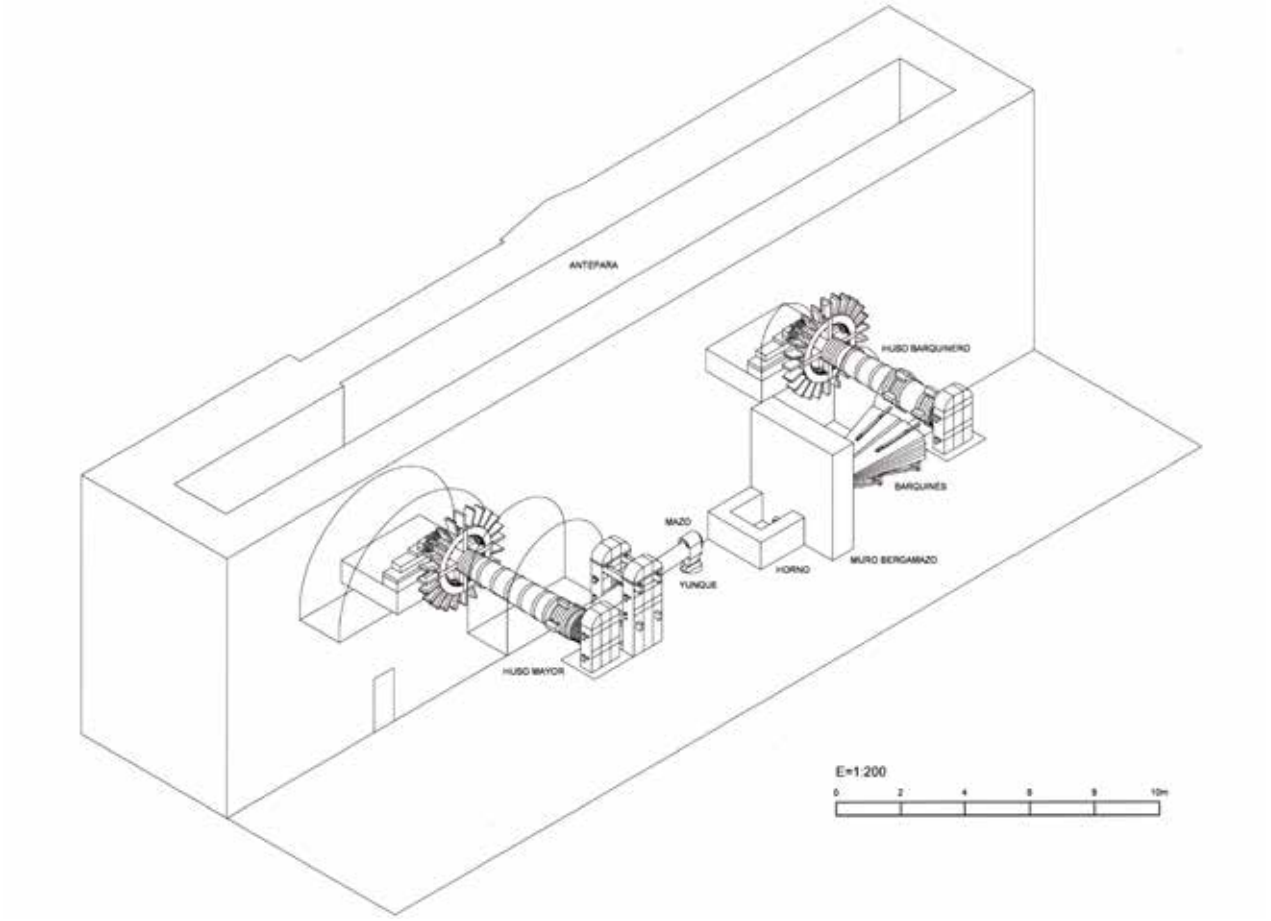


Figura 6. Modelo de taller de ferrería ilustrada con fuelles de madera. Fase IV.

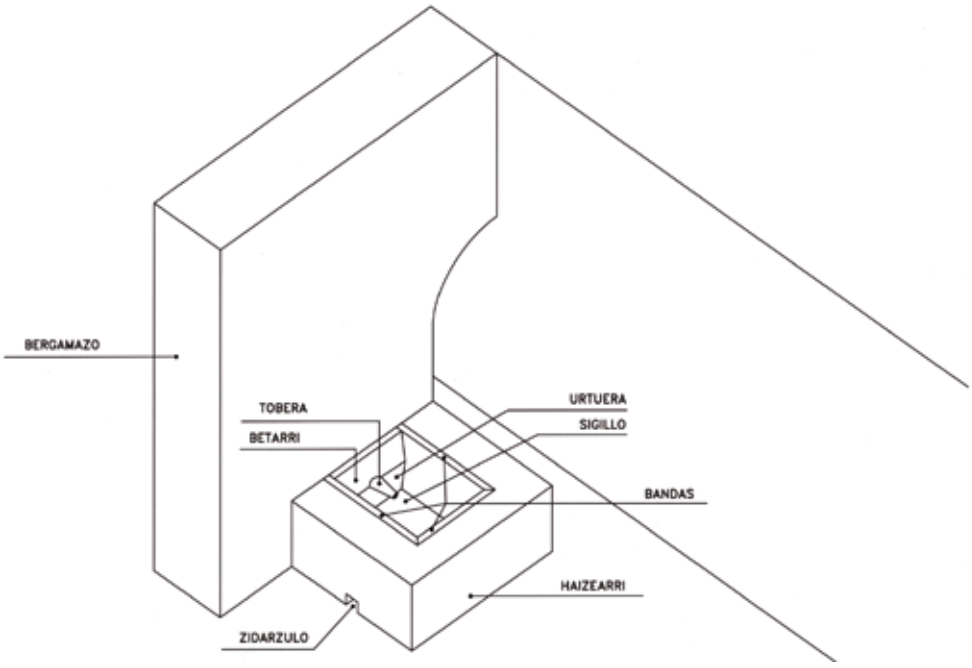


Figura 7. El horno de las ferrerías hidráulicas a fines del XVIII, con indicación de las partes que lo componen.

La labor innovadora de la Bascongada trajo consigo, hacia 1770, la implantación de los fuelles de tabla, incomparablemente más baratos que los de cuero que debían soltarse y engrasarse todos los años para que funcionaran adecuadamente (Veánse figuras 6 y 7).

En este mismo capítulo de los soplantes se incluye la trompa hidráulica que, si bien era corriente en las ferrerías menores o martinetes, comenzó a aplicarse en las ferrerías mayores por las mismas fechas que los fuelles de tabla. A pesar de los buenos resultados, son muy pocas las instalaciones que apostaron por esta solución que, sin embargo era la habitual en las ferrerías del Pirineo Oriental, o fargas catalanas[43]. Más adelante, en los últimos años de actividad de las ferrerías hidráulicas, se asiste a la incorporación de un nuevo modelo de inyección que recibe el nombre de fuelles de pistón o fuelles de piedra, unas cajas estanco, con un émbolo que servía para llenar, primero, de aire el compartimento y, luego, presionar sobre el mismo, proyectándolo hacia el horno a través de unos conductos.

Resulta obligado mencionar también la utilización de carbón mineral en lugar de vegetal, cuando se extendió el uso de este nuevo combustible; pero se trata de episodios puntuales previos al cierre definitivo de las ferrerías y su reconversión en nuevas industrias siderúrgicas basadas en el horno alto y el método indirecto de obtención de hierro. Según un censo publicado por J. M. de Barandiarán (1929) había, a finales del siglo XVIII, 180 ferrerías funcionando en Bizkaia, 94 en Gipuzkoa y 20 en Álava, 294 en total.

El origen ¿medieval? del *homo faber* vasco

Para Caro Baroja no es hasta el siglo XII cuando se inicia el período en el que los vascos aparecen «en el concierto de los pueblos occidentales» con personalidad propia. Para él, el mundo medieval constituye la etapa histórica en la que se gestaron los ingredientes de la identidad vasca, reduciendo prácticamente a la nada las aportaciones del período romano. En sus estudios acabó fraguando una hipótesis que ha sido seguida con posterioridad prácticamente por todos los historiadores en las que el solar vascón se articulaba en dos zonas: una montañosa y otra en zona llana, que venían a coincidir con la designación de *ager Vasconum y saltus Vasconum* de las fuentes romanas[44]. En su opinión:

> «Los historiadores y geógrafos antiguos tenían idea neta de que el territorio de los vascones se hallaba constituido por dos partes, muy distintas entre sí. Al sur, junto al Ebro, quedaba una tierra más llana, apta para el cultivo de los cereales, que, en un texto de Tito Livio, por lo menos, es conocida bajo la designación de *ager Vasconum*[45]. Pero, aparte de esta extensión que es también la primera que conocen y a la que hacen referencia primera los romanos, donde había varios núcleos de población importantes (…) los vascones ocupaban un territorio distinto en absoluto, conocido como *saltus Vasconum*. La palabra *saltus* da idea de tierra de bosques, de pastos rústicos, de ámbitos selváticos y hasta cierto punto monstruosos (…) Los vascones, pues, a través de ámbitos diferentes, se extendían de las orillas del Ebro, por el *ager*, a las del Océano, hasta las cumbres nevadas del Pirineo, por el *saltus*, con más extensión por esta parte»[46].

El territorio del *saltus* es, por otra parte, el que concentra la actividad siderometalúrgica, tanto la hidráulica como la no hidráulica por tratarse de la zona montañosa con yacimientos minerales y cursos de agua para su aprovechamiento hidráulico.

Esta propuesta, como decíamos, la han seguido muchos historiadores, aceptando que el territorio de los *vascones* estaba dividido en dos partes: el *saltus vasconum* y el *ager vasconum*. Al sur, el *ager*, tierra llana, apta para el cultivo de los cereales, en las tierras cercanas al Ebro. Este espacio ha sido definido como más abierto, más permeable a la cultura mediterránea y romana. Frente a él, al norte,

---

[43] En la bibliografía se añade en ocasiones el término de forja o farga catalana, para señalar la utilización de la trompa hidráulica en lugar de los fuelles a la hora de inyectar aire en el horno; la trompa ha sido el elemento característico de las fargas que son las ferrerías hidráulicas de la zona oriental del Pirineo.

[44] Caro, 1971: 42.

[45] Caro, 1971: 24.

[46] Caro, 1971: 27.

en las estribaciones del Pirineo, el *saltus*, boscoso, impermeable, en todo caso, dedicado al pastoreo y a los pastos.

Los textos romanos no dicen tal cosa[47], pero la falta de testimonios arqueológicos en los territorios de la vertiente atlántica hasta hace poco tiempo, permitía suponer que habían permanecido ajenos al dominio y a las influencias romanas.

En realidad, el *Vasconum saltus* forma parte de una descripción de Plinio (Naturalis Historia IV, 10) de la costa cantábrica:

> «En la costa más cercana (*scil.* a Italia) se encuentra la *Hispania Citerior*, llamada también Tarraconense. A partir de los Pirineos, a lo largo de la costa del Océano, están: "el *saltus vasconum*, *Olearso*, las ciudades (*oppida*) de los várdulos, los morogos, Menosca, Vesperies y el puerto Amano, donde hoy surge la colonia de Flaviobriga».

En este caso es obvio que Plinio está hablando de un espacio geográfico que incluye ciudades (*oppida*), un puerto (*portus*), una localidad (*Oiasso*, que Estrabón ya en el siglo I d. C. denomina *polis*) y un *saltus* (el *Vasconum saltus*), que posee una identidad *per se*. El *saltus vasconum* viene antes que Oiasso en la enumeración y está bien definido como un espacio concreto (Urteaga, y Arce, 2011).

Estas consideraciones resultan ahora fáciles de hacer porque contamos con los registros arqueológicos de asentamientos urbanos con sus necrópolis, vías de primer orden y puertos, de complejos mineros de importancia y una serie de testimonios relevantes cuyo contexto no se corresponde al ambiente del Mediterráneo; forman parte del ámbito del Atlántico, del *Mare Externum*, y en ese marco resultan perfectamente legibles en cuanto a la romanidad que expresan. El binomio *ager-saltus* de Caro Baroja ha perdido su vigencia y, en lo que respecta al *Vasconum saltus*, una vez demostrado que se trata de un punto geográfico concreto, se plantean dos posibilidades: o bien se trata del paso sobre el estuario del Bidasoa («salto» del Bidasoa), o bien del distrito minero de la Peña de Aia. En cualquier caso, se situaba junto al Pirineo y junto a Oiasso, o —dicho de otra forma— entre el Pirineo y Oiasso (Urteaga, 2008).

Independientemente de la identidad y naturaleza de este espacio concreto, del *Vasconum saltus*, merece la pena detenernos en la magnitud que han ido tomando los descubrimientos arqueológicos ligados a la minería romana en este territorio. A día de hoy contamos con evidencias, con restos materiales, de esa actividad desde Valcarlos hasta Castro Urdiales, siguiendo los diferentes macizos que se suceden formando una cadena montañosa ininterrumpida entre ambos puntos. Haciendo un recorrido rápido podemos citar el macizo de Quinto Real o de Alduides y el macizo de Oroz-Betelu, las minas de Teilari, en Urepel (Dupré *et al*., 1992), el complejo de Banca (Ancel *et al*., 2012) y los sitios mineros de Larla (Beyrie y Kammenthaler, 2008), Ustelegi y Mehatze (Parent, 2013), estos últimos situados prácticamente sobre la línea fronteriza entre los estados de Francia y España.

Siguiendo de este a oeste, nos encontramos con las minas de Urrizate-Aritzakun y de Itsasu. Se trata de dos facetas de un mismo yacimiento aurífero; se sitúa en torno al paso fronterizo de Dantxarinea. Los valles de Aritzakun y de Urrizate, en el municipio navarro de Baztán, se abren en la cabecera del río Errobi o Nive que desciende hacia el Atlántico y desemboca en Bayona; en su curso medio, en torno a la localidad labortana de Cambo-les-Bains, el valle se amplía, contando con extensas terrazas cuaternarias. En Urritzate y en Aritzakun se localizan los filones de piritas auríferas; en las terrazas del Errobi, las laminillas de oro resultantes de la erosión de esos filones. En estas terrazas se han catalogado 37 minas antiguas en aluvión, coluvión y eluvión de oro nativo. Para este fenómeno de minería aluvial Cauuet (2002) propone como contexto cronológico y cultural su explotación a cargo de los Tarbellos a lo largo de los siglos II y I a. C, aunque probablemente se pueda ampliar al período altoimperial.

A continuación, vendrían las minas de cobre de Lantz (Tabar y Unzu, 1986) y luego las del macizo de Cinco Villas y el de Aiako Harria o Peña de Aia. En este último, se han censado un conjunto con varias decenas de explotaciones mineras repartidas en los cotos de San Fernando (Ugalde, 2008), Belbio (Ugalde, 2010), San Narciso (Urteaga y Ugalde, 1986), Askain (Ugalde, 2012), Miazuri (Ugalde, 2013) y

[47] Véanse las reflexiones al respecto en Urteaga y Arce, 2011: 145-161.

Arditurri (Urteaga, 2012). El conjunto suma varios kilómetros de galerías, entre las que se encuentran ejemplos de trabajos de prospección, de acceso a los filones, de explotación, planos inclinados, pozos, soluciones de drenaje y un amplio abanico de trabajos auxiliares y menores. El estudio de los ejemplos de minería romana de Aiako Harria ha revelado la magnitud del fenómeno de la explotación de los filones de plomo argentífero, cobre y hierro, la cuidada planificación de los trabajos, la existencia de una ordenación del territorio en la que se incluía la aglomeración urbana de Oiasso, su puerto, la red viaria que unía esta *polis* con la capital provincial de *Tarraco* y un aspecto que nos interesa en nuestro análisis: la existencia de obras de ingeniería sobresalientes para la evacuación de agua del interior de las minas. No tienen relación directa, desde luego, con la elaboración de hierro, pero demuestran que la presencia romana vino acompañada de un salto tecnológico de envergadura. En la mina de Belbio (Irun), por ejemplo, se han encontrado evidencias de la existencia de un sistema de evacuación de aguas por medio de tornillos de Arquímedes y un sistema de rosario de cuentas o *patenotre* (Ugalde, 2011). Se apoya en pozos de hasta 16 metros de altura, acompañados de otros escalonados que permiten elevar el agua de los niveles inferiores, afectados por el freático del valle, y extraerla a través de una galería de drenaje. La solución de ruedas y mecanismos de elevación no parece, por otra parte, ser exclusiva de Belbio; disponemos de descripciones de los técnicos de minas de Arditurri que comentan hallazgos de restos de máquinas elevadoras de madera (Álvarez, 1954). Pero, sin duda, el registro más sobresaliente entre estas obras de ingeniería es el correspondiente al acueducto subterráneo de ese mismo coto minero de Arditurri (Oiartzun). Se construyó para explotar zonas muy ricas de un filón que discurre en su mayor parte por debajo de la cota del río inmediato. Alcanza los 400 metros de longitud, habiendo conservado 7 pozos verticales de sección ovalada a lo largo de su recorrido. Su construcción se explica a través de complicados cálculos topográficos de alineación y nivelación, estando acompañada la obra, además, de un marco administrativo determinado (Ugalde, 2011; Urteaga, 2013).

Siguiendo con la relación de las explotaciones mineras romanas reconocidas hasta la fecha queda mencionar los yacimientos de Arritzaga en Aralar y Somorrostro.

En Arritzaga resulta obligado constatar que la explotación de minerales de cobre, en este caso, se encuentra en un lugar recóndito, situado en plena Sierra de Aralar a más de mil metros de altura, lo que da una idea del interés romano por los recursos del territorio. Y también que se trata de una explotación de larga tradición histórica, que se remonta, cuando menos, al Bronce Medio (Urteaga *et al.*, 2010).

Para Somorrostro se esgrime la relación con el *mons praealtus* de la cita de Plinio[48] que señala la existencia de una montaña toda de hierro cerca de la costa de Cantabria; descripción que se ajusta a las características de este coto, pero que también se ha trasladado a las minas de Peña Cabarga en el entorno de la Bahía de Santander.

Al margen de este problema de identificación existen evidencias arqueológicas que demuestran la extracción romana de minerales en este coto; las pruebas se refieren a un taller de tratamiento de hierro en el lugar de Oiola II, con una fase de trabajo datada entre los siglos II y IV (Pereda, 1997), y una galería de mina en Setares (Mantecón, 2000). Se localiza en la zona de trabajo de la antigua compañía de minas de Setares, en el área de Castro Urdiales donde se fundó la colonia de Flaviobriga, citada también por Plinio (NH IV: 110).

La colonización romana se ha demostrado que no fue una acción unidireccional; originó una serie de dinámicas entre las que se incluyó el proceso de integración de los pueblos indígenas y la respuesta de Roma en forma de transformaciones y mecanismos de adaptación a esas nuevas realidades (Lepeley, 2008). Indudablemente, el espacio que hoy corresponde a la vertiente atlántica del País Vasco estuvo incluido en ese proceso histórico. Y por lo que hemos visto, en gran medida esa incorporación a la órbita romana se hace desde el sector económico de la minería y, cómo no, desde las actividades asociadas de transformación de esos minerales en lingotes de plata, plomo, cobre y…

[48] Plinio, *Naturalis historia*, vol. XXXIV, p. 149: «De todas las venas metalíferas, la más abundante en Cantabria es la de hierro. En la zona marítima que baña el Océano hay un altísimo monte que, parece increíble, todo él es de metal, como ya dijimos al hablar del Océano…». Domergue, 1990: 212, propone que la descripción puede corresponder a Somorrostro, aunque advierte sobre la falta de evidencias arqueológicas.

hierro. En lo que respecta a la tradición siderometalúrgica se ha comprobado, por otra parte, que es previa a la conquista romana y que, incluso, va a mantenerse sin grandes cambios en los modos de producción durante ese período como hemos visto en los hornos de reducción de hierro de Larla. Pero la dimensión de la actividad minera en general, la planificación de los trabajos, el volumen de las explotaciones, el entorno económico, el marco territorial y administrativo serían los propios del contexto romano.

Al estudiar la válvula de una bomba de Ctesibio descubierta en las excavaciones de los muelles del puerto romano de Tadeo Murgia en Irun, planteábamos que la pieza indicaba que Oiasso (Irun) era «un lugar integrado en las redes de la poderosa cultura romana y que, a través de ella, recibió los conocimientos tecnológicos del mundo helenístico (Urteaga *et al*., 2010)». Si bien el nivel de desconocimiento sobre lo ocurrido entre los siglos v y xii en el espacio vasco desaconseja el intento de trazar un tránsito que relacione la cultura siderometalúrgica del *homo faber* vasco medieval con el romano, no se puede pasar por alto la extraordinaria actualización o *aggiornamiento* de los pueblos indígenas del área vascona como consecuencia de su integración en el Imperio. Y menos, cuando la gestión elegida por Roma se ha demostrado orientada a la explotación de los recursos minerales del territorio.

Bibliografía

Arbide, I., *et al*. (1980): *Ferrerías en Legazpi*. San Sebastián: Asociación de amigos del museo del hierro de Burdinola.

— (2005): «Escoriales de ferrerías de monte en los alrededores del coto minero de Zerain Mutiloa, Gipuzkoa, País Vasco-Euskal Herria», I Congreso Internacional de Paleosiderurgia y recuperación de patrimonio industrial, Donostia-San Sebastián, p. 509.

Álvarez Menéndez, B. (1954): «Mineros de otros tiempos», *Oyarzun*, pp. 10-15.

Ancel, B., *et al.* (2012): «Stratégie d'exploitation et galerie d'exhaure dans la mine de cuivre antique de Banca (Pyrénées Atlantiques)», *L'eau: usages, risques et représentation dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la péninsule Ibérique, de la fin de lÂge du Fer à l'Antiquité tardive*, Aquitania suplemento 21, pp 169-189.

Azpiazu Elorza, J. A. (1990): «Mercaderes y poder municipal en Oñate (siglo xvi)», *Vasconia, Cuadernos de Historia y Geografía*, n.º 15, pp. 97-110.

— (2011): *Esa enfermedad tan negra. La peste que asoló Euskal Herria (1597-1600)*. Donostia-San Sebastián: Ttarttalo.

Barandiarán Ayerbe, J. M. de (1929): «Ferrerías de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya a fines del siglo xviii», *Anuario de Eusko-Folklore*, n.º 9, pp. 101-103.

Beyrie, A. (2008): «L'exploitation du fer dans le Sud-ouest de la Gaule. L'exemple du site de Larla (Pyrénées-Atlantiques)», *Archéopages*, n.º 22, pp. 32-33.

Beyrie, A., y Kammenthaler, E. (2008): «Aux origines de l'activité minière dans les Pyrénées occidentales. L'exploitation du cuivre, du fer, de l'or et de l'argent», *Archéopages*, n.º 22, pp. 28-31.

Cauuet, B. (2002): «Mines d'or des Pyrénés et du Massif Central dans l'Antiquité», *L'or de Tolosa*, Musée Saint-Raymond-Musée des Antiquités de Toulouse, pp. 31-40.

Caro Baroja, J. (1949): *Los Vascos. Etnología*. San Sebastián: Biblioteca Vascongada de los Amigos del País.

— (1971): *Etnografía histórica de Navarra*. Pamplona.

— (1973): *Los pueblos del Norte. San Sebastián*.

— (1974): «Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco», *Estudios vascos*, vol. VI, San Sebastián.

— (1974): «Vasconiana», *Estudios vascos*, vol. III, San Sebastián.

— (1985): «Los vascones y sus vecinos», *Estudios vascos*, vol. XIII, San Sebastián.

Cauuet, B.; Domergue, C., y Urteaga, M. (2005): «Mines et métallurgies en Aquitanie et en Hispanie septentrionale sous les Julio-Claudiens», *Aquitania Supplément*, n.º 13, Burdeos, pp. 423-460.

Díez de Salazar Fernández, L. M. (1983a): *Ferrerías en Gipuzkoa (siglos xiv-xvi). Historia*. San Sebastián: Haranburu Editor.

— (1983b): *Ferrerías en Gipuzkoa (siglos XIV-XVI). Fuentes e instituciones*. San Sebastián: Haranburu Editor.

— (1997): *Ferrerías guipuzcoanas. Aspectos socioeconómicos, laborales y fiscales (siglos XIV-XVI)*. San Sebastián: Instituto Doctor Camino.

Domergue, C. (1990): «Les mines de la péninsule ibérique dans l'Antiquité romaine», *Collection de l'École française de Rome*, vol. 127, Roma.

Eschenlohr, L., y Serneels, V. (1991): «Les bas fourneaux mérovingiens de Boécourt, Les Boulies (JU, Suisse)», *Cahiers d'Archéologie Jurasienne*, n.º 3.

Dupré, E.; Parant, D.; Saint-Arroman, y Chr., Tobie, J. L. (1992): «Le material romain du site minier et metallurgique antique de la commune d'Urepel», *Jakingarri*, n.º 1, pp. 18-22.

Fernández Carvajal, J. A., y Varón Hernández, F. R. (2010): «Ferrería-Molino de Bengola (Munitibar-Arbatzegi-Gerrikaitz)», *Arkeoikuska*, pp. 291-297.

Fernández Carvajal, J. A., y Franco Pérez, J. (2011): «Ferrería de monte de Callejaverde», *Arkeoikuska*, pp. 255-261.

Franco, J. (2011): «Ferrerías de monte en los macizos de montaña de Ubieta, Ordunte Oriental, Santxosolo, Atxarre, Ogoño, Gaztiburu, Iluntzar, Urregarai, Akarregi, Urko, Heredia y Durangalde norte (Encartaciones, Duranguesado y Busturia-Markina)», *Arkeoikuska*, pp. 316-319.

Garibay y Zamalloa, Esteban de (1556-1666): *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España* (libro IV, cap. XXV, 96). Edición impresa en Barcelona por Sebastián de Cormellas de 1628.

Gorrochategui, J., y Yarritu, M. J. (1984): «Prospecciones arqueológicas en Vizcaya durante 1983. Del Eneolítico a la Edad Media: asentamiento al aire libre, necrópolis y ferrerías de monte», *Cuadernos de Sección Prehistoria y Arqueología*, n.º 2, Eusko Ikaskuntza, pp. 171-219.

Laborde, m. (1979): «Ferrones», *Euskaldunak, la etnia vasca*, don José Miguel de Barandiarán (dir.), San Sebastián: Etor, pp. 297-360.

Lanzagorta Arco, M. J. (2004): *El linaje de los Lazarraga: siglos XV-XVI en el Condado de Oñate* (Guipúzcoa), Sancho el Sabio, n.º 20, pp. 71-85.

Larramendi, Manuel de (1756): *Corografía o Descripción general de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa*. Edición, introducción, notas e índices por Tellechea, Idígoras, J. I. San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, 1969.

Lepeley, C. (DIR.) (1998): «Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.», vol. 2, *Approches régionales du Haut-Empire romain*. París: Presses universitaires de France.

Martínez De Isasi, L. (1625): *Compendio historial de Guipuzcoa*. Edición de Ignacio Ramón Baroja (1850). Edición facsímil de La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1972.

Parent, G. (2013): *Site minier de Mehatze, Banca (Vallée de Baïgorry)/Valcarlos-Luzaïde. Pyrénées Atlantiques. Opération 2013*, Memoria inédita.

Pereda García, I. (1997): «Aportación al conocimiento de la metalurgia del hierro en los siglos XI-XIII en Bizkaia: el yacimiento de Oiola-IV (Trapagaran, Bizkaia)», Kobie Paleoantropología, n.º 24, pp. 69-93.

Sancho, M. (1997): Ipsa Fabricata. Estudio arqueológico de un establecimiento siderúrgico medieval, Barcelona.

Sancho, M. (2011): «El hierro en la edad media: desarrollo social y tecnología productiva», *Anuario de Estudios Medievales*, pp. 645-671.

Simon, J.; Marsal, M.; Tartera, J., y Crehuet, R. (1996): «De la bondad del hierro obtenido por el metodo directo», *V Congreso Nacional de Propiedades Mecánicas de Sólidos*, F. J. Gil Mur. CPDA, SAL, pp. 449-453.

Serneels, V. (1993) : «Archéometrie des scories de fer. Recherches sur la siderurgie ancienne en Suisse occidentale», *Cahiers d'Archeologie Romande*, n.º 61, Laussanne.

Tabar Sarrias, M. I., y Unzu Urmeneta, M. (1986): «Cuencas mineras de época romana. I. Lanz», *Trabajos de Arqueología Navarra*, n.º 5, pp. 261-278.

Tellechea Idígoras, J. I. (1975): *Ferrerías guipuzcoanas a fines del siglo XV*. BRSVAP XXXI, pp. 81-111.

Ugalde, Tx. (2009): «Informe de las prospecciones en el área de Endarlaza», *Felix Ugarte Espeleologi Taldea*.

— (2010): «Máquinas de elevación de agua en la minería romana. El ejemplo de los pozos de la mina de Belbio, Irun», *V Congreso de Obra Pública Romana*, Córdoba, pp. 241-259.
— (2010): «El complejo minero de Beriñas, Berastegi (Gipuzkoa)», *Boletín Arkeolan* 16, pp. 91-96
— (2012): «Estudio de la minería de Irun. Sector de Askain», *Felíx Ugarte Espeleologi Taldea*.
— (2013): «Estudio de la minería antigua de Aiako Harria, Aralar y Arno», *Felíx Ugarte Espeleologi Taldea*, Memoria inédita.

Ugalde, Tx.; Studer, G.; Berodia, R., y Pérez, A. (2008): «Estudio de la minería del coto de San Fernando. Castillo del Inglés. Aiako Harria», *Felix Ugarte Elkartea*.

Ugarte, J. L., y Urteaga, M. (2014): «El distrito siderometalúrgico medieval de Legazpi (Gipuzkoa)», *Boletín Arkeolan*, n.º 17.

Urteaga, M. (1996): «Siderurgia medieval en Gipuzkoa. Haizeolas, ferrerías masuqueras y ferrerías mazonas», *I Jornadas sobre minería y tecnología en la Edad Media peninsular*, Fundación Hullera Vasco-Leonesa, pp. 543-558.
— (2000a): *El Tratado de Metalurgia de las Comisiones (Segundas) de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, 1765-1773*, Donostia-San Sebastián.
— (2000b): «The bergamazo in the hydraulic ironworks of Gipuzkoa, Basque Country». *Atti del Convegno Il ferro nelle Alpi*, Bieno, pp. 138-145.
— (2004): «Juan Guillermo Thalacker y las minas de Arditurri», *Boletín Arkeolan* 12, pp. 45-102.
— (2005): «El puerto romano de Irún», *Mar exterior: el occidente atlántico en época romana.* Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, pp. 87-103.
— (2008): «El Vasconum Saltus y Oiasso», *Boletín Arkeolan*, n.º 15, pp. 171-184.
— (2012): «El acueducto subterráneo, cuniculus, de Arditurri y otros modelos de drenaje y evacuación de aguas en el distrito minero romano de Oiasso (Gipuzkoa)», en *L'eau: usages, risques et représentations, Aquitania*, n.º 21, Bordeaux, pp. 153-168.

Urteaga, M., y Arce, J. (2011): «Arqueología romana en Gipuzkoa», Donostia-San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa.
— (2015): "El hierro en época romana", *Historia del hierro en Bizkaia y su entorno*, Bilbao, pp. 77-118.

Urteaga, M.; Thorkild, S.; Noain, M., y López De Munain, D. (2010): «La válvula de la bomba Ctesibio de Oiasso, Irun (Gipuzkoa)», *Boletín Arkeolan*, n.º 16, pp. 39-48.

Urteaga, M., y Ugalde, Tx. (2011): «El distrito minero de Oiasso; la minería romana de Aiako Harria y el coto de Arditurri (Oiartzun, Gipuzkoa)», *V Congreso Internacional sobre Minería y Metalurgia históricas en el Suroeste europeo (León, 2008)*, Madrid, pp. 541-560.

Urteaga, M.; Ugalde, Tx., y Studer, G. (2010): «Minería prehistórica de cobre en Arritzaga, Aralar», *Boletín Arkeolan*, n.º 16, pp. 13-27.

Villarreal De Berriz, P. (1736): *Maquinas hidraulicas de molinos y herrerias y gobierno de los arboles y montes de Vizcaya*. Edición facsímil de la Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones. Madrid: Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 1973 (vol. 2, cap. 1º, p. 43).

El *homo faber* (II). El mar y la construcción naval en la historia moderna del Cantábrico. Aportaciones de Julio Caro Baroja

Es conocido por todos que desde época remota el mar ha sido un factor decisivo en el desenvolvimiento del País Vasco y sus gentes, tanto social como económicamente. Sin embargo, y contrariamente a lo que pueda pensarse, hasta mediados del siglo xx fueron pocos los investigadores, tanto vascos como foráneos, que se interesaron por estudiar la historia marítima de los vascos y de las gentes del Cantábrico, quizá, por considerarla «historia chica» y centrar sus trabajos en la historia política. Una de las pocas excepciones la tenemos en la figura de Julio Caro Baroja.

Si bien es cierto que el mar no es uno de los temas más relevantes en su prolija, variada y original obra, Caro Baroja demostró, una vez más, su capacidad para «empezar» y abrir nuevas vías de investigación en su afán por difundir aspectos diferentes de la cultura. Circunstancia esta que él mismo acredita explícitamente, en su libro *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco*, planteando y sugiriendo algunos problemas que podrían ser objeto de futuras investigaciones.

Consciente del grado de complejidad que los estudios históricos habían alcanzado, optó por profundizar en el tema del mar con un talante crítico para elaborar una nueva teoría, sin que ello forzosamente tuviera que suponer la invalidación de otras ya existentes. Descubrió que se habían repetido hasta la saciedad muchas generalidades sobre el primitivismo, rusticidad, mentalidad prehistórica y otros tópicos del pueblo vasco cuando:

> «En el país, en espacio de pocos kilómetros, nos encontramos con que existen seres humanos con personalidades variadísimas, desde los puntos de vista cultural y social. […] El problema del contacto del vasco con los pueblos vecinos, el de cómo ha tenido acceso a la cultura europea, es mucho más complejo de lo que han sospechado los ensayistas llenos de prejuicios, que se dedican a la "psicología de los pueblos"»[1].

Aportaciones de Julio Caro Baroja

No conforme con la visión sesgada que se estaba dando de la realidad histórica del pueblo vasco, Caro Baroja trató de demostrar sus peculiaridades e idiosincrasia a lo largo de la historia. Centró su investigación en la búsqueda de las claves y razones por las que en este devenir histórico, pese a que no se presenta ninguna «anormalidad» si lo comparamos con el de otros lugares de Europa, el pueblo vasco mantuvo su lengua, singularidad y señas de identidad pese a su relación con el exterior.

Partiendo de este escenario que, a su juicio, era palpable a primera vista, comprobó que la proximidad al mar ha jugado un papel decisivo en el desarrollo de la historia económica y social del País Vasco, fundamentalmente, en las provincias de Gipuzkoa y Bizkaia. Constató que, conforme los puertos vascos fueron desarrollándose y sus gentes fueron adquiriendo significación como pescadores y marineros reputados en el conjunto de los pueblos peninsulares y en Europa Occidental, surgieron dos tipos de gentes: «unos volcados hacia dentro» y otros con intensas relaciones con el exterior, que, precisamente, fueron los artífices del desarrollo de la industria y comercio, la arquitectura naval y la fabricación de armas y herramientas, negociando con ellas muy lejos de su tierra. En otras palabras, evidenció que en un reducido ámbito geográfico se desarrolló una densa población cuyo sustento y

[1] Caro Baroja, 1986a: 9-10.

modo de vida era el mar, el hierro y la madera que contrastaba con el paisaje del interior en el que vivía una población diseminada dedicada a las prácticas de la agricultura y la ganadería, y que parecía tener otras inquietudes.

Había, por tanto, dos visiones físicas de país, que arrancaban en época muy antigua, con contradicciones internas. Era menester examinar estas dos realidades en su tiempo y bajo la perspectiva de sus protagonistas habida cuenta de que cada momento histórico tiene sus problemas y cada situación su propio espacio[2].

Ajustándose siempre a esta idea de examinar los hechos históricos y sus protagonistas en el espacio vital en el que sucedieron, a Caro Baroja le corresponde el mérito de establecer los grandes hitos y líneas maestras de la historia marítima del pueblo vasco. Pero, también, de tener la perspicacia para vislumbrar las claves y las «luces y las sobras» de cada coyuntura histórica cuando aún eran muy pocos los trabajos que abordaban la cuestión de la historia naval de los reinos de Castilla y Aragón. Fue por ello, además de erudito y pionero en la materia, un visionario.

Julio Caro Baroja basó el estudio de la historia marítima de los pueblos del norte de la península ibérica básicamente en cinco tipos de fuentes de información: a) la iconografía para los periodos más antiguos; b) las obras y manuscritos impresos de algunos de los coetáneos a los hechos narrados, como por ejemplo, los de Esteban de Garibay, Tomé Cano, Lope Martínez de Isasi, el padre Manuel de Larramendi, Antonio de Gaztañeta o Jorge Juan y Santacilia[3]; c) los datos recogidos por la Real Academia de la Historia en 1785 para la publicación del *Diccionario geográfico-histórico de España*; d) los tratados y las grandes monografías de historia naval, entre las que ocupa un lugar muy destacado las obras de Fernández Duro, Martín Fernández de Navarrete y Gervasio Artiñano y Galdácano[4]; y e) la bibliografía que aborda aspectos específicos del País Vasco, entre los que están los trabajos de M. Ciriquiain Gaiztarro, Joaquín Landazuri, Ramón Seoane y Ferrer, J. L. Banús y Aguirre o Julio Ortega Galindo[5]. Además de las fuentes de información arriba referidas, nuestro protagonista manejó obras de carácter más generalista con el objeto de circunscribir la historia naval y el papel de los vascos en un contexto más amplio y de esta manera, establecer su verdadero significado social y económico en el entorno de los pueblos de España.

Caro Baroja, sin embargo, no contrastó ni completó los datos obtenidos en estas fuentes de información con los que podrían aportar la documentación original o primaria depositada en los archivos nacionales, provinciales o municipales, quizá, porque dejó esta labor para una fase ulterior o a investigadores de generaciones venideras.

Pese a todo, fijó en su obra algunas de las claves para una correcta interpretación de la relación que los vascos han tenido con el mar a lo largo de la historia. Concretamente, constató:

– La ingente cantidad de gente perteneciente al «pueblo vasco, que tiene tendencia a actuar casi siempre fuera del país»[6].
– Los grandes ciclos de expansión, estancamiento y recesión de la industria de la construcción naval vasca, así como sus fortalezas y debilidades.
– Las razones y claves de la peculiar situación que tuvo la costa vasca en el momento anterior a la época de los grandes descubrimientos.
– La aparición, junto a los hombres de mar y guerra, de lo que él denomina «hombres de pluma», es decir, personas diestras en el arte y manejo de los negocios con conocimientos especiales que iban desde la caligrafía a la contabilidad. Son las grandes figuras cortesanas y constituyeron un nutrido grupo entre finales del siglo xv y principios del xvii, siendo larga la lista de funcionarios y personas de todas clases dedicadas a labores de contabilidad, secretariado y control económico de los intereses de la corona hispana.

---

[2] Caro Baroja, 1986b: 52.

[3] Garibay, 1571; Cano, 1611; Martínez, 1625; Larramendi, 1754 y Gaztañeta, 1720); y Juan y Santacilia, 1771.

[4] Fernández, 1880, 1881 y 1894; Fernández de Navarrete, 1851; y Artiñano y Galdácano, 1914.

[5] Ciriquiain, 1951; Landazuri, 1950; Seoane y Ferrer, 1908; Banús y Aguirre, 1963; Ortega Galindo, 1947.

[6] Caro Baroja, 1986b: 53.

– El papel decisivo que jugaron en la economía vasca algunos de hombres que habían prosperado fuera y que, ante la crisis del XVII, regresaron a su tierra natal.
– Los problemas de deforestación en las provincias litorales vascas ya en el siglo XVI y condicionamiento de la legislación forestal a las necesidades de los astilleros y las ferrerías.
– Las causas de la decadencia de las flotas mercantes vascas tras el desastre de la Armada Invencible en 1588.
– El establecimiento de la quiebra y la ruina de la industria naval y astilleros vascos a partir de la Guerra de la Convención con motivo de la sucesión de una serie de contiendas bélicas, la miseria de las familias, la ruina de la arquitectura naval en madera, el declive de las ferrerías antiguas y la caída de las colonias americanas, entre otras causas.
– Y las razones por las que el País Vasco no ha podido alcanzar un nivel técnico mayor, entre otras cuestiones.

A la vista está que la aportación de Caro Baroja a la interpretación de la historia naval del País Vasco ha sido determinante. Examinó y se adentró en campos aún desconocidos de la historia económica y social del mar, y exploró materias tratadas por otros especialistas con una perspectiva y dimensión nuevas. En este caso, además, la originalidad de su obra adquirió una mayor relevancia porque otros autores coetáneos suyos únicamente analizaron asuntos muy concretos del tema naval sin que ninguno de ellos tomase en consideración sus aspectos cuantitativos y cualitativos o su proyección sobre el resto de la economía vasca[7].

Transcurridas varias décadas las aportaciones de Don Julio aún continúan en plena vigencia y actualidad, dándose la circunstancia que trabajos posteriores las han reforzado y corroborado, tal y como vamos a ver a continuación.

El mar y la construcción naval en la historia moderna del Cantábrico

Los astilleros: localización, instalaciones y características

El estudio de los establecimientos navales vascos es una de las pocas cuestiones que Caro Baroja no abordó en su obra. Sus menciones a los astilleros son puntuales y tangenciales porque las fuentes de información que consultó no proporcionan este tipo de datos y porque, como él mismo decía, a partir del siglo XVI había un volumen muy grande de documentación a explorar. No le faltaba razón. El análisis de los centros de producción navales de la Edad Moderna tan solo es posible realizarlo con la documentación de archivo y, aún así, hacer su seguimiento resulta una tarea sumamente difícil y en ocasiones, hasta casi imposible[8].

La información localizada en los archivos nacionales y vascos nos revela que durante los siglos XVI-XVIII la práctica totalidad de los puertos del litoral vasco había instalados astilleros, de mayor o menor importancia, dedicados a la producción de embarcaciones de tipologías diversas destinadas a una clientela igualmente heterogénea. Por tanto, tal como afirmaba Don Julio, hemos de imaginarnos la vida en la costa vasca sometida a la actividad fabril y comercial, y un lugar de gran concurrencia de soldados, marineros, mercaderes y oficiales de maestranza vinculados con el arte de la construcción naval[9].

En estas tres centurias, el Puerto de Pasajes y las riberas del Río Oria, en Gipuzkoa, y la Ría de Bilbao, en Bizkaia, fueron de manera indiscutible los principales centros de producción de navíos vascos, tanto por el número de gradas instaladas en ellas como por el volumen de su producción.

---

[7] Para más información sobre la bibliografía relativa al sector naval vasco, véase Odriozola Oyarbide, 1996: 216-229.

[8] Caro Baroja, 1986: 82.

[9] Caro Baroja, 1986: 123.

Pasajes, considerado en esta época como «el más seguro y mejor de toda la costa cantábrica»[10], acomodó a quince astilleros[11] y se caracterizó por su especialización en la construcción de barcos de gran tamaño con destino a las Reales Armadas, la Carrera de Indias y las compañías mercantiles privilegiadas (Real Compañía Guipuzcoana de Caracas y Compañía de Filipinas). Junto a estas unidades labraron embarcaciones de mediano y pequeño porte que servían para la pesca, el cabotaje o de barcos auxiliares de los grandes navíos de la Real Armada del siglo XVIII. Bastantes de estas naves fueron elaboradas por algunos de los constructores más reputados del momento, como por ejemplo, Ignacio Soroa, el capitán Agustín de Ojeda, Antonio de Gaztañeta o Vicente Plo, entre otros muchos.

Por su parte, las diez atarazanas asentadas a ambas orillas del Oria gozaron de gran prestigio y fama por su especialización en la manufactura de embarcaciones de gran tonelaje para las Armadas Reales y la Carrera de Indias, así como por las cualidades marineras y los buenos resultados que solían tener las unidades en ellas elaboradas[12].

Hubo en la Ría de Bilbao un variopinto y complejo mapa de gradas establecidas desde las tierras de Begoña, pasando por Abando y Deusto, hasta Baracaldo y Axpe[13]. Al igual que los centros navales anteriores, el Nervión estuvo especializado en la labra de barcos de gran tonelaje con destino a la guerra y el comercio de larga distancia. Hasta aquí se acercaron constructores tan prestigiosos como Antonio de Gaztañeta, Juan Bautista de Donesteve, Martín de Arana o Manuel de Aizpurua.

Los astilleros vascos, por lo general, a excepción de los de Basanoaga, Bordalaborda y Barrio Vizcaya en Pasajes, Mapil en Usurbil y Zorroza en la Ría de Bilbao, no ocuparon extensos terrenos ni tuvieron la infraestructura que se asociada a los grandes astilleros. Fueron simplemente elegidos porque los materiales podían ser transportados fácilmente hasta ellos, y porque reunían las condiciones para la manufactura naval. Es decir, piso firme y llano para almacenar el maderamen y llevar a cabo la manufactura naval; y situados de tal forma que la botadura de las embarcaciones se podía llevar a cabo con cierta seguridad. De hecho, fueron simplemente espacios en los que se instalaron diversas gradas de montaje y en el que se reunían los hombres y los materiales durante el tiempo que duraba la construcción o reparación de los barcos. Una vez finalizadas estas labores, el sitio quedaba abandonado hasta que nuevamente fuese requerido.

En cambio, Basanoaga, Bordalaborda, Barrio Vizcaya, Mapil y Zorroza poseyeron una infraestructura más bien compleja compuesta de diversas viviendas para la maestranza y sus familias, almacenes, cobertizos para guardar los aparejos e instrumentos, varias gradas, huertas y tierras sembradías para las personas empleadas en él, entre otras cosas.

Por lo que a su tipología respecta, hubo en la Edad Moderna tres tipos de atarazanas en el País Vasco: Reales, municipales y privadas. Dentro de la primera de las categorías se engloban los astilleros propios del Rey[14]. Inaugurados entre los años 1597 y 1615 con una infraestructura y servicios bastantes complejos, en ellos la monarquía construyó aquellas unidades que precisaba para las armadas y el comercio de las colonias americanas. Los astilleros municipales por lo general fueron tan solo unos emplazamientos utilizados ocasionalmente para armar las naves, y no unos edificios o estructuras permanentes. Podían ser utilizados por los vecinos de la localidad en la que estaban emplazados sin pagar arrendamiento alguno mientras que los constructores de otras vecindades tenían que abonar una renta

---

[10] Gorosabel, 1862: 401.

[11] Concretamente, en la orilla oriental o Pasajes de San Juan, el Real Astillero del Barrio de Vizcaya, el Astillero Real de Bordalaborda, Calabuza y las gradas de la plaza pública. En el lado occidental o Pasajes de San Pedro, los de Sableo o Astillero Público, Berrachocoa, Herrera, Torretzia y Codemasti u Ondartxo. Y finalmente, en el término municipal de Rentería, los de Basanoaga, San Francisco o Capuchinos, Ugarrice, Magdalena, Ribera y Arrabal (Odriozola Oyarbide, 2004: 30-43).

[12] En el término de Usurbil, los de Mapil, Aguinaga o Zacoeta, Urdayaga o Urdazaga, Rutarte y Zubieta. En la villa de Orio, los de la Ribera, la iglesia parroquial y José Vicente Segura. Y por último, en la jurisdicción de Aya, las gradas de Altxirri o Altxerri y Arratola (Odriozola Oyarbide, 2014: 13-18; 1994: 26-28).

[13] Nos encontramos con las gradas del Campo Volatín, en jurisdicción de Begoña; Ripa, Olaveaga, La Barraca, Zorroza, Dique, Indauchu, Troca, La Salve, La Vega, Diques Secos, Campo de San Antonio y Puente Viejo, en Abando; Ribera, Oguena, Unzueta y Astilleros de Uresandi y Orueta, en Deusto; Asúa, Dársena de Axpe y Astilleros del Nervión en Axpe-Erandio; y a orillas del Galindo, en Baracaldo (Odriozola Oyarbide, 2004: 84-102).

[14] Se trata de los astilleros de Bordalaborda, Barrio Vizcaya y Real de San Pedro en el Puerto de Pasajes, y el de Zorroza en la ría de Bilbao.

o canon para su utilización. Finalmente, los establecimientos navales privados tuvieron un carácter menor y estuvieron ubicados en propiedades privadas, no poseyendo en muchos de los casos ni instalaciones o estructuras permanentes[15].

La mano de obra

En los centros navales solían converger un grupo variado de artesanos dedicados a la fábrica de la embarcación propiamente dicha, así como a su posterior remozamiento y armamento. En la construcción de un barco, además de los constructores, se empleaban carpinteros de ribera, carpinteros de blanco, calafates, operarios encargados de hacer la arboladura y el velamen, canteros, toneleros, ancoreros, barrenadores, cordeleros, escultores y tallistas, montoneros, boyeros, aserradores, hacheros, entabladores… La lista de gremios contratada directa e indirectamente por los astilleros fue larga, por lo que la manufactura naval era en la Edad Moderna una de las actividades económicas que mayor volumen de mano de obra empleó contribuyendo a que un porcentaje de la población activa se concentrara alrededor de la costa y su *hinterland*.

No obstante, el número de operarios que se reunían en un astillero era muy variable y dependía de factores tales como: las características y dimensiones de la nave a manufacturar, la naturaleza del astillero; o si era o no un momento de plena producción. En otras palabras, no era lo mismo fabricar un galeón de más de 600 toneladas o un patache de 22; ni manufacturar un solo galeón o seis a la vez, tal como fue el caso en Rentería entre 1593 y 1596; ni tampoco el volumen de trabajo que podía tener un astillero real o un pequeño astillero privado o municipal.

Así, por ejemplo, el marqués de la Vitoria cifraba en 75 el número de operarios necesarios en una factoría. Sin embargo, sabemos que en el siglo XVI el astillero de Guarnizo ocupaba a 215 oficiales carpinteros, 72 carpinteros de monte, 90 calafates, 20 cavilladores y pernadores, 24 peones, 24 barqueros, sobrestantes, contramaestres, carreteros y 20 soldados de custodia[16]. Asimismo, un documento fechado en 1617 menciona que en los dos astilleros reales de Zorroza solían emplear en aquella época a 300 operarios[17]. Por su parte, en Gipuzkoa está acreditado documentalmente que para la construcción del navío de línea *San Fermín* bajo las órdenes de Vicente Plo, estuvieron contratados de 279 a 587 operarios, mientras que para el navío de línea *San Sebastián* se necesitaron de 210 a 654 profesionales[18]. Por último, hay constancia que en la época de la construcción de los Correos Marítimos solían congregarse en las instalaciones de Zorroza 42 operarios[19].

Sin embargo, las condiciones de vida en todos los astilleros eran muy similares y se caracterizaban por su gran dureza, tal como queda atestiguado en una carta escrita en 1711 por el arquitecto naval Antonio de Gaztañeta en la que declaraba que:

> «(…) en esta tierra (solo en los Astilleros donde se fabricaban vajeles) trabajan de luz a luz en todo el año, sin distinzión de tiempo y sólo se les da una ora para medio día parar a comer, pues a las doze se llama y hasta la una no buelven; y esta Canal de los Passajes, asi carpinteros como galafates y marineros en el verano, no se mueven de tierra para hir a bordo hasta que den las seis y a las ocho dadas todos salen en tierra a almorzar, asta las nueve dadas no se mueven, a las doze dadas buelven a comer y hasta la una no se mueven par ir a abordo y a las seis de la tarde dejan el trabajo, de suerte que un día de verano (…) todos los días desde que amaneze hasta las seis están trabamado para otro como desde la seis de la tarde hasta anochecer, y sólo a las horas expresadas como comunidad (…)»[20].

---

[15] Odriozola Oyarbide, 2004: 107-109.

[16] Rivera Medina, 1998: 81.

[17] Rahn Phillips, 1991: 87.

[18] Odriozola Oyarbide, 1997: 224-230.

[19] Rivera Medina, 1998: 82.

[20] Museo Naval de Madrid. Fondo Vargas Ponce (Serie arábiga), Ms. 75 bis.

En consecuencia, los astilleros funcionaban siete días a la semana realizándose turnos de trabajo en los días festivos y los domingos, y de sol a sol. Incluso, en momentos de gran premura por terminar los barcos, se vieron obligados a prescindir del consuelo espiritual dominical con todas las connotaciones que una medida de esta naturaleza tenía en una sociedad en la que muchos aspectos de la vida giraban alrededor de la religión.

Aunque no disponemos de datos contundentes a este respecto, todo hace pensar que la dureza de las condiciones del trabajo no era compensada con la remuneración salarial que percibían los operarios. La retribución no era fija y solía variar en función de la naturaleza del trabajo a realizar e, incluso, en algunos momentos se redujo ostensiblemente dándose agravios comparativos entre los trabajadores de los diferentes gremios. Cuando Antonio de Gaztañeta vino a Gipuzkoa a dirigir la fábrica de los navíos de la Real Armada, los carpinteros contratados recibieron un sueldo similar al que en aquel entonces se estipulaba, mientras que a los calafates se les bajó su salario diario de 6 a 4,5 reales, es decir, ¡nada más y nada menos! que un 25 por ciento. Como no podía ser de otra manera, esta reducción salarial generó un malestar generalizado entre estos profesionales incidiendo directamente en las obras de los seis navíos que estaban en las gradas de Pasajes[21].

Para aminorar los costes de producción al máximo, la movilidad laboral de la maestranza empleada en el sector naval vasco fue mínima. Las referencias documentales existentes revelan que los constructores navales, los carpinteros de ribera y de blanco, así como los calafates solían trabajar de una manera preferente en los astilleros de la localidad en la que tenían su vecindad o en otro municipio cercano al suyo. Con este sistema de contratación los maestros constructores se evitaban tener que pagar la manutención y sustento de sus operarios. No obstante, hubo también ocasiones en que las autoridades municipales impusieron esta condición a los fabricantes a la hora de venderles las maderas que necesitaban o arrendarles las instalaciones navales interesadas. Rentería fue uno de los municipios más exigentes e inflexibles en esta materia.

La manufactura naval en los siglos XVI-XVIII

a) 1500-1559: consolidación del sector

El siglo XVI fue el siglo del gran auge de las actividades náuticas, el de protagonismo de los nautas y barcos vascos en las grandes empresas y aventuras navales, el del reconocimiento de la superioridad del pueblo vasco en la navegación de cabotaje sobre cualquier otro país, en el que se decía que los mejores barcos se hacían en el Cantábrico y Portugal, y en el que entraron infinidad de mercaderías extranjeras, sobre todo de Flandes. Fue una época de expansión, en la que los problemas críticos no se plantearon y, en cambio, sí una serie de posibilidades hacia una mejora progresiva, en la que un importante número de vascos actuó y trabajó fuera de su tierra y en la que se produjeron grandes transformaciones en la náutica[22].

Con todo, algo cambió en esta centuria con respecto al siglo XV y a épocas anteriores. Por una parte, porque en la época de los descubrimientos la posición del pueblo vasco fue muy peculiar, puesto que, siendo un pueblo del sur de Europa, en las cuestiones del mar miraba hacia las potencias nórdicas y tenía unos arquetipos navales más enraizados con el mundo nórdico de los normandos que con los del Mediterráneo. Por otra, porque en la segunda mitad del XVI algunos constructores navales vascos, como por ejemplo la familia Echeverri, mostraron una actitud crítica al «conservadurismo» técnico y a la falta de flexibilidad en la manera de concebir y construir los barcos elaborados en los astilleros del Cantábrico, sabedores de que Inglaterra, Holanda y Francia competían y rivalizaban en dar a la Marina una base científica cada vez mayor[23]. Es decir, se percataron de que si no cambiaban de actitud podía ser el principio del fin de la supremacía vasca en el arte de la construcción naval. Lamentablemente, el tiempo les dio la razón.

---

[21] Odriozola Oyarbide, 1997: 230-231.

[22] Caro Baroja, 1986b: 77-83; 1986a: 135.

[23] Caro Baroja, 1986b: 80-85.

Pese a todo, en el siglo xvi se pusieron las bases para el afianzamiento del sector naval del País Vasco. En parte, ello fue posible debido a la coyuntura excepcional de apoyo a la industria naval peninsular emprendida por los monarcas castellanos desde los albores del siglo xv.

La inauguración del siglo xv coincidió con la promulgación de dos reales cédulas que promocionaban y premiaban a aquellas personas que fabricaran carracas de más de 1500 toneles para la «ofensa y defensa de enemigos corsarios»[24]. Sin embargo, parece que, cuando menos en un primer momento, estas provisiones no surtieron demasiado efecto en los astilleros vascos, unas veces por la actitud de los inversores y fabricantes, y otras, por la postura que mantuvo la Corona, muchas veces incomprensible. Un ejemplo de ello lo tenemos en lo que aconteció en 1503. En esta fecha, el corregidor de la Provincia de Gipuzkoa recibió una real cédula por la que se le ordenaba la suspensión de la carraca que pocos meses atrás se le había mandado manufacturar en los astilleros guipuzcoanos. Curiosamente, esta pragmática no recoge las razones que habían llevado a la corona a su cambio de postura[25]. Asimismo, parece ser que la provisión real de 1523 tuvo consecuencias similares en el sector naval vasco. Esto no debe hacernos pensar que estas disposiciones no resultaron beneficiosas para la industria naval vasca, lo que sucede es que estos no fueron inmediatos. Fue a partir de los años 1540 cuando algunos constructores comenzaron a fabricar en las gradas vascas unidades de gran porte. Uno de ellos fue Álvaro de Bazán el Viejo, que labró para el servicio en las armadas del mar océano varios de estos barcos, entre ellos, la galeaza de 1200 toneladas, que hizo en la Ría de Bilbao allá por el año 1540. A este fabricante naval se le atribuye la invención de un tipo de galeón muy pesado para la Carrera de Indias que, aunque debió de presentar algunos inconvenientes, fue decisivo para la transformación de las galeazas en navíos[26].

Pero el afianzamiento del sector en la primera mitad del siglo xv se debió, sobre todo, a la construcción de barcos, de tipologías y tamaños diversos, por hombres de negocios y mercaderes de ambos territorios históricos. Estas unidades navales tuvieron dos destinos preferentes: el comercio en el Atlántico (Carrera de Indias, exportación de hierro vasco a los puertos andaluces y exportación de lana castellana a Flandes y Francia) y la pesca del bacalao y la caza de la ballena en aguas de Terranova. Además de estas naves, de las gradas vascas, y muy especialmente de las emplazadas en Gipuzkoa, se hicieron barcos para el transporte fluvial y el comercio de cabotaje.

La demanda que ejercieron estos hombres de negocios no afectó por igual a todos los astilleros y puertos vascos. La documentación revela que mostraron una especial preferencia por los centros navales de Zumaya, Deva, Motrico y la Ría de Bilbao. Ello elevó a estas atarazanas al rango de principales centros de producción de navíos del País Vasco y fue, precisamente en ellas, donde mayor volumen de mano de obra se concretó.

ASTILLERO	UNIDADES
Zumaia	24
Deba	5
Mutriku	6
Zarautz	6
Hondarribia	11
Ría de Bilbao	9
Resto País Vasco	31

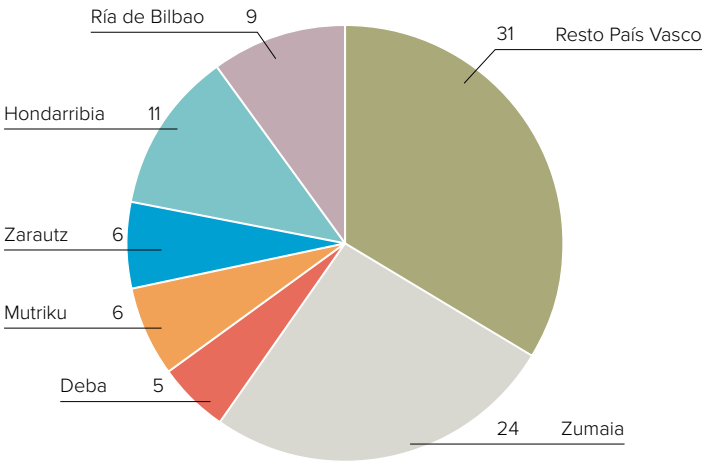


Figura 1. Unidades fabricadas en los astilleros vascos, 1500-1559.

[24] Casado Soto, 1998: 96.

[25] A(rchivo) G(eneral) de G(ipuzkoa): JD 2-12-6.

[26] Caro Baroja, 1986a: 123-124; y Odriozola Oyarbide: 2004: 228-229.

b) 1560-1639: De expansión de los astilleros vascos al reparto desigual de la producción

Este cúmulo de circunstancias y estímulos posibilitó que para 1560 la industria de la construcción naval vasca, además de ser uno de los pilares económicos de las dos provincias costeras, hubiera afianzado su posición dentro del conjunto de la industria naval peninsular.

Al poco tiempo de subir al trono, Felipe II[27] emprendió una decidida política para la promoción y fomento de las construcciones navales en los astilleros del Cantábrico. Para su materialización contó con la inestimable labor de Cristóbal de Barros. La concesión de créditos sin interés a los fabricantes que hicieran naves para ser devueltos dos años después de su botadura, con el objeto de que fueran reinvertidos en el mismo fin; y la reducción del porte de los barcos, cuyos dueños quisieran hacerse acreedores al sueldo anual de diez mil maravedíes por cada cien toneles, fueron dos de las disposiciones que más positivamente afectaron al sector naval. Los resultados del conjunto de estas medidas fueron inmediatos y tangibles en el País Vasco en particular, y en el Cantábrico, en general. Por una parte, se produjo una brusca expansión del volumen e intercambios comerciales en el Atlántico; y por otra, se dio un notable incremento de las fábricas navales, básicamente, en los principales centros productores del país.

A pesar de todo, este incremento de las construcciones navales no fue suficiente para satisfacer la creciente demanda de efectivos que había en la península. Ello unido a las dificultades que tenía el estado para recuperar los empréstitos concedidos, fue lo que impulsó a Felipe II a adoptar nuevas medidas de fomento a las construcciones navales. Se pusieron en marcha en 1568 y tuvieron dos vertientes. La primera, la de reforzar los créditos con una partida de diez mil ducados destinados a la firma de asientos de la corona con los fabricantes navales. La otra, novedosa y crucial en el devenir histórico del sector naval vasco, la del comienzo de la construcción de su propia flota naval por parte de la monarquía. En principio, esta nueva medida fue muy beneficiosa para la industria naval vasca y, en especial, para algunos astilleros (Puerto de Pasajes, Ría de Bilbao, el Oria y Deva, principalmente), puesto que el soberano encargó un porcentaje elevado de estas unidades a los fabricantes vascos. Sin embargo, a largo plazo el impago por parte de la hacienda de algunas de las naves que había ordenado hacer, trajo la penuria económica a bastantes armadores y constructores. Paralelamente, el resto de los astilleros vascos continuaron trabajando de forma en la manufactura de embarcaciones parara el comercio, el transporte y la pesca.

Esta dicotomía de las factorías tuvo una proyección inmediata en el gremio de los constructores navales puesto que comenzaron a asomar en escena una serie de empresarios que conformaron una élite dentro del sector. Unos pocos –los pertenecientes a las familias de las élites locales– optaron por hacer negocios con la corona por la vía de «asientos» y desarrollar su carrera al servicio del rey, a cambio de conseguir cargos de importancia en las estructuras de la monarquía, como por ejemplo, Pedro Menéndez de Avilés, los Villaviciosa o Miguel de Oquendo, entre otros.

En cambio, la mayor parte prefirió dedicarse a la manufactura de pequeñas y medianas embarcaciones para los particulares. La sólida reputación que adquirieron les posibilitó acaparar una amplia demanda de unidades de los empresarios navales e invirtieron parte de los beneficios obtenidos con su trabajo en negocios en torno al comercio y transporte marítimos y la propiedad de barcos. Este fue el caso, entre otros, de Bartolomé Garro, los hermanos Pero Ochoa y Domingo de Uriarte, Francisco de Elorriaga o Juan Martínez de Amilibia.

No obstante, el gran esfuerzo económico que hizo la corona para contar con una flota propia para la defensa de sus dominios en el Atlántico y de los ataques de los corsarios y de las potencias europeas enemigas, resultó insuficiente para poder cubrir y satisfacer todas sus necesidades. Por esta razón, se vio en la necesidad de tener que formar sus armadas con bastantes naos particulares, las cuales, además, habían sido concebidas y diseñadas para el desempeño de actividades mercantiles y no bélicas. El ejemplo más claro de esta afirmación la tenemos en la composición de las flotas que integraron la conocida como Gran Armada o Armada Invencible. Concretamente, estuvo formada, además de los galeones reales, por barcos vascos, portugueses, flamencos y levantinos, unas veces alquilados y otras embargados por el rey[28].

---

[27] Las medidas más destacables quedaron recogidas en la real pragmática de 1563.

[28] Casado Soto, 1998: 204 y ss.

Los hechos demostraron que la Armada Invencible no era tal pero, también, que en el contexto europeo algo había cambiado en la concepción y diseño de las embarcaciones destinadas a labores defensivas y de guerra. Tal como sostiene Don Julio, el infortunio naval que vivió España desde este momento en adelante no fue casual y estuvo motivado en gran medida por las grandes transformaciones llevadas a cabo en la arquitectura naval y en el armamento por las potencias rivales de Inglaterra, Francia y Holanda, dotándolos de una mayor eficacia bélica. Cuando la Gran Armada atacó Inglaterra quedaron en evidencia dos hechos: el primero, la inferioridad de las naos españolas, «especie de castillos flotantes, pesados y sin cualidades defensivas y ofensivas»[29]; y el segundo, que la vieja táctica naval de abordaje con embarcaciones pesadas no era efectiva ante los nuevos prototipos navales ingleses caracterizados por su ligereza y eficiencia de sus cañones[30].

El desastre de la Invencible, unido al incremento paulatino de la hostilidad en el Atlántico y la participación de los monarcas hispanos en la misma, afectó sensiblemente las empresas y el sector naval vascos. Desde entonces, cundió el desánimo en bastante gente de mar y comenzó a haber conciencia de que el poderío naval de España había decaído, así como una sensación de peligro y decadencia. Todos estos avatares, asimismo, trajeron la ruina económica de muchos armadores y constructores vascos, incidiendo ello muy negativamente en la manufactura naval. A partir de esta fecha, muchos de los astilleros vascos, pero no todos, vieron descender la demanda de barcos por la iniciativa privada.

Esta coyuntura adversa pudo haber supuesto la ruina de la industria de la construcción naval vasca. Pero no fue así, puesto que la crisis se pudo sortear gracias a la construcción de un importante número de barcos para los Austrias. Tanto es así que a partir de esta fecha y hasta el primer tercio del XVIII, los monarcas se convirtieron en uno de los principales clientes de los astilleros vascos.

Este nuevo contexto tuvo consecuencias inmediatas en el sector. La más sobresaliente fue la especialización de los principales astilleros vascos en la manufactura de naves para el servicio real. Ello les posibilitó absorber la demanda de la práctica totalidad de estas unidades, por lo que las demás gradas vascas tan solo hicieron galeones para las armadas reales o la Carrera de Indias cuando estos centros se vieron en la imposibilidad de poder atender a todos los pedidos del rey. Empero, esta situación se dio en muy contadas ocasiones. Una de ellas en 1621 cuando Juan de Amasa labró en Bermeo los galeones *San Antonio de Padua, San Nicolás, Santa Lucía*, y *Santa Polonia* para la Carrera de Indias[31]; y otra entre 1635-37 cuando Francisco de Lasarte y Domingo de Irureta fabricaron cuatro de estos galeones, uno de ellos la capitana *Santo Domingo de Guzmán*, en las instalaciones navales de Deva[32].

La segunda consecuencia, e íntimamente ligada con la anterior, fue que los centros navales dedicados a la manufactura de galeones para el rey registraron entre 1590 y 1639 cotas de producción (tanto en términos de unidades como de volumen de toneladas labradas) similares, o incluso en algunas ocasiones superiores a las de los años de bonanza económica. El caso más espectacular fue el de los astilleros de Rentería, que en este período botaron más barcos que en los siguientes 150 años[33].

No todos los constructores navales tenían la capacidad técnica ni económica para manufacturar los barcos reales. Estas unidades las produjeron personas muy expertas en el arte de la construcción naval, notándose, además, diferencias regionales en su concepción y diseño. Caro Baroja nos da cuenta de cómo Tomé Cano advierte en su obra (1611) que las embarcaciones cántabras y, muy particularmente las vascas, se construyeron «más a la moderna y a semejanza de los de otros países de la Europa Atlántica», mientras que las elaboradas en Andalucía y Portugal presentaban un mayor conservadurismo y tradicionalismo en sus formas. Este mismo autor percibía diferencias, incluso, entre el vocabulario técnico vasco y castellano, y el andaluz y portugués [34] Destacar, además, que el grupo de constructores dedicados a este tipo manufactura pasó de ser minoritario a mayoritario, reforzándose su posicionamiento en el sector y adquiriendo grandes cotas de poder con la ocupación

[29] Caro Baroja, 1984: 198.

[30] Caro Baroja, 1986: 133.

[31] A(rchivo) F(oral) de B(izkaia): Sec. Judicial, Act. 0484/022.

[32] A(rchivo) H(istórico) de P(rotocolos) de G(ipuzkoa): 2/1954, 2/1995, 2/1957 y 1/2614.

[33] Odriozola Oyarbide, 1996: 112 y ss.; y 1997: 47-80.

[34] Caro Baroja, 1986a: 139-140.

de cargos de importancia en las altas esferas de la administración. Este fue el caso del capitán San Joan de Olazabal, el capitán Agustín de Ojeda, Martin de Arana, Juan de Amasa, el capitán Juan de Erauso, Antonio Lajust, Martín de Bertedona, Domingo de Idiáquez, el general Iriarte, Martín Jaúregi o J. Martínez de Arteaga, entre otros muchos.

Todo este cúmulo de circunstancias explica por qué el resto de los astilleros vascos se vieron forzados a orientar preferentemente su producción a un mercado mucho más restringido: el del comercio del cabotaje. Sin embargo, esta producción tampoco tuvo un reparto homogéneo o equitativo entre las gradas vascas. Esta, al igual que las fábricas reales, estuvo acaparada y, en ocasiones hasta monopolizada, por unas pocas instalaciones; en concreto, por las factorías de Zumaya, Deva, Motrico y Lequeitio.

c) La crisis del decenio de 1640

En este decenio se advierte un forzado descenso de las fábricas navales que se tradujo en inactividad para la inmensa mayoría de los astilleros vascos. Las causas de ello fueron múltiples y de diferente naturaleza. El fracaso de la política imperialista del conde-duque de Olivares, el infortunio de las largas contiendas en las que se debatía la monarquía castellana, la pérdida del control del comercio con las Indias, el descenso de la producción y productividad de la industria, la retracción comercial y las dificultades económicas de la Real Hacienda fueron sucesos que incidieron muy negativamente en los intereses de la industria de la construcción de navíos del País Vasco.

Los apremios económicos de la Real Hacienda fueron una de las principales causas de la decadencia de la industria naval vasca durante estos dos lustros. La falta de recursos, además de la interrupción temporal de la demanda de galeones para las armadas reales y flotas de la Carrera de Indias, obligó a la corona a adoptar, con una asiduidad mayor a la deseada, dos medidas de urgencia: la primera, el embargo de las naves de los particulares para la formación de las escuadras; y la segunda, el impago de algunas de las naves que había encargado hacer. Los efectos nocivos de estas disposiciones fueron bastante inmediatos. Por una parte, muchos armadores y constructores navales quedaron totalmente arruinados. Por otra, la falta de capitales de la hacienda trajo serias dificultades para encontrar personas que quisieran suscribir contratos con el rey para la fabricación de navíos.

Esta decadencia de las fábricas reales no se vio compensada, ni tan siquiera parcialmente, con la demanda privada. El clima de inestabilidad en la política exterior, la recesión económica y las disposiciones reales apuntadas, hicieron de la construcción naval un negocio carente del estímulo de las ganancias. Así en pocos años, el País Vasco asistió a una importante disminución del número de negociantes e inversores privados en este sector económico.

En suma, la industria naval vasca en estos años no disponía ni de los pedidos de la corona y de los particulares, ni de los medios económicos para hacer frente a la situación. Ante ello, el resultado era obvio: la práctica inactividad del conjunto del sector vasco. La crisis fue corta, pero intensa, y afectó a la práctica totalidad de los centros de producción naval vascos.

ASTILLEROS	UNIDADES FABRICADAS	TIPOLOGÍAS
Rentería	5	Galeón, fragata, bajel
Ría de Bilbao	> 4	Galeón, brulote
Zumaya	3	Patache, pinaza, barco pasaje
Cuenca del Oria	3	Fragata, ala
Zarauz	2	Fragata, bajel
Pasajes	1	Galeón
San Sebastián	1	Galeón
Fuenterrabía	1	Bajel
Gipuzkoa	1	Fragata

Figura 2. Producción naval en el decenio de 1640. Fuente: Odriozola Oyarbide, 2004. *Construcción naval en el País Vasco, siglos XVI-XIX. Evolución y análisis comparativo.*

d) 1650-1749: Un siglo de realidades contrapuestas para la industria naval vasca

El año 1650 marca de alguna manera el inicio de modificaciones sustanciales en la trayectoria y el devenir de los astilleros vascos. Si bien hasta esta fecha la industria naval vizcaína y la guipuzcoana evolucionaron más bien a la par, respondieron a los estímulos y retos económicos con actuaciones similares, y la política real les afectó de una manera parecida, todo ello comenzó a cambiar a partir de este año.

Desde entonces y durante las siguientes centurias, los astilleros vizcaínos y guipuzcoanos mostraron evidentes diferencias en cuanto a la producción. Sin embargo, conviene incidir en el hecho de que estas no se presentaron siempre con la misma intensidad y que respondieron a diversos motivos. Esto hace que, de aquí en adelante, resulte muy difícil la definición de las etapas para el conjunto del sector de la construcción naval vasco.

En el decenio de 1650 se atisban los primeros síntomas de recuperación y revitalización de la producción para algunos astilleros vascos debido al restablecimiento de la fábrica de navíos para las armadas y flotas de la corona. Desde este momento, el estado, con su continua y creciente demanda de navíos, se convirtió nuevamente en uno de los principales clientes de las gradas vascas[35]. Sin embargo, esta demanda no afectó por igual a los astilleros guipuzcoanos y vizcaínos especializados en este tipo de fábricas navales. A este respecto se observan dos tendencias claramente diferenciadas entre sí.

Hasta la década de 1690 el rey optó por construir la mayor parte de sus efectivos navales para la Armada y las flotas de la Carrera de Indias en los astilleros guipuzcoanos; en concreto, en los del Puerto de Pasajes y las riberas del Oria. No obstante, los pedidos del rey no presentaron para cada uno de estos destinos proporciones similares a lo largo de este período. Se constata que hasta 1675 la mayor parte de estos navíos fueron concebidos preferentemente para las armadas del mar océano, y que a partir de esta fecha la mayor parte de estas pasaron a integrar las flotas de la Carrera de Indias[36]. En cambio, en los años finales del XVII los ministros de Carlos II, ante la repentina y forzosa necesidad de contar con nuevos efectivos para las armadas del mar océano, optaron por desviar una parte importante de sus pedidos a las gradas de Zorroza. En suma, en cuanto a la producción de navíos para el rey en la segunda mitad del XVII, Gipuzkoa y Bizkaia se muestran como la cara y la cruz de una misma moneda.

El método por el que se reguló la fabricación de casi todos estos navíos fue el de los *asientos*. El sistema de *asientos* se adoptó porque, por una parte, a pesar de las ganancias de los asentistas, las obras por *asiento* resultaban más baratas que las fábricas por administración. Por otra, porque el sistema de asientos suponía un tipo de crédito a la corona: a pesar de especificarse en los contratos que el rey estaba obligado a pagar las sumas de dinero en unos plazos concretos, la mayoría de las veces no atendía a sus obligaciones económicas en el tiempo convenido. Por su parte, el asentista continuaba construyendo los navíos a cuenta de su dinero hasta que la corona se hiciera con la suma adeudada[37].

La construcción de estos navíos para las flotas de la Carrera de Indias, junto con la ligera recuperación que experimentó el tráfico indiano, tuvo unos efectos muy beneficiosos en el sector naval guipuzcoano: generó una demanda importante de bajeles para el comercio con las Indias y Andalucía, así como para el cabotaje, por parte de comerciantes y armadores[38]. En cambio, todo hace pensar que los astilleros vizcaínos apenas contaron con este tipo de pedidos.

Como no podía ser de otra manera, esta nueva coyuntura en la industria de la construcción naval vasca conllevó cambios en la distribución de la mano de obra del sector a favor de la provincia de Gipuzkoa y en detrimento de Bizkaia. Esta concentración de la producción en tierras guipuzcoanas trajo la desaparición en el señorío de la élite de constructores dedicados a la manufactura de los galeones reales. En Gipuzkoa, en cambio, reforzaron su posicionamiento en el sector con la fabricación de galeones de idénticas características para empresarios particulares con intereses en la Carrera de Indias. Además, dos de estos hombres firmaron un número considerable de los asientos con la corona, lo que les

---

[35] El 66 % de los navíos construidos en la España peninsular entre los años 1669 y 1700 para la Carrera de Indias fueron de fábrica vasca. Kamen, 1981: 179.

[36] Odriozola Oyarbide, 1994: 24 y ss.

[37] Serrano Mangas, 1985: 112-116.

[38] Odriozola Oyarbide, 1994: 31 y ss.

posibilitó acaparar en sus manos, y hasta casi monopolizar, una parte importante de este tipo de producción; concretamente, nos estamos refiriendo al capitán Ignacio de Soroa y Miguel de Aristeguieta.

Simultáneamente a estos hechos fue disolviéndose la élite de artesanos navales dedicados a la manufactura de pequeñas y medianas embarcaciones para los particulares hasta quedar reducida a la persona de Joseph de Amas Isasti.

El nuevo siglo coincidió con la llegada de la dinastía borbónica a España. La nueva monarquía, en su afán por contar con una Real Armada eficiente, pues de ello dependía la seguridad nacional, el comercio y el imperio, puso en marcha a partir de la firma del Tratado de Utrecht una nueva política naval, de filosofía y concepción diferentes a la de los Austrias. En primer término, porque no se trató de medidas puntuales, sino que fue el resultado de un programa naval desarrollado a lo largo de todo el siglo XVIII. En segundo término, porque trató el problema de la Armada y de las fábricas navales del estado como dos realidades íntimamente relacionadas entre sí, y que, en consecuencia, tenían que tener una actuación conjunta.

El programa naval implantado por los Borbones giró alrededor de dos ejes fundamentales: uno, el fomento de las construcciones navales peninsulares; y el otro, la reforma de la Armada, tanto en lo referente a logística como a personal de la flota. Sin embargo, esta política adoleció de una grave carencia: tan solo se preocupó de fomentar la construcción de navíos de guerra, y no abordó medidas para la protección e impulso de la manufactura de unidades mercantes.

Hasta la creación de los departamentos de Marina en 1726 los astilleros vascos y, especialmente los guipuzcoanos, fueron unos de los beneficiarios del programa naval emprendido por la dinastía borbónica. Durante estos años las gradas vascas labraron un elevado número de los navíos que se hicieron en la península para la Armada (cifra solo superada por el astillero de Guarnizo)[39]. El artífice de ello fue el superintendente Antonio de Gaztañeta, toda una autoridad en la materia y considerado en Europa como uno de los mejores arquitectos navales de su momento. Una vez más, a este hombre su inspiración como gran teórico y gran constructor le vino de Europa, en este caso de Francia, introduciendo en la península la «escuela francesa de construir». De igual manera, su aportación a la arquitectura naval revalidó el gran papel técnico que venían jugando los marinos y navieros vascos en el desarrollo de la Marina desde los años de la Edad Media[40].

El panorama descrito cambió tras la creación de los Departamentos de Marina, lo que además fue coincidente en el tiempo con el fallecimiento de Gaztañeta. Desde su inauguración el estado potenció y fomentó estos nuevos centros abandonando los antiguos astilleros cantábricos, entre ellos los vascos. A la vista está que con esta disposición la producción de navíos de guerra en el País Vasco prácticamente cesó y que la industria naval vasca se enfrentaba al problema de la pérdida de un importante volumen de contratación y de uno de sus principales clientes: la corona.

Los efectos negativos que esta medida real tenía sobre los intereses de la industria naval vasca pudieron subsanarse, en parte, gracias a la fundación de la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas (1728). Decimos en parte porque únicamente favoreció a los intereses de la industria de Gipuzkoa y no a la de su vecina Bizkaia. Efectivamente, desde el momento de su creación esta sociedad mercantil se convirtió en uno de los motores de la industria naval guipuzcoana porque fabricó un número importante de sus barcos en las gradas de Pasajes. Pero también, porque al amparo de ella algunas actividades conocieron un notable desarrollo lo que, a su vez, generó una intensificación del comercio de cabotaje y el transporte fluvial; y consecuentemente, una mayor demanda de barcos para estos menesteres[41].

Además de todas estas unidades, los astilleros vascos construyeron otras embarcaciones destinadas a la pesca y el corso.

Durante esta primera mitad de siglo, el conjunto de toda esta producción, al igual que en los cincuenta años precedentes, tuvo un reparto muy desigual. De los 124 barcos de nueva fábrica que se han podido contabilizar en el País Vasco para estos años, solo 29 fueron hechos en factorías navales vizcaínas. En vista de lo cual la definición de este período como de «estancamiento» para la industria

[39] Odriozola Oyarbide, 1997: 147 y ss.

[40] Caro Baroja, 1986b: 86.

[41] Odriozola Oyarbide, 1997: 108 y ss.

de la construcción naval vasca, es resultado de una distribución poco equitativa de la producción y la demanda en la que la balanza estuvo, en todo momento, inclinada a favor de las factorías guipuzcoanas.

e) 1750-1799: Tímida recuperación de la producción en la industria naval vasca

El desarrollo que vivió el sector en esta fase fue fruto de la continua, y en algunos momentos hasta creciente, demanda de barcos, tanto por parte de las instituciones públicas y privadas, como de comerciantes, transportistas y pescadores.

En estos años la industria de la construcción naval vasca contó para su revitalización con tres motores fundamentales: el estado, las compañías mercantiles privilegiadas (Compañía Guipuzcoana de Caracas y Compañía de Filipinas) y los comerciantes del hierro y del cabotaje vizcaínos. En cuanto al primero de estos impulsores, la corona, estas fábricas se reanudaron en ambos territorios históricos, pero la demanda en cada uno de ellos respondió a necesidades diferentes. En Bizkaia, el Real Arsenal de Zorroza volvió a trabajar para el estado tras el establecimiento en Bilbao de una oficina de la Renta de Correos Marítimos. De los 25 buques correos que llegó a contar este servicio entre 1764 y 1800, el 80 por ciento fueron labrados en Zorroza y el resto (5 unidades), adquiridos a particulares o construidos en los arsenales de El Ferrol o La Habana[42]. En cambio, la corona recurrió a los astilleros guipuzcoanos como medida excepcional y de emergencia para evitar el fracaso del plan de construcciones navales diseñado para la Real Armada. Es decir, bien cuando los reales arsenales no fueron capaces de cubrir toda la demanda de la Armada (1750-53 y 1761), o bien hubo dificultades para el suministro de los pertrechos navales (1779-1783)[43]. Terminadas las guerras napoleónicas, Carlos IV encargó al astillero pasaitarra de Berrachocoa la manufactura de dos fragatas de guerra [la *Rey Carlos* (1800) y la *Santo Domingo* (1803)] como medio de reposición de las unidades perdidas durante la contienda[44].

El segundo de los motores, las compañías mercantiles privilegiadas, solamente afectó a la industria naval guipuzcoana. Estas dos sociedades, sobre todo la primera, construyeron un número importante de navíos de tipologías y tamaños diversos. Además, como un porcentaje elevado de estos barcos fue de grandes dimensiones, los efectos positivos de esta demanda sobre la industria naval guipuzcoana, y en concreto, sobre las factorías de Pasajes, aún fueron bastante mayores. A ello tenemos que añadir que al amparo de estas empresas mercantiles algunas actividades conocieron un notable desarrollo, lo que a su vez generó una intensificación del comercio de cabotaje y el transporte fluvial y, en consecuencia, una mayor demanda de barcos para estos menesteres. Todo ello hizo posible que el volumen de inversores creciera considerablemente en Gipuzkoa.

El tercer agente de la recuperación y posterior expansión del sector de la construcción naval del País Vasco fueron los comerciantes vizcaínos dedicados al tráfico del hierro y el cabotaje. Este grupo social se convirtió en uno de los principales clientes, tanto de los astilleros guipuzcoanos como de los vizcaínos, a lo largo de todo este período. No obstante, en su demanda se observan dos tendencias. La primera, que hasta mediados del decenio de los 80 esta estuvo caracterizada por tener una fuerte concentración geográfica. Es decir, la mayor parte de estas unidades fueron fabricadas en el astillero privado de Astigarribia (Motrico), y además por un único maestro constructor: Juan Ignacio de Ulacia. Sin embargo, la desaparición de Ulacia del marco de la construcción naval parece que tuvo unas consecuencias más importantes de lo que se podían pensar en un principio, por lo que a este tipo de demanda respecta. Desde este momento los pedidos de estos comerciantes y armadores vizcaínos se canalizaron a través de bastantes astilleros vascos: Plencia, Bermeo, Lequeitio, Ría de Bilbao, Ría de Mundaca, Zumaya, Usúrbil, Orio, Motrico y Zarauz, figuraron entre los lugares elegidos. En otras palabras, la manufactura de pequeñas y medianas embarcaciones para estos menesteres afectó muy positivamente a las gradas vizcaínas y a las guipuzcoanas.

Junto con esta demanda, el sector naval contó con los pedidos de los municipios, y los armadores, pescadores y comerciantes guipuzcoanos y de otras zonas del Cantábrico. Si bien individualmente

[42] Rivera Medina, 1998: 77-79.

[43] Odriozola Oyarbide, 1994; 29-40.

[44] Seoane y Ferrer, 1985: 105-106.

estas inversiones fueron bastante menos relevantes que las anteriores, conjuntamente permitieron que otros establecimientos navales vascos pudieran ser partícipes de la recuperación y relativa prosperidad del sector, y pudieran vivir unos años de bonanza económica.

La inestabilidad política de finales del siglo XVIII y principios del XIX, derivada de las guerras napoleónicas, afectó de una manera muy diferente a los astilleros de Gipuzkoa y Bizkaia. En el caso de los primeros, de poco sirvieron los intentos del estado por revitalizar la construcción a través de la promulgación de diversas disposiciones reales ante la pérdida de dos de sus principales clientes: la corona y la Real Compañía de Filipinas. Esta reducción del mercado no fue reemplazada con la conquista de nuevos clientes ni tampoco con un aumento de la demanda de los habituales o «tradicionales». Esta situación, en sí grave, empeoró aún más ante el descenso de los pedidos de estos últimos. Todo ello hizo que las factorías navales guipuzcoanas entraran en un largo periodo de crisis que se prolongó hasta la conclusión de la Primera Guerra Carlista, es decir, 1840.

Por lo que a Bizkaia respecta, la situación de los establecimientos navales fue otra muy diferente, puesto que la inestabilidad política derivada de las guerras napoleónicas no supuso la interrupción de sus astilleros, sino más bien al contrario. Estos años de hostilidad sirvieron a la industria naval vizcaína para afianzarse en la manufactura de barcos para el cabotaje y comenzar a monopolizar este tipo de producción en el País Vasco. Además, y aunque parezca hasta paradójico, en estos años algunos centros navales, como por ejemplo Plencia[45], vivieron una de las etapas de mayor prosperidad, lo que originó el asentamiento de nuevos astilleros de ribera a lo largo del litoral del señorío. Esta «especialización» de las factorías navales vizcaínas en la manufactura de estas tipologías navales tuvo efectos positivos y negativos en el sector. Positivos porque evitó la crisis en la industria naval y posibilitó una estabilidad en la producción. Y negativos porque acentuó el retraso técnico, pero también porque al tener de alguna manera asegurada una demanda local o provincial los fabricantes navales vizcaínos no trataron de conquistar nuevos mercados.

Aunque con matices y manifestaciones diferentes, como acertadamente apunta Caro Baroja, la gran crisis de la arquitectura naval vasca comenzó en tiempos de Carlos III con un drástico descenso de la construcción de navíos. En este sentido son muy elocuentes las palabras que Jovellanos hizo en 1791 en su viaje a Bilbao manifestando que su astillero era «cosa del pasado». Pero no lo es menos el hecho de que tras la Guerra de la Independencia la tradición naval de las grandes construcciones había desaparecido, contado con una flota de barcos viejos y sin apenas posibilidades[46].

AÑOS	GIPUZKOA	BIZKAIA	SIN ESPECIFICAR	TOTAL PAÍS VASCO
Sin fecha	10	10	9	29
1500-1509	3	0	0	3
1510-1519	3	0	0	3
1520-1529	8	0	0	8
1530-1539	7	1	1	9
1540-1549	41	3	0	44
1550-1559	16	10	0	26
1560-1569	29	32	4	65
1570-1579	129	17	0	146
1580-1589	77	39	0	116
1590-1599	87	42	0	> 129
1600-1609	74	11	0	> 85
1610-1619	103	37	0	> 140
1620-1629	168	23	0	> 191
1630-1639	56	71	0	127
1640-1649	17	6	0	> 23
1650-1659	19	2	1	22

[45] Odriozola Oyarbide, 2011: 61-86.

[46] Caro Baroja, 1985b: 87.

1660-1669	33	16	0	49
1670-1679	37	2	0	39
1680-1689	23	3	0	26
1690-1699	25	14	0	39
1700-1709	25	8	0	33
1710-1719	30	5	0	35
1720-1729	22	2	0	24
1730-1739	11	5	0	16
1740-1749	7	9	0	16
1750-1759	66	58	0	124
1760-1769	30	26	0	56
1770-1779	37	14	0	51
1780-1789	37	19	0	56
1790-1799	24	39	0	63

Figura 3. Unidades fabricadas en los astilleros vascos, 1500-1799. Fuente: Odriozola Oyarbide: *Construcción naval en el País Vasco, siglos XVI-XIX; Evolución y análisis comparativo* (2004); *La construcción naval en Hondarribia, 1203-2002* (2003); y *Mutiozabal. Constructores navales del Oria* (1775-1931) (2014).

En el siglo XIX los vascos perdieron definitivamente el protagonismo que antaño habían tenido en la evolución de avances técnicos de la arquitectura naval y el sector sobrevivió merced a la labor silenciosa y anónima desempeñada por un nutrido grupo de artesanos navales. Aunque su época no es comparable a la de los grandes almirantes y constructores, posibilitaron la existencia de una pequeña marina mercante y pesquera en el litoral vasco.

Quedó truncado el gran esfuerzo técnico que habían realizado generaciones y generaciones de vascos. Para Caro Baroja tres fueron las razones: la primera, la falta de una o dos grandes ciudades; la segunda, el desarrollo intelectual bastante pobre del pueblo vasco, puesto que:

> «El vasco, aun en el momento de mayor altura en el siglo XVIII, fue ante todo práctico, utilitario, nada dado a las actividades teóricas, gentilhombre rural, conocedor de lo que se hacía afuera en el mejor de los casos. Y esto repercutió en la calidad de la industria que producía, un poco retarda siempre, aunque dentro del cuadro español (e incluso del cualquier otro cuadro) fuera extraordinaria y rara»[47].

Y la tercera y última, la pequeñez del propio territorio que no le dio capacidad para un gran desenvolvimiento del instinto político.

Es por ello por lo que Don Julio consideraba que el pueblo vasco se definía por ser:

> «Técnico sin gran ciudad, sin grandes universidades y centros de experimentación, sin grandes extensiones alrededor, exploró y explora hasta grados inverosímiles todo lo que su pequeño país puede dar de sí»[48].

Bibliografía

Artiñano y Galdácano, G. (1914): *La arquitectura naval española (en madera)*. Madrid.

Banús y Aguirre, J. L. (1963): *El Fuero de San Sebastián.*

Cano, T. (1611): *Arte para fabricar y aparejar naos.* Edición y prólogo de Enrique Marco Dorta (1964). La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.

Caro Baroja, J. (1977): *Los pueblos del norte*. San Sebastián: Txertoa.

— (1984): *Los vascos*. Madrid: Istmo.

[47] Caro, 1986a: 178.

[48] *Ibídem*: 178-179.

— (1985a): *Los vascos y el mar*. San Sebastián: Txertoa.
— (1985b): *Los vascones y sus vecinos*. San Sebastián: Txertoa.
— (1986a): *Vasconia*. San Sebastián: Txertoa.
— (1986b): *Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco*. San Sebastián: Txertoa.

Casado Soto, J. L. (1988): *Los barcos españoles del siglo XVI y la Gran Armada de 1588*. Madrid: San Martín.

Ciriquiain Gaiztarro, M. (1951): *Los puertos marítimos vascongados.*

Fernández Duro, C. (1880): *A la mar madera. Libro quinto de las disquisiciones náuticas*.
— (1881): *Arca de Noé. Libro sexto de las disquisiciones náuticas*.
— (1894): *La marina de Castilla*.

Fernández de Navarrete, M. (1851): *Disertación sobre la historia de la náutica.*

Garibay y Zamalloa, E. (1571): *Los XL libros del Compendio historial de las Chronicas y universal Historia de todos los reynos de España.*

Gaztañeta, A. (1720): *Proporciones de las medidas esenciales.*

Gorosabel, P. (1862): *Diccionario Histórico-geográfico-Descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa con un apéndice de las Cartas-Puebla y otros documentos importantes*. Tolosa: Imprenta de Pedro Gurruchaga.

Juan y Santacilia, J. (1771): *Examen marítimo.*

Kamen, H. (1981): *La España de Carlos II*. Barcelona: Crítica.

Landazuri, J. (1950): *Historia de Guipúzcoa.*

Larramendi, M. (1754): *Corografía de Guipúzcoa.*

Martínez De Isasi, L. (1625): *Compendio Historial de la M. N. y M. L. provincia de Guipúzcoa.*

Odriozola Oyarbide, L. (1994): «Trayectoria histórica de la industria naval del Oria», *Los barcos del Oria*. Donostia-San Sebastián: Untzi Museoa-BBV-Orioko Udala, pp. 24-41.
— (1994): «La industria naval guipuzcoana (1650-1730): ¿Crisis o auge del sector?», *Economía y empresa en el Norte de España (Una aproximación histórica)*, Pablo Martín Aceña y Montserrat Gárate Ojanguren, Eds. Donostia-San Sebastián: UPV-Kutxa-Diputación Foral de Gipuzkoa, pp. 19-58.
— (1994): «La industria naval guipuzcoana y la producción de navíos para el Rey (1650-1799)», *Boletín RSBAP*, año L-1994-I. Donostia-San Sebastián: Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, pp. 4-41.
— (1996): «Historiografía sobre la construcción naval», *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, n.º 1. Donostia-San Sebastián: Untzi Museoa-Museo Naval, pp. 216-229.
— (1996): «La construcción naval en Rentería: siglos XVI-XVIII», *Historia de Rentería*. Rentería: Ayuntamiento de Rentería, pp. 111-119.
— (1997): *La construcción naval en Gipuzkoa, siglo XVIII*. Donostia-San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa (Departamento de Economía y Turismo).
— (1997): «La construcción naval en Rentería: una actividad económica de la Edad Moderna», *Bilduma*, n.º 11. Rentería: Ayuntamiento de Rentería.
— (2003): *La construcción naval en Hondarribia, 1203-2002*. Hondarribia: Ayuntamiento de Hondarribia.
— (2004): *Construcción naval en el País Vasco, siglos XVI-XIX. Evolución y análisis comparativo.* Donostia-San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa (Departamento la Innovación y la Sociedad del Conocimiento).
— (2011): «Los años dorados de la construcción naval en Plentzia: 1790-1830», *Lankidentzan*, n.º 57, *Historia de Plentzia: dinámicas sociales, siglos XVI-XIX*. Donostia-San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, pp. 61-86.
— (2014): *Mutiozabal, constructores navales del Oria (1775-1931)*. Donostia-San Sebastián: Aquarium Donostia-San Sebastián.

Ortega Galindo, J. (1947): «Los seis galeones de la plata», Boletín de la Real Sociedad de los Amigos del País.

Rahn Phillips, C. (1991): *Seis galeones para el rey de España: la defensa imperial a principios del siglo xvii*. Madrid: Alianza.

Rivera Medina, A. M. (1998): «Paisaje naval, construcción y agentes sociales en Vizcaya», *Itsas Memoria. Revista de estudios marítimos del País Vasco*, n.º 2. Donostia-San Sebastián: Untzi Museoa-Museo Naval, pp. 44-92.

Seoane y Ferrer, R. (1908): Navegantes guipuzcoanos.

— (1985): *Navegantes guipuzcoanos*. Donostia-San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.

Serrano Mangas, F. (1985): *Los galeones de la carrera de Indias, 1650-1700*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

Arquitectura, ciudad y paisaje en Julio Caro Baroja

La arquitectura, la ciudad y el paisaje fueron elementos fundamentales en la génesis y el desarrollo de la obra de Julio Caro Baroja. Sobre ellos trabajó a lo largo de su extensa vida intelectual de maneras y desde puntos de vista muy distintos, en una visión poliédrica. De esta forma, los resultados de sus trabajos nos ayudan a entender la arquitectura, la ciudad y el paisaje desde diversos enfoques complementarios.

La primera atracción y curiosidad de Julio Caro Baroja por estas materias provienen de su niñez. En el libro en el que narra sus memorias y describe a los personajes de su familia, y que aparecería con el título *Los Baroja*, el insigne antropólogo rememora cómo en sus juegos infantiles tuvieron cierta importancia los recortables, y concretamente «algunos de ellos me dieron idea primera de varias formas peculiares de casas. Entre otros recuerdo uno con la "masía" típica y que a mí me parecía una maravilla»[1].

Este interés por la arquitectura está también presente en su despertar intelectual. El primer artículo que escribió Julio Caro Baroja a los quince años, cuando casi era todavía un niño, trataba sobre arquitectura. Se tituló «Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka» y apareció en 1929 en el *Anuario eusko-folklore*[2].

La pasión por la arquitectura, la ciudad y el paisaje se extenderá en toda su vida, pero tendrá en cada época caracteres diversos. Fundamentalmente, podríamos clasificar los estudios de Julio Caro Baroja sobre el paisaje en tres categorías:

—La arquitectura, la ciudad y el paisaje como fase inicial del estudio antropológico.
—La arquitectura, la ciudad y el paisaje como testimonio histórico y arqueológico.
—La arquitectura, la ciudad y el paisaje como representación artística.

Desde estos tres puntos son analizadas en sus obras las creaciones arquitectónicas y urbanas, la conformación de la ciudad y el territorio y la estructura y percepción del paisaje.

Pero esta clasificación es también una separación temporal. El joven Julio Caro Baroja escribe con treinta y pocos años sus grandes tratados antropológicos, y en ellos el paisaje, la forma de las ciudades y los tipos arquitectónicos son piezas esenciales del análisis etnológico. Veinte años después, en torno a la cincuentena, gusta más de reflexionar sobre el conocimiento histórico y geográfico que lleva consigo la arquitectura y la ciudad. Finalmente un Julio Caro Baroja septuagenario se deleita contemplando en los fondos de las obras de grandes pintores el testimonio de cómo concebían y representaban la ciudad, la arquitectura y el paisaje en diversas épocas históricas. La curiosidad y la atracción son constantes durante toda su vida pero pasan del significado



Figura 1. Casa de Lesaka.

[1] Caro Baroja, 1986: 101.

[2] Caro Baroja, 1929.

antropológico al histórico y acaban siendo pura visualidad. Las conclusiones que de su estudio emergen son muy variadas, aunque esencialmente complementarias.

La arquitectura, la ciudad y el paisaje como fase inicial del estudio antropológico

En el libro *Los pueblos de España*, publicado en su primera edición en el año 1946, Julio Caro Baroja presta una especial atención a la forma de la vivienda y de los poblados, tanto en el desarrollo histórico de los distintos pueblos, que integra la segunda parte de la obra, como en el estudio regional que conforma la tercera parte. En esta última, el estudio de la habitación suele ser el primer aspecto estudiado en cada una de las regiones, para posteriormente contemplar el análisis de la agricultura y ganadería, rasgos sociales, fiestas y ritos, literatura popular, etc.

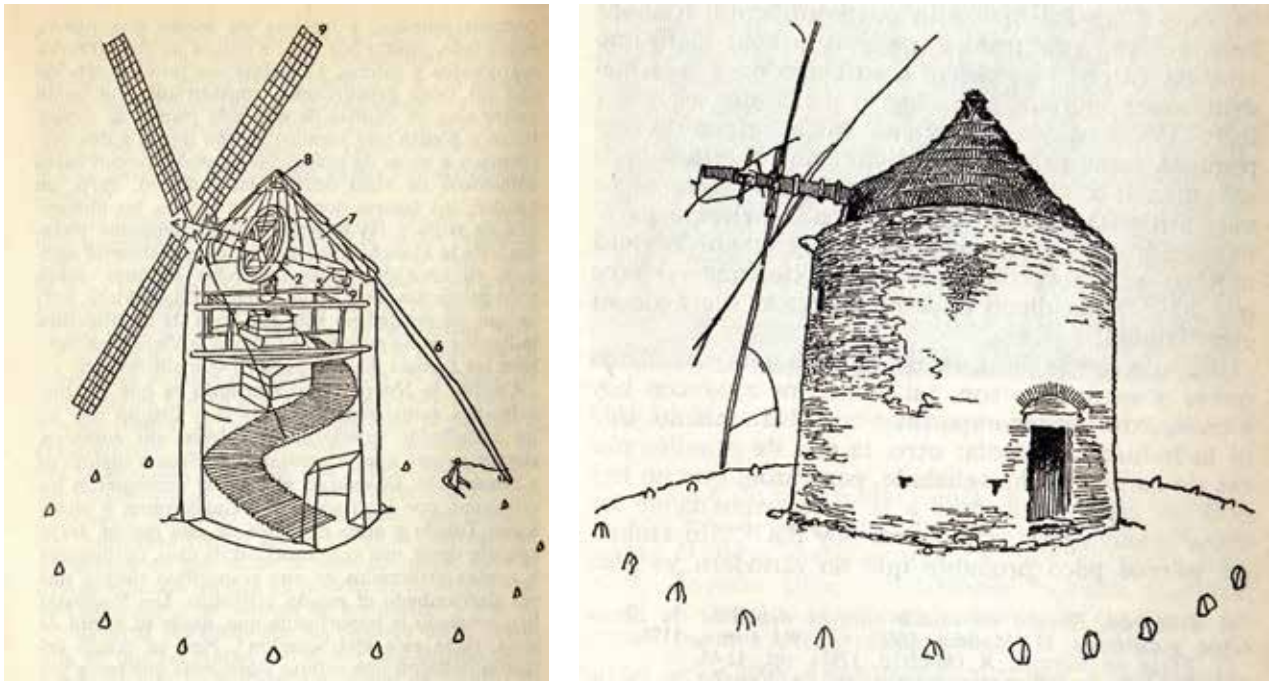


Figura 2 y 3. Molino de viento. *La Puebla de Guzmán* (Huelva). Ilustraciones del libro *Los pueblos de España.*

Esta atención prestada a la arquitectura y el urbanismo y su posición inicial en los estudios antropológicos ponen de manifiesto la importancia concedida a estas manifestaciones y cómo sirven para encuadrar y clasificar posteriores análisis. Julio Caro Baroja dice al respecto: «Es evidente que la habitación es algo que contribuye a caracterizar a un pueblo de modo rápido e intuitivo, como aseveran varios autores»[3].

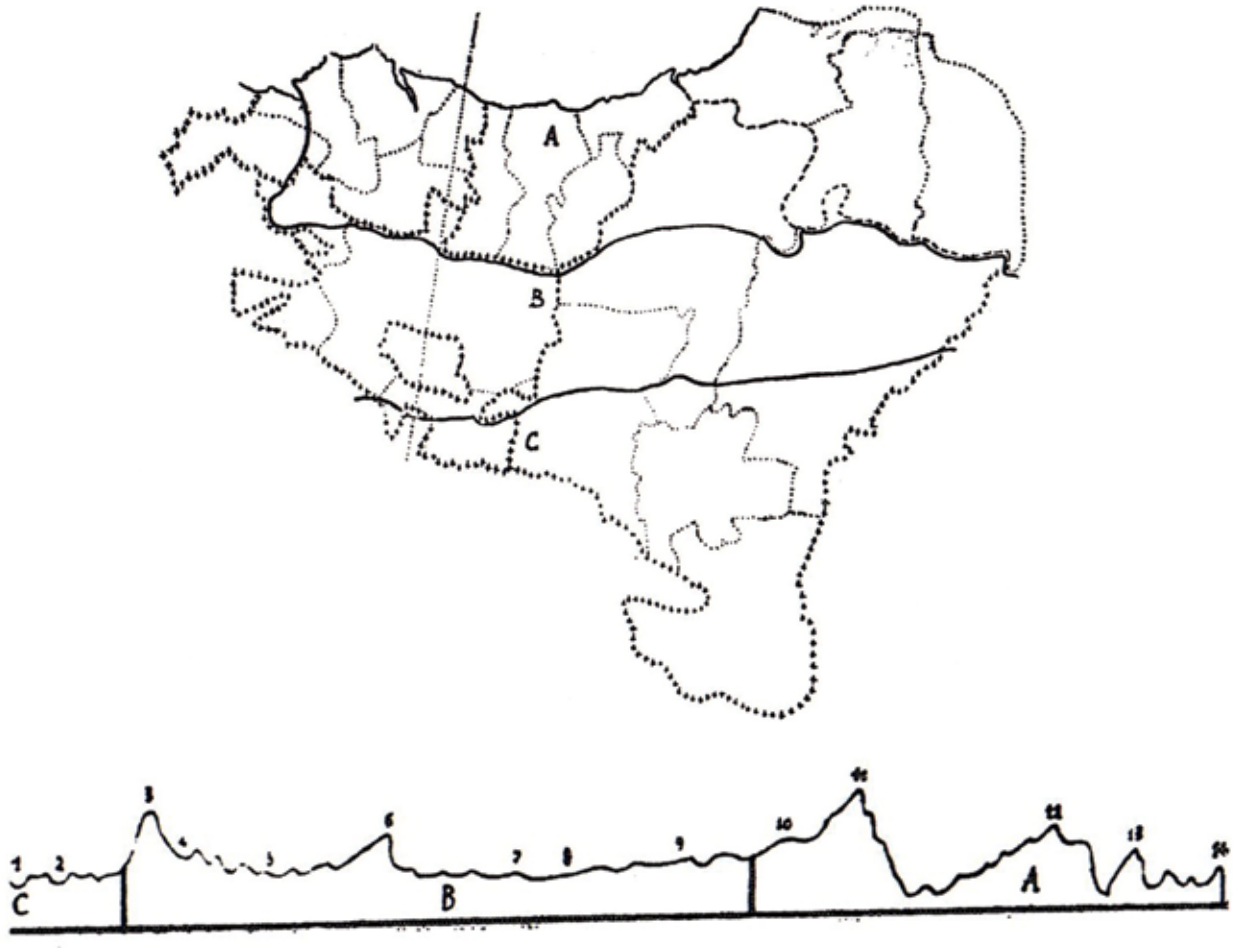
El gran antropólogo inicia también su gran obra *Los vascos*, de 1949, describiendo los paisajes de su tierra, que le permiten hacer una primera clasificación de las tierras vascas:

> «El viajero que vaya en automóvil de una capital cualquiera de Castilla o de Aragón hacia el norte de España, camino de la frontera, percibirá, en poco tiempo, desde que entra en Navarra o atraviesa el Ebro hasta que se aproxima al océano y el Pirineo, singular variedad de paisajes.
>
> Pasará primero por unas tierras grisáceas, amarillas o rojizas, en que se cultivan cereales, viñas y olivos, con huertas de regadío junto a los cauces fluviales y cerca de los núcleos urbanos, bastante distanciados entre sí y compactos, macizos. Llegará después a un país de horizonte más

[3] Caro Baroja, 1981.

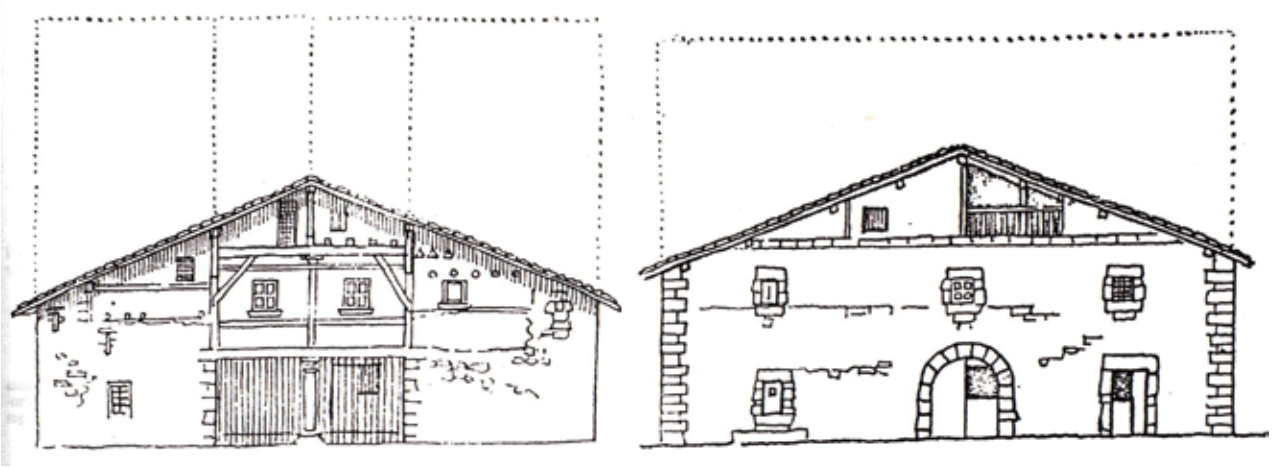
montuoso, más jugoso, aunque siempre con llanadas amplias, donde cesa la viña, el olivo y en que se ven multitud de pueblecitos compuestos de una pequeña cantidad de casas separadas unas de las otras, por lo común hechas, con gran frecuencia, de piedras, a diferencia de lo que ocurre más al sur, en que la construcción es de tierra e incluso de barro en ocasiones. Entre las casas destaca una pequeña o regular iglesia. Masas o hileras de árboles de espeso follaje cortan el horizonte, a veces.

Pero aún experimentará una tercera impresión en su retina yendo más al norte o noroeste. La tierra se estrecha, la vegetación se va haciendo más tupida a lo largo de las carreteras, el ambiente mucho más húmedo. Atravesados ciertos puertos sinuosos y espectaculares, llegará a valles en que los pueblos se suceden con rapidez vertiginosa, en que apenas se puede averiguar cuándo se sale de uno y cuándo se entra en otro y en que las laderas de los montes y hasta en partes altas de ellos se ven barrios o casas aisladas con cultivos y aprovechamientos cercanos. Tales cultivos también son de índole diferente a los que vio antes. Si en vez de ir al noroeste marcha, por el contrario, al noreste, las grandes masas montañosas del Pirineo le darán ocasión de observar un cuarto tipo de paisaje, también con rasgos muy diferenciados, alpinos. Con razón, pues, se ha dicho que el antiguo y pequeño reino de Navarra ofrece en sí variaciones que grandes naciones no pueden presentar sino en distancias mucho más considerables»[4].



Figuras 4 y 5. La división antropológica de las tierras vascas, del libro *Los vascos*.

[4] Caro Baroja, 1949: 25-26.



Figuras 6 y 7. Caseríos vascos, del libro *Los vascos*.

A continuación analiza las «formas de la localidad», distinguiendo tres clases de pueblos:

> «1) Los situados en una ladera o pendiente, sobre un río o arroyo. 2) Los asentados en un cerro o meseta, próxima también a ríos. 3) Los que se extienden por la parte más baja de vegas o en llanos, de mayor o menor extensión, igualmente regados»[5].

El análisis de la distribución de estos asentamientos y su evolución a través de la historia le permite trazar un plano del País Vasco con la delimitación de zonas claramente definidas, que guardan relación con otras variables lingüísticas y culturales.

Julio Caro Baroja prosigue su estudio sobre la cultura y la identidad vascas tratando la arquitectura tradicional: «La casa popular merece en la generalidad de los países de Europa una atención muy asidua. En el vasco, la bibliografía acerca de ella es no solo abundante, sino también óptima. Así es que ahora no quiero repetir cosas que la generalidad de los lectores pueden hallar mejor expuestas en otras partes. No debo dejar de hacer, pese a ello, algunas observaciones particulares sobre el abundante material de estudio reunido por arquitectos, geógrafos, historiadores del arte y folkloristas, en relación con los problemas analizados en las páginas anteriores».

En total, de los veintiséis capítulos de los que consta la obra, el autor dedica los siete primeros a aspectos de paisaje, urbanos y arquitectónicos: cinco a las formas de localidad actuales y a través de la historia y dos a la arquitectura tradicional, sus funciones y sus nombres. Después dedica seis a actividades económicas, cuatro a aspectos sociales, cinco a aspectos de mentalidad, religiosidad, míticos y rituales y dos a aspectos artísticos y creativos.

Esta importancia dada a los aspectos de implantación en el territorio y la forma de poblarlo y dominarlo, es propia de la obra de Julio Caro Baroja y la diferencia de la de otros muchos antropólogos de su época, cuyas investigaciones se centran más en la comparación de los objetos o en el análisis de los rituales.

El método que desarrolla Julio Caro Baroja en su libro *Los vascos* es de una gran clarividencia. El análisis del territorio, de las formas de asentarse en él y de las construcciones hechas para habitar y trabajar permite una lectura en la que se encuentran en síntesis todas las funciones y todas las actividades humanas, por lo que es un certero indicador para delimitar las primeras zonas y establecer las clasificaciones iniciales, que permitan luego estudiar de una forma más ordenada los distintos aspectos productivos, sociales e ideológicos de la colectividad.

Así, el método parte del paisaje para pasar a las formas de población, estudiarlas en su evolución histórica, analizar los tipos de construcciones y con estas variables trazar un mapa de las zonas cultura-

[5] Ibídem, p. 30.

les en donde estudiar posteriormente la agricultura, el pastoreo, la pesca, la minería, las formas de vida y de relación social, la religiosidad, los rituales, creencias y las actividades creativas.

El análisis antropológico de la arquitectura reapareció muchos años después en la obra de Julio Caro Baroja, en 1983, cuando publicó su impresionante obra titulada *La casa en Navarra*, editada por la Caja de Ahorros de Navarra, resultado de seis años de trabajo, con fotografías y grabados. El antropólogo consideraba que era quizá su obra con más intensidad de observación y acaso más originalidad. Así declaraba: «He puesto en ella mucho empeño por desentrañar todo el problema del hombre en relación con su vivienda»[6].

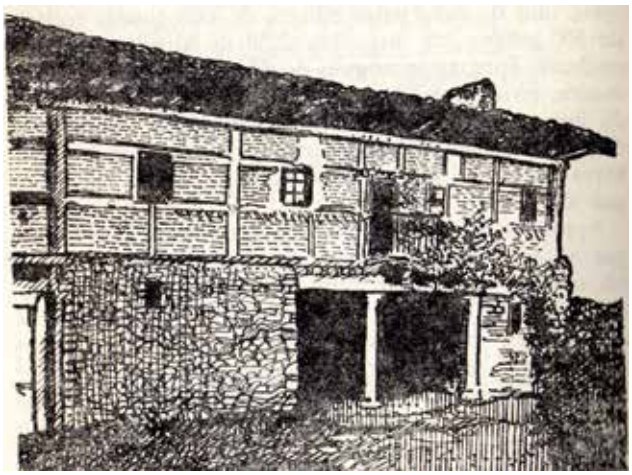


Figura 8. Casa de la llanada de Álava, del libro *Los vascos*.

La arquitectura, la ciudad y el paisaje como testimonio histórico y arqueológico

Pero otras formas de estudio de la arquitectura y el paisaje se encuentran también en la obra del gran antropólogo. En su libro *Paisajes y ciudades*, publicado en 1984 por la editorial Taurus, Julio Caro Baroja nos muestra otra aproximación a través del análisis de la morfología urbana, desde las ciudades antiguas, a través de los testimonios dejados por Estrabón en sus escritos, hasta las ciudades españolas modernas, de las que hace un estudio antropológico completo, pasando por la conformación de la ciudad en la Edad Media.

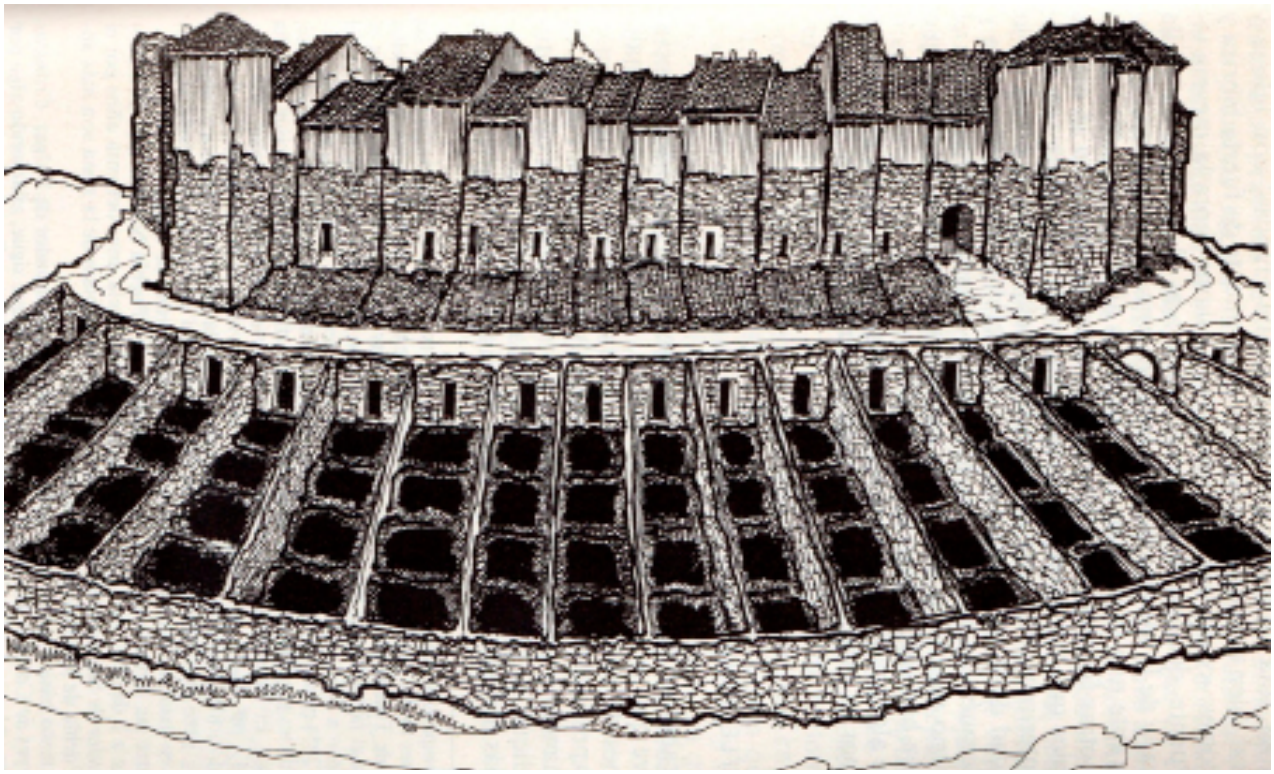


Figura 9. Segura, Guipúzcoa, en «Planificación de ciudades y urbanismo medieval».

[6] Ridruejo, 1983.

Este acercamiento antropológico a la forma urbana ya lo había iniciado Julio Caro Baroja en los años cincuenta, con la publicación del artículo «Ciudades españolas», que apareció en la *Revista de la Universidad de Madrid* en el año 1958[7]. En él hablaba del origen de las ciudades y cómo se constituyen en centros de intercambio y consumo y el papel de la religión en ellas. También establecía una división entre ciudades planificadas y aquellas que han crecido espontáneamente, y el papel que en todas ellas tienen elementos que reflejan el poder y el orden establecido, como las murallas, los puentes, los barrios, la plaza mayor y el resto de espacio urbano.

Años después, en 1966, escribió el libro *La ciudad y el campo*, en el que hablaba de la tradicional dicotomía y la falsa oposición entre ambos conceptos, entre los que existe una fuerte interdependencia y un encadenamiento de funciones, así como una continuidad en la permanencia de ciertas estructuras por encima de los cambios históricos[8].

En el año 1982 escribió en la obra colectiva *Vivienda y urbanismo en España* el artículo dedicado a la ciudad medieval española[9]. En este artículo estudia las formas de producción de ciudad en la Edad Media y las formas que adopta, en círculo, ovalada o cuadrada, de acuerdo con la orografía y la tradición. También analiza los distintos elementos que conforman la ciudad medieval hasta llegar a la casa.

En el escrito titulado «La morfología de las ciudades antiguas (las ciudades en la "Geografía" de Estrabón)»[10], Julio Caro Baroja estudia las características de las ciudades, su forma, su relación con los accidentes naturales y con la toponimia utilizando para ello exclusivamente la *Geografía* de Estrabón, el cual, según confesaba, fue su libro de cabecera durante años[11].

Otros escritos suyos también recogidos en el volumen *Paisajes y ciudades* son «La creación de la ciudad occidental y sus modelos clásicos»[12] y «Planificación de ciudades y racionalismo medieval»[13], en los que estudia el origen y la creación de ciudad en el mundo antiguo y en la Edad Media.

La arquitectura, la ciudad y el paisaje como representación artística

Una tercera aproximación al estudio de la edificación histórica, la forma de las ciudades y el concepto de paisaje la realiza Julio Caro Baroja a través del estudio de las obras pictóricas, en especial esos fondos de las pinturas que desde el Renacimiento van dejando constancia de la evolución de la ciudad y el territorio. El estudio que de esta forma realiza de la arquitectura y el paisaje a través de la expresión artística, analizando los elementos constructivos y urbanos que figuran representados en los fondos de los cuadros de pintores relevantes es una faceta que surge en los años ochenta, ya en una época tardía de la producción intelectual de Julio Caro Baroja. Esta actividad se inicia con un artículo publicado en 1982[14] en la *Revista de dialectología y tradiciones populares*, que sería recogido en su libro *Paisajes y ciudades*, dos años después[15], y continúa con su conferencia «El paisaje, género pictórico y fuente de conocimiento en la arquitectura popular», impartida en las Jornadas de Arquitectura Popular en España, en 1987 y publicada en 1990[16].

El origen de este método de estudio se encuentra en la confluencia en la personalidad de Julio Caro Baroja de dos actividades diversas: «Una, profesional, condicionada por el prolongado estudio de la etnografía y de la historia: en relación con temas tales como la arquitectura popular, las formas de los asentamientos humanos y su significado e interpretación, en distintas épocas y ámbitos. La otra, de aficionado a las artes del diseño, al ejercicio de la pintura del paisaje y aun a cierta vocación larvada de escenógrafo»[17].

---

7 Caro Baroja, 1958.
8 Caro Baroja, 1966.
9 Caro Baroja, 1982a.
10 Caro Baroja, 1984a.
11 *Ibídem*, p. 7.
12 *Ibídem*, pp. 123-139.
13 *Ibídem*, pp. 171-189.
14 Caro Baroja, 1982b.
15 Caro Baroja, 1984a.
16 Cea Gutiérrez, A.; Fernández Montes, M.; y Sánchez Gómez, L. A., 1990.
17 Caro Baroja, 1984b: 13.

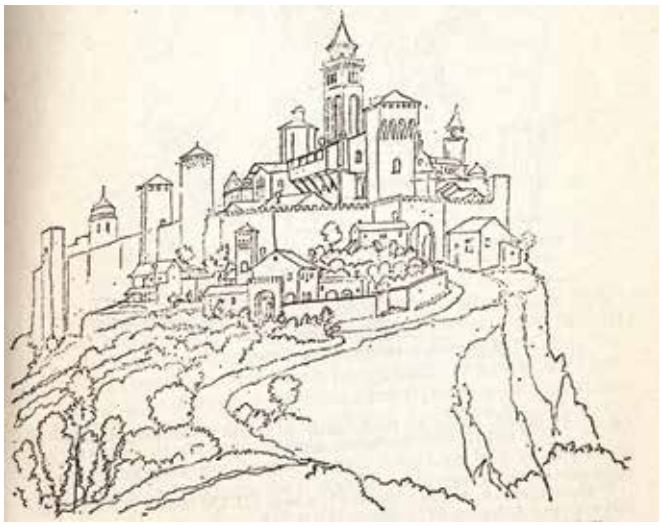


Figura 10. Paisaje del cuadro de Cima da Conegliano, titulado *Virgen del Naranjo*. Academia de Venecia.

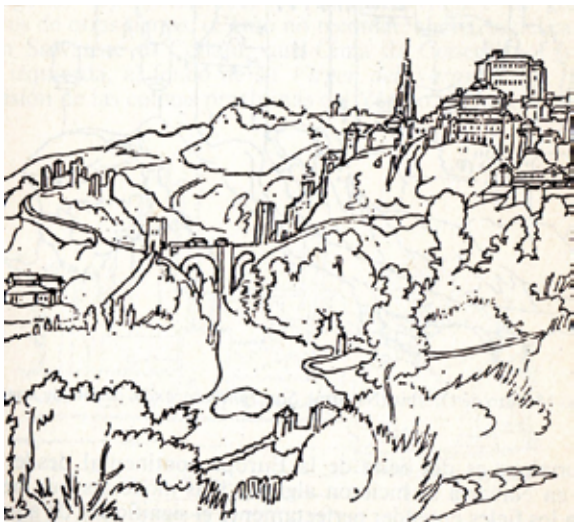


Figura 11. Paisaje del cuadro de Domenikos Theotocopulos, El Greco. *Vista de Toledo*. Metropolitan Museum, Nueva York.

Su artículo comienza con consideraciones sobre los conceptos de país y paisaje, y cómo este se representa en la pintura, de forma distinta en el arte chino, holandés o italiano. En la cultura occidental, normalmente el paisaje es secundario y está subordinado al motivo principal del cuadro. Para ilustrar sus ideas muestra algunas obras de arte, cuyos elementos paisajísticos han sido recogidos en bocetos por el autor: Ambrogio Lorenzetti en sus frescos del Palazzo Pubblico de Siena, el Libro de Horas del Duque de Berry, la piedad de Fernando Gallego, el retablo de San Jorge, de Pedro Nissart, la Virgen del Naranjo de Cima da Conegliano, la Virgen del prado, de Giovanni Bellini, o las vistas de Toledo de El Greco, donde el paisaje abandona su carácter de elemento secundario y adopta un papel protagonista.

Aborda después el paisaje urbano en los fondos de pinturas como *El martirio de San Sebastián*, de Luca Signorelli; la *Leyenda de San Miguel*, de Miguel Ximénez; o *San Dionisio el Joven*, de Rodrigo de Osona; y otros paisajes relacionados con la actividad humana, como puertos, escenas de pesca, etc.

Esta aproximación visual a la arquitectura y la ciudad existente en los fondos de los cuadros continuó algunos años más tarde. En diciembre del año 1987 se celebraron en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas las Jornadas de Arquitectura Popular en España, que reunieron a numerosos investigadores y profesionales de diversos ámbitos procedentes de todas las regiones de España. Julio Caro Baroja hizo la presentación de las jornadas, en la que rindió homenaje a los iniciadores del estudio de la arquitectura popular: Vicente Lampérez, Leopoldo Torres Balbás, Fernando García Mercadal, etc.[18]

También impartió en estas jornadas una conferencia en la que contemplaba la arquitectura tradicional desde un punto de vista singular y muy personal: a través de la visión que numerosos artistas habían tenido de ella y de la forma en que la habían plasmado en los fondos de sus cuadros[19]. De esta forma, analizando esas obras de arte, utiliza el paisaje representado para extraer datos sobre la arquitectura popular. Al igual que en su anterior artículo, comienza exponiendo el origen de las palabras «país» y «paisaje» y sus significados a través de la historia.

También analiza, como en su otro artículo, la obra del pintor Ambrogio Lazaretti y los frescos que realizó para el ayuntamiento de Siena, en concreto las pinturas sobre los *Efectos del buen y mal gobierno*, en las que identifica y reproduce algunas construcciones rurales. A continuación, describe algunas construcciones de madera que aparecen en diversas pinturas españolas y dibuja la estructura que está representada en el *Retablo de la Natividad*, obra del Maestro de Ávila, existente en la Fundación Lázaro Galdiano. También representa las construcciones palafíticas que aparecen el cuadro *La pesca milagrosa*, de Conrad Witz, que se encuentra en el Museo de Arte e Historia de Ginebra.

[18] Las actas fueron publicadas en Cea Gutiérrez, A.; Fernández Montes, M.; y Sánchez Gómez, L. A., 1990.

[19] Caro Baroja, 1990.

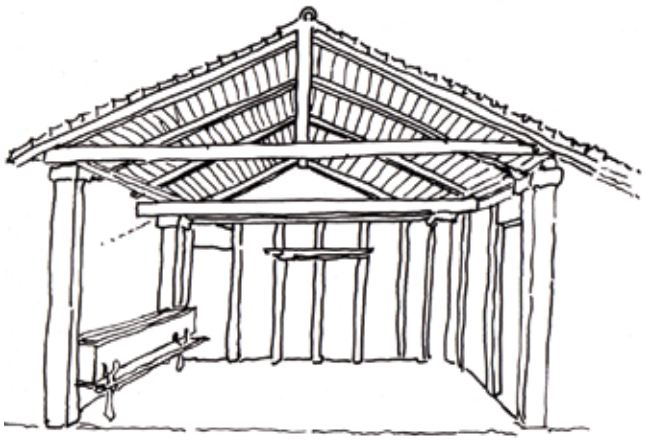


Figura 12. Estructura del *Retablo de la Natividad*, del Maestro de Ávila. Fundación Lázaro Galdiano. Metropolitan Museum, Nueva York.



Figura 13. Vivienda sacada del cuadro de El Bosco, titulado *El hijo pródigo*. Museo Boymans Van Beuningen de Rotterdam.

Julio Caro Baroja constata que la mayoría de los pintores reflejan las construcciones de su entorno, sin esforzarse en representar arquitecturas de otro momento histórico. Sin embargo, una excepción lo representarían las construcciones que aparecen en el *San Sebastián*, de Andrea Mantegna, que está expuesto en el Museo del Louvre.

La independencia de los motivos representados en las pinturas con respecto a su contexto histórico o geográfico queda patente en la representación de la toma de Jericó, de Jean Fouquet, grabado en el que se representa un paisaje urbano de la Turena. Incluso los pintores de imaginación más desbordante, como el Bosco o Patinir, usan en sus pinturas arquitecturas claramente copiadas de la realidad que les rodeaba.

También comenta las representaciones arquitectónicas que aparecen en cuadros de Giorgione, como *La tempestad*, y la escasez de este tipo de representaciones en pintores españoles, con alguna excepción, como los fondos de Fernando Yáñez de Almedina en el *Retablo de la Visitación* de la Catedral de Valencia. Termina la conferencia refiriéndose a la pintura posterior y el interés antropológico de la escuela costumbrista del siglo XIX.

El interés por la representación pictórica de la arquitectura, la ciudad y el paisaje no se limitó al análisis de los fondos de los cuadros. Así lo podemos apreciar en su artículo «Sobre el paisaje romántico español», publicado en 1985 en el catálogo de la exposición «Pinturas de paisaje del Romanticismo español», y posteriormente en su libro *Arte Visoria y otras lucubraciones pictóricas*[20]. En este artículo, Julio Caro Baroja hace un recorrido por la obra de los pintores y grabadores románticos en España, desde los grabados de *Jennings' Landscape Annual or the Tourist in Spain*, de David Roberts; los de Francisco Javier Parcerisa en sus *Recuerdos y bellezas de España*; o los de Jenaro Pérez Villaamil, titulados *España artística y monumental*.

También estudia la obra de los pintores paisajistas románticos, como el italiano Fernando Bambrilla, José María Avrial, José Elbo, los hermanos Brugada, José Camarón, Fernando Ferrant, Carlos Haes, Eugenio Lucas, Pedro Kuntz, Vicente Poleró, los Domínguez Bécquer, Francisco de Paula van Halen, Luis Rigalt, etc. En la obra de todos ellos aprecia la representación de la naturaleza, pero también de las obras artificiales y de la propia figura humana.

Finalmente, en 1990, Julio Caro Baroja publica un extraño libro, en el que reproduce una serie de extravagantes dibujos realizados por él como expresión artística y entretenimiento: «Utilizó el dibujo como modo de entretenimiento –muchas veces con vocación crítica y satírica, como puede verse en la recopilación "Los mundos soñados de Caro Baroja"– y como soporte para recordar a personas queridas, pero también como herramienta de trabajo etnográfico»[21].

[20] Caro Baroja, 1985.

[21] Ballesteros, 2012: 203.

Hemos visto cómo el paisaje, la ciudad y la arquitectura están presentes en toda la obra de Julio Caro Baroja, aunque con aproximaciones y enfoques muy distintos. Una primera fase lo constituye el estudio sustancialmente antropológico, en el que las formas de poblamiento, la disposición en el territorio y la forma de la casa tradicional eran los elementos determinantes para realizar las clasificaciones antropológicas en las que luego se profundizaba en el estudio de las costumbres, los ritos, las relaciones y los medios de producción.

La segunda fase corresponde al descubrimiento de la historia y la arqueología que se encuentra bajo el suelo de las ciudades construidas, y cómo las formas de poblamiento han evolucionado en el tiempo, relacionadas con la toponimia y la evolución de la sociedad.

El tercer acercamiento es mucho más visual y sensorial. Se trata de descubrir en el fondo de las obras de grandes pintores los elementos arquitectónicos y conjuntos urbanos que se situaban más allá de las figuras de la composición principal, y a través de estas imágenes descubrir la forma de entender la arquitectura, la ciudad y el paisaje que tuvieron los artistas del pasado.

Finalmente, en los últimos años de su vida se dedicó a crear por entretenimiento sus mundos soñados, construidos con arquitecturas y espacios urbanos oníricos, formados por la composición de múltiples arquitecturas y ciudades, y coloreados con vivos colores disonantes. Fue su último acto de creación y reconocimiento de la arquitectura, la ciudad y el paisaje, realidades que le acompañaron durante toda su vida intelectual.

Bibliografía

Ballesteros, A. (2012): «Qualis vir, talis oratio. Vida y método en la obra de Julio Caro Baroja», Gallaecia, n.º 31.

Caro Baroja, J. (1929): «Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka», Anuario de Eusko-folklore, IX, pp. 69-91.

— (1949): Los vascos. Madrid: Istmo, pp. 25-26.

— (1958): «Ciudades españolas», Revista de la Universidad de Madrid, vol. VII, n.º 25. pp. 77-95. Reproducido en Paisajes y ciudades. Madrid: Taurus, 1984, pp. 191-207.

— (1966): La ciudad y el campo. Madrid: Alfaguara.

— (1981): Los pueblos de España. Madrid: Istmo.

— (1982a): «Los núcleos urbanos de la España medieval», Vivienda y urbanismo en España. Madrid: Banco Hipotecario de España, pp. 61-78. Reproducido en Paisajes y ciudades. Madrid: Taurus, 1984, pp. 191-207; pp. 141-170.

— (1982b): «La interpretación histórico-cultural del paisaje», Revista de Dialectología y Tradiciones populares, tomo XXXVII, pp. 3-55.

— (1984a): Paisajes y ciudades. Madrid: Taurus.

— (1984b): «La interpretación histórico-cultural del paisaje», Paisajes y ciudades. Madrid: Taurus, p. 13.

— (1986): Los Baroja. Memorias familiares. Madrid: Círculo de Lectores.

— (1990): «El paisaje, género pictórico y fuente de conocimiento en la arquitectura popular», Arquitectura Popular en España. Cea Gutiérrez, A. et al. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 3-20.

— (1985): «Sobre el paisaje romántico español», Catálogo de la exposición Pinturas del paisaje del Romanticismo español. Madrid: Banco Exterior de España. También aparece publicada en Arte Visoria y otras lucubraciones pictóricas. Madrid, Barcelona: El Urogallo-Tusquets. 1990.

Cea Gutiérrez, A.; Fernández Montes, M., y Sánchez Gómez, L. A., (1990): Arquitectura popular en España. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. También aparece publicada en Arte Visoria y otras lucubraciones pictóricas. Madrid, Barcelona: El Urogallo-Tusquets.

Ridruejo Carmelo, C.: «Julio Caro Baroja estudia la casa navarra en su obra más original e intensa», El País, 13 de mayo de 1983.

Una primera aproximación a «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja

Introducción

En este trabajo[1] me propongo dar una indicación muy esquemática de las concepciones de «economía» y de «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja.

Las concepciones acerca de «lo económico» (y «economía», etc.), cualesquiera que estas sean, no se refieren objetivamente a «solo "una parte" de la acción humana», sino, en primer (y decisivo) lugar, a elementos fundamentales y estructurales de toda ella. De modo que conocer y entender la concepción de «economía» –y en un sentido en parte distinto, de «sociedad»– de un autor (historiador, etnógrafo, economista, etc.) requiere necesariamente conocer y entender los elementos más fundamentales del pensamiento de ese autor, desde sus «presupuestos metafísicos» en adelante. En muchos casos, esta tarea es relativamente sencilla: por ejemplo, cuando el pensamiento del autor se halla consignado de modo sistemático y razonablemente completo en algún texto específicamente compuesto para tal fin –ocurrencia esta más bien rara–; o cuando el pensamiento del autor (explícito, o, con mayor frecuencia, implícito en medida no pequeña) es escaso o muy simple, o está tomado de alguna fuente bien conocida, etc. Pero con la obra de don Julio nos encontramos con algo muy distinto.

En la obra de don Julio, su pensamiento –que tiene en esta una importancia fundamental y central– posee unas características de originalidad, complejidad, amplitud de despliegue temático y modo de enunciación realmente singulares. De modo inmediato ese pensamiento se halla desplegado temáticamente en un gran número de temas o dimensiones analíticas (en el seno de trabajos real-empíricos y doctrinales de la más diversa naturaleza): filosofía, teología, gnoseología-metodología, historia crítica del pensamiento (relativo a muchos temas), historia, etnología, etnografía, historiografía, sociología, filología, geografía, etc. Podría, perfectamente, ser el caso que el conjunto del pensamiento consignado en todas sus especialidades temáticas fuera una suerte de amalgama de colecciones de ideas o pensamientos fragmentarios, en la que es posible descubrir, *ex post* una cierta coherencia general, pero que se ha ido generando por acumulación. Pero no es así en absoluto. Todo eso así consignado forma parte de un pensamiento que se ha ido constituyendo orgánicamente (desde sus «presupuestos metafísicos» en adelante) como producto de una dinámica interrogativa, desenvuelta desde el principio hasta el fin de la obra de don Julio, animada por el propósito general y constante de entender lo histórico[2]. Dinámica esta en la que las preguntas relativas a las ideas (y los métodos, etc.) y las preguntas relativas a la experiencia humana en la historia (sus investigaciones real-empíricas) están estrechamente relacionadas entre sí. En ese pensamiento, don Julio trata, de modo explícito, de muchos de esos elementos fundamentales y centrales de la acción humana, de los que, en primer lugar, constan objetivamente sus concepciones de «economía» y de «sociedad».

El planteamiento del estudio de la obra de don Julio en relación con la pregunta objeto de este trabajo, el desarrollo de ese estudio y, como consecuencia de este, la formulación de la indicación de

---

[1] Este texto es una elaboración del esquema de la conferencia pronunciada por mí en el seminario conmemorativo del centenario de don Julio Caro Baroja, organizado por el Instituto del Patrimonio Cultural de España, el 12 de noviembre de 2014 en Madrid. Agradezco muy mucho a mi hermana Guadalupe el haberme invitado y su amable y muy valiosa ayuda bibliográfica y general.

[2] «Lo histórico»; lo histórico concreto (las colecciones de objetos históricos a los que se refieren las investigaciones real-empíricas de don Julio) y, debo subrayar esto mucho, lo histórico, como experiencia humana acontecida, en general.

las concepciones de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio que voy a dar, son los propios de mis concepciones teóricas y metodológicas. Dada la naturaleza de estas y de la metodología de estudio del pensamiento de don Julio que de estas se derivan, debo, necesariamente, dar alguna idea precisa de su contenido.

Por otra parte, resulta que en muy buena medida el objeto mismo de este trabajo, las concepciones de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja, forma parte de mi experiencia personal en un sentido particularmente fuerte de la expresión, hecho este que, naturalmente, es productivo aquí; de modo que me parece obligado dar alguna información acerca de esto.

La organización de este trabajo es, entonces, la siguiente. Dentro de esta *Parte I Introducción*, en IA) *Preliminar subjetivo* expondré lo necesario aquí de mi relación subjetiva con el tema de este trabajo, y en IB) *La acción humana y sus productos históricos. «Economía»* daré una idea muy esquemática de la concepción teórica desde la que voy a plantear y desarrollar mi investigación, relegando al *Apéndice*, al final del texto, una (muy breve) exposición algo más precisa de esa concepción. En la *Parte II, El estudio de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja* expongo, en IIA) *Acerca del estudio de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja*, un esbozo de la metodología de estudio que considero más adecuada, y en IIB) *Una indicación de las concepciones de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja*, una indicación de resultados.

De ahora en adelante, me referiré a don Julio mediante las siglas JCB.

IA) Preliminar subjetivo

De modo general he ido conociendo, desde hace ya muchos años, bastantes textos de JCB, en parte como «lector general», no directamente perteneciente al mundo de la investigación histórica, etnográfica, filológica, geográfica, etc., sino al de la investigación teórica (teórico-económica, teoría de la acción humana, etc.) y, en parte, en el seno de mi propio trabajo científico, porque mucho de lo consignado en los textos de JCB (teóricos, histórico-doctrinales y relativos a investigaciones real-empíricas) constituía (y sigue constituyendo) muy valioso material (tanto doctrinal como real-empírico) para mis investigaciones teóricas. Hasta comienzos de la década de 1980 mi relación con la obra de JCB, con las características que acabo de indicar, era a través de textos, y nada más. Pero he aquí que esa relación experimentó una singular transformación como consecuencia de una investigación proyectada y (solo en parte, como luego veremos) llevada a cabo entre JCB y yo, cuyo primer producto tangible fue el texto *Crisis económica y cambio cultural*[3].

El origen de esa colaboración (que, como veremos, no terminó con la composición del texto al que me acabo de referir) fue la confluencia de dos dinámicas interrogativas, la de JCB y la mía, distintas en su origen, contexto y modo de formulación, pero compartiendo varios elementos centrales (véase la introducción, pág. 5, de aquel texto).

Veamos por lo que respecta a JCB. En el pensamiento de JCB –sistemáticamente referido, como he señalado más arriba, al conocimiento racional de lo histórico, en general, y, en particular, al de los complejos históricos concretos objeto de sus investigaciones real-empíricas– es central, entre otros elementos teóricos, como veremos en la parte II de este trabajo, que (expresándolo ahora de modo muy simplificado y esquemático), por una parte, la generación de sucesivos estados de realidad histórica, de la que forma parte lo relativo a «economía» y a «sociedad», es esencialmente producto sistémico de los despliegues de acción personales y grupales, y, por otra, los elementos «culturales» –singularmente los relativos a creencias, cosmovisiones, pretensiones de conocimiento, paradigmas de conducta y

[3] Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica y cambio cultura*l. Se trata de un texto mecanografiado de 366 páginas, compuesto para y entregado al Instituto Nacional de Prospectiva, en Madrid. Habíamos concursado JCB y yo a una convocatoria pública de proyectos de investigación del Instituto Nacional de Prospectiva y obtenido la atribución de un proyecto público con ese título. El texto constituía el primer resultado (¡entregado en plazo!) de nuestras investigaciones, quedando bien entendido que proyectábamos continuarlas. Conservo textos de JCB y míos destinados a servir de material para esa proyectada continuación de nuestras investigaciones. Pocos meses después de diciembre de 1982, y como consecuencia del cambio político en el gobierno de España que por entonces se había producido, el Instituto Nacional de Prospectiva fue suprimido.

valoración, etc.– son factores centrales en los procesos de formación de la acción desplegada. Así es que la pregunta teórica por la estructura de relación entre «lo cultural» y «lo económico» (y «lo social») se plantea de modo enteramente natural y necesario en el pensamiento de JCB. Como JCB procuraba reunir los elementos necesarios para abordar adecuadamente sus investigaciones, se interesó también por la teoría económica, pero ya desde mucho antes de 1980 JCB había quedado persuadido de las limitaciones de las doctrinas económicas conocidas por él para la aprehensión racional de lo que «realmente se observa», en general y, en particular, precisamente en relación con la incidencia de ciertos elementos subjetivos y culturales «en la formación de lo que de modo más común se suele entender por «economía»[4]. Obsérvese que no se trata, en absoluto, de una posición antiteórica, sino más bien de la constatación de un déficit teórico. Quedaba así planteada la necesidad de una investigación en la que uno de los elementos centrales debería ser teórico-económico progresivo. Esta era, en esencia y expuesta de modo muy simplificado, la posición de JCB en relación con la teoría económica dentro del examen de la pregunta por la estructura de relación entre «economía» y «cultura» a comienzos de la década de 1980, tal como yo pude percibirla entonces.

Por lo que respecta a mi situación en relación con ese tema en esa misma época, tenemos lo siguiente. Partiendo de las dos preguntas generales (distintas, de modo inmediato, aunque muy estrechamente relacionadas entre sí, como fue poniendo de manifiesto la investigación más adelante) siguientes, (i) la existencia, y en caso de respuesta afirmativa, naturaleza y descripción analítica, de una estructura teórica general de la que se pudiese establecer que toda construcción teórico-económica (conocida, etc.) es caso particular y (ii) (formulándola esquemáticamente) el lugar de «lo económico» en la acción humana[5], me había propuesto un plan de investigación sistemática del que, evidentemente, la pregunta por la estructura de relación entre «economía» y «cultura» formaba parte.

Sentadas estas premisas objetivas de colaboración, nuestro programa de investigación preveía varias fases planeadas a partir de la primera, de modo abierto y condicional en función de los resultados que fuéramos alcanzando. La primera fase, necesaria y larga, consistía en, por una parte, establecer un estado crítico de conocimientos en una serie de temas (etnología, teoría económica, antropología económica, historia económica, relaciones entre estas, etc.), y por otra, pensar los fundamentos metodológicos y teórico-substantivas de una teoría progresiva. Lo consignado en el texto *Crisis económica y cambio cultural* corresponde a la primera fase[6]. Aunque JCB y yo continuamos nuestra relación intelectual (y personal) hasta el final de su vida, el proyectado programa de investigaciones no se llevó a conclusión[7].

---

[4] Por ejemplo (entre muchos), Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra del XVIII (personas, familias, negocios e ideas)*, pp. 12 y ss.; véase II B) inf.

[5] La pregunta (i) tenía, por lo que a mí respecta, varios orígenes, entre otros el querer entender el cuerpo teórico económico (desde la Antigüedad en adelante), muy complejo y aparentemente heterogéneo en muchos sentidos, como tal. La pregunta (ii) se mostró como necesariamente ligada a la (i), a través, principalmente, de la necesidad absoluta de definir de modo preciso y exento de ambigüedades y contradicciones el campo de procesos, objetos, etc., real-empíricos e ideales cubierto por el concepto «económico». Las respuestas, o, más bien, elementos de respuestas, a esas preguntas de las que yo tenía noticia me parecían (¡y lo eran!) muy insatisfactorias.

[6] He aquí el índice del texto (las cifras entre paréntesis designan números de páginas del texto): Nota previa (1); Cap. I. Introducción (4); Parte I. Economía y teoría de la cultura: análisis del pensamiento (15); Cap. II. Los orígenes del pensamiento etnológico y de la concepción de lo económico. Las corrientes del pensamiento etnológico antiguo, como fundamento del pensamiento etnológico renacentista, de la época de las luces y moderno (16); Cap. III. La teoría económica y las teorías etnológicas modernas (34): 3.1 Naturaleza de la teoría económica moderna (35), 3.2 Problemas de fundamentos, las concepciones de la ciencia económica y el contenido etnológico de la teoría económica (194); Cap. IV. La antropología económica, la historia económica y el lugar de la teoría económica (220): 4.1 Economía y etnología en la antropología económica (221), 4.2 Las concepciones de lo económico en los estudios históricos (263); Parte II. Sobre los fundamentos de una reconstrucción teórica (275): Cap. V Posición metodológica (276): 5.1 Los problemas metodológicos en presencia (277), 5.2 Contra una «aproximación interdisciplinaria» (296), 5.3 Otras fuentes de conocimiento antropológico (320); Cap. VI. Un prototipo teórico (345): 6.1 La necesidad de una reconstrucción teórica (346), 6.2 Sobre un prototipo teórico (360). Termina en la p. 366.

[7] La siguiente fase (cuyo desarrollo ya no podría tener lugar en el marco de los programas del Instituto Nacional de Prospectiva, al haber este dejado de existir) preveía dos investigaciones «en paralelo», una de don Julio (histórico-doctrinal y una especie de síntesis histórica) y otra mía (teórica, acerca de la acción humana, en relación especialmente con el tema «dinámica económica y dinámica cultural»), seguidas de una investigación conjunta de la que esperábamos resultados satisfactorios en relación con lo expuesto en el cap. VI del texto indicado en la nota 6. Se empezó, pero no se concluyó. Por mi parte he continuado mis investigaciones hasta hoy.

Esta experiencia intelectual (y humana) me dió, como puede suponerse, una muy especial percepción del pensamiento (y del modo de hacer) de JCB, en general, y, en particular, en relación con sus concepciones de «economía» y «sociedad».

IB) La acción humana y sus productos históricos. «Economía»

Doy ahora una idea extremadamente esquemática de la concepción teórica desde la que voy a plantear y desarrollar la investigación objeto de este trabajo; en el apéndice lo expongo con alguna mayor precisión (¡pero siempre de modo muy simplificado!) y doy las referencias bibliográficas pertinentes. De esa concepción nos interesan aquí los dos elementos siguientes (diferentes pero estrechamente ligados entre sí): en primer lugar, una forma analítica de descripción de la acción humana y sus productos históricos y, en segundo lugar, ciertos resultados relativos a la naturaleza y estructura de las construcciones teóricas que tienen por objeto lo propio de la acción humana y sus productos históricos.

IB) 1) Descripción de la acción humana y sus productos históricos. «Economía»

Considérese un sistema intergeneracional de personas en interacción, instante a instante, a lo largo del tiempo. La composición humana y la estructura de interacción, entre otros elementos, varían a lo largo del tiempo. La estructura de interacción en un instante comprende aquí las formaciones objetivas de socialidad existentes en ese instante y sus dinámicas asociadas y el medio natural. Obsérvese que esto incluye las posibles estructuras de relación entre ese sistema de personas y otros. Cada persona, en cada instante, «tiene» un «ensamblaje personal de creencias, valores, actitudes y representaciones teóricas y técnicas» mediante el cual percibe y se representa lo que es y lo que es posible, y juzga acerca de «lo bueno», «lo deseable», etc., y concibe la acción. Las variaciones de un ensamblaje personal a lo largo del tiempo son producto de dinámicas personales (ética, cognitiva, etc.) y sociales (cultural, etc.) en el seno de los despliegues de acción de los que trataré más adelante. Cada ensamblaje personal instantáneo admite uno o más cursos de acción (desde ese instante en adelante) agotando, cada uno de ellos, toda la capacidad de planeación de futuro de la persona; si hay más de un curso de acción (posible para ese ensamblaje) estos son alternativos, esto es, cada uno de ellos es posible, pero solo uno de ellos puede ser adoptado; si hay más de un curso de acción posible estos están ordenados según juicios de «bueno», «deseable», etc. Un curso de acción se representa mediante un haz de planes de acción. Cada plan de acción integrante del haz consiste en una acomodación proyectiva de «acciones» a «objetivos de acción», que pueden ser cualesquiera; la estructura proyectiva que define las relaciones entre y localizaciones temporales (futuras) de acciones y objetivos de acción puede ser cualquiera. Cada haz de planes de acción expresa objetivamente un complejo intencional (intencionalidad principal, etc.) de la persona y define un futuro subjetivo de acción para esta (cuya longitud, en términos de instantes, es la del plan componente más largo). Son posibles planes y haces interpersonales. Obsérvese el carácter estratégico de la acción planeada.

Denominaremos «acción humana» a los procesos (i) de formación de la secuencia de ensamblajes personales y, para cada uno de estos, de adopción de un haz de planes de acción, para cada persona del sistema de personas, y (ii) de despliegue de acción, instante a instante, para cada persona del sistema de personas. El despliegue de acción de las personas consiste en los intentos de ejecución por parte de estas de la acción planeada en sus secuencias de haces. Obsérvese que (i) el despliegue de acción planeada incluye, necesariamente, el de acción no planeada también y (ii) los despliegues de acción de las personas del sistema son interdependientes.

Denominaremos «productos históricos de la acción humana» del sistema de personas a lo objetivamente generado, instante a instante, por la secuencia de despliegues interactivos de acción de las personas del sistema. Los productos históricos de la acción de las personas comprenden todo lo generado por esos despliegues: transformaciones en las personas, demografía, culturas, instituciones, producciones y consumos, etc., de todo tipo, morfología social, transformaciones del medio natural, etc.; esto es, toda la realidad histórica. Esos productos históricos son productos sistémicos objetivos de, para cada estado instantáneo de la estructura de interacción, el medio natural y el depósito histórico («condiciones iniciales» instantáneas, para cada instante), una cierta interacción entre intencionali-

dades[8]. La realidad histórica así generada puede ir, instante a instante, coincidiendo poco, mucho, etc., con lo que como intencionalidad, previsión, conjetura, etc., está en los haces de planes de las personas, siendo perfectamente posible la generación, como producto histórico, de algo (en las personas, las instituciones, etc.) no previsto por ninguna de las personas.

La dinámica global del sistema de personas queda (¡aquí ultraesquemáticamente!) descrita mediante los elementos de representación que acabo de indicar. Son *a priori* posibles los más diversos contenidos para esa dinámica, incluidos los extintivos del sistema de personas. El esquema analítico ordenador de esta representación de la dinámica global (histórica) de un sistema de personas consiste, en esencia, en poner explícitamente de manifiesto la estructura de relación entre formación y despliegues de las intencionalidades (y pretensiones de conocimiento, etc.) de las personas y generación de realidad histórica, dentro de una forma analítica que incluye la estructura de relación entre «lo dado» (estructura de interacción, etc.) para cada instante, y lo propiamente abierto al futuro de la acción de las personas, mediante una descripción abstracta de la secuencia {acción planeada por las personas → (despliegue de acción) generación de realidad histórica → (nueva) acción planeada por las personas → …}[9].

Podemos ahora conceptualizar adecuadamente «economía» (y «lo económico», etc.). Comenzamos llamando especialmente la atención sobre un hecho de la mayor importancia relativo al lugar de los elementos con «precio»[10] en la acción planeada por las personas (acciones y objetivos de acción) y en el sistema, instante a instante, de productos históricos de la acción. En los planes de acción que forman un haz de planes de acción personal puede haber acciones y objetivos de acción con precio. Tenemos así acciones y objetivos de acción sin y con precio. Denominaremos «zona monetizada» (ver nota 10) de un plan de acción al conjunto formado por todas las acciones y objetivos de acción con precio, y «zona monetizada» de un haz al conjunto de todas las acciones y objetivos de acción con precio del haz (todos los planes componentes). La composición y estructura (qué acciones y objetivos de acción, su distribución en el futuro proyectado, la estructura jerárquica de los sistemas de objetivos de acción, etc.) de cada haz son producto de los procesos constitutivos del haz (constitución del ensamblaje del que procede, adopción). Esto implica que la zona monetizada de la acción planeada, para cualquier persona e instante, no solo no es autónoma (con respecto de «el resto» de la acción planeada), sino que, como tal, ni existe ni es inteligible por sí sola, ¡sea cual fuere el rango jerárquico de los objetivos de acción con precio, en el sistema de objetivos de acción (todos ellos) del haz! Esta propiedad del proceso de formación de la acción planeada tiene implicaciones directas para las propiedades de la estructura del conjunto de productos históricos de la acción humana en cada instante: los elementos con precio de ese conjunto, que constituyen la «zona monetizada» del conjunto de productos de la acción humana, forma, necesariamente, sistema orgánico con «el resto» de los elementos de ese conjunto. La zona monetizada del conjunto de productos históricos de la acción humana, en cada instante, ni es autónoma con respecto de «el resto» de los productos históricos de la acción humana ni es inteligible «por separado»[11]. El «mundo del dinero y de "lo que tiene precio"» no es, ni en la acción planeada por las personas, ni en el sistema de productos históricos generados por los despliegues de esa acción, ni autónomo, ni inteligible «por separado».

---

[8] Obsérvese que no se está suponiendo, en absoluto, que «todas las personas tienen el mismo peso»; cada haz personal incluye una «estimación (subjetiva y estratégica) de pesos, propios y ajenos», etc.

[9] Esta representación, obsérvese bien, no prejuzga la naturaleza específica de las relaciones causales entre los diversos elementos, simplemente permite poner en evidencia que estos existen y son productivos. Como veremos en IB) 2) es posible acomodar a esa representación, ¡y con ventaja sobre otras!, cualquier teoría específica, incluidas las más extremadamente deterministas.

[10] «Precio» en términos de equivalente intersubjetivo cuantitativo (bien patrón, dinero, etc.); cuando más adelante decimos «zona monetizada» me estoy refiriendo a «precios» en el sentido que acabo de indicar. La expresión «esto tiene precio» es mucho más compleja de lo que a primera vista puede parecer. Lo que de ese «esto tiene precio» no agota el sistema de notas realmente aprehensivo de ese «esto», ni subjetivamente ni intersubjetivamente. Aquí debemos contentarnos con el significado más inmediato.

[11] Los elementos de la zona monetizada del sistema de productos históricos de la acción, en cada instante, pueden ser (parcialmente) descritos «por separado» (estadísticas, contabilidades, etc.), pero eso así descrito «por separado» ni se ha generado «por separado» ni es inteligible «por separado». También es posible describir (parcialmente) «por separado» los elementos de la zona monetizada de la acción planeada por las personas (por ejemplo, presupuestos familiares de ingresos y gastos, etc.). Pero eso así descrito no solo no es ni autónomo ni inteligible «por separado», sino que ni siquiera existe por sí solo. Véase apéndice. Figuras 1 y 2 (en (I.1)).

Considérese el siguiente sistema de realidades: (a) qué quieren y qué quieren hacer (van queriendo y queriendo hacer), instante a instante, las personas (y grupos humanos diversos), (b) qué hacen (van haciendo) efectivamente, instante a instante, estas, y (c) qué van alcanzando estas, como producto de su acción y en general, instante a instante. En (a), «qué quieren (van queriendo)» se refiere a «qué quiere alguien (el sujeto que quiere) como "estado del mundo", incluyendo en ese estado a sí mismo, otras personas, etc.»; «qué quieren hacer (van queriendo hacer)» (lo que aquí incluye «no tener más remedio que hacer subjetivamente juzgado») está subjetivamente ligado a «qué quieren, etc.». Examinemos el sistema (a)-(b)-(c) en términos de la representación analítica adoptada. Se aprecia de inmediato que: la parte (a) corresponde exactamente, en el plano analítico y en el real-empírico, a «formación de ensamblajes personales, constitución y adopción de acción planeada (secuencia de haces de planos adoptados) por las personas, etc.»; la parte (b) corresponde exactamente, en el plano analítico y en el real-empírico, a «despliegue interactivo y secuencial de acción por las personas, etc.»; (iii) la parte (c) corresponde exactamente, en el plano analítico y en el real-empírico, a «generación de los productos históricos de los despliegues de la acción». Como hemos visto, las tres partes (a), (b) y (c) están, de modo radical y permanente, genética y estructuralmente ligadas entre sí. En particular –y señalo esto especialmente aquí, dada la enorme extensión de la falsa creencia en la completa (o cuasicompleta) autonomía de «el mundo del dinero, de "lo que tiene precio", etc.»–, las «zonas monetizadas» (en la acción planeada de las personas y el sistema de productos históricos de los despliegues de acción) no son ni autónomas, ni inteligibles por sí mismas. De modo que conceptualizar algo relativo a las partes, (b) y (c) del sistema (como, por ejemplo, el consumo de bienes, el sistema de mercados, el dinero, la estructura del sistema productivo, la renta *per capita*, etc.) requiere necesariamente conceptualizar (o «estar conceptualizando implícitamente») algo acerca de, entre otros elementos, los procesos de despliegue de la acción planeada por las personas, la estructura de interacción entre estas, etc., lo que, a su vez, requiere alguna conceptualización acerca de los procesos de formación y adopción de la acción planeada de las personas, etc. (formación de los ensamblajes personales, naturaleza y estructura de los haces de planes, etc.)[12].

De modo que una concepción de «economía» consiste, objetivamente, en una concepción acerca de: (i) «qué (y por qué) quieren y quieren hacer (y por qué) –van queriendo y queriendo hacer, instante a instante, las personas (y grupos humanos diversos, etc.)–, (ii) «qué hacen efectivamente (y por qué) –van haciendo, instante a instante– las personas, etc.» y (iii) «qué van alcanzando (y por qué), como producto de su acción y en general, las personas, etc.». Todos los elementos de «acción humana y sus productos históricos» están, pues, objetivamente presentes[13]. El contenido específico de cada concepción de «economía» depende de la naturaleza específica de la teoría objetivamente formulada por cada autor, tema del que voy a tratar a continuación.

IB) 2) Naturaleza y estructura de las construcciones teóricas de acción humana y sus productos históricos

Por «construcción teórica de la acción humana y sus productos históricos», intersubjetivamente considerada, entendemos un sistema (de sistemas) racional de enunciados M predicando algo relativo a «cómo», «por qué», etc., de algún objeto teórico (cualquier clase, grado de complejidad, etc.) φ for-

---

[12] Y esto es lo que explica el siguiente hecho: el análisis sistemático de las construcciones del cuerpo teórico-económico (desde la Antigüedad hasta hoy, todos los sistemas doctrinales de los que tengo noticia) revela inequívocamente la presencia objetiva (con la mayor frecuencia de modo implícito) de enunciados de esos tipos en niveles diversos (incluidos los más fundamentales) de la estructura lógica de esas construcciones.

[13] Son lo más común definiciones, conceptualizaciones implícitas, etc., de «economía» consistentes en acotaciones, reducciones, etc., de partes del sistema (a)-(b)-(c) (por ejemplo, producción y consumo de bienes, el mundo del dinero y de lo que «tiene precio», la distribución y la dinámica del «producto agregado», etc.), diversas según los autores, perspectivas doctrinales, etc., no solo objetivamente indeterminadas, sino utilizadas como si designaran realidades autónomas o cuasiautónomas (de las que, después, cabría predicar relaciones con «otras variables»), lo que, como hemos visto, es enteramente incorrecto. La definición indirecta de L. Robbins («La ciencia económica es la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos susceptibles de usos alternativos»), y las conceptualizaciones derivadas de esta, se aproxima mucho más a la esencia del asunto –y está, por eso, llena de mérito–, pero además de ser excesivamente imprecisa y restrictiva, solo alcanza, como se aprecia fácilmente, a una parte del sistema (a)-(b)-(c).

mado por variables expresivas de algo comprendido en «acción humana y sus productos históricos» (IB1) sup.)[14].

La estructura de cualquier M puede ser descrita como formada por dos sistemas de enunciados, M_1 y M_2 (y un conjunto de enunciados auxiliares, operaciones lógicas, etc., del que aquí no me voy a ocupar), tales que: a) a.1) M_1 define un «mundo ideal»[15] en el que ciertos tipos de agentes[16], con ciertos tipos de sistemas de interacción, etc., forman y desenvuelven su acción, generándose así ciertos tipos de ocurrencias, entre las que se encuentra φ[17], a.2) M_2, implicado lógico de M_1, expresa propiedades necesarias diversas del «mundo ideal» definido por M_1, entre las cuales propiedades relativas a φ; b) b.1) el «mundo ideal» definido por M_1 es objetivamente expresivo de alguna antropología A[18], b.2) el sistema de enunciados M_1, además de los propios de o directamente implicados por la antropología A, puede contener enunciados de los más diversos tipos y procedencias, contribuyendo todos los enunciados (en modos diversos) a la constitución de la racionalidad interna del «mundo ideal» definido por M_1, («cómo», «por qué», etc.), b.3) la racionalidad interna del «mundo ideal» definido por M_1 es fundamental y estructuralmente la de la antropología A objetivamente expresada en M_1.

Obsérvese que: (i) si la antropología A presenta inconsistencias lógicas internas («importantes») o vacíos lógicos, zonas borrosas, etc., o si el sistema M_1 presenta inconsistencias lógicas internas («importantes») o vacíos lógicos, zonas borrosas, etc. –aparte de las derivadas de posibles elementos defectivos de A–, el «mundo ideal» definido por M_1 podrá (diversamente) presentar algunos o varios de esos rasgos defectivos; (ii) la capacidad de percepción (y, por lo tanto, de aprehensión racional, explicación, etc.) de objetos teóricos, real-empíricos, etc., de M depende en modo radical de la naturaleza y estructura específicas de la antropología A objetivamente expresada en M_1, de modo que, por ejemplo, es posible que un objeto φ pueda ser percibido e inteligiblemente representado en términos de una antropología A_1, pero no (realmente) en términos de otra antropología A_2; (iii) las conceptualizaciones específicas de «economía» (y de «sociedad», etc.), según lo expuesto en IB) 1) sup., dependen radicalmente (aunque no únicamente) de la antropología A objetivamente expresada en M_1 (lo indicado en las notas 9 y 16 se entiende ahora más plenamente); (iv) el modo de agrupar las construcciones M (en «sistemas doctrinales», etc.) más plenamente conforme con la naturaleza y estructura de estas es por tipos de antropologías objetivamente expresadas en el «mundo ideal» definido por el sistema M_1.

Sean φ un complejo de elementos de «acción humana y sus productos históricos» erigido en objeto de explicación y una construcción M. Si φ es una ocurrencia (complejo de ocurrencias, etc.) propia del «mundo ideal» definido por el sistema M_1 de M (para lo cual, obsérvese, es previamente necesario que φ pueda ser inteligiblemente descrito en la antropología A objetivamente expresada en ese «mundo ideal») –lo que implica que φ satisface las propiedades de «ese mundo ideal» descritas en el sistema M_2 de la construcción M–, entonces es posible «explicar» φ mediante M, esto es, enunciar mediante M algo (no trivial) acerca de «cómo», «por qué», etc., de φ. Lo que «explica» a φ es, entonces, la racionalidad interna del «mundo ideal», definido por el sistema M_1 (ver APÉNDICE (III.3)).

No es lo más frecuente, como se sabe, que en los trabajos de historia, etnología, etnografía, etc., las construcciones M efectivamente formuladas o utilizadas estén expresadas de modo ordenado, con una

---

[14] Obsérvese que estamos considerando exclusivamente construcciones teóricas, con exclusión de meras colecciones de inferencias estadísticas, etc.

[15] Aquí «ideal» no significa «ajeno a la realidad», etc., sino propio de actos de ideación en la praxis teórica.

[16] Digo aquí «agentes» y no «personas» porque son posibles, y existen, de hecho, construcciones en las que (en virtud de causas diversas) los sujetos agentes no son realmente «personas», sino mecanismos, seres zoológicos, etc., mediante los que se pretende representar a «personas». En lo sucesivo, y bien entendido lo que acabo de advertir, diré «personas».

[17] El «mundo ideal» definido mediante M1 puede ser diversamente complejo, desde el propio de un agente, etc., que solo forma su acción planeada hasta el propio de varios tipos de agentes, etc., que forman, adoptan y despliegan su acción planeada generándose así productos históricos, etc.

[18] a) Por «antropología» entenderemos aquí «concepción de persona y existencia humanas». Caben, claro está, diferentes antropologías. Cada antropología (existente o susceptible de ser formulada) está objetivamente radicada en alguna concepción general de lo existente. Cabe, y me parece útil hacerlo, representarse esta radicación percatándose de lo siguiente: sea A una antropología cualquiera, el sistema de enunciados atómicos, en el mapa lógico de A contiene o implica enunciados acerca de «lugar de lo humano en lo existente», etc., propios de la concepción general de «lo existente» en la que A está radicada; b) Es, claro está, posible establecer criterios de demarcación de diferencias entre antropologías.

organización axiomático-deductiva clara y sistemática, etc.; es, más bien, lo más frecuente que los diversos elementos constitutivos de la (o las) construcciones M se hallen distribuidos en los textos en el seno de exposiciones de facticidades, consideraciones diversas, etc. No es, además, infrecuente que, una vez «puestos de manifiesto» la naturaleza, contenido, etc., de una construcción M mediante el análisis sistemático, resulte que el sistema M1 de M presente inconsistencias internas, vacíos lógicos, zonas borrosas, etc., que algo de lo enunciado en el sistema M2 de M sea impropio de lo definido por el sistema M1, o defectivo, etc.[19].

Pasamos ahora a la Parte II de este trabajo.

II. El estudio de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja

En la sección II A) expongo un esbozo de la metodología de estudio de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de JCB, que, a la vista de lo expuesto en I B) y de ciertas consideraciones sobre la obra de JCB que haré más adelante, considero más adecuadas. En la sección II B) doy una indicación de resultados.

II A) Acerca del estudio de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja

La obra científica de JCB[20] –extensísima, elaborada a lo largo de más de sesenta años y desplegándose, dentro de la racionalidad ordenadora general propia de su propósito constante de «entender lo histórico» (véase nota 2), en muy diversos campos temáticos de las ciencias humanas y del pensamiento en general– puede ser abordada, parcialmente o en su conjunto, según perspectivas teórico-metodológicas y en función de intereses científicos diferentes. En esta sección II A) me propongo esbozar una metodología, propia de la concepción teórica expuesta en I B) (y APÉNDICE), que mejor permita acceder, en la obra de JCB –aquí nuestro «material empírico» principal–, a su pensamiento y, dentro de este, a sus concepciones de «economía» y «sociedad».

La obra de JCB comprende, entre otros, trabajos (libros, monografías, artículos, etc.) enteramente consagrados a exposiciones teóricas, metodológicas, histórico-doctrinales, etc.[21], y trabajos relativos

---

[19] a) Se dan, claro está, en la literatura científico-humanística exposiciones de construcciones M bajo forma axiomático-deductiva altamente formalizada. Ahora bien, esto no es, en absoluto, garantía de «formulación "(razonablemente) completa" y clara» de M. Puede suceder –y este es el caso, por ejemplo, de la gran mayoría de las construcciones teórico-económicas con esa formulación– que una formulación de ese tipo, aparentemente clara y completa sea, realmente, extremadamente incompleta y engañosa, porque en el sistema axiomático (o dónde proceda) no están los enunciados más significativos en la definición del «mundo ideal» objetivamente definido por el sistema M_1 de la construcción, dándose así la impresión de que ese «mundo ideal» es diferente del realmente definido por el sistema M_1 (por ejemplo, que el aparente es de cobertura mucho mayor que el realmente definido), resultando de esto, entre otras consecuencias negativas, que la apariencia de capacidad explicativa de esa construcción no corresponde con su capacidad real (es, por ejemplo, mucho menor); b) Obsérvese que, si por una parte, es muy deseable una formulación de las construcciones M clara, precisa y (razonablemente) completa, por otra, no debe perderse de vista que las formalizaciones tienen sus límites y que en sí mismas son instrumento, no fin.

[20] a) Tengo a la vista la «Bibliografía de Julio Caro Baroja» formada por D. Antonio Carreira, que recoge los trabajos de JCB desde 1929 hasta 1986. Una versión anterior de esa bibliografía, alcanzando hasta mayo de 1985 con un adelanto de trabajos en prensa, fue publicada como Apéndice II en Caro Baroja, J., y Temprano, E. (1985): *Disquisiciones antropológicas*. A lo consignado en esa bibliografía añadiré Caro Baroja, J., y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica y cambio cultural* y algunos trabajos posteriores de JCB que citaré más adelante; b) la demarcación entre «obra científica» y «obra de otros tipos» suele ser con frecuencia, y ciertamente lo es en el caso de JCB, más bien porosa; por ejemplo, en la entrevista recogida en *Disquisiciones antropológicas* hay cantidad de información sobre el pensamiento de JCB; c) no he leído toda la obra de JCB, pero sí una parte considerable de la misma, incluyendo en esto casi todos, creo, los trabajos teóricos, histórico-doctrinales, etc., y los más directamente relacionados con el objeto de este trabajo, de entre los trabajos de JCB consagrados a investigaciones real-empíricas; d) en la obra de JCB es frecuente que un trabajo (libro, monografía, artículo, etc.) vuelva, años (muchos años en algunos casos) después de su primera publicación, a ser publicado de nuevo bajo formas diversas (reproducción facsímil, reproducción con o sin alteraciones de diversa importancia, adiciones, inclusión, con o sin alteraciones, etc., en colecciones de trabajos de índole diversa y de diferentes fechas de composición, etc.). Como, para los fines de este trabajo, la fecha de composición de cada trabajo en el espectro cronológico de la obra de JCB es un dato de interés, he procurado al citar un trabajo (de JCB) dar la fecha de su primera publicación, aun cuando yo maneje ediciones posteriores del mismo (especificando, entonces, cuál, etc.), siempre que no haya apreciado alteraciones no triviales del texto en publicaciones ulteriores del mismo (véase la observación al comienzo de la bibliografía).

[21] Así: Caro Baroja, J. (1949): *Análisis de la cultura (etnología-historia-folklore)*; (1974d) *De la superstición al ateísmo. Meditaciones*

a investigaciones real-empíricas (históricas, etnográficas, etc.) concretas de diversos tipos. Ahora bien, resulta que los textos (en el sentido preciso, ahora, de «colecciones de enunciados significativos de cierta importancia», con independencia de en qué clase de trabajo se hallen) en los que JCB expresa su pensamiento se encuentran no solo, y para lo que en este trabajo nos interesa, no principalmente, en trabajos dedicados a exposiciones teóricas, etc., sino también en muchos trabajos dedicados a investigaciones real-empíricas. Esto es, sin duda, así para «pensamiento» (de JCB) en relación con los temas que, dada nuestra concepción teórica de «acción humana y sus productos históricos», interesa especialmente examinar[22]. La situación, desde el punto de vista de quien pretende estudiar sistemáticamente el pensamiento de JCB, se presenta, en conjunto, del modo siguiente. El análisis de la obra de JCB que he podido llevar a cabo pone de manifiesto la existencia de un pensamiento orgánico, notablemente complejo, muy sutil y con una estructura peculiarmente abierta, acerca de, expresándolo muy sintéticamente, la experiencia histórica del hombre, desplegado en las más diversas direcciones analíticas, desde la filosofía y la teología en adelante, en cuyo proceso de elaboración se aprecia claramente una permanente interconexión (interrogativa y analítica) entre esfuerzo por la intelección de lo concreto (principalmente lo concreto propio de las zonas histórico-culturales, bastante diversas, aunque interrelacionadas entre sí, a las que JCB dedicó el grueso de su investigación real-empírica), y esfuerzo de examen y meditación, continuos y profundos, de ideas, teorías, etc., de los más diversos campos temáticos, desde la Antigüedad hasta el presente (utilizando para ello su enorme y muy decantada erudición). En este pensamiento de JCB hay, como veremos más adelante, ciertamente pensamiento acerca de muchos de los elementos analíticos constitutivos de una concepción teórica general acerca de «acción humana y sus productos históricos». Ahora bien, resulta que el pensamiento global de JCB no es –o, al menos, no lo ha sido para mí–, tanto por su complejidad, sutileza y carácter abierto de su estructura como por el modo en que JCB lo va revelando y exponiendo, ni inmediatamente asequible ni de muy sencilla descripción. He aquí una breve indicación por lo que respecta al modo en el que JCB revela y expone su pensamiento. Por una parte, para hacerse cargo de la estructura, alcance, fundamentos y contenido del mismo es necesario estudiar una gran parte de la obra de JCB (textos doctrinales, histórico-críticos, etc., y trabajos consagrados a investigaciones real-empíricas) –y, mejor aún, ¡lo que yo no he hecho!, toda esa obra–, relacionar sus elementos componentes (según algún sistema analítico adecuado), etc., porque no está disponible, que yo sepa, ninguna exposición general sistemática del pensamiento de JCB compuesta por él mismo[23]. Por otra, hay frecuentemente en el modo en el que JCB expresa partes de su pensamiento una cierta tendencia a la remisión a implícitos que dificulta no poco su recepción plena.

El pensamiento de JCB tiene, en sí mismo y en comparación con otros, mucho interés. Así es que creo que una descripción sistemática y penetrante de ese pensamiento debería ser hecha (¡lo que en II B) voy a dar es solo una indicación de ese pensamiento, en relación con las concepciones de «economía» y de «sociedad»!). Conocer ese pensamiento es imprescindible para conocer y entender realmente las concepciones de «economía» y de «sociedad» de JCB, y es muy conveniente (cuando no necesario) para entender muchos de los trabajos más especializados de JCB. Es, claro está, perfectamente posible acceder sin más a ciertos aspectos de segmentos especializados, por así expresarlo, del pensamiento de JCB, por ejemplo en relación con aspectos concretos de sus investigaciones sobre folklore, técnicas, etnografía en general, sociografía, lingüística, etc. Pero a lo que, solo así –sin un conocimiento del pensamiento global de JCB–, se puede acceder es a un conocimiento imperfecto y parcial.

---

antropológicas; (1983) *La aurora del pensamiento antropológico (La antropología en los clásicos griegos y latinos)*; (1985) *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*; (1990) *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*; Caro Baroja, J., y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica y cambio cultural* (caps. I, II, en parte el IV y en parte el V, véase Índice en nota 6).

[22] Los de este tipo utilizados aquí (en II B) inf.) se irán citando en su momento y están todos recogidos en la bibliografía. Hay, claro está, otros trabajos de JCB, a los que no me voy a referir, también de interés para el estudio de su pensamiento. Los trabajos de JCB consagrados a sus investigaciones saharianas y marroquíes son del mayor interés (aunque aquí no los utilice) para el tema de este trabajo.

[23] En que esto haya sido así han debido concurrir, seguramente, factores y circunstancias de naturaleza diversa; creo que entre ellos está la operación de una especie de freno reflejo derivado del apartamiento constitutivo de JCB de dogmatismos y sistemas cerrados.

La metodología de estudio y descripción del pensamiento de un autor que, en esbozo, presento en los apartados 1, 2 y 3 siguientes está pensada para acceder a lo esencial de un pensamiento con las características del de JCB, en relación, muy especialmente, con las concepciones de economía y de sociedad presentes en el pensamiento de ese autor[24]. Esa metodología está basada en la concepción teórica expuesta en I B). «En esbozo» significa que me voy a limitar a indicar las líneas generales de esa metodología, poniendo entre paréntesis, o simplemente omitiendo, los detalles y sin ninguna referencia a ninguno de los temas teórico-analíticos que, ciertamente, forman parte de lo que la aplicación de la metodología requiere.

(1) Observaciones previas

a) el «material empírico» objetivo[25] necesario es toda la obra del autor (aquí JCB, ¡no una selección!); b) dada la longitud temporal del desenvolvimiento de la obra de JCB, debe admitirse *a priori* la posibilidad de variaciones no triviales en su pensamiento «a lo largo del tiempo»; en consecuencia, dividiré el esbozo en dos partes: en (2) trataré de la metodología relativa a la descripción de una concepción de economía y sociedad, propia de un pensamiento (fase, momento evolutivo, etc.) del autor (que, si no se presentan variaciones, coincide con el pensamiento del autor), y en (3), de modo mucho más breve, daré una indicación de lo relativo al estudio de posibles variaciones en el pensamiento del autor; c) en el apartado (2) inf. indico los núcleos de pensamiento del autor que deben ser identificados y descritos sucesivamente siguiendo, precisamente, ese orden a), b), etc., lo que corresponde (como fácilmente se aprecia) a estructuras lógicas de composición propias de la concepción teórica expuesta en I B) sup. (y apéndice); se trata, obsérvese bien, de indicaciones de «resultados finales» a los que la investigación, siguiendo los procedimientos de análisis pertinentes a partir del «material empírico» (y elementos auxiliares, si los hubiere), debe conducir[26].

(2) Una concepción de «economía» y de «sociedad»

A partir del material empírico se identifican y describen, y por el orden indicado, los siguientes núcleos de pensamiento del autor (sistemas de enunciados) progresivamente abarcantes: a) fundamentos, b) antropología, implicaciones inmediatas, constitución y adopción de acción planeada, c) ética, moral, d) despliegue de acción planeada y productos históricos de la acción, e) pensamiento; y a partir de e) pensamiento, f) sociedad y g) economía.

> (2) a) Fundamentos. Identificación y descripción de la naturaleza y estructura lógica del (para nosotros aquí) «sistema de presupuestos y elementos más fundamentales» en el pensamiento del autor (gnoseológico-metodológicos, etc., véase nota 18) y del espectro de preguntas propio de ese sistema. Designaremos mediante F a esa descripción.
>
> (2) b) Antropología, implicaciones inmediatas, constitución y adopción de acción planeada. Dado F((2) a)), identificación y descripción de la antropología objetivamente expresada[27],

[24] Adviértase que lo que de la aplicación de la metodología esbozada se obtiene es una descripción racional de lo que objetivamente son las concepciones de economía y de sociedad en el pensamiento del autor pero no una descripción del mundo mental del autor ni del desenvolvimiento de su pensamiento. Una tarea así requiere, desde luego, disponer de los resultados a los que la aplicación de la metodología que aquí propongo conduce, pero exige, además, una investigación de otro tipo.

[25] Pero, claro está, la percepción de ese «material empírico» objetivo la tiene un sujeto concreto, y por lo tanto interviene, desde el principio y a lo largo de toda la operación (de aplicación de la metodología), un elemento subjetivo fundamental del que forma parte importante lo derivado de la experiencia personal del sujeto (si la hubiere) en relación con el autor, su obra y el tema. En este caso el sujeto soy yo, mi experiencia es la brevemente narrada en I A) y esta, naturalmente, es productiva en relación con este trabajo.

[26] Téngase presente que esta investigación solo es realmente posible desde un sistema de aprehensión y representación capaz de describir inteligiblemente todos los elementos del pensamiento del autor y la racionalidad interna de ese pensamiento (¡dentro, claro está, de los límites de lo intersubjetivamente transmisible de modo ordinario!).

[27] a) «Antropología» en el sentido de lo indicado en la nota 18 (Apéndice, (III.1)); obsérvese la estructura de relación entre el contenido de F ((2) a)) y el mapa lógico de la antropología (véase en la nota 18 lo relativo a la «inmersión de la antropología»); b) es *a*

de elementos teóricos inmediatamente implicados por o ligados a esa antropología (tipología de personas, véase nota 16, estructuras y dinámicas de formación de los ensamblajes personales, tipos y estructuras de haces de planes de acción, enunciados acerca de las dinámicas relacionales de las personas directamente implicados por la antropología, tipos y contenidos de procesos de adopción de haces de planes, etc.)[28]. Designaremos mediante A a esta descripción.

(2) c) Ética, moral, etc. Dados A((2) b)) –y por lo tanto F((2) a))– identificación y descripción de lo que en el pensamiento del autor se afirma acerca de «lo bueno », «el debe ser», etc., en sentidos general, prescriptivo, necesario, etc. Como más adelante veremos los enunciados de esta naturaleza pueden ser de interés en relación con otros elementos «puramente positivos» en el pensamiento del autor. Designaremos mediante MO a esta descripción.

(2) d) Despliegue de acción planeada y productos históricos generados. Dado A ((2) b)) –y, por lo tanto, F ((2) a)), y teniendo MO, ((2) c)) a la vista– identificación y descripción de lo que en el pensamiento del autor se afirma acerca de «despliegue de la acción planeada (por las personas, etc.)» y «(secuencia de) productos históricos generados por la secuencia de despliegues de acción». Tenemos así enunciados relativos a: (i) lo relativo a lugares (en el sentido abstracto de la palabra) objetivos generados por los despliegues interactivos de acción planeada de las personas y en los que la constitución y despliegue de esa acción tiene lugar, a los que denominaremos «Formaciones objetivas de socialidad» –los enunciados en el pensamiento del autor acerca de «medio físico-biológico», etc., pueden incluirse aquí o en otros apartados–, (ii) transformaciones en las personas (incluyendo, y de modo especial, lo relativo a los ensamblajes personales), (iii) generación (y transformaciones, etc.) de elementos diversos susceptibles de ser integrados por las personas como «materia prima» en los procesos de constitución de sus ensamblajes personales, circulados interpersonalmente (lo que, obsérvese, incluye «culturalmente», etc.) –aquí, entonces, religión, cultura, conocimientos, instituciones, paradigmas de «bueno», «malo», percepción de «poder», legislación, etc.–[29], (iv) otros productos históricos de los despliegues de acción. En «Formaciones objetivas de socialidad» está incluido lo relativo a grupos humanos de todo tipo[30], asociaciones, formaciones, de mercados, comunicativas, organizaciones de todo orden (incluidas las relativas a «actividad económica» en el significado más común de «economía»), formaciones institucionales, del derecho, la política, el gobierno, los poderes, etc.[31]. Designare-

---

priori posible la identificación de varias antropologías objetivamente expresadas («contemporáneamente utilizadas»), con tipos diferenciados de funciones teóricas y de relaciones entre estas, etc.; c) es posible que existan diferencias (establecidas por el autor, o simplemente objetivas) entre la «antropología personal» del autor y su o sus «antropologías para uso científico», y que estas diferencias sean productivas.

[28] Obsérvese que esto incluye, entre otras implicaciones, implicaciones acerca de lo enumerado en relación con la diferenciación mujer-varón, enunciados acerca de los tipos de dinámicas personales ética y cognitiva, etc., lugar en los ensamblajes personales de lo relativo a creencias, religión, pretensiones de conocimiento (otras) diversas, elementos culturales varios, capacidad de formación y tipos de intencionalidad, etc.; de los enunciados antropológicos generales y de los que acabo de señalar (entre otros) se siguen enunciados acerca de las dinámicas relacionales básicas de las personas (capacidad de inclusión de elementos interpersonales en la acción planeada, naturaleza y tipología de «familia», etc.).

[29] a) Tenemos aquí, entre otros elementos, «lo religioso» (en el sentido más amplio del concepto) transportado interpersonalmente (Ver b) inf. en esta nota), las representaciones antropológicas, mitológicas, etc., ideologías en general, paradigmas morales, códigos de conducta, etc., organización de la vida, etc., estéticos, de expresión y uso de las lenguas, pretensiones de conocimiento, etc.; b) obsérvese que los elementos de «lo religioso», y en general de «lo cultural» circulados interpersonalmente, introducidos en los ensamblajes personales, lo son como «materia prima», de modo que «lo que resulte» de esa incorporación depende –recuérdese que estamos tratando de «lo que se enuncia en un pensamiento», de lo que se afirma acerca de los procesos de constitución de los ensamblajes personales, cuya descripción es propia de A ((2) b)); c) adviértase que los enunciados que, si los hay, deben ser identificados y descritos en relación con «cultura», etc. pueden referirse no sólo a tipos de contenidos, sino también, y en no menos medida, a generación y transporte interpersonal de esos contenidos.

[30] Los enunciados básicos acerca de «familia» pertenecen propiamente a A ((2), b)); esos enunciados básicos (dependientes de, entre otros, los relativos a la diferenciación mujer-varón, e incluyendo afirmaciones acerca de las dinámicas relacionales fundamentales de la persona) deben ser puestos en relación con los enunciados acerca de «familia» y grupos diversos basados en el parentesco, etc. en cuanto Formaciones objetivas de socialidad.

[31] Las realidades a las que se refieren los enunciados acerca de Formaciones objetivas de socialidad no solo «dependen para su generación» de las realidades a las que se refieren los enunciados acerca de (de modo especial) la dinámica de los ensambla-

mos mediante P a la descripción de enunciados relativos a «otros productos históricos» (lo que incluye, entre otros, producciones materiales, servicios, etc.). Designaremos mediante H a la descripción de los sistemas de enunciados relativos a lo comprendido en (2)d); obsérvese que P forma parte de H.

(2) e) «Pensamiento» (del autor). Los sistemas descriptivos F, A, MO y H constituyen descripciones parciales –ordenadas y expuestas siguiendo la racionalidad de la representación analítica adoptada– del pensamiento del autor acerca del espectro temático cubierto por «acción humana y sus productos históricos» (¡lo que incluye al campo de objetos teóricos de todas las «ciencias humanas, etc.»!). En la perspectiva analítica indicada y atendiendo al orden lógico de sistemas de enunciados propio de esta, es posible[32] mediante F, A, MO y H describir el pensamiento del autor (en relación con «acción humana y sus productos históricos»), con grados diversos de «puesta de manifiesto» de «implícitos» según convenga y resulte posible. Designaremos mediante T a esa descripción del pensamiento del autor. T contiene una definición objetiva de un «mundo ideal»[33] (pero ver más adelante para el significado, aquí, de «un (mundo ideal)»), en el que ciertos tipos de personas, etc. van constituyendo, adoptando y desplegando ciertos tipos de acción, generando así ciertos tipos de productos históricos, etc. Los «mundos ideales» definidos por los sistemas M_1, de las construcciones M (1B)2) sup.) propios de T son «mundos ideales» en el «mundo ideal» definido por T. Es posible que el «mundo ideal» definido por T esté exento de inconsistencias internas, sea unívoco, claro, razonablemente «completo», etc.; pero también es posible que, diversamente, presente inconsistencias internas no triviales, sea relativamente rico en vacíos lógicos, zonas borrosas, etc. Es posible, en particular, que la estructura de T sea tal que lo que contiene es la definición no de uno, sino de varios «mundos ideales» diferentes[34] (no necesariamente disjuntos, pero diferentes); tenemos entonces que ese pensamiento define objetivamente más de un «mundo ideal» (¡pensamiento no «bien construido»!)[35].

Las descripciones de las concepciones de sociedad y de economía en el pensamiento del autor deben, necesariamente, establecerse a partir de la descripción de ese pensamiento, en T ((2) e)), como partes de este dentro de su racionalidad interna global.

(2) f) «Sociedad». Dada la descripción del pensamiento del autor, T, descripción de lo que en ese pensamiento es la concepción de la naturaleza, formación, dinámica, etc., del sistema de Formaciones objetivas de socialidad. Se designa mediante S a esa descripción. En S se expresa no solo la descripción de lo que en T se afirma acerca de las Formaciones objetivas de socialidad, como tales, sin más, sino todo lo necesario, en T, para la intelección (dentro de la racionalidad interna de T) de estas como sistema. Así es que en S hay enunciados, en general, propios de H ((2) d)), pero también de A ((2) b)), etc., estructurados según T.

(2) g) «Economía». Dada la descripción del pensamiento del autor, T, descripción de lo que en ese pensamiento es la concepción acerca de (i) «qué (y por qué) quieren y quieren hacer (van queriendo y queriendo hacer) las personas (y grupos humanos diversos, etc.)», (ii) «qué hacen (y por qué) efectivamente (van haciendo, etc.) las personas (y grupos humanos diversos, etc.)» y (iii) «qué van alcanzando (y por qué), como producto de su acción y en general, las personas (y grupos humanos diversos, etc.)». Se designa mediante ϑ a esa descripción. ϑ contiene, en ge-

---

jes personales (en A, (2) b)), sino que la mera existencia y operación de esas realidades está, en gran medida, localizada en los ensamblajes personales. Así, por ejemplo, la existencia, estructura, etc., de un sistema de mercados es, fundamentalmente, un implicado de secuencias específicas de configuraciones específicas de haces de planes de acción personales en cuyos interiores quedan definidas ciertas «zonas monetizadas» (y no otras, etc.).

[32] Notas 19 b), 25 y 26.

[33] Nota 15.

[34] «Diferente»: ver lo indicado en (3) Variaciones.

[35] Obsérvese que esta posibilidad es algo completamente distinto de que, en el pensamiento del autor (descrito aquí mediante T), se estipule (como acto de pensamiento teórico expreso) la posibilidad de más de un «mundo ideal» en función de los «contenidos de verdad» relativos (acerca de los cuales no emite el autor juicio dirimente) de sistemas de enunciados (en F, A, etc.) alternativos propuestos.

neral, enunciados de diversos tipos –inmediatamente propios de F, A, MO y H–, pero integrados como sistema significativo dentro de la racionalidad interna (¡global!) de T. Obsérvese que: (i) todo lo cubierto por el significado más común de «economía» está incluido en ϑ, (ii) los «mundos ideales» definidos por los sistemas M_1 de las construcciones teóricas M relativas a ϑ (propias de T) son «mundos ideales» dentro del «mundo ideal» objetivamente definido por ϑ, que, a su vez, está dentro del definido por T, (iii) las concepciones descritas en S y ϑ están genética y estructuralmente entrelazadas.

En relación con la observación (iii) con la que finaliza el párrafo anterior, tenemos lo siguiente. Los tres elementos de que consta ϑ, «qué quieren y quieren hacer, etc.», «qué hacen efectivamente, etc.», «qué van alcanzando, etc.» se aplican a personas individuales y a «grupos humanos diversos». Qué alcance tenga, en una determinada concepción de «economía», la expresión «grupos humanos diversos» depende enteramente de, en primer lugar, la antropología, y en segundo lugar, la concepción de «sociedad» propias del pensamiento, T, en el que está definida esa concepción de «economía». La posibilidad de constitución, por parte de las personas, de haces de planes en los que objetivos interpersonales (entre los cuales, «comunitarios», etc.) puedan figurar de modo significativo, depende, en primer lugar, de afirmaciones antropológicas (A), pero precisamente eso tiene implicaciones sobre la posibilidad de generación de formaciones intencionalmente comunitarias (Formaciones objetivas de socialidad, etc.), en las que, diversamente, puedan definirse «propósitos comunes». Estas implicaciones son, entonces, afirmaciones propias de la concepción descrita en S. Así: «qué quieren y quieren hacer, etc.», «qué hacen efectivamente» y «qué van alcanzando, etc.», en relación con «familia», «grupos familiares», «pueblos», etc. De modo que para ciertas antropologías, concepciones de «sociedad», cabe referirse, en la descripción ϑ, a «economía familiar», «economía comunitaria», «economía del pueblo, de la ciudad, etc.», son ciertos contenidos, para otras antropologías, etc.

(3) Variaciones en las concepciones de «economía» y de «sociedad» (en el «pensamiento» del autor)

Me limitaré aquí, como ya he advertido, a unas breves indicaciones. La aplicación (al «material empírico») del método esbozado en (2) Una Concepción puede poner de manifiesto la existencia, a lo largo (en sentido temporal) de la obra del autor, de una o más variaciones no triviales en ϑ o, y en S, en el sentido siguiente. Sean dos instantes t' y t"(posterior a t') en el cronograma de la obra del autor, y (T', S', ϑ'), (T", S", ϑ") las descripciones de T, ϑ y S para t'y t", respectivamente. Diremos que (T", S", ϑ") constituye una variación con respecto de (T´, S´, ϑ´) si los «mundos ideales» objetivamente definidos por (S', ϑ') y por (S", ϑ") son diferentes entre sí, atendiendo a criterios de demarcación de diferencias entre «mundos ideales» previamente establecidos, coherentes con los que se hayan establecido para la demarcación de diferencias entre antropologías (véase nota 18 b)). Si el análisis pusiere de manifiesto la ocurrencia de una o más variaciones de esa naturaleza en las concepciones de ϑ y, o S en el pensamiento del autor (variaciones, en última instancia, de algo importante en ese pensamiento), deben identificarse, describirse, etc., como concepciones distintas. Obsérvese que a esta posible dimensión variacional del pensamiento del autor, debe añadirse la posible dimensión de «varios "mundos ideales"» definidos por un «pensamiento (del autor)»[36].

De la aplicación rigurosa de la metodología que acabo de esbozar al «material empírico» disponible (lo que muy principalmente debe incluir, recuérdese lo estipulado en II A) (1) a), toda la obra

[36] a) Téngase bien presente que la metodología aquí esbozada se refiere exclusivamente a identificación y descripción de sistemas T, ϑ y S a partir de un determinado «material empírico», no al examen del proceso de desenvolvimiento del pensamiento del autor (véase nota 24). Obviamente, la ocurrencia de «variaciones» en (S.ϑ), como las consideradas aquí es producto de la dinámica del «pensamiento» del autor, y, claro está, el conocimiento de «cómo», «por qué», etc., de esas variaciones solo es posible mediante el análisis de esa dinámica; pero ese análisis requiere una investigación adicional y distinta; b) en relación con lo expuesto en a), anterior, de esta nota, no me parece ocioso recordar que, de modo general, los elementos más fundamentales del pensamiento de un autor (lo contenido, aquí, en las descripciones F y A), que, en un plano analítico, son considerados «enunciados (del autor) acerca de «fundamentos y antropología para uso científico», están, necesariamente, estrechamente relacionados con los contenidos del ensamblaje personal de creencias del autor como persona.

de JCB) se obtendrá una descripción sistemática razonablemente completa del pensamiento de JCB en su integralidad orgánica, y, en particular, de las concepciones de «economía» y de «sociedad» en ese pensamiento. Con ciertas extensiones de esa metodología (a partir de II A) (2) e) «Pensamiento (del autor)», y además de lo relativo a IIA) (2) f) y g)), pueden obtenerse descripciones especiales de cualesquiera otras concepciones, construcciones teóricas, etc., presentes en el pensamiento de JCB. Estas descripciones, completadas con (o, más bien, expuestas en el seno de una composición en la que también se recojan) los resultados de la investigación indicada en las notas 24 y 36 a), daría acceso a un conocimiento bastante satisfactorio del pensamiento de JCB.

Paso ahora a dar una indicación de algunos elementos de las concepciones de «economía» y de «sociedad» en el pensamiento de JCB obtenida a la luz de la metodología esbozada.

II B) Una indicación de las concepciones de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de don Julio Caro Baroja

La «Indicación» que voy a exponer en esta II B) no es un resumen de descripciones S y ϑ en el pensamiento (descripción T) de JCB obtenidas mediante la aplicación sistemática y rigurosa de la metodología esbozada en II A). No he llevado a cabo esa investigación y, por lo tanto, no sé a qué conduce. La «Indicación» que voy a exponer recoge sucintamente los resultados más importantes (para el objeto de este trabajo) de una especie de «sondeo preliminar» de una parte de la obra de JCB relativo al contenido de las descripciones S y ϑ en el pensamiento (T) de JCB, llevado a cabo por mí a la luz de la metodología esbozada. Expongo a continuación las características principales de ese «sondeo» en comparación con lo que sería lo propio de una aplicación sistemática y rigurosa de la metodología.

Solo he utilizado una parte de la obra de JCB (véase notas 20 c) y 22); bien es cierto que, a mi juicio y por lo que de momento alcanzo a ver, esa parte es singularmente importante para lo que aquí nos interesa, y por eso me he permitido trabajar solo (directamente) con ella, pero no es toda la obra (de JCB), que es lo que, en aplicación rigurosa de la metodología, debe tomarse como «material empírico». En parte como consecuencia de lo anterior, y en parte porque otra cosa no me era de momento posible, la aplicación de la metodología a la parte utilizada de la obra de JCB no es, en esta «Indicación», ni sistemática ni rigurosa: no he efectuado con el rigor y la sistematicidad debidos el trabajo de puesta en evidencia y formulación de los diferentes sistemas de enunciados (descriptivos de T, ϑ y S), mostración y análisis de las relaciones entre estos, etc., sino que lo he hecho de modo más liviano y aproximativo. Lo que, con las características que acabo de exponer y otras que más adelante señalaré, voy a indicar que se refiere a un pensamiento (de JCB), esto es un sistema T y, una concepción de «economía» ϑ y una concepción de «sociedad» S. Esto no significa que esté suponiendo que no se han producido variaciones en tal o cual elemento del pensamiento de JCB a lo largo del desenvolvimiento de su obra[37]; significa que, por lo que, de momento, alcanzo a ver, puede admitirse, al menos en primera aproximación, que el pensamiento de JCB se ha ido constituyendo, desde el principio hasta el final de su proceso de desenvolvimiento, a partir de un sistema de elementos iniciales con ampliaciones, extensiones, precisiones, profundizaciones, aclaraciones, etc., sin que se produzcan variaciones importantes en su racionalidad interna por lo que respecta a los sistemas ϑ y S. Haber adoptado esta simplificación no es, por lo tanto, fruto de una decisión a priori por mi parte, sino de un juicio formado tras el examen de la parte de la obra de JCB que constituye el «material empírico» del «sondeo» y de otras partes de esa obra. Pero, claro está, ese examen no equivale al análisis prescrito en la metodología (II A) (3) Variaciones en las concepciones. La indicación que voy a dar de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de JCB sigue, en general, el espíritu y la organización de lo previsto en la metodología para II A) (2) Una concepción, etc., pero, por una parte, no es, como ya he advertido, una aplicación sistemática y rigurosa de esta, y, por otra, es muy selectiva: solo indicaré lo que me parece esencial, del pensamiento

[37] Ciertamente se han producido variaciones, como, por ejemplo, las señaladas por el propio JCB en relación con su pensamiento etnológico en Caro Baroja, J. (1968): «Sobre el estudio económico de la España antigua» p. 13; Caro Baroja, J. (1974d): *De la superstición al ateísmo*, pp. 124 y ss., Caro Baroja, J. (1977): *Los pueblos del norte*, «Prólogo a la segunda edición» y p. 145. Pero, como ya he señalado, no inducen, a mi juicio y por lo que de momento no alcanzo a ver, variaciones notables en la racionalidad interna de T en relación con ϑ y S.

de JCB, para una descripción muy sucinta de las concepciones en este de S y ϑ. Así es que elementos importantes del pensamiento de JCB no, a mi juicio, esenciales para esa descripción quedarán entre paréntesis (por ejemplo, elementos muy importantes de (2) a) Fundamentos, (2) b) Antropología, (2) d) Despliegue de acción planeada) o serán omitidos (por ejemplo, (2) c) ética, moral, etc., a lo que solo me referiré en relación con «progreso»). La «Indicación» se divide en dos partes: (1) Algunos elementos de la antropología y (2) elementos básicos de «sociedad» y «economía». En notas a pie de página cito textos de la obra de JCB expresivos de los elementos del pensamiento de este que voy describiendo (pero no transcribo los párrafos, etc., por no disponer de espacio para ello). Estas citas no deben ser consideradas, de ningún modo, como exhaustivas.

(1) Algunos elementos de la antropología

«Lo filosófico» tiene un lugar fundamental en el pensamiento de JCB, perfectamente visible a lo largo de todo el desenvolvimiento de su obra. JCB era plenamente consciente de la necesidad de afrontar explícita y lúcidamente las preguntas filosóficas (metafísicas, etc.) que, necesaria y objetivamente, se plantean en todo intento de conocimiento racional de lo histórico –y, entonces, según hemos visto (IIA) sup., párrafos introductorios), de lo analíticamente tematizado como «antropología», etc.– dada la naturaleza de ese conocimiento; preguntas de cuyo examen dependen, entre otros, los «presupuestos» gnoseológicos, los sistemas de enunciados atómicos en las antropologías efectivamente utilizadas en las construcciones teóricas, y, por lo tanto, el enfoque, alcance, etc., de la investigación (para el conocimiento racional) teórica y empírica. El pensamiento filosófico tiene para JCB interés en sí mismo, más allá del interés «funcional» al que me acabo de referir. La obra de JCB contiene muy numerosas reflexiones, exposiciones críticas, etc., relativas a metafísica, gnoseología, filosofía de la historia, antropología filosófica, etc., muy frecuentemente «en diálogo», por así expresarlo, con mucho de lo más notable del pensamiento filosófico de Occidente (desde el comienzo del griego hasta la actualidad)[38]. También, como vamos a ver más adelante, «lo religioso» ha constituido una parte muy notable del pensamiento y la investigación real-empírica de JCB.

Aquí voy a indicar únicamente de modo directo la influencia en el pensamiento antropológico de JCB de ciertas ideas de Kant, en particular con el objeto del conocimiento antropológico y con la metodología de investigación antropológica[39]. El objeto propio del conocimiento antropológico es el hombre como tal (quién es y cómo es, etc.); la investigación de los diferentes aspectos analítico-experimentalmente aprehensibles del hombre real-históricamente existente es un medio para acceder a ese conocimiento. Las fuentes del conocimiento antropológico, entonces, comienzan con el conocimiento de sí mismo y abarcan los más diversos elementos (más allá de lo susceptible de ser suministrado por la arqueología y el «trabajo de campo»). Este «punto de arranque kantiano» (en expresión de JCB) le sirve a JCB para elaborar una antropología muy compleja (y, en cierto sentido, abierta) en la que lo esencial (a mi juicio y por lo que de momento alcanzo a ver), para lo que en este trabajo nos interesa, es: la concepción del hombre (mujer y varón) como persona dotada (cada persona en particular) de singularidad, constitutivamente capaz de (entre otras capacidades) percibir, pensar, imaginar, representar lo percibido, pensado, etc., juzgar, querer, relacionarse con otras personas, ir constituyendo proyectivamente su acción y actuar, y radicada (aquí, radicación inicial un una familia, grupo familiar en un pueblo, en el sentido preciso que veremos en (2) Elementos básicos de «Economía» y «Sociedad», inf.). En esta concepción, la persona, aunque radicada (y atribuyéndose a «radicación» una gran importancia) e inmersa en un campo específico de elementos condicionantes, de mallas relacionales y de dinámicas históricas (que bien pueden sobrepasar a las propias del ámbito inmediato de la persona), ni es un «elemento indiferenciado (más) de lo social» ni está determinada; lo «social (-histórico)» –que

[38] Así, Caro Baroja, J. (1949): *Análisis de la cultura*, cap. I; Caro Baroja, J. (1973b): «Cosas humanas y tiempo de ellas», pp. 17 y ss., Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, cap. II, cap. V 5.2 y 5.3; Caro Baroja, J. (1983): *La aurora del pensamiento*; Caro Baroja, J. (1985): *Los fundamentos del pensamiento*, caps. I, II y IV; Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, cap. V.

[39] Especialmente Caro Baroja, J. (1973c): «Mundos circundantes y contornos histórico culturales» p. 34; Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, cap. V, 5.3 (C. «La antropología y el punto de arranque kantiano» pp. 287 y ss.); Caro Baroja, J. (1985): *Los fundamentos del pensamiento*, cap. II, pp. 28-29; Caro Baroja, J. (1986b): *Género biográfico y conocimiento antropológico*, pp. 19 y ss., pp. 34-35.

comienza con los elementos de la propia radicación de la persona– ciertamente opera productivamente (y, en ciertas conformaciones cultural-social-históricas, puede condicionar muy mucho la formación y la acción de la persona), pero ni define ni determina a la persona.

Cada persona va constituyendo una (denominémosla así) concepción general de lo real y lo posible (incluyendo en esto lo «imaginado»), lo bueno, lo justo, lo deseable, etc., mediante la que percibe, se representa, interpreta el mundo, y concibe proyectivamente su acción. De modo general en esa concepción se integran creencias, pretensiones de conocimiento de diversos tipos, paradigmas morales, etc., relativos tanto a perspectivas teleológicas (que abarcan más allá de la vida cotidiana, y, aún, de la vida histórica de la persona) como a perspectivas de la vida cotidiana, lo mecánico-operativo, etc. Ahora bien, la integración de los elementos propios de esas dos perspectivas puede resultar inestable, con ciclos de dominancia de una sobre otra (en función de culturas, sistemas sociales, épocas, personas, etc.)[40]. En los procesos de formación (transformación, etc.) de esas concepciones personales son factores de la mayor importancia (afectan a la estructura objetiva y al contenido de las concepciones) los elementos de creencias, pretensiones de conocimiento, paradigmas morales, etc., circulados culturalmente; en primer lugar y de modo radical (en el sentido más propio de la expresión) las circuladas en el ámbito de radicación de la persona y, sucesivamente, en otros posibles ámbitos. Esta impregnación cultural (y, con respecto del ámbito de radicación propio de la persona, cultural-popular, en un sentido preciso de «pueblo» que indicaré en (2) inf.) de la concepción general de la persona tiene la mayor importancia: cada cultura aporta ciertos elementos susceptibles de ser (¡diversamente, según personas, etc.!) integrados en las concepciones generales de las personas –ciertos elementos específicos, y no otros– y estructura de un modo característico la percepción, interpretación y valoración de una misma realidad (por ejemplo, de un mismo ambiente físico). Pero la singularidad de la persona es también productiva en el modo en que la impregnación cultural-popular (y cultural en general) afecta a la constitución de la concepción general de la persona y, por lo tanto, a la acción de esta; cada persona constituye (va constituyendo, etc.) su concepción general (secuencia de concepciones, etc.) de modo singular[41]. La impregnación cultural afecta, como hemos visto, de modo especialmente intenso y abarcante a (entre otras características de la persona) la constitución de las concepciones generales (secuencia de concepciones generales, etc.) personales, y, a través de estas (lo que incluye, recuérdese, la percepción, evaluación, etc., de las realidades objetivas), a la acción de la persona; pero no determina esa acción. El ambiente natural, la conformación sociocultural-histórica y el ambiente humano condicionan, y pueden llegar a ser condicionantes muy potentes de la persona, de su acción y de los productos de esta; pero no determinan[42].

De entre los elementos constitutivos de la concepción general de las personas voy a destacar el relativo a «religión» –entendiéndose el término en su significado más amplio–, «lo religioso», etc., los cuales tienen un lugar muy importante en el pensamiento de JCB, en general, y, en particular, por lo que aquí nos interesa, en relación con «economía». De modo general, las creencias religiosas de las personas tienen, entre otras características, la propiedad de proveer a las concepciones generales de estas de una estructuración que afecta a la estructura de intencionalidad de la acción (secuencia de sistemas de objetivos de acción, etc., en términos de la descripción analítica expuesta en IB) 1) sup.) y a la del horizonte temporal de la acción proyectada. Esta propiedad opera con resultados, por así expresarlo, distintos en función de la naturaleza de las creencias, del modo en que estas están incorporadas en la concepción general de la persona («religiosidad», como más adelante veremos), etc. Ahora bien,

---

[40] a) Caro Baroja, J. (1948): «Arte e historia social y económica», pp. 90-91, numerosos ejemplos en Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra del XVIII (personas, familias, negocios e ideas*), y en otros textos que citaré más adelante. b) Lo que aquí he denominado concepción general de la persona es enteramente representable analíticamente en términos de «ensamblaje personal instantáneo de creencias, etc.», introducido en IB) 1) sup., conviene tener esto presente para seguir la «Indicación» en términos de la perspectiva teórica adoptada aquí.

[41] Caro Baroja, J. (1979b) *Ensayos sobre la cultura popular española*, «Reflexiones sobre folklore», pp. 16 y 52 y ss.; Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, «Sobre el estudio histórico de las llamadas mentalidades», pp. 55 y ss., numerosos ejemplos en varios trabajos de JCB, por ejemplo en Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra*....

[42] Condicionamientos del medio natural, Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», p. 100; Caro Baroja, J. (1973c): «Mundos circundantes y contornos histórico culturales», pp. 31 y ss.; condicionamientos muy fuertes de ciertas conformaciones socio-culturales, Caro Baroja, J. (1959): «La ciudad y el campo o una discusión sobre viejos lugares comunes», pp. 31-32; condicionamientos del ambiente humano, Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra*..., cap. XIV, pp. 412-417.

los enunciados acerca de «religión», en general y también en el pensamiento de JCB, no solo son estrictamente propios de «antropología», sino también de otros tipos de enunciados; en particular, por lo que aquí nos interesa, también lo son de enunciados «etnológicos» («etnología» en el sentido estricto de dogmática acerca de la naturaleza, formación y dinámica de las culturas). Los enunciados antropológicos acerca de «religión» son lógicamente necesariamente previos a los etnológicos sobre el mismo tema, obviamente, pero no son suficientes para tratar de «religión» en todos sus aspectos, entre otros los relativos a la dimensión social de lo religioso, a las dinámicas de circulación cultural de lo religioso, etc. Así es que la indicación de «religión» en el pensamiento de JCB que a continuación voy a dar se refiere en parte a la antropología y en parte a la etnología[43] de JCB.

JCB ha dedicado en su obra mucha atención al estudio de la religión, en todos sus aspectos, teológico, filosófico, etnológico, sociológico, etc., y en investigaciones real-empíricas (históricas, etnográficas, etc.) de diversas envergaduras[44]. De todo esto voy ahora a indicar lo que me parece es el núcleo de su pensamiento en relación con lo que aquí nos interesa, especialmente, «economía». Puede esto, a mi juicio, formularse así: (i) dado un sistema religioso, debe distinguirse entre lo que, como sistema social-objetivo de creencias (y, por lo tanto, objeto de dinámicas culturales) se afirma en este y lo que de este internaliza y elabora, formando parte de su concepción general, la persona adherida al sistema (que es a lo que JCB denomina la «religiosidad» de la persona), pues resulta perfectamente posible que las «religiosidades» de las personas adheridas a un mismo sistema religioso difieran no trivialmente, e incluso considerablemente, entre sí[45], y (ii) la religión es ciertamente elemento constitutivo de las concepciones generales de las personas y, por lo tanto, factor productivo en la constitución proyectiva de la acción personal, grupal, etc., afectando así a la acción desplegada por las personas y a lo generado por esos despliegues, incluidos en esto «actividad económica» y formación de Formas objetivas de socialidad; obsérvese lo que (i) implica para lo afirmado en (ii)[46].

La brevísima indicación de la antropología de JCB que acabo de dar es fundamental para la comprensión de la indicación de las concepciones de «economía» y «sociedad» en el pensamiento de JCB que a continuación voy a exponer[47].

---

[43] a) «Etnología» (de JCB): en general (diferentes envergaduras), Caro Baroja, J. (1949): *Análisis de la cultura*; Caro Baroja, J. (1968): «Sobre el estudio económico de la España antigua»; Caro Baroja, J. (1979b): *Ensayos sobre la cultura*; Caro Baroja, J., y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, cap. II; Caro Baroja, J. (1983): *La aurora del pensamiento*; Caro Baroja, J. (1985): *Los fundamentos del pensamiento*; Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, varios capítulos; téngase presente lo advertido en la nota 37. b) La etnología de JCB (asentada en, entre otros elementos, un vastísimo y profundo conocimiento del pensamiento etnológico, desde la Antigüedad clásica en adelante) forma parte de una concepción de lo histórico, de la que es fundamento y en la que es central su antropología. Esta etnología, elaborada a partir de una aproximación inicial que JCB fue relativizando y ampliando en el seno del proceso de desenvolvimiento general de su pensamiento (en continua interacción, este, como ya he indicado, con sus investigaciones real-empíricas), no puede ser adscrita a ninguna de las escuelas etnológicas de las que tengo noticia (véanse, por ejemplo, las críticas de JCB a «funcionalismo» por ahistórico, conceptualmente débil; Caro Baroja, J. (1971): *Etnografía histórica*, vol. I, pp. 9-22; Caro Baroja, J. (1977): *Los pueblos del norte*, «Reflexiones de 1973» pp. 301-302; Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, pp. 125-135), trascendiendo a todas ellas, siendo notable, a mi juicio, el énfasis en «complejidad», «inconsistencias internas» y «fluencia constitutiva de lo cultural»; Caro Baroja, J. (1969e): «Sobre la casa, su estructura y función», p. 60; Caro Baroja, J. (1969d): «Las bases históricas de una economía tradicional», en conjunto, Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana» pp. 37 y ss.

[44] a) Muchos trabajos, Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra* ..; (1974d): *De la superstición*; (1978b): *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*; (1980): I*ntroducción a la historia contemporánea del anticlericalismo español*; b) Véase para la aproximación de JCB al estudio de las religiones, Caro Baroja, J., y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, pp. 336 y ss.

[45] Caro Baroja, J. (1978b): *Las formas complejas*, pp. 39 y ss.

[46] a) Exposiciones generales: Caro Baroja, J. (1974d): *De la superstición,* pp. 151-174; Caro Baroja, J. (1978b): *Las formas complejas,* «Prólogo», pp. 29-42; b) en relación con «superstición», «magia» y «mito», Caro Baroja, J. (1974d): *De la superstición*, pp. 151-174, 175-201 y 205-227, respectivamente; en relación con «sincretismo (religioso)», Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, cap. VII, «Sobre el sincretismo religioso», pp. 193-214 (y Caro Baroja, J. (1979b): *Ensayos sobre la cultura*, «Reflexiones sobre el folklore», pp. 59-67); c) *Importancia, aspectos generales de las relaciones entre religión y economía;* Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», p. 40; Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra*..., pp. 13 y 422 (y el libro en general); Caro Baroja, J. (1978 b): *Las formas complejas*, cap. XV, pp. 377-400 y cap. XVI, pp. 401-426, Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, pp. 366 y ss. (ejemplos múltiples además de otros trabajos que citaré en (2) inf.; Caro Baroja, J. (1973a): «Santos y campesinos», Caro Baroja, J. (1979a): *La estación del amor (fiestas populares de Mayo a San Juan*), cap. XVI, pp. 129-134).

[47] Esta indicación, suficiente para los propósitos de este trabajo, es insuficiente como descripción sistemática de la antropología de JCB (compárese con lo estipulado en II A) (2) b) sup.) y también es insuficiente para penetrar en los aspectos más sutiles de esa antropología.

(2) Elementos básicos de «economía» y «sociedad»

Lo expuesto de la antropología de JCB fundamenta e inicia lo que en su pensamiento se afirma acerca de «economía», ϑ («qué (y por qué) quieren, etc.», «qué hacen (y por qué) efectivamente, etc.», «qué van alcanzando (y por qué), etc.» y de «sociedad», S («naturaleza, formación, dinámica, etc., del sistema de «Formaciones objetivas de socialidad»). Lo que en el pensamiento de JCB se afirma acerca de lo que las personas (y grupos humanos diversos, etc.) «quieren y quieren hacer, etc.» depende radicalmente de, y en primer lugar consiste en, lo que en su antropología se afirma acerca de «cómo es» el sujeto agente humano; en esa antropología se define a un sujeto agente humano que, en virtud de su constitución, es capaz de un muy amplio espectro de dinámicas de formación de espacios proyectivos de acción, de intencionalidades muy diversas, etc.[48]. Por otra parte, según esa antropología, ya en el origen de diversas dinámicas personales se halla, entre otros elementos, algo que remite de inmediato a una Formación Objetiva de Socialidad fundamental, la implicada por el ámbito de radicación de la persona, y, más allá de ese ámbito, la antropología remite, en la descripción de los procesos personales de constitución de las concepciones generales de la persona, a «otras personas» (como objeto de conocimiento, afecto, etc., en intencionalidad, en relación con estrategia, «deber ser», etc.), a diversos productos sociales (dinámicas culturales, etc.) y a otras Formaciones Objetivas de Socialidad. Como veremos, el pensamiento de JCB contiene afirmaciones acerca de dinámicas personales específicas y de elementos y dinámicas sistémicas varios, incluido el sistema de Formaciones Objetivas de Socialidad, que van más allá de lo estrictamente antropológico. Veamos ahora para «qué hacen (y por qué) efectivamente las personas, etc.». Para afirmar algo acerca de esto se requiere, además de lo afirmado acerca de «qué (y por qué) quieren, etc.», algún sistema de afirmaciones acerca de, exponiéndolo sucinta y toscamente, «qué, de eso que se proponen hacer las personas, etc., resulta posible (empezando por "realizabilidad" de lo proyectado), cómo, "dónde", etc., se despliega efectivamente la acción proyectada, etc.». Esto es, se requieren afirmaciones acerca de la naturaleza de la estructura de interacción entre las personas, etc., lo que incluye muy especialmente afirmaciones acerca del sistema de Formaciones Objetivas de Socialidad, el medio físico-ambiental, etc. Como veremos, el pensamiento de JCB contiene afirmaciones acerca de todo eso. Veamos, seguidamente, para «qué van alcanzando (y por qué), etc.». Adviértase que esta pregunta (propia de la concepción de «economía») se refiere en esencia y primariamente, a «"en qué medida" las personas, etc., "van teniendo éxito en sus propósitos, van viendo satisfechas sus expectativas, deseos, etc., si, y de qué modo, etc., pueden producirse "sorpresas", etc.». Esas afirmaciones deben incluir, obsérvese, afirmaciones acerca de «lo sistémico». Como veremos, el pensamiento de JCB contiene afirmaciones acerca de todo eso. Adviértase, desde ahora, la estrecha conexión entre «economía» y «sociedad» en el pensamiento de JCB.

Dispondré la «indicación» del modo siguiente: en primer lugar veremos la concepción de JCB acerca de «lo económico», como realidad y como objeto de conocimiento racional, en segundo lugar veremos la concepción de «sociedad» de JCB, en tercer lugar, veremos la concepción de «economía» de JCB y, finalmente, daré una indicación acerca del pensamiento de JCB en relación con «dinámica de "economía y sociedad"».

Concepción de «lo económico» e implicaciones de esa concepción

Considérese la pregunta general por el lugar conceptual del conjunto de realidades a las que se refieren los significados más comunes de la palabra «economía»[49] en el conjunto de «acción humana y sus pro-

[48] Es el espectro posible para el sujeto agente propio de la antropología de JCB («persona... dotada de singularidad, constitutivamente capaz de... y radicada»); muy diversas dinámicas personales éticas y cognitivas, muy diversas intencionalidades, muy diversos tipos de acción planeada, etc., son posibles; así, por ejemplo, como veremos más adelante, son posibles muy diversos tipos de «empresarialidad» y de «empresario». Se aprecia de inmediato que no se trata de una antropología cualquiera entre las objetivamente adoptadas «para uso científico» en las construcciones teóricas de las ciencias humanas; compárese, por ejemplo, con las más difundidas actualmente en la teoría económica.

[49] Esto es, lo relativo a la producción, el «mundo de "lo que tiene precio"», el dinero, etc., ver IB) 1) sup., esp. nota 13 y parte del cuerpo del texto a la que esta se refiere.

ductos históricos». Como hemos visto en I B) 1) sup. la respuesta objetiva que en un pensamiento, una construcción teórica, etc., se dé a esa pregunta no afecta solo a lo que en ese pensamiento, construcción teórica, etc., se afirma acerca de «una parte» de «acción humana y sus productos históricos», sino que afecta, en primer lugar, a lo que en ese pensamiento, etc., se puede afirmar acerca de toda la estructura de los procesos de constitución proyectiva de la acción personal y, como consecuencia de esto, se puede afirmar acerca de todos los procesos de generación sistémica de realidad histórica. De modo que en el estudio del pensamiento de un autor, lo que en este se afirme objetivamente en relación con la pregunta general a la que me he referido más arriba debe ser puesto de manifiesto en el seno de la puesta de manifiesto de lo que en ese pensamiento se afirma acerca de «procesos de constitución proyectiva de la acción», en primer lugar (inmediatamente después, por lo tanto, de lo que se afirme acerca de «antropología»). Por eso debo ahora, en primer lugar, dar una indicación de lo que, a mi juicio, es el núcleo de la posición de JCB, en el orden del pensamiento, en relación con esa pregunta general.

La posición de JCB, en el seno de su pensamiento, en relación con esa pregunta se ha ido formando (desde muy pronto, por lo que respecta a los fundamentos de esa posición, en el proceso de desenvolvimiento de su obra, como más adelante veremos) como fruto de una permanente reflexión (de JCB) sobre lo que sus investigaciones real-empíricas le van mostrando, en el seno del desenvolvimiento de su pensamiento en general. Tenemos aquí, entonces, una interacción entre desenvolvimiento del pensamiento en general de JCB (incluyendo en esto los «presupuestos» de ese pensamiento), y lo que, en relación con este, va siendo su investigación real-empírica[50]. Conviene mucho, entonces, comenzar dando algunas notas descriptivas de las investigaciones real-empíricas de JCB en las que de modo expreso y directo, o como consecuencia de estudios con otros objetivos, se trata de describir, examinar, explicar, etc., objetos económicos (en los significados más comunes de la expresión[51]). Los trabajos de JCB, en los que se consignan investigaciones de esa naturaleza son numerosos, de los más diversos tipos y envergaduras, cubren muy diferentes períodos históricos (desde la Antigüedad en adelante), están referidos a varias zonas histórico-culturales (muy principalmente, la península ibérica, parte del norte de África, etc.), y se hallan distribuidos cronológicamente a lo largo de su obra[52]. En el curso de esas investigaciones, JCB se plantea y examina (con el propósito de darles respuesta) preguntas relativas a temas (real-empíricos) como, entre otros, los siguientes (en, entre otros, los trabajos citados en la nota 52): la dinámica de acción de personas (campesinos, industriales, empresarios, gobernantes, etc.) en el ámbito de «la economía» (significado más común), morfología de la actividad «económica» y su dinámica, en diversos tipos de comunidades, pueblos y sociedades, regímenes de propiedad en relación con «economía», gobernación y política en relación con «economía», procesos de generación de innovaciones en productos, técnicas y modos de organización de la producción, hacienda pública, comercio internacional, actividad financiera, tipos de empresarialidad, etc. Todo esto estudiado en sí mismo y en relación con muy diversas preguntas de ámbito más general, relativas a, entre otros temas, morfología y dinámica de las Formaciones Objetivas de Socialidad, creencias religiosas, práctica religiosa, etc., sistemas de derecho, política y poder, demografía, «progreso», dinámica histórica global de comunidades, pueblos, sociedades, etc., y, siempre, en la dirección del estudio de «lo histórico» a

---

[50] JCB es perfectamente consciente de la anterioridad lógica objetiva, en ese proceso, de las concepciones teóricas y sus fundamentos (por ejemplo, Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, pp. 21-22).

[51] JCB utiliza la expresión directa y precisamente en ese sentido en sus investigaciones real-empíricas (así, «económico», Caro Baroja, J. (1943): *Los pueblos del norte*, p. 145, «organización (social y) económica»; Caro Baroja, J. (1971): *Etnografía histórica de Navarra*, vol. I, tercera parte, «Bases medievales de la organización social y económica»; Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», «historia económica» Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra...*, p. 12, Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VII. Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco.*

[52] He aquí una selección mostrativa (diferentes envergaduras): Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», Caro Baroja, J. (1946): *Los pueblos de España*, tomo 2 (varias secciones en todos los capítulos); Caro Baroja, J. (1943): *Los pueblos del norte* (caps. III (I), IV (VI), V (I)); Caro Baroja, J. (1957a): *Vasconiana (De historia y etnología*), cap. III, «La tradición técnica del pueblo vasco»; Caro Baroja, J. (1957b): *Los moriscos del Reino de Granada* (cap. 3), Caro Baroja, J. (1962): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. 2 (parte del cap. 1, caps. 2 y 3)); Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra...* (todo el libro); Caro Baroja, J. (1971): *Etnografía histórica de Navarra,* vol. I (tercera parte), Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia* (todo el libro); Caro Baroja, J. (1978b): *Las formas complejas de la vida religiosa (tercera parte)*; Caro Baroja, J. (1979a): *La estación del amor* (cap. XVI, «Aspecto poético y aspecto práctico de la Fiesta de San Juan»), véase nota 22, final.

la que me he referido repetidamente (nota 2, etc.). Esta es la investigación real-empírica (sobre temática «económica» directa) propia, a partir de la cual, y en interacción con el desenvolvimiento de su pensamiento en general, JCB elabora su posición en relación con la pregunta formulada en el párrafo anterior. Veamos, seguidamente, el núcleo de su posición.

El núcleo de la posición conceptual y teórica de JCB en relación con el lugar de «economía» en «acción humana y sus productos históricos» puede describirse como consistiendo en la articulación de los tres elementos siguientes: (i) la convicción racional de que las realidades a las que se refiere «economía» en su significado más común no son analíticamente separables en una especie de «esfera aparte» que, además (o «por otra parte»), podría ser «puesta en relación» con otras partes de la acción humana, etc.; (ii) la constatación de la incapacidad estructural de las construcciones teórico-económicas (conocidas por JCB[53]) para aprehender elementos centrales de los procesos personales y sociales concurrentes en la generación de esas realidades[54], como consecuencia de (entre otras concausas[55]) estar basados en una concepción inadecuada a la realidad de «economía», esto es, de una concepción inadecuada a la realidad del lugar de «economía» (en el significado más común) en «acción humana y sus productos históricos», resultando, por lo tanto, esas construcciones, inaceptables para el trabajo científico; y (iii) la constatación, como consecuencia de (i) y (ii), de la necesidad (y la convicción de la posibilidad) de elaborar un sistema conceptual capaz de acomodar las realidades a las que objetiva y necesariamente se refiere «economía», exento de deformaciones, reducciones arbitrarias, etc., y de, a partir de ese sistema, formular teorías (construcciones teóricas, etc.) más capaces de realidad. Veamos esto.

La vinculación entre los elementos (i), (ii) y (iii) –que conviene, y es enteramente lícito, representarse de modo secuencial– es evidente. La constatación a la que se refiere (i)[56] aparece muy pronto en la obra de JCB[57]. El elemento (ii) es crítico de lo que JCB percibe como siendo el contenido más típico de la teoría económica y de, más allá de esta, como más adelante veremos, el sistema conceptual básico más comúnmente utilizado en las ciencias humanas. La crítica a las construcciones teórico-económicas consiste no en advertir que a estas «les falta algo», algunas variables que sería conveniente añadir, por ejemplo, sino en afirmar que esas construcciones están aquejadas de (entre otros) un defecto estructural radical: partir de un sistema de conceptualización de la realidad tal que en esas construcciones ni están ni pueden estar incluidas las estructuras causales (por así expresarlo) básicas, cuya toma en consideración analítica es necesaria para poder tratar de los procesos de generación realmente originantes de la realidad «económica»; esas construcciones teóricas radicalmente defectivas son, por lo tanto, inutilizables para el trabajo científico[58]. Consecuencia del uso (en la elaboración de las construcciones teórico-económicas) de sistemas conceptuales básicos reductivos y deformantes es, precisamente, la «mala calidad» de la concepción de «economía» generalmente

---

[53] a) Aquí «construcción teórico-económica», recuérdese, designa lo expuesto en I. B) 2) sup. (apéndice (III. 2), (III. 3)), con independencia de su modo de exposición, etc.; b) JCB muestra (véanse, entre otros, los trabajos que cito más adelante en relación con este tema) un conocimiento de primera mano de varios sistemas doctrinales del cuerpo teórico-económico, desde la Antigüedad clásica en adelante. Su conocimiento de la teoría económica moderna (sistemas neoclásico, austríaco, kegnesiano, derivaciones y evoluciones posteriores de estos) era bastante menor, especialmente por lo que respecta a los aspectos técnicos. Ahora bien, resulta que lo esencial de la crítica de JCB se aplica también a los sistemas teórico-económicos más vigentes en la actualidad.

[54] Elementos estos que comienzan con las notas del sujeto agente humano (y dinámicas asociadas a estas) descrito en la antropología de JCB e incluyen los procesos de constitución proyectiva de acción, los toma en consideración de la intencionalidad, etc., y que deben poder ser aprehendidos analíticamente.

[55] Entre estas la analogía físico-matemática (en la formulación de las teorías) que JCB juzga no aplicable y productora de mala teoría. Por ejemplo (ciencias humanas en general), Caro Baroja, J. (1973c): «Mundos circundantes y contornos histórico-culturales» p. 46, Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, pp. 281-282.

[56] Que, adviértase, es una percepción del hecho que en I. B)1) sup. he descrito (en un contexto analítico sistemático) como «no autonomía de las "zonas monetizadas", en la acción humana, etc.»

[57] Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», pp. 39-40.

[58] a)Véase, por ejemplo, el planteamiento del tema que, en relación con la explicación de un objeto histórico-económico concreto, hace JCB con carácter general en Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra…*, pp. 12-13. b) Para «no es que a las construcciones teórico-económicas (objeto de crítica) "les falte algo" susceptible de ser repuesto mediante una adecuada "puesta en relación" (de esas construcciones) con alguna otra construcción teórica (sociológica, etc., por ejemplo), o conjunto adicional de variables, etc.», y para «sistema conceptual básico más utilizado en las ciencias humanas, etc.», ver nota 61.

utilizada (explícita o implícitamente), en esas construcciones teóricas y en muy diversos ámbitos culturales, sociales, etc.[59], radicalmente afectada por, entre otros elementos negativos, la aceptación objetiva (cuando no expresa) de la «hipótesis» falsa a que me he referido en I. B)1) sup. como «autonomía de lo económico»[60]. No se trata, por lo tanto, en esas críticas de JCB, de una posición antiteórica (por ejemplo, afín a la de ciertos historicismos), sino, precisamente, de todo lo contrario: de una constatación de insuficiencia teórica en ciertas teorías (y, previamente, de mala calidad teórica de los sistemas conceptuales en los que estas, entre otros elementos, se fundamentan) hecha desde una instalación teórica permanentemente confrontada con la realidad histórica en pro del progreso del conocimiento racional de esta. De ahí, precisamente, entonces, el tercero de los elementos, (iii), constitutivos, en mi formulación, de la posición de JCB en relación con «economía»: la constatación de la necesidad y la afirmación de la posibilidad de elaborar un sistema conceptual (para las ciencias humanas) de mejor calidad, y de, a partir de este, ir constituyendo teorías (económicas, etc.) más capaces de ir explicando sus sistemas de objetos teóricos[61]. Esta perspectiva teórico-metodológica de JCB, que aquí se pone así de manifiesto en relación con su concepción de «economía» –a través de la pregunta, en cierto modo práctica, por el modo de estudio de «lo económico» (en el sentido común de la expresión, nota 49)–, no está circunscrita a «lo económico»; es, en primer lugar, una perspectiva teórico-metodológica requerida por su antropología, y se aplica, por lo tanto, a todo lo que aquí he denominado «acción humana y sus productos históricos», en el seno de lo cual, y (según hemos visto) de forma no autónoma, formando parte (¡no autónoma!) de las intencionalidades de las personas, de la acción de estas y de los productos históricos (sistémicos) de esa acción, se habla de lo «económico»[62]. Pero, todavía, no es posible formarse una idea (más) completa de la concepción de «economía» en el pensamiento de JCB sin, antes, tener en cuenta lo que implica uno de los elementos de su antropología, lo que aquí he denominado la «radicación» de la persona.

---

[59] La vigencia cultural, social, etc., de esa concepción defectiva y falsa de «economía» tiene, además, efectos muy negativos para la vida personal y social (política, etc.) en general, notablemente la redacción economicista (aceptación de la «autonomía de "lo económico"», etc.) del concepto de «progreso», tema en el que JCB insiste no poco. Véase, por ejemplo, Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia*, p. 123.

[60] En la formación de esa percepción (temprana en la obra de JCB, como hemos visto) y ulterior perfección de la misma, han concurrido, en el orden del pensamiento, por lo que alcanzo a ver, entre otros elementos, las permanentes meditaciones de JCB sobre la historia del pensamiento; en estas el pensamiento griego ha tenido una importancia difícilmente exagerable. Ver, por ejemplo, en relación directa con lo que aquí estoy indicando, lo expuesto acerca de los orígenes de la ciencia económica y la teoría etnológica en el pensamiento griego, Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, pp. 5-6, 8 y 9 esp.; Caro Baroja, J. (1983): *La aurora del pensamiento*. He aquí, en relación con esto, una observación de JCB muy ilustrativa: en Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, pp. 28-29. Es esta: tras recordar la superioridad absoluta de la concepción de «economía» de Aristóteles en *Política* (diversos lugares, bien conocidos, del libro A, a los que JCB ya se había referido en ese sentido en Caro Baroja, J. (1977): *Etnografía histórica de Navarra*, vol. 1, p. 54, en comparación con la más usual objeto de crítica por parte de JCB, expresa la sorpresa que le produce constatar que, siendo tan evidente esa superioridad y teniendo *Política* de Aristóteles la circulación y autoridad que ha tenido y tiene, resulte que la concepción más usual de «economía» se aproxime (o, más bien, consista) en esencia a algo (la «crematística») que el propio análisis de Aristóteles ya había identificado como elemento subordinado en su concepción de «economía», ignorando, por lo tanto, la estructura de esa concepción de Aristóteles, mucho más aprehensiva de la realidad.

[61] Véase Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, p. 11, cap. V, sec. 5.2, «Contra una aproximación interdisciplinaria» (pp. 296-320). El título de esa sección 5.2 no se refiere a que JCB (ni yo) considere censurable, etc., en general y como actitud, «la puesta en común de pretensiones de conocimiento diversas» (¡bien lejos de ello!), sino a: poner de manifiesto (i) la imposibilidad de eliminar, paliar los defectos estructurales (en términos de capacidad de aprehensión, explicación, de un conjunto de objetos teóricos) de una teoría (construcción teórica, etc.), relativos a «acción humana y sus productos históricos» inducidos por la insuficiencia («mala calidad») del sistema conceptual básico a partir del cual se ha formulado esa teoría, mediante intentos de «puesta en relación» de esta con otras teorías relativas a lo que se supone «falta» en la primera, cuando no se conoce la estructura de relación entre los sistemas conceptuales básicos de estas y el de la primera teoría, y (ii) que el verdadero progreso (con respecto de un estado de teorías defectivas en el sentido indicado) consiste en replantear adecuadamente el sistema conceptual básico y solo a partir de un sistema conceptual mejor (capaz de acomodar una antropología más realista, etc.) proceder a la formulación de teorías, etc. (ver Caro Baroja, J. y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica*, etc., las dos secciones del cap. VI, pp. 346-366.

[62] JCB no estableció de forma sistemática, que yo sepa, un sistema conceptual básico (la investigación a la que se refiere I. A) sup., y de la que el texto *Crisis económica* constituía, en la intencionalidad de sus autores, un mero primer momento, tenía, entre otros, ese objeto (ver nota 61, final), pero sí utilizó JCB prácticamente algo próximo, como puede apreciarse.

Sociedad

Lo «social» en el pensamiento de JCB no aparece «después», sino desde el principio, precisamente en virtud de su antropología: que la persona tiene alguna «radicación» y que este hecho está lleno de consecuencias para la persona, pone en relación a esta, desde el principio, con «lo social». Voy ahora a dar una indicación, partiendo del ámbito de radicación de la persona, de la concepción de «sociedad» en el pensamiento de JCB. He aquí, antes, algunas precisiones necesarias. La aplicación sistemática de la metodología adoptada aquí (II. A) sup.) requiere extraer del pensamiento de JCB un sistema de enunciados que recoge de forma ordenada y «completa» lo que en ese pensamiento se afirma acerca de un Sistema de Formaciones Objetivas de Socialidad (II. A) (2) f), y previamente II. A) (2) d)). La descripción de sociedad que voy a indicar más abajo será, claro está, mucho más esquemática y selectiva que eso, y lo que indique lo haré simplificando: solo daré un esquema de lo que me parece la concepción básica de «sociedad» en el pensamiento de JCB. Por otra parte, prescindiré no infrecuentemente (¡pero no en lo esencial!) de la terminología específica (que, por otra parte, es variable) utilizada por JCB[63]. Seguidamente, daré una indicación aproximadamente relativa a «estática», y más adelante, al final de esta II B) (2), indicaré algo relativo a «dinámica».

El ámbito de radicación propio de cada persona es, de modo pleno, inmediato y directo, una familia (y, según pueblos, culturas, etc., posiblemente un grupo familiar inmediato); pero esa familia (grupo familiar, etc.), pertenece a algún «pueblo» en el sentido preciso que inmediatamente vamos a ver, lo que (con independencia de la existencia de agrupaciones de familias mayores que la familia perteneciente a ese pueblo) debe ser tenido en cuenta desde el principio, por su significación desde varios puntos de vista. He aquí las notas definitorias de «pueblo»: «unidad social (ver nota 63) a) que ocupa una zona geográfica concreta de modo duradero, aunque sujeta a cambios, b) está constituido por individuos y grupos de individuos vinculados, entre sí, por vinculación superior a la vida individual; esto implica, a partir de la "localización" en el espacio, cierta unidad de costumbres, de creencias y de habla en el tiempo. Implica, también, una conciencia más o menos difusa o unificada de peculiaridad social y de comunidad de orígenes»[64]. El ámbito de radicación de la persona es una familia (grupo familiar, etc., diversamente organizado según culturas, etc.) perteneciente a un pueblo (con el significado que acabamos de ver). La familia constituye el primer complejo orgánico de Formaciones Objetivas de Socialidad de la persona (es, además del primero, el más completo complejo de esas formaciones, lugares objetivos de socialidad y sistemas de relaciones interpersonales), pero no «la familia (grupo familiar, etc.)» sin más, sino la familia perteneciente a un pueblo. Esta cualificación es, a la vista de lo expuesto de la antropología de JCB (II B) (1) sup.), de la mayor importancia: las dinámicas familiares están impregnadas de la cultura del pueblo –lo que, entre otras implicaciones, tiene la de afectar de modo radical a los procesos de constitución de lo que he denominado la «concepción general» de la persona, etc.–, como hemos visto, la estructura, de los lugares objetivos de socialidad y la del sistema de relaciones interpersonales en la familia están conformados por los elementos característicos del pueblo, etc. Ahora bien, esto, precisamente en virtud de la nota «singularidad» del sujeto agente propia de la antropología de JCB (que es también productiva, recuérdese, en relación con «religión»), no significa uniformidad, ni para las personas de una familia, ni para las familias de un pueblo.

El complejo de Formaciones Objetivas de Socialidad propio de un pueblo (o, más propiamente, el espectro de variantes de Formaciones Objetivas de Socialidad propias de un pueblo) constituye pieza básica y central en la concepción de «sociedad» de JCB. Dentro de un pueblo caben complejos de Formaciones Objetivas de Socialidad de los más diversos tipos, con diferentes amplitudes de cobertura, mayores que la familia, grupo familiar básico, etc., y es, por lo general, posible determinar estamentos, jerarquías, poderes, especializaciones funcionales, actividades más características, etc. (lo que incluye «economía»), a lo que me voy a referir más adelante en un contexto más amplio. Ahora bien, un pueblo

---

[63] Por ejemplo, el concepto de «unidad social», utilizado en Caro Baroja, J. (1977) (1ª ed., 1943): *Los pueblos del norte*, pp. 62 y ss. (y en otros trabajos) para designar agrupaciones (por algún concepto significativas) de familias, mayores que estas, dentro de lo que más abajo designaremos mediante «pueblo», pudiendo determinarse «unidades sociales» progresivamente abarcantes.

[64] Caro Baroja, J. (1979b): *Ensayos sobre la cultura*, «Reflexiones sobre el folklore», pp. 15-16.

puede estar no solo sujeto, de modos más o menos indirectos, a dinámicas históricas exógenas (de otros pueblos, o formaciones mayores que los pueblos, etc., y, en general, a la de la historia universal), sino formar parte, directamente, de formaciones mayores, etc., como vamos a ver más adelante. Por otra parte, los pueblos son históricos, y experimentan transformaciones en todos esos elementos[65]; al final de esta II B) (2) daré una breve indicación acerca de ciertos aspectos del pensamiento de JCB en relación con la «dinámica» de pueblos y sociedades. Un elemento característico de «pueblo», al que JCB da no poca importancia y que debo tratar ahora, es su territorio (lo que en la definición de «pueblo», más arriba, es la «zona geográfica», ocupada por un pueblo)[66]. El territorio sobre el que se asienta un pueblo –que, recuérdese, está «sujeto a cambios»– tiene una determinada localización geográfica y puede incluir (aunque no necesariamente) varios ámbitos con morfologías básicas, climas, recursos naturales distintos[67]. Cada uno de los ámbitos (o el ámbito, si el territorio solo consiste en uno), en cada momento histórico, cultural, etc., define, por así expresarlo, un medio en interacción con el cual se desenvuelve la vida del pueblo. La naturaleza específica del ámbito, o conjunto de ámbitos, de que consta el territorio es de la mayor importancia para la conformación del espacio propio del pueblo[68] y para la vida (cultural y general) de este. Ahora bien, de modo general un mismo medio físico es interpretado diversamente según culturas, sociedades y concepciones del mundo, etc.[69], y, dado esto, un mismo medio físico (con sus «riquezas naturales») no es percibido del mismo modo (por ejemplo, en relación con el aprovechamiento de esas «riquezas», etc.) a lo largo del tiempo (en función del estado de la cultura, etc. del pueblo)[70]. El ámbito puede influir, y mucho, en la conformación de la vida del pueblo, etc.[71], pero, como hemos visto al tratar de la antropología de JCB, no determina ni a las personas ni a los pueblos (véase la nota 42 y parte del cuerpo del texto al que está referido). La adaptación al medio por parte del pueblo es algo dinámico, variable y puede suceder que nunca sea completa, por ejemplo limitando el territorio en exceso la expansión vital de un pueblo[72].

Cada pueblo tiene su especificidad global, que imprime a su desenvolvimiento histórico, en general, ciertos rasgos, elementos, más o menos permanentes, específicos. Ahora bien, el régimen de desenvolvimiento histórico de los pueblos no es, en general, el de «aislamiento»; son lo más frecuente interacciones culturales de diversos tipos, fusiones parciales o menos parciales de poblaciones pertenecientes a pueblos distintos, conexiones entre pueblos distintos a través del comercio, pactos, confederaciones, etc., entre pueblos distintos, conquistas más o menos completas de unos pueblos por otros con inclusión de los primeros en un sistema de poder superior definido por el o los segundos, migraciones de poblaciones pertenecientes a pueblos distintos, colonizaciones, etc. De modo que, por lo general, las interacciones (de los tipos que acabamos de ver) entre pueblos distintos van generando permanentemente complejos procesos de constitución de secuencias de organizaciones mayores de complejos de Formaciones Objetivas de Socialidad en cada una de las cuáles –términos, por así expresarlo, de esa secuencia– las dinámicas históricas de pueblos diferentes quedan engarzadas sistémicamente de modo más o menos estrecho (las diferencias entre las experiencias históricas de diferentes grupos de pueblos son, desde todo punto de vista, muy considerables). En cada uno de los términos o momentos históricos de esa secuencia los pueblos (incluyendo en esto minorías diversas, etc.), que constituyen esa organización mayor, quedan diversamente integrados en un sistema político superior, en el que uno o más pueblos (dominantes, en el entorno temporal de ese

---

[65] Un ejemplo, entre muchos en la obra de JCB, Caro Baroja, J. (1943): *Los pueblos del norte*, cap. III, II, pp. 58-84.

[66] En general, Caro Baroja, J. (1973c): «Mundos circundantes y contornos histórico-culturales».

[67] *Ibidem*, p. 38.

[68] Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales», pp. 71-72 («espacio vital»), ver también Caro Baroja, J. (1957a): *Vasconiana*, pp. 105-109 («ecología»).

[69] Caro Baroja, J. (1973c): «Mundos circundantes», pp. 32-33.

[70] Un ejemplo, Caro Baroja, J. (1957a): *Vasconiana*, pp. 107-108.

[71] Un ejemplo de «mucha influencia», Caro Baroja, J. (1971b): «La "realeza" y los reyes en la España antigua» (la gran vía fluvial en el establecimiento del imperio de Tarteso); pero (como se muestra en ese texto) esa influencia se hace efectiva como instrumento de intencionalidades (aquí mercantiles y políticas).

[72] Un ejemplo de interés, el juicio de JCB acerca de la insuficiencia del (actual) País Vasco en relación con el Pueblo Vasco, Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia*, p. 123.

momento histórico) imponen ciertos elementos de su especificidad, instituciones, etc., a los restantes pueblos integrados en ese sistema superior. En el interior, por así expresarlo, de ese sistema superior, y no obstante quedan todos ellos dinámicamente entrelazados, los pueblos pueden tener sus dinámicas históricas específicas, con «ritmos históricos»[73] específicos (variables en el tiempo) distintos entre sí[74]. Tanto la dinámica interna de cada uno de los pueblos (subsistentes en ese periodo) integrados en el sistema mayor como la general de este –lo que, obsérvese, incluye la generación de nuevos, extinción o transformación substancial de antiguos complejos de Formaciones Objetivas de Socialidad, instituciones, tanto específicas de cada pueblo como generales del sistema mayor– son productos sistémicos del sistema mayor y, posiblemente, de dinámicas diversas, incluidas dinámicas de intervención expresas y deliberadas procedentes de fuera de ese sistema mayor. Ahora bien, «productos sistémicos» no quiere decir que las secuencias de productos históricos de esas dinámicas (endógenas al sistema mayor) sean «emergencias "espontáneas"» de ese sistema mayor; son, esos productos, efectivamente, productos históricos, pero de la continua interacción entre, al final, intencionalidades diversas (de personas, grupos humanos, poderes, etc.), que, en general, no tienen ni el mismo alcance ni el mismo peso: muchas intencionalidades tendrán pesos y alcances (en los sistemas de objetivos proyectados) más bien pequeños, pero en otras intencionalidades los sistemas de objetivos incluyen ejercer influencias de diversos tipos, controles, etc., directos y deliberados sobre personas, grupos humanos, pertenecientes al sistema mayor (y, acaso, a otros) e, incluso, sobre la dinámica global de ese sistema mayor en su conjunto[75]. Obsérvesela importancia de la antropología de JCB en esta concepción.

Cada sistema mayor tiene un complejo de Formaciones Objetivas de Socialidad, instituciones, jerarquías, estamentos, clases[76], agrupaciones funcionales de personas, estructuras ocupacionales y productivas… –unas propias de los pueblos subsistentes, otras más o menos comunes a todo el sistema mayor, etc.–, producto de procesos de transformación que pueden ser muy distintos en intensidad, alcance y ritmo entre unas Formaciones Objetivas de Socialidad, instituciones, etc., y otras, entre pueblos integrantes de un sistema mayor y entre diferentes sistemas mayores. Los modos en los que lo originario de los pueblos (y minorías) integrantes de un sistema mayor se transforma, adapta y subsiste en la dinámica general de integración en éste son también muy variables y van más allá de lo que la mera descripción de su complejo de Formaciones Objetivas de Socialidad, instituciones, etc., muestra. Se percibe mejor cuando, además, se penetra en el conocimiento de los diferentes «ambientes humanos» existentes en el sistema mayor que, afectando estos a y viéndose afectados por la objetividad de ese complejo de Formaciones Objetivas de Socialidad, etc., no son esos «ambientes» mero «reflejo» de este complejo, sino que expresan lo subsistente de lo originario de cada pueblo;

---

[73] Caro Baroja, J. (1957a): *Vasconiana*, pp. 108 y ss.

[74] Por ejemplo: Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales»; Caro Baroja, J. (1971a): *Etnografía histórica de Navarra*, vol. I, parte primera, «Fundamentos históricos», y parte segunda, «Ciclos histórico-geográficos y elementos étnicos»; Caro Baroja, J. (1971b): «La realeza», esp. 2, 3 y 4. Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia*, caps. I, II y III. Caro Baroja, J. (1943): *Los pueblos del norte*, esp. cap. IV, «La romanización del norte de España», cap. V, «Sobre ciertos elementos de cultura en la vida actual o moderna de los pueblos del norte de España y su relación con los señalados por los textos antiguos», y cap. VI, «Consecuencias»; y lo relativo a minorías antiguas presentes como tales a lo largo de los siglos en diversos y sucesivos sistemas mayores, [Caro Baroja, J. (1962): *Los judíos en la España...* También Caro Baroja, J. (1971a): *Etnografía histórica de Navarra*, vol. I, cap. VIII, «Los Judíos»], a minorías nuevas y pronto extintas como tales, Caro Baroja, J. (1957b): *Los moriscos.*

[75] He aquí algunos ejemplos: intervención sistemática de un poder de conquista (desarticulación social y económica de pueblos, Roma en España), Caro Baroja, J. (1943): *Los pueblos del norte*, cap. IV (entre otros textos de JCB), planificación sistemática (por el poder real en Navarra), Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios Vascos VI. Introducción a la historia*, cap. II «El proceso de "urbanización"», los efectos de políticas públicas durante siglos (política marítima y construcción naval en España) Caro Baroja, J. (1957a): *Vasconiana*, cap. III, «La tradición técnica del pueblo vasco», caps. III, IV y V (pp. 116-150), y Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia*, pp. 69-70 y cap. IV, «En torno a la industria naval», los efectos de actos políticos singulares (desamortizaciones del s. XIX en España), Caro Baroja, J. (1980): *Introducción a una historia contemporánea*, del cap. XVI, otros ejemplos que veremos más adelante, intervención de una potencia extranjera (la política naval inglesa y España), referencias tercera y cuarta en esta nota.

[76] La propia noción de «clase», como las de «riqueza» y «pobreza» (referidas a personas), tienen un componente subjetivo no pequeño, Caro Baroja, J. (1969b): «¿Ideas?», p. 298.

la dinámica social en el sistema mayor es mucho más inteligible con ese conocimiento[77]. No es posible afirmar de modo general que dentro de un sistema mayor, ni en este en su conjunto ni en sus pueblos, etc. integrantes, la vida social «funcione» de modo más o menos armonioso; hay conflictos, enfrentamientos, desajustes, etc. entre personas, grupos humanos diversos, etc., entre estos y los poderes, entre los poderes, etc[78]. Ahora bien, aunque entre esas dinámicas conflictivas, las hay, ciertamente, directamente relacionadas con «intereses económicos (significado común) contrapuestos», no es posible reducir esas dinámicas conflictivas a la definida por «sistemas de clases contrapuestas y abstractas dicotomías de tipo hegeliano» (expresión de JCB)[79]. La estructura causal de esas dinámicas conflictivas (o, más propiamente, de la cualidad conflictiva de la dinámica histórica) es en el pensamiento de JCB, y lo es como consecuencia, en primer lugar, de su antropología, mucho más compleja y profunda. Volveré sobre este tema en el pensamiento de JCB al indicar, más adelante, lo relativo a «la dinámica histórica»

«Economía». La dinámica histórica

Podemos ahora completar la indicación de la concepción de «economía», sistema ϑ, en el pensamiento de JCB, esto es, lo afirmado en ese pensamiento acerca de, sucesivamente, «qué quieren y quieren hacer (van queriendo y queriendo hacer) las personas y grupos humanos diversos»[80], «qué hacen (van haciendo) efectivamente las personas, etc.» y «qué van alcanzando como producto de su acción y en general, las personas, etc.». Como veremos, esa concepción de «economía» está inmersa en una concepción general de la dinámica histórica. Ya hemos visto[81] que lo comprendido en el significado más común de «economía» no constituye, según el pensamiento de JCB, un «mundo separado» del resto de la acción humana y sus productos históricos, sino que se halla distribuido en el interior de los tres elementos sucesivos.

«Qué quieren y quieren hacer (van queriendo hacer) las personas y grupos humanos diversos». Como consecuencia directa de la antropología y de lo observado acerca de «radicación» de la persona, tenemos, para la persona, en general: (i) lo que en cada momento cada persona «quiere y quiere hacer» procede de su concepción general en ese momento; lo que en ese «querer y querer hacer» es propio de «economía» en el significado más común («zonas monetizadas», etc.) forma parte orgánica (no es «por separado» del sistema «querer y querer hacer» de la persona (en ese momento, etc.); los haces de planes mediante los que la persona vá plasmando operativamente sus «querer y querer hacer» son expresión de intencionalidades específicas; (ii) la radicación de la persona, los ámbitos, medios, etc., en los que ésta va desenvolviendo su existencia y la experiencia subjetiva de la vida de ésta, son factores importantes (muy importantes, etc.) en la formación de las sucesivas concepciones generales de la persona, y, por lo tanto, de su acción, pero ninguno de esos elementos determina ni las concepciones generales ni la acción; (iii) como la persona es singular, el elemento estrictamente personal es de la mayor importancia en la formación de las concepciones generales, las intencionalidades y la acción de la persona; esta singularidad, que afecta en primer lugar a los elementos no culturales (y, en general, no sociales) es también productiva en la percepción, selección e interpretación, por parte de la persona,

---

[77] Múltiples estudios de todo eso en la obra de JCB. He aquí, a título de ejemplo: (un complejo medieval) Caro Baroja, J. (1969c): «Observaciones sobre el vascuence y el Fuero General de Navarra» (p. 10); «Clases sociales y pechas» (pp.71-79), (segmentos ocupacionales, especialmente en relación con «religión», en la España de los siglos XVI y XVII), Caro Baroja, J. (1978b): *Las formas complejas*, caps. XIII-XVIII (dinámica de integración de una minoría en un sistema mayor, los judíos en la España moderna), Caro Baroja, J. (1962): *Los Judíos, etc*., tomo 2, esp. cuarta parte «Problemas de Integración», (dinámicas de interrelación entre pueblos y sistema mayor, Navarra y País Vasco en España, época moderna), Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra...*, etc. (todo), Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios Vascos VI. Introducción a la Historia,* etc.

[78] Caro Baroja, J. (1974d): *De la superstición*, pp. 124-125; Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, p. 132.

[79] Caro Baroja, J. (1969b): «¿Ideas?», pp. 286-287.

[80] Grupos humanos: familias, grupos familiares, organizaciones de todo tipo, comunidades, etc. Obsérvese que esto se refiere a (sistemas de) objetivos de acción interpersonales.

[81] Antropología (11 B) (1)) y posición en relación con concepciones de «economía» (más arriba en éste 11 B) (2)) de JCB.

de los elementos de su cultura, etc., propia de su radicación, en primer lugar, y de las dinámicas culturales en las que ésta vaya descubriendo su vida[82].

Tenemos así, una concepción de «qué quieren y qué quieren hacer, etc.» en la que es central la diversidad de concepciones generales, intencionalidades y proyectos de acción entre las personas con una misma radicación, compartiendo una misma cultura (y religión, téngase presente lo expuesto acerca de «religiosidad» de la persona, etc.), y, desde luego, entre personas simplemente pertenecientes a un mismo sistema mayor. Esta diversidad se extiende, desde luego, a lo propio de «actividad económica» en el significado más común; destaco aquí, a este respecto, por parecerme especialmente significativo del pensamiento (y la investigación real-empírica) de JCB, la diversidad de intencionalidades en el «empresario», de tipos de empresarialidad, etc.[83]. Ahora bien, esta importancia otorgada a la singularidad de la persona y diversidad de tipos de acción en el pensamiento de JCB no implica, en absoluto, una concepción de la acción, en general, y de la actividad «económica» (significado más común) en particular, en términos de un espacio principalmente constituido por despliegues atomísticos de acción personal en el que, aquí y allí, se encuentran organizaciones, sedes de poder, etc., que también ejercen una influencia. La concepción es más bien ésta otra: según hemos visto («Sociedad») lo propio de las sociedades es la formación de recubrimientos diversos de sedes de estrategia, internas al grupo familiar, al pueblo y al sistema mayor y, también, externas a estos pero abarcando (en mayor o menor medida) a éstos. Es dentro de esos sistemas de recubrimientos donde –desde la antigüedad hasta el presente, con formas y contenidos, claro está, diversos– se desarrolla la actividad. La dinámica de estos sistemas de recubrimientos de sedes de estrategias (lo que, adviértase, incluye, junto a estrategias de transformación, estrategias de rutina y conservación), a la que me referiré más adelante, es esencial para entender la morfología, contenidos, etc. de la actividad «económica» (significado más común).

Veamos seguidamente «qué hacen (van haciendo) efectivamente las personas y grupos humanos diversos». Lo que, en cada momento, «hace efectivamente cada persona, etc.» es lo que resulta del intento de realización por parte de ésta de lo que «quiere hacer». Esos intentos tienen lugar en interacción con los de las demás personas y en alguna sociedad concreta, simple (un pueblo, por ejemplo), más compleja (un sistema mayor formado por diversos pueblos, por ejemplo), etc. La naturaleza de la actividad en una sociedad (incluyendo en esto, claro está, la actividad «económica», en el significado más común) y las características de esta sociedad (culturas, sistemas de Formaciones Objetivas de Socialidad, instituciones, sistemas de recubrimiento de sedes de estrategias, etc.) guardan entre sí estrecha relación, de la que aquí me parece especialmente interesante destacar, en el pensamiento de JCB, lo siguiente, en relación con la posible ocurrencia normal de «frenos» endógenos a los despliegues de acción planeada por parte de personas, etc. de esa sociedad. Cada sociedad, en cada momento, periodo, genera una estructura característica de selección de lo que en ella es posible, menos posible, en virtud de la cual algunos tipos de «querer y querer hacer» de personas, de esa sociedad son (con independencia de posibles errores lógico-técnicos, en la estructura de los haces de planes de acción en los que esas personas, van plasmando operativamente su «querer y querer hacer») irrealizables, o solo muy parcialmente realizables; de modo que los correspondientes despliegues efectivos de acción (lo que «efectivamente van haciendo») no conduce, por esa causa, a los resultados previstos, o conducen en medida escasa, etc. Ahora bien, como, según hemos visto, la diversidad de acciones planeadas personales, etc. constituye una característica central de la antropología de JCB), resulta perfectamente posible que un número significativo de actividades y configuraciones de actividad de todo tipo (incluyendo en éstas, claro está, actividades, «económicas», en el significado más común, tecnológicas, etc.) endógenas a esa sociedad, no puedan llevarse a cabo, o no resulten sostenibles en el tiempo, o surtan

---

[82] «Selección»: por ejemplo, de aspectos distintos, y, en cierto sentido, no (al menos a primera vista) enteramente concordantes de una misma cultura, Caro Baroja, J. (1978a): *Estudios vascos VIII. Sondeos históricos*, pp. 161-162.

[83] Muy diversos tipos de «empresario» y «formas de empresarialidad» –incluyendo las finanzas, etc.– en función de las intencionalidades subjetivas específicas: especuladores puros, explotadores de concesiones públicas, empresarios con intencionalidades más allá de la ganancia (varios tipos) etc.; diversas formas de «capitalismo» (crítica de las tesis de M. Weber), etc., Caro Baroja, J. (1962): *Los judíos*, vol. 2, pp. 57-58; Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra...*, en su conjunto, aquí especialmente cap. II (esp. p. 40 y ss.), Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia.* Caps. IV y V; Caro Baroja, J. (1978b): *Las formas complejas*, Caps. XV (esp. p. 397 y ss.) y XVI (esp. pp. 401-426).

efectos distintos (muy distintos, etc.) de lo previsto, etc. A este respecto (naturaleza, potencia, etc. de la estructura característica de selección de actividades) las diversas sociedades pueden diferir (y difieren) muy mucho entre sí, y algunas de ellas con respecto de sí mismas en diferentes épocas[84].

«Lo que hacen (van haciendo) efectivamente las personas y grupos humanos diversos» genera, instante a instante, el flujo de productos históricos[85], en el que está contenido «lo que cada persona, grupo humano[86], va alcanzando como producto de su acción y en general». Lo que en un pensamiento es susceptible de ser afirmado acerca de ese flujo depende, siguiendo el sistema de descripción de nuestra metodología, de lo previamente afirmado en (o necesariamente implicado por, etc.) este acerca de «qué quieren y qué quieren hacer, etc.» y «qué hacen (van haciendo) efectivamente, etc.», lo que, a su vez, depende radicalmente de la antropología[87], etc., objetivamente propios de ese pensamiento. Dado esto, que es fundamental, el sistema de enunciados en ese pensamiento relativo a «qué van alcanzando, etc.» puede tener muy diversas envergaduras y contenidos. Por una parte, puede referirse sólo a ciertos tipos de productos históricos, o a muchos, etc. (pero ver lo recordado en la nota 88). Por otra, ese sistema puede contener algunos, varios, muchos, etc., enunciados acerca de lo relativo al flujo de los productos históricos de los que trata; así, por ejemplo, enunciados acerca de si, y cómo, etc. las personas van alcanzando lo que se proponen, si los despliegues de acción de las personas «tienden» a ser compatibles entre sí o no, a si la dinámica del flujo de productos históricos «tiene» (de suyo) o no, etc., ciertas direcciones (ciertas transformaciones en ciertos tipos de productos, por ejemplo sistemas de Formaciones Objetivas de Sociabilidad, producciones de ciertos productos, etc.).

El pensamiento de JCB relativo a «qué van alcanzando, etc.», y en general a la dinámica del flujo de productos históricos, completa su concepción de «economía» (siguiendo nuestra metodología de descripción) y, tomado conjuntamente con el relativo a «sociedad», que he descrito más arriba, constituye un pensamiento general acerca de la dinámica (histórica) global de la sociedad[88]. Ese pensamiento es utilizado por JCB para estructurar la percepción («qué») de y explicar («cómo», «por qué») los complejos de objetos históricos concretos propios de sus investigaciones real-empíricas (a las que me he ido refiriendo en páginas anteriores). Pero ese pensamiento, en cuanto concepción general de lo histórico, transciende a su aplicación específica al conocimiento y explicación de esos complejos de

---

[84] «Economía (significado más común) y sociedad», en general, Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes Sociales y Económicas de la España prerromana», «Áreas culturales y económicas de la España prerromana¬» (pp. 45-72), una organización colectivista antigua, en E) «Área de cultura colectivista agraria del Valle del Duero occidental» (pp. 60-63), Caro Baroja, J. (1977) (1ª ed. 1943) *Los pueblos del norte*, cap. III «La cultura de los pueblos del Norte de España según los textos», Cap. IV «La romanización del Norte de España» IV.VI «Fisonomía diversa del O. del área septentrional en la época bárbara» (pp. 142-143), Cap. V «Sobre ciertos elementos de cultura en la vida actual o moderna de los pueblos del norte de España y su relación con los señalados por los texto antiguos», Caro Baroja, J. (1946): *Los pueblos de España*, t. 2. caps. XII-XIX, Caro Baroja, J. (1957a): Vasconiana, 3. «La tradición técnica del pueblo vasco», Caro Baroja, J. (1969a) *La hora Navarra...*, (en general), Caro Baroja, J. (1969d): «Las bases históricas de una economía tradicional», Caro Baroja, J. (1971a): *Etnografía histórica de Navarra*, vol. I, tercera parte «Bases materiales de la organización social y económica»; ver referencia en notas 75 y 89.

[85] a) ¡Toda la realidad histórica!, procesos personales de todo tipo, transformaciones demográficas, en los medios humanos, físico, etc., producciones de todas clases, cultura, morfología social, instituciones, etc., transformaciones en los sistemas de poder, etc. Aunque, en un sentido, lo históricamente generado es real-objetivo (¡lo que no significa «visible como tal»!), resulta que, de esos productos, algunos son tangibles, pero otros son intangibles, algunos son «visibles», pero otros lo son menos, o sólo lo son, cuando lo son, por parte de ciertas personas, algunos son susceptibles de descripción intersubjetiva significativa, pero otros lo son menos o no lo son, algunos son cuantificables, pero otros lo son muy parcialmente o no lo son en absoluto, algunos «tienen precio» (pero recuérdese lo advertido en la nota 10), pero otros no lo tienen; por otra parte, los significados y valoraciones de los diferentes productos históricos varían, de modo muy considerable, según personas, culturas, momentos, etc.; b) Recuérdese que en ese flujo están incluidas posibles ocurrencias no previstas por las personas, de los más diversos tipos y envergaduras, susceptibles de ser muy diversamente percibidas y juzgadas por las personas.

[86] Recuérdese (11 A) (2) g) «Economía», último párrafo, que esto incluye, para los pensamientos en los que está definido, qué van alcanzando, etc. «"familias", etc., "pueblos", sociedades enteras, etc.».

[87] Para empezar, la percepción del contenido y estructura de los indicado en la nota 85, lo que ya, desde el principio, acota e imprime dirección al resto.

[88] Como sabemos (1B)c) sup.), cualquier sistema de enunciados teórico-relativo a «qué van haciendo, etc.» contiene o implica, de modo necesario en virtud de la naturaleza de las construcciones M, algún sistema de afirmaciones acerca de «dinámica histórica»; esto se aplica, como sabemos, a, por ejemplo, sistemas de enunciado relativos a «solo productos "económicos" (significado más común)». En el pensamiento de JCB, y como consecuencia, principalmente, de su antropología y de su posición en relación con la concepción de «lo económico», los enunciados sistemáticos acerca de «dinámica histórica» son explícitos y centrales.

objetos históricos. Comencemos observando la naturaleza de la percepción que JCB tiene del flujo de productos históricos, enteramente propia, como se advierte de inmediato, de su antropología. El flujo de productos históricos es percibido, en primer lugar, en toda su complejidad (como en la descripción de la nota 85) y, en segundo lugar, en la perspectiva implicada por la erección de la persona (tal y como concebida en la antropología de JCB) en objeto principal y central del conocimiento histórico (y, entonces, del etnológico, sociológico, etc.). Entonces, en la percepción de la naturaleza (composición, estructura, etc.) del flujo de productos históricos no se privilegia a priori lo cuantitativo (o susceptible de cuantificación), sobre lo cualitativo, ni, como fuente de conocimiento, lo «agregado» sobre lo personal…. –recuérdese la importancia otorgada por JCB a la biografía, tanto en sus planteamientos metodológicos (ver nota 39 y parte del cuerpo del texto al que esta se refiere) como en sus investigaciones real-empíricas–, ni lo «estructural-sistémico» sobre lo que implica la diversidad de lo personal, ni se atribuye, de modo general, rango jerárquico superior a «lo económico» (significado más común) en los sistemas de objetivos de acción de las personas. Considérense ahora la sucesión de estados (para las personas y grupos humanos diversos) del flujo de productos históricos y los procesos (personales y sistémicos) de generación de esos estados. De modo general en el pensamiento de JCB no se predica para la dinámica de generación del flujo de productos históricos: ni la existencia de regímenes necesarios uniformes de generación de lo histórico de ninguna clase, ni sucesiones de estadios en los que el proceso de «paso» de un estadio al siguiente está reglado y la estructura de cada estadio (tipos humanos, culturas, Formaciones Objetivas de Socialidad, sistemas de poder, morfología social y «económica» (significado más común), etc.) tiene una organización y un contenido específicos, ni procesos de generación espontánea de «órdenes extensas», ni dinámicas (biológicas, ambientales, etc.) de determinación necesaria de la acción de personal y sus productos históricos, etc.; ni, en un nivel de pretensión, por así expresarlo, más limitado, la operación reglada de procesos de re-armonización en situaciones de «desequilibrio», etc. En la concepción de JCB son teóricamente posibles, racionalmente inteligibles en términos sistemáticos y observables de modo ordinario en la realidad histórica, una variedad de estados, de sucesiones de estados (de la realidad histórica) y de procesos de generación de estados, en la que están incluidos – y no como «anomalías» – estados, dinámicas, etc., personales y sistémicos claramente alejados de «equilibrio», «orden», «co-evolución uniforme», etc., y en los que la ocurrencia de singularidades (bajo forma de la acción de personas excepcionales, aciertos, errores y fallos de gobierno y política pública, etc.) de gran alcance es frecuente[89]. Pero esto no quiere decir, como vamos a ver seguidamente, que en el pensamiento de JCB «cualquier cosa es posible».

Decir que esas ocurrencias (estados, sucesiones de estados, dinámicas y procesos personales y sistémicos, etc.) de «no orden», «no ajuste», «no concordancia», etc. son teóricamente posibles; racionalmente inteligibles en términos sistemáticos y observables de modo ordinario en la realidad histórica, significa: en primer lugar, que en la percepción (del flujo de productos históricos) de JCB, de precisamente esas ocurrencias, entre otras, está hecha la realidad histórica, esto es que no se trata de «anomalías con respecto de "lo normal"», «lo normal» incluye eso[90]; en segundo lugar, que el espectro de estados y dinámicas generadoras de esos estados (para las personas y grupos humanos diversos) posibles implicado por la concepción de acción humana y sus productos históricos de JCB contiene,

[89] Múltiples ejemplos de todo eso en biografías, estudios de pueblos, sistemas mayores, dinámicas culturales y sociales, organización y dinámica «económica» (significado más común) y tecnológica, ya citados. Especial interés, en este contexto, tiene lo relativo a la ocurrencia y efectos (por separado y conjuntamente) de ambientes humanos (culturalmente, etc.) empobrecidos, errores de juicio y mala política pública por parte de gobiernos y administraciones (en y sin colusión con oligarquías, intereses sectoriales, etc.); ver por ejemplo, Caro Baroja, J. (1969a): *La hora Navarra...,* en general, esp. cap. XIV, pp. 412-417 (Navarra y España en general), Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia*, esp. p. 69-71 (caída del Antiguo Régimen en España, industria naval y políticas públicas); Caro Baroja, J. (1957a): *Vasconiana*, pp. 132-150 (causas y consecuencias de la política inglesa contra el Imperio Español desde Enrique VIII políticas españolas, etc.); políticas «catastróficas», por sus consecuencias en todos los órdenes, por ejemplo, Caro Baroja, J. (1974d): *De la superstición*, pp. 124, 138-148 (concepto, descripción de «catástrofes» recientes en España originadas por errores de política pública, la acción de oligarquías, las dinámicas culturales, etc.).

[90] Asunto distinto es el juicio moral, con respecto de su concepción de «lo bueno», «lo justo», etc., que merecen a JCB cada una de esas posibilidades y realidades históricas; ciertamente no es, precisamente, indiferente frente a ellas (ver, por ejemplo, entre muchos, lo afirmado por JCB en ese sentido en la última referencia de la nota 89). Como ya he advertido, no trataré de las concepciones morales, de JCB, salvo, indirectamente, y de modo levísimo, en relación con «progreso», al final.

entre otras, esas ocurrencias[91]. En efecto, según muestra el análisis, ese espectro de estados y dinámicas generadoras de estados es consecuencia directa de la naturaleza específica del «mucho ideal» (y, por lo tanto, de la racionalidad interna de éste, en la que está incluido el sistema de estructuras causales de ese «mundo») definido por la antropología, en primer y principal lugar, y demás elementos del pensamiento de JCB, de los que he ido dando indicación a lo largo de esta sección 11B). En ese «mundo ideal» son perfectamente posibles una variedad de cursos de acción personales y grupales no necesariamente «coordinables» entre sí, cuya interacción (instante a instante, etc.) es susceptible de ir produciendo secuencias de estados, para un sistema mayor, por ejemplo, muy heterogéneos, sin que esa heterogeneidad se resuelva de modo necesario ni en una dirección determinada ni con una estructura de «ritmos históricos» coordinados entre sí[92]. Por lo que respecta a «economía» en el significado más común, de la concepción de «lo económico» propia del pensamiento de JCB, y de lo que acabo de indicar, resulta que, en grueso y en general, ese «económico» es más bien consecuencia de secuencias de interacción entre tipos y contenidos de intencionalidades (personales y grupales) globales que pueden ser muy distintas entre sí y no necesariamente coordinables ni por actos de gobierno, ni por ninguna «lógica de la acumulación», o del «beneficio», ni por el sistema de mercados, aunque todo eso puede operar, y opere, pero no necesariamente de modo cierto y general, sino, principalmente, de modo limitado, local e incierto[93]. Como ya he señalado, JCB no compuso, que yo sepa, una exposición sistemática de su pensamiento, ni en general, ni en relación con los temas que aquí estamos examinando; en particular, no expuso sistemáticamente una descripción del «mundo ideal» objetivamente definido por su pensamiento, ni por lo tanto, del espectro de estados y dinámicas posibles en ese «mundo»[94]. Pero, por lo que alcanzo a ver, ciertamente aplicó de modo sistemático al estudio (conocimiento, explicación, etc.) de los complejos de objetos históricos concretos propios de sus investigaciones real-empíricas algo coincidente con o muy próximo al pensamiento del que he dado indicación; por eso se debe decir «pretensión de conocimiento teórico sistemático» y no «colección de explicaciones *ad hoc*» en relación con el pensamiento de JCB acerca de la dinámica (histórica) global de las sociedades. Cabe, evidentemente, en relación con lo que acabo de exponer, pero yendo más allá de ello, preguntarse por el contenido del pensamiento de JCB en relación con la pregunta por el sentido de la experiencia histórica humana; acerca de esto no indicaré nada en este trabajo.

Finalizo esta «indicación» con una levísima mención al concepto de «progreso» en el pensamiento de JCB. Por una parte, este tema pertenece a una parte del pensamiento de JCB de la que, como ya he advertido, no voy a tratar aquí, lo relativo a sus concepciones acerca de «moral», «lo bueno» (11 A) (2) c), «Ética, moral, etc.»). Pero, por otra, el tema guarda estrecha relación con lo expuesto en los párrafos anteriores, en particular con la no centralidad y la no superioridad jerárquica en general de «economía» (significado más común) en la dinámica global de las sociedades, y con la inexistencia de dinámicas históricas necesarias. Distingue JCB, en general y en relación con varias dinámicas históricas concretas estudiadas por él, entre diferentes concepciones de «progreso», y rechaza inequívocamente

---

[91] Este espectro de estados posibles es, obsérvese, mucho más amplio, complejo y heterogéneo que el propio de muchas concepciones teóricas de la dinámica histórica de gran circulación entre, entre otros y por ejemplo, economistas.

[92] Ténganse presentes los siguientes elementos: la persona es capaz de ir proyectando una diversidad de cursos de acción intencionales a partir de su concepción general, cuya relación con la radicación de la persona, y, en general, las culturas y medios en los que se vá desenvolviendo la vida de esta, es específica de cada persona («religiosidad» de la persona, modo específico de interiorización productiva de los contenidos culturales, etc.); las personas son singulares no solo en el sentido que se acaba de indicar, sino en el de tener «pesos», potencialidades de acción, muy diferentes entre sí; las culturas son mucho más complejas y heterogéneas de los que es frecuente suponer, pudiendo resultar sus procesos de transformación en muy diversas combinaciones, variables a lo largo de esos proceso, de extinción, puesta entre paréntesis (latencia) y reactivación de los elementos singulares de esas culturas, etc.; las relaciones de conflicto y cooperación entre personas, estamentos, «clases», pueden ser muy complejas (alternancia, simultaneidad, relativas a solo partes de esos estamentos, etc.).

[93] No hay, como hemos visto, en el «mundo ideal» definido por el pensamiento de JCB determinismos de ninguna clase (lo que es distinto de «fuertes condicionamientos (o limitaciones, etc.)», y también de «ausencia de estructuras causales») en general, ni para la acción personal ni para los productos sistémicos de esta. Tampoco tiene, en ese «mundo ideal», «lo económico» (significado más común) lugar jerárquico ni central ni dominante en general, de modo que ni la dinámica de enfrentamientos «económicos» ni la dinámica de los sistemas de mercados, constituyen reguladores últimos de la dinámica (histórica) global de las sociedades.

[94] Ver, sin embargo –además de los textos ya citados–, Caro Baroja, J. (1976): «Sobre algunas formas elementales de exposición y explicación de la historia» y Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, cap. I «La tragicomedia historiográfica».

la identificación de «progreso» (personas, pueblos y sociedades en general) tanto con mero «crecimiento económico (significado más común)» –producción acumulativa de bienes, renta per cápita, etc.– como con «modernización» sin más. Es evidente que para JCB, «progreso» requiere la satisfacción de condiciones morales, culturales, etc. que ni están necesariamente ligadas a «lo económico» (significado más común) ni quedan necesariamente satisfechas por la «"lógica" de la historia[95]».

Apéndice

A IB) «La acción humana y sus productos históricos. "Economía"»

He aquí una exposición sucinta más precisa de algunos conceptos, resultados, etc., introducidos en IB) sup.; esta exposición está muy simplificada con respecto de las exposiciones conceptual y analíticamente más completas y rigurosas[96].

(I) Descripción de la acción planeada[97].

(I.1) Plan de acción personal instantáneo

t:1, 2,..., designa un «instante» (segundo, hora, año, etc.) de «tiempo del reloj»; i:1, 2,..., designa a la persona i (de un sistema de personas en interacción); it designa a la persona i en t y a algo relativo a ésta en ese instante; ι:1, 2,..., designa al ι-ésimo plan de acción de la persona i en t; $a_{i,jt}$, j:1, 2,..., designa a la j-ésima «acción» planeada en el ι-ésimo plan de acción de i en t, la acción $a_{i,jt}$ puede estar fechada («colocada» en el plan ι) en cualquier instante coincidente con o posterior a t; $o_{i,kt}$, k:1, 2,..., designa al k-ésimo «objetivo» de acción planeado en el ι-ésimo plan de acción de i en t, misma observación con respecto de la «colocación» temporal de $o_{i,kt}$ que para $a_i\iota_{jt}$.

Un plan de acción personal instantáneo es una acomodación proyectiva de acciones a objetivos. El -ésimo plan de acción de i en t, notado $p_{i,t}$, es una disposición planeada de la ejecución de un conjunto de acciones $\{a_{i,jt}\}$ ordenada a la consecución de un sistema de objetivos $\{o_{i,kt}\}$, en general de modo concurrente con otros planes, bajo ciertas expectativas y conjeturas con respecto de acciones, etc. de otras personas, etc. El plan $p_{i,t}$ expresa una cierta intencionalidad, de la que es indicativo su sistema de objetivos $\{o_{i,kt}\}$ – naturaleza específica de estos, estructura jerárquica, distribución temporal, etc. – Cada plan genera un cierto futuro subjetivo proyectado, cuya «longitud», en términos de instantes de tiempo del reloj, es la que media entre el primero y el último de los instantes indicados en el plan. Cualquier «grado» de realizabilidad de $p_{i,t}$ (en términos de la estructura jerárquica de su sistema de objetivos) ex-ante o ex-post, es posible. En la Figura 1, inf.se ilustra un ejemplo de $p_{i,t}$[98]; para diferentes estructuras jerárquicas de su sistema de objetivos, $\{o_1, o_2, o_3, o_4\}$, se obtendrán diferentes planes. En

---

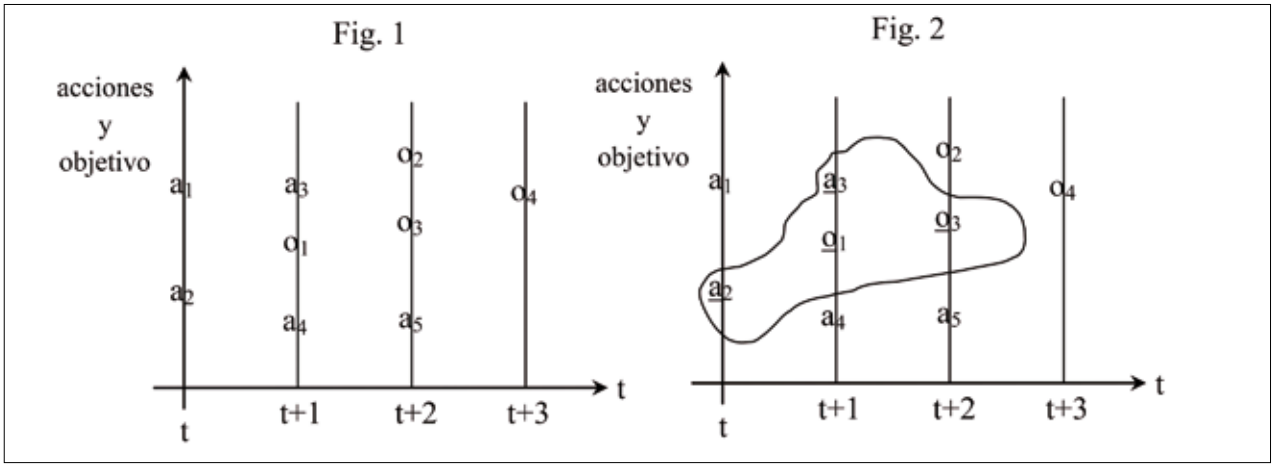
[95] Concepciones de «progreso», Caro Baroja, J. (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia*, pp. 123-124, Caro Baroja, J. (1990): *Reflexiones nuevas*, pp. 44-45; dos ejemplos muy distintos entre sí, Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», pp. 70-71 (en relación con la sociedad tartesia) y Caro Baroja, J. (1974d): De la superstición, pp. 135-138 (en relación con ciertos elementos importantes del «desarrollo y modernización» de España en la segunda mitad del siglo XX, tema al que, en general y en relación con el País Vasco en particular, JCB ha dedicado muchas reflexiones en diversos escritos).

[96] En los dos textos siguientes se exponen los conceptos, resultados, etc. de modo riguroso, etc.: Rubio de Urquía, R. (2003): «Estructura fundamental de la explicación de procesos de "autoorganización" mediante modelos teórico-económicos» y Rubio de Urquía, R. (2005): «La naturaleza y estructura fundamental de la teoría económica y las relaciones entre enunciados teórico-económicos y enunciados antropológicos», esp. III B) y III C) 1). Una exposición sistemática mucho más sencilla (conceptual y analíticamente) y breve que la de los dos primeros textos citados (¡pero también mucho menos completa!) en Rubio de Urquía, R. (2014): «acción humana y doctrina social de la Iglesia: un esbozo de "economía" en la encíclica *Caritas in Veritate*». IB) 1) (2) «Un pequeño formalismo de representación», IB) 1) (3) «Economía» y IB) 2) «El conocimiento teórico-económico».

[97] Omito en este apéndice lo relativo a la descripción de la acción grupal.

[98] Las referencias primera y segunda en la nota 96 contienen varios ejemplos, con sus ilustraciones, relativos a lo tratado en este apéndice.

la Figura 2, inf. se ilustra un aspecto de ese mismo ejemplo: la «zona monetizada»; indicando mediante un subrayado, las acciones y objetivos «con precio», la «zona monetizada» del plan es la que se muestra en el interior de la cápsula



¡La «zona monetizada» no existe como algo autónomo!

(I.2) Haz de planes de acción personales instantáneo

Un haz de planes de acción personales instantáneo es un sistema de planes de acción personales instantáneos expresivo de toda la acción planeada por la persona en ese instante. El ν-ésimo, ν: 1, 2,... haz de planes de la persona i en el instante t se nota $H_{i,t}$, $H_{i,t}$: $\{p_{i,t}\}$, siendo $\{p_{i,t}\}$ el sistema de planes que forman el haz. La «longitud» del futuro subjetivo proyectado generado por el haz, en términos de instantes de tiempo del reloj, es la del elemento de $\{p_{i,t}\}$ con máxima «longitud» en esos términos. Mismas observaciones para $H_{i,t}$ que las que se hicieron en (I.1) sup. para $p_{i,t}$ en relación con intencionalidad (aquí «global», del haz), sistema de objetivos$\{\{o_{i,kt}\}\}$ y realizabilidad.

(I.3) Espacio subjetivo de acción instantáneo de la persona. «Decisión»

Sea E_{it} el ensamblaje personal de creencias, etc. de i en t. Cada ensamblaje personal instantáneo E define un espacio subjetivo de acción instantáneo para i en t formado por una cierta variedad de cursos de acción subjetivamente posibles para i en t, alternativos, cada uno de ellos con un cierto «grado» de definición, una cierta «probabilidad» subjetiva de «realizabilidad», y un cierto rango jerárquico (en comparación con los restantes) en el plano del «querer», «deber», etc. Cada espacio subjetivo de acción instantáneo puede ser analíticamente representado mediante un conjunto de haces de planes de acción personales instantáneos, notado $\{H_{i,t}\}$ con las siguientes características: (i) cada haz elemento de $\{H_{i,t}\}$ es subjetivamente posible para i en t, (ii) cada haz elemento de $\{H_{i,t}\}$ es distinto de los restantes, (iii) solo es posible para i en t la adopción de uno de los haces de $\{H_{i,t}\}$, (iv) el conjunto $\{H_{i,t}\}$ está provisto de un sistema de ordenación jerárquica en términos de «estimación de realizabilidad», «preferencia y "deber ser"», etc., (v) todo lo contenido en el espacio subjetivo de acción instantáneo (definido por E_{it}) está expresado en $\{H_{i,t}\}$. Obsérvese que $\{H_{i,t}\}$ define objetivamente una cierta estructura de intencionalidades proyectivas.

La «decisión» de i en t consiste en la adopción por i en t de uno de los haces de $\{H_{i,t}\}$[99].

[99] En general la «decisión» de i en t no consiste en «optar por uno de los haces contenidos en $\{H_{i,t}\}$» sin más; el proceso personal de adopción de un curso de acción específico es bastante complejo, debiendo quedar su descripción fuera de lo indicado en este apéndice.

(II) Descripción del despliegue de acción planeada, de la generación de productos históricos de la acción, y de la dinámica global del sistema de personas en interacción

El haz adoptado en t por i de entre los contenidos en $\{H_{i,t}\}$ se nota $H^*_{i,t}$. La acción planeada en t para el sistema de personas en interacción es $\{H^*_{i,t}, H^*2_{i,t},...\}$. El despliegue de acción instantáneo de i, entre los instantes t y (t+1), consiste en la acción desplegada por i en t al intentar ejecutar lo previsto para t en su haz adoptado $H^*_{i,t}$[100].

La descripción del estado del sistema de personas en interacción en t es la siguiente. Desígnese mediante Sit al sistema de atributos, etc. de i en t distintos de lo contenido en E_{it}; el par (E_{it}, S_{it}) describe a la persona i en t. Desígnese mediante G-t al conjunto de todo lo propio de o relativo al sistema de personas en interacción en t distinto de lo contenido en $\{(E_{it}, S_{it})\}$. El estado del sistema de personas en interacción en t, notado G_t, se describe mediante el par G_t:$\{\{E_{it}, S_{it}\}, G\text{-}t\}$.

El despliegue de acción del sistema de personas entre los instantes t y (t+1) genera: una cierta transformación en cada (E_{it}, S_{it}) conducente a un nuevo par $(E_{i(t+1)}, S_{i(t+1)})$, y un conjunto de producciones, destrucciones, alteraciones del medio, transformaciones sociales, culturales, etc.[101] notado $P_{(t+1)}$[102], generándose así un (nuevo) G-(t+1). El estado del sistema de personas en interacción en el instante (t+1) es $G_{(t+1)}$.

La dinámica global del sistema de personas en interacción se describe esquemáticamente mediante el conjunto de procesos, estados, etc. representados así:

$$Gt \rightarrow G(t+1) \rightarrow G(t+3) \rightarrow ...$$[103]

(III) Construcciones teóricas

(III.1) Antropologías[104]*:*

Una antropología, notada A_α, α: 1, 2,..., se expresa mediante un sistema de (sistemas de) enunciados acerca de «persona y existencia humanas» (quién, cómo, etc., es la persona humana). El mapa lógico de A_α, para todo α, muestra la existencia objetiva (explícita, implícita, etc.) en esa antropología de un sistema de enunciados atómicos relativos a «lugar de lo humano en lo existente, etc.» designado mediante $\nu\alpha$. Cada antropología «tiene» una cierta riqueza en aprehensión de la realidad estructural de «persona». La racionalidad interna de una antropología depende de, entre otros factores, la riqueza en aprehensión de la realidad estructural de persona de esta y de su sistema $\nu\alpha$. Cada antropología A_α define una matriz específica de «mundos ideales», en cada uno de los cuáles y de modo diverso en cada uno de ellos, ciertos tipos de sujetos agentes humanos pueden constituir y desplegar ciertos tipos de acción en ciertos tipos de medios, generan ciertos tipos de productos, etc. Cada uno de esos «mundos ideales» participa de la racionalidad interna de A_α. Son posibles *a priori*, y existen real-empíricamente, diferentes antropologías[105]. Es posible establecer analíticamente relaciones de diverso tipo entre antropologías diferentes. De especial interés aquí es lo relativo a posibilidad de descripción inteligible de un «mundo ideal» (y de su racionalidad interna) definido por una antropología en y desde otro «mundo ideal» (y su racionalidad interna) definido por otra antropología. Por ejemplo, sean tres antropologías A_1, A_2 y A_3 tales que: A_1 y A_2 pueden ser inteligiblemente descritas en términos de A_3, A_3 no puede ser

---

[100] a) Recuérdese lo advertido en la nota 97; b) Obsérvese que el intento de ejecución de una acción inejecutable genera acción de la persona, con independencia de que esta no conduzca a la ejecución de esa acción.

[101] Obsérvese que lo «cultural», «institucional», etc., para «estructuras sociales», Formaciones Objetivas de Socialidad, formaciones de poder, etc. está distribuido, por así expresarlo, entre el sistema formado por los pares (E_{it}, S_{it}) de todas las personas del sistema de personas en interacción y lo contenido en G-t.

[102] Obsérvese que tanto en la transformación $(E_{it}, S_{it}) \rightarrow (E_{i(t+1)}, S_{i(t+1)})$ como en P_t están contenidas posibles ocurrencias no previstas.

[103] Aquí se toma el origen de la dinámica del sistema de personas en interacción en el instante «t»; una representación más general permite indicar estructuras temporales más complejas.

[104] a) Obsérvese que lo que sigue se aplica íntegramente a «antropologías "para uso científico"»; b) No se indica aquí nada acerca de la dinámica de una antropología, tema de la mayor importancia (ver referencias en nota 96).

[105] Así, por ejemplo, en una antropología puede no ser posible para el sujeto agente humano constituir proyectivamente su acción, pero sí en otras, en una antropología la acción del sujeto agente humano está predeterminada, pero no en otras, etc.

inteligiblemente descrita en términos ni de A_1 ni de A_2, A_1 puede ser inteligiblemente descrita en términos de A_2, A_2 no puede ser inteligiblemente descrita en términos de A_1, etc.

(III.2) Estructura fundamental de toda construcción teórica:

Se establece lo siguiente:

> (1^o) La estructura fundamental de toda construcción teórica (relativa a «acción humana y sus productos históricos»), notada M_α,: 1, 2,..., puede describirse del modo siguiente: $M_{\alpha:\{}M_{\alpha1} \rightarrow\alpha M_{\alpha2}\}$, donde: (i) $M_{\alpha1}$ designa un sistema (de sistemas) de enunciados descriptivo de un cierto «mundo ideal» en el que ciertos tipos de sujetos agentes humanos pueden constituir y desplegar ciertos tipos de acciones, etc.; (ii) $M_{\alpha2}$ designa un sistema (de sistemas) de enunciados descriptivo de propiedades del «mundo ideal» definido por $M_{\alpha1}$ - «leyes» de ese «mundo ideal» -; (iii) $\rightarrow\alpha$ designa, simultáneamente, un conjunto de cálculos, operaciones, etc., y el siguiente hecho constructivo (de M_α): $M_{\alpha2}$ es un implicado lógico de $M_{\alpha1}$ (los enunciados de $M_{\alpha2}$ se deducen del sistema $M_{\alpha1}$), y
>
> (2^o) El «mundo ideal» definido mediante $M_{\alpha1}$ es objetivamente expresivo de alguna antropología A_α.

Obsérvese que: (i) varias construcciones teóricas M_α diferentes, pero expresivas de una misma antropología A_α, pueden formar una construcción teórica de orden superior, etc.; (ii) son posibles construcciones teóricas diferentes y alternativas expresivas de una misma antropología A_α (¡«alternativas», pero «débilmente»!); (iii) dos construcciones expresivas de dos antropologías A_1 y A_2 muy diferentes entre sí dan lugar a sistemas de enunciados acerca de «dinámica global» ((II) sup., final) muy diferentes entre sí, etc.; (iv) las construcciones teóricas pueden tener muy diversos alcances, grados de cobertura, etc., con independencia de los límites propios de la antropología que expresen objetivamente; (v) los «textos» real-empíricos en los que se describen las construcciones teóricas pueden presentar las más diversas organizaciones externas, ser diversamente defectivos, etc.

(III.3) «Explicación» mediante construcciones M_α:

«"Explicación" (de algo relativo a "acción humana y sus productos históricos") mediante construcciones M_α» se refiere a: enunciar algo (no trivial) acerca de «cómo», «por qué», etc., de ese algo establecido en esa construcción.

Sean: M_{01} un sistema (de sistemas) de enunciados definitorios de un «mundo ideal» expresivo de una antropología A_0, y φ un complejo de algos (de «acción humana y sus productos históricos»), real-empíricos o ideales, de cualquier tipo y envergadura, etc., tales que φ pueda ser inteligiblemente descrito en términos de M_{01} (y por lo tanto, y previamente, de A_0), erigido en objeto de explicación teórica. Es posible explicar φ mediante construcciones teóricas si y solo si es posible formular (al menos) una construcción M_α tal que: sea posible establecer que φ es propio («ocurrencia» propia, etc.) del «mundo ideal» definido por $M_{\alpha1}$ –lo que previamente requiere que φ pueda ser inteligiblemente descrito en términos de la antropología A_α–; esto es, si φ satisface las propiedades de ese «mundo ideal» contenidas en el sistema $M_{\alpha2}$ –las «leyes» de ese «mundo ideal»–. Entonces es posible aplicar a φ la racionalidad interna del «mundo ideal» definido por $M_{\alpha1}$ y, mediante esta, formular enunciados acerca de «cómo», «porqué», etc. de φ; no son las «leyes» del «mundo ideal» definido por $M_{\alpha1}$ –enunciados en el sistema $M_{\alpha2}$–, lo que explica a φ, sino la racionalidad interna de ese «mundo»[106]. Obsérvese que: (i) el interés, alcance, «rendimiento explicativo», etc. de los enunciados así generados acerca de «cómo», «por qué», etc. de φ dependen de las características de $M_{1\alpha}$ (y, en última instancia, de las de A_α); (ii) la (al menos una) construcción M_α puede «no estar disponible» y, si se desea explicar teóricamente φ, es necesario formularla;

[106] El sistema de «leyes» en $M_{\alpha2}$ permite (con diferentes grados de precisión, claridad, etc.) generar *a priori* enunciados acerca de ocurrencias, estados, etc. propios del «mundo ideal» definido por $M_{\alpha1}$; esto es todo lo que teóricamente puede hacerse en relación con «predicción».

ahora bien, como muestra la observación –y resulta perfectamente inteligible–, la dificultad primera y más frecuente estriba en formular una antropología fundamental adecuada –en la que φ, ¡no algo que comparte ciertas notas con φ pero que no es φ!, pueda ser inteligiblemente descrito–, operación imposible de realizar si quien debe realizarla está firmemente instalado en una antropología insuficiente.

(IV) Economía

(IV.1) Descripción de «economía»

Los elementos, procesos, transformaciones, productos, estados, etc., personales y grupales (grupos humanos diversos, todo el sistema de personas en interacción, etc., pero ver nota 97) que constituyen «economía» en su significado sistemático pleno, en toda su generalidad y amplitud, son (siguiendo la descomposición analítica adoptada aquí): (1º) («qué (y por qué) quieren y quieren hacer (van queriendo y queriendo hacer) las personas, etc.») los conjuntos de haces alternativos de las personas en cada instante $\{\{H_{1vt}\},\{H_{2vt}\},\ldots\}$, $\{\{H_{1v(t+1)}\},\ldots\},\{\{H_{2v(t+1)}\},\ldots\},\ldots$, los procesos de adopción por parte de cada persona en cada instante, de haces y los haces adoptados como resultado de esos procesos $\{H^*_{1vt},H^*_{2vt}, \ldots\}$, $\{H^*_{1v(t+1)}, H^*_{2v(t+1)}, \ldots\},\ldots$; (2º) («qué hacen (van haciendo) efectivamente las personas, etc.») los despliegues de acción interactivos y secuenciales, instante a instante, generados por los intentos de ejecución por parte de cada persona en cada instante, de lo previsto para ese instante en su haz adoptado H^*_{ivt}; (3º) («qué van alcanzando como producto de su acción y en general las personas, etc.») para cada instante, los sistemas $\{\{E_{1t}, S_{1t}), (E_{2t}, S_{2t}),\ldots\}, P_t\}$ Se aprecia de inmediato el lugar de (1º), (2º) y (3º) en la dinámica global $G_t \rightarrow G_{(t+1} \rightarrow G(t+2) \rightarrow \ldots$

Las «zonas monetizadas» y, en general, todo lo comprendido en las diferentes formas del significado más común de «economía» se hallan en el interior de (1º) - (2º) - (3º): por lo que respecta a la acción planeada, en el interior de cada H_{ivt} (incluido H^*_{ivt}); por lo que respecta a los productos de la acción, en el interior de cada E_{it}, S_{it} y P_t (y, por lo tanto, de G-t)[107].

(IV.2) Construcciones teórico-económicas:

Se aprecia fácilmente que las construcciones teóricas M_α mediante las que se pretenda enunciar (teóricamente) algo (no trivial) acerca de «cómo», «por qué», etc., de los objetos económicos (lo descrito en (IV.1) sup.) –en el significado sistemático pleno de «economía», y por lo tanto también en sus significados más comunes– deben ser tales que: en sus sistemas de enunciados $M_{\alpha1}$ se enuncie algo suficiente acerca de naturaleza y dinámica de formación de los ensamblajes personales E_{it} (y de los pares (E_{it}, S_{it})), los procesos de adopción de haces H^*_{ivt}, los sistemas de interacción entre personas (lo que incluye enunciados acerca de Formaciones Objetivas de Socialidad), etc., dependiendo, claro está, de la cobertura, alcance, etc., de cada construcción. Nótese bien que ese «deber» no se refiere a «algo que sería imprescindible, o conveniente, etc., en orden a una "mejor explicación, etc.", pero que puede no darse», sino a que: cada vez que se enuncia teóricamente algo acerca de «cómo», «por qué», etc., de objetos económicos se está afirmando previamente algo objetivamente, precisamente en los sistemas $M_{\alpha1}$ de las construcciones, acerca de «naturaleza y dinámica de los ensamblajes personales E_{it}, etc.», porque, dada la naturaleza del conocimiento teórico-económico (construcciones M_α y su dinámica, etc.), no puede ser de otro modo. Y esto es, en efecto, lo que muestra el análisis de las construcciones teórico-económicas existentes (¡todos los sistemas doctrinales, de toda época, etc.!). Asuntos distintos son: que esos enunciados «previos» (empezando por los relativos a las antropologías A_α objetivamente expresadas en los «mundos ideales» definidos por los sistemas $M_{\alpha1}$) estén, en las formulaciones en las que se presentan las construcciones teórico-económicas, «entre paréntesis», de modo implícito, etc., que quienes formulan esas construcciones sean menos o nada conscientes de lo que objetivamente están «suponiendo», etc. (recuérdese lo expuesto al final de (III.3) sup.).

---

[107] Ver el ejemplo ilustrado en las figuras 1 y 2, para la acción planeada; para otros ejemplos y sus ilustraciones relativas a «acción planeada» y a productos, etc. de la acción ver lo indicado en la nota 98.

Lo que puedan percibir y describir analíticamente, primero, y explicar («cómo», «por qué», etc.) las construcciones teórico-económicas, después, depende crucialmente de lo que sean los «mundos ideales» definidos por los sistemas $M_{\alpha 1}$ de estas, lo que, en primer lugar, depende de cómo sean las antropologías A_{α} objetivamente expresadas en esos «mundos ideales». De ahí la diversidad de percepciones, representaciones, explicaciones, «predicciones», implicaciones prácticas, etc., que muestra el cuerpo teórico-económico.

Bibliografía

Cuando para un texto se da más de una edición, la utilizada en este trabajo, y a la que se refieren las citas en el mismo, es la indicada mediante un asterisco*.

Caro Baroja, J. (1943): «Regímenes sociales y económicos de la España prerromana», *Revista Internacional de Sociología*, I, n.º 1, pp. 149-190 y II, n.º 2 y 3, pp. 285-317, reproducido en Caro Baroja, J. (1986a)*: *España antigua (conocimiento y fantasías)*, cap. I, pp. 35-113.

— (1946): *Los pueblos de España. Ensayos de etnología*. Barcelona: Editorial Barna, reimpresión, 1976*, Madrid, Istmo, 2 vols.

— (1948): «Arte e historia social y económica», *Príncipe de Viana* Año IX, n.º 31, pp. 339-358, reproducido en Caro Baroja, J (1978a)*: *Estudios vascos VIII. Sondeos históricos*, cap. 3.

— (1949): *Análisis de la cultura (etnología-historia-folklore).* Barcelona, CSIC, Centro de Estudios de Etnología Peninsular, reimpresión con una «Introducción» de Jorge-Juan Eiroa García, 2011*, Nausicaä Edición Electrónica.

— (1957a): *Vasconiana (De historia y etnología).* Madrid: Editorial Minotauro, 2ª ed. 1974* como Estudios vascos III. Vasconiana, San Sebastián: Trestoa.

— (1957b): *Los moriscos del Reino de Granada.* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, (2ª ed. 1976*), Madrid: Itsmo.

— (1959): «La ciudad y el campo o una discusión sobre viejos lugares comunes», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XV, pp. 381-400, reproducido en Caro Baroja, J. (1966*), *La ciudad y el campo*. Madrid-Barcelona: Alfaguara, cap. I, pp. 11-36.

— (1962): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Arión, 3 tomos, reimpresión 1986*, Madrid: Ediciones Istmo, 3 tomos.

— (1968): «Sobre el estudio económico de la España antigua», *Estudios de economía antigua de la península ibérica*, M. Tarradell y otros. Barcelona: Vicens Vives, pp. 11-17.

— (1969a): *La hora Navarra del XVIII (personas, familias, negocios e ideas),* Pamplona, Institución Príncipe de Viana, Diputación Foral de Navarra, reproducción facsímil 1985*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, Diputación Foral de Navarra.

— (1969b): «¿Ideas?», *Ensayos sobre la literatura de cordel*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, cap. XIII, pp. 283-304.

— (1969c): «Observaciones sobre el vascuence y el Fuero General de Navarra», *Fontes Lingvae Vascorum. Studia et Documenta*, n.º. 1, Institución Príncipe de Viana, Diputación Foral de Navarra, pp. 61-95, reproducido en Caro Baroja, J. (1978a)*: *Estudios vascos VIII. Sondeos históricos*, cap. 2, pp. 39-84.

— (1969d): «Las bases históricas de una economía tradicional», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, I, n.º 1, pp. 7-33, reproducido en Caro Baroja, J. (1974b)*: *Estudios vascos II. Vecindad, familia y técnica*, cap. I, pp. 15-57.

— (1969e): «Sobre la casa, su estructura y sus funciones», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, I, n.º 1, pp. 35-66, reproducido en Caro Baroja, J. (1974 b)*: *Estudios vascos II. Vecindad, familia y técnica*, cap. II, pp. 59-112.

— (1971a): *Etnografía histórica de Navarra*, 3 vol., Pamplona: Aranzadi.

— (1971b): «La "realeza" y los reyes en la España antigua», *Estudios sobre la España antigua*, Tovar, A. y Caro Baroja, J. (1971). Madrid: Cuadernos de la Fundación Pastor, n.º 17, pp. 51-159, reproducido en Caro Baroja, J. (1986a)*: *España antigua (conocimiento y fantasías),* cap. IV, pp. 135-223.
— (1973a): «Santos y campesinos», *Cuadernos para el diálogo*, extra XLV, marzo de 1973, pp. 77-81, reproducido en Caro Baroja, J. (1979b)*: *Ensayos sobre la cultura popular española*, pp. 169-182.
— (1973b): «Cosas humanas y tiempo de ellas», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo XXIX, cuadernos 1 y 2, pp. 49-59, reproducido en Caro Baroja, J. (1974 d)*: *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, pp. 17-29.
— (1973c): «Mundos circundantes y contornos histórico-culturales», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, tomo XXIX, cuadernos 1 y 2, pp. 23-47, reproducido en Caro Baroja, J. (1974 d)*: *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, pp. 31-57.
— (1974a): «El hombre de campo y el campesino como objeto de especulación política», Caro Baroja, J. (1974d)*: *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, pp. 133-148.
— (1974b): *Estudios vascos II. Vecindad, familia y técnica*. San Sebastián: Txertoa.
— (1974c): *Estudios vascos VI. Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco*. San Sebastián: Txertoa.
— (1974d): *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*. Madrid: Taurus.
— (1976): «Sobre algunas formas elementales de exposición y explicación de la historia», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, t. XXXII, cuadernos I, II, III y IV, pp. 103-122, reproducido «Sobre algunas formas elementales de exposición y explicación en la historia (Recuento de experiencias)», Caro Baroja, J. (1990*): *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*, cap. 2, pp. 29-53.
— (1977*): *Los pueblos del norte*, 3ª ed., San Sebastián: Editorial Txertoa (1ª ed. 1943): *Los pueblos del norte de la península ibérica (análisis histórico-cultural).* Madrid (Burgos): CSIC; 2ª ed. 1973, con el mismo título, San Sebastián: Txertoa.
— (1978a): *Estudios vascos VIII. Sondeos históricos*. San Sebastián: Txertoa.
— (1978b): *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII).* Madrid: Akal Editor, 2ª ed. 1985*, Madrid: Sarpe.
— (1979a): *La estación del amor (Fiestas populares de mayo a San Juan).* Madrid: Taurus.
— (1979b): *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid: Dosbe.
— (1980): *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid: Istmo.
— (1983): *La aurora del pensamiento antropológico (La antropología en los clásicos griegos y latinos)*. Madrid: CSIC.
— (1985): *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid: CSIC.
— (1986a): *España antigua (conocimiento y fantasías).* Madrid: Istmo.
— (1986b): *Género biográfico y conocimiento antropológico*. Discurso de Ingreso en la Real Academia Española, Madrid: Real Academia Española.
— (1990): *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*. Madrid: Istmo.

Caro Baroja, J., y Rubio de Urquía, R. (1982): *Crisis económica y cambio cultural*. Madrid, mecanografiado (para el Instituto Nacional de Prospectiva).

Caro Baroja, J., y Temprano, E. (1985): *Disquisiciones antropológicas*. Madrid: Istmo.

Rubio de Urquía, R. (2003): «Estructura fundamental de la explicación de *procesos de autoorganización* mediante modelos teórico-económicos», Procesos de autoorganización, Madrid: Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria-Unión Editorial, pp. 13-96.

— (2005): «La naturaleza y estructura fundamental de la teoría económica y la relación entre enunciados teórico-económicos y enunciados antropológicos», *Estudios de teoría económica y antropología*, Madrid: AEDOS Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria-Unión Editorial, pp. 23-198.
— (2014): «Acción humana y doctrina social de la Iglesia: un esbozo de economía en la encíclica *Caritas in veritate*», *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 59-248.

III. CONOCIMIENTO DE LOS PUEBLOS DE ESPAÑA EN DON JULIO CARO BAROJA: EL LEGADO, LA HERENCIA

Julio Caro Baroja, de las minorías oprimidas en el pasado español: judíos, brujas, agotes, y aldeanos solitarios

Hace ya algunos años, en 1972, el antropólogo norteamericano David Greenwood, en uno de los primeros estudios realizados sobre diferentes aspectos de la obra de Julio Caro Baroja[1], nos dijo que, entre las ideas que la vertebraban, y hasta por el vivo dramatismo con que las había mostrado y conforme nos es dado llegar a conocerlas, se había encontrado ante un desfile de determinados cuerpos sociales que, por las circunstancias condicionantes en que se vieron inmersos, hubo que tomarlos por minorías oprimidas y perseguidas con mayor o menor saña, lo que conllevó que, como tales, estas se vieran obligadas en un momento dado a vivir bajo la condición de un silencio intransigente que las obligó a permanecer distantes y hasta marginadas. Y lo mismo vino a suceder con otros grupos más próximos a nuestros días.

Sí, fueron ocasiones tan particulares como comunes, tan expresivas como explícitas y, a pesar de la opacidad que en más de una ocasión y de dos se ampararon, y como si les hubiera tocado su vez, dichos grupos cayeron en las trampas tendidas a sus pies y, por consiguiente, padecieron persecuciones, y es que creyeron, equivocados, que se hallaban liberados de castigos y acechanzas arbitrarias, y fue de dicho modo por haberse apoyado en el recurso inútil de fingimientos y disimulos.

Por todo cuanto decimos, y si por nuestro lado poseemos una visión amplia de la obra de Julio Caro Baroja, pronto percibiremos que, en un momento dado de su juventud, su atención reparó ya en la manera de obrar de ciertas comunidades, tales como la de los criptomoriscos o la de los criptojudíos, así como en algún aldeano vasco que vivía en la soledad de su caserío; en los saharianos de mirada entregada al horizonte mutable del desierto; en las brujas que habían regalado a la imaginación los peligrosos juegos de la existencia vivida en claroscuro; en la realidad carente del menor asomo de piedad de la mayoría de los inquisidores; en la verdad del engaño caprichoso de los gitanos; en el poder confiado de los hechiceros y magos... Y como tales, en su fragilidad, nuestro antropólogo buscó desde su pensamiento analítico y desde su voluntad, desde su comprensión y bondad...

Julio Caro Baroja tomó a todos ellos en su caracterización y los estudió en lo que realmente eran: primero desde ellos mismos, y los fue señalando con la disparidad y heterogeneidad consiguiente, por más que, como dedujo en un momento dado, todo cuanto significaba tan compleja aportación no fue suficiente para que se evidenciara desde el punto de vista antropológico la razón de ser que fundamentaba las diferencias que mediaban entre ellos, o lo que es lo mismo que decir, de sus aciertos y de sus fallos, de sus errores y de sus descalabros... Y es que si las apoyaturas que las soportaban lo eran en función de las ideologías políticas o de las creencias religiosas, o porque representaban unas disposiciones éticas que se mostraban de manera empírica, lo que les impedía ser de dicha manera, terminaban decayendo sus bases objetivas. Además, por otro lado, Julio Caro Baroja insistió en la dualidad, en cuanto hacía a su comportamiento, lo que conllevó que su base se fecundase y ampliase.

En el prólogo a *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, al referirse en general a las biografías no noveladas, nuestro antropólogo se preguntó si podía o no valerse de algo semejante a un testimonio fidedigno, o afirmar que lo era, aunque fuese a condición de que sirviesen «para tratar de mostrar la inserción de lo individual y personal en las acciones generales, dejando a un lado el ejemplo demasiado repetido de la influencia de la nariz de Cleopatra en la historia», y ya, añadió que debemos aceptar «cómo gravitan sobre todos nosotros, los hombres grandes y chicos, el peso de las acciones generales, colectivas y aun extrahumanas, dejando también ahora a un lado providencialismos o fatalismos religiosos»[2].

---

[1] Greenwood, 1972: 263 y ss.

[2] Caro Baroja, 1968: 11.

Sí, la biografía novelada ha conllevado una tarea humanística propia de todos los tiempos y, como tal, ha corrido una larga serie de riesgos calificados de conformistas y más o menos gratuitos, ya que son muchos los historiadores que no han presentido los peligros por los que se ha de pasar por atribuir, y aceptar como definidores, determinados convencionalismos retóricos que conllevan ciertos términos, aunque en buena parte no pasen de ser meramente retóricos vacíos de significado puntual.

Y es que cada una de las palabras que guardan alguna relación con profesiones, oficios, cargos, destinos, quehaceres, ocupaciones..., se inclinan por la aceptación de una predisposición mecánica, automática, intuitiva. Términos como *inquisidor, caballero, campesino, artista, obrero...* nos predisponen a que aceptemos en ellos la manera de ser y actuar de unos hombres determinados y, asimismo, de utilizarlos para hacerlo en una dirección fijada de antemano, aunque al poco haya aparecido una documentación que los invalidaba: el caballero no es tan caballero, el campesino lo es menos...

Para Julio Caro Baroja hay casos, como el de los mitómanos, seres que están poseídos por la caracterización de un ser mítico, donde tales personajes aceptan cumplir con el papel que es el propio de determinados personajes *arquetipos*, los cuales tienen una personalidad más definida que las de los *tipos* que se mueven por el mundo, que se pliegan a ellos y los definen.

El inquisidor francés Pierre de Lancre, visitador en el año 1609 de la Inquisición de Burdeos, personaje fanático y destemplado, y a su vez tan cruel, fue un claro ejemplo de ello. Julio Caro Baroja lo sabía y lo manifestó con claridad meridiana cuando nos dijo que tanto los inquisidores como las brujas terminaron convirtiéndose en prisioneros de unas creencias y sentimientos que en todo eran semejantes para ambos, lo que conllevó que sin llegar a saberlo, ambos colectivos cumplieran un mismo propósito, por más que unos castigasen y otros difundiesen lo que habían admitido como si se tratase de una especie de anticredo cristiano.

De esta forma, por ejemplo, tenemos al juez con poderes suficientes para calificar y adoctrinar de la manera que consideró pertinente: para poner fin a la plaga de brujas, aquellas mujeres de todas las edades que «se habían entregado al diablo, y cuya influencia se había propagado como una plaga por el País Vasco francés y que tenían su lugar de reunión en la grandiosa cueva del pueblo navarro de Zugarramurdi, en la línea con Francia, donde acudían tras viajar desde sus casas por los aires a lomos de una escoba»[3].

Y por el lado español vino a actuar el tribunal de la Inquisición de Logroño al caer bajo su jurisdicción la demarcación que abarcaba el País Vasco español, aparte de Navarra, el que le era propio, lo que propició la ocasión de que actuara en aquel problema el inquisidor don Alonso de Salazar y Frías, hombre ecuánime y justo, quien, guiado en toda ocasión por una lógica ajustada a la realidad, pudo verificar que la mayor parte de las acusaciones no eran más que crueles aberraciones obtenidas por la aplicación del tormento.

El auto de fe de Logroño del año 1610 evidencia el acierto de este inquisidor a la hora de indagar en un caso como el de las brujas de Zugarramurdi, y de su insistencia una vez que se hubiera emitido sentencia por el tribunal para conseguir reducir las penas, o casi nada, ya que hizo valer los informes, sus informes, en que se habían revisado más de ochocientas confesiones forzadas, y que hizo llegar a la Suprema.

El punto de apoyo de su análisis era la ausencia de autenticidad de las confesiones de los acusados de hechos como la asistencia a aquelarres, haber realizado desplazamientos mediante vuelos, pues tales absurdos habían sido obtenidos por los más diversos y crueles medios, aparte de ser en muchos casos fruto de su obsesión y obstinación. Y poco a poco, en sucesivas visitas a los lugares en que otros inquisidores habían buscado y hallado lo que deseaban encontrar de antemano, el inquisidor Salazar y Frías se limitó a desvelar la realidad de aquel disparate colectivo, consiguiendo, al final, que «se diese un viraje decisivo en la historia de la brujería española». Y es que el inquisidor Alonso de Salazar tuvo perfecta conciencia de que tan pronto como se comenzaba a hablar de brujas, surgían brotes de brujería, unos movimientos disparatados que, por otro lado, debían ser atajados[4].

---

[3] De todas las barbaridades que fue capaz de sostener con empeño el misógino inquisidor francés Pierre de Lancre, tenemos puntual memoria en su libro *Tableau de l'inconstance des mauvais ánges et demons*.

[4] Henningsen, 1983: 215 y ss.

Por su parte, Julio Caro Baroja caracterizó el contexto mágico en el que vinieron a chocar de manera repetitiva ambos cuerpos sociales, el de los inquisidores, por un lado, y el de las brujas, por otro, junto al hecho de que, en *Las brujas y su mundo*, nos presenta las modificaciones que se verificaron en la ideología reconocida como oficial respecto a la brujería, y que abarcó desde la negación y la duda más absolutas en lo que hace a su existencia, a la certeza del peligro que representaba o hasta del mal que ocasionaba la presencia de Satanás, para volver, una vez más, sobre la duda. Mientras, los inquisidores pervivieron con un comportamiento propio de los guardianes de la ortodoxia, por lo que se admitía la perfidia de las maléficas y, en consecuencia, los españoles se sintieron amenazados y aterrorizados.

La vida, tal como se podía percibir, era una acción cambiante, mutable, versátil, y lo era por intervenir en ella los diablos a cuyo frente figuraba Satanás. Y como tal, todo quedaba proyectado en una inconstancia que a su vez se manifestaba en los seres humanos, según difundió el inquisidor Pierre de Lancre, que viajó de Burdeos como comisionado de la Suprema de dicho departamento al País Vasco francés, o Labourd, para intervenir en el acoso de las brujas francesas de las que dijo con convicción que en las noches de luna llena acudían por los aires a lomos de un palo de escoba, haciéndolo desde Ciboure, Biarritz, Saint-Jean-de-Luz, Bayona, Ustaritz, y de otros muchos lugares al aquelarre de Zugarramurdi, con el fin de intervenir en sus ceremonias anticristianas. Al final, el inquisidor francés escribió un tratado titulado *Tableau de l'inconstance des mauvais ánges et demons*..., con el que rindió tributo a una ciencia que por entonces daba sus primeros pasos, la demonología, y que se iniciaba con las siguientes palabras: «El primer objetivo y el propósito principal de los malos demonios es la desesperación del hombre, su derrumbe, su completa ruina y su condena, no buscan más que nuestra caída, tan solo gozan con nuestros tropiezos, únicamente se estremecen»[5].

Julio Caro Baroja nos hizo ver con nitidez que el medio social en que se desenvolvió la brujería, así como el propio de los inquisidores, fue un ámbito medio irreal que había sido fecundado por la magia; un producto o, mejor dicho, un subproducto de la imaginación, al que unos y otros llegaron después de separar y dejar a un lado ideologías, así como lo tenido por fundamentos puramente étnicos. Y con todo ello haciéndose presente, cada una de las partes se protegió ofreciendo una resistencia activa que venía a representar la influencia del contrario.

Todo radicaba en la fe que se poseyera, fe que al final se depositaba respaldando determinadas afirmaciones, aunque tales creencias se sostenían en unas bases que eran unos fundamentos, los cuales, en un primer momento, no dejaban de ser signos opuestos y sospecha, para terminar muy pronto siendo de odio y persecución, relación que mereció la atención.

El inquisidor admitió que las brujas eran seres perversos, taimados, degenerados, y como tales tenían poder suficiente para administrar lo que podía ser la presencia del diablo, el señor del mal. Sin embargo, lo que unía y confundía a las brujas con los inquisidores, como sabemos, era lo que compartían: la fe común en la acción mágica, en la acción perversa y maléfica y, como tal, esta realidad equívoca podía justificar toda persecución.

* * * *

Otra situación de persecución y parcialidad propia del pasado español fue la relación con los judíos, que en un principio fue de desconfianza por parte de Julio Caro Baroja, pues representaba una casuística altamente significativa de los más diversos órdenes o desórdenes de la sociedad española de los siglos XVI y XVII, e incluso medievales, ya que, en gran proporción, y a pesar de haberse manifestado acordes con su conversión al cristianismo, esta tuvo más de falsedad y apariencia que de verdad, lo que les hizo merecedores del sobrenombre de marranos, ya que en su mayoría, y en la intimidad del hogar, permanecieron fieles a la fe de los hijos de Israel, una fidelidad en la observancia desde un criptojudaísmo siempre colmado de grandes riesgos, dado que no se debe olvidar que, frente a ellos, y en acción de permanente policía, así como de aceptación de un rechazo visceral que permaneció latente en una gran parte del pueblo español y, con él, de la Iglesia y el Estado, que se manifestaron sobre todo por medio del Tribunal de la Santa Inquisición.

[5] Lancre, 1613: 15.

Y es que el criptojudaísmo fue un problema sobre el que Julio Caro Baroja se sintió obligado a volver una y otra vez para hacerlo de manera decidida y continuada. De esta forma nos lo encontramos en 1957 con un artículo[6] en el que reparó en la imagen del judío, tanto la que mostrada en el momento de su expulsión en 1492, como de aquellos que quedaron ocultos, o permanecieron disimulados y engañosos, guardando las formas más rancias.

Como percibimos muy pronto, el problema radicó con fuerza en la época y sociedad de Felipe IV, donde se produjeron numerosas confusiones en determinados órdenes, pues, además de haberse producido con viveza y hasta con un sentido dominante de libertad, y a pesar de que por un lado se sintieron violentados en su intimidad, y dado que actuaron desde la perspectiva de saberse obligados a callar, pues no podían olvidar las amenazas que pendían sobre ellos —como eran, entre otras, la de verse obligados a confesarse convictos de haber despreciado las leyes de España—, resultaron a su vez traidores al reino que los había acogido.

Mas el problema, que volvía a aparecer vez tras vez, radicaba en que aquellos hombres y mujeres tenían que ocultar lo que en verdad sentían que eran, lo que su naturaleza intuitiva les indicaba como el camino a seguir. Y Julio Caro Baroja, como el historiador social que fue, vino a hacerse la pregunta: ¿cómo se puede vivir en el secreto, durante toda una vida? O mejor, ¿cómo se pueden llevar dos existencias, una hacia fuera y otra hacia dentro, una pública con unos caracteres que guardaban entre sí ciertas relaciones, y otra privada con opuestos.

Estos son los problemas que consideramos fundamentales y que para Julio Caro Baroja planteaban la posibilidad de entrever lo que fue una sociedad criptojudía que buscaba la manera de dar respuestas acertadas, bien sobre acusaciones, o bien sobre reconocimientos según se hubiera tratado de contemplar la política religiosa juzgada.

Julio Caro Baroja prefirió quedar vuelto sobre él mismo en su soledad, alejado de las influencias más o menos retóricas de aquellas obstinaciones y porfías y, como el historiador social que fue, se dedicó con empeño al análisis minucioso del tipo de sociedad que había permanecido durante más de un siglo en «una situación de secreto».

Sin embargo, el discernimiento de lo que quedó «oculto», no puede ser equiparable al secreto, dado que, apoyándose en lo afirmado por G. Simmel en su *Sociología*, en la que este pensador dejó dicho que el secreto es «una forma sociológica general que se mantiene neutra, y lo hace por encima del significado de sus contenidos», este alcanza los valores de mayor estima, y lo hace de una forma semejante a como sucede con el pudor. Por otro lado, aunque no lo sea de un modo necesario, esta manifestación, con cierta frecuencia, se relaciona con *la idea del mal* y, en cierta manera, depende de él.

En el alma humana es posible que lleguemos a las formas sublimes de los secretos, pero también podemos encontrarnos con lo más decepcionante. Pero si consideramos las sociedades como cuerpos cerrados, es cuando alcanzamos a poseer una conciencia acabada de las fuerzas que en ellas inciden, como es la noción de lo «secreto», a la que los griegos atribuyeron un significado de «oculto».

Pero si hay una diferencia clara entre lo que es el secreto personal o individual, y el secreto que es compartido por una colectividad, viene a ser que este último ha pasado a ser un hecho social, y lo ha sido en un sentido muy preciso, dado que, como tal secreto, se argumenta y sostiene sobre unas relaciones entre los hombres y, asimismo, lo es en virtud de un fundamento en que unos saben y comparten, lo que hace que al final se modifiquen las relaciones mutuas y se manifiesten como tales, y hasta que lo sean si se considera necesario para sobrevivir con un mínimo de fuerza, y es que, como dijo Simmel, todas las relaciones entre hombres tienen su fundamento en el hecho de que los unos saben «algo» de los otros, de sus prójimos.

Julio Caro Baroja pasó a analizar la situación de los judíos conversos en Castilla y Portugal cuando a finales del siglo xv, los que permanecieron no llegaron a ser expulsados, pero se vieron obligados a vivir en secreto, en un secreto que era tanto religioso como político o, dicho con otras palabras, «se

---

[6] Caro Baroja: «El criptojudaísmo en España», *Raza, pueblos y linajes*, p. 99 y ss. Veáse del mismo autor: *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, p. 383 y ss., en «La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV» (Discurso de ingreso en la Academia de la Historia), *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*. Sobre los marranos o judíos conversos que continuaban practicando a escondidas el judaísmo, ver ROTH, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*.

vieron obligados a integrarse» en una sociedad por la vía de la simulación que conlleva el silencio y la marginación voluntaria, una posición sumamente compleja y problemática que guardaba ciertas similitudes con las que eran propias de las brujas, pues ambas comunidades eligieron vivir marginadas y, como tales, dominadas por el sentimiento de ser perseguidas.

Hasta este momento nos hemos referido a dos grupos sociales claramente definidos: gentes endemoniadas, por un lado, compuesto por brujas o sacerdotisas del diablo, e inquisidores con poder suficiente para establecerse en el orden social que se juzgaba que debía observarse; y los judíos, por otro, conversos que persistieron, en sus secretos, creencias y ritos, y que fueron considerados por Julio Caro Baroja como minorías que sufrieron una proscripción y hasta una persecución, así como el destierro cuando no la hoguera, y a los que podríamos añadir dentro de dicho apartado las consideraciones y estudios que dedicó a los moriscos granadinos, a los saharianos, etc.

* * * *

Ahora debemos reparar en dos agrupaciones sociales que guardan notables diferencias con las que ya hemos visto, pero que nos dan cumplida cuenta de la manera de enfocar la realidad social que percibió Julio Caro Baroja. Para los casos que expondremos a continuación, contamos con cuerpos que son un tanto limitados, pero ello no quita para que se nos evidencie que vivieron de la forma en que lo hicieron, al margen de la sociedad vasca en que se movieron, por su expresa voluntad: me refiero a la población repartida por un gran número de pueblos del País Vasco y la alta Navarra, y que durante siglos ha sido conocida por el apelativo de «agotes», mientras que en el País Vasco francés, en el Labort, la baja Navarra francesa y la Bearne, lo ha sido por el de «cagots».

Con ello, como cuarto y último apartado, tenemos el ejemplo que se expone y que muestra una situación en la que la soledad modifica el sentido del tiempo en relación con el de la vida, con el del paso de la vida, y con ello vemos que lo que se presenta como propio de una etapa en común puede permanecer en una especie de «un sin sentido» en algunas personas.

El hombre que Julio Caro Baroja tomó para ofrecerlo como un ejemplo ilustrativo vivía en la mayor de las soledades en un caserío próximo a su casa de Vera de Bidasoa, en Itzea, y con el que había tenido de vez en cuando unas conversaciones tan extrañas como dignas de prestarles cierta atención.

Aunque antes debemos situarnos ante la pregunta de ¿quiénes eran los agotes?, ¿quiénes eran aquellos seres que hasta hacía pocos años habían vivido separados formalmente de lo que era la comunidad vasca, puesto que se relacionaban dejando correr entre unos y otros un desprecio manifiesto? ¿Quiénes eran aquellos seres que nadie quería a su lado y que por su parte huían de forma más o menos destemplada? Y la respuesta que nos ofrece Julio Caro Baroja nos conduce a que los conozcamos y sepamos de ellos, según dejo escrito en su libro *La vida rural en Vera de Bidasoa*[7].

Y junto a ellos constató el hecho de que así mismo no faltaban otros personajes vascos que vivían en un estado de aislamiento voluntario casi completo, como por ejemplo los dos hermanos que habitaban el caserío Atxuletxekoborda, los cuales, por encontrarse en todo momento a la defensiva, rehuían entablar la menor pizca de conversación con extraños, o desaparecían de en medio cuando el aire les traía palabras extrañas que no estaban lejanas, así como, sus hijos, que no jugaban con el resto de muchachos y hasta no consentían que alguien se acercase al caserío.

* * * *

Por otro lado, sabemos que en Vera de Bidasoa, durante la década de 1940, vivían varias familias de las que se decía que eran «agotak», o «gafos» o «gotes». Es decir, que pertenecían a una casta cuyo origen era un misterio poco menos que indescifrable, y es que, se quejaba nuestro antropólogo, era de lamentar la falta de trabajos que había al respecto, lo que impedía que se resolviese aquel problema o por lo menos que se permitiera vislumbrar con nitidez el que en sí encerraban.

---

[7] Caro Baroja, 1944: 115 y ss.

Las viejas tradiciones decían que los agotes o los gafos descendían de una de las tres vías siguientes: de los godos, de los herejes, o de los leprosos, lo que conllevó que se puntualizase que había que tomarlos de un modo muy relativo. También se dijo que tenían su origen en el centro de Europa y guardaban unas ciertas particularidades que los separaban de los vascos.

Y por afirmar particularidades que los hacían reconocibles tampoco faltaron los que, con una marcada inquina, propalaron a los cuatro vientos que los agotes tenían rabo, así como los lóbulos de las orejas unidos, además de no emitir mucosidad alguna, y que eran gentes con las que no se podía permitir ninguna confianza.

También se puede generalizar, desde el punto de vista físico, afirmando que la mayoría de ellos poseía una cabeza ancha, y muy desarrollada, y que el ángulo facial indicaba que tenía una notable apertura, mientras que los rasgos fisiognómicos, en su mayoría, eran groseros y salientes. Los cabellos, por lo general, lucían un color castaño y a veces rubio en sus cabellos. Los ojos les quedaban hundidos en las órbitas y tendrían un color azul oliva. Las narices eran achatadas y en los ojos sus iris eran de color azul, mientras que los labios se mostraban rectilíneos y verticales. Las orejas eran pequeñas, redondas y planas, mientras que los pómulos se mostraban anchos, y entre jóvenes eran mayoría los que poseían una tez blanca y sonrosada.

Asimismo, se consideró que pertenecían a una raza maldita y, en consecuencia, debían ser perseguidos, les estaba prohibido ser sacerdotes y pertenecer a alguno de los distintos gremios. Junto a estas restricciones, les estaba vedado contraer matrimonio fuera de su grupo racial, llevar armas o servir en las guerras.

Julio Caro Baroja expuso en forma sucinta lo que podemos entender como la historia de esta comunidad una vez que se fueron asentando en los valles vascos, y tal como se desprende de la copiosa documentación existente en los archivos de una buena parte de los municipios vascos, que dicen una y otra vez de sus obras y actuaciones, así como de sus quejas ante las amenazas que sintieron recibir una y otra vez, como el rechazo permanente que les acosaba, y hasta copias de las humildes solicitudes hechas al papa para que fuesen tratados por los eclesiásticos como lo hacían con los cristianos, ya que por hacer distinciones sobre prejuicios entre unos y otros los agotes hasta habían ocupado un lugar acotado en las iglesias, o tenían prohibido tomar con los dedos el agua bandita de las pilas parroquiales para santiguarse.

Por otro lado, en determinado momento, hacia los años treinta del siglo xx, se pretendió estudiar con el máximo de rigor el problema de los agotes, lo que sirvió para que se renovase el valor de los libros de Francisque Michel y de M. Rochas, autores del siglo xix, y poco más[8]. En 1977, María del Carmen Aguirre Delchaux presentó su tesis doctoral en la Universidad de Madrid bajo el título de «Los agotes», un trabajo académico que debe ser tenido por un alarde de recopilación documental. Y con este trabajo tenemos el del bibliotecario navarro Florencio Indoate[9], igualmente una recopilación de documentos.

Pero, por otro lado, Julio Caro Baroja, aun considerando dichos trabajos, no los compartió para él: el problema que conllevaba la presencia y la forma de actuar de los agotes se aclaraba de manera suficiente si se estudiaba como la relación de una minoría social que actuaba desde la etnología, o lo que es igual que valorar lo que representaba un grupo social minoritario en un determinado ámbito geográfico, y con una posible separación en cuanto hace a los criterios antropológicos, físicos, culturales y, en ocasiones lingüísticos, normas que durante siglos han fijado las diferencias existentes entre unos que son mayoritarios y poderosos, y otros que no han dejado de ser minoritarios y humillados.

Sin embargo, siempre hemos de tener en cuenta la idea que se encuentra implícita en la etnia de los agotes, y que será de maldad o bondad en función de la incidencia de unos conceptos éticos o, si queremos, de una religiosidad manifiesta, y que se admiten como resultados de ciertas diferencias físicas. Todo, al final, ha hecho que la separación entre unos y otros prosiga durante algún tiempo, y lo será debilitándose, difuminándose, hasta llegar a un final en que dominará la indiferencia y el olvido.

* * * *

[8] Michel, 1983: 294 y ss.

[9] Idoate, 1963: *Documentos sobre agotes y grupos afines de Navarra*, p. 11 y ss., y p. 71 y ss.; y Michel, 1983: *Histoire des races maudites de la France et l'Espagne, op. cit. Sobre sus características físicas*, pp. 71 y ss.; sobre sus derechos y obligaciones, en p. 173 y ss.; y sobre sus orígenes, en p. 256 y ss.

El desarrollo del pasado de los agotes nos habla de una interminable serie de procesos seguidos en su contra durante los siglos XVI y XVII, así como de numerosas instancias en las que se relacionaban sus nombres y que fueron enviadas al pontífice León X.

En la de 1513, de manera expresa solicitaron del papa que interviniera y mediara, con el fin de que se dispusiera algún remedio a sus desgracias e infortunios, para lo que se dispuso en 1519 que, en lo tocante a la administración de sacramentos y otros asuntos de orden eclesial, los agotes fuesen tratados de la misma manera que el resto de feligreses. Y poco después, estas disposiciones fueron confirmadas por los monarcas Carlos I y por los Tres Estados Generales de Navarra. Pero los vascos mostraron una declarada resistencia a todo lo que supusiera un avance en el reconocimiento de la igualdad de unos y otros.

Hubo que esperar al siglo XIX para que en verdad la condición social de los agotes dejase de ser miserable, pues en 1840 todavía coleaban pleitos que invariablemente eran ganados por los integrantes de esta raza mil veces despreciada, aunque de poco les sirvió.

En una instancia de 1515 encontramos relaciones de numerosos nombres de agotes en pueblos y parroquias del Valle de Baztán. Toda esta literatura administrativa y jurídica nos habla de periódicas súplicas al papa, de petición de reconocimiento de derechos, de obtención de determinados permisos, de justificación de ciertas violencias, de que se extirpasen determinadas costumbres, etc.

Tales separaciones obligadas provocaron situaciones de suma violencia en el valle de Baztán, donde todos los vecinos vascos eran reconocidos por hijosdalgos y, por tanto, con derecho a colocar en las fachadas de sus casas su heráldica, a diferencia de los agotes, que carecieron de ella.

Esta situación perduró durante siglos, llegando, para que fuesen reconocidos a cierta distancia, a estar obligados a llevar en lugar visible alguna señal de color rojo en forma de pata de ganso, y hasta se prescribió lacerarles la planta de los pies cuando fuesen descalzos para que no contaminaran los caminos.

Se acusó a los agotes de ser leprosos con la consiguiente prohibición de que contrajesen matrimonio con personas que no pertenecieran a su raza, a la vez que se les obligó a vivir retirados en un medio que les fuese hostil.

Para los vascos, los agotes no dejaron nunca de ser una especie de vagabundos, a pesar de tener una residencia fija la mayor parte de ellos, y en función de dicha obligación, solo les estaba permitido aprovisionarse de agua en determinadas fuentes. Y hasta sufrieron la acusación de practicar la magia maléfica, y de todos los delitos imaginables.

Ahora, en aquellos años del primer cuarto del siglo XX, parecía que solo quedaban agotes en Bozate, un barrio de Arizcun, en el que nada más entrar en él parecía respirarse una cierta tristeza. Y que, poco a poco, a pesar de los inconvenientes, en la mayor parte de los pueblos vascos habían ido integrándose hasta el punto de que entre ellos abundan los apellidos Echevarri, Echegaray, Gaztelu... Por otro lado, estaba su fisonomía, que presentaba una serie de características físicas que los definían, como era su esqueleto, recio y fuerte.

Sin embargo, Julio Caro Baroja tenía una apoyatura que le había ayudado a la hora de ver en lo que eran aquellos desafortunados: me refiero a un artículo titulado «Agotes», que su tío Pío Baroja había publicado en 1918 bajo el título definitivo de «Las horas solitarias»[10], en el que daba cuenta de la humillación ancestral que aquella gente había padecido a los dos lados de los Pirineos y terminaba manifestando que, conforme las supersticiones fuesen en retirada, los agotes irían saliendo de su infierno.

Y ya, para terminar esta visión mínima de unas vidas trazadas sobre rasgos singulares, debemos referirnos a la de un hombre de cierta edad que en sus años de juventud tuvo Julio Caro Baroja por vecino en Vera de Bidasoa, y cuyo nombre era el de Fillipo. Un hombre que estaba considerado por los vecinos de Vera como sumamente raro debido a las historias que refería en cuanto se le presentaba la ocasión.

El tal Fillipo vestía una ropa más que raída y durante algunas horas del día se le encontraba caminando a buen paso por las sendas de los prados próximos a su caserío, sin que por eso pudiera ser considerado un vagabundo y menos aún un pobre de solemnidad. Este hombre vivía con su hermana, de nombre Florencia, quien por otro lado era muy aficionada a bajar al pueblo para llevar a cabo com-

[10] Caro Baroja, 1918: 252 y ss.

pras o cambiar sus productos por aquellos otros que echaba en falta en el día a día de la cocina, así como por primeras necesidades como el pan y el vino, pero que apenas tenía alguna relación con los vecinos de Vera de Bidasoa.

En los años 1930 comenzó a explotarse una cantera en las proximidades de dicho caserío, lo que posibilitó que Fillipo entablara frecuentes conversaciones con jóvenes aprendices y peones que iban y venían de la boca de la mina, y que unas veces iban de paso y otras se detenían para hablar con él dada la fama que tenía de discurrir de un modo fantástico. Por su parte, Julio Caro Baroja nos dice que «mi curiosidad por hablar con él creció en un momento en que empecé a escribir el libro sobre Vera en lo tocante a ideas, creencias, mitos, etc.».

Un domingo, el 3 de septiembre de 1934, Julio Caro Baroja fue al caserío de este, donde entabló una larga conversación con él, y viendo que lo que decía era escuchado con interés, Fillipo tomó la voz cantante, y entre otras cosas dijo que se consideraba buscador de tesoros, junto a que sabía que en el pueblo varios vecinos los habían encontrado con una relativa facilidad. En ocasiones él utilizaba determinados aparatos, entre los que destacaba una máquina de fotos que trataba con el mayor de los cuidados.

Junto a estas demostraciones de sus conocimientos y habilidades, el tal Fillipo le hizo exposición de distintas creencias con una notable y manifiesta seguridad, viniendo a hablar en diversas ocasiones de metamorfosis de hombres en animales, de vuelos de hombres, de bestias que hablaban, etc. Lo que era tomado por muchos de los que gustaban escucharles por el producto de un sencillo desvarío. «Toda mi labor consistía —nos dice Julio Caro Baroja con humildad— en comentar dichas creencias y compararlas con las de otros individuos...».

Uno de los relatos de Fillipo era aquel que decía: «Una vez pasaron por aquí cuatro hombres, uno de los cuales había matado a cuatro soldados. Un compañero de los soldados muertos vino a donde estaban los hombres y dijo: "Yo sé que uno de vosotros ha matado a mis compañeros". Los hombres no respondieron, y él, por su parte, repitió lo dicho. Después, fijándose en uno de ellos, le acusó: "El matador eres tú". Entonces sacó una pistola y le pegó un tiro. Al punto, aquel a quien había disparado se transformó en perro que llevaba un palo en la boca y subió corriendo a una pequeña altura desde donde dirigió su furiosa mirada a los de abajo. Y el hombre que había disparado les dijo a los otros tres: "¿Cómo os reunís con un hombre que se convierte en perro?" A lo que sus compañeros replicaron: "¿Y eso qué nos importa?" Cuando el hombre que había disparado se marchó asustado, el del monte bajó y tomó la forma de un hombre.»

Julio Caro Baroja, a su vez, le preguntó si por su parte no se había asustado, a lo que Fillipo respondió que no porque había visto muchas veces a su padre convertirse en perro, y con precisión una vez que estuvo a punto de caer preso de los carabineros, pero en aquel momento Dios le dio la facultad de convertirse en perro y pudo huir sin sufrir molestias. También, añadió, que otras veces había escapado echando a volar por los aires. Y de este modo prosiguió dando detalles de distintas aventuras vividas en las que se había visto involucrado y en las que había terminado libre por poseer aquella virtud de transformarse en un animal, pero al preguntarle si en sus días ocurrían transformaciones semejantes a las referidas, Fillipo salió del aprieto como buenamente pudo.

Mayor interés que aludir a las creencias de Fillipo lo tenían otras cosas, como aquellas en que se habían producido metamorfosis de hombres en animales, de bestias que poseían el don de la palabra, o lo que es lo mismo que decir que le parecía que se encontraba ante un hombre que estaba condicionado por una especie de desvarío.

En otro relato Fillipo refirió que en cierta ocasión pasaron por el lugar en que se encontraban cuatro hombres, uno de los cuales había matado a cuatro soldados. Un compañero de los soldados fue a donde estaban los hombres y dijo: «Yo ya sé que uno de vosotros ha matado a mis compañeros». Los hombres callaron y este volvió a pedir que dijera quién era. Después, el tal Fillipo prosiguió refiriendo casos semejantes, lo que hizo que un vecino que le escuchó dijera: «Ese cree en lo que no hay que creer y en lo que es preciso no cree». O lo que es lo mismo que reconocer que consideraba erróneos y malos los pensamientos de Fillipo desde un punto de vista de la lógica, pero no de la moral.

El comentario que de estos fragmentos mereció a Julio Caro Baroja nos conduce a que tengamos que plantear un problema de gran hondura, ya que «su estudio nos hace ver, según él, lo inadecuado

de ciertas especializaciones al uso para comprender los actos humanos, los actos que deben estudiar las ciencias del espíritu.

Qué duda cabe que una situación como la que nos presenta Julio Caro Baroja permite que podamos sentir lo inadecuado que resulta la aplicación de ciertas especialidades al uso a la hora de comprender los actos humanos: un médico no verá en la conversación anterior más que un reflejo de estados psicopáticos, mientras que él, como etnógrafo, la tomó por sentirse poseedor de una posible interpretación histórico/cultural, pero la verdad es que todo viene a ser mucho más complejo.

Muchos aldeanos vascos de una edad y una concepción del mundo y de la vida aproximadamente semejantes a los del tal Fillipo, es decir, de los nacidos hacia el 1860, sin duda alguna creyeron en cosas semejantes a las admitidas por este hombre con toda naturalidad; aunque no faltarían tampoco los que lo rechazaron. Pero lo que no se puede olvidar es que una cosa es la admisión de una creencia antigua fundamentada en lo que manifiesta, y otra muy distinta hacerlo por una creencia vieja aplicada a un mecanismo de la razón.

Y Julio Caro Baroja lo sabía a la perfección, pues no consideró oportuno dejarse llevar por las apariencias de lo que numerosos aldeanos vascos admitían como «la verdad» dada en cada momento y entre[11] los numerosos aldeanos vascos de una misma generación, como la que perteneció Fillipo, y que, como tales, pueden ser considerados poseedores de una cultura que conllevaba cierta semejanza, o si lo preferimos, cierto paralelismo, lo que posibilitó que tanto unos como otros llegasen a creer y admitir en cosas similares. En consecuencia, que no vinieran a chocar; algunos de aquel modo quedaron liberados a la vez que perdidos. Y por último, tampoco faltaron los que se mostraron a la hora de la comprensión como seres raros, extravagantes, capacitados para proseguir apoyándose en fantasías por formar parte de su realidad.

La consecuencia que se saca de todo ello no puede ser otra: la condición por la que se sostienen estas relaciones es que entre unos y otros no debían jugar ningún papel los anacronismos.

* * * *

Por último, debemos hacer una referencia a este problema que comprendía la personalidad del tal Fillipo, el de la soledad en que vivió, que le hizo participar de ciertas «evidencias», o mejor, de ciertas «verdades», con independencia de que en realidad ya hubieran perdido su sentido y su lógica para nosotros, aunque no para él. Y en consecuencia, todo ello le había conducido a soportar su discurso sobre unos errores que movían a risa, salvo para un estudioso capaz de reparar en lo que en el fondo y en verdad significaba[12].

Julio Caro Baroja, en el discurso de ingreso en la Real Academia Española, titulado «Género biográfico y conocimiento antropológico», volvió a referirse a Fillipo, del que muchos, aparte de hacerles reír, se vieron obligados a hacerse toda clase de cábalas buscando un sentido de lo que le habían oído.

Pero hubo más, pues en aquellos días lejanos nuestro aprendiz de antropólogo, con sus veinte años, tras haber dejado escrito cómo se habían recogido cientos de mitos y leyendas, de interrogatorios sobre los motivos más diversos, de costumbres, etc., habló de lo poco que sabemos de los informantes, de esas personas que se creen capacitadas para hablar de la sociedad en que viven, de las creencias propias y de sus vecinos, del uso que hacen del lenguaje y de ellos mismos. Y lo que sucede en ocasiones es que en función de la manera en que la realidad del mundo les ha elegido y ha sido aprehendida… O ha ido a ellos, pero esa es otra historia...

[11] Caro Baroja, 1957: 314.

[12] Caro Baroja, 1957: 314 y ss.

Bibliografía

Caro Baroja, J. (1918): *Las horas solitarias*. Madrid: Editorial Caro Raggio, p. 252 y ss.

— (1944): *La vida rural en Vera de Bidasoa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

— (1957): *Raza, pueblos y linajes*. Madrid: Revista de Occidente.

— (1962): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, vol. I. Madrid: Arion.

— (1963): *La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV (Discurso de ingreso en la Academia de la Historia)*. Madrid: Maestre.

— (1968): *El Señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza editorial.

— (1970): *Inquisición, brujería y criptojudaísno*. Barcelona: Ariel.

Greenwood, D. (1972): Semblanzas ideales de Julio Caro Baroja. Madrid: Taurus.

Henningsen, G. (1983): *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza editorial.

Idoate, F. (1973): *Documentos sobre agotes y grupos afines de Navarra*. Pamplona: Diputación provincial.

Lancre, P. (1613): *Tableau de l'inconstance des mauvais ánges et demons*. París: Chez Nicolas Bion.

Michel, F. (1983): «Origine des cargot», *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*. San Sebastián: Elkar.

Roth, C. (1979): *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid: Altalena.

Una cierta idea de los españoles. Caro Baroja y Menéndez Pidal ante la España primitiva y sus lenguas (y, en la otra orilla, Américo Castro)

Años de juventud y aprendizaje

Lo primero que me es de justicia hacer es agradecer la oportunidad de tomar parte en este encuentro en conmemoración del centenario de don Julio Caro Baroja. Don Julio Caro es uno de los maestros que mayor y mejor influencia han tenido en mi modesta persona, y a quien más debo. Siempre he tenido conciencia de no haber saldado suficientemente mi deuda con él, y me hago la ilusión de que estar hoy aquí puede acaso contribuir a pagar mínimamente una parte de esa deuda. Al margen de motivaciones personales, estoy del todo convencido de que para cualquier persona estudiosa, o simplemente curiosa, siempre será provechoso volver a visitar la obra de Caro Baroja; leerla o releerla. Con motivo de preparar esta intervención, al comprobar algunos datos o fechas, me he visto sin darme cuenta releyendo muchas páginas de libros y artículos distintos de don Julio y, más allá de esas comprobaciones, he tenido la evidencia de que era mucho más placentero seguir leyendo sus trabajos que ocuparme del mío. El contraste con otras lecturas recientes que hay que hacer «por oficio» era desoladoramente favorable a don Julio y a sus escritos de hace más de treinta, cuarenta o sesenta años. Su buena prosa, el caudal de información, la claridad de ideas para distinguir lo relevante de lo secundario, y la profunda humanidad que se trasluce en todo lo que escribió no son ya moneda corriente en las humanidades «curriculares» que nos toca padecer desde hace tiempo.

El encargo recibido y mi cometido ahora es exponer las relaciones personales y los intereses científicos que vinculan a don Julio Caro con don Ramón Menéndez Pidal y su escuela, sobre todo en el ámbito de los estudios sobre las lenguas hispánicas, las lenguas prerrománicas, y la lengua vasca; con todo lo que ello implica en relación con la historia primitiva de los pueblos de España, y su proyección hasta nuestros días.

Creo que tal exposición debe hacerse teniendo en cuenta antes de nada el periodo de formación, juvenil, del gran estudioso, etnólogo, etnógrafo, antropólogo, historiador cultural, ensayista, escritor, dibujante y pintor, melómano, memorialista, y muchas cosas más, entre ellas excelente y generoso maestro, que llegó a ser Caro Baroja, además de ser la persona sensible y el hombre profundamente bueno que muchos de los aquí presentes tuvimos la fortuna y el privilegio de conocer. Claro está que al hablar del periodo formativo de Caro Baroja tendré que reincidir en mucho de lo aquí ya se ha escrito o se ha dicho, antes y mejor, en sesiones precedentes de este congreso.

Los años de juventud y aprendizaje de Julio Caro Baroja fueron excepcionalmente ricos y variados. Es bien sabido que en su medio familiar más próximo don Julio convivió en su infancia y juventud con grandes figuras de la literatura y de las artes visuales, como eran sus tíos Pío y Ricardo. Conoció también muy directamente, a través de su padre, el impresor y editor Rafael Caro Raggio, el mundo de las publicaciones literarias, y las condiciones materiales en que se desenvolvían las letras españolas entre los años 1920 y 1936. Don Julio ha recordado más de una vez, por ejemplo, haber ayudado a su padre en un arqueo de los fondos de la editorial y comprobar que la edición de *Doña Inés*, de Azorín, estaba prácticamente entera: a pesar de la buena crítica no se había vendido apenas más de unas decenas de ejemplares; o el disgusto familiar que se produjo cuando Pío Baroja deja de publicar sus obras en la editorial de Caro Raggio, porque la rentabilidad económica era casi inexistente para el autor.

Por su madre, Carmen Baroja, don Julio tuvo conocimiento de otros círculos, de mujeres cultivadas, inquietas, que representan ya plenamente la sensibilidad cultural y social feminista, que ya existió en esos años. Carmen Baroja fue una de las fundadoras del Lyceum Club Femenino, del que también formaron parte Clara Campoamor, Zenobia Camprubí, Ernestina de Champourcin, María de Maeztu, Victoria Kent, María Teresa León, Concha Méndez, Rosa Spottorno, etc. Dentro del Lyceum, tan masculinamente satirizado por José Díaz Fernández en su novela *La venus mecánica*, Carmen Baroja tuvo a su cargo la sección de artes plásticas e industriales.

Don Julio fue a la vez testigo, temprano compañero de viaje, y agudo observador de una parte sustancial del periodo que, un tanto abusivamente, se ha llamado la Edad de Plata de la cultura española. Abusivamente, porque entre nosotros la plata o el oro han coexistido siempre, y también en esos años, con el hierro, o incluso con la hojalata. Y eso es algo que Caro Baroja nos lo ha recordado muchas veces. Si preferimos denominaciones cronológicas menos metálicas y más neutras, digamos simplemente que a don Julio le correspondió formarse en el periodo de entreguerras, en la España y en el Madrid del segundo cuarto del siglo xx, y ello en unas circunstancias muy favorables para un joven dotado de inteligencia y de la apertura mental que siempre tuvo.

El joven Caro Baroja pudo conocer y tratar en su casa y en la imprenta de su padre a Valle-Inclán, Azorín, a Manuel Azaña, Pérez de Ayala, Rivas Cheriff, a don Ciro Bayo, o al pintor Juan Echevarría. Podía encontrarse en la calle o en el Ateneo a don Miguel de Unamuno, que en un paseo le desaconsejó dedicarse a la arqueología, a la «pucherología». En el Ateneo de Madrid también asistió a tertulias, sin involucrarse mucho en ellas, y conoció a escritores, profesores, jóvenes socialistas y otros políticos en estado de merecer, o a una rara fauna de bohemios y excéntricos, que le inspiraron siempre, sobre todo los excéntricos, curiosidad y ternura. Antonio Carreira ha recordado que la tarde del 23 de febrero de 1981, la asonada de Tejero le sorprendió a don Julio y a sus colaboradores de la *Revista de tradiciones populares* con la visita de una persona que había descubierto un sistema para descifrar y traducir el alfabeto-silabario ibérico mediante un péndulo, y a quien Caro Baroja, que se había ocupado científicamente de la cuestión, escuchaba divertido y con toda la atención del mundo. Unos años antes, en 1973, fui testigo en un viaje a Garganta la Olla, en Cáceres, de cómo una de las fuerzas vivas de la localidad invitó a don Julio a visitar nada menos que un «museo de la Inquisición» que había instalado en su propia vivienda, y le explicaba con detalle cómo era el sistema del interrogatorio del Santo Oficio, la práctica de la tortura, con instrumentos que había reunido y formaban parte del «museo», o le mostraba el sillón del inquisidor general (donde el dueño confesaba dormir la siesta). Al margen de los *realia* inquisitoriales, nuestro coleccionista exhibía también, entre otros enseres, la cama de don Juan de Austria, porque, según comentó luego don Julio, «la cama de Carlos V se sabía que estaba en el vecino monasterio de Yuste, que si no…»; y varios instrumentos musicales característicos de la comarca de la Vera, aunque en un arrebato de sinceridad («a usted tengo que decirle la verdad») confesó que al menos uno de ellos procedía del Nepal, traído de allí por un pariente, según dijo, «medio hippy». Don Julio escuchó pacientemente todas aquellas explicaciones, y solo al salir de la casa hizo algunas reflexiones sobre la mitomanía como constante del comportamiento humano, y sobre cómo a partir de un detalle mínimo mal interpretado, la existencia de una inscripción que decía que la casa había pertenecido a un familiar del Santo Oficio en el siglo xvii, la imaginación de su descendiente podía reconstruir todo un Tribunal de la Inquisición en un pueblo entonces tan recóndito como Garganta la Olla. En sus *Memorias familiares*, Caro Baroja traza una amplia galería de los excéntricos y raros que trató a lo largo de su vida, y que, en efecto, le merecieron siempre más indulgencia y curiosidad que otros personajes solemnes o prepotentes, que abundaban en la España que le tocó conocer, y cuyo número sin duda no ha disminuido.

Volviendo ya a sus maestros directos, en el Instituto-Escuela —donde fue compañero de clase del hijo de Eugenio D'Ors y del de Francisco Barnés: Álvaro D'Ors y Juan Barnés, sus grandes amigos de mocedad—, don Julio guardaba buenos recuerdos de algunos de sus profesores: Manuel Terán, Vicente Sos, Oliver Asín, aunque no de todos. Es posible que su desvío hacia la historia de la literatura tenga algo que ver con el recuerdo, no muy grato, de las clases de don Miguel Herrero. Tampoco don Julio tuvo una visión idílica de la universidad, a pesar de la idealización que se ha hecho después de la facultad de Filosofía y Letras de la Segunda República. Sin embargo, don Julio apreció mucho a dos latinistas, Vicente García de Diego y Agustín Millares; fue alumno de García Morente y Zubiri, y asistió

a clases de literatura que no le entusiasmaron demasiado. No fue, voluntariamente, alumno de Ortega y Gasset, que por entonces se había distanciado de su tío Pío Baroja, pero tuvo, fuera de la universidad, trato asiduo con don José, y Ortega fue sin duda una de las personas que más apreció, y que más influyeron en él.

Estas experiencias vitales del joven Julio Caro Baroja en el Madrid intelectual de fines de la monarquía y de la Segunda República, el Madrid de la Generación del 27, de la *Revista de Occidente,* de la vida urbana y del ajetreo, o la agitación social, se veían completadas, y contrastadas, por las vivencias que Julio Caro experimentó en un espacio y un mundo radicalmente distintos. En los veranos, los Baroja se trasladaban a Vera de Bidasoa, un ámbito rural en estado casi puro entonces. El niño y joven Julio Caro vivió allí una infancia campesina durante largas temporadas, en un pueblo donde la lengua vasca era la lengua no única pero sí dominante de sus moradores, y donde prácticamente el único elemento alienígena era el puesto de carabineros de la Guardia Civil. En Vera de Bidasoa, en la casa de Itzea, está realmente la vinculación afectiva más fuerte que don Julio tuvo por espacio alguno. Pero además de lo afectivo, Vera de Bidasoa fue también un espléndido escenario y lugar de aprendizaje para un futuro etnógrafo. Las faenas agrícolas, los utensilios y herramientas; los animales; un ritmo de la vida y de las labores, sujeto a las actividades y las pausas que dictan las estaciones y el calendario de los trabajos del campo; una determinada arquitectura y un determinado hábitat y aprovechamiento del territorio; la distinción entre la calle y el caserío, «baserritar» frente a «kaletar»; las fiestas, tan distintas de las urbanas… Todo ello, en suma, son aspectos que pasaron de ser vivencias a ser objeto de estudio, de investigaciones y trabajos que don Julio emprendería pocos años después. Y lo mismo sucede con el patrimonio etnográfico o el folklore inmaterial: las leyendas, canciones, la historia oral, las formas de la religiosidad popular, las concepciones del mundo que estaban vigentes en Vera de Bidasoa y los pueblos próximos de las Cinco Villas y el Baztán, fueron para Julio Caro unas vivencias vivas y a la vez un estímulo, un laboratorio y un archivo de datos que no tardaría en aprovechar.

En resumen: en un mismo año, o en el lapso de pocos años, Caro Baroja podía presenciar, en el invierno en Madrid, el estreno de una obra teatral tan vanguardista y rupturista como *Los cuernos de don Friolera* de Valle-Inclán, representada en su propia casa, en el teatrillo del Mirlo Blanco; y en el verano, en Vera de Bidasoa, podía escuchar los sorprendentes relatos de un aldeano, Fillipo, que mantenía muy vivas tradiciones sobre brujas, hallazgos de tesoros, transformaciones de humanos en animales, animales que hablan, etc., creencias que habían sido generales en el país en otras épocas, y que en forma atenuada aún sobrevivían en otras personas, pero que al darse en estado «puro» y exacerbadas en un individuo que había vivido en circunstancias particulares de aislamiento sorprendían ya a sus mismos vecinos como propias de un perturbado.

Como ya lo ha recordado Guadalupe Rubio, fueron sobre temas etnográficos del País Vasco los primeros trabajos de Julio Caro, y allí tuvo sus primeros maestros reales: Telesforo de Aranzadi y José Miguel Barandiarán, a quienes acompañó en sus excavaciones arqueológicas. Del padre Barandiarán, que estaba muy al día en historia cultural y en antropología, recibió don Julio lecciones improvisadas y muy provechosas sobre las ideas de Durkheim o Malinowski. «En una cueva paleolítica de Vizcaya y de boca de un sacerdote católico vasco salía más materia universitaria que de las aulas madrileñas», dirá en sus *Memorias*. Aunque inmediatamente reconoce que algo de provecho sí obtuvo gracias a los contactos con Obermaier y Trimborn. En sus estancias en Vera y en escapadas a San Sebastián, poco después, Caro Baroja entró también en contacto con Julio Urquijo e Ibarra, el primer cultivador científico moderno de los estudios sobre textos y literatura vasca, y fundador de la *Revista internacional de estudios vascos.*

A pesar de ser Julio Caro casi un niño mostraba ya su rara capacidad para relacionarse científicamente con personas de generaciones muy anteriores a la suya; igual que en sus años posteriores estimaba más provechoso dialogar idealmente con Montaigne, con Garibay o con Heródoto, que con la mayoría de sus coetáneos.

Aranzadi había nacido en 1860 y a Julio Caro ya le parecía un hombre viejísimo; Barandiarán, más joven, era de 1889. Entre ambos se sitúan dos maestros indirectos, por los que Julio Caro manifestó siempre un gran respeto, además de intereses comunes. Uno fue don Manuel Gómez Moreno, nacido en 1870, y el otro Ramón Menéndez Pidal, de 1869. Gómez Moreno fue también el maestro informal de uno de los más antiguos amigos de Julio Caro, Gonzalo Menéndez Pidal, hijo de Ramón.

Es casi legendaria la versatilidad y amplitud de saberes de Gómez Moreno, capaz de editar y traducir pulcramente crónicas medievales, estudiar iglesias mozárabes o pizarras visigóticas, el arte románico, el arte árabe, el Greco, Goya, la arquitectura tartesia, o hacer informes sobre la Torre de los Lujanes de Madrid, o las efigies que debían figurar en los sellos de correos. Gómez Moreno tenía también una aproximación «material» a sus objetos de estudio; dibujaba filigranas de manuscritos o plantas de iglesias; pero podía ir más allá. Cuenta Gonzalo Menéndez Pidal que cuando estudiaba artesonados árabes o mozárabes, don Manuel pedía una escalera y además de tocar y oler la madera, desprendía una pequeña astilla y la masticaba. La textura y el sabor le daban indicios para saber de qué tipo de madera era el artesonado, y hasta su cronología aproximada.

A don Julio le interesó especialmente el desciframiento que Gómez-Moreno había conseguido perfeccionar del alfabeto y silabario ibérico —sin péndulo—, y fue uno de los primeros en utilizar consecuentemente el sistema de Gómez Moreno, y sacarle un gran partido para sus trabajos sobre la España primitiva.

Don Julio Caro y don Ramón Menéndez Pidal

Con Menéndez Pidal la relación venía de más atrás, y por la vía familiar. El propio don Julio recuerda que muy a principios del siglo xx su madre, entonces soltera, y sus dos tíos, coincidieron en unas vacaciones que pasaron en el monasterio de El Paular con el todavía joven matrimonio que formaban Ramón Menéndez Pidal y María Goyri.

Como inciso casi etnográfico, acaso convendría recordar que viajar en 1900 o 1901 a El Paular, en la sierra entre Madrid y Segovia, no era entonces cualquier cosa. Lo que hoy es un trayecto que se hace cómodamente en poco más de una hora, suponía en aquellos años poco menos que una aventura. Juan Menéndez Pidal, hermano mayor de Ramón, folklorista, poeta, periodista y gobernador civil en varias capitales de provincia, estuvo también en El Paular en 1906, y escribió un artículo, «Aires de sierra», donde describe lo que suponía viajar desde Madrid. Eran dieciséis horas de camino, en un «coche de línea» que salía de la Plaza de Cibeles antes de la madrugada, para llegar poco antes del anochecer. El coche de línea era una diligencia tirada por mulas, «más hartas de palos que de pienso». Don Juan, evocador, continúa:

> «[…] ¡Riá!, ¡Generala, Generala! ¡Hala, hala...!
>
> Tres garrotazos del mayoral en el esqueleto de la mula más zaguera, que responde al halago alzándose de ancas y poniendo al aire un par de lucientes herraduras, hacen avanzar por etapas el coche, crujiendo y rodando por entre nubes de polvo del arrecife, al trote cochinero de las bestias, que olvidan sus mataduras con el bullicioso retiñir de los cascabeles.
>
> Distrajera también nuestro aburrimiento si tuviese la dulce armonía de los cascabeles del petral del conde Claros, que:
>
> los ciento eran de oro,
> y los ciento de metal,
> y los ciento eran de plata,
> por los sones acordar.
>
> Pero los de la collera del tiro eran de cobre todos; de agudo, monótono y perdurable son, que se metía en el alma, taladrando el cerebro hasta convertirlo en un cascabel más, con aquel agrio sonido por movible pedrezuela.
>
> ¡Riá!, ¡Generala, Generala! ¡Hala, hala...! […]»

Sigue el relato con otros ecos cultos, aunque bien traídos, de Villasandino a Tassara, y un contraste entre Rascafría y El Paular como universos distintos, a pesar de que solo los separen dos o tres kilómetros, o ni eso. Hasta aquí el inciso etnográfico.

Refiere don Julio que a su madre, Carmen Baroja, le hizo impresión conocer a María Goyri, y el hecho de que ella colaborase en los trabajos de su marido: «Lo que para una muchacha feminista de comienzos de siglo —dice—, metida en la lectura de Tolstoy, de Ibsen, y aun de Bernard Shaw, podía suponer de ideal esta colaboración intelectual de la mujer con el hombre, es algo de lo que no tiene idea mucha gente de la España de hoy». Tanto es así, dice, que podría parecer mentira. «Pero no —sigue don Julio—, no es mentira. Porque pasados los años, yo mismo fui pequeño testigo de la colaboración ejemplar y memorable», entre María Goyri y Menéndez Pidal.

En persona, Julio conoció antes a María Goyri que a don Ramón, en sus años de estudiante en el Instituto-Escuela. «Me acuerdo de ella —escribe— como de una señora alta, fuerte, con un tipo que me era familiar, porque se me antojaba entonces (y creo que era) muy vascongado. Visitaba las clases de letras a que yo asistía, oía a los profesores, aclaraba algunas explicaciones, y tenía algunas palabras de complacencia para los alumnos. Mi primera idea de lo que son los romances me viene, sin duda de ella. ¿Pueden decir muchos historiadores españoles otro tanto?»

Años después de la muerte de doña María, Julio Caro Baroja escribió a Menéndez Pidal una carta que creo oportuno leer completa, porque nos permite enlazar sus recuerdos de María Goyri con su conocimiento ya directo del propio Menéndez Pidal. La carta está fechada en París, en febrero de 1962:

> «Admirado maestro:
>
> Don Manuel Gómez Moreno me ha comunicado que Usted ha tenido la bondad extrema de firmar con él y con D. Diego Angulo una propuesta para que yo entre en la Academia de la Historia. Pase lo que pase con ella, he de expresarle mi agradecimiento profundo. No fui discípulo de Usted por razón de edad, aunque lo he sido de varios discípulos suyos. Sus libros, sí, creo que los he leído con sosiego y fruto. Pero en este momento quiero recordar también que siendo niño Doña María tuvo unas palabras de aliento para mí en cierta tarea escolar, que considero de gran importancia dentro de mi vida, y que siempre tuve buena amistad con Gonzalo. Lejos o cerca, sepa Usted que siempre seré un admirador ferviente de su obra y de su persona, y que lo que más desearía sería ser un colaborador y amigo leal de las gentes que se agrupan en su derredor.
>
> Firmado: Julio Caro Baroja».

Retrocediendo unos años, hay una breve carta de noviembre de 1956 en que don Julio responde a un pésame dirigido con motivo de la muerte de Pío Baroja:

> «Querido y admirado Don Ramón:
>
> Le agradezco profundamente las líneas de afecto que me dirigió con motivo de la muerte de mi tío. Ahora me queda como único consuelo honrar su memoria y vivir con arreglo a lo que su memoria exige. Cosa no fácil. Reciba el testimonio de mi admiración, mi respeto y mi cariño.
>
> Firmado: Julio Caro Baroja».

Pero nos interesa ahora especialmente el periodo anterior, el de la inmediata posguerra, que es cuando Caro Baroja y Menéndez Pidal tuvieron trato más asiduo, y cuando confluyeron las dedicaciones de ambos en la historia lingüística de la España primitiva, y en el interés por la lengua vasca.

Recuerda don Julio que, poco después de 1940, «acompañando a don Ramón de su casa hasta el centro de Madrid —en el tranvía de Chamartín— le oí manifestarse en términos de desaliento y tristeza total. Después siempre le he visto mesurado, tranquilo; tal vez más sonriente y afectuoso cuanto más anciano iba siendo y sin perder aquel optimismo básico que le ha caracterizado, y que ante mí solo le falló una tarde de otoño de aquellas negras cercanas al año 1940».

En efecto, esos años fueron tristes también para Menéndez Pidal. Se le desposeyó de sus cargos en las Academias de la Lengua y de la Historia, se desmanteló el Centro de Estudios Históricos, y fue ignorado en el nuevo Consejo Superior de Investigaciones Científicas; se congelaron sus cuentas bancarias, y hasta se dictó contra él una orden de caza y captura que estuvo vigente hasta más allá de 1950, y que por suerte nadie se atrevió a ejecutar. Antes había circulado un informe policial en donde se afirmaba que María Goyri era la mujer más peligrosa de España, que don Ramón había tenido abier-

tas simpatías republicanas y había colaborado con el régimen anterior, que su hija Jimena y su yerno Miguel Catalán eran también notorios elementos izquierdistas, y que su hijo Gonzalo había contraído matrimonio civil en la sede del Quinto Regimiento, comunista, durante la guerra.

Quien repase las memorias familiares de don Julio, o la segunda parte del folleto *Una vida en tres actos*, tan oportunamente reimpreso, se asombrará de que en un ambiente tal de tristeza y desolación, personas como Caro Baroja y Menéndez Pidal tuvieran fuerzas y ánimos para trabajar con la intensidad con que lo hicieron en esos años. Don Julio ha confesado que el trabajo, incluso embrutecedor, fue para él una manera de sobreponerse, o de sobrevivir en unas circunstancias tan desfavorables.

De la década de 1940 son varios trabajos de Menéndez Pidal acerca de las lenguas primitivas de España, y lateralmente sobre los pueblos que las hablaron, y su hipotética influencia, como sustrato, en el latín de Hispania. Todos esos trabajos, y algunos anteriores, fueron agrupados después en un libro, *Toponimia prerrománica hispánica*, aparecido en 1952. Son estudios que surgían con el objetivo de fundamentar los primeros capítulos de la *Historia de la Lengua Española*, en la que Menéndez Pidal llevaba trabajando muchos años atrás, y en la que siguió trabajando hasta su muerte, sin llegar a terminarla. A don Ramón le parecía obvia la necesidad y el interés de ocuparse de la situación lingüística de la península ibérica antes de la romanización.

Por su parte, don Julio Caro escribe y publica en esos mismos años varios trabajos puramente etnográficos, y sus libros de conjunto, *Los pueblos del norte*, de 1943, y *Los pueblos de España*, de 1946. Y junto a ellos un libro de estricta lingüística, los *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina,* también de 1946, y tres artículos muy amplios y complejos que se ocupan de las lenguas prerrománicas: «Observaciones sobre la hipótesis del vascoiberismo», 1942-1943; «Sobre el vocabulario de las inscripciones ibéricas», de 1946, y «La geografía lingüística de la España antigua a la luz de las inscripciones monetales», de 1947. Súmense otros trabajos menores, o no tan menores: «Algunas notas sobre onomástica antigua y medieval», de 1943, y «Sobre la historia del desciframiento de las escrituras hispánicas», de 1946. Todos ellos podemos verlos como el correlato lingüístico o el complemento a la exposición general que se contiene en *Los pueblos de España*, es decir su gran esfuerzo de síntesis. Hay también algunas actualizaciones y aprovechamientos posteriores en trabajos ya de la década de 1950, «La escritura en la España prerromana», incluido en la *Historia de España*, que dirigía Menéndez Pidal, volumen de 1954, o la *España primitiva y romana*, ya de 1957.

En esta misma época, don Julio tenía al corriente a Menéndez Pidal de sus trabajos y don Ramón le enviaba los suyos. Al margen de sus visitas a su casa en la Cuesta del Zarzal, se conservan algunas cartas que así lo evidencian:

En noviembre de 1945 le escribe:

> «Admirado maestro:
>
> Llegó a mis manos hace unos días su último trabajo, y quiero expresarle el agradecimiento que me ha inspirado su generosa atención. […] Ahora tengo en pruebas un librito que se llamará *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina* y en el que he reunido la sustancia de varios artículos publicados, con nuevas observaciones. Cuando esté terminado será para mí un gran placer enviárselo, sea el que sea el juicio que pueda merecerle. Mientras tanto, si en algo puedo servirle, ya sabe que está a su entera disposición este su discípulo, admirador y amigo verdadero que estrecha su mano».

Hay alguna otra carta, más técnica, en donde Julio Caro facilita a don Ramón algunos detalles sobre fronteras dialectales del euskera, *uri-iri, barri-berri, aretxa-aritza*, etc., para corroborar algunas hipótesis de don Ramón.

Etnografía, historia antigua y continuidades en los pueblos de España

Es claro que la razón de ser de todos los trabajos mencionados antes, tanto los de Pidal como los de Caro Baroja, es la convicción de que la prehistoria y la historia antigua, previa a la presencia romana en la península, son pertinentes para el conocimiento de los pueblos de España, y de España como hábitat

de esos pueblos. Es decir, se parte del supuesto de que existen unas ciertas continuidades, y de que los periodos antiguos contribuyen a explicar en alguna medida la historia posterior.

Sin embargo, esa convicción y ese supuesto fueron sometidos a crítica, cuestionados severamente o negados en esos mismos años. Y quien lo hizo fue el discípulo más destacado, brillante, y devoto, que tuvo Menéndez Pidal: es decir, Américo Castro. Castro, después del trauma que para todos y para él había significado la Guerra Civil, se propone explicar las razones últimas de la tragedia española, y construye una teoría histórica con esa perspectiva. La primera gran exposición de sus tesis es el libro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, publicado en Buenos Aires en 1948. Sin embargo, la elaboración del libro comienza muy poco después de la guerra, y hay ya anticipos publicados desde 1940.

Las tesis de Américo Castro tuvieron extraordinario eco, y aún lo tienen, y son sobradamente conocidas. Antes que hacer el agravio de sintetizarlas una vez más, creo más oportuno intentar ver diacrónicamente cómo Castro va madurando sus ideas, en lo que aquí nos interesa, y cómo lo hace dialécticamente, en contraposición a las ideas de su maestro. Es posible hacerlo gracias al muy copioso epistolario cruzado entre Castro y Menéndez Pidal, que se conserva de forma íntegra en la Fundación Menéndez Pidal y en la Fundación Zubiri. Son más de trescientas cartas, algunas de ocho y más folios, y solo será posible comentar aquí unas muestras ilustrativas para advertir cómo, a partir de cuestiones muy puntuales, la concepción de Castro se convierte en una síntesis omnicomprensiva de una historia de España y de los españoles que excluye por completo la prehistoria y la historia antigua, en tanto en cuanto no son pertinentes, según Castro, para una auténtica historia de España.

Prescindiendo de referencias anteriores, leemos en una carta del 3 de marzo de 1944:

> «Lamento que le distraiga tanto la prehistoria lingüística, y deje sin dar a la imprenta la Historia de la Lengua en los siglos de la literatura mayor. Es gran lástima. La prehistoria, en el mejor caso, carece de vida, y no afecta a la entraña de lo humano. Perdone esta franqueza, debida a mi interés en verle a usted dándonos lo que solo usted puede hacer. Si usted no se pone y termina su Historia, ¿qué va a ser de esa masa fabulosa de datos preciosos acumulados durante medio siglo? ¿Qué vale junto a eso el que España tuviera, hace 3000 años, ligures o cualquiera otra cosa? La lengua de los siglos XV, XVI y XVII, y la actual, es lo que cuenta para la valiosa eternidad humana. No tome a mal que exprese así mis deseos, porque no hay sino buena intención en ellos».

Castro, en realidad, solo manifiesta sus deseos de que Pidal acabara su gran historia de la lengua, que Castro concebía sobre todo como una historia de la lengua literaria, y piensa que el mayor interés está en lo más reciente, a partir de la Edad Media.

Y Pidal, en principio, le da razón, en carta del 21 de mayo de 1944:

> «Su observación para que deje los trabajos de toponimia me ha impresionado. Mi hijo Gonzalo me objetaba a veces en igual sentido, pero el gusto de una materia apenas elaborada y los menudos hallazgos me engolosinaban. Pero tiene usted razón que le sobra, y desde que recibí su carta, cariñosa y convincente, doy un sesgo rápido a esos estudios, para liquidarlos con lo estrictamente necesario para el comienzo de los orígenes del idioma y para el prólogo de la prehistoria de España».

Y Castro se congratula por ello (25 de agosto de 1944):

> «Me alegra contribuir a que vuelva usted a la historia de la lengua de verdad, y se deje por ahora de coleccionar cascarabitos paleolíticos, sin matices de vida y sin peculiaridad. En cambio, la lengua del siglo XIII, o del XVI, son aspectos únicos de formas de vida únicas, que solo usted conoce».

Nueva conformidad de don Ramón (14 de noviembre de 1944):

> «Lo de las lenguas prehistóricas está terminado y suspendido, pendiente solo de una redacción última. Todo refluirá en un capítulo preliminar de la Historia de la lengua, tratado previo al de la romanización, explicando los elementos prelatinos del romance. Salud para que lo veamos».

Unos meses después, el 29 de marzo de 1945, Castro vuelve a reprender a su maestro, porque a su juicio perdía el tiempo con sus prólogos a los volúmenes de la *Historia de España* de Espasa, y otros trabajos que le desviaban de la obra fundamental:

> «Siento que siga usted alejado del trabajo que todos ansiamos verle terminar. No piense que con prólogos de historia va a convencer a nadie; no son esos problemas de razón ni convencimiento. Denos una historia de los nombres de persona y de lugar, una articulación de la lengua entre los siglos XII y XVI, y olvídese de prehistorias y contratos editoriales. A *nuestras* edades no hay que andar con bromas, y hay que dejar hecho lo que nadie va a hacer por nosotros».

Solo cuatro meses más tarde, Menéndez Pidal advierte ya las raíces mayores de la discrepancia. Es decir, el papel básico, casi exclusivo, que Castro veía a la invasión y presencia islámica en la conformación de España. En carta de julio de 1945:

> «Creo que había que poner de acuerdo la España de Indibil y la de Almanzor. Usted saca de los moros la historicidad de la épica, pero eso hay que compaginarlo con la *Farsalia* y con la oda narrativa martirial de Prudencio. La verdad puede estar tanto en la *España en su historia* (que será el título del libro argentino) como en *Los Españoles en la historia*; el acuerdo se impondrá por la fuerza de la verdad repartida».

Dos años después, en marzo de 1947, Castro acusa el recibo del famoso prólogo de Pidal a uno de los volúmenes de la *Historia de España* de Espasa Calpe, «Los españoles en la historia», el mismo al que se ha referido en este congreso el profesor Bendala, y que en efecto fue muy discutido por manifestar la creencia en unos caracteres permanentes del pueblo español desde tiempos remotos hasta la actualidad, cuestión dudosa donde las haya y que suscitó amplias reservas o negaciones. Entre los objetores y críticos se encuentra el propio nieto de Menéndez Pidal, Diego Catalán, en la muy notable introducción a la última reedición de ese ensayo aparecida en 1987. Pero Castro va más allá, y al manifestar sus objeciones de principio aprovecha para negar el valor de las fuentes romanas sobre la historia de España en este punto. En carta del 12 de marzo de 1947:

> «No sé si puede afirmarse, tan cerradamente, la continuidad del carácter ibérico desde el tiempo prerromano hasta los siglos recientes. Me parece que se inmoviliza así la vida histórica. Séneca, por ejemplo, (Carta XXI) dice eso de la filosofía y de la ciencia por ser romano, no por ser español. Roma despreciaba a los filósofos, y no produjo una sola idea original en filosofía o ciencia. La apetencia de saber a qué alude usted enseguida hay que referirla a moros y judíos, cuyo empresario fue Alfonso X, autor de libros lo mismo que lo es el duque de Alba.
>
> En suma, no veo cómo pueda sostenerse que el carácter de un pueblo es una cualidad casi biológica, invariable, sin que circunstancias humanas lo moldeen y lo varíen. Como medida de precaución no he aceptado sino lo que los españoles han dicho acerca de ellos mismos, y no lo que los romanos conquistadores cuentan. Para eludir ese problema he contemplado la historia desde la Reconquista, cuando los hispanos toman conciencia de sí mismos y aparecen obrando de acuerdo con ello. Lo que no es eso, en realidad vale como una prehistoria.
>
> Sigo pensando que la prehistoria lingüística no es esencial para la historia de la lengua española».

La respuesta de Pidal fue casi inmediata el 30 de marzo de 1947:

> «En fin, entre el punto de vista que ahora adopta usted, España toma sus caracteres de la invasión árabe; y el mío, España posee sus caracteres desde Indíbil; creo que hay compatibilidad reconociendo el gran influjo del Andalus incorporado al oriente. Pero no debemos exagerar ese influjo, recordando también la profunda hispanización del islam andaluz».

El 7 de abril de 1948 don Américo vuelve a la carga:

«Aparte de todo ello, me alegra mucho saberle en plena actividad, y deseo ver pronto algo de la Historia de la Lengua. A mí me ha entrado un ansia de vida —quizá porque veo que este mundo da las boqueadas—, y no me interesa absolutamente nada la anatomía lingüística, las prehistorias, los indoeuropeos silentes y espectrales, etc.

El siglo XIX enseñó a excavar, pero ya va siendo hora de hacer algo con tanta piedra arqueológica sacada a luz. El amigo Bonfante sigue empeñado en seguir buceando en ruinas; es lo mismo que pasar días y días en poner manteles en una mesa en la que nunca se sirve la comida. Y vengan vocales y consonantes, y vengan sufijos. La desproporción entre los dichosos *materiales*, y las estructuras vivas es fantástica. La vida expresada ha de integrarse con quienes la vivieron».

Y en febrero de 1949, el mismo Castro:

«Me interesa la teoría de la Historia, y no sé bastante para resolver el enigma, y he trabajado ya demasiado para dejarlo. Quizá me reduzca a tareas más reducidas. Por ejemplo, encontrar una respuesta satisfactoria, unívoca a qué es, por ejemplo, español. En cuanto se pone uno a pensar en ello, se ve el lío. Fallan las respuestas psicológicas, o esencialistas, ya que nada humano es una *cosa*; tiene que ser, pues, una declaración *funcional*, no quieta y cerrada. La definición de los diccionarios no se sostiene en pie: *natural de España*. ¿Y Maimónides, y los hijos de los extranjeros que hablan español como españoles, y los vascos que no entienden español?»

Una nueva vuelta de tuerca se produce cuando después de los iberos y romanos Castro llega a la conclusión, en realidad ya presupuesta en lo que hemos leído en cartas anteriores, de que tampoco los visigodos eran «españoles». Su trabajo «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos» es de 1949, y se lo anuncia a Pidal en julio de ese año, al tiempo que expone un resumen de la tesis básica de *España en su historia*:

«En cuanto salga lo de los Visigodos, lo tendrá, desde luego. Como casi todo lo que ahora hago, esto es también pura ingenuidad. Para mí aquella gente no ofrece rasgos de vida españoles. Mi propósito es determinar (*capere*) qué sea, o cómo pueda ser el *eso* llamado español. El español no ha pensado nunca, no ha inventado nada con la mente por los motivos que digo en España en su historia. El español vive desviviéndose desde que existe históricamente hasta hoy, suprime los siglos del pasado, se saca el suelo de debajo de los pies. De esto añado textos *impepinables* de Giner, de Bosch Gimpera, de Falange, etc., continuadores de Quevedo, Gracián, etc. Tal postura es lógicamente absurda porque los siglos *suprimidos* tienen enorme valor.

No creo que mis juicios históricos vayan en contra de cuanto usted saca a luz y construye; tal vez intento poner otras etiquetas a ciertas realidades históricas. La soledad me ayudó mucho, y el dejar de escribir por bastante tiempo. Sin proponérmelo, me he distanciado tanto de la historiología de Dilthey como de la de Ortega.

Torquato de Souza me dijo en Coimbra que no acepta mi idea sobre los orígenes de Portugal. El peor enemigo de la historia es el nacionalismo. Creen que Portugal existió siempre. Aquí se hace el chiste de *que la pescada fue pescada antes de ser pescada*».

En cartas de fines de 1949 y de 1950 Castro insiste en sus tesis sobre la «realidad hispánica»:

«Hablaba usted de las *causas* históricas; me parece que nuestra preocupación por las causas es un arrastre de las ideas sobre la realidad física: en esta, las causas afectan a la esencia de la materia (del ácido sulfúrico se puede volver a sacar azufre); en cambio, la realidad poética de las gestas nada tiene que ver con la de los sucesos que la motivaran (no causaran). Por eso me interesa ahora aprehender, si puede ser, la realidad hispánica, aislándola y fijándola en lo posible, más bien que ahondar en el proceso genético (¿qué ganaríamos esencialmente con hablar con los padres de Lope de Vega?)».

20-9-1949.

«Rehago bastante mi libro sobre *España en su historia*. He quitado y puesto bastantes cosas. Me hago cargo de la dificultad de que nos entendamos plenamente; ni yo he sido bastante claro, ni mis presupuestos tienen todavía la suficiente firmeza. Veo que usted observa, quizá con razón, que puede haber *rasgos hispánicos cuyas raíces vayan mucho más atrás*. Pero yo quisiera poseer una *estructura* en la que pueden caber las posibilidades y las imposibilidades; me interesan menos las fuentes u orígenes que la realidad como tal; el hijo, no el padre. Yo no me imagino a un español que hable y sueñe en latín, celta, o lo que sea. Me temo que la historia se haya atenido en demasía a las concepciones naturalistas de la materia (elementos, *causas*)».

11-3-1950.

De ideas tan generales pasamos a veces a cuestiones más específicas, como algunas que afectan a la lengua vasca:

«Aguardo con impaciencia su *Romancero*. Sé que hay una cosa muy buena suya sobre dialectos vascos; *pero* ojalá no *retrasen* los avances de la *Historia de la lengua*».

7-1-1950.

«Alguna vez me gustaría saber si cree aceptable la idea de Gamillscheg sobre la lengua de los cántabros, y sobre el no iberismo radical del vascuence. Leí con gran interés su cosa en unos *Sitzungsberichte* nuevos; me pareció muy discreto, pero no tengo medios para calibrar su construcción».

24-9-1950.

A lo último contesta Pidal a vuelta de correo:

«Me pregunta usted por el *Romanen und Basken* de Gamillscheg. Lo tengo para leer, pero aún no he podido leerlo. No tengo ahora tiempo para meterme en esto que toca a cuestiones de la mayor importancia muy certeramente escogidas».

14-10-1950.

En mayo de 1951 Menéndez Pidal empieza a reconocer que acaso existe una contradicción básica entre sus ideas y las de Castro, aunque parece que intenta conjurar ese pensamiento:

«Usted teoriza puntos de vista muy amplios y a la vez muy concretos. Con la vida tan retraída que llevo aún no he tenido ocasión de hablar con Laín sobre la oposición que él ve entre las ideas de usted y las mías. No lo veo yo así y esto pienso, claro es, para mi tranquilidad interior. En fin, no podemos conversar largo y tendido como en los tiempos mejores».

24-5-1951.

Pero no ve como insalvable conciliar sus ideas con la de Castro:

«Pienso siempre que lo que yo puedo discrepar del pensamiento de usted en nada llega a tocar el conjunto de su construcción, solo quisiera ampliarla, si pudiésemos departir despaciosamente sobre ello».

1-1952.

Castro intenta también, por su parte, la conciliación; pero surge la cuestión de las jarchas, recientemente descubiertas, y las discrepancias en su interpretación afloran inevitablemente, sobre todo a propósito de la conexión que Pidal establece entre esos cantos femeninos y las referencias latinas a las muchachas de Cádiz famosas como cantaderas:

«No suelo ir a ver revistas para no perturbarme en mi trabajo, ya de suyo un puro lío. Pero fui el otro día a hojear rápidamente los últimos números y me encontré con esa maravilla de etimología de

Chamartín, y su último trabajo sobre las jaryas, muy bueno, claro. Mi única duda es que la poesía erótica, de tipo íntimo, con un yo que se queja y estremece, con un yo *femenino*, parece cosa más oriental que romana (Safo ya apunta al Oriente). Lo más antiguo de la Biblia es el Cántico de Débora. Además, aun cuando hubiera cantos eróticos conservados en Castilla, no quiere eso decir que su función fuera entre castellanos como entre gallegos o provenzales. Como quiera que sea, el asunto es precioso, y su estudio de usted es lo mejor que hasta ahora tenemos. Sería útil, sin embargo, distinguir entre lo que sea "posibilidad histórica", y lo que fue "posibilitado"; la Andalucía islámica en nada se parece a la romana o visigótica. En España hubo cantares cuyo contenido ignoramos totalmente. Las *jaryas* están en romance, no en latín. Aunque las chicas de Gades hubiesen cantado en fenicio, o púnico, o ¿turdetano?, y no en latín, siempre sería igualmente difícil y problemático calcar el sistema métrico de una lengua en la de otra; los tipos de versificación entre las lenguas románicas están más emparentados que los de cualquier romance y el latín».

15-1-1952.

Contesta Pidal:

«Duda usted de mis *puellae Gaditanae*. No creo puede verse de otro modo ese tema. Piense usted por qué no iban a Roma las *puellae Tarraconenses*, que tenían viaje mucho más corto que hacer. No se opone esto a la teoría de usted, si no se la extrema exageradamente, pues no cabe negar que la masa étnica islamizada en el siglo VIII heredaba algo de la gotificada del siglo VII y de la romanizada del siglo I».

20-4-1952.

El argumento de las continuidades de largo alcance es cortésmente rechazado por Castro:

«Unas cuantas conversaciones en la Sierra harían ver que la distancia ideológica entre nosotros es mucho menor de lo que parece a esta distancia lejanía. Aceptaríamos las cosas, entonces, como partes de un todo, que se integrarían en el conjunto de lo que usted dice y de lo que yo digo. Se trata de complementar y no de discrepar. Es verdad, por ejemplo, que hubo *Puellae Gaditanae*. Esa tradición, sin embargo, florece en un ambiente ya hispano-oriental, con temas eróticos y poéticos que enlazan con la estructura del nuevo ambiente histórico. Nada de lo que se escribe en el siglo X y en el XI y en el XII es ya romano, ni fenicio, ni púnico, sino hispano-románico. A esto último le doy la significación y el contenido que ofrece como tal, en su propia historia, en su marco de vida. No es casualidad que las jaryas aparezcan como apéndice a poesías escritas en hebreo, o en árabe, y en una región determinada de la Península. También el árabe-hispano arrastra consigo un pasado milenario de orientalismo (ugarítico, arameo, iranio…), pero es ya árabe, no simplemente y abstractamente "oriental"».

8-5-1952.

Como para quitar hierro, Castro vuelve a insistir en su deseo de que don Ramón avanzase en la *Historia de la lengua española*. Pero, dando un inesperado giro y como quien no quiere la cosa, le dice también que si se hubiera ido de España, como él mismo y tantos otros exiliados intelectuales, la obra de Pidal se habría beneficiado de ello:

«La verdad es que me ha parecido siempre muy mal el que ceda a la tentación de darle al zéjel, y a los Reyes Católicos, y a los ligures, etc. La lengua de Alfonso X, de D. Juan Manuel, de la *Celestina*, etc., es lo que necesitaba de su pluma.

Claro que es lástima que viva usted ahí. "¡Qué barbaridades dice este amigo!", pensará usted. Pero si usted no estuviera ahí, y hubiera caído el año 1936 en un lugar aislado, remoto de todas las "presencias" y compromisos de ahí, habría acabado por traerse sus papeletas de la Historia de la Lengua, y esta estaría imprimiéndose ahora. Nadie le habría chinchado para hacer esas obras marginales de prólogos, de hispanidades, etc. Se hubiera roto su compás de vida, y con incomodidades y como fuera, la Historia estaría ya lista».

7-5-1952.

Castro había incidido en una cuestión sensible, y don Ramón responde también en tono fuerte:

«Y ahora ¡qué equivocado está usted en lamentar el que no ande yo rodando por esos mundos! Contra lo que usted dice, el que vive en su patria vive en estado normal; el emigrado padece anormal deficiencia. Si yo cada vez que España tuvo gobiernos que me desagradaban, me hubiese expatriado, hubiese vivido casi siempre en el extranjero. Mi patria es más mía que de los varios gobiernos que la detentan. Da usted por seguro que si yo me hubiera expatriado hubiera comprendido que el zéjel, los Reyes Católicos y los ligures eran niñerías que no vale la pena tratar. Alto ahí. Por todo paso menos por lo último, y no tendremos tranquilidad hasta que usted no me conceda que mis pobres ligures pueden tener tanta importancia en la constitución del pueblo español como los marranos.

Porque, hablando en serio, yo no veo antagonismo entre la manera de pensar usted y la mía. Ya sabe, y lo repito, que yo le concedo y admiro su preocupación por la pregunta ¿desde cuándo hay españoles? Esta preocupación es novedad muy al día.

Usted puede perfectamente señalar límite a los españoles en la invasión musulmana, pero plantea una ecuación de segundo, tercero o enésimo grado que tiene varias soluciones, todas verdaderas, porque otro puede poner el hito más allá o más acá para cortar la continuidad de la historia a su gusto, ya que cada generación joven emplea las veinticuatro horas del día en pensamientos y en obras que serían totalmente inconcebibles para sus bisabuelos».

14-10-1952.

Poco antes había habido un nuevo desencuentro a costa de lo «hispano-romano». Escribe Castro el 26 de septiembre de 1952:

«He visto su artículo en *Comparative Literature*. Insiste usted en la analogía estructural y racial entre *La Farsalia* y la épica castellana. Puede ser que tenga usted razón, aunque yo no puedo captarla. Lucano está incluso en una estructura de vida que no es aún la española.

Pondré una nota en mi libro, aunque sin referencia polémica, claro. El "desde cuándo" hay españoles importa mucho».

Y aunque tarde, Castro responde a la anterior alusión a los ligures y los marranos o judeoconversos:

«Ninguna desestima hay en lo que pienso sobre los ligures, y tareas semejantes. Mi opinión se funda en motivos de afecto personal, en el deseo de que escriba usted la historia de lo histórico y no de lo prehistórico. Se funda también en la firme creencia de que ligures y demás son meras sombras sin posible contacto con lo que está ahí vivo como español, italiano, provenzal, o lo que sea. La vida humana no es nada natural ni biológico en que haya "elementos". Cuando el jinete galopa para ganar un premio, la realidad *vital* de eso nada tiene que hacer con los clavos de la herradura, sin la cual, cierto, no correría el caballo. Los antepasados de Napoleón fueron necesarios para su existencia; pero el Napoleón de la historia es algo único. He visto un folleto de Pericot sobre "raíces de España", y creo que la expresión *raíces* aquí carece de sentido. Los historiadores siguen siendo víctimas de la falacia de igualar la realidad humana con la natural y biológica (fruto de la mala educación del positivismo del siglo XIX), y creen en algo que no existe.

Ahora bien, no es usted justo al equiparar ligures y marranos (como usted dice con añejo tinte despectivo). Los ligures, empiezo por no saber cómo fueran o qué sintieran, o qué valores durables hayan creado; los marranos son, en cambio, algo sin lo cual usted no sería como es, ni escribiría, ni sentiría cómo lo hace sobre los temas que escribe. Suprima usted entre otras cosas, estas "marranadas": Celestina, Diana, novela picaresca, Luis de León, Santob (el primero que ha escrito pensamientos algo profundos en castellano), Luis Vives, la Inquisición, Santa Teresa…»

19-10-1952.

Ante una larga interrupción en la correspondencia, parece que Castro dio a entender que el silencio se debía a las desavenencias ideológicas. Don Ramón intenta apaciguar a su amigo, rebajando incluso sus anteriores afirmaciones sobre la importancia de las continuidades «prehistóricas»:

> «Veo por su carta a Diego que cree usted en un corte de correspondencia mío, ¡por no sé qué de la historia de la lengua o de la prehistoria! Me ofende usted pensando así. No hay otra cosa sino que mi actividad es poca, y que la publicación del *Romancero*, con las chapucerías de la imprenta, me absorbía mucho; pero en fin, la impresión está ya acabada, y escribo cartas; la primera esta de usted.
>
> Esas discrepancias intelectuales que equipara usted a las políticas y religiosas, jamás pueden influir en la amistad de toda la vida, y lamento que no me crea poseedor del conveniente eclecticismo, sincretismo y demás *–ismos*, hasta el escepticismo, bastantes, no solo para no repugnar ninguna ideología, sino para admirar con sinceridad todas las bien concertadas y largamente meditadas, como la de usted, aunque yo no piense de igual modo. Y más, cuando hasta me parece que no hay esencial contradicción entre nuestras dos posiciones, como ya le he dicho otra vez. Ahora ensancha usted sus puntos de vista respecto a la *morada vital*. No sé cómo la tratará usted, aunque, según lo deseo, quizá quepan en ella (sin determinismo geográfico) hasta los pobres ligures de mi broma anterior.
>
> Y a propósito de esa broma, no sé cómo me argumenta en contra dudando de que, por debajo de la broma, le doy totalmente la razón en el escasísimo interés de los pueblos prehistóricos, pues su herencia, aunque indefectible, nos es incomprensible. Pero acaso no lo será mañana y por eso hoy interesa delimitar la realidad y el tronco de cada uno de ellos.
>
> Supongo que al hablar de tan lejana herencia usted me tendrá por viejo rancio, porque no ando dentro de la fecha tope de los mil años fijada por Toynbee, que también la invoca Curtius. Sin embargo, me siento satisfecho porque me parezca ya anticuada esa novedad».
>
> 22-9-1953.

Dos años después, Castro adopta un tono aún más agrio. Se siente incomprendido y maltratado por todos, incluyendo a Menéndez Pidal. Acusando el recibo del artículo «Los godos y la epopeya española» (Palermo, 1955), escribe Castro:

> «Me cita usted muy amablemente en la p. 39, para recordar mi idea de que la historia española se desarrolla desde el siglo x, cuando ya "las *formas de vida* romano-visigodas se habían desvanecido". A seguida habla de "*características* que solo pueden darse después del descubrimiento de América o de la contrarreforma, y otras que remontan a la romanización o a las gentes primitivas". Me parece que, una vez más, estamos hablando de cosas diferentes, y no hablo de ello por afán discrepante, sino para expresar la perplejidad en que me sume el hecho de no ser entendido por quienes esperaba yo serlo en muy alto grado.
>
> Ya sé que detrás de todo ello no hay sino pasión. Mi idea de España le desagrada a usted. Los historiadores están ustedes habituados a proceder "patrióticamente", y hablan de la historia española como los ingleses del cuerpo humano: eludiéndolo. Sus escritos son descriptivos, destacan los aspectos claros (en forma maravillosa, y siempre lo he admirado), pero no chocan ni con la religión ni con la angustia radical y funcional y creadora de los españoles. La vida plena y total queda fuera de la historia, y los españoles pueden, entonces, ser romanos, visigodos o iberos. Al proceder así rechazan ustedes la evidencia de continuarse la *forma de vida* por encima y por debajo de los acontecimientos y de la variedad de las acciones. Pero nadie podrá anular mi aserto de que desde el siglo x al xx toda la cultura intelectual hispana ha sido importada, los hispano-cristianos nunca tuvieron ni pensamiento ni técnica propios. Usted me objeta que "los cristianos del Norte siguieron viviendo dentro de la cultura visigoda durante cuatro siglos". Mas ¿qué quiere decir *vivir dentro de una cultura*? Eso no quiere decir *crear cultura*. Los españoles viven *dentro* de culturas extranjeras desde hace mil años: lo han importado todo, todo lo relativo a pensamiento y técnica. El castellano no tiene nombre ni, para *sastre*, que es francés. Los obje-

tos que llenan la cultura de Occidente, desde las estrellas al *water closet*, son extranjeros en su origen. Dejados a sí solos, los españoles no sabrían qué es la materia, o los sonidos, o las lenguas, o la estructura del cuerpo humano.

Tomemos otro aspecto del problema. Si porque las gestas proceden de los germanos, los españoles se encuentran situados en la forma de vida goda, entonces los franceses (con una épica germánica mucho más fuerte que la de Castilla) ¿estarán situados en la forma de vida franca? Y los italianos tan germanizados por ostrogodos y longobardos, ¿en qué clase de vida existen?

Todo esto me parece inconmovible, y me lo parece aún más al ver cómo una y otra vez me atacan ustedes, o partiendo de afirmaciones inexactas, o de mala inteligencia de mis ideas. Mis páginas caen en un total vacío, y ha sido inútil, por lo visto, demostrar que dos y dos son cuatro, que Séneca no es español, y que al hablar del "senequismo" de los españoles se usa un lenguaje ingenuo y sin contenido objetivable. El pensamiento de Séneca era griego, y el aguantar el hambre no es senequismo, según creía aquel infantil Ganivet.

Para mí el asunto es vital, de radical importancia. Es mi vida. Mientras aliente usaré la pluma y el razonamiento para no dejarme acorralar por las incomprensiones que, por respetables y afectuosas que sean, tienden a hacer añicos mi pensamiento. Mas tengo fe en que me sobrevivirá».

5-7-1955.

Estamos todavía en 1955, y el epistolario entre Menéndez Pidal y Castro continuará hasta más allá de 1960, pero no creo necesario recoger más ecos de una polémica que requeriría excesivo espacio para recogerse en su integridad. Baste indicar que, pese al afecto y respeto mutuo, las posiciones fueron cada vez más inconciliables. Castro radicalizó cada vez más su postura: No puede hablarse de España ni de españoles hasta que no existe la conjunción de cristianos, musulmanes y judíos, y todo lo anterior es en realidad irrelevante; y Menéndez Pidal se aferró a su creencia en unas continuidades de larga duración.

Si me he extendido, y con cierto exceso, en esta polémica, primero amistosa y después no tanto, entre Pidal y Castro, es porque creo que lo que estaba en cuestión afectaba también a la obra de Caro Baroja. Y también porque creo indudable que don Julio estaba más próximo a don Ramón que a don Américo. En alguna ocasión escuché a don Julio manifestar su desacuerdo con las tesis de Castro, y censurar su forma vehemente y agresiva de defenderlas, considerando que quien no aceptaba su construcción lo hacía por mala voluntad, o por la voluntad deliberada de no entender, de no querer entender, lo que eran, para Castro, evidencias palmarias. Algo de eso mismo se trasluce ya en los párrafos de la última carta que hemos transcrito, y en varios de los escritos tardíos de don Américo.

Es claro que no se trata de una cuestión secundaria o bizantina. Si don Julio organizaba su libro básico, *Los pueblos de España*, en tres partes, y si las dos secciones iniciales son, primera, «Los pueblos prehistóricos de la península ibérica»; y segunda, «Los pueblos antiguos de la península ibérica», es porque no le caben dudas de que esos periodos tienen relación con la tercera parte de su libro, es decir: «Las regiones actuales de la península desde el punto de vista etnológico».

Es muy cierto que el tipo de interpretación histórica a que aspiraba Castro tiene poco que ver con la manera de hacer historia cultural y etnografía, tal como las entendía y practicaba Caro Baroja. Pero es también cierto que un historiador doblado de etnógrafo apreciara realidades tangibles, e historiables, donde Castro solo veía datos irrelevantes. Si los límites tribales y lingüísticos, que los autores griegos y latinos distinguieron en los pueblos de la península, tuvieron después su traslación en las divisiones de Hispania bajo el Imperio romano, y si esas divisiones se corresponden con las posteriores diócesis eclesiásticas, y con límites de regiones o provincias que han llegado hasta nuestros días; y si las lenguas y dialectos de la península también están prefigurados por límites que pueden retrotraerse hasta la España antigua, difícilmente puede sostenerse, para un etnógrafo, que todo ello carece de importancia. Y lo mismo sucede con el aprovechamiento del territorio, ciertas técnicas agrícolas, y un largo etcétera.

Al margen de las «realidades» que el historiador o el etnógrafo puedan desvelar o demostrar, las concepciones o construcciones historiográficas que cada pueblo se hace de sí mismo, por hipotéticas o fabulosas que sean, claro es que también tienen su incidencia a muchos siglos de distancia, y hasta el presente.

Decía Castro en su libro *De la edad conflictiva*:

> «Los niños franceses no aprenden en la escuela que eran ya franceses los celtas de la Galia y los francos de Carlomagno. Ni a los italianos les enseñan que los romanos, los longobardos, los vénetos y los sículos eran ya italianos. En cambio, a los españoles se nos sigue enseñando —dice Castro— la fábula de ser ya españoles los iberos o los visigodos».

No estoy seguro de que ello sea exactamente así. Será o no una fábula, pero parece evidente que en el imaginario nacional italiano la Roma clásica sigue desempeñando algún papel; y en la construcción ideológica de la nación francesa también tienen su importancia los galos y los francos, y los periodos merovingio y carolingio. Para una imaginación histórica francesa, y no ciertamente minoritaria, Vercingetorix (o Astérix) es más «francés» que Julio César.

Por razones que no vienen al caso, he tenido que ocuparme recientemente de los orígenes del regionalismo y el nacionalismo bretón, y es muy evidente lo que sucede desde el siglo XVIII en adelante. En un principio la idea compartida por todos es que los bretones son sencillamente descendientes de los galos, y que la lengua bretona deriva de forma directa de la lengua celta que se hablaba en la Galia. Partiendo de ese supuesto, los bretones son los primitivos franceses, anteriores a los romanos y a los francos. Es exactamente la misma concepción de los primeros apologistas de la lengua vasca, el licenciado Poza o Baltasar de Echave: el vascuence es la primitiva lengua de España, y los vascos son los primeros y puros españoles. Esa concepción es la que, en última instancia, refleja el llamado «vasco-iberismo», defendido, entre otras personalidades ilustres, por Humboldt, Hugo Schuchardt, y por el propio Menéndez Pidal en trabajos que Caro Baroja calificó como el «canto del cisne» de las tesis vasco-iberistas. En el caso bretón, siendo los bretones los primitivos y auténticos franceses, era imposible cuestionar su pertenencia a la nación francesa. En consecuencia, las reivindicaciones «nacionales» que podían plantearse son en realidad muy modestas: que se enseñe la historia bretona y se introduzca el aprendizaje de la lengua autóctona, en alguna pequeña medida, en las escuelas. Todo cambia a mediados del siglo XIX: Una vez establecido que la «celtificación» o «receltificación» de Bretaña fue producto de migraciones desde la Gran Bretaña en época histórica, en los siglos V o VI (De Courson, 1863), los «celtisants» bretones no se consideran ya como primitivos franceses y ven una mayor hermandad con Gales o Irlanda que con las regiones circunvecinas de Francia, y se ven oprimidos por una república a la que mayoritariamente se habían opuesto. De ahí al irredentismo radical de Roparz Hemon y su rechazo absoluto a todo lo que supusiera vinculación con Francia, o a los crímenes de la «Brigade Perrot» y la connivencia con la Alemania nacionalsocialista en los años de la Francia de Vichy, todo ello en aras de conservar o recuperar la identidad bretona, solo median unos cuantos pasos cronológicos, y «lógicos».

Del mismo modo, si se cree, con Augustin Chaho o Sabino Arana, que existió una sociedad vasca en época primitiva, unificada y formalizada como estructura política avanzada y con un alto nivel de desarrollo cultural, religioso, etc., en época anterior a la presencia (o ausencia) romana, es muy fácil dar el paso a pensar que los vascos no tienen nada que ver con el resto de los pueblos peninsulares, romanizados, y tienen todo el derecho a reivindicar un estado propio. Y en época más reciente, ahora mismo, puede observarse cómo el pragmatismo económico de los políticos e ideólogos del particularismo catalán se complementa muy «lógicamente» con la construcción mental de una Cataluña primitiva, preexistente a la Hispania romana, y ya entonces diferenciada de sus vecinos. No por fabulosas, o precisamente por serlo, semejantes concepciones dejan de incidir en nuestro presente. Parodiando a Quevedo, tales ideaciones «serán míticas», «pero tendrán sentido» para quienes participan de ellas, como, por otra parte, también se ha convertido ya en mito, por fortuna no análogo a los desvaríos bretón o catalán, la «España de las tres culturas» alumbrada por Castro.

Creo no ser el único que ante situaciones como las que ahora se viven en España se pregunta qué es lo que hoy diría don Julio, en un artículo de periódico o en una conversación en su casa. Es muy posible que, con su bagaje de reflexión acumulada sobre los pueblos de España desde la Prehistoria a la llamada Transición, apreciara muchos elementos de un *déjà vu.* En cualquier caso, recuerdo ahora uno de los pausados consejos que solía prodigar: «Hay que tener convicciones y hay que creer en algo, pero hay que creer moderadamente; no hay que creer demasiado en nada. Si usted cree demasiado en algo puede acabar fastidiándonos a los que creemos diferentemente».

Bibliografía

Castro, A. (1949): «El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos», *Nueva revista de filología hispánica*, n.º 3.

— (1963): *De la edad conflictiva*. Madrid: Taurus.

Caro Baroja, J. (1972): *Memorias familiares*. Madrid: Taurus.

— (1943): *Los pueblos del norte de la península ibérica*. Madrid: CSIC

— (1942-1943): «Observaciones sobre la hipótesis del vascoiberismo», *Emerita*, n.º 10 y 11.

— (1946): *Los pueblos de España: ensayo de etnología*. Barcelona: Bara.

— (1946): *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*. Salamanca.

— (1946): «Sobre el vocabulario de las inscripciones ibéricas», *Boletín de la Real Academia Española*, pp. 173-219.

— (1946): «Sobre la historia del desciframiento de las escrituras hispánicas», *Historia de España.* Menéndez Pidal (dir.).

— (1947): «La geografía lingüística de la España antigua a la luz de las inscripciones monetales», *Boletín de la Real Academia Española*.

— (1943): «Algunas notas sobre onomástica antigua y medieval», *Hispania*, n.º 3, pp. 515-544.

— (1957): *España primitiva y romana*. Barcelona: Seix Barral.

— (1981): *Una vida en tres actos*. Navarra: Gobierno de Navarra.

Castro, A. (1948): *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada.

Díaz Fernández, J. (1929): *La venus mecánica*. Madrid: Moreno-Ávila Editores.

Menéndez Pidal, R. (1952): *Toponimia prerrománica hispánica*. Madrid: Gredos.

— (1954): «La escritura en la España prerromana», *Historia de España*, Menéndez Pidal.

Martínez Ruiz, J. [Azorín] (1925): *Doña Inés (Historia de amor)*. Madrid: Caro Raggio.

Menéndez Pidal, R.: *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.

Revista de dialectología y tradiciones populares

Revista internacional de estudios vascos

Valle-Inclán, R. (1936): *Los cuernos de don Friolera*, en *Martes de carnaval.*

* Este trabajo recoge, con modificaciones y añadidos, la intervención oral en el *Seminario conmemorativo del centenario de don Julio Caro Baroja. Cultura y patrimonio de los pueblos de España*, sin la pretensión de alterar su carácter oral. Se ha prescindido, deliberadamente, de insertar notas y referencias bibliográficas.

La religión en Iberia: creencias, prácticas, espacios

Los estudios de Julio Caro Baroja se caracterizan por una notoria complejidad y perspicacia, pero sobre todo por su enfoque interdisciplinario. Siempre tuvo interés por la arqueología y la historia antigua, siendo destacable su profundo conocimiento de las fuentes clásicas, además de su preciso manejo de la bibliografía arqueológica. Como indicara Antonella Romani en su estudio titulado «Algunas consideraciones sobre la antropología histórica de Julio Caro Baroja y su interés hacia la arqueología» (1997: 145-153), la curiosidad de Caro Baroja por la prehistoria y la arqueología de la península comenzó pronto gracias a la estrecha relación que mantuvo siempre con su tío Pío Baroja, muy interesado por cuestiones relacionadas con la antropología. Este le presentó en 1930 a D. José Miguel Barandiarán y a D. Telésforo de Aranzadi (pionero antropólogo). Caro Baroja comenzó, entonces, a acompañarles a las excavaciones arqueológicas que ambos dirigían en Guipúzcoa y Vizcaya. Este sería, por tanto, el primer contacto directo con la arqueología, la antropología física y la etnografía vascas. Barandiarán y Aranzadi se convirtieron en los primeros maestros del joven Baroja y en dos referentes fundamentales de su obra, llegando a ser con el tiempo gran amigo personal de ambos (Romani, 1997: 149). A través de su tío conoció también a Unamuno, quien, según el propio Caro Baroja, le alejaría de la prehistoria y la arqueología, como posteriormente veremos. Entre los años 1934 y 1936, Caro Baroja fue discípulo, en la Universidad de Madrid, del prehistoriador Hugo Obermaier y del etnólogo americanista Hermann Trimbord, simultaneando así los estudios arqueológicos y etnológicos (Romani: 1997, 150). Sin embargo, pronto comenzaría a dudar sobre su futuro como arqueólogo. Sin duda, entre otras cuestiones debió influirle los comentarios de Unamuno, tal como el propio Caro Baroja lo trasmite: «En cierta ocasión me preguntó qué estaba estudiando y qué pensaba ser. Esto debió acaecer el año 35, antes de morir mi abuela. Yo le expliqué mis curiosidades con una minuciosidad un poco pedantesca. Cuando al fin le dije lo que creía entonces, es decir, que quería ser arqueólogo, me replicó que esto era perder el tiempo. La afirmación no me hizo gracia. Fue como un jarro de agua fría. Hoy me parece más que acertada y desde luego a poco había cambiado de ruta». Caro Baroja da otros detalles sobre su abandono de la arqueología: «Obermaier fue siempre muy amable conmigo y me quiso atraer de lleno al campo de la investigación prehistórica. Pero yo, la verdad, no sentí que aquella ciencia me llenara y, por otra parte, a veces me chocaban las ideas del maestro» (Romani, 1997: 150). Caro nos indica, además, que la arqueología desarrollada en los años anteriores a la Guerra Civil, fundamentada en principios y criterios morfológico-descriptivos, no cumplía sus intereses antropológicos más amplios. Tal como recoge Romani (1997: 150), Caro Baroja, en su obra *Razas, pueblos, linajes* (1957), escribió: «La arqueología debía de haber llegado a un gran refinamiento en su tarea de interpretación económica. Los materiales arqueológicos son casi siempre objetos con un significado económico, pero muchos arqueólogos confunden el medio con el fin, de suerte que se ha hecho eje de la investigación la pura clasificación tipológica y morfológica. En la mente de todos están los excesos a los que han llegado algunas escuelas muy modernas, que consideran tabú cualquier intento de reconstrucción o interpretación de datos formales. […] La arqueología ha hecho eje de la investigación la propia clasificación tipológica y morfológica. […] Aún no ha llegado a una verdadera valoración de los datos arqueológicos y a una interpretación de ellos en historias» (Romani, 1997: 151). Caro Baroja concluyó sus estudios superiores tras la Guerra Civil en la ya citada Universidad de Madrid, doctorándose el 7 de mayo de 1941 con una tesis titulada *Viejos cultos y viejos ritos del folclore de España* (Alvar Ezquerra, 2005: 193). Aunque nunca abandonó su afición por la arqueología se fue dedicando más a la antropología histórica, y dentro de ese eje se puede interpretar su extensa y extraordinaria producción histórica y antropológica, que cuenta con más de quinientos títulos. Caro Baroja dedicó unas cuantas obras a la España antigua, unas más conocidas y mencionadas que otras, pero teniendo todas ellas un indudable interés científico por la riqueza de documentación y rigor en su interpretación histórica. Por

tanto, Caro Baroja contribuyó, sin lugar a dudas, al conocimiento de las formaciones prerromanas de la península ibérica, y en este sentido son destacables sus estudios sobre lenguas y escrituras, instituciones, etnogénesis de los pueblos prerromanos, sus formas de organización social, sus estructuras económicas y transformaciones religiosas, desde las manifestaciones prerromanas a las pervivencias actuales tras los procesos de romanización y cristianización. El profesor J. Alvar Ezquerra[1] consideró que el análisis de los pueblos prerromanos llevado a cabo por Julio Caro Baroja presentó ciertas innovaciones, pues comienza con la presentación de la información proporcionada por las fuentes literarias, y a partir de ellas intenta fijar para cada grupo cultural su adscripción etnolingüística, su estructura económica, su hábitat y su organización social, política y militar (2006: 110-118). En todas sus obras puede observarse que Julio Caro Baroja consideró la arqueología como instrumento que aportaba datos sobre la prehistoria y ofrecía posibilidades de explicación combinada con los textos antiguos: «La arqueología, combinada con el análisis de los textos, es mucho más segura que sus resultados» (Romani, 1997: 151). Llegó a defender así la disciplina de la etnoarqueología, basada en la comparación entre la cultura material arqueológica y la cultura material etnográfica de una misma zona. Disciplina que quedó reflejada en la obra *Los pueblos de España* (1946)[2], pues en ella por primera vez se propuso un acercamiento a los pueblos del pasado, combinando los datos arqueológicos, la historia antigua y el método etnológico. Pero ¿qué nos transmite Caro Baroja sobre la religión de época prerromana en la península ibérica? Quizá, donde trate con mayor profundidad el tema sea en su ya citada obra *Los pueblos de España*, una obra en la que no solo presenta un bosquejo sobre prehistoria y la historia antigua, sino en la que se analizaban los grupos culturales constatados por los propios autores clásicos y corroborados por la información arqueológica. Además, en ella se observa cómo Julio Caro Baroja se vio atraído por fenómenos más puntuales, como las formas de organización política, la lengua y la religión (Alvar Ezquerra, 2005: 196). Allí expone que en el sur peninsular debió de existir un culto a la esfinge y al león, al considerar que las representaciones escultóricas halladas en Nueva Carteya, Baena y Osuna así lo confirmaban; tratándose, según él, de divinidades de segunda fila. Añade que estas representaciones zoomorfas (reales y fantásticas) tendrían un carácter protector o apotropaico y se ubicarían a las puertas de los templos, palacios o sepulcros produciendo «religioso temor». Consideró que los santuarios jienenses de Collado de los Jardines y Castellar de Santisteban tuvieron una importancia excepcional para el estudio de la religión de los pueblos de la Turdetania, considerando que los exvotos que se presentaban en actitud de orar, con las palmas de las manos abiertas o en otras actitudes místicas, junto a guerreros armados o en actitud de danzar y damas portando palomas, serían las representaciones de personas que obtuvieron beneficios de la divinidad. Los exvotos anatómicos, ojos, dentaduras completas, brazos o piernas, serían depositados cuando se hubiera producido una cura considerada milagrosa, costumbre que, según Caro Baroja, se podía observar en los santuarios y ermitas de España en los años sesenta y que todavía hoy está presente no solo en la península sino en otros muchos países del mundo. En el caso del sureste peninsular, Caro Baroja nos trasmite que la religión de los pueblos de esta zona no es bien conocida. Menciona que los griegos dieron culto especial a varios promontorios de la costa: *Mons Iovis* (Mongó), citado por Pomponio Mela; *Mons Iovis* (Monte Matas, junto al Besós); *Mons Sacer*, en la desembocadura del Ebro; templo de Artemis o Diana, en el cabo de San Antonio, fundado por los focenses, además de mencionar un culto a Saturno, en el cabo de Palos. Asimismo, indica que los griegos procedentes de la colonia focense de *Massalia* instruyeron a los iberos en los ritos del culto a Artemis Efesia. Cree, además, que estas divinidades pudieron tener sus equivalentes indígenas e indica que apenas se han documentado templos, afirmación que contrasta con lo que iremos relatando a lo largo de este artículo.

En el prólogo a su obra *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII (1978)*, se puede comprobar el interés de Julio Caro Baroja por el fenómeno religioso en sí. En él advierte que en esta ocasión dejará fuera de su campo de

[1] Al que quiero agradecer su gran amabilidad y ayuda a la hora de localizar y consultar los artículos por él realizados sobre los estudios que el insigne Julio Caro Baroja realizó sobre historia y religiones antiguas.

[2] Considerado por el profesor Alvar Ezquerra como un hito historiográfico (2006: 110-118).

acción las religiones primitivas, pero que sí tendrá en cuenta las religiones paganas antiguas, aunque de manera tangencial, pues considera que hay un elemento de interacción entre lo pagano y lo cristiano que está presente en las manifestaciones religiosas de los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, en el capítulo XIV señala cómo en las fiestas religiosas de los campesinos se pueden encontrar elementos característicos de los rituales paganos, como pueden ser: hogueras y danzas (de muy diverso tipo) o juegos. En el capítulo XXIII (epílogo), dedicado a la astrología, hace alusión a esta práctica en época romana, e indica que emperadores como Tiberio, Adriano, Cómodo, Septimio Severo o Alejandro Severo hicieron uso de ella en alguna ocasión, e incluso avanzado el siglo IV d. C. muchos ciudadanos romanos no salían de sus casas sin «saber dónde estaba situado Mercurio o qué grado de la constelación de Cáncer ocupaba la luna», tal como, según Caro Baroja, señala el historiador Amiano Marcelino.

Alusiones a las religiones prerromanas las encontramos en otras obras, como en *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan* (1979). Concretamente, en el capítulo XIX, dedicado a «Las aguas de San Juan y su relación con el culto a las fuentes». En él comenta que el culto a las aguas, y en su forma más común de culto a las fuentes, estuvo muy presente entre los pueblos prerromanos peninsulares y considera que el uso de exvotos está ligado desde muy antiguo con el culto de las fuentes salutíferas, citando como ejemplos el gran depósito de exvotos del Barranco y Collado de los Jardines (Despeñaperros), hallado en los alrededores de un manantial de aguas finas formado, según señala, por generaciones de hombres que fueron a este enclave a curarse de sus dolencias o a sanar a sus animales domésticos; el depósito de Castellar de Santisteban, cuyo origen se encuentra, según señala Caro Baroja, en un manantial de aguas salutíferas y el depósito de exvotos del santuario de Nuestra Señora de la Luz, en Murcia. Fue capaz de conectar las divinidades tutelares de los bosques y las divinidades fluviales con ritos extraños del imaginario popular, como las *xanas* asturianas, o de vincular los *Munda Cereris* a «las Mondas» de Talavera de la Reina (Alvar Ezquerra, 2006: 110-118).

En el capítulo V de su obra *Reflexiones nuevas sobre viejos temas* (1990) abordó el sincretismo entre los cultos prerromanos de la península ibérica y los cultos romanos, tema que ya había tratado en su artículo «La religión según Varrón y aplicaciones de sus ideas a la Hispania romana», en «La religión romana en Hispania» (1979). Vemos, por tanto, cómo desde los inicios de su actividad investigadora aparece el referente clásico como explicación a la existencia de determinas prácticas religiosas o folclóricas de la España moderna o contemporánea (Alvar Ezquerra, 2005: 199).

Una vez vistas las aportaciones que realizó Julio Caro Baroja al conocimiento de las religiones prerromanas pasamos a realizar una síntesis sobre las creencias, prácticas y espacios vinculados a la religión en la Iberia prerromana, síntesis que nos permitirá observar lo mucho que se ha avanzado en el conocimiento de los aspectos religiosos de los pueblos ibéricos. Frente a nuestra concepción actual de un espacio religioso bien definido, esto es, un templo que albergue la imagen de la divinidad, en el mundo ibérico hay que imaginarse una relación de lo sagrado con todas las esferas de la vida. El campo, las cuevas, las montañas, las fuentes, las casas, la ciudad o el cementerio fueron espacios sagrados donde se desarrolló el pacto de los hombres con los dioses o con los antepasados, a través de rituales complejos, individuales y colectivos. En las ciudades de las culturas mediterráneas era imprescindible, por tanto, contar con uno o dos templos, por modestos que estos fueran, en los que rendir culto a los dioses (Bendala Galán, 1990: 141). En este trabajo vamos a seguir la clasificación de los espacios de culto, realizada por T. Moneo, en sus magníficas monografías*: Santuarios urbanos en el Mundo Ibérico* (2000) y en *Religio Ibérica: santuarios, ritos y divinidades. Siglos VII-I a. C.* (2003). Podemos así distinguir los siguientes tipos:

A. Santuarios urbanos

1. Santuarios domésticos o dinásticos gentilicios

Habitualmente están relacionados (integrados o adosados) con una vivienda o con un edificio cuya planta no se diferencia tipológicamente de una construcción doméstica, pero que suelen tener dimensiones notables y un carácter relevante dentro del *oppidum* o población en que fueron construi-

dos. Se suelen emplazar en la parte más alta del poblado y así lo podemos observar, entre otros ejemplos, en el santuario ibero de la Serreta (Alcoy, Alicante) (Moneo, 2000: 120). Su ubicación permite la máxima visibilidad, convirtiéndose así en referencia visual del territorio. La colección de terracotas femeninas, la mayoría con los brazos recogidos bajo el pecho, aludirían a cultos de la fecundidad. Para Marín Ceballos, la terracota de la Gran Diosa Madre mediterránea, hallada en el santuario, tendría como rasgo más característico su aspecto nutricio, y a ella acudirían las madres con sus hijas en demanda de protección con un ritual de música y ofrendas como la paloma. En él pudo haberse desarrollado un culto suprafamiliar, en el que participaran las élites de la comunidad. En el santuario de El Amarejo (Bonete, Albacete) se celebraron ritos de paso de jóvenes de uno y otro sexo, tal como dejan ver las ofrendas halladas en el depósito votivo: fusayolas, pondera, agujas de coser, restos de telas y cordajes, agujas de bronce y marfil para el pelo, agujas de adorno de oro, fíbulas, peines y cuentas de collar, corresponderían a actividades específicamente femeninas, y concretamente con la función femenina y doméstica de la hilatura. También se constató la ofrenda de productos alimenticios depositados en el interior de recipientes cerámicos: frutas frescas y secas, semillas, porciones de carne de animales jóvenes (cabras y ovejas), huevos, queso, miel y leche. Los vasos cerámicos y los hornos de elaboración de la cerveza permitirían relacionar el consumo de la misma con los hombres durante la celebración de los rituales (Prados Martínez, 2006: 62-63). Los fieles realizaron sus celebraciones, ritos y ofrendas directamente en el depósito votivo. Estas consistieron en el levantamiento de una pira, a la que, mientras ardía, se iban echando con fines propiciatorios las ofrendas de los fieles. Acabado este ritual, tanto los restos humeantes de la pira como los objetos ofrecidos eran arrojados al interior del depósito, se apagaban las ascuas con agua y posteriormente se ocultaba todo con una capa de tierra, piedras o adobes. Su excavador, Santiago Broncano, propuso que dicha celebración se realizaría una vez al año, concretamente a principios del mes de octubre. La divinidad aquí venerada tuvo un carácter local, una divinidad femenina protectora o creadora del arte de tejer, una diosa de la misma índole que Astarté, Afrodita o Tanit, bajo la acepción de Tejedora (Broncano Rodríguez, 1989: 239-241). La posibilidad



Figura 1. Placa de cinturón de bronce. Museo Arqueológico de Albacete.Santuario de El Amarejo (Bonete, Albacete).



Figura 2. Aplique cerámico con representación de cabeza de lobo. Museo Arqueológico de Albacete. Santuario de El Amarejo (Bonete, Albacete).



Figura 3. Recipiente cerámico en forma de paloma. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Santuario de El Amarejo (Bonete, Albacete).

de la existencia de esta divinidad estaría avalada por las numerosas citas de autores clásicos que elogian la calidad y belleza de las producciones textiles ibéricas que fueron exportadas a diversos enclaves mediterráneos. El santuario documentado en El Cerrón (Illescas, Toledo) formaría parte de la mansión de un *regulo* o notable, en el que se rendiría culto a los antepasados heroizados, tal como se ha podido deducir de la iconografía representada en el relieve hallado en este lugar de culto, donde dos carros guiados por sendos aurigas van seguidos de un personaje que levanta el brazo a modo de saludo o despedida, quizá a personajes heroizados (Moneo, 2003: 164 y *et. al*, 2012: 363).

En este tipo de santuario urbano y de carácter doméstico o dinástico gentilicio es frecuente que su ubicación se encuentre en la zona central de los poblados, vinculados a lo que puede ser su calle principal, tal como se observa en el Castellet de Bernabé (Liria); en El Puntal dels Llops (Olacau); en Sant Miquel de Liria (Valencia) y en El Oral (San Fulgencio, Alicante). En ocasiones, también dan a una plaza o espacio abierto, tal como ocurre en los casos de Puig Castellet y La Moleta del Remei (Moneo, 2000: 120). En el Castellet de Bernabé se documentó una capilla doméstica que formaba parte de una vivienda de la familia aristocrática dirigente del poblado, capilla caracterizada por la presencia de un hogar realizado en arcilla con decoración incisa en su entorno. Las mujeres debieron ser las encargadas del culto que allí se realizara, pues se documentaron vasos en miniatura, pebeteros en forma de cabeza femenina, fusayolas y pesas de barro. En el caso de El Oral, el espacio cultual se ubicó en las estancias denominadas como III J (1) y III J (2). La primera III J (1) debió ser la sala de reunión o sala principal del santuario, el lugar donde se celebrarían las reuniones y actividades de carácter litúrgico. Presenta un revestimiento anaranjado, pavimento de arcilla blanquecina con la talla de un *keftiú* o lingote chipriota en el centro. El espacio III J (2), de menor tamaño, fue interpretado como el almacén de los objetos empleados en los rituales (Prados Martínez, 2006: 56-57). En Sant Miquel de Liria (Valencia), el ámbito cultual se encuentra formando parte de una construcción de carácter público, símbolo de poder político. Se trata de una construcción alineada con varias estancias, una sala principal o *sancta sanctorum* presidida por un betilo en el centro

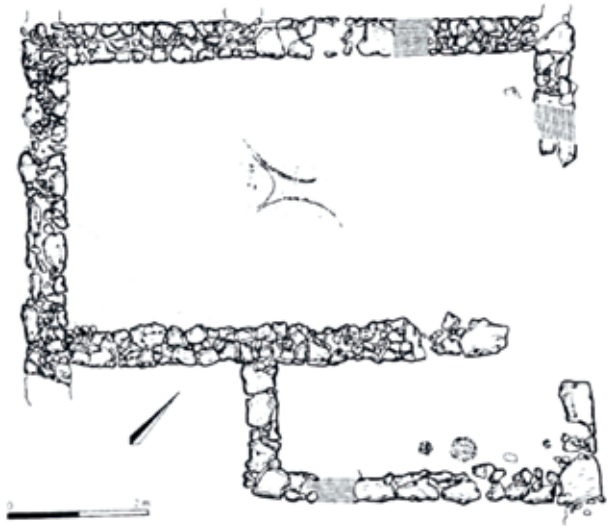


Figura 4. Vivienda III J de El Oral (San Fulgencio, Alicante). En el centro se representa el *Keftiú* o piel de buey extendida según Abad y Sala, 1993.

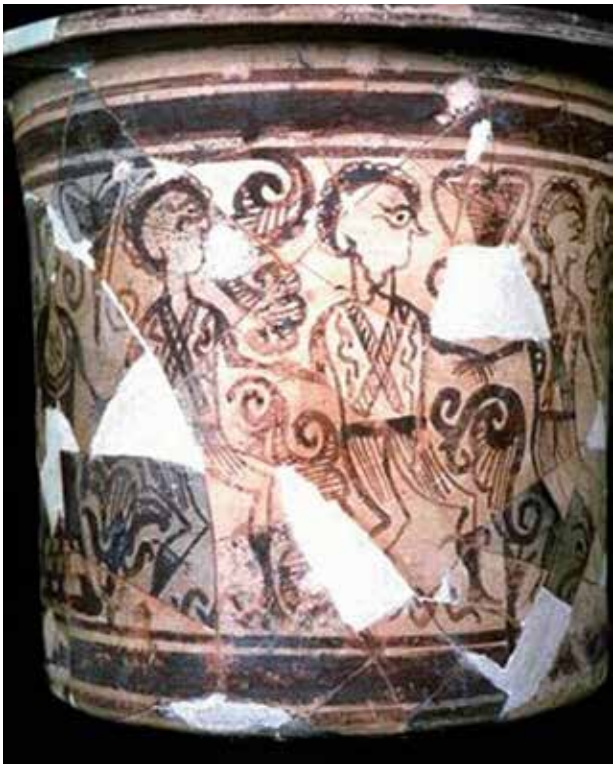


Figura 5. Calato de la danza nupcial (San Miguel de Liria, Valencia) Museo de Prehistoria de Valencia.



Figura 6. Dibujo del calato de la danza nupcial (San Miguel de Liria, Valencia). Bonet, 1995.

y una pequeña estancia cuadrangular (Prados Martínez, 2006: 63). El betilo se talló en forma de obelisco y estuvo enlucido (Seco Serra, 2010: 169-176). Formó parte del conjunto un pozo votivo en el que aparecieron (entre niveles de ceniza) abundante material cerámico, herramientas agrícolas y elementos de hilado (fusayolas, pesas de telar), terracotas y vasos con escenificaciones pintadas. C. Aranegui propuso dos modalidades de culto diferentes: el culto a los antepasados y la afirmación de las élites ciudadanas en manifestaciones colectivas públicas, tal como se deduce de las decoraciones que presentan los recipientes cerámicos: una escena naval que podría ser interpretada como una conmemoración, tal vez mediante un juego o pantomima de un hecho que hubiera sido importante y con el cual la aristocracia del poblado se identificaría. Una escena de jinetes y guerreros que exhiben su superioridad, con caballos enjaezados, armas y vestimentas, y una escena de esponsales, donde las figuras femeninas y las danzas de jóvenes de ambos sexos resaltan al son de instrumentos musicales que dan a entender que las ceremonias colectivas cuentan con la participación de la mujer (Aranegui, 1997: 103-113).

En todos estos edificios es evidente su estrecha relación con las élites sociales y con el culto a los antepasados. Probablemente se realizarían comidas o banquetes, a través de los cuales reyes y príncipes manifestarían su preeminencia social y representatividad sacra. En estas comidas rituales tomaría parte la élite o los más ancianos de las familias principales de la población, pudiendo participar en determinadas ocasiones invitados extranjeros, adquiriendo así un carácter político (Moneo, 2000: 136). Estos cultos domésticos, privilegio de la dinastía regia o de ciertos grupos aristocráticos, estaban dirigidos a conectar con los antepasados, identificados con un progenitor mítico. De esta forma, la presencia y fuerza de los antepasados heroizados volvía a sus descendientes asegurando el control y la defensa de la tierra y el ganado, elementos imprescindibles para la supervivencia de la población (Moneo, 2000: 130).

2. «Templa urbanos»

Se trata de edificios aislados que suelen presentar una planta regular, con orientación astronómica. Para este segundo grupo de santuarios urbanos, T. Moneo distinguió entre los recintos sacros a cielo abierto y los *templa* de tipo clásico (Moneo, 2000: 137).

2.1. Recintos sacros o «a cielo abierto»

A modo de témenos, su origen hay que buscarlo en el mundo colonial fenicio-púnico. Exclusivamente documentados en el sureste peninsular, se localizan en el interior de los poblados, en áreas céntricas. En este grupo podríamos citar el recinto sacro de La Alcudia (Elche, Alicante), de cronología controvertida, a pesar de que su excavador sitúa su construcción en el siglo VI a. C., con una larga continuidad en el tiempo, pues pudo estar en uso hasta el siglo I a. C. (Moneo, 2000, 137). Pudo venerarse a una gran diosa femenina de la fertilidad y del mundo subterráneo, ya fuera Tanit, Artemis o Démeter, acompañada por una divinidad masculina juvenil (Lucas, 2003: 201). Presenta una planta cuadrangular. Junto al espacio a cielo abierto con mesa de ofrendas en el centro y banco corrido adosado a la pared oeste, se construyó una pequeña habitación o capilla. En un segundo momento fue adosada una torre (Prados Martínez, 2006: 57-58). El edificio pudo estar relacionado con elementos funerarios aparecidos en las inmediaciones, una especie de *heroon*[3]. De interés resulta el edificio Campello B, en la Illeta dels Banyets (Alicante), fechado a principios del siglo IV d. C. y puesto en relación, como en el caso anterior, con el hallazgo de una sepultura, ¿un *heroon*?, y por tanto vinculable con cultos funerarios de tipo dinástico y con otros edificios: un almacén y el denominado Campello A, cuya función ha sido discutida, pues primero se interpretó como un templo y posteriormente como una *regia* (Moneo, 2000: 138). Estos edificios constituyeron un espacio privilegiado dentro del conjunto urbano de la Illeta, siendo el lugar de residencia del individuo que ostentaba la autoridad sobre el centro urbano, que además ejercía un control del almacén (Domínguez Monedero, 1998: 198).

[3] Edificios de los que trataremos más adelante.

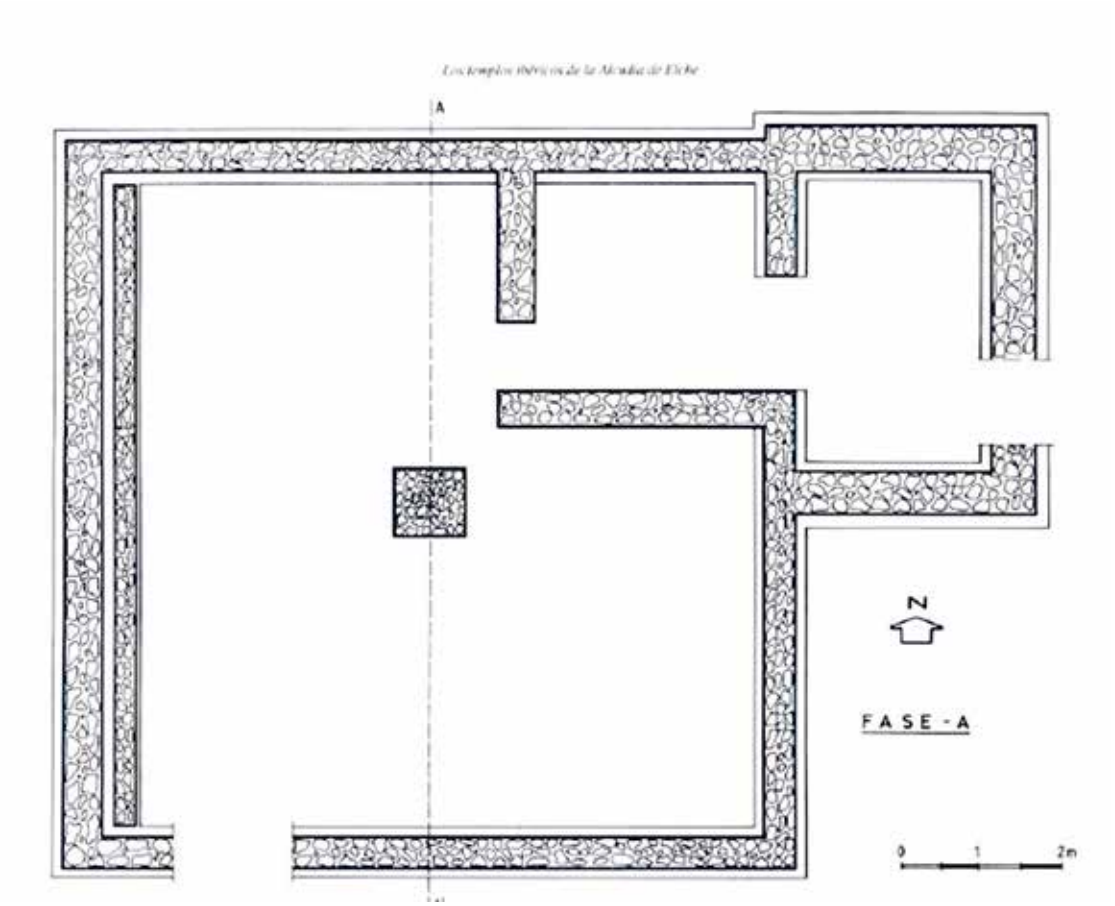


Figura 7. Planta del santuario de La Alcudia (Elche, Alicante) según Ramos 1991.



Figura 8. Santuario de La Alcudia (Elche). Reconstrucción general de recreación virtual. Autor: Pedro Peña Domínguez.

2.2. *Templa* de tipo clásico

Localizados exclusivamente en la zona del noreste de la península ibérica, siendo el ejemplo más meridional el documentado en Sagunto (Valencia). En casi todos los casos se encuentran en poblaciones próximas a la costa o fácilmente alcanzables desde ella, lo que ayuda a comprender los influjos directos desde el mundo colonial griego. Se trata de construcciones aisladas, de planta rectangular, aparentemente orientada astronómicamente y que responden a una precisa planificación previa a su construcción. Estos edificios, por su técnica y esquemas constructivos, pueden considerarse como templos en el sentido de la acepción clásica de este término. Así lo constatamos en Ullastret (Gerona), siglo III a. C., donde el edificio *in-antis* presenta columnas y sillares con decoración de roleos y vegetales originarios del mundo greco-helenístico. En su interior o en sus proximidades han aparecido exvotos en forma de mascarillas de terracota, junto a restos cerámicos (Moneo, 2000: 141). El templo de Artemis (Sagunto, Valencia), siglos IV-III a. C., fue respetado por Aníbal cuando en el año 218 a. C. se produjo la toma de Sagunto y, por tanto, el inicio de la Segunda Guerra Púnica, tal como lo transmite Plinio en *Naturalis Historia*. Hoy día se puede ver un paramento de grandes sillares (algunos alcanzan los tres metros de longitud) de labra perfecta y exacta coordinación de sus juntas, que debió constituir el revestimiento de la terraza en la que se alzó el edificio con el fin de salvar el desnivel existente en el terreno (García y Bellido, 1963: 303). Almagro Gorbea considera que esta adscripción de la diosa Artemis mostraría la especial relación de esta ciudad con el mundo focense ampuritano. Cree, además, este investigador que su ubicación al pie del *arx*, en la parte baja de la ciudad podría explicarse por la existencia de un santuario portuario de cronología anterior cerca del río Palancia (Almagro Gorbea, 1996: 130). El templo de Azaila A (siglo I a. C.) debe explicarse como consecuencia de la generalización de la arquitectura helenístico-romana tardorrepublicana en la última etapa del mundo ibérico (Moneo, 2000: 141). El edificio es de pequeño tamaño y se sitúa frente a la entrada principal de la acrópolis. Su interior está distribuido en dos espacios: el vestíbulo abierto a la calle y la *cella*, en cuyo fondo se construyó un podio con sillares de arenisca decorados con moldura, sobre el que se colocó un grupo de esculturas de bronce, del que han llegado hasta nosotros algunos restos. El edificio se pavimentó con un mosaico de *opus signinum* con dibujo de teselas blancas y negras, formando rombos y grecas, y las paredes enlucidas y decoradas con pintura mural simulando un aparejo isódomo (primer estilo pompeyano). A través de los fragmentos escultóricos documentados se pudo configurar la presencia de un grupo ecuestre formado por tres figuras: un personaje masculino, vestido al modo romano; una figura femenina alada y un caballo (tal vez la imagen de un joven caudillo local que coge las riendas de su caballo mientras es coronado por una diosa femenina). Se habría querido mostrar, por tanto, la representación heroizada de un destacado personaje local, relacionable con un héroe mítico, fundador de la ciudad o los linajes, del que se evocarían sus triunfos militares siguiendo el modelo romano. Según Almagro Gorbea, el santuario de la acrópolis de Azaila se dedicó a un *eques* heroizado, como los que había en otros *oppida* ibéricos (Almagro Gorbea, 1996: 132), un tipo de culto que recogería la tradición helenística de divinización de ciertos personajes, además de revitalizar tradiciones de antepasados míticos.

3. Santuarios de entrada intramuros

Se trata de áreas sacras, situadas en el interior de las poblaciones ibéricas, próximas a una zona de entrada y en relación con la *cella* que conecta con el exterior a través de la puerta principal. Localizados en la zona del levante y noreste peninsular, podrían interpretarse como santuarios gentilicios relacionados con cultos a los antepasados, culto que en el santuario del Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real) podría vincularse a ritos de paso femeninos (Moneo, 2000: 148) y a ceremonias de iniciación, que incluirían la deposición de pesas de telar, junto a otras ofrendas de carácter femenino, acompañadas de la práctica de sacrificios, evidenciada por la aparición de cuchillos y huesos de animales recogidos en las proximidades de la mesa de ofrendas. La presencia de molinos podría sugerir la elaboración de panes o tortas de ofrenda (Moneo, Pérez y Vélez, 2001: 125-126). Presenta una planta pentagonal y se compuso de una sala principal caracterizada por la existencia de un pequeño altar y con una triada betílica al fondo, hallazgo que evidencia un notable influjo púnico (Moneo, Pérez y Vélez, 2001: 130 y Prados Martínez, 2006: 63). De gran interés es el santuario de La Puerta del Sol, localizado

en el *oppidum* de Puente Tablas (Jaén). A mitad del siglo V a. C., la fortificación fechada en el siglo VII a. C. se remodeló, se rectificaron algunas torres que con el paso de los siglos se habían deteriorado, se realizaron algunas zonas del lienzo murario y en el flanco sudeste de la muralla se abrió una puerta con orientación al este, coincidiendo con el orto del equinoccio. En el centro del pasillo de esta puerta de entrada se ubicaron dos piedras, una identificada con un altar y otra, la cubierta de un *bothros*, en el que se hallaron dos mandíbulas inferiores de cerdos y restos de sendos neonatos, además de algún resto de cabra. La puerta, por tanto, adquirió un carácter sacro. Al final de este corredor, se documentó una estela de piedra de un metro de altura (tumbada y fragmentada en dos) que representaba a una divinidad femenina con elementos esculpidos, como los brazos, que se dirigían hacia el centro del vientre, y la parte superior, que fue golpeada hasta conseguir la forma apuntada de una tiara cubierta con manto y velo. Dicha estela debía ser colocada en este lugar coincidiendo con el orto del equinoccio, es decir, a finales del mes de febrero y, por tanto, ser sacada del templo en el que permanecía custodiada el resto del año; de tal manera que al alba del citado orto del equinoccio recibiría la luz solar en un entorno aún de penumbra. Posteriormente, cuando todo el área estaba iluminada, el puente de la puerta ensombrecía la estela de arriba abajo, volviéndose a generar un contraste lumínico con su entorno. En ese momento, la luz solar penetraba también por una pequeña ventana de la segunda terraza del santuario, en una habitación cerrada y en cuyo fondo había una cueva. Allí se construía una figura de luz, que con el movimiento del sol entraba hasta lo más profunda de esta. Debió tratarse de un rito secreto y mistérico, solamente visible para un grupo restringido de personas, un rito estrictamente aristocrático. El santuario contaba con otras estancias como, por ejemplo, una cela y un patio, con la presencia de un altar en forma de piel de toro o lingote chipriota (Ruíz, Molinos, Fernández, Pérez y Rueda, 2017: 155-161; Ruíz, Molinos, Rueda y Fernández, 2015: 93-106).

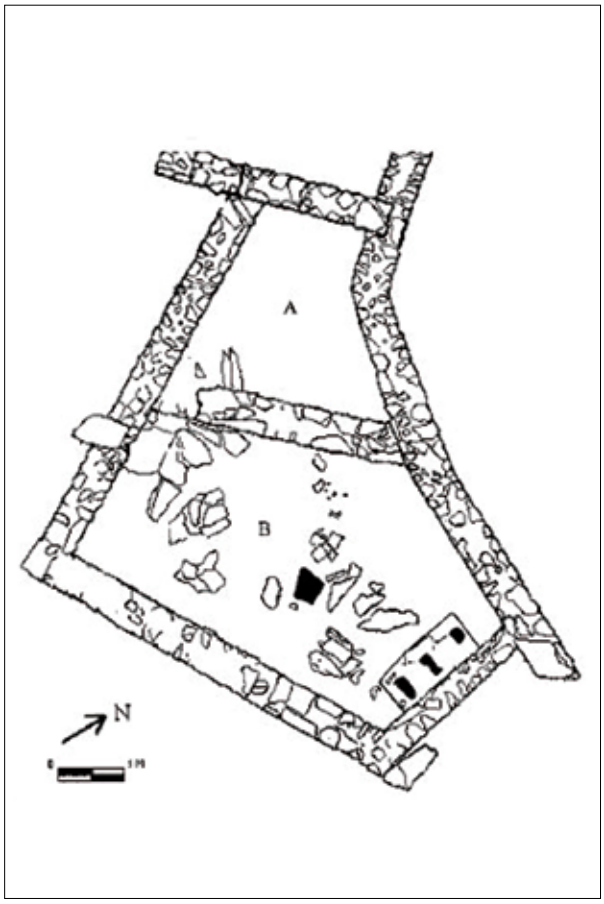


Figura 9. Planta del Santuario de El Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real) según VÉLEZ Y PÉREZ, 1987.



Figura 10. Reconstrucción 3D de la calle del pórtico y santuario con triada betílica. Patrimonio Histórico Castilla-La Mancha.

4. Santuarios de entrada extramuros ad portam

Suelen estar relacionados con el mundo subterráneo y vinculados a cuevas o cursos de agua. A menudo, en sus inmediaciones, se documentan exvotos que representan figuras humanas (masculinas y femeninas), algunos de ellos de carácter matronal, además de miembros anatómicos (Moneo, 2000: 149). Podríamos citar dentro de este grupo el santuario B de Torreparadones (Castro del Río, Baena), en el siglo I d. C., el mejor conocido. La fachada debió contar con dos columnas apoyadas sobre

basas de tipo ático, sin plinto. Presenta una estructura tripartita: vestíbulo, patio[4] y *cella* de planta cuadrangular con columna central, que pudo haber sustentado un piso superior o el tejado. También se documentaron altares de piedra y un betilo estiliforme[5], que no podía ser visto desde la puerta de entrada del edificio, por quedar oculto tras la columna central de la *cella*, pues ambas se encontraban en el mismo eje (Seco Serra, 1999: 138). Asociados al edificio se documentaron exvotos que representaban figuras masculinas, femeninas y miembros anatómicos que nos hablan de rituales practicados en el exterior de la población: purificación y lustración. Es interesante resaltar el hallazgo de exvotos femeninos que representan a mujeres gestantes, lo que nos habla de ritos ligados al matrimonio y a la procreación (Morena López, 1997: 284-285), junto a otros exvotos de aspecto estiliforme que adoptan forma de columna (Seco Serra, 1999: 139). Los exvotos de carácter anatómico tienen la particularidad de presentar una misma parte del cuerpo humano: las piernas, por lo que, según Morena López (2011: 251), se podría hablar de una cierta especialización de este santuario. A través del hallazgo de una cabeza velada, con la inscripción «Dea Caelestis»[6], se ha sugerido que el santuario hubiera estado dedicado a Tanit o a una divinidad indígena con atribuciones semejantes (Morena López, 1997: 288-289). Poco después de la victoria del ejército romano sobre Cartago y la destrucción de esta ciudad en el 146 a. C., el culto a *Caelestis* fue introducido en Roma. Cuando Cartago se refundó en el 122 a. C. con el nombre de *colonia Iuniona*, la diosa cartaginesa *Caelestis* se asoció con la diosa del panteón romano, *Iuno*, y de la unión de ambas divinidades resultó la advocación de *Iuno Caelestis*.



Figura 11. Betilo estiliforme del santuario de Torreparedones (Castro del Río, Córdoba). Fotografía del parque arqueológico de Torreparedones (Córdoba).

Entre las advocaciones con las que fue conocida *Iuno*, interesa citar *Iuno Lucina*, quizá la diosa a la que se le dio culto en Torreparedones, pues, tal como nos informa Morena López en el transcurso de las excavaciones, se halló un fragmento de cerámica ibérica con inscripción en caracteres latinos que podría ser interpretada como una fecha de calendario, un día entre el 16 de febrero y el 15 de marzo (*Kalendas*), cuando precisamente el 1 de marzo era la festividad *de Iuno Lucina (Matronalia)*, diosa de las embarazadas y los partos (Morena López, 2011: 251). El culto a esta advocación de *Iuno Lucina* está atestiguado en la antigua Barbesula, en la desembocadura del río Guadiaro (San Roque, Cádiz), a través de una inscripción labrada en el basamento[7] de una escultura, en la que, además de la inscripción, presenta una decoración relivaria de una figura femenina de pie que lleva en sus brazos a un niño, quizá la representación de una alegoría de la fecundidad o una *dea Kourotrophos*. El santuario de Torreparedones pudo tener funciones de rituales de paso y de agregación social, así como de protección de la

[4] El espacio de mayores dimensiones del complejo religioso, pavimentado con *opus signinum.*

[5] Forma de columna.

[6] Nombre con el que en época romana se conoció a Tanit.

[7] Tallado en mármol blanco.

población y el territorio. Los ritos en él celebrados fueron, sin duda, garantía ante la sociedad de que los jóvenes tenían las debidas condiciones físicas y sociales para procrear y defender a la comunidad.

5. Santuarios portuarios fluviales y marítimos

Vinculados a actividades de carácter comercial, se documentan por todas las costas de la península ibérica, pero especialmente en levante y Andalucía, donde se pueden citar, entre otros muchos, el localizado en La Muela (Cástulo, Jaén), junto al río Guadalimar (Moneo, 2000: 153).

B. Santuarios extramuros

Localizados en el exterior de los *oppida*, a una distancia variable que puede oscilar entre los trescientos metros y los diez kilómetros. T. Moneo distinguió varias categorías: santuarios palatinos; santuarios comunitarios (cuevas santuario y abrigos santuario); santuarios de control territorial y santuarios supraterritoriales.

1. Santuarios palatinos

Documentados en la Baja Extremadura, el de Cancho Roano sería el ejemplo más relevante. Localizado en el valle de La Serena, una de las vías de comunicación más importantes, forma parte de una construcción mayor, aislada en el paisaje, una posible *Regiae* o palacio sacro cuyo origen se encuentra en el periodo orientalizante. En su última fase, consta de un pequeño patio anterior para la celebración de ceremonias, flanqueado por dos alas que prolongan al núcleo básico, todo ello rodeado por una batería de almacenes rituales, interrumpidos por una única puerta de acceso frente al patio anterior del edificio central. Sobresale una capilla con un gran pilar de adobes, que apoya en altares correspondientes al edificio de la etapa anterior, altares en forma de piel de buey abierta. Fue un complejo de carácter económico (centro de producción y distribución), político y religioso, e incluyó las funciones de vivienda doméstica, residencia del dinasta local y de su familia, descendiente de antepasados míticos deidificados. Se produjo, por tanto, una asociación entre el culto divino y el regio, en el que el rey es revestido de carácter sacro y es el intermediario de la divinidad. Su papel es esencial para la perduración del grupo humano, la fecundidad, el ganado, la fertilidad de la tierra, la conservación de las cosechas, el alimento y el control de los intercambios. En Cancho Roano se concentró una gran riqueza de bienes y símbolos de prestigio, como calderos, asadores, jarras de libación, arneses de caballo, instrumentos de telar, vasos cerámicos de lujo, joyas… Al rey sacerdote le correspondía la prerrogativa de organizar un banquete entre los suyos y, tal vez, redistribuir a los hombres libres las copas del simposio.

2. Santuarios comunitarios (cuevas-santuario)

El tipo más común: oquedades con una o varias entradas que dan acceso a un vestíbulo del que parten diversos corredores y galerías. Se constatan desde el noreste hasta la Alta Andalucía y Badajoz. Entre ellos podemos mencionar los santuarios jienenses de Collado de los Jardines (Despeñaperros) y Cueva de la Lobera, en Altos de Sotillo (Castellar de Santisteban). Con el paso del tiempo ambos enclaves se convirtieron en santuarios de control territorial, lugar de reunión de la élite que formaba las distintas ciudades-estado. En el primer santuario mencionado, se depositaron una gran cantidad de exvotos de bronce, con representación de jinetes, lo que llevó a la doctora Prados a proponer que el origen de este enclave pudo estar en relación con un culto heroico realizado a inicios del siglo IV a. C. y quizá ¿dedicado a una divinidad masculina? (Ruiz y Molinos, 2007: 20). El segundo lugar de culto citado, de mediados del siglo IV a. C., se caracteriza por la constante presencia de exvotos de bronce y por la constatación de hasta tres terrazas, en su frente norte, en las que se construyeron casas de una sola habitación que podrían ser identificadas cada una con un *oppidum* o con cualquier representación colectiva de la sociedad ibera de su entorno (Ruiz y Molinos, 2007: 20). El acceso a la terraza principal se realizó a través de un camino en rampa, flanqueado por grandes lajas de piedra. Las cuevas representan el lugar privilegiado y misterioso que comunica al hombre con las divinidades del ámbito subterráneo o infernal,

con las entrañas de la tierra. El culto en cuevas en la cultura ibérica, sin duda, recuperó una tradición ancestral que perduraría hasta tiempos romanos y posteriores. Las ofrendas depositadas fueron muy variadas, pudiendo citar: exvotos zoomorfos y antropomorfos, armas, elementos de adorno, instrumentos quirúrgicos, cuentas de vidrio, restos óseos (testimonios de sacrificios de animales), pequeños aros relacionados con las espirales que remataban los tirabuzones de las jóvenes y, por tanto, asociados con la ofrenda del cabello realizado por aquellas muchachas que fueran a contraer matrimonio. El corte de las trenzas se realizaría previo a la confección del peinado nupcial, un símbolo que marca el paso a una nueva condición y a un estatus nuevo: el matrimonio. Queremos mencionar un relato escrito por la investigadora C. Rueda, en el que refleja el momento del ofrecimiento del pelo:

> «La primera jornada los muchachos y muchachas celebraban el final de su infancia, se la ofrecían a la divinidad que les había guardado y tutelado, junto a sus juegos e, incluso, junto a sus cabellos largos y trenzados, que eran cortados y entregados. Esa mañana de primavera Urkeatin lucía especialmente maravillosa. Quería lucir su pelo, puesto que sería la última vez que podría sentirlo libre, desprovisto del velo que adquiriría una vez contraídas nupcias […] Allí los esperaba el sacerdote, quien pronunciaría las palabras sagradas y quien cortaría las trenzas a ambos jóvenes, con un pequeño y afilado cuchillo. Con sus trenzas en la mano, ella misma las ofrendó a la divinidad, depositándolas en el suelo de la cueva, en contacto con la piedra, junto a unas fichas de juego de infancia y un exvoto de bronce» (Rueda, 2012: 175).

En estos santuarios los ritos de paso o los ritos matrimoniales no se desarrollarían aislados, pues se constatan, también, ritos de fertilidad, de protección, ritos guerreros, de agregación, de curación o de iniciación (Rueda, 2012: 175-186). Con el paso del tiempo, se convirtieron en centros aglutinadores y lugares de atracción y de culto colectivo de los poblados que formaban el territorio constituido por los reyes locales. Durante los equinoccios y solsticios se convertían en puntos de convergencia de las diferentes comunidades. Se lograba así la cohesión del grupo y la renovación de sus miembros y de toda la comunidad. Se regularía el ciclo agrícola y, por tanto, el control económico y político del grupo. En ellos se celebrarían exhibiciones públicas en los grandes espacios aterrazados, pero también rituales de visibilidad limitada llevados a cabo por un grupo reducido de participantes, ya fueran iniciados o sacerdotes. En la cueva de La Lobera (Castellar) se pudo constatar que, a través de una ventana natural por la que penetra la luz solar al atardecer (en el ocaso del sol) y alrededor de los equinoccios, se iluminaba durante unos breves instantes un pequeño nicho localizado en el área más interna de la cavidad. Un aspecto muy sugerente de este acontecimiento es la forma que adquiere la mancha de luz proyectada por dicha abertura, pues recuerda a determinadas representaciones muy comunes en los exvotos de bronce (Esteban, Risquez y Rueda, 2014: 91-107; Ruiz Rodríguez y Molinos Molinos, 2017: 64; y Risquez Cuenca *et al.*, 203-218).

3. Santuarios comunitarios (abrigos-santuarios)

Localizados desde el noreste peninsular hasta Valencia. En estos lugares se suelen documentar inscripciones en caracteres ibéricos y latinos asociados a pinturas anteriores o coetáneas que suelen representar escenas de carácter cinegético desarrolladas en un bosque donde se representa al cazador, a veces a caballo, acompañado por perro y una presa (ciervo, jabalí o cáprido). Se han relacionado con cacerías míticas de animales llevadas a cabo por la élite ecuestre, símbolo de victoria del héroe sobre la muerte y quizá ceremonias de paso realizadas por miembros de la aristocracia guerrera. En estos santuarios se llevarían a cabo libaciones, sacrificios de animales, cantos, danzas y competiciones deportivas.

4. Santuarios de control territorial

Emplazados en lugares naturales, en las cumbres o en las laderas de una colina o montaña, están asociados a regiones y comarcas. Junto a los ya citados de Castellar de Santisteban y Altos de Sotillo quisiéramos mencionar los santuarios documentados en la región de Murcia: Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla) y El Cigarralejo (Mula). En el caso de Coimbra, el santuario ejerció un control sobre

el territorio y sus pobladores; y un dominio de las vías de comunicación. En él se debió de dar culto a una diosa indígena relacionada con la naturaleza y la agricultura (identificada con Démeter), acompañada por una divinidad masculina (García Cano; Iniesta, Sanmartín y Page del Pozo, 1991-1992 y García Cano, Hernández, Iniesta y Page del Pozo, 1997 y 1999). El santuario de El Cigarralejo se halla en una posición dominante de dos vegas. En él se llevó a cabo un culto colectivo de carácter agrícola y pastoril, que incluiría una procesión al santuario en la que pudo llevarse, ceremonialmente la estatua de la divinidad. Los numerosos exvotos de caballos debieron estar relacionados con la importancia de este animal para la guerra y la expresión de los valores ecuestres de la aristocracia ibérica, y con la necesidad de estos animales para las labores diarias, lo que explicaría la representación de asnos y parejas de équidos, así como grupos de yeguas y potros. El santuario se ha vinculado con el culto a Astarté, Artemis o Tanit en su advocación de Némesis, representada a través de exvotos en los que figuran pies desnudos, divinidad dadora de fortuna, protectora de fieles y guerreros y de sus bienes más preciados, asnos, yeguas y potrillos (Lucas Pellicer, 2001-2002: 156). Pudo ir acompañada por una divinidad joven y varonil: Señor de los Caballos (Lucas Pellicer, 2003: 203). La presencia del Domador de Caballos se identificó a través de un fragmento de equino de silueta recortada (Lucas Pellicer, 2001-2002: 156). El santuario debió, pues, estar vinculado con ritos de fertilidad agrícola y fecundidad animal y humana, y también, quizá, con un culto funerario de los antepasados heroizados.

5. Santuarios supraterritoriales

Presentes en la Alta Andalucía y sureste peninsular, se emplazaron en zonas fronterizas de regiones, estados o etnias. Entre otros queremos citar, en esta ocasión, el santuario de La Luz (Verdolay, Murcia) y el Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). El primer ejemplo mencionado, La Luz, se ubicó en un emplazamiento natural privilegiado asociado a zonas boscosas y cursos de agua, además de realizar desde él el control de caminos ganaderos. El *templum*, ubicado en un lugar elevado y organizado en diversas terrazas, fue orientado astronómicamente y se completó con otras construcciones como pórticos, almacenes, cisternas para recoger agua, talleres relacionados con el trabajo y la fundición de figuras votivas de bronce. Las excavaciones arqueológicas permitieron determinar la presencia de deambulatorios o caminos procesionales que circunvalarían el témenos y que, a lo largo de su recorrido, pasarían por áreas en las que pudieron llevarse a cabo representaciones teatrales vinculadas a los ritos del templo (Lillo Carpio, 1995: 127). Pudo venerarse a la diosa Démeter, Perséfone o Hécate, asociada a un efebo que podría vincularse con Triptolemo o algún otro dios masculino y héroe guerrero (Lillo Carpio, 1995: 212; y 1993: 155-174). El santuario de El Cerro de los Santos se ubicó sobre un montículo destacado del entorno, en la vía *Heraclea*, una ruta de carácter interregional. Junto al *templum* se documentaron diversas habitaciones, tienda de materiales votivos, casas de sacerdotes y estancias de servicio. El rito, en esta ocasión, consistió en el depósito de exvotos, lustraciones, procesiones, sacrificios, comidas rituales y representaciones escénicas. Los exvotos se depositaron como deseo de exhibición pública de prestigio, poder y autoridad. Se retrata a la clase más alta de la sociedad ibérica, que depositó costosos exvotos con una exhibicion muy rica de atuendos en el caso de las damas, tocados y joyas, que compartieron con los hombres protagonismo y privilegios; se resaltaría así su elevada situación social ante las diferentes comunidades que se daban cita en el santuario (Bendala Galán, 2000: 223-225). La doctora Ruano, tras el análisis de las esculturas antropomorfas en él depositadas, esculturas que presentaban diferencias de estilo y aditamentos externos, concluyó que estas apuntaban una procedencia distinta de la zona y condensaban, siempre según esta investigadora, un muestrario de trajes, tocados y joyas presentes desde el interior de la meseta hasta el levante. Consideró la posibilidad de que hasta el santuario del Cerro de los Santos hubieran llegado gentes procedentes de la Serreta de Alcoy, de El Cigarralejo o de la Alta Andalucía. El lugar se convirtió en un templo cuya competencia rebasó el del mero santuario adscrito a una comunidad. Fue, según esta autora (con la que estamos plenamente de acuerdo), un centro religioso y político donde jefes de distintas comunidades se reunirían en determinadas ocasiones para realizar sus ofrendas y sancionar acuerdos. Concluye la doctora Ruano señalando que el Cerro de los Santos pudo funcionar como punto de encuentro para sacralizar vínculos entre diversas comunidades ibéricas. El lugar, un punto focal y santuario geopolítico, fue visitado durante más de trescientos años por gentes nobles de distinto ámbito; en él se honró



Figura 12. Reconstrucción virtual del santuario, poblado y necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia). Región de Murcia.



Figura 13. Exvoto procedente de El Cigarralejo (Mula, Murcia). Reconstrucción virtual del santuario, poblado y necrópolis de El Cigarralejo (Mula, Murcia). Región de Murcia Digital.

y exaltó públicamente a unos pocos miembros de la aristocracia o a los propios régulos que rigieron el gobierno de comunidades de distinta filiación, pudiéndose ratificar pactos, acuerdos y matrimonios (Ruano Ruiz, 1988: 262, 263 y 269).

6. Santuarios en necrópolis

Podríamos citar el documentado en Cástulo (Linares, Jaén), estudiado y publicado por R. Lucas Pellicer y E. Ruano Ruiz, quienes, a través de una serie de fragmentos arquitectónicos con decoración en relieve, reconstruyeron un *naiskos* o *sacellum*, integrado por un edificio de planta cuadrangular con fachada dividida en dos cuerpos: el inferior con puerta de acceso y dos columnas o pilastras rematadas por capiteles con volutas, y el superior con ventana cuadrangular enmarcada exteriormente por una franja decorada. El edificio pudo estar coronado por una gola y presentar un tejado a dos aguas con frontón triangular (Lucas Pellicer y Ruano Ruiz, 1990: 43-64).

Construcciones *Heroa*

Para Almagro Gorbea, este tipo de edificios reflejarían la existencia de monarquías heroicas que basaron su autoridad en la pertenencia a un grupo gentilicio descendiente de un antepasado heroico mitificado; habría que interpretarlos como muestra de un culto público dirigido al héroe fundador de la etnia y de la población (1993-1994: 124). T. Moneo distinguió dos tipos: los edificados intramuros y los construidos extramuros.

1. Heroa intramuros

Suelen ocupar áreas céntricas en la zona más elevada de la acrópolis. Se desconoce el tipo de planta, ya que en los casos conocidos, La Alcudia de Elche (VI a. C.) y Osuna (III a. C.), sus restos fueron reutilizados en construcciones de cronología posterior. Se trata de edificios con una arquitectura monumental, ya que los restos escultóricos conservados reproducen casi a tamaño natural figuras humanas y animales. En el caso de La Alcudia, los fragmentos se emplearon para pavimentar una calle (Ramos Fernández, 1995: 115-122). Las figuras humanas, animales, guerreros y grifo, nos sugieren la representación de una escena de combate junto a otras de carácter civil que permitirían una visualización de la legitimidad de los titulares del poder político de la ciudad de *Ilici* (Domínguez Monedero, 1998: 199). El fragmento que representa a un guerrero, con la égida de lobo, evidenciaría una evolución del guerrero heroico, en lucha con esta fiera, que se incorpora a la ciudad como fundador de la misma. Para Almagro Gorbea el guerrero con *kardiophylax* lobuno podría representar al *heros ktistes* de una dinastía local que pudo acabar convirtiéndose en el *heros oikistes* de la población (Almagro Gorbea, 1996: 130). En el caso de Osuna (Sevilla), los fragmentos escultóricos[8] se fechan entre mediados del siglo III y finales del siglo II a. C., un conjunto realizado en época romana, pero que buscó identificarse con una iconografía plenamente ibérica. Si bien la mayor parte de la bibliografía señala que estos relieves se reutilizaron para la construcción de la muralla levantada por los pompeyanos durante la Guerra Civil (45 a. C.) y ante el inminente ataque de las tropas cesarianas tras la batalla de Munda, T. Chapa, tras la revisión de las memorias de excavación, llegó a la conclusión de que la mayor parte procederían de la zona exterior de la muralla y de los muros del interior de esta, muros que debieron configurar las casernas o cuerpos de guardia (Chapa, 2012: 318). El o los edificios decorados con estos relieves pudieron estar asociados a un templo. Los relieves pudieron ir colocados en distintas hiladas, adornando un monumento de gruesos sillares, utilizando quizá como remate el bloque triangular del relieve del jinete (Chapa, 2012: 38). Las esculturas estuvieron en origen enlucidas y pintadas. T. Chapa recoge que R. Olmos consideró que los distintos personajes representados en los relieves formaron un conjunto coherente en el que la tañedora de aulos aportaría el fondo sonoro a la confrontación entre dos adolescentes, el desfile y la

[8] Tres sillares de esquina adornados respectivamente con dos guerreros, una flautista y un personaje con capa y dos damas que portan vaso; dos relieves con guerrero a pie y un bloque triangular, a modo de estela o remate decorado con jinete (Chapa, 2012: 36).



Figura 14. Escultura de togado hallada en la Alcudia (Elche). Museo de la Alcudia.



Figura 15. Torso de guerrero con coraza decorada con cabeza de lobo hallada en La Alcudia (Elche). Museo de La Alcudia.



Figura 16. Relieve de la Auletris (Osuna, Sevilla). Museo Arqueológico Nacional.

ofrenda. El jinete pudo ser considerado como la representación del difunto heroizado o el ganador de los combates representados (Chapa, 2012: 38). Aluden a escenas de acrobacia y lucha que se realizarían cerca de la tumba, quizá una escena de duelo ritual (Chapa y Olmos, 2004: 66). T. Chapa y R. Olmos señalaron que los combates funerarios celebrados en Cartago Nova (206 a. C.) por Escipión, en honor a su padre y tío difuntos, pudieran relacionarse con estas prácticas indígenas[9], pues Livio señala que estos no fueron juegos gladiatorios organizados por lanistas con luchas de siervos, sino que enfrentaron a personas de rango (Chapa y Olmos, 2004: 66 y 67):

> «La actuación de los gladiadores no estuvo en manos de la clase de hombres que los empresarios suelen enfrentar sacándoles de los tablados de esclavos y de libres que ponen en venta su sangre, sino que todo fue obra voluntaria y gratuita de quienes lucharon. Pues los unos fueron, en efecto, enviados por los régulos para dar ejemplo del coraje innato de su pueblo; a otros les arrastró el afán de emulación y de lucha, a no rehuir esta al provocar o ser provocados por ella. Hombres de linaje nada oscuro, sino preclaro e ilustre, de nombres Corbis y Orsua, primos hermanos y aspirantes al principado del pueblo que llaman Ibe, se comprometieron a disputárselo en duelo. […] Ofrecieron al ejército un magnífico espectáculo […] El empleo de las armas y de la astucia del mayor superaron fácilmente a la fuerza bruta del más joven» (Blázquez, 1998: 84-90 y 2001: 315-323).

2. Heroa extramuros

Ocupan una posición estratégica respecto al territorio que los circundan. Se localizan en zonas elevadas o en puntos estratégicos de las vías de comunicación. Como ejemplos baste mencionar los localizados en Cerrillo Blanco y Huelma. Respecto a Cerrillo Blanco (siglo v a. C.; Porcuna, Jaén)[10], R. Olmos señaló que dicho monumento habría servido para establecer y mostrar las secuencias narrativas de la historia de un linaje o familia aristocrática (Olmos, 2002: 107 y 122)[11]. Considera también que el monumento no es otra cosa que una escenificación del poder ejercido por el grupo familiar de Obulco. Las esculturas proyectan, simbolizan y construyen el espacio y el tiempo del poderoso: su nuevo territorio y su historia. Desde el mundo fantástico-animal, encarnación de las fuerzas de la naturaleza, pasando por el espacio natural más antropizado que representan los novillos, llegando a las figuras divinas e incluso la pareja aristocrática con los relieves alusivos a la educación del joven aristócrata en la caza y en la lucha, el combate de guerreros como tiempo histórico hasta llegar al masturbador como imagen de la fundación y fecundación del lugar (Sánchez Latorre, 2011: 444). De gran interés resulta la propuesta de reconstrucción del monumento, realizada por el investigador A. Ruiz Rodríguez (2011: 404-407). Considera el citado autor que las esculturas pudieron formar parte de la decoración de una torre (marco mítico en el que se representa el cosmos heroico), que pudo narrar la historia de un linaje a través de las edades del príncipe. Como señaló C. Rueda, se reflejarían los diferentes estados del ciclo heroico por los que el aristócrata debe pasar demostrando su virtud, un manual de cómo llegar a ser héroe (2011: 308). A. Ruíz Rodríguez propone que la secuencia de edades se representó de abajo a arriba. Los relieves de los niños cazadores y luchadores constituirían la base de la torre, escena enmarcada por esfinges; los duelos (*monomaquias*) constituirían el primer escalón y estarían flanqueadas por las luchas del lobo con el cordero. Para el profesor Bendala Galán, en estas escenas rituales se enfrentarían guerreros del mismo grupo, que lucharían en clave sacrificial, puesto que uno de los combatientes de cada pareja afronta el combate sin ponerse los discos-coraza y sin extraer sus armas de la vaina, prácticamente ofreciéndose de víctima a su compañero sacrificador, quizá una ceremonia en honor de un ilustre difunto. La celebración de combates rituales en honor a los difuntos estaría en consonancia con la vinculación a los jefes. Es decir, a la *devotio ibérica*, que suponía un juramento de fidelidad sin límites, un seguimien-

[9] Combates representados, también, en alguno de los relieves de Cerrillo Blanco (Porcuna), como posteriormente veremos.

[10] Extraordinario conjunto de esculturas rotas en mil pedazos y recompuestas por J. González Navarrete, director del Museo Arqueológico de Jaén, cuando fueron halladas en 1974 y posteriormente reestudiadas por I. Negueruela.

[11] Se trataría de la transcripción en piedra del espacio y tiempo de legitimación del héroe.

to hasta la muerte que incluso podía conducir al sacrificio mismo cuando fallecía el jefe (Bendala Galán, 2000: 208-209 y 2017: 117-125). El siguiente escalón debió estar compuesto por las dos *zoomaquias (grifomaquia y leontomaquia)*, en esta ocasión enmarcadas por las esculturas del grifo-león con serpiente y un segundo grifo. El enfrentamiento con leones y grifos acentuaría su carácter mítico. Para el profesor Bendala Galán, los obulconenses pudieron ver en el grupo que lucha con el grifo una representación del «héroe que lucha con el león», prestigioso símbolo de inmortalidad desde tiempos tartésicos (1990: 153). Además, según Olmos, el certamen del varón heroico y el grifo que clava en el muslo las uñas sería símbolo de la transmisión del vigor sagrado a este al nuevo príncipe (Olmos, 2005: 1068). Para C. Rueda el culmen del ciclo del héroe se produciría en este enfrentamiento con el animal mítico, pues el héroe ya no necesita armas: la experiencia acumulativa de la virtud aristocrática le ha proporcionado los recursos suficientes para adentrarse en el espacio mítico y enfrentarse al animal con sus manos. El hombre adquiere el rango de héroe, se individualiza y se convierte en el fundador del linaje y del territorio (Rueda, 2011: 308-309). El penúltimo escalón de la torre habría estado adornado con las esculturas que representarían el *oikos* familiar. Las esculturas se ubican en un plano semidivinizado, muy próximo a la divinidad (Rueda, 2011: 309). El último escalón habría estado coronado por la escultura de la divinidad con los dos machos cabríos. Esta sanciona todo el ciclo del héroe: ha presenciado todas las etapas, las ha propiciado y ha aceptado al héroe ratificando la creación del nuevo linaje y de su territorio, del que es dueño y señor (Rueda, 2011: 309). La destrucción cuidadosa del monumento, probablemente a inicios del siglo IV a. C., cuando la memoria de quienes lo erigieron estaba aún viva y presente, trató de borrar la historia contada, destruyéndose con especial cuidado los rostros de la memoria (Olmos, 2002: 122).



Figura 17. Grupo de guerreros (Porcuna. Jaén). Proyecto Escultura Ibérica UAM (J. Blánquez Pérez).



Figura 18. Héroe de El Pajarillo (Huelma). Museo Provincial de Jaén. Ministerio de Cultura.

Sin duda, el ejemplo más relevante es El Pajarillo de Huelma, en Jaén (siglo IV a. C.). El edificio y la escena en él representada recibirían a los viajeros que desde el interior de Granada se dirigían al Guadalquivir (Molinos Molinos *et al.,* 1998: 34). La ausencia de poblamiento estable en un amplio espacio indica que lo que se pretendió con su ubicación en este punto era señalar los límites del espacio controlado por el personaje y su linaje, queriéndose representar, como en el caso de Porcuna, la legitimación del poder aristocrático. El edificio se levantó en el sitio más adecuado, en la entrada del valle, donde el paso era más angosto, y por donde necesariamente era obligado circular. El control del paso permitiría reclamar a los transeúntes los derechos de acceso (Molinos Molinos *et al.,* 1998: 343). Fue, por consiguiente, un monumento territorial, la justificación y mostración a través de una historia mítica y heroica de unas fronteras (Olmos, 2002: 122). Se trata de una construcción monumental acompañada por una rica iconografía escultórica de influjo griego. El edificio consta de una planta rectangular con plataforma o *podium*



Figura 19. Cabeza de lobo de El Pajarillo (Huelma). Museo Provincial de Jaén. Ministerio de Cultura.

sobre el que se sitúa el grupo escultórico. ¿Qué se narra? Un acontecimiento fantástico situado en un pasado mítico. Los protagonistas: un valiente guerrero, una feroz bestia del bosque y un joven. Los investigadores C. Rueda y A. Ruiz han sugerido que, al no encontrarse en la excavación el cuerpo del animal, solo se hubiera representado la cabeza del lobo, que esperaría escondido e irrumpiría ante el héroe de forma inesperada. Una iconografía que se encuentra representada en las monedas de la ceca de *Iltiraka* (Úbeda la Vieja), en las que un lobo irrumpe de la vegetación con algo en las fauces: ¿un cuerpo humano? La ciudad de Iltiraka, que capitalizó este territorio, eligió a mediados del siglo II a. C., y para el reverso de sus monedas, la imagen de un *carnassier* en grandes proporciones, que muestra su fiereza a través de las garras y la enorme boca repleta de colmillos y una enorme lengua (Rueda, 2011: 317). El monumento se completa con las esculturas de perros domesticados o lobeznos, de leones y dos grifos, que ratificarían el carácter sobrenatural de la escena. Es probable que los leones se ubicaran a uno y otro lado del inicio de las escaleras de acceso. Su función era la de proteger el espacio construido, que simbolizaría la dimensión urbana del santuario. Los grifos se situarían en la cúspide de la torre, enmarcando al héroe en particular y la escena en general (Molinos Molinos *et al.*, 1998: 267-337). En él vemos que están presentes viejos símbolos animales, como los leones y los grifos de larga tradición orientalizante (Olmos, 2002: 122). La interpretación del monumento estaría relacionada con los ritos de paso de un joven desnudo a guerrero heroico; un rito de paso de edad y de liberación del territorio de animales dañinos; una cacería de iniciación (una *lupomaquia*)[12], en la que el adulto realiza el salvamento del niño, símbolo de futuro del grupo social. La acción parece controlada desde el comienzo, de forma que el héroe es el que suscita la acometida del carnívoro para poderle asestar el golpe mortal. El grueso manto se enrolla en la mano izquierda para ofrecerlo como engaño a la fiera; la falcata tiene los seguros abiertos para ser desenvainada con facilidad y discreción; las piernas se protegen con espinilleras para prevenir posibles mordeduras (Chapa y Olmos, 2004: 58 y Molinos Molinos *et al.*, 1998: 159-167). Queremos traer a colación un fragmento del relato *Cuento de lobos*, redactado por el investigador J. Pereira (2011: 259-263), que nos sumerge en estas cacerías de carácter iniciático y de transición a la edad adulta:

> «Lubo con otros compañeros de su edad había partido cuando los robles y las encinas dejaban caer las primeras bellotas del otoño. Los jóvenes aspirantes a guerreros se internaron en lo más profundo de los bosques de la sierra Oscura. Podían llevar con ellos un parco equipo: una vara de encina, una cuerda de esparto y el *sagum* que les serviría de abrigo en la noche, ya que tenían prohibido hacer fuego. Durante el ciclo lunar debían afrontar el cansancio, el frío, el hambre y la sed. Pero su objetivo principal era localizar y enfrentarse en combate singular con el señor del bosque, símbolo de fuerza y valor, de poder y muerte. Lubo había partido para superar la prueba de iniciación que les permitiría el acceso a la Cofradía de los Guerreros: dos pieles de lobo con sus garras y colmillos correspondientes.»

El héroe, representado en el monumento, se identificaría con los antepasados del príncipe que encargó la construcción, legitimando así su papel de gobernante y civilizador. Según Rueda y Olmos, el héroe de El Pajarillo reproduce el modelo del héroe que se adentra en un territorio salvaje y se enfrenta a la fiera para establecer los límites fundacionales del nuevo *oppidum Iltiraka* (Úbeda la Vieja). El lobo es el guardián de un paraje salvaje, que el héroe recuperará para la civilización cuando acabe con él

[12] Según la denomina Ruiz, 2011:168, lupomaquia, que parece estar representada en la fíbula de Braganza (Perea, 2011).

(Rueda y Olmos, 2010: 44; Ruiz, 2011: 168). Como señalara T. Chapa, el monumento aludiría a un mito fundacional y territorial, expresión de un relato que correría de boca en boca (2003: 133) y que se repetiría en rituales comunitarios: «¡Que viene el lobo!» Los niños de la zona del río Jandulilla escucharían miles de veces esta aventura y ellos mismos podrían ser el objetivo del depredador, pero al llegar a la juventud aprenderían a dominar al lobo y adquirir sus cualidades:

> «Escena nocturna en el poblado de Illizar. Niño, deja ya de trastear con los cacharros, que luego se rompen. Si fueras un poco más mayor estarías con tu padre cuidando de las ovejas, y yo me podría quedar tranquila haciendo la cena. ¿No oyes cómo aúlla el lobo esta noche? ¡Qué cerca está! Vamos a necesitar un nuevo Bastimos para que le dé su merecido! Y por cierto, acuérdate de que entonces, cuando el monstruo amenazaba debíamos entregarle a un niño para que se retirara a su cubil en la sierra. Si vuelve a pasar voy a pedir que te envíen a ti el primero. El niño se detiene un momento y se arrima a las faldas de la mujer. ¡Abuela, cuéntame otra vez esa historia, cuéntame cómo Bastimos mató al lobo con la falcata! ¡Vaya crío, como si no tuviéramos otra cosa que hacer! ¡Siéntate en el banco y cómetelo todo sin rechistar, y si no tiras nada al suelo te lo contaré, a ver si cuando seas grande te pareces un poco a él!»

La representación del combate entre el hombre y el lobo va configurándose como uno de los pocos temas que se representaron con cierta asiduidad en la época ibérica. Si bien en el mundo ibérico se representó en diversas ocasiones el enfrentamiento del hombre contra una fiera de carácter monstruoso (león o grifo), de forma que la hazaña adquiriera un valor fuera de lo común, con el paso del tiempo la figura del lobo se convirtió en protagonista. La victoria del héroe sobre el depredador le permitiría apropiarse de sus cualidades, por lo que el lobo llegaría a convertirse en figura representativa del máximo rango de la élite guerrera y de las comunidades a las que pertenecía (Chapa, 2011: 189 y 202). Este enfrentamiento lo vemos representado en varios soportes, como en la fíbula de Braganza, en los vasos cerámicos procedentes de la Alcudia (Elche) y de la Serreta (Alcoy). En el fragmento de Elche, un joven se enfrenta al lobo; no podemos olvidar que de este mismo enclave procede el fragmento escultórico que representa a un guerrero con la égida de lobo, evidenciándose que el guerrero heroico, tras su victoria sobre el lobo, se habría incorporado a la ciudad como su fundador. El ejemplar de Alcoy, fechado entre los siglos IV-II a. C., presenta una decoración de tipo narrativo: en concreto, las hazañas de un varón mítico, que se inician con la separación del hogar y conducen a la cumbre de la gloria en el combate (Olmos y Grau, 2005: 85). La narración corre de izquierda a derecha y en ella se cuentan tres hazañas en progreso, que relatan la iniciación modélica de un joven, la historia de un héroe. La primera escena representa la prueba de un adolescente en soledad con el lobo. En la segunda, la caza a caballo del ciervo



Figura 20. Fíbula de Braganza con representación de *lupomachia*. Museo Británico.

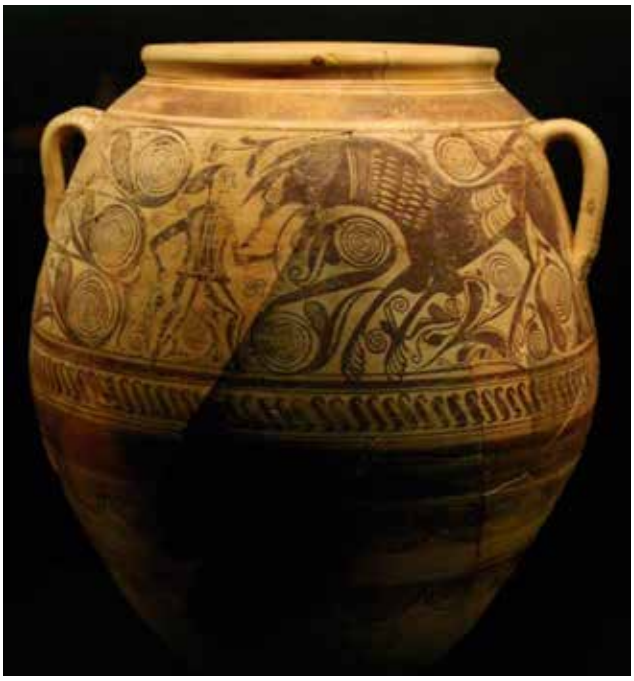


Figura 21. Cerámica ibérica de La Alcudia (Elche). <http://www.contestania.com/Alcudia.html>.

(el héroe requiere aquí el acompañamiento de otro joven que actuará de testigo y experto). En este episodio y más claramente en el siguiente, el protagonista va ya revestido con la piel y vigor del lobo vencido. El último momento de la narración corresponde al duelo, a la guerra aristocrática donde culmina su madurez como varón. Para Olmos y Grau, la decoración de este vaso estaría próximo a los ciclos heroicos de *Melqart/Herakles* y consideran que la narración aquí reflejada, reglada al son de la música, a través de la presencia de la *auletris*, evocaría la cita de Estrabón en la que se recoge que los turdetanos poseían recopilaciones escritas (*syngrammata*) de la antigua memoria, así como poemas y *nomoi* sujetos a medida de más de seis mil años de antigüedad. Para los autores antes citados, el vaso de Alcoy sería un ejemplo de esta tradición vigente en época helenístico-republicana, que recordaría leyendas y mitos de fundación con fines políticos (Olmos y Grau, 2005: 95-97). Una lectura semejante podríamos realizar para el lebes, recuperado por la Guardia civil en 2013, en la localidad de El Campello (Alicante), donde se ha figurado una escena de lucha entre el jabalí y unos guerreros.



Figura 22. Vaso de los guerreros, hallado en La Serreta (Alcoy, Alicante). Museo Arqueológico de Alcoy.



Figura 23. Vaso de El Campello (Alicante). Imagen publicada en el diario ABC. Valencia. 8 de enero de 2013.

La mejora de la investigación y la multiplicación y la expresividad de los hallazgos están permitiendo reconstruir el ideario colectivo de la sociedad ibérica. Una sociedad de base fundamentalmente agrícola tuvo entre sus referencias religiosas principales a una diosa de la fecundidad, polifacética y omnipresente: Diosa Madre mediterránea unida a la tierra y a la vegetación, pero también asociada o vinculada al cielo y al mundo astral. Generalmente, esta divinidad femenina se vinculó a un acompañante masculino, que en función del influjo recibido, fueron asimilados a Astarté-*Tanit-Juno Caelestis* y a *Melqart-Baal Hamon* en el mediodía peninsular y a Artemis y *Herakles* en la zona del levante y noreste. Pero ¿cómo eran los dioses de los iberos? ¿Qué rostros tenían? ¿Existió un panteón? La divinidad femenina a veces aparece figurada surgiendo de manera súbita de la tierra, en forma de busto de mujer, a veces alada y rodeada de flores. Sin embargo, es más frecuente su iconografía como diosa sedente entronizada, con diferentes aspectos y atributos. A menudo, se la representa en los ámbitos funerarios, ejerciendo de diosa de la inmortalidad, siendo la Dama de Baza una de las más importantes manifestaciones de esta divinidad. Se trata de una diosa o una dama que adoptó su apariencia y atributos. Lleva en sus manos un pichón y ocupa un trono alado; alas y aves formaron parte de los atributos con los que se prodigó la diosa infernal de la vida, del cielo y de la tierra. A partir del siglo IV a. C., y especialmente en el siglo III a. C., cobró fuerza el culto a una divinidad femenina que protegía la vida humana y que acogía a los difuntos tras la muerte (Chapa, 2003: 123). Esta divinidad desvela su importante papel como generosa madre o nodriza que amamanta; protectora de los bebés o niños y, a través de ellos, de toda la comunidad y de la humanidad en su sentido más amplio (Chapa Brunet, 2003: 123-133). El culto a esta divinidad implicó la celebración de ceremoniales y fiestas específicas para la protección del recién nacido; se vinculó directamente con la protección de la mujer, especialmente en su función maternal (Chapa Brunet, 2003: 123-133). No obstante, la maternidad no solo consiste en dar a luz pues conlleva una una serie de actividades y trabajos necesarios para mantener con vida a los niños que acababan de nacer y procurar su desarrollo. Por eso, el amamantamiento de los niños fue una de las prácticas sociales femeninas básicas y primordiales que debió de mantenerse hasta una edad relativamente avanzada. Por esta razón, es fácil de entender que en los santuarios ibéricos (algunos de ellos romanizados tras la conquista) se diera culto a una divinidad de carácter nutricio y protector de los infantes, pues a través no solo de la fertilidad de la mujer, si no de la supervivencia de los

hijos se aseguraba el mantenimiento del grupo y su cohesión social. Podemos hablar, por tanto, de ritos de iniciación ligados al matrimonio, a la procreación, parto, nacimiento y crianza de los hijos a partir de la ofrenda de la leche (Moneo, 2003: 390 y Prados, 2005: 345). El culto a esta divinidad la podemos reconocer en los santuarios jienenses de Collado de los Jardines (Santa Elena) y en Altos de Sotillos (Cueva de la Lobera, en Castellar de Santisteban, Jaén)[13], donde se veneró a una divinidad protectora de la guerra, de la fertilidad, de la fecundidad humana y salutífera, que quedó asimilada (tras el proceso de romanización) a Minerva o Venus (Moneo, 2003: 87), diosa que, según Blech, conservó los rasgos de la diosa protectora indígena. No es de extrañar que estos dos santuarios jienenses, en un primer momento vinculados al control territorial y posteriormente al supraterritorial, se hallaran terracotas curótrofas o nutricias, pues, como ya señalara Olmos, el amamantamiento crea lazos de leche, parentescos que a lo largo de la vida podrán dar lugar a pactos sociales y relaciones duraderas entre los semejantes, a los que desde el inicio acogió y adoptó de manera igualitaria una misma divinidad (Olmos y Tortosa, 1992: 255). El santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz)[14], recinto en uso desde finales del siglo VI a. C., o desde principios del siglo V a. C. al I a. C., e identificado como *Lux Divina*, al que aluden las fuentes clásicas, pudo estar dedicado, en un primer momento, a la diosa Astarté en su advocación marina, y posteriormente, por influencia cartaginesa, se hubiera dado culto a Tanit, tal como parecen indicar los pebeteros y las terracotas de curótrofas documentadas, pasándose de una divinidad protectora de la navegación y del comercio a un culto relacionado con la legitimidad matrimonial, la fecundidad y la *sannatio*. Para R. Corzo (2000: 151) la divinidad aquí venerada fue protectora de la gestación, el alumbramiento y la crianza. Por tanto, todo el ritual de la Algaida dependía de una preocupación por la salud de la mujer y esta se resolvía con la deposición de ofrendas vinculadas con su vestimenta y adorno. En definitiva, los indígenas conocieron a esta diosa como la protectora de los momentos difíciles, de la gestación, del parto y crianza, mientras que los navegantes del mediterráneo oriental realizarían allí, tanto a su llegada como a su salida, sacrificios y ofrendas con el fin de obtener éxito en sus expediciones (Moneo, 2003: 64). Entre las muchas ofrendas que se depositaran ante la diosa destacan innumerables cuentas de collar: 835 de vidrio, 431 de cornalina y 406 de concha, que se combinarían con colgantes en forma de *mammellas* y cabecitas dobles, amuletos de bronce o hueso, discos de piedra, monedas y vértebras de cazón, todas ellas insertadas en hilos de lino y de plata, también hallados en el santuario. Formaron parte de collares ofrendados por las jóvenes y niñas que halagarían a la divinidad allí venerada (Ruano, Moreno y Pellús, 1996). T. Moneo (2003: 62) planteó la posibilidad de que con estos collares se revestiría el betilo documentado en el espacio sagrado a cielo abierto. La ofrenda de collares a divinidades vinculadas a la fertilidad, fecundidad, parto, crianza y protección infantil podríamos deducirla en otros santuarios peninsulares como, por ejemplo, en Collado de los Jardines (Santa Elena, Despeñaperros, Jaén), donde se hallaron tres cuentas de collar y un colgante (Moneo, 2003: 94); en Altos de Sotillo (Castellar de Santisteban, Jaén), donde se encontraron cuentas de madera, terracota, pasta vítrea y cornalina. Esta costumbre la podemos rastrear fuera de la península ibérica y hasta época micénica, tal como se ha constatado en el centro de culto de la ciudadela de Micenas; integrado por un conjunto de cinco estructuras complejas construidas de forma sucesiva entre finales del siglo XIV a. C. y mediados del siglo XIII a. C., concretamente en el complejo denominado como Sala del Fresco, donde se halló una tarima baja con una terracota femenina asociada a cuentas de vidrio «acolmedadas» y otros detalles ornamentales (French, 2005: 91 y 101). El betilo venerado en la Algaida pudo haber recibido también ofrendas de mantos, tal como se deduce del centenar de fíbulas de origen griego, etrusco y anulares hispánicas allí depositadas (Moneo, 2003: 64), pues a los betilos se les ungía, vestía y se les bañaba (Prados, 2005: 349). La ofrenda de prendas de vestir podría haberse realizado en señal de gratitud por la ausencia de dolor durante el parto o bien la deposición de vestidos por parte de las mujeres muertas en el parto, siguiendo una costumbre bien documentada en el mundo griego, o incluso ser considerados como rituales de iniciación y de paso de edad (Moneo, 2003: 390). Marín Ceballos recuerda que es frecuente en la actualidad presentar a un niño pequeño ante la virgen para pedirle protección (Marín, 2010: 221). En el santuario de La Serreta (Alcoy, Alicante) destacan las terracotas femeninas (III-I a. C.), que presentan los

[13] Santuario que fue en un primer momento de control territorial y posteriormente santuario supraterritorial (Moneo, 2003: 85).

[14] Santuario de carácter portuario.

brazos recogidos bajo el pecho y que aludirían a cultos de la fecundidad. Sobre todo, destaca la terracota en la que se representó un ámbito religioso exclusivamente femenino: mujeres y niños ante una dama (diosa que los acoge y amamanta), divinidad relacionada con la *Dea Caelestis nutrix* (Moneo, 2003: 104). A ella, según Marín Ceballos, acudirían las madres con sus hijas en demanda de protección, con un ritual de música y ofrendas como la paloma (Griñó Frontera, 1992: 201; Olmos, 2000-2001: 366; Olmos, Tortosa e Iguácel, 1992: 127). En el Castellet de Bernabé (Liria, Valencia)[15] se documentó una figura de piedra de una pequeña dama sentada con un niño en brazos. En este caso no le amamanta, se ha querido mostrar la autoridad de la madre o diosa protectora que exhibe al niño en su regazo (Olmos, 2000-2001: 360). En los rituales celebrados en honor a la divinidad curótrofa y nutricia estaría presente la música ejecutada por mujeres que habrían sido instruidas desde jóvenes en el manejo de diversos instrumentos musicales, principalmente del aulos y de la lira. Generalmente, las vestimentas que estas instrumentistas presentan son esmeradas, lo que induce a pensar que pertenecieran a las élites sociales. Como señalara Olmos, las mujeres debieron aprender a tocar *nomoi* o piezas melódicas que agradaban a la diosa. Esta presencia de la música se puede deducir a través de varios hallazgos arqueológicos. En el santuario de la Serreta de Alcoy, además de la terracota ya mencionada, se documentó lo que parece ser una boquilla de un instrumento musical, un posible *aulós*. La ofrenda de *auloi* en santuarios es frecuente en Grecia, tal como se puede observar en el santuario de Artemis de Brauron. Los anillos producidos en talleres locales y depositados en el santuario de La Algaida, algunos de los cuales llevan figurados flautistas sentadas y arpistas, podrían sugerir, a nuestro juicio, estos ambientes musicales (Corzo, 2000: 163). En cuanto a la divinidad masculina, podríamos mencionar al *Desphotes Hippon* o Domador de Caballos, culto muy difundido por el sureste peninsular, si bien su culto se extiende desde Jaén a Sagunto. Se le ha relacionado con los cultos heroicos de la aristocracia. Santuarios como Pinos Puente (Granada) o El Cigarralejo (Mula, Murcia), con numerosos exvotos de caballos, se explicarían por la importancia de la cría caballar y la *Hippotropia*, que implicaba la domesticación de los caballos.

¿Pudieron existir imágenes de culto en los santuarios o templos? ¿Fue la Dama de Elche una copia en piedra de una escultura en madera (*xoana*), adornada con joyas reales tal como propone el profesor Bendala Galán? Así lo creemos nosotros también. Como señala el investigador antes mencionado (1994: 93-94), se trataba de hacer a los dioses a semejanza propia, para parecerse a ellos, por lo que debieron ser ataviadas con ropas y joyas, incluso con cabello natural, acentuándose así la vivacidad de la imagen. Se ha planteado la existencia de imágenes antropomorfas a través de los hallazgos efectuados en el santuario de Castellar de Santisteban y en el de la Luz. En el santuario jienense se documentó una cabeza con un orificio para insertar en un cuerpo de madera que, seguramente, iría vestido con telas; en el santuario murciano se localizó una cabeza de caliza marmórea que representa el rostro de una mujer de factura helenística e inspiración clásica, que pudo estar policromada y sucesiva y periódicamente repintada. La base del cuello es plana y lisa, y debió ir encajada a un cuerpo o soporte de material distinto al de la cabeza. El soporte, como en el caso anterior, pudo ir revestido con telas auténticas e ir adornada con joyas reales en determinadas ocasiones (Lillo Carpio, 1995-1996: 112, 114 y 115). El hallazgo en el santuario de El Cerro de la Ermita de la Encarnación (Murcia), de láminas, plaquitas, colgantes, anillos, aritos, pendientes, fíbulas y pasadores, realizados todos ellos en oro o en plata, además de cuentas de collar de vidrio, permitió plantear a Brotons Yagüe y Ramallo Asensio la existencia de imágenes divinas que necesitaban ser embellecidas y acicaladas con ropajes y ornamentos (2010: 221). Las imágenes de vestir de madera formaron parte de la religiosidad mediterránea. En Grecia es bien conocida la tradición de los viejos *Xoana*, de las que han llegado numerosas referencias literarias. Para época romana disponemos de testimonios sobre las donaciones de joyas para las estatuas de las divinidades. Así el profesor Bendala recoge dos ejemplos, uno procedente de Algeciras y otro de Guadix. En el epígrafe realizado sobre un soporte de candelabro, dedicado a Diana Augusta y hallado en Algeciras, se enumera una donación de joyas: «Cadena, pulseras, un brazalete y una ajorca con diferente número de piedras y dos anillos con gemas». En el epígrafe del pedestal con relieves, dedicado a Isis y hallado en Acci (Guadix), se deja memoria de una cuantiosa donación rea-

[15] Santuario gentilicio y clientelas. Capilla doméstica. Formó parte de la vivienda de la familia aristocrática dirigente del poblado.

lizada por Fabia Fabiana, en honor a su hija Avita, a la diosa Isis, consistente en un gran conjunto de joyas que se enumeran prolijamente sin olvidar su específico destino: diferentes piedras preciosas y perlas para la diadema, para los pendientes, para componer un collar de treinta y seis perlas y dos esmeraldas, más dos piedras para el cierre; para brazaletes, ajorcas, anillos para diferentes dedos y para el adorno de las sandalias, a todo lo cual se añadían metales preciosos en lingotes para lo que fuera menester (Bendala Galán, 1994: 101).

Existieron, también, imágenes de culto anicónicas, pudiendo citar los betilos documentados en los santuarios del Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real); Sant Miquel de Llíria (Valencia); Torreparedones (Córdoba); La Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz), y quizá, también en el Santuario de la Luz (Verdolay, Murcia), donde se halló una columna moldurada (Belén; Conlin y Anglada, 2001:150). La investigadora Seco Serra, en su magnífico trabajo sobre los cultos betílicos, señaló que a estos se les ungía, perfumaba y vestía. La citada autora consideró que los cordones sogueados que ciñe el betilo estiliforme de Torreparedones serían la traslación en piedra de verdaderos cordones, quizá de diferentes colores que, a modo de bandas o cintas, se colocarían alrededor del fuste (Seco Serra, 1999: 150). En los casos de Torreparedones, La Algaida y la Luz, el santuario estuvo dedicado a una divinidad femenina, lo que coincide con el testimonio de Pausanias (II, 96), que vincula los betilos en forma de columna, más simple o más elaborada, a una diosa: «Después del heroon de Arato hay un altar de Poseidón Istmio, y hay un Zeus Miliquio y una Artemis llamado Patroa, hechas sin ningún arte; el Miliquio es parecido a una pirámide y la Artemisa una columna» (Belén; Conlin y Anglada, 2001: 150).

Para concluir, queremos incidir en que todavía se desconocen muchos de los aspectos relacionados con la religión ibérica, pero el aumento significativo de las investigaciones en este campo desde los años 1990 hasta la actualidad está permitiendo vislumbrar en el interior de los espacios urbanos importantes centros de culto, reinterpretar las funciones y los ritos llevados a cabo en algunos santuarios extraurbanos y realizar nuevas lecturas iconográficas de los edificios considerados como *Heroa*, que reflejarían la existencia de relatos que pasarían de boca en boca y que servirían, entre otras cosas, para legitimar el papel de la élite aristocrática, asegurándose así la perpetuación de sus privilegios, además de lograr la cohesión del grupo. Nos encontramos, como ya expusiera el profesor Bendala, en un mundo lleno de sugerencias que no podemos llegar a comprender en su totalidad como consecuencia de la ausencia de textos, aunque, sin duda, por todo lo expuesto a lo largo de estas líneas, la sociedad ibérica fue poseedora de un complejo ideario, del que Julio Caro Baroja solo pudo vislumbrar algunos retazos.

Bibliografía

Almagro Gorbea, M. (1996): *Ideología y poder en Tartessos y en el mundo ibérico*, discurso leído el 17 de noviembre de 1996 en la recepción pública de D. Martín Almagro Gorbea y su contestación por el Excelentísimo Sr. D. José María Blázquez Martínez.

Almagro Gorbea, M., y Moneo, T. (2000): «Santuarios urbanos en el mundo ibérico», *Bibliotheca Archaeologica Hispana*, vol. 4, Real Academia de la Historia, Madrid.

Alvar Ezquerra, J. (2005): «Religión y antigüedad en la obra de Julio Caro Baroja», *Memoria de Julio Caro Baroja, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales*, pp. 192-213.

— (2006): «Julio Caro Baroja y la historia antigua", *Revista de historiografía*, n.º 4, pp. 110-118.

Aranegui Gascó, C. (1997): «La favissa del santuario urbano de Edeta-Liria (Valencia)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, n.º 18, pp. 103-113.

Belén Amós, M.; Conlin, E., y Anglada, R. (2001): «Cultos betílicos en Carmona romana», *Arys*, n.º 4, pp. 141-164.

Bendala Galán, M. (1990): *La Antigüedad. De la prehistoria a los visigodos*. Madrid: Sílex.

— (1994): «Reflexiones sobre la Dama de Elche», *Revista de Estudios Ibéricos*, n.º 1, pp. 85-105.

— (2000): *Tartesios, íberos y celtas. Pueblos, culturas y colonizadores de la Hispania Antigua.* Madrid: Temas de Hoy.

— (2017): «¿Danza o lucha de guerreros? A propósito del "vaso de la danza guerrera" de la antigua Edeta», *Homenaje a la profesora Carmen Aranegui Gascó, Saguntum*, pp. 117-125.

Blázquez Martínez, J. M.ª (1998): «Familia y religión entre los pueblos prerromanos de la península ibérica», *Arys. Antigüedades, religiones y sociedad*, n.º 1, pp. 72-92.

Blánquez Martínez, J. M.ª (2001): «Posibles precedentes prerromanos de los combates de gladiadores en la península ibérica», *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania romana*, pp. 315-323.

Blech, M. (1999): «Exvotos figurativos de santuarios de tradición ibérica en época romana en la Alta Andalucía», *De las sociedades agrícolas a la Hispania romana. Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir*, pp. 143-174.

Broncano Rodríguez, S. (1989): «El depósito votivo ibérico de El Amarejo. Bonete (Albacete)», *Excavaciones Arqueológicas en España*, n.º 156.

Brotons Yagüe, F., y Ramallo Asencio, S. F. (2010): «Ornamento y símbolo: las ofrendas de oro y plata en el santuario ibérico del Cerro de la Ermita de la Encarnación de Caravaca», *Debates en torno a la religiosidad protohistórica, Archivo Español de Arqueología*, pp. 21-36.

Caro Baroja, J. (1976): *Los pueblos de España*. Madrid: Istmo.

— (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos xvi y xvii.* Madrid: Akal.

— (1979): *La estación de amor: fiestas populares de mayo a San Juan.* Madrid: Taurus.

— (1990): *Reflexiones nuevas sobre viejos temas.* Madrid: Istmo.

Chapa Brunet, T. (2003): «La percepción de la infancia en el mundo ibérico», *Trabajos de Prehistoria*, 60, n.º 1, pp. 115-138.

— (2011): «El increíble monstruo creciente: El tema del combate contra el león y el lobo en la iconografía ibérica», *La fíbula de Braganza. The Braganza brooch*, pp. 189-203.

— (2012): «La escultura en piedra de la antigua Osuna: algunas reflexiones sobre los relieves ibéricos», *Cuadernos de los Amigos del Museo de Osuna*, n.º 14, pp. 35-41.

Chapa. T., y Olmos, R. (2004): «El imaginario del joven en la cultura ibérica», *Jóvenes en la historia, Mélanges de la Casa de Velázquez 34-1*, pp. 43-83.

Corzo, R. (2000): «El santuario de la Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz) y la formación de sus talleres artesanales», *Santuarios fenicio-púnicos en iberia y su influencia en los cultos indígenas. XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica*, pp. 147-183.

De la Bandera Romero, M.ª L. *et al.* (2004): «Nuevas evidencias de cultos betílicos en Turdetania», *Huelva Arqueológica*, vol. XX, Actas del III Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo, pp. 241-256.

Domínguez Monedero, A. (1998): «Poder, imagen y representación en el mundo ibérico», *Actas del congreso internacional: Los iberos. Príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*, pp. 195-204.

Esteban, C.; Risquez, C., y Rueda, C. (2014): «Una hierofanía solar en el santuario de Castellar (Jaén)», *AEspA*, n.º 87, pp. 91-107.

García y Bellido, A. (1963): «El lienzo megalítico del Artemision de Sagunto», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 153, pp. 301-305.

Griñó Frontera, B. (1992): «Imagen de la mujer en el mundo ibérico», *La sociedad Ibérica a través de la imagen*, pp. 194-205.

Lillo Carpio, P. A. (1993): «Notas sobre el templo santuario de la Luz (Murcia)», *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. 9-10, pp. 155-174.

— (1995): «V campaña de excavaciones en el santuario ibérico de La Luz (Murcia)», *Memorias de Arqueología*, pp. 202-212.

— (1995): «El períbolos del templo del santuario de La Luz y el contexto de la cabeza marmórea de la diosa», *AnMurcia*, vol. 11-12, pp. 95-128.

Lucas Pellicer, R. (2001): «Entre dioses y hombres: el paradigma de El Cigarralejo (Mula, Murcia)», *Studia E. Cuadrado, AnMurcia*, vol. 16-17, pp. 147-158.

— (2003): «Sobre el sexo de los dioses: las divinidades escondidas entre los exvotos de El Cigarralejo (Mula, Murcia)», *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología. Homenaje a la Dra. E. Ruano Ruiz*, n.º 42, pp. 195-212.

Lucas Pellicer, R., y Ruano Ruiz, E. (1990): «Sobre la arquitectura ibérica en Cástulo (Jaén): Reconstrucción de una fachada monumental», *Archivo Español de Arqueología*, n.º 63, pp. 43-64.

Marín Ceballos, M.ª C. (1987): «Tanit en España», *Lucentum*, VI, pp. 43-79.

— (2010): «Santuarios prerromanos de la costa atlántica andaluza», *Debates en torno a la religiosidad protohistórica, Anejos de Archivo Español de Arqueología LV*, pp. 219-243.

Molinos Molinos, M. *et al.* (1998a): *El santuario heroico de El Pajarillo de Huelma (Jaén).*

— (1998b): «El santuario heroico de El Pajarillo de Huelma (Jaén, España)», *Actas del Congreso Internacional Los Iberos. Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad Ibérica*, pp. 159-167.

Molinos, M.; Chapa, T., y Pereira, J. (2017): «El heroon de El Pajarillo (Huelma)», *La dama, el príncipe, el héroe y la diosa*, pp. 141-146.

Molinos Molinos, M.; Chapa Brunet, T.; Ruíz, A., y Pereira, J. (2015): «El santuario de El Pajarillo, Huelma», *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Universidad de Jaén, pp. 161-176.

Moneo, T. (2003): *Religio Iberica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a. C.)*. Real Academia de la Historia.

Moneo, T.; Pérez, J., y Vélez, J. (2001): «Un santuario de entrada ibérico en El Cerro de las Cabezas (Valdepeñas, Ciudad Real)», *Complutum*, n.º 12, pp. 123-136.

Morena López, J. A. (1997): «Los santuarios ibéricos en la provincia de Córdoba», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, n.º 18, pp. 269-295.

— (2009): «Una nueva visión del santuario periurbano de Torreparedores (Baena, Córdoba)», *¿Hombres o Dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, Museo Arqueológico Regional Alcalá de Henares, pp. 237-257.

Olmos Romera, R. (2000-2001): «Dioses y animales que amamantan: la transmisión de la vida en la iconografía ibérica», *Zephyrus*, vol. 53-54, pp. 355-378.

— (2002): «Los grupos escultóricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Un ensayo de lectura iconográfica convergente», *Archivo Español de Arqueología*, vol. 75, pp. 107-122.

— (2005): «Memoria histórica y tradición orientalizante en la iconografía ibérica», *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXXV. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo occidental, vol. III, Mérida.

Olmos Romera, R., y Grau, I. (2005): «El vas dels Guerers de La Serreta», *Recerques del Museo d´Alcoi,* n.º 14, pp. 79-98.

Olmos Romera, R., y Tortosa, T. (2009): «Aves, diosas y mujeres», *La Dama de Baza. Un viaje femenino al más allá*, pp. 243-257.

Olmos, R.; Tortosa. T., e Iguácel, P. (1992): *La Sociedad Ibérica a través de la imagen*. Ministerio de Cultura.

Perea, A. (2011): *La fíbula de Braganza. The Braganza Brooch*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Pereira, J. (2011): «Un cuento de lobos», *La Fíbula de Braganza. The Braganza Brooch,* Alicia Perea (ed.), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 259-262.

Prados Martínez, F. (2006): «Sobre arquitectura ibérica y dependencias sacras: un módulo tipificado a debate», *Lucetum*, vol. XXV, pp. 47-69.

Prados Torreira, L. (2005): «La divinidad femenina de origen oriental y su reflejo en los santuarios ibéricos», *IV Congreso Internacional de Estudios Fenicio-Púnicos*. Facultad de Letras da Universidad de Lisboa.

Ramos Fernández, R. (1995): *El templo ibérico de La Alcudia. La Dama de Elche.*

— (1997): «Vestigios cultuales en el templo ibérico de La Alcudia (Elche, Alicante)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, n.º 18, pp. 211-227.

Risquez Cuenca, C. *et al.* (2015): «El santuario de cueva de La Lobera de Castellar», en Ruíz Rodríguez, A. y Molinos, M. (coord.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, pp. 203-218.

Romani, A. (1997): «Algunas consideraciones sobre la antropología histórica de Julio Caro Baroja y su interés hacia la arqueología», *Príncipe de Viana, año 58*, n.º 210, pp. 145-153.

Ruano Ruiz, E. (1988): «El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Nueva interpretación del santuario», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la UAM*, n.º 15, pp. 253-273.

Ruano Ruiz, E.; Moreno, R., y Pellús, P. (1996): «Los collares de La Algaida: ofrendas a un santuario gaditano», *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, n.º 36, pp. 107-133.

Rueda Galán, C. (2008): «Las imágenes de los santuarios de Cástulo: los exvotos ibéricos en bronce de Collado de los Jardines (Santa Elena) y los Altos del Sotillo (Castellar)», *Paleohispánica*, n.º 8, pp. 55-87.

— (2011): «Las sociedades representadas: rangos y ritos en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir», *Actas del Congreso de Prehistoria de Andalucía. La Tutela del Patrimonio Histórico*, pp. 305-323.

— (2012): «Paseando descalzos por un santuario ibero», *Iberos. Sociedades y territorios del occidente*, González Reyero, S. (ed.), pp. 175-186.

Rueda Galán, C., y Olmos R. (2010): «Un exvoto ibérico con los atributos de Heracles: la memoria histórica en los santuarios», *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LV, en Tortosa, T., y Celestino, S. (eds.): *Debates en torno a la religiosidad protohistórica*, pp. 37-48.

Ruiz Rodríguez, A. (2011): «Territorio y paisaje en el santuario de El Pajarillo y la fíbula Braganza», *La Fíbula de Braganza. The Braganza Brooch*, pp. 157-174.

— (2011): «Conceptos y contextos para la exposición de los conjuntos de El Pajarillo y Cerrillo Blanco», *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*, pp. 395-407.

Ruiz, A., y Molinos, M. (2007): *Iberos en Jaén*. Jaén: Universidad de Jaén.

Ruiz Rodríguez, A., y Molinos Molinos, M. (2017): «La dama, el príncipe, el héroe y la diosa», *La dama, el príncipe, el héroe y la diosa*, pp. 43-68.

Ruiz, A.; Molinos, M.; Fernández, R; Pérez, M., y Rueda, C. (2017): «El santuario de la Puerta del Sol del oppidum de Puente Tablas (Jaén)», *La Dama, el Príncipe, el Héroe y la Diosa*, pp. 155-161.

Ruiz, A.; Molinos, M.; Rueda, C., y Fernández, R. (2015): «El santuario de la Puerta del Sol», *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, pp. 93-106.

Ruiz Rodríguez, A.; Rueda Galán, C., y Molinos Molinos, M. (2010): «Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir», *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, LV, pp. 65-81.

Sánchez Latorre, M. (2011): «Guerrero de Porcuna», *¿Hombres o dioses? Una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico*. Museo Arqueológico Regional Alcalá de Henares.

Seco Serra, I. (1999): «El betilo estiliforme de Torreparedones», *Spal*, 8, pp. 135-158.

VV. AA. (2012): *Los últimos carpetanos*. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional

Las fiestas que estudió don Julio Caro Baroja y su pervivencia en la actualidad en Madrid y Castilla-La Mancha

Con motivo del centenario de don Julio Caro Baroja, Guadalupe Rubio de Urquía me propuso que le ayudase a preparar un seminario que estaba organizando para conmemorar dicho evento. Yo inmediatamente le contesté que sí, aunque reconozco que me parecía complejo, pues abordar un proyecto de esta índole, dado la categoría intelectual de don Julio, lo creía inabarcable. Poco a poco ella fue organizándolo, y cuando me propuso que hablase del mundo festivo, tema sobre el que llevo bastantes años trabajando, rápidamente comencé a pertrechar y a recordar todo lo referente al entorno festivo que había leído de don Julio Caro Baroja, lo que había aprendido al escucharle en los cursos de etnología que impartía en el CSIC, a los que algunas personas de las que aquí nos encontramos asistíamos, pues eran momentos en que algunos jóvenes nos iniciábamos y queríamos aprender sobre la disciplina de etnología.

Por aquellos años, en la década de 1970, se acababa de inaugurar el Museo de Artes y Tradiciones Populares, concretamente el 24 de mayo de 1975, gracias a las colecciones que había donado a la Universidad Autónoma de Madrid doña Guadalupe González-Hontoria, recientemente fallecida y a quien aprovecho para recordar en este seminario.

Por aquel entonces comenzamos a trabajar algunas personas de las que aquí nos encontramos en dicho museo y uno de los primeros proyectos de investigación que la directora del centro, Guadalupe, consiguió del Comité Conjunto Hispano-Norteamericano para Asuntos Educativos y Culturales fue una «ayuda de investigación cooperativa» para el «estudio antropológico de las fiestas populares españolas y sus semejanzas con las de Nuevo México», a medias con otro equipo investigador dependiente del Museo de Nuevo México (EE. UU.)[1].

Nada más conceder el proyecto, la directora, amiga de don Julio, inmediatamente se puso en contacto con él para que nos orientase y ayudarnos en la estructuración de dicho proyecto, al equipo del museo, entre los que me encontraba.

Don Julio nos sugirió la idea de comenzar la investigación siguiendo el ciclo anual festivo y dividirnos el territorio por zonas en este estudio global, ya que abarcaba todo el estado español.

Durante los tres años que duró el proyecto (1978-1980) fueron varias las ocasiones que tuvimos de escuchar a don Julio dándonos su opinión acerca de cómo llevarlo a cabo e investigar en dicho proyecto. A mí se me adjudicó la entonces Castilla la Nueva, y así comenzó mi andadura por el mundo de las fiestas.

A lo largo de todos estos años, el MATP siempre estuvo muy ligado a don Julio, y de hecho, tras su muerte, por iniciativa de don Manuel Bendala, decano en ese tiempo de la Facultad de Filosofía y Letras, se organizó en la Sala de Exposiciones de la UAM, una exposición titulada «Homenaje a Caro Baroja. Mascaradas de invierno». Por aquel entonces era vicerrector de Cultura don Nicolás Ortega, quien apoyó dicha iniciativa y, al igual que el profesor Bendala, participan ahora en estas jornadas como ponentes, al haber estudiado la obra de don Julio: el primero partiendo de unos principios geográficos, por ser su especialidad, como catedrático de geografía, y el segundo bajo una visión arqueológica, al ser catedrático de arqueología.

Cuando Guadalupe me invitó a hablar sobre el ciclo festivo, y cómo he comentado hace un momento comencé a recordar todo lo leído, escrito por don Julio referente a este mundo y plasmado en gran parte en sus tres obras emblemáticas o una trilogía, como él lo llamaba, del ciclo festivo:

[1] González, 1978.

«El carnaval[2], la estación de amor[3] y el estío festivo[4]». En estos tres tomos don Julio analiza, desde un punto de vista etnohistórico, ese ingente mundo de los rituales festivos, basándose en numerosos ejemplos extraídos del mundo clásico, recurriendo bien a numerosas fuentes documentales o a los datos que le habían aportado algunos de sus colegas, como deja plasmado en las numerosas citas a las que hace referencias o contemplados por él en sus trabajos de campo, bien en solitario o acompañado por su hermano, quien los iba dejando plasmados en su cámara, o del antropólogo americano Foster, gran amigo suyo. Todos estos datos finalmente aparecían contextualizados y analizados en sus publicaciones.

Realmente pensé que era inabarcable todo lo investigado por don Julio, por lo que decidí centrarme en la actual Castilla-La Mancha y Madrid, tema sobre el que desde aquel entonces he continuado trabajando. Por tanto, voy a tratar de hacer una puesta al día entre algunos de los rituales festivos, que investigó don Julio en estas comunidades, ya que tratar de hacerlo de todos ellos sería inviable y los que actualmente se mantienen.

Referente al mundo festivo quiero señalar que don Julio fue un pionero en estos estudios, que como él decía «no estaban de moda». En su libro dedicado al carnaval señala cómo su interés por estos temas surgió en momentos anteriores a la guerra civil española, y añade: «Aún no había cumplido veinticinco años cuando tenía allegadas cantidad de notas sobre ellos». A estos temas les dedicó su tesis doctoral[5].

Fueron pasando los años y en el CSIC se creó la *Revista de dialectología y tradiciones populares* (en adelante, RDTP) en 1944. En ella, en los primeros años, ya don Julio comenzó a publicar artículos dedicados a ciertas celebraciones, hasta que finalmente, en 1965, vio la luz su magnífica e inigualable obra *El carnaval*, primero de su trilogía, ya citada.

De este periodo, correspondiente al ciclo invernal, y centrados en las comunidades autónomas que nos ocupan, hay que destacar sus publicaciones en la RDTP, tituladas «A caza de botargas»[6] y «Los diablos de Almonacid del Marquesado»[7].

En este primer artículo, «A caza de botargas», de una forma muy coloquial comienza don Julio narrando su experiencia hasta llegar con su hermano Pío a esos perdidos y lejanos pueblos de malas carreteras que les conducían hasta Montarron, Robledillo, Beleña y Retiendas, pequeñas poblaciones situadas en la provincia de Guadalajara. Todas estas fiestas, señala don Julio, ya las había descrito Sinforiano García Sanz[8] hacía unos doce años, pero él quería saber si por aquel entonces, en el año 1965, se mantenían o por el contrario ya habían desaparecido.

De vuelta de su viaje, una vez realizado el consabido trabajo de campo, don Julio le hizo unos comentarios a su hermano, que creo que son importantísimos a la hora de tratar de analizar la situación en que encontró aquellos rituales alcarreños y la falta de interés por estudiarlos de parte de los antropólogos. Textualmente comentó:

> «[…] yo tengo la sensación, y se lo digo a mi hermano, de que estamos fotografiando cadáveres casi putrefactos. Las sociedades que han pasado estos días ante nuestros ojos son sociedades en estado agónico. No voy a discutir ahora si es bueno o malo que mueran, pero sí quiero advertir otra cosa que me concierne más.
>
> He tratado a bastantes antropólogos sociales más jóvenes que yo de los que han hecho su aprendizaje en América y en Inglaterra, para los cuales estas fiestas locales y otros rasgos de la cultura de los pueblos no tienen mayor interés: los consideran como meras curiosidades folklóricas, antiguallas, hechos de un orden secundario, propicio para entretener a solteronas, entre

[2] Caro Baroja, 1965a.
[3] Caro Baroja, 1979.
[4] Caro Baroja, 1984.
[5] Caro Baroja, 1965a: 9.
[6] Caro Baroja, 1965b.
[7] Caro Baroja, 1965c.
[8] García, 1953.

> otro orden de relaciones humanas de las que con extraño barbarismo llaman "interpersonales". Yo no imagino cuáles pueden ser las relaciones humanas que no sean "unipersonales". Pero, en fin, el caso es que, para los cultivadores de la antropología moderna, nuestras fiestas folklóricas son algo muy secundario y hasta chabacano.
>
> ¿Pensarían lo mismo si vieran la conexión, la enorme conexión que tienen con la misma existencia de los pueblos como tales? Mientras el pueblo existe en su integridad, la fiesta existe en su integridad: si el pueblo decae la fiesta decae. Y la fiesta no desaparece hasta el mismo momento en que el pueblo se hunde en escombros»[9].

Esa era la imagen que don Julio Caro Baroja percibió de aquellas botargas agónicas que en el trabajo de campo, realizado con su hermano Pío, pudo documentar y analizar su presencia al contemplar aquellas celebraciones en esas pequeñas poblaciones, donde el fenómeno de la emigración de sus gentes en busca de mejoras laborales, estaba dejando vacíos esos pueblos y, como consecuencia, poco a poco muchas de estas manifestaciones festivas, en las que destacaba la presencia del botarga, como personaje crucial de la misma, fueron languideciendo y algunas de ellas llegaron a desaparecer completamente.

En dicho artículo también hizo una reflexión sobre el desinterés que mostraban los antropólogos por aquellos años en documentar los rituales festivos españoles. Yo, personalmente, pude constatarlo cuando algunos años más tarde, con motivo de la investigación a la que he hecho referencia al inicio de mi intervención, recorría las distintas localidades castellano-manchegas y madrileñas para analizar y contemplar sus fiestas, siendo la única persona ajena a la comunidad local, que allí me encontraba, especialmente si la celebración tenía lugar en un día laborable.

Con el paso de los años se ha producido un gran interés y han sido objeto de investigación los rituales festivos, por parte de los antropólogos, e incluso han alcanzado una importancia, o quizá podríamos decir «una curiosidad», por parte del público en general y por los propios miembros de la comunidad local que lo consideran como un signo de identidad frente al desinterés que mostraban en otros tiempos.

Podemos señalar cómo esa semilla, que dejó don Julio al documentar aquellos rituales, con los años fue germinando, y así, en la década de 1980, cuando aquellos que habían salido en busca de trabajo, regresaron a sus lugares de origen con un mayor poder económico. Esto les permitió rehabilitar sus viviendas en las que pasar sus vacaciones y fines de semana, y, a la vez, revitalizaron algunos de estos rituales, concretamente la presencia de los botargas, que hacían su aparición en distintas fiestas invernales.

Estos cambios los hemos podido constatar cuando de nuevo hemos asistido a la misma celebración y hemos comprobado cómo una riada de visitantes acuden a contemplar ese ritual, en algunos casos interfiriendo en el desarrollo del mismo, ya que lo único que les interesa es captar la imagen insólita de aquello que están viendo, pero sin mostrar ningún respeto hacia el ritual que se está celebrando.

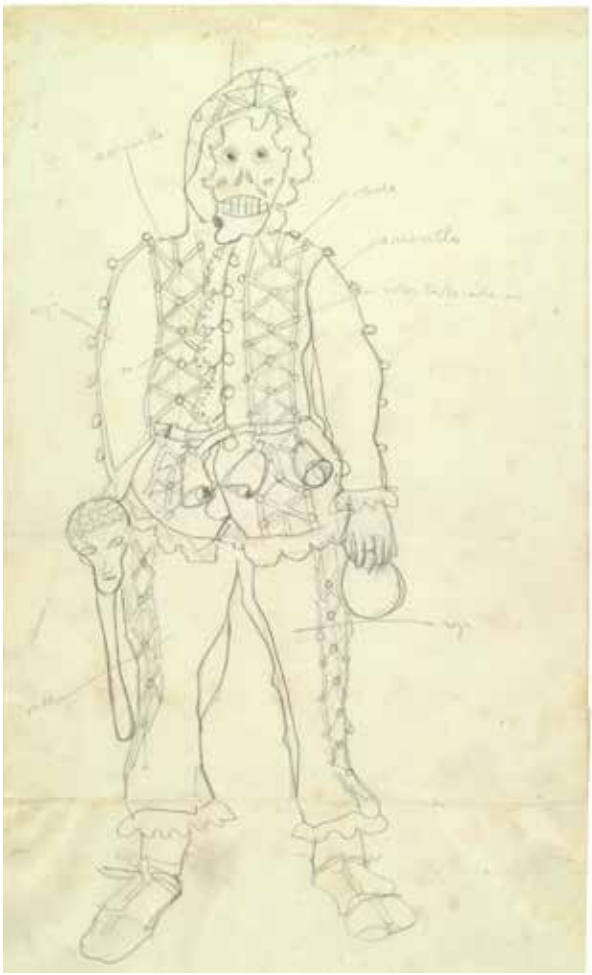


Figura 1. Botarga de Guadalajara.

[9] Caro Baroja, 1965b: 291.

Referente a estos personajes, los botargas, hay que señalar que la mayoría aparecen en solitario, pero hay algunas excepciones en que este ritual se manifiesta de forma grupal, como sucede, por ejemplo, en Albalate de Zorita, donde salen los botargas-danzantes, o en Almiruete, en que un grupo de jóvenes, de ambos sexos, encarnan a los botargas y mascaritas, en esta pequeña población de la provincia de Guadalajara, situada en plena sierra del Ocejón, a la que don Julio no pudo llegar, posiblemente por las malas condiciones de la carretera, cuando junto con su hermano Pío recorrió varios pueblos alcarreños en busca de las famosas botargas.

En la actualidad se han observado varios cambios, frente a aquella «agónica situación» a la que se refería don Julio. En primer lugar, hay que señalar que con el paso del tiempo los propios vecinos de la localidad, que lo consideraban en ocasiones ellos mismos como algo antiguo y desfasado, lo han tomado como un signo de identidad al que hay que proteger, ya que son sus raíces las que les diferencian del resto de los vecinos de poblaciones cercanas y lejanas. Por tanto, algunos de aquellos pueblos agónicos en los años 1960 y 1970, luego en la década de 1980 comenzaron a resurgir, y lo mismo ha sucedido con las fiestas en las que aquellos, que en su juventud las protagonizaron, han vuelto de nuevo a tomar la antorcha y revitalizar esos rituales.

Pero hay que señalar que en la actualidad estos rituales se mantienen más por lo que suponen de costumbre, de tradición, de sentido identitario y de pertenencia, que por los simbolismos e interpretación que se le ha querido dar por ciertos investigadores, entre ellos por don Julio Caro Baroja.

No obstante, pese a este simbolismo que se ha perdido, es necesario contextualizar el personaje del botarga y señalar que en tiempos pasados tuvo otro significado, como perfectamente lo analiza Caro Baroja cuando nos habla de unas máscaras fustigadoras carnavalescas que recorrían las calles persiguiendo a las mozas, mozos y chiquillería, y que en ocasiones aparecen y coinciden en sus fechas con antiguas manifestaciones rituales del mundo clásico, concretamente con las lupercalia romanas e incluso ve en ellos una similitud con los bufones del mundo medieval.

Continuando con la presencia del botarga o de la botarga, ya que indistintamente es denominada en masculino y femenino, en las manifestaciones festivas de la provincia de Guadalajara, hay que destacar, sin lugar a dudas, que es la que cuenta con una mayor personalidad y a la vez la que se manifiesta en un mayor número de poblaciones, puesto que en la actualidad superan la veintena los pueblos de esta provincia donde aparece este emblemático personaje con motivo de las fiestas patronales, acompañando al santo patrón o patrona, que en su mayoría tienen lugar en fechas invernales, y excepcionalmente, en algún lugar, durante los carnavales, ritual que tiene lugar en Almiruete, donde no tienen ninguna connotación religiosa.

Este personaje emblemático, que se puede considerar como el signo de identidad más emblemático, en cuanto al ritual festivo de la provincia de Guadalajara, ha sido estudiado por numerosos investigadores, entre los que podemos destacar a Sinforiano García Sanz, Julio Caro Baroja o José Ramón López de los Mozos. Tal es la personalidad que ha cobrado, que incluso se han instalado dos Centros de Interpretación, denominados Museo de las Botargas en Almiruete y, más recientemente, se ha creado el Museo de la Botarga de Arbancon.

Continuando con la presencia de este personaje hay que tener en cuenta que toda celebración es algo vivo, responde a las necesidades de la comunidad local en unos casos y en la mayoría supone algo identitario, donde los cambios de vida se manifiestan, al igual que el mayor poder adquisitivo. Estos hechos se observan muy claramente, por ejemplo, en la entidad del protagonista, de manera que tradicionalmente este personaje ha sido encarnado por un hombre de la localidad, pero en algún lugar se ha infantilizado este ritual, al ser encarnado por un niño de la población, como ha sucedido en Robledillo de Mohernando, donde el botarga aparece acompañado de los músicos y danzantes. Así lo dejó constatado Sinforiano García Sanz, allá por los años cincuenta del siglo xx y lo ratificó don Julio en el año 1965. En la actualidad se ha producido un cambio ante la ausencia de población infantil y la desaparición de las escuelas locales, lo que ha interferido en el desarrollo de estos rituales. En este lugar, al no haber escuela y tener que acudir a otra población, la festividad se ha trasladado al domingo más próximo a la fiesta de la Virgen de la Paz, en los últimos días del mes de enero. Por otra parte, la escasez de población infantil motivada por el corto número de vecinos que habitan en esta localidad supone que, por primera vez, en estos últimos años, aparezcan algunas niñas sustituyendo a los niños que faltan para completar el grupo.

Otro cambio se debe al mayor poder adquisitivo de los vecinos del lugar, al igual que la mayor implicación del ayuntamiento y asociaciones culturales. Esto ha supuesto que la indumentaria vestida, bien por los danzantes o por la escuadra de alabarderos, se enriquezca, hecho que se ha constatado en Mazuecos, donde la escuadra de alabarderos, constituida antaño por niños del lugar y actualmente por mozos, que acompañan en la procesión a la virgen de la Paz, junto al botarga, en la década de 1980, únicamente como distintivo ostentaban las alabardas que portaban en sus manos y con el paso de los años estos alabarderos desfilan vestidos a la usanza medieval.

Las máscaras de los botargas también han variado. Antaño eran de cartón o madera, estas últimas eran elaboradas por tallistas locales, siendo el último Hermenegildo Alonso, conocido como «El Mere», artesano fallecido hace pocos años, quien tallaba en madera de nogal la careta con la que se cubría el rostro el botarga en Arbancón, cuando actuaba con motivo de la fiesta de la Candelaria, el día 2 de febrero. En la actualidad son de plástico o de cartón, y excepcionalmente, en Almiruete, cada año los propios botargas se las construyen de diversos materiales.

Centrándonos en la presencia de la botarga, personaje que cobra un gran protagonismo en estas fiestas invernales, vamos a detenernos en una de las más emblemáticas, que es la de Montarrón, estudiada por Caro Baroja, puesto que es inviable describir cada una de las celebraciones en las que aparece, en el tiempo de que disponemos. Referente a ella podemos leer en la prensa provincial[10] que «Montarrón celebra este fin de semana su fiesta de la Botarga de San Sebastián y el reparto de caridades, declaradas de Interés Turístico Provincial. Los actos propiamente dichos no comenzarán hasta las diecisiete y treinta horas del sábado, aunque previamente se organizará una comida de hermandad, que si el tiempo lo permite se hará al aire libre. Félix Megía encarnará otro año más a la botarga. Ya por la tarde, habrá una misa y se hará el reparto de caridades, compuesta por pan con anises, que se encargan a la panadería, vino y queso. Hay que recordar que durante muchos años esta caridad solo se repartía entre los hombres, y no fue hasta entrada la época de los setenta cuando se hizo extensible a niños y mujeres». Por tanto, nos encontramos ante un ritual selectivo para una parte de la población, como lo vio Caro Baroja, que con el paso del tiempo se extiende a toda la comunidad local.

El domingo será cuando salga la botarga, encarnada por Félix Megía, que ya lleva cincuenta y cinco años como enmascarado, el mismo hombre que vio don Julio. A pesar de su avanzada edad este vecino de Montarrón se resiste a abandonar el traje tricolor. A las trece y treinta horas se oficiará una misa y durante el aperitivo, el personaje saldrá para atormentar a grandes y chicos en medio del tintineo de las campanillas de los arreos de mulas que lleva colgados a la cintura. En su mano derecha lleva una gran castañuela para recoger las limosnas, y en la otra, una cachiporra con la que amenaza y pega algún susto al que se cruza en su camino. Acerca de esta celebración, la alcaldesa de la villa, Sara Simón, agradece la colaboración de la Asociación de Vecinos Puertas Abiertas, y señala que «sin ellos esta fiesta se hubiera reducido a la mínima expresión porque nos deben mucho dinero y el ayuntamiento se ha quedado sin recursos», aunque se mantiene la esencia.

Para finalizar con las botargas quiero dejar constancia de que don Julio Caro Baroja no solamente nos ha dejado una magnífica y exhaustiva investigación acerca de estos personajes, sino que también lo complementa con sus excelentes dibujos, pues hay que reconocer la faceta más desconocida, pero no menos interesante de don Julio como dibujante.

Otro ritual implícito, en algunas fiestas invernales, es la presencia de vaquillas simuladas, manejadas por un mozo u hombre de la localidad, a las que don Julio, en su libro sobre el carnaval, dedica un excelente capítulo[11]. Concretamente, se detiene en las que se celebran en distintos pueblos serranos madrileños, de marcada economía ganadera, y muy especialmente en la que aparece embistiendo con motivo de las fiestas de San Sebastián, en la localidad de Los Molinos. Si comparamos los datos aportados por don Julio, allá por los años sesenta del siglo xx, con la celebración actual, afortunadamente se observa que se mantiene muy similar y que este ritual permanece muy vivo entre los vecinos de esta localidad y especialmente para los cofrades de San Sebastián. Otros ejemplos de

[10] Disponible en: <www.nuevaalcarria.com>

[11] Caro Baroja, 1965a: *Las vaquillas*, cáp. X.

vaquillas los sitúa en pueblos toledanos, cobrando una gran relevancia la que aparece en San Pablo de los Montes, con motivo de la fiesta de su santo patrón, San Pablo.

Continuamos con el ciclo invernal y nos centramos en la celebración que tiene lugar en honor de la Candelaria y San Blas en Almonacid del Marquesado, localidad situada en la provincia de Cuenca, donde «los diablos», encarnados por un grupo de hombres, mozos y niños de la localidad, alcanzan un gran protagonismo. A lo largo de los años, los rituales que componen esta fiesta han sufrido algunos cambios relacionados con los que estudió Caro Baroja.

Cuando don Julio presenció esta fiesta, allá por los años 1960, según dejó publicado «le auguraba pocos años de vida a esta celebración». Yo tuve la suerte de asistir a ella algunos años más tarde, en 1975, y pude comprobar cómo el número de «diablos» iba en aumento[12], lo que confirmó que el pronóstico de don Julio no se había cumplido, todo lo contrario, iba en aumento la presencia de estos personajes.

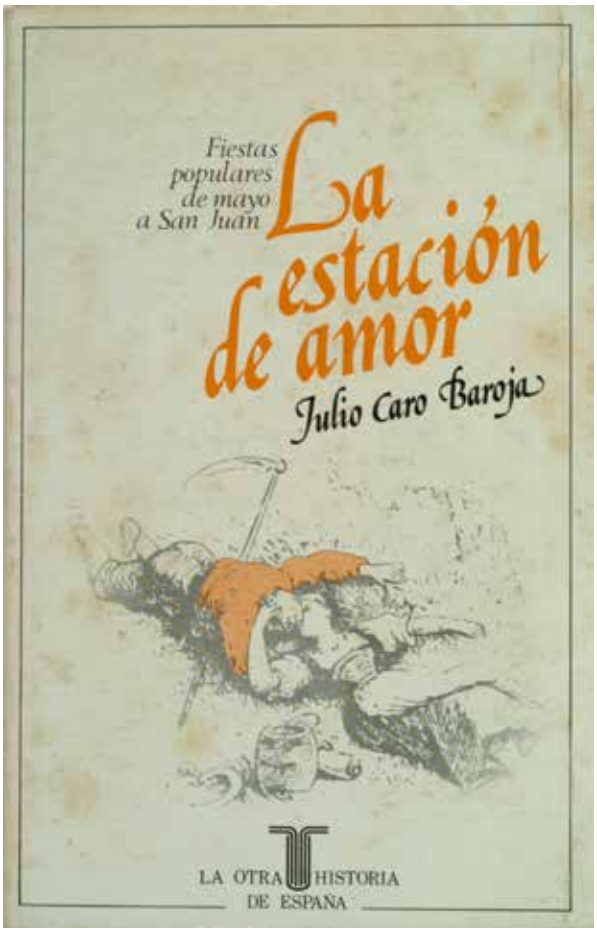


Figura 2. *La estación de amor.*

Cuando se está analizando un ritual hay que partir de que el hecho que se está contemplando es algo vivo y, por tanto, supeditado a ciertos cambios que la comunidad protagonista considera adecuado. Se observan ciertos cambios, si partimos de aquella «Endiablada» que analizó don Julio, si bien hay que señalar que algunos ya se habían producido con antelación. Por ejemplo, el cambio de indumentaria. Referente a la forma de vestir, hay noticias de que a principios del siglo xx aparecían cubiertos con pieles de oveja, lo que no sorprende al encontrarnos en una zona donde la ganadería ovina abundaba.

No se tienen referencias gráficas de esta forma de vestir de los diablos, ya que en la documentación más antigua aparecen vestidos de forma estrafalaria, como lo hacen en la actualidad, antaño con caretas, como los describe don Julio, y en la actualidad con ausencia total de las mismas. Otro hecho que se puede señalar son los requisitos necesarios para poder ser «diablo», que se respetan en la actualidad, como son el haber nacido en la población o estar casado con una mujer que cumpla este requisito. Referente a la participación de «forasteros», para los naturales de Almonacid, señalan que «se les nota», pues según ellos no mueven los cencerros como manda la tradición, lo que en definitiva están tratando de señalar es que no forman parte de esa comunidad local.

Otro hecho que se ha producido es el referente a la presencia de los danzantes, que al igual que los diablos alcanzaron un gran protagonismo y que a lo largo de los años, en ese ir y venir de las tradiciones, ha tenido sus altos y bajos. Así, cuando don Julio acudió a esta población danzaba un grupo de danzantes, constituido por mozos, pero con el paso de los años, concretamente en 1975, ya no salían a interpretar las consabidas danzas. Con el paso de los años, y de forma intermitente, hasta los años 1980, fueron apareciendo, hasta que llegó el momento, en que la ausencia de mozos dispuestos a interpretar estas danzas fue total, de manera que para resucitarla tomaron el relevo las chicas, concretamente en el año 1981. En un principio, el grupo estaba formado por ocho danzantas, con la presencia del «alcalde» y el «palillero» que seguían siendo hombres, como era tradicional. A

[12] González, 1977.

partir del año 2012 fueron sustituidos por la «palillera» y «alcaldesa» de la danza, lo que suponía que el grupo ya era exclusivamente femenino y de esta forma se mantiene hasta la actualidad.

Desgraciadamente, otras manifestaciones poéticas, como son «los dichos» o composiciones en verso que todos los años se recitaban y las componía un vecino del lugar al que don Julio entrevistó, ya no se han recuperado.

Mucho más se podría señalar y analizar acerca de esta celebración, pero no es el momento, pues de lo que se trata es de señalar esa serie de rituales analizados por don Julio y plasmados en la cámara de su hermano Pío y observar cómo han llegado hasta la actualidad.

Referente a la revitalización de ciertos rituales, creo que es interesante señalar cómo una celebración que en ocasiones, para los propios protagonistas, no alcanza un mayor interés. Cuando alguna persona se interesa por ella y la estudia detenidamente consigue que se revitalice; se considera como un signo de identidad para toda la población, y no solamente para aquellos que por transmisión generacional lo han estado protagonizando año tras año. Este fenómeno ha sucedido claramente con la «Endiablada» de Almonacid del Marquesado. Es más, la implicación de las autoridades para salvaguardar y mantener este ritual, ha quedado plasmada, y así, en el año 2006, se celebraron unas jornadas sobre «El patrimonio cultural como factor de desarrollo de estudios multidisciplinares»[13]. Entre las numerosas ponencias que allí se expusieron, la conferencia inaugural fue pronunciada por Susana Irigaray, directora del museo Julio Caro Baroja, centrada en el trabajo que don Julio publicó sobre dicha festividad. Le siguieron cinco ponencias más y, al igual que la conferencia inaugural, la de clausura estuvo también dedicada a este ritual. Pero tal es la revitalización de esta celebración que se ha creado recientemente un centro de interpretación, dedicado exclusivamente a mostrar distintos aspectos de la misma.

Pero dejemos los rituales festivos invernales para centrarnos en el ciclo primaveral, que don Julio analiza y deja plasmados en su obra *La estación de amor*, la segunda de la trilogía a la que me referí, al inicio de la charla.

Referentes a los rituales propios de este ciclo y que tienen una especial relevancia en tierras castellano-manchegas y madrileñas, nos vamos a detener en los que se celebran vinculados al mundo vegetal y en las danzas rituales, semejantes a las que hemos mencionado en Almonacid del Marquesado.

Los primeros, vinculados a la presencia de elementos vegetales, comienzan a asomar al llegar el Domingo de Resurrección. Así, aparece la elaboración de los arcos con ramas que hacen los quintos en muchos pueblos de los Montes de Toledo con motivo del encuentro de las imágenes de Jesús y la Virgen en la procesión que se celebra este día conmemorando la Resurrección de Cristo. Acerca de ellos don Julio señala que «son una variedad de mayo»[14].

Continuando con los elementos vinculados al mundo vegetal, al renacer de la naturaleza y a los rituales protagonizados por los mozos y mozas, don Julio se detiene en «los matrimonios de mayos y mayas». Para ello recurre a la información proporcionada por don Juan Giménez de Aguilar, que dice lo siguiente: «Todavía en muchos pueblos de la sierra de Cuenca se celebra el "Calendimaggio", como en Toscana, en Siena y Siracusa; pero en cada lugar tiene una curiosa característica, aunque todos aquellos coinciden en festejar la renovación, la juventud y el amor.

A los cantos suele acompañar la ofrenda de flores y preseas, que los pretendientes hacen a sus mayas, que también es costumbre correspondan al obsequio. En muchas partes equivale a la declaración formal "dedicar el mayo" —*appicare il maggio*—, como en Italia, a la puerta de la moza.

En la Cañada del Hoyo acostumbran el 30 de abril a reunirse los jóvenes en lo que fue la plaza de armas del castillo de Juan Hurtado de Mendoza, señor de Cañete —que ganó, peleando junto a don Álvaro de Luna en la Higueruela, el dictado de El Valeroso— y remembrando quizá aquellos días de tregua con los moros, en que las mesnadas ociosas invadían los señoríos vecinos —y aun la misma capital— pillando e incendiando las casas y raptando las mujeres que luego se sorteaban; a suerte salen las mayas del pueblo, que obsequian al pretendiente con tortas de masa azucarada y adornadas con arcaicos dibujos, que comerán juntos un día festivo a la sombra de las torres de melladas almenas.

---

[13] Abad, 2006.

[14] Caro Baroja, 1979: 48.

El principio y el final de la fiesta se anuncian con el estruendo de descargas y disparos sueltos, mezclados con canciones guerreras y báquicas, que dan carácter al holgorio de mayo en las dehesas del Hoyo.

En las aldeas de Beteta (Cuenca), cada maya se adjudica al más espléndido de sus pretendientes, cuando hay varios que la soliciten. Y luego ha de bailar con todos los días que dure la fiesta.

Es costumbre muy extendida por casi toda la provincia —añade— que en la víspera de las festividades religiosas que se celebran durante los meses de mayo y junio —San Isidro, San Pantaleon, San Antonio, etc. — se cante el mayo a los santos tutelares; y en Sotos y otras aldeas próximas también el cura es agraciado en la distribución de parejas, aunque esta suele ser la patrona del lugar.

Frecuentemente se dice "pintar el mayo" a la tradicional serenata y en sus estrofas abundan los términos y recuerdos del arte…

En el Marquesado de Moya tiene una manifestación más realista, pues los mozos salen al campo a buscar ramas floridas —que recargan con flores de otras plantas— y, llegada la noche, adornan con la vistosa enramada la ventana de sus mayas. Costumbre secular fue también plantar "arboles de mayo" pero de ella ya solo se conserva la vieja trova:

En tu puerta plante un pino
Y en tu ventana un rosal…

También en la Alcarria conquense, en Gascueña, al llegar el mes de mayo se escucha en las noches serenas, bajo la ventana de las muchachas casaderas esta copla, entre el rasgueo de las guitarras y el puntear de una bandurria:

Encendida rosa
Gentil primavera
El que ha de cantarte
Tu licencia espera…»[15].

Caro Baroja continúa señalando que grande debió ser el arraigo de los mayos en toda la comarca conquense cuando en la propia capital de la provincia perduran, aunque en decadencia, las típicas y tradicionales serenatas que aún se mantienen, y una rondalla las interpreta fieles a la tradición en la capital conquense.

De todos los rituales mencionados por don Julio, las rondas de los mozos, a las que él se refiere, allá por los años 1970, perviven en numerosas localidades no solo conquenses, sino en numerosas poblaciones del resto de la comunidad castellano-manchega y madrileña, especialmente en las comarcas manchegas. Es decir, han desaparecido las rondas espontáneas de mozos, pero se han institucionalizado, al estar protagonizadas por rondallas del lugar o grupos de jóvenes que espontáneamente acuden a la puerta de la iglesia a cantar el mayo a la Virgen, generalmente la patrona del lugar.

Por el contrario, la costumbre tan generalizada, en tiempos pasados, de los sorteos entre «mayos y mayas», documentados por Giménez de Aguilar y a los que hace referencia don Julio, ha desaparecido hace ya bastantes años.

Vinculado a las costumbres que existen con la llegada de mayo, otra de las costumbres que cita don Julio es la referente a pintar las fachadas de las mozas con almagre, costumbre muy generalizada en la Mancha, con motivo de la llegada de mayo. Esta costumbre ha pervivido hasta nuestros días en numerosos pueblos manchegos. Otro ritual al que se refiere don Julio, como algo muy generalizado es la plantación del «árbol-mayo», que así lo describe en el madrileño pueblo de Casarrubuelos: «El primer día de mayo colocan ya los mozos en mitad de la plaza un gran árbol, alrededor del cual bailan las parejas mientras duran las fiestas. Concluidas estas, ellos mismos proceden al derribo del árbol, en lo que tardan cinco o seis horas, pues se verifica con la mayor lentitud y en medio del júbilo general. El mayo de Casarrubuelos apenas tiene un manojo de hojarasca en la punta y a las viejas danzas castellanas, que hasta no hace mucho se bailarían a su alrededor, se han sustituido los modernos bailes cerrados»[16].

---

[15] Caro Baroja, 1979: 71.

[16] Caro Baroja, 1979: 37.

Esta costumbre es la que permanece más viva y es protagonizada por los mozos y en ocasiones los quintos, quienes como un acto derivado de los ritos de paso deben realizar. Para ello acuden a un espacio rico en vegetación y allí cortan un árbol lo más alto y recto posible, que desmochan dejando solamente la copa y lo trasladan hasta el pueblo, donde lo plantarán en la plaza o lugar más visible de la población. Una vez terminada la fiesta, o en algunos lugares se prolonga hasta finalizar el mes de mayo, se quita, destruyéndolo en algunos casos o en otros se corta en trozos y finalmente se reparte.

La lista de poblaciones en que actualmente se mantienen estos dos rituales sería muy larga y extensa, por lo que consideramos es suficiente con citarlo como un ritual genérico, que se repite en numerosas poblaciones madrileñas y castellano-manchegas, especialmente de la comarca manchega[17].

Continuando con las manifestaciones festivas ligadas a este ciclo nos vamos a detener en las danzas rituales, de las que ya hemos hablado, al describir las que tienen lugar en Almonacid del Marquesado, con motivo de las fiestas de la Candelaria y San Blas, y que se repetirán durante el periodo estival y que don Julio ha dejado constancia de ellas en su obra *El estío festivo*, última de la trilogía.



Figura 3. *El estío festivo.*

Acerca de las que se ejecutan en la antigua Castilla la Nueva señala: «El paloteo se asocia también con el baile de arcos y cintas y con la figura del "canastillo" o "castillo"»[18]. Y señala de nuevo don Julio: «Con gran frecuencia este baile en Castilla y otras partes se dedica con preferencia a la Virgen […] en las fiestas en que están las danzas sagradas en todo su vigor son en las que celebran en casi todos los pueblos de España a la Virgen o sus santos protectores, particularmente en las procesiones. En estas fiestas que hemos visto en Getafe, a dos leguas de Madrid; en la villa de Morata a cinco leguas [...] engalanan a los mozos de los pueblos sus hermanas, madres o sus queridas con sus mejores alhajas, pañuelos y adornos, los cuales, con vistosos trajes cortos, y llevando al pecho una banda, y la cabeza con turbantes o gorros, bailan alegremente al son de la gaita, agitando, ya las castañuelas, ya unos palos, con los que se dan a compás unos a otros a manera de la danza de los "salios romanos", y de este modo van delante de la imagen que se lleva en procesión»[19].

Este tipo de danzas descritas por don Julio se mantienen en numerosas poblaciones castellano-manchegas con motivo de sus fiestas patronales. A diferencia de la Comunidad de Madrid, este tipo de danzas, algunas mencionadas por don Julio, se pueden dar por perdidas.

Continuando con este tipo de danzas rituales, don Julio describe una de ellas y comenta que ha tenido ocasión de ver. Se trata de la fiesta que tiene lugar en Méntrida (Toledo) en honor de la Virgen de la Natividad y que describe así:

> «En la fiesta cuando se va desde el pueblo hasta el lugar de la ermita, aparecen unos danzantes curiosamente ataviados. La procesión sale a las siete de le mañana. Delante van los "sargentos"

[17] González *et al.*, 1993: 57. También en González *et al.*, 2004: 85.

[18] Caro Baroja, 1984: 174.

[19] Caro Baroja, 1984: 175.

con los sables desenvainados sobre el hombro, con su abanderado y capitán, precedidos de unos niños de unos cuatro años, llamados "mochilleros". Luego los "danzantes" propiamente dichos, que son ocho, más el "alcalde de la danza"; su atuendo consta de muchas prendas femeniles […] A una voz del alcalde comienzan sus evoluciones. Llegada la procesión al alto de la ermita se forma corro en torno a una imagen de la Virgen, colocada en un marco, y entran a escena los sargentos. Colocados en dos filas se ponen en el centro del corro y saludan a las autoridades con su sable. Luego se destaca el capitán con los mochilleros y también las saluda con aire de ir a comunicarles algo importante, colocándose junto a ellas. Luego el abanderado saluda a la Virgen con una inclinación de la bandera y al son del tambor y la gaita, y hace círculos pequeños y sobre la cabeza primero, luego cada vez más anchos hasta que llega a voltear la bandera a ras de tierra. A una señal del capitán, cesa en este fatigoso ejercicio.

Viene después la "función de los danzantes". Uno de ellos comienza a decir versos a la Virgen: *Ya hemos llegado a este monte / para poder celebrar / la aparición de la Virgen / María Natividad.*

En realidad, los versos contienen una acción de gracias, porque la Virgen curó a la madre, la mujer, la novia u otra persona querida: *Mi madre estuvo muy mala / y yo a ti la encomendé / te ofrecí si la salvabas / que "danzante" había de ser…*

Al final piden excusas por su impericia: *Los "danzantes" saben poco / el maestro mucho menos…*»[20].

Esta descripción detallada de la fiesta en honor de la Virgen de la Natividad, en la población toledana de Méntrida, en la actualidad se mantiene tal como la describe don Julio, y se puede señalar que estos rituales descritos se repiten en distintas celebraciones que tienen lugar en el periodo primaveral y estival.

Continuando con este tipo de celebraciones patronales, de nuevo describe de forma pormenorizada la que tiene lugar en Belinchón (Cuenca), a la que asistió acompañado de su amigo el antropólogo George M. Foster. Así la describe:

«Danza de tipo procesional con elementos clásicos es la que se celebra en Belinchón (Cuenca) durante la fiesta del 21 de mayo, a la que asistí en 1950 con George M. Foster y en la que los danzantes llevan los clásicos atuendos femeniles, tienen sus jefes, bailan una danza de cintas y otra de palos y desfilan por el pueblo. Elementos parecidos, es decir, faldellines, bandas y arcos florales, se encuentran, aunque sean interpretados de otra forma, en el indumento de danzantes de otras partes»[21].

Estas dos fiestas, descritas por don Julio, nos sirven como modelo de muchas más que se mantienen en la actualidad. Acerca de ellas se puede indicar que se mantienen como las describe don Julio, aunque hay que señalar que el Patrimonio Cultural Inmaterial, como ya hemos apuntado en esta charla, es algo vivo y, por tanto, sometido a diferentes cambios que admite la comunidad local que, en definitiva, es quien protagoniza estos rituales. Así por ejemplo, en Méntrida, en los últimos años se ha enriquecido la indumentaria de los sargentos; o en Belinchón los danzantes ya no son chicos, sino que han sido sustituidos por danzantas.

Hasta ahora nos hemos detenido en las danzas rituales de palos, castañuelas y cintas, pero hay otro tipo de danzas o más bien podríamos hablar de agrupaciones de marcado signo militar que desfilan con motivo de sus fiestas patronales, en el periodo estival o bien durante los carnavales. De ellas don Julio también nos habla y dice: «Aquel pueblo de Orgaz (Toledo) hay una llamada de los "alabarderos", que consta de un capitán, un mariscal de campo, un bastonero, un abanderado, los alabarderos propiamente dichos. Caracteriza a estos no un traje especial, sino la alabarda que llevan en determinadas ocasiones, tales como vísperas de ferias y fiestas, recorriendo las calles precedidos de tambores y clarines. En los días de solemnidad escoltan a las autoridades y el abanderado que

[20] *Ibídem*, 176-7.

[21] *Ibídem*, 178.

es el que ejerce un papel coreográfico más destacado hace ondear la consabida bandera en varios lugares del recorrido[22]. Esta celebración en la actualidad permanece viva, tal como la describió don Julio y hay que añadir que este tipo de desfiles, de marcado carácter militar, se mantiene en numerosas poblaciones, especialmente en la provincia de Toledo. Si las comparamos con las descritas anteriormente, correspondientes a las danzas de espadas, palos, cintas y castañuelas, se observa que la indumentaria de sus componentes es mucho más pobre, el número de participantes es abierto y los cargos son de marcado signo militar.

Todos los ejemplos analizados por don Julio, a los que nos hemos referido, sirven para hacer hincapié en la riqueza de rituales festivos que se mantienen vivos en la actualidad y la importancia que están alcanzando. Una muestra de ello es que algunos de estos rituales festivos han alcanzado la categoría de Patrimonio de la Humanidad y otros muchos están siendo declarados como Bien de Interés Cultural Inmaterial, algo impensable en tiempos pasados.

Para terminar, solo quiero dejar constancia de que gracias a don Julio Caro Baroja se ha documentado nuestro Patrimonio Inmaterial Festivo, algo inviable en tiempos pasados, pues como él decía: «No estaba de moda».

Muchas gracias.

Bibliografía

Abad González, L. (2006): «El patrimonio cultural como factor de desarrollo de estudios multidisciplinares», Col. *Humanidades*, n.º 88. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha y del Ayuntamiento de Almonacid del Marquesado.

Caro Baroja, J. (1965a): *El carnaval* (análisis histórico-cultural). Madrid: Taurus.

— (1965b): «A caza de botargas». *Revista de dialectología y tradiciones populares*. T. XXI, CSIC. Madrid.

— (1965c): «Los diablos de Almonacid del Marquesado». *Revista de dialectología y tradiciones populares*. T XXI, Madrid.

— (1979): *La estación de amor (fiestas populares de mayo a San Juan)*. Madrid: Taurus.

— (1984): *El estío festivo (fiestas populares del verano)*. Madrid: Taurus.

García Sanz, S. (1953): *Botargas y enmascarados alcarreños. Revista de dialectología y tradiciones populares* T IX. C. 3, CSIC. Madrid.

González Casarrubios, C.: «Los diablos de Almonacid del Marquesado», *Revista Narria*, n.º 5. Madrid.

González Casarrubios, C. *et al*. (1993): «Fiestas populares del ciclo de primavera en la Comunidad de Madrid», *Fiestas de entrada de mayo*, p. 57. Madrid: Centro de Estudios y Actividades Culturales. También en González Casarrubios, C. *et al.* (2004): «Las fiestas populares de Castilla-La Mancha», n.º 19. *Ritos en torno a la vegetación*, p. 85.

González-Hontoria, G. (1978): «Noticias del museo: Proyecto de un estudio antropológico de las fiestas populares españolas». *Revista Narria. Estudios de artes y costumbres populares*. Santander, n.º 12.

[22] Caro Baroja, 1984: 183-4.

Caro Baroja en el Museo del Pueblo Español

Antes de todo quiero señalar que no podré mostrar todo lo que Julio Caro Baroja realizó durante sus once años como director del Museo del Pueblo Español (MPE), ya que apenas nos queda documentación sobre su trabajo. En sus escritos hay una mezcla de nostalgia y amargura por lo que pudo hacer y no hizo por falta de medios y apoyos. Por otro lado, en el archivo del museo hay poca documentación, perdida a causa de los distintos traslados que sufrió (dicho con toda la intención) el museo: en verano de 1973 hubo de hacerlo en una semana y trasladar sus fondos a los sótanos del Teatro Real, donde estuvieron más de un año en un lamentable estado de conservación, expuestos a las inclemencias del tiempo, hasta que en 1974 fueron llevados a la antigua facultad de medicina, junto al hospital de San Carlos, en Atocha. Pero esa es otra historia.

¿Qué se encontró a su llegada?

El Museo del Pueblo Español se creó en 1934 a partir de los fondos del Museo del Traje Regional e Histórico, que estaba instalado en el antiguo palacio de Godoy desde 1930. El palacio se vio afectado por el plan urbanístico de adecuación del barrio del Palacio Real, por lo que se procedió al derribo de doce metros de fondo a lo largo de la fachada que daba a la calle de Bailén.

Tras año y medio de trabajo frenético encabezado por su director y máximo valedor, Luis de Hoyos, todo estaba dispuesto para su inauguración a fines del año 1936: en el piso alto estarían las salas de exposición permanente, el taller de reparación, el gabinete fotográfico con su archivo correspondiente; en la plana baja, un salón de actos, un aula para conferencias y clases con servicios de proyección fija, cinematográfica y aparatos de música, y los almacenes.

El estallido de la Guerra Civil paralizó todos estos trabajos, y como el edificio se encontraba en una zona cercana al frente, se embalaron las piezas y se dispuso su traslado a otros locales más resguardados de los ataques enemigos, como el Palacio de Hielo de la calle Medinaceli o el Museo de Artes Decorativas. Sin embargo, este traslado nunca tuvo lugar, pero un lote considerable de piezas de indumentaria tradicional y fotografías de Ortiz Echagüe viajaron a París para exhibirse en el Pabellón de España en la Exposición Internacional de 1937.

Finalizada la guerra, José Pérez de Barradas fue nombrado director, cargo que ocupó hasta 1944. Se encontró con un edificio ruinoso, con un obús durmiente en su interior y unas colecciones diezmadas y muy deterioradas. El nuevo director se encontró con la difícil tarea de reconstruir el museo. De acuerdo con las cuatro memorias anuales (correspondientes a los años 1939-1943) que elaboró, Pérez de Barradas estableció dos líneas de actuación: por un lado, las obras de acondicionamiento y mejora del edificio del Palacio de Godoy, y por otro, la adquisición de nuevas colecciones y su tratamiento técnico y documental.

En cuanto a la exposición permanente, se decide mantener la instalación proyectada en 1936, fundamentalmente para abrir al público cuanto antes, y porque el escaso presupuesto que se había asignado no permitía muchas alegrías.

El incremento de las colecciones, dificultada por el estado en el que se encontraba el país, se centró en la adquisición de indumentaria popular de algunas regiones de España, fundamentalmente de las islas Canarias y del área castellano-leonesa.

Así las cosas, el museo se inauguró el 3 de julio de 1940, con la presencia de Ibáñez Martín, ministro de Educación Nacional. Se abrieron quince salas, dos dedicadas a piezas de cerámica, otra con objetos de orfebrería, arte pastoril en madera, asta y corcho, y accesorios del traje popular como encajes y bordados; tres salas mostraban los llamados «trajes señoriales», y el resto (nueve) se dedicaron a la exhibición de los trajes de indumentaria tradicional. En 1941 se abrieron las salas de «torero», la de instrumentos musicales y colección de hierros, y la dedicada a la caza, la pesca y la agricultura.

La apertura del museo era estacional, se cerraba durante los meses de verano, entre julio y octubre, por falta de personal. Este era el museo que Caro Baroja conoció cuando fue nombrado director en el día 11 de noviembre de 1944.

En su nombramiento influyó en gran medida el catedrático de la Universidad Central, vinculado al patronato del MPE desde su creación, José Ferrandis, que había dirigido la tesis de Caro Baroja y que según sus propias palabras:

> «Sabía mi curiosidad por estos temas, y de una manera imprevista y un poco a dedo, no digo que por favoritismo pero si por una decisión un tanto personal, me recomendó como un posible candidato a la dirección de este museo que estaba en esta situación crítica, y con su ayuda y con la del marqués de Lozoya me encontré en este momento, como digo al borde de los treinta años con la dirección de un museo que, en realidad, en ese momento también era un museo fantástico» (Caro Baroja, 1984b).

Aquí quiero hacer un inciso, quizá a modo de justificación, mía y de Caro Baroja. En repetidas ocasiones he leído en sus notas y memorias referentes al MPE, que él no se consideraba un burócrata ni un funcionario al uso. De eso podemos dar fe, porque en el archivo del museo no se conserva, quizá porque no las redactó, ninguna memoria de los años en que estuvo al frente del mismo, entre 1943 y 1955. Y es una pena, ya que estos documentos nos podrían haber proporcionado mucha información sobre los trabajos, ahora desconocidos, que realizó a lo largo de esos once años.

Caro era investigador, y como tal se centró desde un principio en mejorar los fondos de la biblioteca, organizar las colecciones y difundir los resultados de las investigaciones a través de la publicación de catálogos y otros estudios relacionados con el museo, y en la organización de charlas y conferencias en las que participaran tanto el personal técnico del museo como científicos cuyo trabajo tuviera alguna relación con el tipo de museo que era el MPE.

Biblioteca

Su interés por mejorar la biblioteca se pone de manifiesto desde el momento mismo de su presentación como director, donando ejemplares de las obras que había publicado: *Algunos mitos españoles* (1941); *La vida rural en Vera de Bidasoa* (1944); *Los pueblos del norte de la península ibérica* (1943); *El toro de San Marcos* (1944); *Un tocado antiguo de las mujeres vascas* (1940) y *Augurium ex pullis* (1941), según se refleja en el Acta del Comité Ejecutivo del Museo del día 15 de noviembre de 1944. A partir de ese momento intentó que la biblioteca adquiriera las publicaciones más importantes en el campo de la etnografía y la antropología españolas, a pesar de los pocos recursos económicos con que contaba el Museo del Pueblo Español.

Publicaciones

Con estos escasos medios, pero con la entusiasta participación de antiguos y nuevos colaboradores (Carmen Baroja, Luis Pérez Bueno o el marqués de Lozoya), se inició una colección que, bajo el título de *Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español*, recogía varios catálogos de algunas de las colecciones del museo, y algunas conferencias que allí se pronunciaron. El primero, publicado en 1946, fue el catálogo de amuletos redactado por Carmen Baroja, madre del director y antigua colaboradora del museo en la época en que don Luis de Hoyos era el director. En la primera página podemos leer:

> «Con la presente publicación el Museo del Pueblo Español comienza a dar cuenta de los fondos que posee […], en forma de fascículos iremos dando a conocerlo que se haya instalado por orden de materias. […] Pero como quiera que una seca enumeración de objetos no ilustraría nada al lector no especializado en punto de su significado, precede al catálogo estricto un breve estudio, histórico sobre todo, acerca de los diversos tipos […]» (Baroja Nessi, 1945: 3).

Se publicaron un total de catorce catálogos, cuatro de ellos firmados por don Julio hasta finales de la década de 1950. Los dos últimos, realizados por Pérez Vidal ya no corresponden a la dirección de Caro. En la colección se incluyó el «Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español», redactado por don Julio, del que hablaré más adelante.

Divulgación

Dentro de las actividades en las que Caro se embarcó para dar una mayor difusión de un museo pequeño y desconocido para el gran público, y en el que las autoridades no habían puesto mucho interés en potenciar, también figura una serie de conferencias dictadas por personalidades de prestigio, como el propio Caro Baroja, el marqués de Lozoya, José Tudela, subdirector del Museo de América, José Manuel González Valcárcel, arquitecto del Ministerio de Educación Nacional y encargado del proyecto de la nueva sede del MPE, Luis Pérez Bueno o Francisco Hernández-Pacheco. Estas conferencias tuvieron lugar entre los años 1947 y 1950 y fueron publicadas en la misma colección de *Trabajos y materiales del Museo del Pueblo Español* que los catálogos.

Trabajo con los fondos

Según palabras del propio Caro:

> «Lo primero que intenté fue hacer una catalogación que estaba todavía, claro, sin terminar, de los fondos existentes, […] y luego empecé también a trabajar en una sección que era precisamente en la que don Telesforo de Aranzadi había tenido más interés en sus trabajos de comienzos de siglo, algunos en colaboración con don Luis de Hoyos. Es decir, lo que era la tecnología agrícola y la parte de la etnografía de la cultura material de la comunidades rurales […] Se hizo una colección bastante importante de herramientas, de tecnología; se compraron algunas colecciones también interesantes que ya estaban hechas de antemano, y periódicamente también se hacían nuevas adquisiciones, aunque la posibilidad de contar con colaboradores y de personas que trabajaron como en la época de don Luis era muy difícil porque no teníamos el vínculo, la vinculación que él tenía con maestros de escuela, con gentes de las Escuelas Normales, etc. Es decir, que se trabajaba en una situación más precaria» (Caro Baroja, 1984).

También sabemos que en ocasiones el Comité Ejecutivo del MPE le autorizó algunos viajes a varias provincias españolas «con el fin de ver si se puede completar todo lo concerniente a una o varias provincias», como señala Caro:

> «Quise introducir en el MPE de Madrid ciertas normas que hicieran de él un museo científico y no un museo folklórico más. Por eso procuré prestar atención a hechos de distribución geográfica, exponer series tipológicas de aperos, herramientas, máquinas, etc. […] ante las ideas de un patronato bastante ajeno a todo lo que fueran trabajos cotidianos pero que se extasiaba ante los trajes cortesanos» (Caro Baroja, 1984).

A la vez, se iban abriendo nuevas salas de exposición permanente, como la destinada a los aperos de agricultura y cerámica. La tarea era ingente y el personal técnico, escaso. Como escribe Caro:

> «Cuando yo me marché creo que había catalogados o fichados trece mil objetos; había muchos más, pero estaban fichados trece mil (el último registro corresponde a un conjunto de indumentaria con los números de inventario MT013931-MT13932, del día 3 de octubre de 1955). De estos, la parte que correspondía a la Exposición del Traje era muy importante. La parte que correspondía a la época en la que estuvo don Luis de Hoyos era importantísima; y lo que me correspondió a mí fue sistematizar, ordenar e incluso ampliar algunos aspectos como […] el de la tecnología popular» (Caro Baroja, 1984).

Nuevo museo

Desde el año 1939 se había intentado buscar un nuevo acomodo al museo, ya que el edificio estaba en un estado ruinoso y era a todas luces insuficiente para desempeñar su labor expositora e investigadora. En los años anteriores a la llegada de Caro, tanto el patronato como el director, Pérez de Barradas, presentaron propuestas de nuevas ubicaciones a las distintas autoridades, pues en un momento dado se les llegó a ofrecer un terreno situado en la Ciudad Universitaria, cerca de la Dehesa de la Villa, pero el proyecto no prosperó y el museo permaneció en la Plaza de la Marina.

Por ello, los mayores esfuerzos de Caro Baroja se encaminaron a la construcción de una nueva sede del museo, pues el antiguo palacio de Godoy, cercenado para ampliar la calle de Bailén, resultaba a todas luces insuficiente:

> «El edificio era nada menos que la parte subsistente del antiguo Ministerio de Marina, […] que quedó medio en ruinas durante años, al hacerse la ampliación de la calle de Bailén y al derribarse las Caballerizas del Palacio Real, […] Cuando yo entré en el palacio dieciochesco, con su escalera teatral, hecha en gran parte de malos materiales, sus salas oscuras, sus covachuelas inhóspitas, parecía que se iba a caer de un momento a otro y las colecciones de trajes y objetos de interés etnográfico que habían reunido mis antecesores, constituían un batiburrillo de apariencia absurda» (Caro Baroja, 1972: 441-442).

Nada más tomar posesión de su cargo, según se recoge en el acta de la reunión del Patronato, del 29 de noviembre de 1944:

> «Da cuenta de que está redactando un proyecto para hacer un Museo y que lo someterá a la aprobación del Patronato una vez que lo tenga concluido, que espera podrá ser dentro de un mes; muestra al Patronato un bosquejo de la idea con varias fotografías. El Patronato delibera sobre el lugar del solar donde podrá instalarse el Museo, y se acuerda haber visto con gran agrado el trabajo que está realizando la Dirección y aplazar el asunto del solar hasta que esté terminado el proyecto».

Meses más tarde, el 10 de febrero de 1944:

> «Da cuenta minuciosamente del proyecto que está confeccionando para el nuevo Museo, muestra numerosas fotografías y un croquis de la ordenación que podría darse a las construcciones [...] El Patronato acuerda que se vea el procedimiento de tener solar apropiado para el mencionado proyecto y se piensa en la "Casa de Campo", y con el fin de ver los terrenos adecuados se nombra una Comisión compuesta de D. Jacinto Alcántara y del Director y Secretario, para que los visiten y den su informe para saber si es conveniente hacer las gestiones oportunas cerca de la Alcaldía del Ayuntamiento de Madrid».

Este proyecto será publicado como *Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español*, en una fecha en torno al año 1946. En su introducción señala:

> «Para que la instalación del MPE posea todas las condiciones que hoy se exigen, para que pueda ponerse de modelo y ejemplo, debe hacerse al aire libre, en un terreno que sirva de parque de atracciones, al que asista un público heterogéneo, tanto como un lugar de trabajo para estudiantes, profesores y especialistas que quieran conocer los rasgos de las unidades étnicas peninsulares, desde los económicos hasta los espirituales de toda clase». Un museo al estilo de los creados en el norte de Europa, como el Skansen de Estocolmo: «Es un parque cubierto de árboles, a través de los que pasan irregulares caminos formando bellas perspectivas, fiel reflejo del paisaje rural nórdico, se ven desperdigados multitud de pequeñas construcciones que reproducen de modo riguroso los diversos tipos de viviendas populares de aquel reino. Dentro de ellas se hallan reproducidas, también con fidelidad, sus departamentos característicos, y en tal o cual punto se alzan edificios especiales como agregados a ellas, hórreos y graneros, talleres de artesanos, herreros, tejedores, etc.» (Caro Baroja, 1952: 5-6).

Partiendo de esta base, pero atendiendo a la idiosincrasia española, y tomando como referencia el Pueblo Español de Barcelona, creado para la Exposición Universal de 1929, Caro Baroja presenta un proyecto de museo organizado por provincias, atendiendo a razones administrativas y financieras para poder contar así con la colaboración de las diputaciones. Cada provincia contaría con una casa del tipo popular de su zona, y en su interior se mostrarían piezas y elementos expositivos que dieran a conocer la idiosincrasia de cada provincia.

La organización de terreno reflejaría la disposición geográfica de España, con las provincias de la meseta en el centro y las demás organizadas a su alrededor. De las provincias insulares «señala que las islas Baleares y Canarias habrían de instalarse junto a las provincias peninsulares con las que más relación puedan tener» (Caro Baroja, 1952: 11). Nada dice de las provincias del norte de África.

Después de hacer un estudio más o menos detallado de todas y cada una de las regiones, centrándose en el estudio de la arquitectura popular, acaba diciendo:

> «Para que este proyecto inicial tuviera una mayor precisión sería necesario conocer, en primer lugar, las condiciones físicas del terreno en que se habría de levantar el parque-museo. Yo calculo que hemos de disponer de un cuadrilátero de alrededor de mil metros por mil, de suerte que a cada provincia se le pueda asignar, por término medio, un espacio de 100 × 200 o de 100 × 100 m, como lo refleja el esquema adjunto. ¿Dónde encontrar terreno tan grande y que a la vez no resulte excesivamente alejado? Examinando un plano de Madrid y sus alrededores se aprecia con rapidez que no son muchos los emplazamientos que reúnen las condiciones requeridas» (Caro Baroja, 1952: 55).

Por ello el Patronato del Museo se planteó la posibilidad de que el ayuntamiento cediera algunos terrenos de la Casa de Campo. Está claro que, si comparamos los planos de Madrid en la década de 1940 con la actualidad, quizá hubieran tenido más éxito si hubieran pedido otros terrenos que hoy en día quedarían igual de céntricos y en esa época no habrían tenido tanto valor.

En octubre de 1946 Caro Baroja pronunció una conferencia en la sede del museo, titulada «Posibilidades actuales y futuras del Museo del Pueblo Español», donde presentaba un plan para la instalación futura de los fondos del museo. Dividía los temas de exposición, que él denomina «Temas reales», en tres grandes apartados: vida material, vida social y vida espiritual; de forma paralela marca una pautas en cuanto al proyecto museológico.

Decidido a aplicar este proyecto, y reconociendo que en ese momento no podía hacer otra cosa, lo plasmó a escala mínima, centrándose en una sola provincia:

> «Hube de reflexionar sobre cuál podría ser la región que mejor sirviera para este efecto, teniendo en cuenta los materiales existentes, […] me di cuenta de que era difícil encontrar un conjunto más armónico que el constituido por lo traído de la provincia de Soria» (Caro Baroja, 1948: 12).

En el proyecto pormenorizado de la provincia castellana, aunque es el «conjunto más armónico», señala la necesidad de adquirir fondos que permitan explicar de forma detallada cómo es la vida tradicional de esa zona, sobre todo en los que respecta a los apartados II (vida social) y III (vida espiritual), fundamentalmente a la religiosidad que incluye algunas de las fiestas populares más características como *las Móndidas* de San Pedro Manrique o los danzantes de San Leonardo, así como todo tipo de soporte informativo que lo refuerce: mapas de las comarcas, modelos, planos y alzados de las casas, y dibujos de detalles característicos.

Pero, poco a poco, estos proyectos se fueron abandonando, el museo no conseguía arrancar y Caro Baroja se dedicó a otras tareas que le interesaron más y le permitían olvidar la frustración que para él suponía no sacar adelante el museo, «que podía seguir con sus rasgos de crisálida, larva o feto, mucho tiempo más» (Caro Baroja, 1983: 9).

En el año 1949 conoció a George M. Foster, un antropólogo estadounidense que:

> «Venía con la idea de llevar adelante un estudio comparado de la cultura popular en España y América española, empresa difícil y larga. Me propuso hacer los trabajos preliminares en colabo-

ración, para que cada cual luego utilizara los datos a su modo. Aparte de las tareas, que tendrían como centro el Museo, haríamos viajes por toda España» (Caro Baroja, 1972: 440-441).

A finales de ese año, Foster y Caro viajaron a Andalucía, Córdoba, la sierra de Cádiz y Huelva; en 1950 realizaron un viaje más largo por Valencia, Murcia y Andalucía occidental. Fruto de estos viajes escribió un artículo en 1956, en la *Revista de dialectología y tradiciones populares,* titulado «En la campiña de Córdoba (Observaciones de 1949)», y posteriormente un librito sobre su segundo viaje, *Apuntes murcianos (De un diario de viajes por España, 1950),* con algunos de sus dibujos.

Gracias a Foster consiguió una beca para trabajar en The Smithsonian Institution, en la ciudad de Washington, entre octubre de 1951 y enero de 1952. Ese mismo año viajó a Oxford en compañía de Julian Pitt-Rivers, a quien conoció a través del estadounidense. En noviembre de 1952 inició un viaje de trabajo de campo al Sahara español, donde permanecerá hasta febrero de 1953. Todo esto denota un cambio de rumbo, un auténtico alejamiento de sus temas habituales de estudio.

Llegado a este punto, de hastío y enfado, Caro Baroja decidió dimitir de su cargo y en noviembre de 1955 puso su puesto a disposición del Director General de Bellas Artes:

> «Las causas o razones por las que al final tomé una decisión de la que no sé si me arrepiento o no, y en todo caso es lo de menos, fueron múltiples. Yo veía que el Patronato no era precisamente muy eficaz en la tarea de ejercer su influencia [...] Veía que en la Dirección de Bellas Artes el museo naturalmente estaba muy en segundo plano, o muy en tercero, comparado con los grandes museos de Madrid, cosa que es obvia, tenía que ser así [...] Por otro lado, estaba la rémora burocrática interna, que también me hacía la vida dificultosa.

Y llegó un momento en que hice balance de lo que yo daba al museo y lo que el museo me daba a mí, y tuve una reflexión y una sospecha: sospeché, en primer lugar, que el museo podía desarrollarse mejor si en él entraba una persona más idónea que yo desde muchos puntos de vista; pensé, acaso con excesiva soberbia y excesiva idea de mi importancia, que el que en el museo sobraba, era yo, y que si yo iba a estar perdiendo el tiempo en el museo, y el museo estaba un poco desamparado porque yo estaba en él, era mejor dar paso libre, y di paso libre. Le presenté la dimisión en el año 1953 (en realidad fue en 1955) al director, que era entonces Gallego y Burín, que no demostró tener mucho interés por el museo nunca, ni por lo que yo le decía, y me marché. Entonces comprobé que mi soberbia era desmedida. No es que yo fuera una persona no grata, o más o menos simpática, es que el museo no importaba a nadie» (Caro Baroja, 1984b).

Una última estocada en la inteligencia y pundonor de don Julio fue la mala copia que hicieron de su proyecto de museo al aire libre: «Copiaron la idea, pero la copiaron mal, y salió una especie de Feria de Muestras, que está ahí en la Casa de campo, y que, como dicen los chulos, no era ni chicha ni limoná» (Caro Baroja, 1984b).

Bibliografía

Actas del Comité Científico del Museo del Pueblo Español, 1935-1950. Inédito. Archivo del Museo del Traje, Madrid: CIPE.

Actas del Patronato del Museo del Pueblo Español, 1939-1962. Inédito. Archivo del Museo del Traje, Madrid: CIPE.

Baroja Nessi, c. (1945): *Catálogo de la colección de amuletos*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

Bergues Soriano, P. M. (1996): «El Museo del Pueblo Español», *Anales del Museo Nacional de Antropología*, vol. III. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 65-68.

Caro Baroja, J. (1948): «Posibilidades actuales y futuras del Museo del Pueblo Español», *Homenaje a D. Mateo Silvela (conferencias del curso 1946-1947).* Madrid: Museo del Pueblo Español, pp. 7-14.

— (1952): *Proyecto para una instalación al aire libre del Museo del Pueblo Español. Madrid: Museo del Pueblo Español.*

— (1956): «En la campiña de Córdoba: observaciones de 1949», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. XII. Madrid: CSIC, pp. 270-299.
— (1972): *Los Baroja.* Madrid: Taurus.
— (1983): *Tecnología popular española*. Madrid: Editora Nacional.
— (1984a): *Apuntes murcianos (De un diario de viajes por España, 1950*). Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
— (1984b): *Recuerdos personales sobre la historia del Museo del Pueblo Español*. Conferencia pronunciada con motivo del cincuentenario de la creación del Museo.
— (2014): *Una vida en tres actos*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Carretero Pérez, A. (1997): «Don Julio en el Museo: historia de una decepción», *Los Baroja en Madrid*. Madrid: Museo Municipal, pp. 111-121.

García-Hoz Rosales, C. (2002). «El Museo del Pueblo Español y el Museo Nacional de Antropología. Veinte años de publicaciones», *Anales del Museo Nacional de Antropología*, vol. IX. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 49-62.
— (2008): «Pérez de Barradas y el Museo del Pueblo Español», *Arqueología, América, antropología. José Pérez de Barradas, 1897-1981.* Madrid: Museo de los Orígenes, pp. 485-495.

El Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja»

Julio Caro Baroja y Navarra

La vinculación de Julio Caro con Navarra fue fuerte y constante a lo largo de toda su vida. La estrecha relación que le unió con la Institución Príncipe de Viana, especialmente con José Esteban Uranga, le llevó a colaborar en varios proyectos culturales fundamentales, como la puesta en marcha de las revistas *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* y *Fontes Linguae Vasconum. Studia et Documenta*, habiendo sido responsable de todas las publicaciones de la Institución entre 1980-1987. También, como explicaremos más tarde, Julio Caro Baroja tuvo un papel relevante en los comienzos del proyecto del Museo Etnológico de Navarra a partir del año 1966.

A Julio Caro Baroja se le debe que Navarra sea una de las comunidades mejor y más tempranamente estudiadas en sus aspectos etnológicos, contando con compendios tan valiosos como *La hora navarra del XVIII* (1969), *Etnografía histórica de Navarra* (1971-72) y *La casa en Navarra* (1982). También desarrolló Caro Baroja, en colaboración con su hermano Pío, una fructífera labor de recuperación del patrimonio cultural navarro mediante la grabación de documentales ya históricos como *Navarra cuatro estaciones*, el *Carnaval de Lanz*, *El románico navarro, El paloteado de Cortes* o *La Javierada*.

Su trayectoria, coherente y de gran valor intelectual, fue reconocida por las autoridades de la que él siempre consideró su tierra, otorgándole sus máximos galardones: Hijo Adoptivo de Navarra, Medalla de Oro de Navarra y Premio Príncipe de Viana, concedido este último en 1995, cuando se encontraba ya gravemente enfermo. Como apuntaba su hermano Pío, Julio Caro se vio así, al final de sus días, unido a la figura de ese príncipe doliente que siempre estuvo presente en su vida, «como una sombra bondadosa de sensibilidad y tragedia».

Retomando la idea apuntada anteriormente sobre la participación de Julio Caro Baroja en el proyecto del actual Museo Etnológico, hay que decir que la Diputación Foral le encargó en 1966, a instancias de José Esteban Uranga, la formación del mismo, encomienda que aceptó con gran entusiasmo, tal como se percibe en una carta de agradecimiento que don Julio envió a las autoridades navarras tras recibir el encargo. Rápidamente, comenzó a sentar las bases del proyecto: redacción de una memoria de contenidos y recopilación de una colección de objetos etnográficos significativa de los modos de vida tradicionales de la sociedad navarra, que reflejase toda su variedad geográfica, social y cultural. La primera de estas tareas vio la luz ese mismo año de 1966, ya que el plan de contenidos del futuro museo fue presentado por Caro Baroja en el IV Symposium de Prehistoria Peninsular, celebrado en Pamplona, en una comunicación de título «Proyecto para un museo etnográfico del reino de Navarra».

Por las mismas fechas y con la colaboración de algún destacado investigador local como José María Satrústegui, párroco de Urdiáin, Julio Caro Baroja se volcó en la recopilación de una primera colección de objetos para el proyecto de museo etnográfico. Procedentes de los caseríos de Bera reunió 243 enseres relacionados con la casa y las tareas del campo que, al no terminar de decidirse la sede del museo, se almacenaron desde finales de la década de 1960 en la Escuela de Peritos de Villava, para pasar veinte años más tarde a Sangüesa y recalar finalmente en 1993 en el monasterio de Iratxe, cerca de Estella, donde se crea el Museo Etnológico de Navarra en 1994, aspectos estos que serán tratados más adelante.

La colección recogida en Bera fue dada a conocer por el propio Caro Baroja en el artículo «Un estudio de tecnología rural», que publicó en 1969 en la revista *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,* de la que era director. En este trabajo, el autor distinguió cuatro ámbitos tecnológicos pre-

sentes en el trabajo diario en los caseríos de la zona atlántica vasco-navarra: «El policultivo tradicional»; «Huertas, prados, manzanales y helechales»; «La tracción» y «El taller doméstico». En este último ámbito, se describen diversas actividades, como la elaboración de la sidra en el lagar, las tareas relacionadas con el estiércol y el trabajo de la madera. La publicación se ilustró, como es habitual en la obra de don Julio, con dibujos hechos por él mismo, ya que siempre prefirió este método antes que la fotografía para explicar los detalles de los objetos que le interesaban.

Este «fondo de Bera», como se conoce entre las colecciones del Museo Etnológico a este primer conjunto «fundacional», ha sido objeto de dos exposiciones temporales: una en 2005, en la antigua sede del museo en Iratxe, conmemorativa del décimo aniversario del fallecimiento de don Julio; y otra en 2014, celebrada en colaboración con el Ayuntamiento de Bera en la casa de cultura de la localidad, coincidiendo con el centenario del nacimiento.

Trayectoria y creación del Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja»

A lo largo de estos primeros pasos del proyecto, que con tanto entusiasmo había asumido Julio Caro Baroja, lamentablemente no se consiguió la creación efectiva de un centro museístico, por lo que hacia finales de la década de 1960 del siglo xx, don Julio se desvincula del proyecto al no ver avances significativos ni compromiso estable.

Después de esta etapa inicial en la que el proyecto estuvo ligado a la figura de Julio Caro Baroja, el intento más serio de crear un Museo Etnológico de Navarra se produjo en 1975, año en el que la Diputación Foral acordó crearlo en la Sala de Armas de la Ciudadela de Pamplona, en aquellos momentos en proceso de restauración. La falta de consenso sobre el emplazamiento definitivo de dicha institución parece ser la causa que impidió, una vez más, que el proyecto se concretara.

Durante los años 1970 y 1980, la Diputación Foral siguió adquiriendo para el museo algunas piezas singulares, como la carpintería de tracción animal de Azuelo y otros talleres artesanales, localizados gracias a la labor como comisionado de Javier Beúnza Arboniés, entonces director de la Casa de Cultura de Sangüesa. Este entusiasta colaborador, deseoso de ver el museo instalado en su ciudad, recopiló una colección interesante procedente de los pueblos de la merindad sangüesina, incluidos los valles pirenaicos de Roncal y Aezkoa. Sin embargo, tampoco se consiguió concretar el proyecto en esta localidad, probablemente también a causa de la falta de una ubicación adecuada.

A partir de 1992 se impulsó, por parte de la Dirección General de Cultura-Institución Príncipe de Viana, una política de renovada atención al patrimonio etnográfico, con adquisiciones e interesantes donaciones. La colección más importante que se recibe la constituyen las más de 1900 piezas reunidas por el mencionado Javier Beúnza Arboniés, conservadas en las dependencias del palacio del Príncipe de Viana en Sangüesa, que fueron objeto de un acuerdo de cesión al Gobierno de Navarra por el Ayuntamiento de la ciudad para la creación del Museo Etnológico.

Tras esta larga etapa inicial se crea en 1994, por un acuerdo del Gobierno de Navarra, el Museo Etnológico, con sede en el monasterio de Santa María la Real de Iratxe, al que en 1995 se acuerda dar el nombre de «Julio Caro Baroja», en honor de uno de sus mayores impulsores, fallecido ese mismo año. La voluntad de la administración expresaba claramente que este museo venía a llenar un vacío que hasta entonces existía en el campo de la infraestructura museística y de la difusión cultural en Navarra, así como a cumplir una vieja aspiración de los sectores de la cultura de nuestra Comunidad.

La realidad es que en los siguientes años no se llegó a concretar ningún proyecto ni actuación de envergadura para la adecuación del monasterio de Iratxe como museo. La institución fue desarrollando su labor en unas condiciones de almacenamiento y accesibilidad bastante precarias hasta que en 2005 el Gobierno de Navarra decidió la cesión del monasterio al Estado para la construcción de un parador nacional. La incompatibilidad de ambos proyectos supuso la búsqueda de una ubicación alternativa para la correcta instalación de los fondos museísticos, los equipamientos y el personal a lo largo de 2006 y la primera mitad de 2007. Para ello, se acondicionó una nave de tres mil metros cuadrados en el polígono industrial Merkatondoa de Estella, como almacén provisional del Museo Etnológico. El centro continúa ubicado en este edificio, donde realiza su labor, indispensable para la futura puesta a disposición del

público de sus fondos, tanto museográficos como documentales, cuando se concrete la sede definitiva donde se desarrollará el proyecto.

El museo acoge en esta nave de tres mil metros cuadrados las oficinas, biblioteca y salas de almacén que albergan la colección, actualmente de 14 777 piezas inventariadas. Esta colección está abierta a la consulta, tanto de las propias piezas como del inventario (una aplicación informática propia en intranet), para investigadores. Además, el edificio acoge las colecciones en reserva del Museo del Carlismo, infraestructura también del Gobierno de Navarra y ubicada en Estella, ya que esta institución carece de espacios adecuados y suficientes para ello.

El museo dispone de cuatro espacios de almacén de objetos museísticos: sala de textiles y papel, sala de armarios móviles, almacén para piezas paletizadas y almacén de grandes volúmenes. Además, se dispone de una sala de cuarentena para el tratamiento preventivo de los nuevos ingresos y un espacio dedicado a la restauración.

El edificio cuenta con un sistema de sensores digitales con transmisores de radiofrecuencia que miden la temperatura y humedad relativa de las salas de almacén. Está implantado un programa de conservación preventiva que garantiza la integridad de las colecciones, así como un sistema de seguridad que combina los sistemas electrónicos con la vigilancia presencial.

Si bien el edificio no cuenta con salas de exposición, cada año se realizan visitas guiadas a las que acude el público general al almacén en los meses de marzo a octubre.

La biblioteca del museo está incorporada a la Red de Bibliotecas Públicas de Navarra como biblioteca especializada. Ofrece servicio de consulta en sala (todos los viernes del año, excepto festivos), préstamo interbibliotecario y asesoramiento bibliográfico presencial o a través del correo electrónico. Edita a través de la página web del museo un boletín de novedades trimestral, así como guías de lectura temáticas y sumarios de revistas.

Objetivos y funciones del Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja»

Hasta el día de hoy y mientras se concretan los plazos para su apertura al público, el Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja» viene desarrollando una labor importante, pero en gran medida desconocida para el gran público, buscando cumplir con los objetivos que como institución cultural se ha venido marcando desde su creación en 1994 y que se resumirían en los siguientes:

– Formación de un museo etnológico de Navarra abierto al público, con fondos suficientes y representativos.

– Creación de un centro de documentación sobre etnología de Navarra.

– Documentación y protección del patrimonio etnológico de Navarra, material e inmaterial.

– Difusión del valor del patrimonio etnológico entre la sociedad navarra.

Para ello, se trabaja en las líneas de actuación prioritarias que han permitido contar en este momento con unas colecciones y un fondo documental que son la base del futuro museo abierto a toda la sociedad:

– Recopilación de fondos etnográficos en todo el territorio de la Comunidad Foral a través de la donación, el depósito y, en menor medida, la adquisición de bienes culturales de esta naturaleza. La colección se compone en este momento de 14 777 piezas.

– Enriquecimiento del fondo documental sobre etnología de Navarra y otros territorios.

– Gestión del inventario de las colecciones del Museo Etnológico, comenzado ya en 1993.

– Conservación preventiva de las colecciones a través de la implantación y mantenimiento de un plan integral.

– Redacción y actualización del programa museológico para la instalación definitiva y abierta al público del Museo Etnológico.

– Asesoramiento de las actuaciones de las administraciones públicas y los particulares sobre bienes del patrimonio etnológico de Navarra.

– Asesoramiento técnico a otros museos y titulares de colecciones o inmuebles de interés etnográfico.

– Documentación del patrimonio etnológico de Navarra construido mediante la confección de inventarios de ciertas edificaciones dispersas por el medio rural.

– Documentación del patrimonio etnológico inmaterial en formato audiovisual y elaboración del inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial de Navarra.

– Difusión de los fondos y actividad del museo entre la sociedad navarra mediante la realización de exposiciones temporales e itinerantes, publicaciones, página web y redes sociales, y programación de actividades.

Esperamos que la definitiva instalación de un Museo Etnológico de Navarra no se demore mucho más en el tiempo. Una infraestructura de este tipo permitirá a la Comunidad Foral contar con un centro cultural de primer orden, planificado según las más contrastadas pautas museológicas y que ofrezca una visión representativa, documentada y formativa de los diferentes aspectos que componen la identidad cultural de Navarra. Una adecuada planificación de sus funciones y objetivos lo convertirá no solo en un contenedor de objetos e información, sino en un auténtico foco de cultura hacia la sociedad y en un signo de prestigio de la cultura navarra de cara a su proyección en el exterior.

Las colecciones del Museo Etnológico de Navarra «Julio Caro Baroja»

A finales de 2014 los fondos inventariados alcanzan las 14 777 piezas. Como característica más notoria que podemos destacar del fondo etnográfico del museo es su enorme variedad en todos los aspectos: materia prima, morfología, tamaño, función, actividad a la que se asocian, estado de conservación, antigüedad, procedencia, etc. Resumiendo al máximo, podemos agrupar las colecciones más importantes del museo en los siguientes bloques temáticos:

1. Talleres artesanales: herramientas, maquinarias, productos y diversos complementos de mobiliario o instalaciones que han sido recogidos en talleres dedicados a trabajos de manufacturas ya desaparecidos o radicalmente transformados. Destacan por el número de objetos y la complejidad de su mobiliario la carpintería de tracción animal, la cordelería, la alfarería, la herrería, la imprenta, la hojalatería y la guarnicionería. Por otra parte, la labor de documentación audiovisual ha provocado la entrada en las colecciones de las últimas producciones de algunas artesanías extintas en la Comunidad Foral.

2. Mobiliario y enseres domésticos: piezas de mobiliario, menaje de cocina, sistemas de iluminación y calefacción, herramientas para el hilado de fibras naturales, etc.

3. Forja artística: se compone fundamentalmente de 1800 objetos inventariados, correspondientes a una colección muy singular de productos de forja, algunos de gran antigüedad, que ilustran distintas funciones de la vida doméstica o laboral, además de religiosa. Destacan un conjunto de rejas de ventana y una de capilla, barrocas.

4. Aperos y maquinaria agrícola: herramientas para el trabajo de la tierra, elementos de carga e instrumentos para el procesamiento de los productos agrícolas.

5. Cerámica popular navarra: vasijas producidas de los desaparecidos alfares de Lumbier y Estella, principalmente, aunque también hay piezas de otros centros como Santesteban, Tafalla, Marañón o Pamplona.

6. Salón de cine: el antiguo cine Alesves, de Villafranca, fue desmontado y trasladado al museo. Entre sus componentes destacan un proyector con linterna de arco voltaico, varias filas de butacas de madera y una colección de 114 películas de pequeño formato (filminas) del primer tercio del siglo xx, de carácter didáctico.

7. Textiles: piezas realizadas en fibras naturales, correspondientes tanto a indumentaria como a ropa de hogar. Muchas presentan bordados y algunas aplicaciones de abalorios, lentejuelas, cuentas o hilos metálicos. Destacan cinco conjuntos completos de indumentaria femenina roncalesa del siglo xix y la reciente donación (2010) de los trajes del grupo de coros y danzas de la Sección Femenina de Pamplona.

8. Estelas discoideas: el museo cuenta con un conjunto de 150 estelas de piedra, entre las que se encuentran las que se adscribieron al Museo Etnológico desde la sección de Arqueología. Se trata de un conjunto de gran valor histórico y artístico de estas piezas que son Bienes Inventariados por ministerio de la Ley Foral de Patrimonio Cultural.

9. Vehículos de tracción animal: varios vehículos componen esta sección, de los cuales la mayoría son carros agrícolas. Algunos se encuentran actualmente desmontados para facilitar las tareas de traslado. En cuanto a los dos restantes, uno es el carruaje fúnebre del Ayuntamiento de Olite y el otro es la berlina o carroza «del virrey», un vehículo histórico del siglo xviii de gran envergadura y peso.

10. Instalaciones preindustriales: a pesar de no contar con un gran número de objetos, las piezas de esta sección son destacables por sus grandes dimensiones y pesos, además de tratarse de complejos preindustriales, cuyos locales se reproducirán en la exposición permanente a escala y ambientación originales. El Museo Etnológico tiene hasta la fecha recogidos íntegramente el molino harinero hidráulico de la casa Franciscocho de Nagore y el trujal «de sangre» o tracción animal de la casa Gómez de Segura de Dicastillo. Este último incluye una prensa de viga de 2100 kg y 11 metros de longitud, en una sola pieza.

11. Laboratorio escolar: el ingreso del mobiliario e instrumentos del antiguo laboratorio de ciencias del Seminario de Pamplona permite al Museo Etnológico contar con una instalación completa de estas características, que incluye una mesa de laboratorio y diversos aparatos ópticos, instrumentos de experimentación didáctica de fenómenos físicos, herramientas de ensayo y recipientes para experimentos químicos.

12. Biblioteca y mobiliario escolar: procedentes fundamentalmente de la adquisición de una colección particular de Torres del Río y de los depósitos realizados por los ayuntamientos de Espronceda e Ibero, el museo cuenta con una biblioteca exclusivamente de libros de texto editados entre el último tercio del siglo xix y los años de 1970 compuesta por aproximadamente 700 volúmenes, además de pupitres, pizarras, mapas murales y otros elementos de mobiliario relacionados con la enseñanza.

13. Patrimonio industrial: el museo también se ocupa de recoger algunas muestras de la actividad industrial de Navarra, entre las que destacan las colecciones de envases de bebidas carbónicas, la de instrumentos de metrología y la de muestras de mosaico hidráulico.

Divulgación

A pesar de su condición de museo cerrado al público, el Museo Etnológico procura la divulgación de sus colecciones entre la sociedad navarra a través de varias iniciativas de exposición y publicación:

– Producción de la exposición itinerante «Navarra etnográfica: la conservación de la memoria/Nafarroa etnografikoa: iragana gogoan» entre 2001 y 2002, que recorrió veinte casas de cultura de otras tantas localidades navarras.

– Producción de la exposición itinerante «Niños en blanco y negro: la infancia en la sociedad tradicional/Haurrak zuri beltzean», que recorrió desde septiembre de 2004 a noviembre de 2005 veinte casas de cultura de Navarra, y de marzo a junio de 2006 fue montada de forma gratuita en diez residencias de ancianos, donde se recogieron testimonios orales sobre recuerdos de infancia en formato de video.

– Producción en 2005 de la exposición temporal «Las colecciones de Vera de Bidasoa/Berako bildumak», en homenaje al décimo aniversario del fallecimiento de Julio Caro Baroja. Permaneció abierta al público en el monasterio de Iratxe durante todo el verano de ese año. Con motivo de esta actividad, se editó en formato CD-ROM el inventario completo de las 320 piezas que componen el llamado «fondo de Bera», es decir, los objetos recogidos por Julio Caro Baroja en dicha población a finales de los años 1960.

– Producción en 2014 de la exposición temporal «Navarra en la mirada de Julio Caro Baroja/Nafarroa Julio Caro Barojaren begietan»: organizada con ocasión del centenario del nacimiento de este insigne investigador. Esta muestra, la más ambiciosa de las realizadas hasta el momento por el museo, presenta por una parte la figura de Julio Caro Baroja y su vinculación con Navarra. Por otro lado, se centra en las tareas y festividades que jalonan el ciclo anual, articulado en torno a las cuatro estaciones, con ocho montajes audiovisuales que pretenden no solo contextualizar y explicar la función de los objetos, sino también realizar una comparación entre el patrimonio etnológico e inmaterial de Navarra, visto por Julio Caro Baroja a comienzos de los años 1970, con ese mismo patrimonio en la actualidad del siglo xxi, mediante los documentales grabados por Pyrene y el Museo Etnológico. De esta manera, se quiere mostrar tanto la evolución de las manifestaciones culturales a lo largo del casi medio siglo transcurrido, como poner de manifiesto la continuidad de aquellos trabajos de investigación y documentación que constituyen hoy la labor del Museo Etnológico de Navarra Julio Caro Baroja. Con ocasión de esta exposición, el museo ha editado la autobiografía *Una vida en tres actos,* en un agradable formato de bolsillo.

– Entre los años 2002-2014 grabación de 44 documentales sobre diversos temas de la etnografía de Navarra, en colaboración con la productora Pyrene, con dirección de Eugenio Monesma. Los títulos editados en DVD hasta la fecha son los siguientes:

  Cestos de castaño, El kaikugile de Oitz, Kaikuak y cuajadas, Los rastrillos, Las carracas, El cucharero de Oitz, Estelas discoideas, San Gregorio Ostiense, San Miguel de Aralar, Esparteros de Sesma, El último escobero de la Berrueza, Escobas de brezo, El guante de laxoa, Los últimos hortelanos de la Mejana, El cañicero de Tudela, Los danzantes de Muskilda, La pesca tradicional, Juan Lobo y el Baile de la Balsa, El alpargatero de Pitillas, Los Ballesteros de la Santa Cruz de Cintruénigo, El yuguero de Altsasu, El cordelero de Tafalla, La fiesta del Obispo en Burgui, La laya navarra, El pelotero de Viana, Los tejados de tablilla en Aezkoa, El tonelero de San Adrián, La siembra y la siega en Fitero, Palomeras de Etxalar, La Bajada del Ángel en Tudela, Joaldunak, El carnaval de Lantz, La elaboración tradicional de la sidra en Lesaka, La churrería de la Mañueta, Las hilanderas de Ochagavía, Los injertos de la vid en Berbinzana, El cestero de Peralta, Los cortadores de madera, Los Elizaga y los Montero, dos familias de gaiteros de Estella, La fabricación de la gaita, Santuarios de curación en Navarra, El Paloteado de Cortes y Piedras con leyenda.

– Programa de visitas guiadas: como se ha comentado anteriormente, el museo programa desde 2010, varias visitas a los almacenes, dirigidas a un público general. También recibe, como es lógico, visitas de investigadores y grupos de estudiantes universitarios.

Biblioteca especializada

El museo cuenta con una biblioteca especializada que reúne más de 4000 monografías físicas y 100 electrónicas; alrededor de 200 revistas físicas y 40 electrónicas, más una videoteca de unos 500 títulos. Está especializada en etnología y etnografía, pero también tiene publicaciones de materias afines como tecnología, museología, historia, literatura, música, fotografías, etc., con especial atención a Navarra.

Desde el año 2009 la totalidad del fondo bibliográfico y audiovisual del museo se encuentra catalogado y accesible al público a través de internet, gracias a su incorporación a la Red de Bibliotecas Públicas de Navarra como biblioteca especializada. La biblioteca cuenta con un servicio de consulta en sala todos los viernes de 8 a 15 horas, además de la atención a los investigadores, previa concertación de cita, y el préstamo interbibliotecario. Durante todo el año, se actualiza el catálogo en red con las nuevas incorporaciones y se difunde a través de la página web del museo un boletín trimestral de novedades, así como guías de lectura temáticas y sumarios de revistas.

Investigación del patrimonio etnológico de Navarra

La investigación sobre los bienes del patrimonio etnológico que no se encuentran en el museo, especialmente de los inmuebles, ha sido también un tema central en su trayectoria, haciendo hincapié en la necesidad de contar con inventarios que ampliaran el conocimiento que la administración tiene acerca de las edificaciones e instalaciones de valor etnográfico de cara a afrontar su protección y, en los casos que así lo requieran, el control sobre las intervenciones que en ellos realizan las propias administraciones o los particulares.

De esta manera, desde el Museo Etnológico se han realizado los siguientes inventarios del patrimonio etnológico construido:

– «Inventario de trujales de tecnología tradicional», elaborado en 1997 y constantemente actualizado. De los alrededor de cincuenta instalaciones catalogadas, este trabajo permitió la localización del más antiguo y completo conservado en Navarra, el trujal de La Marquesa, en Cabanillas, que fue declarado Bien de Interés Cultural, con la categoría de monumento, en 2005.

– «Inventario de neveras y pozos de hielo»: se realizó una primera fase en 2007 y una segunda en 2008.

– «Inventario de lagares de sidra»: realizado entre 2007 a 2009, gracias a este trabajo se han podido conocer instalaciones que se encuentran dentro de domicilios particulares y localizar algunas estructuras supervivientes de tipología muy antigua.

La gestión del patrimonio cultural inmaterial de Navarra

En 2010 se presentó ante la comisión de cultura del Parlamento de Navarra el Plan del Patrimonio Inmaterial de Navarra, que se dirige fundamentalmente a sistematizar las iniciativas y coordinar la acción conjunta de las administraciones públicas y los particulares para conseguir una protección y una difusión más efectivas de los valores intrínsecos del patrimonio inmaterial de Navarra, así como para garantizar su conocimiento y pervivencia para las futuras generaciones. Es en el Museo Etnológico en el que recaen la mayoría de las tareas de desarrollo y seguimiento de las líneas de actuación del plan, que podrían resumirse en las siguientes:

– Definición de competencias, protocolos de coordinación y actuación, y adscripción de recursos de la administración.

– Puesta en marcha y difusión del Inventario del Patrimonio Etnológico e Inmaterial de Navarra.

– Protección desde la aplicación de la normativa vigente.

– Desarrollo de las vías de colaboración entre las distintas unidades de la administración foral implicadas en los distintos ámbitos de gestión y promoción del Patrimonio Inmaterial.

– Colaboración con otras entidades en las tareas de recopilación y conservación del patrimonio inmaterial.

– Seguimiento de la evolución del patrimonio inmaterial y puesta en marcha de programas estables de difusión.

Como acciones concretas de este plan que se han puesto en marcha desde el Museo Etnológico Julio Caro Baroja destaca, entre otras, el Inventario del Patrimonio Inmaterial de Navarra, cuyos objetivos son los siguientes:

– Desarrollar y disponer de un instrumento de registro del patrimonio cultural inmaterial de Navarra basado en el modelo establecido por el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.

– Recopilar y sistematizar las fuentes e información existentes sobre el patrimonio cultural inmaterial de Navarra.

– Identificar los bienes integrantes del patrimonio cultural inmaterial de Navarra en los ámbitos que define el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.

– Impulsar la participación de la sociedad navarra en la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial.

En 2014 se ha implantado la herramienta informática en que se ha desarrollado la ficha diseñada por el Plan Nacional y próximamente se definirá el plan del Inventario, en el que se establecerán los siguientes criterios de actuación:

– Criterios de registro, de recopilación de la información según campos y de incorporación de fuentes.

– Criterios técnicos de sistematización documental.

– Criterios de selección de colaboradores e informantes representativos de los diferentes ámbitos del patrimonio cultural inmaterial y de diferentes colectivos sociales.

– Criterios de territorialidad y representatividad según ámbitos.

– Criterios de urgencia y prioridad en la recopilación de datos.

Una vez definidos estos modelos, se establecerán las fases de redacción del Inventario, que probablemente comenzará con la recopilación de toda la información referente a los cinco bienes inmateriales actualmente declarados bienes de interés cultural: el carnaval de Lantz, el carnaval de Ituren-Zubieta, el Tributo de las Tres Vacas, los Bolantes de Valcarlos y el Paloteado de Cortes.

Conclusiones

El Museo Etnológico de Navarra Julio Caro Baroja, cuya larga trayectoria y situación actual hemos tratado de resumir en este artículo, es una institución cultural de gran importancia para Navarra, como demuestran sus colecciones, su centro de documentación y la actividad que desarrolla. Sin embargo, después de veinte años de su creación continúa siendo un museo cerrado al público y que no cuenta siquiera con una previsión de apertura a corto o medio plazo. Es evidente la necesidad de concretar cuanto antes los aspectos más urgentes que permitan avanzar en este proyecto en los próximos años, como son la asignación de una sede definitiva y de un compromiso presupuestario para su instalación. Dada la situación actual de las administraciones públicas y las necesidades perentorias en otros ámbitos sociales y económicos, ambos supuestos parecen estar todavía lejos en el horizonte. Mientras tanto, el Museo Etnológico seguirá desarrollando las competencias que tiene asignadas y las tareas que se esfuerza en acometer, con la meta puesta no en una hipotética apertura, sino en ofrecer el mejor servicio posible a la sociedad navarra.

Sirva este artículo como homenaje a la labor fundacional que Julio Caro Baroja realizó. Esperamos ser sus dignos continuadores.

Bibliografía

Caro Baroja, J. (1966): «Proyecto para un museo etnográfico del reino de Navarra», *Problemas de la prehistoria y de la etnología vascas.* Pamplona: Instituto Príncipe de Viana, pp. 313-320. [Coord. por Juan Maluquer de Motes].

— (1969): «Un estudio de tecnología rural», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año n.º 1, n.º 2, pp. 215-278.

Irigaray Soto, S. (1996): «El museo etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja": historia y perspectivas de un proyecto», *Actas del III Congreso de historia de la antropología y antropología aplicada*, vol. 2, pp. 91-106.

— (1997): «Museo etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja": Memoria de actividades», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año n.º 29, n.º 69, pp. 5-14.

— (1999): «Funcionamiento y actividades del Museo Etnológico de Navarra», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,* año n.º 31, n.º 73, pp. 289-304.

— (1999): «El inventario de trujales de tecnología tradicional de Navarra: metodología y resultados», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,* año n.º 31, n.º 73, pp. 369-380.

— (2001): «La colección de amuletos de la Casa Santesteban de Puente la Reina en el Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja"», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,* año n.º 33, n.º 76, pp. 53-64.

— (2001): «Funcionamiento y actividades del Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja". Años 1999-2000 », *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra,* n.º 76, pp. 239-253.

— (2002): «La colección musical de Gregorio Iribas Yeregui en los fondos del Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja"», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año n.º 34, n.º 77, pp. 127-142.

— (2002): «Objetos de religiosidad popular en las colecciones del Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja"», *Actas del V Congreso de Historia de Navarra: Grupos sociales en la historia de Navarra, relaciones y derechos*. Pamplona, pp. 247-262.

— (2005): «Memoria de actividades del Museo Etnográfico de navarra "Julio Caro Baroja" 2001-2002», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año n.º 37, n.º 80, pp. 55-84.

— (2006): «Julio Caro Baroja y la Endiablada de Almonacid del Marquesado», *El patrimonio cultural como factor de desarrollo: estudios multidisciplinares*, pp. 17-34. [coord. por Luisa Abad González].

— (2010): «Los yunques de hocero: unas piezas singulares en las colecciones del Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja"», *Terra stellae*, n.º 2, pp. 6-13.

— (2011): «Funcionamiento y actividades del Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja". Años 2005-2010», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año n.º 43, n.º 86, pp. 93-126.

Ramos Aguirre, M. (1996): «Un barquillero gótico con armerías en el Museo Etnográfico de Navarra», *Príncipe de Viana*, año nº. 57, n.º 207, pp. 61-82.

Zubiaur Carreño, J. (2013): «Labor e incremento del Museo de Navarra (1999-2002)», Príncipe de Viana, año n.º 74, n.º 258, pp. 461-478.

— (1995): «Una nueva infraestructura cultural: el Museo Etnológico de Navarra "Julio Caro Baroja"», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, año n.º 27, n.º 65, pp. 227-231.

IV. CARO BAROJA Y LA SALVAGUARDA, TRANSMISIÓN Y ESTUDIO DEL PATRIMONIO CULTURAL DE ESPAÑA

«Todo pasa en el mundo». Los documentales de Pío y Julio Caro Baroja

Dentro de la obra dedicada a la antropología de Julio Caro Baroja ha sido menos atendida su labor como redactor o guionista de películas documentales. La obra de Pío Caro Baroja es, en este sentido, más conocida y valorada dentro de la historia del cine documental en España. En este texto se analiza esta labor, fundamentalmente partiendo de la colaboración estrecha de los hermanos Caro Baroja, tanto en las iniciativas de producción cinematográfica, como en la elección, documentación, escritura y rodaje de una serie larga de filmes documentales para exhibición pública a lo largo de veinticinco años. Esta labor mantenida en el tiempo constituye en sí un proyecto original y destacado dentro del panorama del cine hecho en España durante el franquismo.

Influencias familiares

Entre las dificultades para clasificar la obra, el trabajo y los métodos de investigación de Julio Caro Baroja siempre encontramos una duda al encuadrarle, bien como historiador o como antropólogo. Seguramente, esta doble calificación académica, al igual que la pugna por si pertenecía más a una tradición disciplinar o a otra, no es más que un juego de artificio. Con independencia de lo que el propio Caro opinaba sobre esto, y de que, tal vez con el apelativo con el que se sintió más cómodo fuera el de ser un «señor particular», al día de hoy en que las fronteras entre tantas cosas se han volatilizado y cada vez es más difícil y más estéril poner límites a las distintas clases de conocimiento, la discusión acerca de si Julio Caro Baroja fue o no un antropólogo, y en qué sentido lo fue no tiene a mi modo de ver ningún sentido.

No obstante, lo que sí puede tener cierto interés es poner en el foco la forma, las formas, en que Julio Caro practicó algo tan querido para los antropólogos socio-culturales como es la observación participante y el trabajo de campo etnográfico. A lo largo de su fructífera vida dedicada a la investigación, el contacto directo con los hechos de estudio caracteriza la metodología y los trabajos emprendidos por Julio Caro. Los hitos de esta atención a sus realidades circundantes comienzan tempranamente con la observación directa en el entorno de Vera del Bidasoa, donde habían transcurrido sus vacaciones infantiles. Posteriormente, sus viajes con el antropólogo norteamericano George M. Foster por el sur de España, y su breve pero fructífera estancia en el Sahara, junto a Miguel Molina Campuzano, constituirán no solo experiencias vitales cruciales, sino que producirán un considerable enriquecimiento de sus líneas de investigación y darán lugar a obras muy importantes de su bibliografía. Finalmente, otros viajes, en compañía de su hermano Pío por campos y pueblos a la búsqueda de fiestas y tradiciones desahuciadas para filmarlas y mostrarlas a un público amplio a través del cine y de la televisión, configuran una forma de hacer etnografía, en gran medida inédita en España hasta época muy reciente.

En la compleja personalidad intelectual de Julio Caro Baroja cabe señalar que no fueron las instituciones académicas ni la universidad las que forjaron sus intereses como investigador ni sus métodos de estudio. Por el contrario, serán decisivas en la forja de su carácter y en sus elecciones profesionales las enseñanzas y las posibilidades que le ofrecía su pertenencia a una familia con una intensa dedicación a las ciencias y las artes.

Así, la muy temprana vocación etnográfica de Julio Caro tiene sus orígenes fuera del límite escolar, que es un ámbito común en la formación de las decisiones sobre el desenvolvimiento futuro de una profesión. Dentro de su propia familia, las influencias mayores en este sentido proceden sobre todo de su tío, el escritor Pío Baroja, y, en un sentido distinto, de su madre Carmen Baroja, una especialista en artes decorativas y experta en folklore y cultura popular, que no pudo desarrollar sus inquietudes de una forma más amplia debido a los condicionantes y prejuicios de la época acerca de su condición

femenina y a sus circunstancias familiares[1], pero que desempeñó varios puestos en el Museo del Pueblo Español antes de la Guerra Civil, y que posteriormente colaboró con su hijo en su etapa como director de esa institución en los años 1940, siendo la autora de varios títulos de la serie de catálogos publicados sobre las ricas colecciones que conservaba el museo, y entre los cuales también encontramos otros debidos al propio Julio Caro[2]. La identificación muy fuerte de este con su madre es una constante reconocida, pero la soterrada presencia materna tuvo, tal vez, su representación más explícita en esta colaboración entre ambos como documentalistas y catalogadores de las formas tradicionales y materiales de la cultura popular que estaban a punto de desaparecer por los cambios tecnológicos, económicos y sociales, y que ambos se dedicaron a conservar y poner en valor como patrimonio cultural.

Pero si la figura de su madre fue fundamental para Julio Caro en su edad adulta, él mismo sitúa, en el inicio de su relación con la etnografía como intermediarios, a Pío Baroja y su casa, Itzea, en Vera de Bidasoa, y hace coincidir este momento con el tiempo (1921) en que él tenía siete años y su tío estaba escribiendo *La leyenda de Jaun de Alzate,* novela que reúne el conocimiento sobre el folklore y la cultura vasca que tenía el escritor y lo que lo vasco significaba para él literaria e ideológicamente[3].

Con independencia de la exactitud de este recuerdo[4], lo que está atestiguado es el interés del novelista por las ciencias antropológicas (antropología criminal, evolucionismo, raciología, psicología de los pueblos, mitología e historia de las religiones, etnografía vasca, etc.) y su conocimiento de las nuevas teorías sociológicas y biológicas que, en el tiempo del cambio de los siglos XIX al XX, estaban imponiéndose en el mundo científico para explicar ciertas «patologías» que afectaban a determinados componentes del cuerpo social. Los pobres, los bajos fondos y la miseria urbana, los bandoleros y criminales, incluso los anarquistas, aparecerán así de un modo protagónico en algunas novelas de Pío Baroja, fundamentalmente la trilogía de *La lucha por la vida* (1904-1905), de resonante título darwinista, pero también en otras, como *La feria de los discretos* (escrita en 1905) o *El laberinto de las sirenas* (1927), donde el escritor introduce incluso la imagen del antropólogo en uno de los personajes, el antipático doctor Recalde[5].

Sin duda, estas preocupaciones eran comunes a otros escritores coetáneos de Pío Baroja y configuran, de hecho en buena parte, el ambiente intelectual de Europa de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX[6]. Las lecturas de Pío Baroja de las obras de Haeckel y otros darwinistas son conocidas, pero habría que añadir que también su hermano Ricardo, conocido sobre todo como grabador y pintor, tenía las mismas inquietudes que el novelista por retratar los ambientes de los bajos fondos, barrios de trabajadores, diversiones populares, etc. Incluso Ricardo Baroja, influido por los famosos escritores ingleses divulgadores del evolucionismo, H. G. Wells y B. Shaw, llegó a publicar en 1926 una novela de ambiente fantástico, *El pedigree*, que describe la utopía de un mundo regido por las leyes eugénicas y que se puede relacionar de algún modo con la mundialmente famosa novela de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*[7].

Por otra parte, si la identificación personal con su tío Pío fue reconocida explícitamente en múltiples ocasiones, la influencia de su otro tío materno, el pintor Ricardo, no dejó de tener una impronta fuerte, ya que la obra sistemática de Julio Caro Baroja como dibujante y pintor es una de las constantes permanentes en su vida, en un doble sentido. Por un lado, el dibujo como forma de documentación y

---

1 Hurtado, 1997; Baroja y Nessi, 1998.

2 Baroja y Nessi: Catálogo de la colección de amuletos; *Catálogo de la colección de pendientes; Suplemento a la colección de pendientes*. Julio Caro Baroja hizo los catálogos de las colecciones de almireces, cuernas grabadas, instrumentos para la elaboración del hilo y sonajeros.

3 Caro Baroja y Flores Arroyuelo, 1991: 32.

4 Sobre estas relaciones y los intereses antropológicos de Pío Baroja contiene útiles apreciaciones el libro de conversaciones citado en la nota anterior. Para estas mismas cuestiones y el resto de la biografía de J. Caro Baroja, la mejor fuente es su libro de memorias, *Los Baroja*.

5 Ortiz García, 2010.

6 A este asunto dedicó el propio Julio Caro Baroja un exhaustivo ensayo, «Literatura y antropología en el panorama español de fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX». Sobre las polémicas darwinistas en la literatura española del cambio de siglo, véase García, 2009.

7 Ortiz, 2010: 434.

reproducción de la realidad observada en los viajes y los trabajos de campo etnográficos. De esta faceta puede dar cumplida muestra la recopilación publicada con el título de *Cuadernos de campo* en 1979[8]. Pero, junto a esta forma de «documentación» más objetiva o aséptica, aparece una distinta manera de dibujar para otros temas también muy diferentes: la pintura, la caricatura y la fantasía de un mundo imaginario, pero con raíces culturales muy profundas, que constituye la parte que el propio Caro calificó como su «algo de locura», y que, en su edad ya avanzada, no solamente le proporcionaba una agradable ocupación, sino incluso también público aprecio y reconocimiento como creador.

La dedicación profesional buscada para el joven Julio en la familia Baroja no fue la de seguir las inquietudes artísticas de su madre y su tío Ricardo, sino formarse como observador y analista, bien del mundo natural, o del humano y social en un sentido científico[9]. A pesar de ello, la dicotomía entre la observación distanciada y supuestamente objetiva de la realidad, como método propio de un científico social, y el acercamiento a estas mismas realidades desde un punto de vista más emocional y basado en la sensibilidad artística, representado por la música, la literatura, pero también el dibujo y la pintura, será una característica que se puede observar en la biografía de Julio Caro, en su capacidad para escribir y dibujar, y que se materializa en sus producciones: por un lado las etnográficas como sus diarios, sus cuadernos de dibujos de campo y sus artículos en revistas académicas; por otro lado, las de creación: sus dibujos a color, sus pinturas, su autobiografía y al final alguna obra de creación, como *Las veladas de Santa Eufrosina,* donde un álter ego, Giulio Griggione, aparece ya como personaje literario[10].

En el tema de la vocación profesional, como en otros muchos aspectos, pesó la identificación intelectual y personal de Julio Caro con su tío Pío, que impregna no solo su obra de estudio, sino todas las facetas de su vida. Junto a la figura patriarcal del propio novelista, fue su casa —Itzea, en Vera de Bidasoa, donde el escritor plantó de nuevo sus raíces vascas en 1921— la que, más allá de su propia consideración material, constituye el ámbito, el «hogar» en el que el joven Julio aprende de los libros y de la vida. Cómo esta casa era para él algo más que un contenedor de cosas materiales se ve en la dedicatoria que le hace en uno de sus libros, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*: «A "Itzea", de su hijo». En primer lugar, el contraste entre el arcaísmo, ruralismo, el aislamiento de la pequeña población vasca en que pasaba sus vacaciones infantiles y su entorno intelectual, escolar y urbano en Madrid, proporciona la primera posibilidad de observación de la diferencia a un joven, sin duda precoz:

> «Me había convertido, casi sin saberlo, en etnógrafo y folklorista. Esto era hacia 1929, cuando iba a cumplir quince raquíticos y sabihondos años»[11].

Los años republicanos serán, por tanto, los del inicio en la observación de un territorio cercano; por un lado, Vera de Bidasoa y localidades vecinas, como Alzate, Lesaka, Ataun y Oyarzun; por otro, distintas zonas vascas, acompañando a los que serán considerados sus maestros vascos, Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán[12]. Sin embargo, el periodo que puede considerarse decisivo fue sobre todo la guerra civil, que una parte de la familia Baroja pasa en Itzea en condiciones precarias, y que el joven en edad militar que era Julio en aquel momento pasa refugiado entre los libros atesorados por su tío novelista[13].

Así pues, en esta casa se concentrarán muchos de los intereses y los valores vitales de Caro Baroja, la autoridad patriarcal y los afectos familiares, la identificación con la cultura, la lengua y el territorio vascos, y el ámbito a partir del cual se puede desarrollar el conocimiento y un proyecto científico también. A lo largo de su vida no solo se nutrirá de los fondos acumulados por Pío Baroja en su

---

8 Caro Baroja, J., 1979b: XV-XVI.

9 Flores, 2006.

10 Caro Baroja, J., 1995.

11 Caro Baroja, J., 1979b: XVII. En 1929, en efecto, se publica su primer artículo, «Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka» que apareció en *Anuario de Eusko-Folklore*, IX (1929), pp. 69-91; en la misma revista, dirigida por José Miguel de Barandiarán: «Monumentos religiosos de Lesaka», XII (1932), pp. 9-58 y «Cuatro relaciones sobre hechicería vasca», XIII (1933), pp. 87-145. Recogiendo estos textos y dibujos, en 1934 su padre publica su primer libro. Véase Carreira, 2007: 11.

12 Caro Baroja, J., 1978: 218.

13 *Ibídem*: 317-323.

biblioteca particular, en base a algunos de los cuales, como los tratados de brujería o los pliegos de cordel, construirá obras de investigación original, sino que considerará la biblioteca de Itzea como un legado patrimonial; una herencia recibida que debe ser conservada e incrementada para ser donada a las generaciones futuras.

La última vuelta del camino la hizo Julio Caro en su casa de Itzea, donde, según el testimonio que nos dejó Pío Caro Baroja, cuya generosidad y amor hacia su hermano mayor fueron siempre proverbiales, paseando en una silla de ruedas y reconociendo su mundo más cercano, los dos pasaron «el invierno más benigno de nuestra vida»[14].

Con este hermano menor, al que llevaba catorce años, emprenderá Julio Caro una aventura en principio inesperada, porque se desenvuelve con unas tecnologías y unos lenguajes muy diferentes a los que había manejado habitualmente. De alguna manera, la relación paterno-filial que habían mantenido Julio Caro y Pío Baroja, se reproduce en la que tienen los dos hermanos Caro Baroja. No solo la diferencia de edad que había entre ellos, sino la temprana muerte de su padre primero y más tarde de la figura fundamental de la madre, y el cuidado encomendado del tío soltero, Pío, en su edad provecta, hicieron que, en esta familia formada en la posguerra por tres hombres solos, el hermano mayor fuera para Pío Caro casi como un padre. En cambio, en la empresa como productores y realizadores de filmes documentales que ambos van a emprender a finales de la década de 1950 y que se prolongará a lo largo de veinticuatro años, Julio Caro será el apoyo y la ayuda de su hermano, el verdadero cineasta.

Documentales folklóricos de España

Después de estudiar derecho, Pío Caro Baroja (5-4-1928; 30-11-2015) se marchó a México, huyendo de una España sumida en una dictadura que afectaba a los ámbitos más privados y personales de la vida. Como reconoció: «Me marché a México en el año 52 porque me repugnaba el país, pero absolutamente todo el país. No solo el Madrid de Franco»[15]. En México, tras algunos intentos de introducirse en el mundo empresarial[16], comenzó su carrera en el mundo del cine, en un primer momento como crítico para el periódico *Claridades*. En 1955 publica un libro inspirado por la identificación que sentía con el cine como forma de acercamiento a la realidad humana y su utilidad como expresión social, *El neorrealismo cinematográfico italiano*[17]. Sus primeros pasos en la práctica cinematográfica los dio como ayudante de dirección de Emilio Fernández y se introdujo en la industria cinematográfica mexicana apoyado por el entorno de los exiliados españoles muy activos en ese mundo. En México D. F. habían recalado algunos cineastas y documentalistas españoles que en los años republicanos habían rodado películas de cierta importancia. Además de Luis Buñuel, otros menos conocidos tuvieron una actuación relevante como productores en el cine mexicano de los años cincuenta. Es el caso del biólogo Carlos Vela, que tuvo una participación muy activa en una película mexicana importante, dirigida por el sefardí Benito Alazraki en 1953, *Raíces*, exhibida con éxito de crítica en el festival de Cannes[18]. Como ha explicado el propio Pío Caro: «En el libro que escribí sobre el neorrealismo había un capítulo dedicado al film de Benito Alazraki, *Raíces*, y hacía una mención elogiosa del cámara Walter Reuter»[19]. Reuter era un judío alemán que había participado en la guerra de España y partido hacia el exilio mexicano con otros muchos republicanos, y con él como cámara rodó Pío Caro sus dos primeras películas documentales, *La Trinidad*, un corto sobre la fábrica de un compatriota vasco para la que había trabajado, y *El carnaval de Tepoztlan* (1955), calificado por su realizador como «mi primer pinito en el documental etnográfico»[20]. La relación causal entre

[14] Berasátegui, 2014.

[15] Abanda, 1983. Tomado de Aumesquet, 2004: 95.

[16] Entre los libros escritos por Pío Caro destacan dos autobiográficos. El primero de ellos está dedicado a relatar estos años de juventud y especialmente los pasados en México. (Caro Baroja, P., 1992).

[17] Además de este, publicó otros dos libros sobre cine. Véase Caro Baroja, P., 1957 y 1969.

[18] Aumesquet, 2004: 36-38.

[19] Caro Baroja, P., 1992: 148.

[20] *Ibídem*: 149.

la militancia en el cine de contenido social, representado por el movimiento neorrealista, y su dedicación posterior al documental etnográfico fue explícitamente establecida por el director:

> «Los comunistas de entonces, muchos sin carnet, otros expulsados del partido, fuimos los que hicimos el neorrealismo y lo propagamos con la vocación de conocer y enseñar los problemas reales de la vida cotidiana. Esto fue lo que me hizo seguir por el camino del cine documental etnográfico naturalmente. Enseñar la vida del hombre»[21].

Como recordaría en su libro de memorias, Pío Caro regresó de México en 1956, al ser avisado del estado crítico de salud de su tío Pío. Sobre los últimos días del novelista y con material rodado en estas fechas, realizará un documental, como un homenaje a su figura y su recuerdo, titulado *La última vuelta del camino*; también un libro publicado en México, *La soledad de Pío Baroja*[22]. Tras los primeros documentales rodados en México, Pío Caro entra en relación con la productora española UNINCI, para la que dirige en 1958 dos cortos, *El Greco en Toledo* y *El entierro del Conde de Orgaz*, y continúa su carrera en Italia trabajando con Cesare Zavattini y como ayudante de Giuseppe De Santis. Ya instalado definitivamente en España, desarrolla su carrera como director de cine hasta 1982 en que se estrena su última película, *El Mayorazgo de Labraz*. En este tiempo dirige treinta y ocho filmes. Entre ellos, veinticinco títulos pueden ser considerados con temática etnográfica y quince contaron con la intervención de Julio Caro como guionista o autor de los textos[23].

Aunque podía compartir la admiración de su hermano por el neorrealismo italiano y por Cesare Zavattini, Julio Caro no era un gran aficionado al cine. Sin embargo, el cine no resultaría a la postre algo raro y excéntrico en su vida; más bien todo lo contrario, fue productor, guionista, pintor de decorados, locutor e incluso actor, siempre de la mano de su hermano[24]. En definitiva, será de nuevo el ámbito de la familia más cercana el que aparezca como decisivo en esta faceta profesional de los hermanos Caro Baroja como documentalistas, en este caso con Julio en un plano secundario, apoyando el trabajo profesional de Pío.

Según ha narrado el propio Pío[25], el asunto comenzó cuando Julio coincidió en un viaje en avión con el que era entonces director del No-Do, Augusto García Viñolas, quien se mostró interesado en una serie documental titulada «Para conocer España, El año del pueblo», que tenía en proyecto la productora que habían creado los hermanos, denominada *Documentales Folklóricos de España*, para la cual Julio había diseñado incluso el logotipo, dibujando un caballito de carnaval. Con la participación del No-Do en la producción, los hermanos Caro se lanzaron al rodaje de cuatro celebraciones muy diferentes. Los diablos danzantes, de Almonacid del Marquesado (Cuenca); el carnaval de Lanz (Navarra); la romería de la Virgen de la Peña, en La Puebla de Guzmán (Huelva); y la aparición de las máscaras fustigantes, llamadas «botargas» en determinadas festividades del ciclo de invierno, en varios pueblos de Guadalajara.

En España, el uso del cine para representar y difundir las formas de vida tradicional, y sobre todo los actos más formalmente sobresalientes de la cultura tradicional no tenía en 1964 una historia muy nutrida. Dejando de lado alguna excepción notable, el que pudiera denominarse cine con contenido etnográfico no tenía una gran tradición, si bien se podía contar con algunos antecedentes muy minoritarios[26]. A finales del siglo XIX, tanto los registros de Alexandre Promio con bailes, procesiones, ferias y corridas sevillanas en 1898, como la primera película española, *Salida de misa de 12 del Pilar de Zaragoza*, rodada por Eduardo Jimeno en 1897, reflejan actividades que pueden ser consideradas dentro de las imágenes típicas, tópi-

[21] Caro Baroja, P., 1992: 145.

[22] Caro Baroja, P., 2002: 47-49.

[23] La lista de documentales que dirigió, con sus fichas técnicas respectivas, está recogida en el libro de memorias. (Caro Baroja, P., 2002).

[24] Camarero. 2006: 169-170.

[25] Caro Baroja, P., 2002: 29-60.

[26] Ardévol, 2001.

cas o folklóricas de nuestra cultura[27]. Ya en el siglo xx pueden destacarse, por un lado, las actuaciones de tipo regionalista, dedicadas a la documentación fílmica de ciertas expresiones tradicionales en trance de desaparición, entre las que destacan las producidas para Films Barcelona por Fructuoso Gelabert, *Fiesta de san Antonio Abad* (1906) y *Fiesta del carnaval en Barcelona* (1908), y las llevadas a cabo entre 1923 y 19231 en el País Vasco, por parte de Manuel de Inchausti[28].

Junto a estas grabaciones, muy centradas en el aspecto folklórico, se filman otro tipo de temas durante los años 1920 y 1930, relacionados con los aspectos de las culturas del trabajo de los campesinos, los pescadores, etc. Así por ejemplo, se conserva la grabación de las labores de la recogida del azafrán, llevada a cabo en La Roda (Ciudad Real), dentro de las investigaciones sistemáticas sobre las expresiones de la cultura tradicional del Centro de Estudios Históricos y el Archivo de la Palabra, dirigido por Tomás Navarro Tomás[29], y con un carácter mucho más profesional en el sentido cinematográfico, el documental titulado *Almadrabas,* de Carlos Velo y Fernando G. Mantilla (1934). *Tierra sin pan*, de Buñuel, es un caso aparte, no solo por la calidad artística de primer orden, sino también por la narrativa que representa[30]. Las obras poco conocidas de José Val del Omar[31], *Fiestas cristianas-fiestas paganas*, con grabaciones hechas en Murcia en 1934-35, rescatadas y editadas por la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia en 2004, forman parte del mismo ambiente intelectual republicano que llevó a muchos profesionales e investigadores a usar el cine y los nuevos medios de comunicación de masas como medio no solo de creación, sino también como forma de comunicación y de acción social y política.

Después de la guerra, serán las imágenes de una España resumida en el tópico folklorista, y la idealización del mundo campesino y sus expresiones artísticas, las que caracterizarán los reportajes de No-Do que predominarán por encima de cualquier otro tipo de documental[32]. A pesar de ello, como puede analizarse en general para todo el cine producido durante el franquismo, en este ámbito de propaganda, donde existía un férreo control de la producción y la censura de los contenidos filmados, se darán también ámbitos, aunque fueran marginales, de cierta libertad en los temas y las formas de expresión, además, por supuesto, de en la visualización y la interpretación que hacía el público de lo que se proyectaba en las salas de cine.

La propuesta que había aceptado García Viñolas, para producir los documentales de los hermanos Caro Baroja, de hecho se concretó en el rodaje de tres fiestas muy concretas, cuyas formas y desarrollo eran poco conocidos. Pero sobre todo, y más importante, se trataba de celebraciones que estaban muy alejadas de lo que debía ser una fiesta popular según el concepto folklorístico que guiaba la labor de divulgación de la cultura popular española que llevaban a cabo, no solo los realizadores de No-Do, sino otras instancias más directamente encargadas de este asunto, como la Sección Femenina de Falange (cuya obra y espectáculos eran, por supuesto, habitualmente destacados en los contenidos del noticiario propagandístico del régimen).

Las películas rodadas formando parte de esta serie fueron tres en 1964 y otra más al año siguiente, y las fiestas escogidas no eran precisamente ni conocidas ni tópicas. *Los diablos danzantes*[33] recogía un antiguo ritual que se sigue celebrando los días 1, 2 y 3 de febrero en Almonacid del Marquesado en honor a La Candelaria y san Blas. La elección de esta localización, como también la de otras películas (la romería en la Sierra del Andévalo, las Móndidas de San Pedro Manrique o la Semana Santa de Puente Genil, por ejemplo), estaba mediada porque estos pueblos y estas fiestas habían formado parte del recorrido etnográfico por buena parte de España que Julio Caro había hecho entre el verano de 1949

---

[27] Seguin, 1998.

[28] Aumesquet, 2004: 32-34.

[29] Catalán, 2001: I, 172.

[30] Brisset, 2001.

[31] Ver sobre la figura de José Val del Omar, Sáenz De Buruaga, 1995.

[32] Sánchez-Biosca y Tranche, 1998.

[33] La ficha de esta película es la siguiente: *Los diablos danzantes de Almonacid del Marquesado*. 10 min, color 35 mm. No-Do. Jefe de Producción: Pedro Coll. Técnico de sonido: Jaime Moreno. Ayudante de cámara: José Solana. Ayudante de sonido: Carlos Jiménez. Fotografía: J. M. de la Chica y Miguel Melcon. Montaje: Rafael Simancas. Supervisión cinematográfica: M. A. García Viñolas. Voz: Fernando Rey. Guión y asesoramiento histórico: Julio Caro Baroja. Dirección: Pío Caro.

y el de 1950 acompañado por el antropólogo norteamericano George M. Foster[34]. La elección de Julio Caro de esta fiesta para hacer una película es reconocida por Pío, que recuerda la presencia de su hermano en el entorno de las dificultades que encontraron en los dos viajes que hizo el pequeño equipo, primero para conocer el pueblo y preparar el rodaje, y después durante los tres días de la fiesta para hacer la filmación:

> «Quedan algunas fotografías que tengo frente a mí, más otras once numeradas por Julio que hizo Foster en 1950, cuando fueron por primera vez a conocer a los "diablos". En una de ellas están todos ellos posando, y reconozco algunas de las caras que vi catorce años más tarde, cuando Julio escribió los recuerdos de la fiesta. Él lo pasó en grande en aquel mundo absurdo, preguntando, recordando, dibujando y, como todos, teniendo que cruzar el patio con un candil para entrar en la cuadra»[35].

En este caso, como en otros más, la colaboración de Julio Caro no se reducía a su trabajo como «guionista», sino que su labor se extendía, no ya, como hemos visto, a la elección de los temas, sino también en todo lo que tiene que ver con la documentación etnográfica del hecho o los hechos filmados. Así es como puede hablarse de los documentales dirigidos por Pío Baroja como cine etnográfico, por cuanto forman parte de un proceso de investigación de las realidades que documentan, en el que interviene la observación directa y el conocimiento profundo anterior de las mismas, distinto al obtenido por un trabajo de exploración puramente cinematográfica[36]. En un artículo dedicado a los trabajos cinematográficos de Julio Caro, Gloria Camarero, reconstruye con la ayuda del propio Pío Caro cómo era su método:

> «[Julio] facilitaba a Pío "escaleta", es decir, una somera indicación, a modo de sinopsis, de tres o cuatro líneas, sobre qué hechos podrían filmarse y su contenido. El director rodaba las imágenes correspondientes y después del montaje, a la vista de las mismas, Julio redactaba un texto explicativo, que era el texto que debía leer el narrador. No es un guión en sentido estricto. En el documental, el guión es "a posteriori" y surge de las imágenes, al revés de lo que sucede en el cine de ficción […] Por ello, aunque hablamos, y hablaremos, de guiones para referirnos a esta actividad cinematográfica de Julio, en realidad lo que hizo fueron los textos de la locución, que es lo que tradicionalmente se incorpora en el documental etnográfico»[37].

En el caso de *La endiablada*, además del texto que acompaña a la película, Julio Caro, en lo que será una forma habitual de actuar, publicó en 1965 un exhaustivo estudio de la fiesta[38].

Tanto la localización como el desarrollo de la fiesta debieron resultar una sorpresa para el corto equipo de cineastas que llegaron a un pueblo de la España interior, donde encontraron un paisaje y unos habitantes duros y poco confiados. Los diarios de Pío Caro recogen la experiencia de un considerable choque cultural:

> «Yo iba con una idea bastante diferente de lo que podía ser la fiesta […] y con la intención de señalar todo lo que me gustara de paisajes, cosas, animales […] Después, al rodar no puse nada de esto […] Siguiendo el camino […] vimos en lo alto una cruz de maderos de la que colgaban la carroña de alimañas. Paramos, nos acercamos y vimos unos culebros colgando del madero de la crucifixión con unas grajas, una zorra y abundantes huesos mondados al pie del calvario […] Allí, con aquel fondo rodaría algo. ¿Quizá los títulos?»[39].

---

[34] Ver sobre este viaje, Ortiz García, 2005.

[35] Caro Baroja, P., 2002; 37.

[36] Brigard, 1995.

[37] Camarero, 2006: 170.

[38] Caro Baroja, J., 1965a. Este, como el resto de los artículos sobre fiestas los publicará en la que será su revista de cabecera en estos años, la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, editada por el CSIC. Ver sobre este trabajo, Irigaray, 2006.

[39] Caro Baroja, P., 2002: 31-32. En efecto, los títulos de la película aparecen impresos sobre estas imágenes de fondo.

La celebración está dominada por la actuación de la Endiablada, una cofradía de hombres que, ataviados con trajes de colores, tocados con gorros de flores y mitras que emulan la del obispo san Blas, y portando una maza, atruenan el pueblo haciendo sonar una serie de grandes cencerros que llevan atados a la espalda y protagonizan la procesión de la virgen el día de La Candelaria, haciendo carreras y dando grandes saltos alrededor de la imagen. El día de san Blas, la Endiablada entra en la iglesia y «lava» la imagen del santo con anís antes de iniciar una danza dentro del templo, en la que los diablos corren y saltan, produciendo gran estrépito con sus cencerros, y levantan las manos hacia el santo de un modo amenazador.

Esta parte de la película resulta muy expresiva y recoge de alguna manera el estilo ancestral de la actuación de los diablos, a pesar de que, como reconoce el propio director, hubo de ser reconstruida para su rodaje:

> «[…] aunque a veces la realidad era muy superior a lo que yo plasmaba por falta de tiempo, como me sucedió muchas veces, también aquí en Almonacid, con las carreras y saltos de los diablos ante el santo dentro de la iglesia, que no pude filmar por carecer de luces suficientes para iluminar aquel interior atestado de gente […] Claro que estos inconvenientes y deficiencias las veíamos el operador y yo, porque después, una vez montada la imagen, quien no hubiera asistido al espectáculo no se percataba de ello. Recuerdo esta escena del baile frenético de los diablos dentro de la iglesia y lo descontento que quedé de ella, y lo pobre que me quedó al tratar de reconstruirla sin público a la noche con el escaso subcolor que disponía»[40].

En cualquier caso, este corto destaca por el contraste que presenta con respecto a las imágenes de la cultura popular que quería imponer la ideología del régimen. En primer lugar, ya desde los títulos de crédito aparece una imagen desgarrada del campo español, nada cercana a la idílica y próspera que se quería transmitir en la propaganda del No-Do. Por otro lado, a pesar de que la película tiene la novedad de estar en color, el carácter arcaico de la fiesta y el entorno de vida del pueblo no representan esa España en modernización que las autoridades se esforzaban por difundir. En un sentido más importante, la fiesta contiene una serie de actuaciones rituales, como lavar con anís la imagen de san Blas o atronar el interior de la iglesia con una danza de aspecto irreverente, por parte de una cofradía de hombres denominada «endiablada», que nada tienen que ver con la ortodoxia sobre la acendrada fe del pueblo español y el desarrollo de una liturgia controlada por el estamento eclesiástico que caracterizaban al nacional catolicismo.

Otro rodaje, lleno de problemas por algunos pueblos recónditos de Guadalajara «a caza de botargas»[41] en 1965, incrementó la imagen de final de un mundo que ya habían tenido al documentar las anteriores fiestas en Cuenca y en Huelva. El fuerte exotismo de los trajes y las máscaras de estos personajes fustigadores, de aparición muy antigua en las fiestas mediterráneas, en el escenario de la miseria y la ruina de posguerra de los pueblos alcarreños, resultó impactante para los cineastas:

> «Tengo la sensación de haber rodado un esqueleto sin carne ni piel, sin cabello y sin ojos, algo muerto hace ya muchísimos años […] Y pienso en mí, en nosotros, intrusos extranjeros, que llegan al poblado a rodar un reportaje sobre la vida de la tribu. Un pueblo de la España muerta.
>
> Mi hermano [Julio] escribe: "Tengo la sensación, y se lo digo a mi hermano, que estamos fotografiando cadáveres: cadáveres casi putrefactos. Las sociedades que han pasado estos días ante nuestros ojos, son sociedades en estado agónico"»[42].

Estas películas son, en el sentido heterodoxo que muestran de las celebraciones religiosas litúrgicas, imbricadas en un mundo cultural y mítico muy complejo, una excepción que se continúa con el documental dedicado al carnaval de Lanz, una fiesta que estaba formalmente prohibida, y que, por

[40] Caro Baroja, P., 2002: 37.

[41] Este es el título del artículo publicado en 1965 sobre esta fiesta por Julio Caro Baroja. (Caro Baroja, J., 1965b).

[42] Caro Baroja, P., 2002: 61-62.

tanto, no se celebraba en el pueblo desde la Guerra Civil. Para llevar a cabo el rodaje hubo que recurrir a los buenos oficios de un amigo de los Caro Baroja, José Esteban Uranga, empeñado en que se realizara el proyecto, y hubo que pedir un permiso especial al gobernador provincial, que concedió que se representara la fiesta solamente para la película. La figura de Julio Caro Baroja es fundamental en ella, ya que se trata de una reconstrucción: fue necesario organizar todo para que los reticentes mozos del pueblo (previo pago de los gastos de manutención) «representaran» los distintos actos, personajes y elementos de la tradicional mascarada, que además, y dado que hacía 28 años que no se hacía en el pueblo, solo conocían de oídas. Julio Caro Baroja era un experto en la historia y las distintas maneras de representación de la antigua celebración del carnaval en Europa[43], y este conocimiento fue el que se puso en marcha para el rodaje, no exento de dificultades, ya que, además de vencer las reticencias de las autoridades, hubo que convencer a los propios habitantes de Lanz, traer de fuera un *txistulari* para que tocara las tonadas tradicionales, construir la figura del gigante Miel Otxin y caracterizar al resto de los personajes (Zaldiko, Ziripot, las Madamas, etc.). Pío Caro recordó todas estas circunstancias en su libro de memorias[44], y también la importancia del filme:

> «En la carpeta relativa al rodaje encuentro el presupuesto total, unos veinte mil duros, más lo que yo me asigné por el trabajo, once mil pesetas; por el guión Julio diez y ocho mil; las dietas de todos treinta mil […] Hoy, treinta y tantos años después, al carnaval de Lanz asisten cientos de personas llegadas de todos los rincones, los personajes se han hecho populares y todos los años aparecen reportajes sobre el mismo, pero nadie recuerda que la fiesta vive gracias a D. José Esteban Uranga, a mi hermano y a mí»[45].

A pesar de que la reconstrucción de la mascarada y otros aspectos técnicos, como la falta de sonido directo, producen un efecto ciertamente teatral, la película lleva a cabo un gran ejercicio de síntesis visual de una celebración ciertamente compleja. Por otra parte, el color, la escasa luz invernal y el vacío del caserío y el paisaje circundante configuran una estética arcaica y fríamente distanciada muy atractiva. De nuevo, como en el caso de los diablos de Almonacid, las secuencias finales; una danza tradicional en torno a la hoguera en que arden los restos de Miel Otxin, en la que no solo bailan las máscaras, sino los hombres adultos del pueblo, serios y sin disfraz, constituyen imágenes memorables.

Singular como las anteriores, aunque por motivos diferentes resulta la tercera película de la serie «El año del pueblo», y en este caso además hubo problemas directos con la censura. *La romería de la virgen de la Peña*, en Puebla de Guzmán (Huelva), aunque fue rodada en abril de 1964 no fue exhibida hasta 1969. En principio el documental seguía un esquema de producción y ejecución muy similar a los anteriores. La elección de una romería local en honor de la virgen en un área geográfica bastante periférica, como es la comarca del Andévalo, venía marcada porque Julio Caro había estado allí haciendo trabajo etnográfico de campo con George Foster en diciembre de 1949 y luego entre el 29 de abril y el 2 de mayo de 1950 para asistir a las romerías de san Benito, en El Cerro; de la virgen de la Peña, en La Puebla; y la fiesta de la Cruz de Mayo, en Alosno. De esta estancia quedó un trabajo de Caro sobre las dos primeras y una impresión muy fuerte de desigualdad social y contraste cultural en lo que vieron[46]. Este contraste fue lo que motivó la elección de la fiesta —y a la postre la censura del filme—. Uno de los episodios fundamentales de la celebración es el reparto de la llamada «comida de los pobres», para lo cual se congregaba una gran cantidad de gente necesitada en los alrededores de la ermita de la virgen. Esta imagen de una masa depauperada esperando un trozo de pan no era precisamente lo que convenía exhibir en el No-Do[47]. En palabras de Pío Caro:

---

[43] En 1965 se publicará precisamente su libro sobre El carnaval, que contiene dibujos de los principales personajes de la mascarada de Lanz y fotografías tomadas durante el rodaje de la película. Uno de sus primeros artículos había estado también dedicado a todo el ciclo festivo de invierno en esa área: Caro Baroja, J., 1946.

[44] Caro Baroja, P., 2002: 38-42.

[45] Caro Baroja, P., 2002: 42.

[46] Caro Baroja, J., 1957b, con fotografías y dibujos. Las impresiones de esta estancia en Caro Baroja, J., 1978: 447.

[47] Camarero, 2006: 172.

> «Cuando terminé de montar el documental, no había forma de ocultar tal cantidad de pobres, ni de disimular que los dueños de la virgen eran los ricos del pueblo; lo demás era idolatría y folklore. Así que García Viñolas, que era un hombre de gusto estético pero con cargo oficial dentro del franquismo, decidió retardar su paso en los cines y el documentalito tardó meses hasta su proyección. ¡En la España de Franco no podía haber ni moscas ni pobres!»[48].

La televisión

La que podríamos llamar «libertad» con que se realizaron estos primeros proyectos de la productora Documentales Folklóricos de España, nacida hasta cierto punto de su marginalidad, se perdió en parte en la siguiente etapa, en la que la iniciativa de los hermanos Caro Baroja para No-Do fue acogida dentro de los planes del entonces ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga Iribarne, de crear un aparato de información y propaganda pública moderno, centrado en la televisión. En enero de 1965 comienza la emisión en pruebas del llamado Segundo Canal de RTVE, un canal minoritario, que no llegaba a toda la población, puesto en marcha gracias a la nueva tecnología UHF que comenzó su programación regular el 15 de noviembre de 1966 y que fue creado como un medio de transmisión de información y cultura que contribuyera a modernizar la imagen general de España como un país atrasado y autárquico, y a la vez insistiera en sus señas idiosincrásicas y sus diferencias. En su primera etapa estuvo dirigido por Salvador Pons Muñoz y, como ha sido señalado, el llamado «canalillo», dado su carácter minoritario, tanto en su cobertura geográfica, como en los escasos horarios de emisión y las temáticas acogidas (fundamentalmente documentales y espacios teatrales), y teniendo en cuenta el momento de cierta apertura ideológica del régimen, sirvió para que en él trabajaran los profesionales más jóvenes y progresistas[49]. Entre ellos aparece Pío Caro, quien fue, entre 1964 y 1968, Director de Documentales de la Segunda Cadena de RTVE.

Una de las series puesta en marcha por la Segunda Cadena tenía que ver con los intereses del ministro Fraga por configurar una imagen del país atractiva para el turismo en el exterior y centrada en el contraste («España es diferente») y la originalidad de nuestros paisajes y costumbres. Se llamaba *Conozca usted España* y fue emitida entre 1966 y 1969. Aunque con variaciones, el esquema se inspiraba en la moda televisiva europea de que presentadores más o menos populares aparecieran como conductores de los programas, y así el formato estaba basado en que una figura sobresaliente o famosa presentaba a los telespectadores lo más sobresaliente de su ciudad o región (por ejemplo, el torero El Cordobés fue el encargado de conducir el documental dedicado a Córdoba). El programa tuvo mucho éxito y entre los reportajes con mayor incidencia en lo etnográfico podrían citarse el dedicado a *La bahía de Santander*, dirigido por Mario Camus; *La ría de Bilbao*, de Pedro Olea, y los cinco realizados por Pío Caro[50]. Los textos de dos de estos últimos corresponden a Julio Caro Baroja.

La primera película que dirigió Pío Caro para esta serie fue *Deporte vasco y navarro* en 1966[51]. Se trataría de la primera película de tema vasco del director (excluyendo el carnaval de Lanz). Tanto el metraje como la realización y la producción eran mucho más ambiciosos que en sus primeros cortos, y así, contando como siempre con el asesoramiento y un texto escrito por su hermano, el cineasta pudo disfrutar de un rodaje más pausado en que localizó a muchos de los deportistas famosos de las competiciones autóctonas. Asimismo, pudo hacer una banda sonora especial, para la que grabó en San Sebastián una serie de piezas interpretadas por el acordeonista de Lesaka José Yanci, que aparecerían después en otras películas suyas (al igual que algún metraje de este documental), y contó también con otro amigo del entorno familiar de Vera de Bidasoa, el versolari Ignacio Eizmendi, como personaje pre-

[48] Caro Baroja, P., 2002: 46-47.

[49] Camarero, 2006: 172-173.

[50] Aumesquet Nosea, 2004:113.

[51] Dirección: Pío Caro. Guión: Julio Caro Baroja. Operador: Joaquín Hualde. Ayudante de cámara: Jesús Muñoz. Locución: Fernando Rey. Técnico de sonido: Jaime Moreno. Montaje: Pablo G. del Amo. Productor ejecutivo: Francisco Molero. Laboratorios Riera S.A./EXA S. A. Material de archivo: No-Do. Blanco y Negro, 35 mm., 27 min. (Unsain, 1995).

sentador y conductor del documental. El recuerdo agradable de este rodaje aparece en las memorias de Pío Caro con un aura de nostalgia, de identificación y satisfacción con el trabajo hecho:

> «Eran años en que me sentía vasco, por los temas que trataba, por los amigos que tenía y por el recuerdo de una juventud que se iba alejando poco a poco»[52].

En el mismo año, 1966, Pío Caro llevó a cabo, por encargo de la Productora X Film, dirigida por González Sinde, un documental titulado *El País Vasco,* rodado en 35 mm, en color, con el operador con el que trabajaba habitualmente, Joaquín Hualde. Según el director, «para este documental Julio escribió el guión más completo de todos los que me hizo»[53], y muchas de sus secuencias fueron después repetidas y completadas en las películas largas sobre Navarra y Guipúzcoa.

El otro guión de Julio Caro para la serie *Conozca usted España* es algo más excéntrico respecto a sus intereses de investigación. La realización de *Carta de Murcia* (1966), aun haciendo un recorrido por temas y lugares que Julio Caro conocía bien[54], fue calificada por su director como un «embolado»[55], para el que contó con muy poco tiempo, utilizó imágenes antiguas de No-Do y rodó con precipitación, contando como hilo conductor con la presencia de la soprano Ana María Olaria[56]. Para la siguiente película de la serie, dedicada a La Mancha (1966), la narradora fue otra artista famosa, Nati Mistral. La idea de que la narrativa de los episodios de *Conozca usted España* estuviera en manos de personajes conocidos, según Pío Caro se había debido al propio ministro Manuel Fraga:

> «Eso fue idea de Fraga, que estuvo en Inglaterra y vio que había unos documentales ingleses donde agarraban a personajes populares y les hacían presentar. A mí la idea no me gustaba mucho porque creo que le quitaba estructura y limpieza al documental…, pero dije "bueno, pues vamos a hacer una cosa, vamos a hacer los documentales y después vamos a meter unas cuñas con el presentador o la presentadora". Y eso es lo que hice. Hicimos el documental de La Mancha y luego ya cuando lo tenía montado, marqué en el copión las entradas de Nati Mistral»[57].

La introducción de esta forma de lenguaje cinematográfico contribuye notablemente a que el resultado sea mucho menos directo y más artificial. Pero no solo la aparición estelar de Nati Mistral, entronizada en los paisajes y lugares emblemáticos de La Mancha, es el problema; el texto poético debido a Eladio Cabañero, centrado en la glosa de elementos conocidos de la historia y la cultura manchegas, da un carácter muy diferente de lo que puede considerarse etnográfico. A pesar de contar con la colaboración de Cabañero, Julio Caro hizo para esta película un guión para orientar la filmación de un asunto no precisamente sencillo[58]. Aunque la introducción del personaje famoso hace que todo lo demás sirva como una escenografía, como ha señalado Santiago Aumesquet:

> «Si atendemos exclusivamente a las imágenes, nos encontramos frente a un excelente metraje que describe con detalle tradiciones, oficios y arquitectura. El mismo metraje narrado con un texto diferente, elaborado a través de un estudio más profundo sobre la región, daría un resultado por completo diferente y más cercano al documental etnográfico»[59].

---

[52] Caro Baroja, P., 2002: 64.

[53] *Ibid*: 99. El guión completo es reproducido en este libro (2002: 99-106). Ver también Unsain, 1995.

[54] Murcia había sido recorrida por Julio Caro en su viaje con Foster. Respecto de este viaje ver: Caro Baroja, J., 1984.

[55] Caro Baroja, P., 2002: 74.

[56] Más información en Caro Baroja, P., 2002: 74-76.

[57] Tomado de Aumesquet Nosea, 2004: 142. En esta misma obra hay un análisis completo de la película en las páginas 137-155. Ver también: Caro, P., 2002: 82-89.

[58] Caro Baroja, P., 2002: 85-88. Este guión se reproduce en estas páginas.

[59] Aumesquet Nosea, 2004: 155. En este mismo libro (pp. 142-153), el autor hace un análisis pormenorizado de los fotogramas que constituyen las secuencias de este film dedicadas a la tradicional romería de la Virgen de Manjavacas en Mota del Cuervo (Cuenca), donde incluso el sonido ambiente es privilegiado, frente a la forma normal de trabajar de Pío Caro, en la que el sonido era intercalado de un modo independiente a la grabación de las imágenes.

En otra película realizada para esta serie, *Pescadores gallegos* (1966)[60], la aparición del personaje narrador y conductor del guión es resuelta de un modo diferente por Pío Caro, a través de la figura de un experto patrón de pesca, Antonio Festoso. Con todo, el texto de Álvaro Cunqueiro, la utilización de imágenes del archivo de No-Do y el tono basado más en la evocación de los tópicos marineros que en otros aspectos más prosaicos de la pesca, nos hablan de la necesidad en estas películas de construir narrativas que fueran acordes con los objetivos propagandísticos y controlados políticamente de la serie. Además de la autocensura incorporada de modo consciente en todos estos trabajos, Pío Caro menciona también la intromisión del censor en su reportaje sobre La Mancha para que se suprimieran planos en que las moscas en torno a los personajes proporcionaban una imagen contraproducente del campesino español[61].

El siguiente proyecto que los hermanos Caro Baroja prepararon para la Segunda Cadena de TVE fue una serie de documentales largos (normalmente de media hora, aunque el primero tenía 55 minutos de duración), bajo el rótulo de *La Fiesta*. En las memorias de Pío Caro se hace constar que la idea y el título les corresponden, pero que el director del canal, Salvador Pons, le quitó al título el artículo, quedando el nombre solo en *Fiesta*[62]. También cuenta que en este momento su hermano «se apartó por tener otras ocupaciones y estar la idea ya en marcha»[63]. La serie de 51 documentales, dedicados a recoger el desarrollo y las características de las fiestas tradicionales españolas, se emitió semanalmente entre el 14 de febrero y el 31 de diciembre de 1968, y en su nómina destacan *Quesada* (Antonio Mercero), *Feria de Córdoba* (Josefina Molina) y *El Peropalo* (José Luis Tafur)[64]. Pío Caro, además de ser el encargado de seleccionar temas y programar fechas, realizó nueve películas para esta serie. El País Vasco es protagonista en una buena parte: *El valle de Iraurgui* (1965), con texto de Ignacio Uría; *Bersolaris* (1967) con texto del padre Zavala, *Traineras* (1967), con texto de Julio Caro Baroja, y *La Javierada* (1968). Pero, tal vez la más conocida de toda la serie sea La Alberca, vida y muerte (1967), que fue emitida por la Segunda Cadena en agosto de 1968 y repuesta en 1982[65]. La película está inspirada en el libro de un erudito local, José María Requejo, autor también del texto del locutor. El cineasta y el escritor coincidían en una misma imagen romántica de la cultura local, que aparecía por doquier en una comarca muy tradicional en sus formas de expresión y de vida, mantenidas en un cierto aislamiento a pesar de la vorágine de rápidos cambios a su alrededor, que el documental, estéticamente relevante, no hace sino reproducir como narrativa audiovisual[66].

> «Una España con duelos y quebrantos que José María quería mantener viva, al sentir que un virus moderno la iba matando. Yo, igual que él, tenía la misma ilusión, la misma esperanza, el mismo dolor, quería enseñar a los españoles, al mundo entero si era posible, cómo había sido España»[67].

En contraste, en las otras dos películas de esta serie en las que el autor del texto fue Julio Caro, *Las Móndidas* (de San Pedro Manrique), de 1968, y *Las figuras bíblicas* (de Puente Genil), también de 1968, se advierte un estilo y un tono muy diferente; fundamentalmente expositivo y distanciado de los hechos que aparecen y sin manifestación emocional o de opinión al respecto. Se trata de dos fiestas muy distintas, pero ambas observadas directamente por Julio Caro Baroja y acerca de las cuales había escrito con anterioridad reportes muy detallados[68]. De ellas, es el documental dedicado a la Semana Santa de Puente Genil (Córdoba) el que tiene una personalidad más diferenciada, dentro de las especi-

---

[60] Ver análisis del film en Aumesquet Nosea, 2004: 117-136. Ver también Unsain, 1995 y Caro Baroja, P., 2002: 77-80.

[61] Aumesquet Nosea, 2004: 104 y 140.

[62] Caro Baroja, P., 2002: 65.

[63] *Ibídem*: 148.

[64] Aumesquet Nosea, 2004: 114 y 180.

[65] Sobre su realización, ver Caro Baroja, P., 2002: 134-144.

[66] Un análisis exhaustivo de la película en Aumesquet Nosea, 2004: 157 – 175.

[67] Caro Baroja, P., 2002: 135.

[68] Sobre las fiestas de San Juan en Pedro Manrique había publicado un artículo hacía años: Caro Baroja, J., 1950a; y también sobre la Semana Santa de Puente Genil, Caro Baroja, J., 1957a, incluyendo fotografías.

ficaciones televisivas de la serie de la que formaba parte, y a la vez también el que podríamos considerar que cumple de un forma más ortodoxa los requisitos como cine etnográfico.

Las celebraciones de la Semana Santa en Puente Genil presentan entre sus aspectos más llamativos y diferenciales, frente a otros pueblos de Andalucía, una serie de desfiles en que aparecen todas las figuras del Antiguo y Nuevo Testamento, alegorías de las virtudes y una enorme cantidad de personajes. La organización de las procesiones y otros actos está en manos de corporaciones, hermandades que tienen unos reglamentos y unas formas de actuación igualmente relevantes para el desarrollo de la fiesta. Julio Caro Baroja y George Foster habían visitado Puente Genil en abril de 1950 para asistir a su Semana Santa. Sobre esta última escribió Caro un trabajo, que califica como «una especie de informe detallado y bastante plúmbeo». En él parte de una completa observación del proceso ritual, tal como se desarrolló en aquella fecha concreta, pero el autor muestra una gran distancia frente a todo lo que está narrando, y lo hace en un tono aséptico que no refleja lo que podríamos llamar el ambiente o el tono, festivo e incluso irreverente, de que se revestía la celebración de la Pasión de Cristo en Puente Genil. Este texto es significativo de la contención mostrada en general por Caro en su papel de etnógrafo. La distancia entre la experiencia vital del trabajo de campo y la exposición en forma académica de lo observado es absoluta. Ni las circunstancias de la observación directa, ni la empatía tienen un lugar explícito ni muy obvio en sus escritos científicos. Lo que busca es mantenerse en un plano voluntariamente objetivo y distante, y en ese caso no recrearse en el carácter o personalidad de los intervinientes como tales personajes, sino verlos interactuando con un tipo de sociedad y de cultura, con sus normas y sus conflictos.

Para encontrar otros datos de aspectos igualmente importantes para captar la fiesta como un fenómeno más total en la comunidad y también de cómo fueron acogidos los forasteros por los hombres «acuartelados» del pueblo, hay que recurrir a las memorias de Julio Caro[69], donde libremente se narra de qué manera los dos antropólogos se vieron envueltos, con cierta alarma por su parte, en el ambiente local, incluyendo chicas, músicas, libaciones y hasta proposiciones no muy honestas. Para valorar esta forma de manifestarse como autor, aparte del carácter individual de cada uno, hay que tener en cuenta el ambiente opresivo en que se llevaron a cabo estos trabajos de campo de los años cincuenta, en el sentido de que pudo inducir a una cierta autorrepresión en muchos aspectos y temas. En el caso concreto de Julio Caro, su experiencia durante la guerra no era algo que le ayudara, precisamente, a mostrarse libre y despreocupado al andar por los campos hablando con gente. Sobre Puente Genil, en concreto, escribe Caro que «en 1950 aun vivía en función de la guerra civil, dominado por autoridades que lamentaban muy de veras la reciente victoria de los aliados»[70].

La experiencia del rodaje en Puente Genil tampoco dejó un recuerdo agradable a Pío Caro, que reconoce la influencia de su hermano en la elección del tema y en el contenido del documental:

> «Al hacer el reportaje no me limité a realizar un documental descriptivo de un hecho tan original y tan poco conocido, sino que traté —siguiendo a Julio— de buscar sus raíces, los motivos y el significado que para el pueblo de Puente Genil tienen esas corporaciones bíblicas […] Así vi que las Tres Marías eran tres gays, y que las otras corporaciones estaban también encuadradas dentro de estratos sociales diferentes, cosa que Julio ya había estudiado. Traté de darle un estilo periodístico directo con entrevistas y filmaciones realizadas en los distintos "cuarteles" […] Trataba en resumen, de hacer un estudio sociológico de la fiesta»[71].

La película, filmada en blanco y negro y de 24 minutos de duración, presenta ciertas particularidades respecto a otras de su realizador. En general, el tono del narrador es muy descriptivo y distante; no se ofrecen valoraciones ni interpretaciones a partir de los hechos mostrados, ni se recurre a antiguos orígenes o largas explicaciones históricas. Los personajes van desfilando con sus máscaras con una iluminación efectista producto del rodaje nocturno al aire libre. Además, se incluyen ocho entrevistas con distintos actores de la fiesta en que cuentan a la cámara su participación concreta en la organización y

[69] Lo referente a esta estancia se recoge en: Caro Baroja, J., 1978: 444-447.

[70] Caro Baroja, J., 1968: 15.

[71] Caro Baroja, P., 2002: 144.

la celebración[72]. Su grabación con sonido sincrónico, y no con diálogos superpuestos al rodaje original, como ocurría, por ejemplo, en varios documentales de la serie *Conozca usted España*, supone otra diferencia en la manera habitual de trabajar de Pío Caro.

Como una cuestión de orden general, la modestia de medios con que se llevaban a cabo estos documentales explica una parte no menor de sus características. Así, la escasez de los días asignados a los rodajes condicionaba cada decisión y cualquier incidencia imprevisible, o previsible como la falta de luz solar o artificial, que apareciera en el transcurso de la filmación debía solventarse de forma rápida y con medios precarios, sin esperar una segunda oportunidad para nuevas tomas.

> «El tiempo está condicionado por el dinero. Si lo tienes puedes permitirte el lujo de estar una semana, un mes o un año estudiando a la gente. O puedes tener a un equipo entero durante un año para rodar todos los acontecimientos que ocurran. O puedes preparar otro viaje en un momento determinado […] el rodaje solía ser de una semana y en todo caso lo único que te permitía era hacer un viaje anterior, tú con un operador o el jefe de producción y haber estado otros dos o tres días más.
>
> Viajábamos con unas dietas de 500 pesetas, que eran suficientes para vivir, pero los presupuestos eran muy bajos, y unos rodajes escasísimos; una semana y cuatro chicos de equipo, nada más»[73].

La cortedad de los equipos de filmación es otra de las características determinantes; normalmente eran de tres a cinco las personas desplazadas, además del chófer, el director, el operador a veces con un ayudante (en las primeras películas el cámara habitual será Manuel Lachica, luego sobre todo Joaquín Hualde y finalmente también Francisco Sánchez, Enrique Banet y otros) y el jefe de producción. A esta carencia de personal habría que unir la muy importante limitación de cámaras y medios técnicos. La mayor parte de estos documentales fueron grabados con cámaras Arriflex, por su menor tamaño y peso, que aumentaban su portabilidad en el campo:

> «La cámara, una Arriflex, aunque la manejara Manuel Lachica hábilmente, era pesada y estaba condicionada a cambiar la bobina de la película frecuentemente, pues llevaba un chasis pequeño de cien metros para que pesara menos y fuera manejable. Rodábamos en 35 mm y la mayoría de las veces a pulso, sin trípode, porque teníamos que andar ligeros de un lado a otro»[74].

Sin embargo, este tipo de operadora portátil tenía consecuencias no solo en la imagen, sino en otro aspecto fundamental: el sonido. Para la grabación de sonidos de ambiente se usaba una máquina Nagra, pero lo que no se podía llevar a cabo contando con las cámaras Arriflex era grabar con sonido sincrónico, puesto que, para que resultaran ligeras, no llevaban toma de sonido. Así pues y, salvo algunas excepciones (como la Semana Santa de Puente Genil), el sonido en las películas de Pío Caro es añadido a posteriori, durante el montaje, tanto la música y el sonido ambiente, como las narraciones y los testimonios de los protagonistas cuando es el caso[75]. En estas ocasiones la falta de sincronía entre las acciones de la persona y la voz resulta muy evidente, pero esto no debe considerarse necesariamente como un elemento de artificialidad, tratándose de un documental etnográfico de tipo expositivo, cuyo objetivo fundamental es transmitir información[76].

Además de los reportajes etnográficos, Pío Caro realizó en estos años, entre 1964 y 1968, una enorme cantidad de rodajes para otros programas y series de la TVE2, entre ellos uno para el prestigioso programa dirigido por Jesús Fernández Santos, *La víspera de nuestro tiempo*, dedicado a *El País Vasco de Pío Baroja* (1967)[77], otros de temática histórico-artística y algunos también dedicados a

---

[72] Ver análisis pormenorizado de esta película en Aumesquet Nosea, 2004: 177 y 188.

[73] Entrevista con Pío Caro, en Aumesquet Nosea, 2004: 104 y 121.

[74] Caro Baroja, P., 2002: 37.

[75] Aumesquet Nosea, 2004: 153, 172, 199 y 214.

[76] Ver al respecto González-Abrisketa y Vallejo, 2014: 64.

[77] Unsain, 1995.

la escenificación de novelas y cuentos de Pío Baroja, como *La sima* (1968), para el programa *Cuentos y leyendas*[78]. Precisamente, la censura de un capítulo de esta serie, dedicado a otro cuento de Baroja, *Marichu*, fue el motivo por el que abandonará su puesto en la televisión en 1968[79].

Documentales artísticos de España

El final del trabajo en Televisión Española no supuso, sin embargo, el fin de la carrera de Pío Baroja como cineasta, ni siquiera acabó con su colaboración con esa empresa, para la que dirigió, por ejemplo, en 1982 una miniserie de la novela de Baroja, *El Mayorazgo de Labraz*. De hecho, sus dos mayores películas de contenido etnográfico se llevaron a cabo fuera de los canales televisivos que habían producido las anteriores. Para llevar a cabo su proyecto más ambicioso, la película que se tituló *Navarra, las cuatro estaciones*, los hermanos Caro Baroja crearon una nueva marca, Documentales Artísticos de España, que recibió para este proyecto la subvención de la Institución Príncipe de Viana de la Diputación Foral de Navarra[80]. La propuesta de la productora pretendía ser más amplia y, al de Navarra, deberían suceder otros tantos documentales monográficos sobre cada uno de los territorios vascos franco-españoles[81]. La película, de dos horas y media de duración, se rodó entre 1970 y 1971 en 35 mm y a color[82], y consta de cuatro partes, una por cada estación, que recogen el transcurrir de los trabajos y las fiestas de las variadas comarcas del territorio navarro a lo largo del ciclo anual. Para ella se aprovecharon algunas filmaciones anteriores hechas en Navarra, fundamentalmente el carnaval de Lanz, pero también otros reportajes menos conocidos, como el dedicado a la danza de palos de la localidad de Cortes de Navarra, que la misma Institución Príncipe de Viana había subvencionado en 1967[83]. También se usaron anteriores fondos musicales, como los grabados por José Yanci para ilustrar los deportes vascos, pero la producción y el rodaje ex profeso en escenarios distintos y con realidades muy diversas fue una labor de enorme entidad. De cómo transcurrió la realización de este documental, «el que con mayor ilusión he filmado y el que más me gusta»[84] hay un relato pormenorizado en el libro de memorias, *Recuerdos de un documentalista*, de Pío Caro, quien, en la transcripción del texto para la película escrito por su hermano Julio, va intercalando las anécdotas y peripecias del rodaje, los personajes filmados y muchos detalles muy jugosos de cómo se hizo[85].

La comunión entre los dos hermanos Caro Baroja y su aquilatada experiencia en el trabajo cinematográfico conjunto se unía en este caso, no solo a la posibilidad de realización de un proyecto largo y ambicioso, sino al conocimiento directo y exhaustivo del territorio y la gente que iban a ser los protagonistas del filme; es decir, se parte aquí de la implicación cultural y vital de Julio y Pío Caro con aquello que estaban traduciendo a un lenguaje cinematográfico.

El proyecto surgió además de su entorno más cercano; de la antigua relación de Julio Caro con el historiador navarro José Esteban Uranga:

> «Don José Esteban Uranga, que es el que nos había ayudado a que hiciéramos el carnaval de Lanz, le dijo a Julio:
> —Hay que hacer la etnografía navarra entera. Vamos a ver si saco yo dinero.
> Y entonces Julio hizo un esquema de todo […] calculamos los rodajes, dos años, porque había fiestas que se repetían, catorce salidas al año de diez días, alrededor de las fiestas, el equipo, la película, el alquiler de la cámara. Hicimos un presupuesto ya fuerte, creo que eran cuatro mi-

[78] Caro Baroja, P., 2002: 127-131.
[79] *Ibídem*: 149-153.
[80] *Ibídem*: 172 y ss.
[81] Camarero, 2006: 174.
[82] De la película original se hicieron numerosas copias, también en 16 milímetros y finalmente en vídeo.
[83] Caro Baroja, P., 2002: 106-107; Julio Caro Baroja escribió un ensayo sobre esta localidad: Caro Baroja, J., 1969.
[84] Caro Baroja, P., 2002: 172.
[85] *Ibídem*: 176-194.

> llones o así, y lo presentamos a la diputación y lo aceptaron y acordaron que me iban a girar en partidas de quinientas mil pesetas cada seis meses. Entonces cogí a la gente que había trabajado conmigo antes, con la experiencia que ya teníamos y ya lo fuimos haciendo. Además sin problemas. Si había que repetir una cosa se repetía, si había que volver a viajar se viajaba. Todo eso se hizo muy bien»[86].

La nueva película no se separaba del interés de todo el cine etnográfico de Pío Caro por rescatar de este modo documental unas formas de vida y unas costumbres que estaban en evidente trance de desaparición por el rápido cambio cultural del mundo rural. Esta idea de malestar por la «muerte» de una cultural arcaica y rural, que los Baroja habían conocido y compartido cuando la familia se reunía en torno a la casa de Vera de Bidasoa (Navarra), está siempre presente en los escritos antropológicos, pero también periodísticos, de Julio Caro. Las palabras finales de su guión para Navarra. Las cuatro estaciones, explicitan este sentimiento:

> «Todo pasa en el mundo. No solo desaparecen los hombres formando generaciones. También se van las costumbres, los ritos, las creencias. Se transforman las técnicas […] Pero los hombres modernos también tenemos la obligación de honrar a nuestros muertos y sus costumbres»[87].

El concepto romántico de que asistimos al definitivo final de un mundo y unas determinadas formas de vida impregna toda la película, que solo se ocupa de la Navarra rural y la vida campesina (excepto las secuencias de arranque del filme, dedicadas a Pamplona y la fiesta de San Fermín). Pero, además, la necesidad de representar algunas tecnologías y formas de trabajo que se consideraban importantes y propias de ese mundo, y que ya prácticamente estaban desaparecidas, hizo que fuera necesario reconstruir muchos de los procesos que se quería filmar. Así, por ejemplo, la ancestral forma de hervir la leche con piedras candentes en recipientes de madera fue rodada en la propia casa de Itzea, «con la Prudenchi, que era de Zubieta y trabajaba en la casa Michinea de nuestros amigos los Plaza»[88], pero tampoco la labranza con layas en San Martín de Unx y Leiza, que ilustra la primavera, era ya una cosa viva. Otras de las secuencias memorables de la película son las de la caza de palomas migratorias con redes en Echalar (forma muy arcaica de caza que había sido observada y descrita por Julio Caro Baroja en el contexto de su trabajo de campo con Foster en 1950[89]), que debió de ser cuidadosamente preparada y para cuyo rodaje se necesitó toda una semana hasta conseguir una bandada que pudiera ser conducida hasta la enorme red[90]. Sin embargo, lo que exigió el mayor esfuerzo, no solo para su documentación —como queda de manifiesto en la propia entrevista que aparece con uno de los constructores de las balsas de troncos denominadas almadías y en el uso de viejas fotografías—, sino para llevarlo realmente a cabo y poder filmarlo, fue el episodio de la conducción de la madera cortada desde los bosques pirenaicos de los valles del Roncal y Salazar por los ríos navarros, hasta llegar al Ebro, formando almadías o balsas de troncos amarrados. La bajada de los troncos por los ríos hasta llegar a los aserraderos y factorías ya era historia en aquellos años, por lo que hubo que reconstruir todo el proceso de fabricación de las almadías y su manejo con cuatro viejos especialistas navarros y además hacer una grabación con gran dificultad técnica (excepcionalmente se hizo con dos cámaras), incluso montando la cámara en la propia balsa[91].

Tanto este asunto de los almadieros, como la elaboración de carbón vegetal en el monte, que aparece también en *Navarra. Las cuatro estaciones*, rodada en Santesteban, constituirán algo así como motivos clásicos del cine etnográfico que se repetirán en los documentales españoles posteriores e

---

[86] Pío Caro en Aumesquet Nosea, 2004: 193.

[87] Reproducido en Caro Baroja, P., 2002: 176.

[88] Caro Baroja, P., 2002: 178.

[89] Caro Baroja, J., 1951c.

[90] Caro Baroja, P., 2002: 193-194.

[91] Ibídem: 185-186.

incluso aparecerán en películas de ficción[92], con los mismos niveles de idealización y reconstrucción, pero, desde mi punto de vista, también con menor calidad estética y documental[93].

El éxito obtenido por *Navarra* llevó a otra película que, de alguna manera, podría considerarse una secuela, aunque ya vimos que había detrás un proyecto ambicioso de cubrir todo el territorio de Euskal-Herria. En 1979 la Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, para conmemorar su centenario, encargó a Pío Caro un proyecto dedicado a Guipúzcoa, para el que contaba con libertad de acción, presupuesto de rodaje[94] y además distribución asegurada en las salas de cine del País Vasco. El resultado fue su última película documental, de dos horas y media de duración y rodada en color en 35 mm[95]. Su estructura, con guión del director, es muy distinta a la de *Navarra*. Se divide en ocho partes, cada una dedicada a un elemento esencial del paisaje y la cultura vasca: el hombre, la piedra, las praderas, el árbol, el medio rural, el hierro, el mar y las villas:

> «Mi idea era presentar la evolución de los trabajos del hombre, en su hábitat, con las materias primas que contaba en el país, hasta llegar a la formación del deporte y el arte. Podríamos decir que quería hacer un documental esencialmente materialista»[96].

De hecho, el aspecto evolutivo que aparece como eje vertebrador del discurso de esta película es diametralmente opuesto a la sincronía atemporal que acompaña a la presentación de la simbiosis existente entre la gente, la cultura y el paisaje local en la película sobre Navarra. A mi juicio esta diferencia entre los dos documentales, además de las muy diferentes circunstancias políticas en que se llevaron a cabo, se corresponde con el menor índice de autoría de Julio Caro Baroja en la película sobre Guipúzcoa, para la cual escribió el texto del locutor, pero cuyo guión se debe a Pío Caro, que contó además con el asesoramiento parcial de varios especialistas en cada tema (por ejemplo, José Miguel de Barandiarán, José Altuna, Luis Mitxelena o Juan Garmedia Larrañaga)[97]. A pesar de que los rodajes se hicieron en lugares y sobre asuntos perfectamente locales y cotidianos (no exentos de espectáculo o grandeza, y algunos de ellos, como el trabajo de los ferrones, reconstruidos para la ocasión), muy parecidos a su anterior cine etnográfico —por ejemplo, la pesca de anchoas de los barcos de Pasajes, la elaboración de carbón vegetal, la vida de los pastores de Aralar o la competición de aizkolaris en Tolosa—, el hilo conductor no deja de tener una gran carga de esencialismo y la pretensión de formar una idea o imagen general definitoria del «hombre» y la cultura vascos; algo con un sentido más filosófico que propiamente antropológico cultural. El tono en este sentido se aprecia ya al principio de la película, dedicado a la prehistoria de la «raza vasca». Así, después del cráneo aparecido en la cueva de Urtiaga, el más antiguo conocido en el País Vasco, se insertan unas imágenes de arte rupestre prehistórico de la cueva de Ekain, en que se representan caballos con un fondo sonoro conformado por relinchos «y el retumbar de la *txalaparta* como si fuera un galopar de caballos. Evocando la importancia del caballo en nuestra tierra»[98]. El propio director ha reconocido que el objetivo era dar cuerpo a una «gran dramaturgia del pueblo vasco»[99].

Si en los documentales de los hermanos Caro Baroja rodados para No-Do y luego para el segundo canal de TVE los condicionantes políticos e ideológicos de los medios de producción con que se hicieron son fundamentales para su valoración, incluyendo no ya solo la autocensura y la censura directa, sino el más básico control y dirección de los mensajes en un sentido propagandístico por parte del régimen franquista, en sus dos últimas películas, dedicadas a Navarra y Guipúzcoa, no podía dejar de

---

92 Cf. Camarero, 2006: 176.

93 El propio Pío Caro tuvo ocasión de filmar a uno de los últimos carboneros vascos con motivo del rodaje de su siguiente documental, dedicado a Gipuzkoa. Ver Caro Baroja, P., 2002: 203-204.

94 Si Navarra. *Las cuatro estaciones* había costado cuatro millones de pesetas, el presupuesto para Gipuzkoa fue de unos doce millones. Camarero, 2006: 177.

95 Actualmente las copias en vídeo son distribuidas por la Kutxa de Donosti.

96 Caro Baroja, P., 2002: 197.

97 Camarero, 2006: 177; Aumesquet Nosea, 2004; 209.

98 Caro Baroja, P., 2002: 198.

99 Recogido en Aumesquet Nosea, 2004; 115.

hacerse notar el cambio en la situación política del país durante la Transición a la democracia. Así, han sido encuadradas por los críticos dentro del intento de producir un llamado «cine de las autonomías»[100]. La puesta en circulación de recursos por parte de instituciones de ámbito vasco formaba parte de un movimiento muy general: la necesidad de las administraciones autonómicas de conseguir poner en valor elementos diferenciales de identidad cultural que respaldaran sus reivindicaciones políticas de carácter nacionalista, fundamentalmente en las llamadas nacionalidades históricas.

Producciones y documentales culturales de Euskadi

De esta búsqueda de participación en el ambiente de efervescencia cultural producido por el «estado de las autonomías» es prueba la configuración por parte de Pío Caro de una nueva productora, Producciones y Documentales Culturales de Euskadi (PROYDUCEK, S. A.), con la que realizó su último proyecto, los cuatro capítulos de *El mayorazgo de Labraz* para TVE en 1982. Con todo, el momento político se trasluce sobre todo en el caso de *Gipuzkoa*, rodada, por otra parte, en un momento en que la tensión y la violencia política era el clima habitual de la vida en el País Vasco[101]. La película termina con la secuencia en que, desde el balcón del ayuntamiento de Donostia, se procede al izado de la ikurriña por primera vez desde la República. Las últimas palabras son: «Esta es en síntesis la historia de nuestra pequeña y querida tierra: Guipúzcoa. *Agur*». Pero los títulos finales aparecen sobreimpresionados sobre un recorrido por la autopista Bilbao-Behobia y la entrada de un túnel, con el fondo coral del canto «Lepoan hartu eta segi aurrera», un himno que celebra a los héroes que han luchado por la libertad de Euskal Herria[102]. Así que podría decirse que en la película parece caber todo, desde la prehistoria hasta el futuro abierto de la comunidad vasca hacia un destino político propio, y parece también indiscutible que se trata de una apuesta por el reconocimiento de la nacionalidad vasca en un momento en que este pronunciamiento no estaba exento de riesgos. Esto no quiere decir que Pío Caro se acomodara nunca a la imagen y la práctica política que los nacionalistas instituyeron en el País Vasco y, en cualquier caso, también hay que considerar a la película como una síntesis de todos los anteriores trabajos de tema vasco que había emprendido junto con su hermano[103].

Los vientos de libertad que soplaban en aquellos días fueron aprovechados por Pío Caro para intentar poner en pie varias producciones basadas en las novelas de su tío Pío; no se logró hacer *Zalacaín el Aventurero*, pero sí *El mayorazgo de Labraz*. Como introducción a esta miniserie, y a modo de presentación, se rodó el último documental de Pío Caro, que además tuvo a su hermano Julio como protagonista, *Baroja a través de Baroja*[104]. El reportaje, rodado en buena parte en la casa de Itzea y en lugares del Madrid en que vivió el novelista, está conducido por la voz, los pasos, la presencia, los recuerdos y, de tal manera, por la nostalgia y el amor de Julio Caro hacia su tío escritor, sus antepasados y, en suma, hacia una vida desaparecida ya para siempre, que no puede verse más que como el mejor testimonio del valor y la riqueza de un pasado que ya no es, pero cuyo conocimiento y conservación para el futuro nos engrandece.

Conclusión

Con esta exposición se ha tratado de poner en valor un tipo de trabajo de documentación y de divulgación pública de aspectos de la cultura y las formas de vida tradicionales que resulta, por un lado

---

[100] Cf. Aumesquet Nosea, 2004; 114-116.

[101] Pío Caro recuerda en sus memorias (p. 198) algunos hechos de violencia que ocurrieron durante su rodaje.

[102] Un análisis pormenorizado de esta película en Aumesquet Nosea, 2004; 205-223 y 297-330.

[103] Cf. Camarero, 2006: 178.

[104] Julio Caro había intervenido también como actor, interpretando el papel de médico viejo, en el cuento «Mari Belcha» rodado por su hermano Pío en Vera de Bidasoa para el capítulo titulado El País Vasco de Pío Baroja, del espacio La víspera de nuestro tiempo de TVE. Ver Caro Baroja, P., 2002: 111-112.

novedosa, y por otro poco conocida y continuada por los profesionales de la antropología en España. No se ha pretendido en cambio una clasificación de los documentales de los hermanos Caro Baroja dentro de las habituales categorías del cine etnográfico, ni tampoco un análisis especializado de su técnica ni contenidos visuales[105].

A pesar de la habilidad de Julio Caro Baroja para el dibujo y la pintura como forma de documentación y de expresión, que reconoce él mismo:

> «Me he impuesto una disciplina a mí mismo y he llevado diarios, he levantado perfiles y he usado de los sentidos, del de la vista, sobre todo, para dibujar en el mundo de mis pequeños viajes y hallazgos, ya que no descubrimientos»[106].

Parece algo claro que su introducción en un mundo tan específico como el del cine estuvo motivada por un elemento puramente biográfico y no fue una decisión tomada a partir de ninguna necesidad o convencimiento metodológico como antropólogo. La importancia de su familia ha sido, en este sentido, reconocida por el investigador como uno de los puntales en el ámbito no solo personal, sino muy específicamente profesional. Por tanto, la vocación cinematográfica de su hermano Pío, la posibilidad de que esta supusiera una salida profesional para él y la sintonía con alguno de sus intereses en la utilización del lenguaje del cine como forma de enseñanza y acción social, llevó a la unión de los dos en un proyecto, no solo dilatado en el tiempo, sino muy fructífero, como realizadores de quince documentales etnográficos[107]. Con todo, que la decisión de hacer películas estuviera motivada por razones de orden biográfico y familiar no supone que este trabajo como guionista o redactor de textos para documentales pueda ser visto como excéntrico en la obra de investigación de Julio Caro Baroja. Más bien al contrario, las dos cosas parecen no solo complementarias, sino producto de las mismas ideas sobre la necesidad de producir y difundir el conocimiento. De hecho, cada texto suyo —y previamente a la escritura de los mismos, cada elección de fiestas u otros temas como objetos de un trabajo audiovisual— está precedido de una observación de campo, una documentación sobre el terreno y la publicación del resultado de estos trabajos de etnografía en libros, pero más frecuentemente en revistas científicas especializadas y por ello de menor difusión.

Así pues, y visto desde la perspectiva del otro protagonista, la cercanía del hermano etnógrafo, supuso para Pío una base muy firme de conocimiento sobre las formas variadas de las expresiones culturales dentro del país y le proporcionó una dirección consistente en la selección de temas y en la elaboración de un discurso original como autor de documentales etnográficos. El equipo formado por el etnógrafo y el realizador de cine a lo largo de más de veinte años, nos sitúa ante una obra que resulta excepcional en nuestro país, donde la utilización del documental como herramienta educativa y de difusión del conocimiento entre los ciudadanos no ha sido precisamente abundante. La excepcionalidad de los hermanos Caro Baroja como intelectuales y su compromiso hacen de sus películas una aportación minoritaria y sobresaliente en los años 1960 y 1970, en que la vida cultural y artística de España podría calificarse en general como un erial y el discurso oficial sobre nuestras culturas, nuestros pueblos y nuestras diferencias internas no solo era monolítico, sino escandalosamente falaz. Finalmente, la posibilidad que nos ofrecen sus películas de rescatar hechos, actitudes, tecnologías y paisajes hoy ya considerados históricos, convierten las imágenes de los documentales de Pío Caro Baroja en un patrimonio muy valioso y útil para el presente y el futuro.

En la imagen que aun hoy —cuando ya han transcurrido casi veinticinco años desde su muerte— se tiene de Julio Caro Baroja no será precisamente su consideración como «hombre de acción» lo que más se destaque. Sin embargo, podemos decir, a la vista de su obra, que no fue precisamente una persona «inactiva». Varias veces él se refirió a sí mismo con un muy modesto símil, diciendo que había

---

[105] Para esto contamos ya con los trabajos de González-Abrisketa y Vallejo, 2014 y de Aumesquet Nosea, 2004, respectivamente.

[106] Caro Baroja, J., 1979b: XV-XVI.

[107] Estos son los que tienen texto de autoría reconocida de Julio Caro Baroja y temática etnográfica. De hecho, aparte de ellos, solo en una ocasión elaboró un guión para un director que no fuera su hermano Pío. Para la película de Luis Torreblanca, *Fiestas Vascas*, de 1967. Ver Camarero, 2006: 181.

trabajado como «mula de buena clase» o «asno sujeto al malacate de la noria». Y en efecto, los trabajos, los viajes, los dibujos que hizo a lo largo de su vida resultan difícilmente abarcables en su totalidad, pero no son suficientes para cambiar la idea común sobre su autor como un hombre solitario, apegado a sus libros y a una imagen de las cosas más propia de un tiempo pasado que de la novedad y la actividad del presente. El que hoy en día, desparecidos ya los dos, el legado de los hermanos Caro Baroja no sea de dominio público y el que su imagen como trabajadores de la cultura y la ciencia nacionales no se valore como un patrimonio común y compartido, nos enseña mucho, tanto como lo hacen sus obras, acerca del país que todos compartimos.

Bibliografía

Abanda Cendoia, G. (1983): «Pío Caro Baroja en profundidad», *El Diario Vasco*, 28-3-1983.

Ardévol, E. (2001): «¿Dónde está el cine etnográfico en España», *Imagen, memoria y fascinación. Notas sobre el documental en España*. Català, J. M.; Cerdán, J., y Torreiro, C. (eds.). Madrid: Ocho y Medio, pp. 45-64.

Aumesquet Nosea, S. (2004): *El documental etnográfico en España: Pío Caro Baroja*. Pamplona: Gobierno de Navarra.

Baroja y Nessi, C.: (s.a.) *Catálogo de la colección de amuletos*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

— (s.a.): *Catálogo de la colección de pendientes*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

— (s.a.): *Suplemento a la colección de pendientes*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

— (1998): *Recuerdos de una mujer de la generación del 98*. [Ed. de Amparo Hurtado]. Barcelona: Tusquets.

Berasátegui, B. (2014): «Julio Caro Baroja: memoria inédita del sabio independiente». Disponible en: < http://www.elcultural.com>. [Consulta: 7 de noviembre de 2014].

Brigard, É. de (1995): «Historia del cine etnográfico», *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*. Ardevol, E., y Pérez Tolón, L. (eds.). Granada: Diputación Provincial de Granada, pp. 31-73.

Brisset, D. (2001): «Las Hurdes desde la antropología visual», *Obsesiones Buñuel*. Castro, A. (ed.). Madrid: Ocho y Medio, pp. 305-315.

Camarero Gómez, G. (2006): «El cine en Julio Caro Baroja», «Julio Caro Baroja. Diez años de magisterio en silencio», *Revista de historiografía*, n.º 4, pp. 169-181.

Caro Baroja, J. (1929): «Algunas notas sobre la casa en la villa de Lesaka», *Anuario de Eusko-Folklore*, IX, pp. 69-91.

— (1932): «Monumentos religiosos de Lesaka», *Anuario de Eusko-Folklore*, XII, pp. 9-58.

— (1933): «Cuatro relaciones sobre hechicería vasca», *Anuario de Eusko-Folklore*, XIII, pp. 87-145.

— (1934): *Tres estudios etnográficos relativos al País Vasco*. Madrid: Imprenta de Caro Raggio.

— (1946): «Olentzaro. La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa oriental y en algunas localidades de la montaña de Navarra», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n.º 2, pp. 42-68.

— (1950a): «Una fiesta de San Juan en Castilla», *Clavileño*, 5, pp. 57-64.

— (1950b): *Catálogo de la colección de cuernas talladas y grabadas*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

— (1951a): *Catálogo de la colección de almireces*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

— (1951b): *Catálogo de la colección de instrumentos utilizados en la elaboración del lino y fabricación del hilo*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

— (1951c): «Dos notas descriptivas: la agricultura en Vera de Bidasoa y caza de palomas en Echalar», *Eusko-Jakintza (Revista de Estudios Vascos)*, n.º V, pp. 107-119.

— (1952): *Catálogo de la colección de sonajeros*. Madrid: Museo del Pueblo Español.

— (1957a): «Semana Santa en Puente Genil», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII, pp. 24-49.

— (1957b): «Dos romerías de la provincia de Huelva», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII, pp. 411-450.

— (1965a): «Los "diablos" de Almonacid del Marquesado», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI, pp. 40-62.
— (1965b): «A caza de botargas», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI, pp. 273-292.
— (1965c): *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid: Taurus.
— (1968): *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.
— (1969): «Cortes de Navarra. El Ebro como eje», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXV, pp. 75-88.
— (1978): *Los Baroja. Memorias familiares*. Madrid: Taurus, 2ª ed. ampliada.
— (1979a): «Literatura y antropología en el panorama español de fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX», *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid*, 5, pp. 9-56.
— (1979b): «Explicación defensiva», *Cuadernos de campo*. Madrid: Turner/Ministerio de Cultura, pp. VII-XX.
— (1984): *Apuntes murcianos (De un diario de viajes por España, 1950)*. Murcia: Academia Alfonso x el Sabio.
— (1995): *Las veladas de Santa Eufrosina. Cuentos para marionetas*. Madrid: Caro Raggio.

Caro Baroja, J, y Flores Arroyuelo, F. J. (1991): *Conversaciones en Itzea*. Madrid: Alianza.

Caro Baroja, P. (1955): *El neorrealismo cinematográfico italiano*. México: Editorial Alameda.
— (1957): *Estructuras fundamentales del cine.* México: Editorial Patria.
— (1969): *Apuntes sobre la expresión subjetiva en el cine y la televisión. Cuadernos de Televisión*, n.º 2. Madrid: RTVE.
— (1992): *El gachupín. En busca de la juventud perdida*. Pamplona: Pamiela (2ª ed, 1995).
— (2002): *Recuerdos de un documentalista… Historias de la vieja querida*. Pamplona: Pamiela.

Carreira, A. (2007): *Bibliografía de Julio Caro Baroja.* Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Catalán, D. (2001): *El Archivo del Romancero. Patrimonio de la Humanidad. Historia documentada de un siglo de historia*. Madrid: Fundación Ramón Areces-Seminario Menéndez Pidal-Universidad Complutense, 2 vols.

Flores Arroyuelo, F. J. (2006): «Pío Baroja y Julio Caro Baroja, de la novela a la etnografía», *Julio Caro Baroja. Diez años de magisterio en silencio. Revista de Historiografía*, n.º 4, pp. 4-11.

García González, A. (2009): «Ciencia y darwinismo en la literatura española», *Darwinismo, medio ambiente, sociedad*. Bertol, H. M.; Romero, M.; Puig-Samper, M. A., y Ruiz, R. (orgs.). Sâo Paulo: Museu de Astronomia e Ciências Afins, pp. 347-381.

González-Abrisketa, O., y Vallejo Vallejo, A. (2014): «Circuitos de distribución y espacios para la difusión del cine etnográfico contemporáneo: una guía práctica», *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XVI, pp. 60-82.

Hurtado, A. (1997): «Los museos de Carmen Baroja», *Los Baroja en Madrid*. VV. AA. Madrid-Barcelona: Museo Municipal de Madrid/Círculo de Lectores, pp. 73-79.

Irigaray Soto, S. (2006): «Julio Caro Baroja y La Endiablada de Almonacid del Marquesado», *El patrimonio cultural como factor de desarrollo. Estudios multidisciplinares*. Abad González, L. (ed.). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha y Ayuntamiento de Almonacid del Marquesado, pp. 17-32.

Ortega, S. (1996): «José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar», *Revista de Occidente*, 184, pp. 7-26.

Ortiz García, C. (2005): «Julio Caro Baroja, observador de lo cercano», *Memorias de Julio Caro Baroja*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones, pp. 113-137.
— (2010): «Naturalismo, novela y sociedad en España entre los siglos XIX y XX», *Asclepio*, vol. LXII, n.º 2, pp. 429-452.

Sáenz de Buruaga, G. (coord.) (1995): *Ínsula Val del Omar: Visiones en su tiempo, descubrimientos actuales*. Madrid: CSIC.

Sánchez-Biosca, V., y Tranche, R. R. (1998): «L'image documentaire au temps du franquisme», *L'âge d'or du documentaire*. Europe: Années cinquante. R. Odin (dir.), París: L'Harmattan, vol. I, pp. 127-148.

Seguin, J. C. (1998): «Alexandre Promio y las películas españolas Lumière», *Actas del VI Congreso de la Asociación Española de Historiadores del Cine*. Madrid: Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España, pp. 11-33.

Unsain, J. M. (1995): «El mar de los Baroja desde el cine y la televisión», *Los Baroja y el mar*. Donostia: Museo Naval-Diputación Foral de Gipuzkoa, pp. 225-243.

La dialectología popular: construcción de arquetipos y leyendas y transmisión patrimonial

Muchos estudiosos, cuyo conocimiento procedía entre otras fuentes del trabajo de campo, han descrito con admiración y sorpresa el instante en que percibieron, por encima de las personas a las que estaban entrevistando o de las expresiones que estaban recogiendo, la elegancia de la sabiduría tradicional; ese aroma antiguo, ese exquisito trazo que nimba las formas y el contenido de aquello que se han encargado de trabajar y pulir tantas generaciones. Ese instante al que me refiero suele llegar en forma de rayo que descabalga y convierte a la persona, como dice el Nuevo Testamento que le sucedió a San Pablo camino de Damasco. Uno va distraído, absorto incluso en los propios pensamientos, y una sensación desconocida se cruza como una exhalación, obligándonos a reflexionar o, lo que es lo mismo, a doblar, retorcer o hacer añicos nuestra rígida concepción de las cosas. Menéndez Pidal descubre ese paraninfo en forma de lavandera cantora de romances y otros lo perciben como una curiosidad irrefrenable que les conduce casi obsesivamente a una tierra prometida o a un oasis maravilloso. Algunos filólogos encuentran ese oasis en una refrescante y novedosa *poiesis*, inédita e inusual en los libros de texto. Ese arte de expresar lo más hondo de la vida humana por medio del lenguaje lo descubren precisamente en personajes que ni siquiera conocen los signos de ese lenguaje. Las anotaciones de campo de esos filólogos y dialectólogos, en las que, junto al nombre del informante aparece la palabra «analfabeto», manifiestan a las claras la admiración del recopilador hacia un individuo capaz de transmitir formas elevadísimas de expresión, pero incapaz al mismo tiempo de trazar una vocal o una consonante.

En ese descubrimiento de un mundo poético o artístico, escrito o dibujado en el aire, está, a mi juicio, el asombro y la fascinación de los recopiladores hacia el repertorio oral de tipo tradicional. Ese «indefinible encanto que halaga y suspende el ánimo» –según describió alguien la poesía, y en particular la popular– le relaciona con su genoma cultural, al tiempo que le abre la puerta de un palacio fantástico jamás descrito en los tratados teóricos ni explicado en los ámbitos académicos. La transformación que se va obrando poco a poco en el investigador se va vislumbrando diacrónicamente en su obra. Es ese humanismo, más cercano a Sócrates que a Protágoras, el que le inclina a considerar la naturaleza humana como punto de partida de las ideas universales y como base esencial para legitimar la ciencia. Esta acotación, quede bien claro, no cuestiona la dedicación académica de los recopiladores, sino que la enriquece al subrayar también su inclinación artística y desvelar la importancia que pudo tener en su vocabulario personal el acto creativo –acto de escasa índole científica– como motor del ser humano y de sus más altos sueños.

Recuerda don Julio en sus *Semblanzas ideales*[1], al recoger precisamente sus impresiones acerca de don Ramón Menéndez Pidal, que los griegos solían dirigir la educación de los jóvenes hacia el cultivo del carácter o de la personalidad, más que a la acumulación de noticias o de instrucción. Esa cultura «vivida», como decía al comienzo de esta intervención, le parecía más eficaz y enriquecedora que el simple apilamiento de datos, aislados de su origen y de su razón de ser. Y termina su semblanza con las siguientes palabras:

> «Para Don Ramón, el archivo, con sus cartularios y códices era importante, también la edición rara, el texto inédito; pero acaso lo más sabroso que encontró en sus búsquedas, lo encontró en el Puerto de Pajares tan querido y recordado siempre por él, en la Paramera de Ávila o en el pueblo pinariego de Soria o Burgos, allá por donde pasó el Cid Ruy Díaz o donde se creó su imagen legendaria».

[1] Caro Baroja, 1972a: 243.

Don Julio creía que era positivo cultivar la conciencia del recuerdo. Entre las memorias juveniles desgranadas por él en las páginas de *Los Baroja*[2], sugerente recorrido autobiográfico, destaca, por su valor para relacionar vida y literatura pero también por la ternura de su acento, el que dedica a Martina, muchacha «dulce, muy modosa, bastante bonita», que sabía «una cantidad considerable de canciones del país»: «El recuerdo de las tardes de otoño, cuando se desgranaban las alubias en la cocina y las chicas cantaban canciones viejas [...] ha quedado grabado en mí de modo indeleble». La confesión, tan espontánea como frecuente en algunos grandes sabios, es el resultado de una reacción lógica y elemental: recurrir a lo más íntimo y fundamental de la memoria cuando el aprendizaje, la razón y el análisis no dan más de sí o dejan de interesar por artificiales. El mismo don Julio escribe, hablando de su tío Pío, que no recuerda a nadie que al fin de sus días tuviese más vivas «sus impresiones de la niñez, de una niñez turbulenta, popularísima y metida en un siglo XIX oscuro y romántico en el sentido más amplio, menos literario, de la palabra». En el raro trabajo titulado *Pliegos de cordel*[3], en el que precisamente se abre el libro con el articulito «La literatura de cordel», de Pío Baroja, don Julio se remonta a sus años jóvenes y evoca la figura de su abuela materna cantando la historia de «La Atala» o «El Curro marinero», papeles impresos en el establecimiento barcelonés de El Abanico.

Tal vez el hecho que más ha influido en la consideración de la tradición como fenómeno cultural o herramienta para cultivar lo propio es el cambio producido en la comunicación y aprendizaje de los conocimientos antiguos, que pasan de formar parte de esa «cultura vivida» –es decir, incorporada e integrada en la propia existencia gracias entre otras cosas a la memoria– a ser «cultura aprendida», esto es, vinculada a un tipo de aprendizaje o instrucción, como hemos visto, menos natural, aunque, como es evidente, mejor eso que nada. Los conocimientos nos atraen por su contenido incógnito y siempre será preferible conocer parte de un misterio o participar de su seducción, aunque no lo comprendamos cabalmente, que ignorarlo por completo aun en sus formulaciones más elementales. Y es que ese misterio casi siempre encierra arcanos fónicos y gestuales que son la clave para explicar la función de la memoria y la transmisión del pensamiento y el lenguaje.

Por cierto, uno de los primeros lexicógrafos que se atreve a describir la palabra arcano es el jesuita Pedro de Salas, quien, en su calepino titulado *Compendium latino-hispanum,* escribe que el arcano es un secreto «quasi in arca pectoris abditum»[4], es decir, casi encerrado en el sagrario del corazón. Paul Zumthor interpreta esa definición como una necesidad del ser humano de guardar en un lugar cercano y recoleto sus mejores pensamientos y ayudarse de ellos para emprender algo sublime o difícil de alcanzar. Esa predilección y cuidado por el conocimiento poético, ese amor a la sabiduría, incluye –como todo aquello que supone esfuerzo y mejora– un sentido iniciático. La alquimia fue designada por sus adeptos medievales con el nombre de *philosophia* y no tenía la ambición ni la función, al menos no más que la poesía, de descubrir lo nuevo. Escribe Zumthor:

> «La alquimia, como la poesía, solo transmite secretos rodeando de un ritual el cumplimiento de su tarea: el rito pone en acción aquello de lo que ella habla. De ahí la permanencia de las imágenes fundamentales y de las estructuras metafóricas del lenguaje alquímico que penetra en el Occidente cristiano en el siglo XII. Algunos de estos elementos han sido anotados por escrito, pero el conjunto conserva su coherencia gracias a la transmisión oral»[5].

¿A qué se refiere Zumthor al decir coherencia? ¿Tal vez al esquema plural sobre el que se basa la comunicación oral de los conocimientos? ¿A la connivencia del rito y la realidad? ¿Acaso a la cohesión entre el sentimiento, la idea, el sonido y la palabra, elementos que componen la poesía? Indudablemente, la oralidad es, por encima de todo, un sistema de comunicación, es decir, un conjunto de principios que, relacionados entre sí, contribuyen a la mejor consecución de un fin propuesto, que es la transmisión de conocimientos. Y de entre esos principios, gesto, sonido y memoria forman un

---

[2] Caro Baroja, 1972b: 150.

[3] Caro Baroja, 1969b: XXVII.

[4] De Salas, 1817: 56.

[5] Zumthor, 1989: 97.

eje esencial, coherente, para la comprensión de los conocimientos transmitidos, así como para su asimilación y cuidadosa guarda.

Desde los primeros siglos de nuestra era se produce, en ese hecho al que me estoy refiriendo de transmitir creencias y conocimientos, una relación permanente entre relato e historia, lo oral y lo escrito. No todo relato es historia y, sin embargo, toda historia procede de un relato que tiende a fijarse por medio de la escritura. ¿Por qué la historia escrita se convierte desde fines de la Edad Media en la única fuente fiable teniendo como tiene el relato oral una estructura identificable y con toda probabilidad más coherente? La propia historia de las primeras comunidades cristianas serviría de ejemplo, ya que los evangelios canónicos están muy relacionados con la transformación de una multiformidad oral (existente entre las primeras comunidades judías cristianas), en una uniformidad escrita a partir de San Pablo y por influencia helénica.

Esa uniformidad, sin embargo, acaba minando un sistema que permitía relacionar los abundantes elementos que intervenían en la transmisión oral (palabra, sonido, ritmo, contenido, gesto, etc.), debilitando la firmeza de un entramado sólido y –vuelvo a repetir– coherente. La misma lectura, al transformarse más adelante de pública en privada, simplifica y reduce aquella multiformidad de recursos. Margit Frenk, de quien todos somos deudores por la lucidez de sus reflexiones, nos recuerda en uno de sus libros más esclarecedores, *Entre la voz y el silencio*, lo que escribe Mateo Alemán en su *Ortografía castellana* sobre el proceso que cambió en el siglo XVII la forma de leer e impuso poco a poco su práctica individual y silenciosa sobre otras formas colectivas de escuchar a un lector:

> «Cuando en alguna lectura de consideración hay escritas cosas alegres, parece que a gritos dicen los ojos lo que se va leyendo con ellos, y centelleando en el rostro, se rasga la boca para que pueda salir por ella el gusto. Y si son tristes, el resuello cerrado y oprimido casi revienta el corazón en el cuerpo»[6].

Alemán está pintando un tipo de rostro nuevo, es decir, está describiendo el resultado de una lectura silenciosa y personal, tan distinta de aquellas lecturas colectivas en las que el más preparado del grupo debía dirigirse al auditorio con tácticas y recursos dramáticos para conseguir mayor efecto en sus sentimientos más primarios o profundos.

El jesuita francés Marcel Jousse, que dedicó su vida a intentar explicarse el misterio de la transmisión evangélica, estudió los posibles recitados rítmicos de Jesús a sus discípulos en lengua aramea, modo de transmisión que, según él, se perpetuó en el aprendizaje memorístico de las escuelas rabínicas. La mecánica de ese aprendizaje se basaba en la atractiva combinación de la palabra y el movimiento: un balanceo del cuerpo y un ritmo insistente y pegadizo ayudaban a memorizar textos, al estilo de lo que, por poner un ejemplo cercano, se hacía en las escuelas españolas al estudiar la tabla de multiplicar o el Padre Nuestro. El ritmo binario no solo ayudaba a repetir y fijar en la memoria, sino que, en ocasiones, podía facilitar al creador las primeras bases para el paralelismo poético. Ese paralelismo iba muy unido a la bilateralidad, presente, según muchos investigadores, en el cuerpo y la mente humanos. Las fórmulas que aplican el paralelismo y la bilateralidad, por tanto, parece que siempre tuvieron un innegable éxito en la transmisión de los conocimientos primarios, pero es evidente que se han seguido aplicando con fortuna también en otras circunstancias más complejas y avanzadas, en las que una simple fórmula rítmica o una cantinela se pueden adornar con determinados elementos musicales.

En fin, esas canciones y fórmulas, aprendidas de viva voz, pese a la supremacía de lo escrito, se iban almacenando como tesoro encubierto en aquel *arca pectoris* que imaginaba Salas, hasta crear, con la ayuda del tiempo y la contribución preciosa de la mentalidad –que iba seleccionando y relacionando con milagrosa oportunidad–, un repertorio vital. Y en esa expresión –repertorio vital– incluiría todos aquellos temas, musicales o no, que a lo largo de nuestra vida nos han ido llegando a través de diferentes medios –la voz de nuestra madre, los primeros cánticos con los compañeros de colegio, la radio, la televisión, los espectáculos, internet, etc.– y que por diversas razones nos han

[6] Frenk, 2005: 176.

causado un impacto estético o emocional. En consecuencia, esas canciones han pasado a formar parte de nuestra existencia y se han grabado en nuestra memoria, condicionando o modificando en ocasiones nuestro propio comportamiento. Una canción puede entrar en ese repertorio porque su letra o su música nos agradan, porque el texto contiene algunos elementos que se corresponden o se ajustan a nuestra concepción de la vida, o bien porque despierta en nosotros antiguos recuerdos o suscita nuevas posibilidades de afrontar esa misma vida. El repertorio comienza a almacenarse desde edad temprana, la infancia, continúa nutriéndose en los años jóvenes y se completa en la madurez. Tan fuerte es su influencia en nuestro aprendizaje cultural –en el cultivo de nuestra personalidad– que es muy frecuente escuchar como ejemplo –hoy día que por desgracia está tan de moda el mal de alzhéimer– que algunas personas que padecen tal enfermedad solo reaccionan ante situaciones que incluyan una melodía o una cancioncilla de su niñez, restos de su memoria implícita, ya que su memoria explícita ha ido sufriendo una grave degeneración. Quiere esto decir, probablemente, que esos recuerdos quedan grabados tan profundamente en nuestro inconsciente que no se borran ni se atenúan con el paso de los años o con la afectación de algunas de las funciones de nuestro cerebro. La memoria implícita, por tanto, es decir aquella que lleva asociado un aprendizaje por repetición o por habituación, es más eficaz que aquella otra que necesita de facultades que relacionen objetos con personas o con sitios. Después veremos que esta relación de la memoria con lo empírico ya la había utilizado Herman Ebbinghaus al proponer un aprendizaje con sílabas sin sentido, en el que solo se memorizaba el sonido descartándose aparentemente el significado de la palabra.

Recurriré a varios ejemplos personales –no porque los considere más interesantes, sino por tenerlos más cerca y haber reflexionado más sobre ellos–, para acercarme a un paradigma válido que trate de explicar los vericuetos de la memoria, esto es, la necesidad de saciar la sed de conocimientos, la capacidad de extraer agua de una fuente y la posibilidad de transformarla en nuestro interior.

Parece que mientras aprendemos estamos adquiriendo unos conocimientos que luego la memoria se encargará de asimilar, codificar y guardar para ser recuperados posteriormente: he contado alguna vez el momento en el que sentí, con un cierto grado de consciencia, la primera necesidad de usar la tradición: viviendo de niño en casa de mi abuelo escuché cantar a una persona que trabajaba allí el romance de San Antonio y los pajaritos. Me sorprendió y agradó tanto que estuve dándole vueltas al texto y canturreándolo varios días hasta que, como había olvidado ciertas palabras de las estrofas, me atreví a preguntárselo de nuevo a esa persona para anotarlo. En realidad, los olvidos correspondían a la denominación de algunos de los pájaros del milagro, de los que tal vez me sonaba el nombre, pero a los que aún era incapaz de identificar. Me alivió saber que mi primera informante tampoco reconocía toda la lista de San Antonio, a pesar de haber vivido en el campo desde que nació. Yo tenía doce años y ahí comenzó con todas sus consecuencias mi interés por aquello que se transmitía verbalmente y procedía de un tiempo lejano, fuese identificable o no. Casi por la misma época, y practicando el juego de esconder la correa, aprendí una retahíla para echar a suertes, que me permitió integrarme en un grupo ocasional de amigos, que usaban la fórmula para iniciar la diversión y para que la fortuna decidiera quién iría a buscar el cinturón oculto con el que perseguiría a zurriagazos a todos los demás. Recuerdo que, durante varios días, estuve día y noche practicando aquel galimatías, sin querer pero con tanta concentración que cuando mis padres me preguntaban algo yo iniciaba la respuesta, automáticamente, con alguna de aquellas palabras sin sentido:

«Un dun dun de la vere vere vancia
Un dun dun de la sierra de Francia
A la que no, a la que sí,
Un dun dun que te toca a ti.»

Ebbinghaus quiso estudiar empíricamente los procesos mentales y puso en práctica unas técnicas para comprender mejor el aprendizaje en relación con la memoria: empezó por experimentar sus intuiciones consigo mismo y se aisló en París para dedicarse a aprender listas de palabras que no significaran nada, compuestas por dos consonantes con una vocal en medio. Al ser sílabas que no podía asociar a algo previamente conocido pudo cuantificar de forma objetiva el tiempo que tardaba en aprenderlas y lo que invertía en volver a aprenderlas, que evidentemente era menos, tanto en tiempo

como en esfuerzo. Independientemente de la cuantificación de sus observaciones, Ebbinghaus llegó a la conclusión de que la memoria era susceptible de un perfeccionamiento gradual si se practicaba con ella, y que, a partir de un momento determinado, la misma memoria pasaba por dos fases para olvidar o recuperar lo aprendido. Algunos siguieron trabajando, tras la prematura muerte de Ebbinghaus, en el tema de la consolidación y estabilidad de los conocimientos a corto y largo plazo en la memoria, con resultados claramente interesantes para comprender por qué se fijan unos contenidos y otros no.

Unos años antes de esos aprendizajes a los que me he referido, sin embargo, ya había escuchado una canción que me dejó una impronta indeleble –tal vez y precisamente por no tener nada de infantil y poco de tradicional–: fue una habanera de la que hablaré brevemente. Mi abuelo Nicanor, que era quien me cantaba el tema, había viajado de muy joven a La Habana, donde llegó a tener, como tantos otros asturianos metidos en la aventura de las indias, un pequeño comercio que, si no recuerdo mal, se llamaba La Ilusión. Ningún nombre mejor para un negocio en el que se necesitaba esa virtud por encima de todo.

Mi abuelo, repito, me cantaba cuando yo tenía seis añitos –en unas siestas calurosas en un pinar vallisoletano– esa canción que, hasta hace pocos años, me trajo evocaciones de un pasado colonial al que accedí más desde la leyenda y el relato imaginativo que desde la realidad. La canción era «La mulata Trinidad», y le servía a mi abuelo para recalcar enfáticamente, desde el ritmo prosódico de aquella habanera –que en la opinión de algún crítico musical se bailaba sin querer–, para recalcar, digo, las desigualdades de la vida que a él se le habían vuelto intensidad y duración, como las sílabas del lenguaje que me estaba transmitiendo a través de sonidos. Creo que el argumento de la canción es bastante conocido, pero aun así me arriesgaré a traer la letra para quien no la recuerde:

«Paseaba una mañana / por las calles de La Habana
La morena Trinidad (2),
Entre dos la sujetaron / y presa se la llevaron
De orden de la autoridad (2).
La morena lloraba y decía: –Esta sí que es la gran picardía,
señor Juez no me trate tan duro / que yo le aseguro que no he jecho ná.
Pero el juez que la escuchaba / y en sus ojos se miraba
Sin poderlo remediar (2).
Le decía a la morena: / –No te levanta la pena
la paz ni la caridad (2).
Porque sé que a robar corazones / se dedican tus ojos gachones
y ellos son los que a ti te delatan / y al verlos me matan y es pura verdad.
Y ella dice zalamera: / –Yo le juro a su merced
Que si pasa por mi vera / los ojitos cerraré.
Y no pasó más. / Y el cuento acabó
Y el juez la absolvió / condenando las costas y penas /que él se las pagó.»

La canción pertenecía –lo descubrí años más tarde– a una zarzuela titulada «El gorro frigio», de Félix Limendoux y Celso Lucio, con música del maestro Manuel Nieto, que se estrenó en el teatro Eslava el 17 de octubre de 1888 con un gran éxito[7].

El número de la morena Trinidad –la mulata Trinidad, decía mi abuelo, apuntándose al significado cariñoso que tenía en Cuba la palabra «mulata»– se interpretaba en tercer lugar y aparecía en la partitura como «Tango», aunque en realidad era una habanera, y ya desde las representaciones iniciales era bailado por su primera intérprete, Cándida Folgado, lo cual añadía al argumento un toque tan sicalíptico como quisiera la bayadera de turno. Manuel Nieto, el autor de la famosa melodía, quiso probablemente reflejar en la obra algunas de las tonadas y ritmos que estaban de moda en la época del estreno y recurrió a ese ritmo antillano, evocador y gachón (como decían en aquellas fechas), que obtuvo un éxito inmediato en un público receptivo, entre el que se encontraba, desde luego, mi abuelo.

Pero no se crea que estos recuerdos infantiles centrados en el tema de la mulata son únicos,

[7] Limendoux, F. y Lucio, C., 1888.

ni mucho menos peregrinos. Claudio Sánchez Albornoz, en un artículo publicado en *La Vanguardia* en 1981, que aparecería posteriormente en un libro[8], hacía referencia a la memoria de su niñez y se centraba en esta habanera, a la que denominaba «habanera prehistórica», definiéndola como un «fenómeno psíquico». Y escribía:

> «El fenómeno memorístico no es demasiado asombroso. En el cada vez mejor estudiado pero siempre misterioso cerebro humano existe, a lo que parece, un a modo de archivo en que se guardan remotísimos recuerdos de la niñez. En mi caso concreto parece que ese repositorio cerebral es muy rico en múltiples remembranzas. Naturalmente mi santa madre nunca cuidó de fijar en mi memoria ninguna de las piececillas o romances que yo recuerdo. Las tarareaba a su placer cuando dirigía las tareas hogareñas o nos cuidaba en nuestras enfermedades infantiles o cuando se ponía al piano, las más de las veces a ruego de su abuela. Jamás pudo sospechar alrededor de 1900 que ochenta y tantos años después, al otro lado del Atlántico, en la Argentina, mi maravillosa computadora cerebral iba a traerme íntegra a la memoria la habanera de otrora».

Y se extendía Sánchez Albornoz, como yo lo estoy haciendo, sobre la célebre habanera que había aprendido de su madre –tal vez condicionado por el entorno afectivo–, recomendando a sus lectores que abrieran el arca del pecho con la llave de la memoria.

Tampoco es esta la única referencia literaria que he encontrado de la Morena Trinidad. García Lorca escribía en unos apuntes poéticos tras visitar Cuba en 1930:

> «La Habana surge entre cañaverales y ruidos de maracas, cornetas divinas y marimbas. ¿Y en el puerto, quién sale a recibirme? Sale la morena Trinidad de mi niñez, aquella que se paseaba por el muelle de La Habana»[9].

Y Alberti, pocos años después desde su poema «Cuba dentro de un piano» recuerda:

> «Cuando mi madre llevaba un sorbete de fresa por sombrero
> y el humo de los barcos aún era humo de habanero.
> Mulata vuelta bajera
> Cádiz se adormecía entre fandangos y habaneras
> y un lorito al piano quería hacer de tenor.
> […] dime dónde está la flor
> que el hombre tanto venera.
> Mi tío Antonio volvió con aire de insurrecto.
> La Cabaña y el Príncipe soñaban por los patios del Puerto
> (Ya no brilla la perla azul del mar de las Antillas
> ya se apagó, se nos ha muerto)
> Me encontré con la bella Trinidad
> Cuba se había perdido y ahora era de verdad.
> Era verdad
> No era mentira.
> Un cañonero huido llegó cantándolo en guajira.
> "La Habana ya se perdió
> Tuvo la culpa el dinero..."
> Calló
> Cayó el cañonero.
> Pero después, pero ah, después
> Fue cuando al sí
> Le hicieron yes...»[10]

---

[8] Sánchez Albornoz, 1982: 88.

[9] García Lorca, 2013: 87.

[10] Alberti, 1935.

Seguramente, Caro Baroja no estuvo nunca tan cerca de la literatura popular como cuando escribe en *Los Baroja*:

> «La fuerza espiritual de los míos hizo que en este mundo de los sonidos (o de los sonidos-recuerdo, mejor dicho) vaya más allá del límite de mi propia existencia y que, pasándolo, pueda juzgar como cosa vivida la muerte del Espartero, a través del tango genial, o el desastre del 98, y cante de vez en cuando, como les oía canturrear a mi madre o a mi tío Pío:
>
> "Parece mentira que por esos mulatos
> Estemos pasando tan malitos ratos;
> Con Cuba se llevan la flor de la España
> Y aquí solo queda toda la morralla."»[11]

En sus estudios sobre la literatura popular, Caro se decantó por la labor de «observar y describir» antes que «definir y andarse en preliminares conceptuales», error que él denunciaba como muy común entre algunos estudiosos, para quienes el medio rural no tenía historia y menos aún relación con la escritura. Aquella labor, extraordinariamente eficaz y siempre insuficientemente reconocida, no solo puso en relación las primeras impresiones del gran humanista hacia lo popular –familiares, entrañables–, con su posterior capacidad intelectual para el análisis, sino que le permitió pintar con paleta polícroma y natural un mundo sencillo en su forma pero complejo en sus significados.

La pintura que hizo Caro Baroja de la literatura popular nos muestra un paisaje familiar, con protagonistas cuyas reacciones provocan un atractivo irresistible para la gente, ya que sus historias «son de siempre y ocurren para siempre». Ese paisaje no solo es importante, por lo que refleja, sino por el que lo pinta. Los estudios de Caro son el trasunto de su ubérrima personalidad –rica e ilustrada– y de sus aficiones variadas. El magisterio de sus escritos no está tanto en la erudición o el aparato bibliográfico (que ya bastarían por sí solos para hacer imprescindible su consulta), sino por la actitud del investigador, que trata de satisfacer su propia curiosidad con un enfoque pluridisciplinar, con una prudencia –casi desconfianza– proverbial y con una exquisita ironía. No creo que haya existido un solo intelectual en la segunda mitad del siglo xx que no haya conocido, leído, consultado o parafraseado a don Julio, quien, por otra parte, no presumió jamás de persona influyente y huyó siempre que pudo de los homenajes, salvo si había por medio alguien de su entorno al que le costaba contrariar o decir que no. Caro Baroja fue, incluso, escritor de masas gracias a ediciones profusas que llevaron sus trabajos a muchísimos hogares españoles. Caro «redescubre» la fuente de la literatura popular, y en particular la «de cordel», a una edad madura. Confiesa que entre 1949 y 1950, cuando su vida «se nutría también más de recuerdos que de otra cosa, y después de haber hecho 16 000 kilómetros de viajes por Andalucía», comprueba sorprendido que, en muchos lugares del sur, aún se cantaban relaciones de vidas de bandidos, coplas y romances que él mismo había tenido ocasión de leer en la colección de pliegos de su tío Pío. Su interés por aquellos papeles, por quienes los imprimían, interpretaban, vendían y compraban da como resultado una de las obras más lúcidas, acreditadas e influyentes de toda su producción literaria: el *Ensayo sobre la literatura de cordel,* editado por la *Revista de Occidente* y dedicado por don Julio a la memoria de su padre, «editor e impresor popular, andaluz y genovés de origen»[12].

La obra en cuestión plantea algunos problemas acerca del estudio de la literatura popular que ya se habían puesto de manifiesto en el siglo xix, pero que se acrecientan en el xx. Uno de ellos es el peligro de escribir del pueblo según las ideas propias y no como es o ha sido ese mismo pueblo. El primer paso para descubrir el carácter popular consistiría en saber qué le interesa a la gente:

> «Un recuento de temas hecho desde un punto de vista estrictamente morfológico, literario, puede conducir a la idea de que no solo existen situaciones sociales tópicas, que conducen a la creación de un género, como puede ser el de los cantos de boda, sino también a la creación de temas,

[11] Caro Baroja, 1972b: 98.

[12] Caro Baroja, 1969a [Dedicatoria].

> lugares comunes o "topoi", que se difunden como se han difundido los cuentos, etc. Esto, poco más o menos, ha sido defendido por importantes críticos contemporáneos: por ejemplo, L. R. Curtius. Al paso le han salido otros, como Dámaso Alonso, de suerte que en nuestros días se ha vuelto a plantear, en el campo de la literatura y con referencia sobre todo a la medieval, el viejo problema etnológico de la monogénesis o la poligénesis de las formas culturales».

La conclusión para don Julio es que, después de las investigaciones de difusionistas y funcionalistas, ponerse a discutir acerca de los orígenes parecía un retroceso. En el caso de la creación literaria popular, por ejemplo, el interés de los estudiosos, sobradamente justificado, debía profundizar en aspectos históricos y sociales acumulativos, sin quedarse en «puros procesos de depuración […] ni en puros procesos de degeneración»:

> «Esta literatura merece la curiosidad y atención de folkloristas, etnógrafos, sociólogos, críticos e historiadores de la literatura y literatos, en fin. Porque la literatura de cordel es una expresión humilde o económicamente débil de la actividad literaria y ha llegado no solo al alma de las clases populares y de los niños, sino también de algunos grandes literatos».

El estudio de esos pliegos sencillos, baratos, fungibles, le da las claves de su perdurabilidad: el fondo de esos textos se basa en universales como «lo sacro», la burla y el terror. Y es en ese fondo, que no se queda solamente en un superficial «índice de motivos», donde Caro ve la importancia del género y el cometido social de sus difusores: «Algo de más trascendencia vital en las sociedades en que se ha dado más este tipo dramático del hombre sin vista, el más precioso de todos los sentidos, y que, de modo casi automático, se tiene que convertir en representante del verbo, de la palabra, entre gentes humildes, afanadas, sometidas a tareas mecánicas y sin mayores capacidades de expresión verbal precisamente». Son esos ciegos, sostenedores de un tipo de arte verbal directo y coincidente con el gusto de un gran público, quienes difunden y mantienen a lo largo de varios siglos una literatura muy particular con un interés sorprendentemente malsano por lo truculento: «No, el tremendismo no es de hoy. El título que dio Barrès a una de sus obras, *Du sang, de la volupté et de la mort*, podía parecer cuando lo dio a luz (1895) de un afectado esteticismo finisecular. Pero en ese título está el quid de toda la estética del pueblo durante generaciones, aunque nos repugne hoy la idea como puritanos que somos, más o menos vergonzantes». En efecto, son esos ciegos los que cantan y venden pliegos de lo más variado –tanto en su vertiente literaria como en su enfoque moral– que, se quiera o no, llegan hasta nuestros días. El mismo Caro comprueba los efectos dejados en muchos pueblos, especialmente de Andalucía, por esos cantores ambulantes y por ese repertorio variopinto con trazos pasionales:

> «El día 13 de noviembre (de 1949), el día de mi cumpleaños, veo (está consultando su diario) que estuve en la hacienda La Concepción y que hablé largo y tendido de viejos temas con un viejo muy discreto. Se notaba al escucharle que aún le eran familiares los pliegos de cordel que tuvieron un importante centro de difusión en Córdoba desde el siglo XVII por lo menos hasta comienzo del XX. Con verbo rápido me contó la vida de José María "El Tempranillo", me habló de varias peculiaridades y personalidades del país: por ejemplo, de un saludador famoso que vivía en cierta aldea situada en los límites de Granada y Jaén, al que llamaban "er Santo Custodio" y al que recurrían incluso las gentes de la campiña. Las curas las hacía mediante unas pelotillas de papel de fumar a las que echaba bendiciones».

Aquel gusto de don Julio por «oír cantar» más que «por oír perorar» le llevó a interesarse por la memoria popular en multitud de ocasiones. En el mismo viaje a Andalucía escribe: «Preferí corretear por el pueblo y hablar con algunas comadres, que resultó sabían, más o menos fragmentariamente, romances como el de "Delgadina" y otros más metidos en la tradición andaluza, cuales los del "Arriero" y "El corregidor y la molinera", este con una conclusión menos académica que la de la novelita de Alarcón». Caro Baroja se nos muestra frecuentemente como espectador de espectadores y observa cuidadosamente a quienes disfrutan con sus muestras más genuinas. Su agudo sentido crítico nos

conduce de la mano para conocer quién hace en realidad la literatura popular –ni tan vulgar ni tan anónima como se suele decir– y quién la vende, impulsado por una especie de fatal destino errático. También nos ofrece datos preciosos sobre imprentas, sobre la relación constante entre lo oral y lo escrito –campos que se van aislando artificialmente a partir del siglo XVIII– y sobre el paso de ese mismo material a un estado colectivo en el que sobran personalismos y predomina una especie de inconsciente genético con gran tendencia a la creación o la invención.

Don Julio afirmaba en un trabajo esencial, *Las falsificaciones de la historia*[13], que en cuestión de invenciones había que distinguir cuidadosamente las leyendas piadosas, hagiográficas y las tradiciones orales de las falsificaciones deliberadas e intencionadas. Lo que sucede es que, una vez que esa falsificación se produce y se hace con habilidad y talento es imposible controlar su difusión y mucho más aún impedir que se produzcan versiones alimentadas por las propias características divulgadoras y diversificadoras de la tradición oral. Otra cosa es, y sigo recurriendo a don Julio en su impagable trabajo, que en los tiempos modernos lo que se falsifiquen sean las interpretaciones de los hechos en vez de los hechos mismos.

Inventos y falacias, fábulas y hechos históricos fueron creando de esta forma –con la autocomplacencia y la consentida mistificación de escritores e historiadores– unos arquetipos que se difundieron a través de los medios más eficaces, entre los que estaba, cómo no, la tradición oral, porque la lengua, la literatura y la poesía son, en cualquier época, el mejor vehículo para entrar en la particular casa del espíritu y convencer a través de la palabra. Así lo expresaba el poeta y político vallisoletano Gaspar Núñez de Arce cuando, en 1886 se dirigía al público asistente a la apertura del ateneo científico y literario de Madrid con un discurso sobre el peligro de sacar de contexto las manifestaciones de la cultura y traducirlas al lenguaje político. Preocupado por lo que él llamaba el «particularismo» catalán, exaltado y anticastellano, defendía el uso de la lengua materna en la educación familiar y en el ámbito de las emociones, pero alertaba del peligro de convertir las fábulas y las invenciones en historia y usar esta en detrimento de la verdad: «No pertenezco al número de aquellos espíritus recelosos que condenan y proscriben las lenguas locales, cuya influencia, a medida que se reduce y aminora con la constante invasión de otros idiomas superiores, suele ser más íntima y afectiva». Y continúa hablando de la lengua materna: «No es, en verdad, la lengua en que se estudia, se negocia, se litiga, se ambiciona y se consigue; pero es la lengua que más penetrantes raíces echa en el corazón, porque es aquella en que primeramente se ha sentido. Pero de esto a rendirle culto fanático, fuera de toda realidad, hasta el extremo de mirar con enojo, rayano de la envidia el habla oficial de la nación a que se pertenece y que no por caprichosa voluntad de los hombres ha llegado a alcanzar la perfección, la universalidad y el predominio que las lenguas y dialectos provinciales no han podido conseguir, hay inmensa distancia […] La literatura catalana, retraída y esquiva desde el comienzo de su nuevo renacimiento, encerrándose en sí misma como el gusano de seda en su capullo, se desentiende de todo cuanto pasa a su alrededor y mira a las demás provincias como una vieja desconfiada que observa a sus vecinos por el ventanillo de la puerta o el ojo de la cerradura. Y al hablar así de la literatura catalana no me refiero al conjunto de sus obras, donde hay bastantes de mérito superior, sino al espíritu que en general la inspira, o mejor dicho, la perturba […] Con el transcurso de los años, esta turbia corriente de odios fue aumentando de tal modo que ya no pudieron contenerla los cauces literarios por donde hasta entonces se había deslizado, y la política, en sus manifestaciones más extremas, se apoderó de este elemento de discordia»[14]. Ha pasado más de un siglo desde que Núñez de Arce pronunció este discurso, pero la situación, como comprobamos a diario, es idéntica y el abuso de los tópicos, excesivo. Y es que esos tópicos, alimentados por una épica y una lírica con vocación política, fueron creciendo como torrentera en el mundo de lo popular:

«El español es honrado
Es esforzado y valiente

[13] Caro Baroja, 1992.

[14] Núñez De Arce, 1887.

Es moderado y prudente,
Buen marino y buen soldado:
Del estrangero estimado,
Es generoso y sufrido,
Ingenioso y atrevido,
Y con tal disposición
Por falta de aplicación
Es un tesoro escondido».

Los versos pertenecen a un pliego en el que se pretende, a través de veintidós décimas, descubrir los defectos y cualidades de los habitantes de España, siempre desaprovechada y siempre en espera de un mejor destino: los castellanos viejos tienen buen corazón aunque son lerdos y mohínos; los nuevos, son amables pero interesados; los alcarreños, sencillos pero algo brutos, pues después de inmensos trabajos solo sacan un poco de miel; los manchegos, despiertos y pendencieros; los extremeños, insolidarios y, aunque vivos, por perezosos son los más atrasados de la nación; los andaluces, rezadores y exagerados hasta el extremo de desafiar a todo el mundo para quedar al final tan amigos; los aragoneses, tesoneros y testarudos; los catalanes, viajeros y emprendedores hasta convertir las piedras en panes; los valencianos, de corazón frío y espíritu ligero; los murcianos, cantadores y apegados a su huerta; los gallegos, listos (el que sale) y segadores; los maragatos, buenos y mercaderes; los leoneses, más sencillos y sanos que los castellanos pero de corazón duro, toscos y bravíos; los asturianos, de aspecto parecido al oso pero honrados; los vizcaínos, duros defensores de su fuero y, si llega el caso, desaforados escritores; el navarro, honrado y amante de la buena mesa; los riojanos, montaraces y vividores; los madrileños, remilgados pero elegantes; los mallorquines, enemigos de moros y argelinos; los canarios, marineros y demasiado amigos de los ingleses; el indiano, por último, ambicioso y adinerado. ¿Se pueden decir más tópicos en menos espacio? Por un cuarto, por un ridículo cuarto, cualquier persona podía tener acceso a un estudio, si no científico, sí claro y terminante sobre los habitantes de la piel de toro que ha pervivido, como tantas otras cosas, hasta nuestros días en que un fenómeno como internet ofrece ya una nación sin límites geográficos, *bitnation*, y una moneda como instrumento de cambio, el *bitcoin*, expresamente diferenciados de los Estados y de su sistema económico, aunque en el fondo aparezcan los motivos de siempre: la ambición, la manipulación y la afición a especular con las ilusiones ajenas.

Decía don Julio que «independientemente de que exista un carácter del pueblo español, o unos rasgos fisiológicos o físicos del mismo, hay una voluntad de asignárselos, buenos o malos, según diversas coyunturas y conforme a posiciones diversas: de poder, de victoria, de derrota, de amor o de odio».

Bibliografía

Alberti, R. (1935): «Cuba dentro de un piano».

Caro Baroja, J. (1969a): «Ensayo sobre la literatura de cordel», *Revista de Occidente*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

— (1969b): *Pliegos de cordel*. Madrid: Banco Ibérico.

— (1972a): *Semblanzas ideales.* Madrid: Taurus.

— (1972b): *Los Baroja*. Madrid: Taurus.

— (1992): *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral.

De Salas, P. (1817): *Compendium latino-hispanum utriusque linguae veluti lumen Petri de Salas*. Disponible en: <https://books.google.es/books?id=PdxQAAAAcAAJ&pg=PA60&lpg=PA60&dq=pedro+de+salas+calepinum&source=bl&ots=8rNkujJCIV&sig=98GVGogiKcDRZ0VI9N3gOK3G0e4&hl=es&sa=X&ei=J8WUVYTVMIb5UsKjguAC&ved=0CCoQ6AEwAg#v=onepage&q=pedro%20de%20salas%20calepinum&f=false>.

Frenk, M. (2005): Entre la voz y el silencio. México: Fondo de Cultura Económica.
García Lorca, F. (1987): *De Nueva York a Fuente Grande (1929-1936)*. Barcelona: Grijalbo.
— (2013): *Federico García Lorca en Nueva York y La Habana: cartas y recuerdos.*
Limendoux, F., y Lucio, C. (1888): *El gorro frigio.*
Núñez De Arce, G. (1887): Discurso leído por Gaspar Nuñez de Arce el día 8 de noviembre de 1886 en el Ateneo Científico y literario de Madrid con motivo de la apertura de sus cátedras. Disponible en: <https://books.google.es/books?id=dhBaAAAAcAAJ&q=nuñez+de+arce+discurso+ateneo&dq=nuñez+de+arce+discurso+ateneo&hl=es&sa=X&ei=_cWUVYayGLOu7AaXur_oAg&ved=0CCgQ6AEwAg>.
Sánchez Albornoz, C. (1982): *Todavía. Otra vez de ayer y de hoy*. Barcelona: Planeta.
Zumthor, P. (1989): *La letra y la voz de la literatura medieval*. Madrid: Cátedra.

Julio Caro Baroja y el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial

Introducción

Destaco en primer lugar la revalorización en estos últimos años de la figura de don Julio Caro Baroja no solo en los ámbitos académicos, sino también entre los colectivos de antropólogos españoles. En la actualidad es una referencia ineludible en cualquier acción del patrimonio cultural y para la reformulación que ha experimentado el concepto de patrimonio en los últimos años. La visión holística en el tratamiento de las manifestaciones culturales inmateriales que don Julio reivindicó está siendo la postura más defendida por la mayoría de especialistas y gestores para este tipo de patrimonio. Por ello, las publicaciones de don Julio nos han permitido establecer las características, los ámbitos, la estructura, las particularidades y las estrategias que ofrece el documento del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.



Figura 1. «Paseando a Miel Otxin, Carnaval de Lantz». Navarra. Foto: Benito Arnaiz.

Una nueva concepción de la cultura en los documentos del PCI

Antes de proceder a hablar sobre el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, tenemos que hacer un análisis de aquellos documentos, tanto internacionales como nacionales, que han contribuido, de la misma manera que los trabajos de don Julio, a establecer las bases para desarrollar un plan sobre PCI. En primer lugar se percibe una nueva concepción de la cultura en los documentos internacionales que van a ser los antecedentes directos del cambio que ha sufrido este tipo de patrimonio. Mencionamos al respecto:

– *Tesoros nacionales vivientes*. Japón, 1950.

– *Convención del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, 1972.

– *Declaración de México*, 1982. Se redefine en ella el término patrimonio cultural.

– *Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular*, 1989. «Conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto a expresión de su identidad cultural y social».

– *Informe «Nuestra Diversidad Creativa»*, 1996. Valora la riqueza del patrimonio cultural inmaterial como base para la creación de una identidad en momentos de cambio. Alerta de que el PCI no goza de la misma protección que los objetos físicos.

– *Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*, 1997 y 1998.

– *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, 2001: «Toda creación tiene sus orígenes en las tradiciones culturales, pero se desarrolla plenamente en contacto con otras culturas. Esta es la razón por la cual el Patrimonio, en todas sus formas, debe ser preservado, realzado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas, a fin de nutrir la creatividad en toda su diversidad e inspirar un verdadero diálogo entre las culturas».

– *Declaración de Estambul sobre Patrimonio Inmaterial*, 2002: «El Patrimonio Inmaterial constituye la base de la identidad cultural de los pueblos. El Patrimonio Inmaterial crea en las comunidades un sentido de pertenencia y es una de las principales fuentes de la creatividad y la creación cultural. La protección y transmisión de este Patrimonio es una labor que debe ser llevada a cabo por sus protagonistas».

– *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*, 2003 Unesco.

En el ámbito nacional destacamos cuatro elementos de interés: la Carta de Teruel, el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial y qué duda cabe que las leyes de las comunidades autónomas también han contribuido de manera muy positiva. Incluimos la reciente Ley 10/2015 sobre Salvaguardia del PCI que esperamos sirva para afianzar y promover este tipo de patrimonio.

Revalorización del PCI por parte de las comunidades titulares y de las administraciones

Unido a todo ello, no podemos olvidar la revalorización del PCI por parte de las comunidades titulares, existiendo un mayor desarrollo del sentido de pertenencia hacia manifestaciones culturales identitarias y dando cada vez más importancia a los portadores en la gestión. A su vez, existe también una mayor revalorización y asunción de competencias por parte de las administraciones, incluyéndose como un patrimonio, al margen, dentro de las Direcciones Generales de Patrimonio

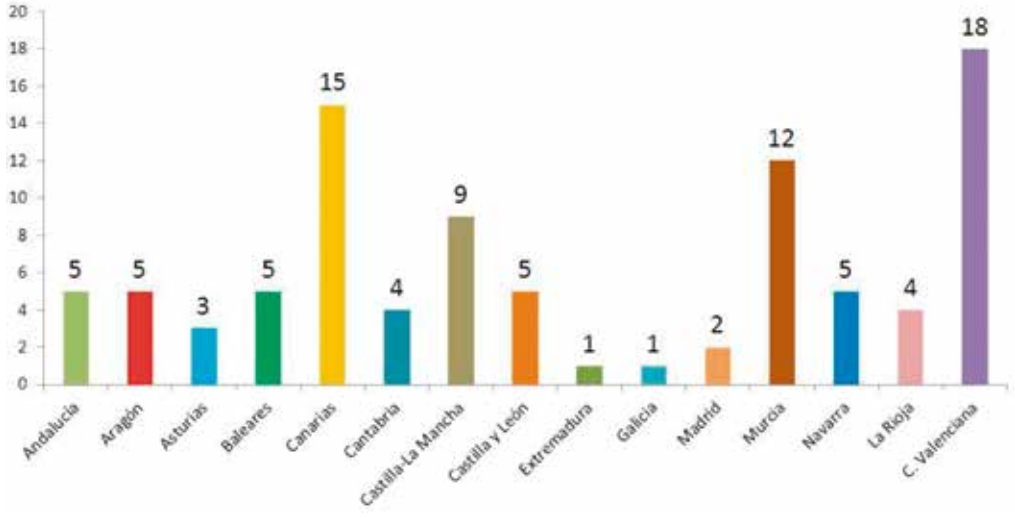


Figura 2. Gráfico bienes de interés cultural inmateriales declarados en España distribuidos por comunidades autónomas Imagen tomada de González Cambeiro, S. (2015): *La Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial en España*. Universidad Complutense de Madrid, p. 151.

En la primera imagen, se observa como Valencia, Canarias y Murcia, seguidos de Castilla-La Mancha, están a la cabeza en cuanto a declaraciones de bienes de interés cultural inmateriales.

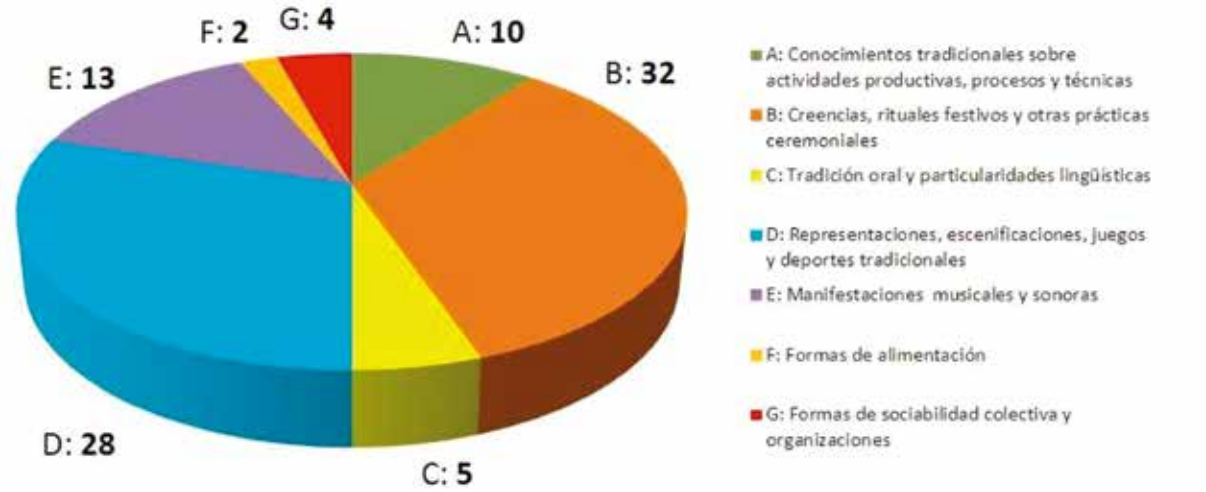


Figura 3. Gráfico bienes de interés cultural inmateriales declarados en España distribuidos en los ámbitos de manifestación del PCI contemplados por el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. Imagen tomada de González Cambeiro, S. (2015): *La Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial en España*. Universidad Complutense de Madrid, p. 152.

Este gráfico pone de manifiesto que la mayoría de manifestaciones culturales inmateriales declaradas se corresponden con el ámbito de los rituales festivos así como el de las representaciones y escenificaciones.

Listas del PCI de la Humanidad. Unesco

Bienes españoles inscritos en la lista representativa:

– Misteri de Elche, 2008.
– Patum de Berga, 2008.
– Tribunales de Regantes del Mediterráneo Español, 2009.
– Silbo gomero, 2009.
– Flamenco, 2010.
– Dieta mediterránea, 2010.
– Cetrería, 2010.
– Canto de la Sibila de Mallorca, 2010.
– «Castells», 2010.
– Mare de Deu de Algemesí, 2011.
– Fiesta de los Patios de Córdoba, 2012.

Buenas prácticas del PCI españolas registradas:

– Centro de Cultura Tradicional - Museo Escolar de Pusol (Comunidad Valenciana), 2009.
– Revitalización del saber tradicional de la cal artesanal en Morón de la Frontera (Andalucía), 2011.
– Metodología para realizar inventarios del PCI en reservas de biosfera – La experiencia del Montseny (Cataluña), 2013.

Definición, características y ámbitos del PCI en el Plan Nacional

A partir de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de de la Unesco en 2003 y ratificada por España en 2006, se considera en la misma patrimonio cultural inmaterial «los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos,

artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad, contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana».

Lo que diferencia a este particular tipo de patrimonio en relación a otros, no es solo su dimensión material y objetual, sino el trasfondo inmaterial asociado, compuesto por normas internas, por ritmos, por significados y símbolos compartidos, todo ello formando una unidad desde la perspectiva de la comunidad portadora.

El PCI está interiorizado en los individuos y en los grupos humanos como parte de su identidad, siendo un patrimonio vivo y dinámico, experimentado y rememorado en tiempo presente, que es preservado tradicionalmente por la comunidad, que se ha transmitido y recreado de forma intergeneracional, y que remite a la biografía individual y colectiva. De igual forma, la mayoría de las manifestaciones culturales locales están determinadas por el curso de la temporalidad, así como por un marco espacial de referencia, y en su gran mayoría, unidas a un soporte material culturizado.

Los ámbitos en los que se manifiesta el PCI son variados: En primer lugar los «Conocimientos tradicionales sobre actividades productivas, procesos y técnicas», que incluyen los conocimientos, destrezas, habilidades, simbolismos, usos y procesos relacionados con actividades agrarias, ganaderas, forestales, de pesca; los oficios artesanos y sus tecnologías; sistemas constructivos y la organización de espacios y paisajes.

En segundo lugar las «Creencias, rituales y otras prácticas ceremoniales»: las creencias relacionadas con la naturaleza y el medio, como rituales festivos, rituales del ciclo de la vida, meteorología, ritos de cortejo, noviazgo, formas de duelo… Especial relevancia tienen por su complejidad y capacidad aglutinadora los rituales participativos, en particular los de carácter festivo.

También la «Tradición oral y las particularidades lingüísticas», las lenguas y sus dialectos, jergas, léxicos y toponimias, así como todas aquellas producciones sonoras sujetas a un código que sirva, entre otras cosas, a la comunicación colectiva: los toques de campana, silbos, etc. Se incluyen en este apartado la literatura, la historia oral y relatos de vida.

En cuarto lugar, las «Representaciones, escenificaciones, juegos y deportes tradicionales».

De igual forman, las «Manifestaciones musicales y sonoras», así como otros sonidos arraigados en la colectividad (percusión, sonidos asociados a las actividades laborales, mascletás, tamborradas, mapas de sonidos, etc.) así como las músicas y las danzas.

En sexto lugar, las «Formas de alimentación», lo relativo a conocimientos culinarios y dietas, conservación, condimentación y elaboración de alimentos según el ciclo anual. También los platos y su consumo en el ciclo diario, así como preferencias y tabúes en la nutrición y espacios, motivos y ritos de comensalismo.

Por último, las «Formas de sociabilidad colectiva y de organización social», regidas por el derecho consuetudinario e instituciones tradicionales como son las formas colectivas de reparto de bienes comunales, tribunales de aguas, cofradías laborales, normas de riego, concejo abierto, suertes, etc. De la misma manera las organizaciones formales e informales que regulan las dinámicas festivas como por ejemplo: hermandades, comisiones, agrupaciones, peñas, etc. y los sistemas de parentesco y familia.

¿Por qué y para qué un Plan Nacional de Patrimonio Inmaterial?

En el caso del patrimonio cultural inmaterial se daban una serie de características que hacían necesario el desarrollo del Plan Nacional. La reciente patrimonialización –en comparación con otros tipos de patrimonio–, la especial naturaleza del mismo con las dificultades que conllevan su salvaguarda y protección, dado que este tipo de patrimonio no puede conservarse como lo hace el resto, siendo precisamente la inmovilización del mismo un factor de riesgo. También los criterios y metodologías de actuación, en ocasiones con disparidad en España. Por otro lado, eran muchas las demandas que se hacían a las distintas Administraciones sobre lo qué podía considerarse o no patrimonio cultural inmate-

rial. Todo ello puso en evidencia la necesidad de establecer un texto común a todo el territorio nacional donde se definiera y caracteriza este tipo de patrimonio, así como donde se establecieran las «medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del Patrimonio Cultural Inmaterial, comprendidas las acciones de identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valoración, transmisión y revitalización». Por ello, en el documento del Plan se marcan los siguientes objetivos:

– Fijar unas bases teóricas consensuadas relativas al concepto, características, ámbitos, sistemas de registro y documentación que guíe la actuación de las Administraciones e instituciones.

– Fomentar la investigación, promoviendo la elaboración de proyectos relativos a la identificación, difusión, promoción y transmisión de estas manifestaciones culturales inmateriales.

– Sensibilizar a la sociedad y lograr el reconocimiento institucional en el marco de las políticas culturales, diseñando estrategias que favorezcan la difusión de los valores culturales del las manifestaciones de PCI.

– Facilitar la información y la coordinación entre Administraciones y en relación a la comunidad portadora.

Un Plan de todos y para todos

Uno de los objetivos principales del Plan es precisamente sensibilizar a la sociedad sobre los valores culturales de nuestras manifestaciones culturales inmateriales, pues este tipo de patrimonio es reflejo de la cultura tradicional y de los modos de vida de las comunidades, y es lo que ha caracterizado nuestra idiosincrasia. Es quizás, como pone de manifiesto don Julio, uno de los patrimonios culturales más identitarios. Por ello, la salvaguarda de este acervo cultural de carácter inmaterial debe ser el resultado de una voluntad colectiva de autorreconocimiento sociocultural y de admiración por la transmisión y creatividad desarrolladas por generaciones anteriores, cuyo legado debemos mantener y respetar todos.

¿Cuáles son los riesgos y los criterios de valoración y selección del Plan?

Las manifestaciones culturales de carácter inmaterial se encuentran en un perpetuo proceso de transformación teniendo que hacer frente a toda una serie de riesgos que amenazan su supervivencia, como son la pérdida de especificidad a causa de las políticas globalizadoras, las dificultades en la perpetuación y transmisión del conocimiento, las actuaciones descoordinadas entre Administraciones y en relación a los portadores de la tradición, la apropiación indebida del PCI por parte de sectores que carecen de legitimidad, los riesgos generados por grupos o agentes locales con intereses contrapuestos a los de la comunidad, la violación de los derechos de propiedad intelectual, la sobremercantilización, la singularidad frente a la representatividad, el esteticismo, la fosilización, masificación y museificación, así como las dinámicas forzadas, (la teatralización y espectacularización).

Una vez identificados los riesgos, las políticas culturales de salvaguarda deben identificar las dimensiones culturales dotadas de valor y de interés para la sociedad, atendiendo a los siguientes criterios:

– El protagonismo de la comunidad, premisa ineludible y previa a cualquier iniciativa.

– El peligro inminente de desaparición; la especificidad de las expresiones culturales, con el fin de combatir la estandarización, la continuidad de las manifestaciones en el tiempo, así como las formas de transmisión intergeneracionales.

– También la organización tradicional propia, valorándose las manifestaciones coordinadas por organizaciones como cofradías.

– De igual forma, la implicación de la comunidad y la existencia de marcos espaciales propios, integridad temporal, ritmo interno y autonomía de las manifestaciones.

– También la relevancia de los objetos en la manifestación y la concurrencia de múltiples expresiones sensoriales.

Programas y líneas de actuación desarrollados en el Plan

De investigación y documentación del PCI

Como «instrumentos» de salvaguarda del PCI se contempla la elaboración de:

– Registros o inventarios preliminares.

– Catálogos y atlas. Deben incluir los siguientes campos: identificación de la manifestación cultural inmaterial y del sujeto o colectivo protagonista; caracterización de todos los elementos; percepción del sujeto o colectivo protagonista; interpretación, riesgos y diagnóstico y objetivos, estrategias y acciones planteadas.

– Estudios específicos orientados a programas o acciones puntuales de salvaguarda

– Planes especiales de salvaguarda.

De conservación de los soportes materiales del PCI

Como segundo programa dentro del Plan estaría la preservación del patrimonio material, tanto mueble como inmueble, asociado a las manifestaciones y elementos culturales inmateriales.

De formación, transmisión, promoción y difusión

En dicho programa cobran especial relevancia:

– La participación de la comunidad: portadores, organizaciones culturales y asociaciones.

– Instituciones museísticas.

– Agentes de desarrollo turístico y centros de interpretación.

– Medios de comunicación e información.

Bibliografía

Ley 10/2015 de 26 de mayo, para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.
IPCE (2010): *Carta de Teruel para la Protección del Patrimonio Inmaterial.*
— (2011): *Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial.*
Unesco (1972): *Convención del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural.*
— (1996): *Nuestra Diversidad Creativa.*
— (2001): *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural.*
— (2002): *Declaración de Estambul sobre Patrimonio Inmaterial.*
— (2003): *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*
— *Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*, 1997 y 1998.
(1982): *Declaración de México sobre las políticas culturales.*
(1950): *Tesoros nacionales vivientes. Japón.*

Pío Caro Baroja, y tres recuerdos

Una tarde de junio de 1994 acudí, como tantas otras tardes a lo largo de tantos años, a la casa de los Caro Baroja en Madrid, frente al Retiro, para visitar a don Julio. Aquella tarde no estaba solo, unos amigos del Ateneo madrileño se habían acercado a verle, y le acompañaban su hermano Pío y su cuñada, Josefina Jaureguialzo. Me acomodé en el lugar de costumbre y no tardé en advertir que don Julio me miraba a veces de un modo peculiar, mientras seguía la animada charla de los ateneístas. Cuando estos se marcharon nos quedamos solos, y entonces, mirándome ya fijamente, don Julio me dijo con naturalidad: "me voy a casa a morirme, pero antes quiero bajar a Churriana para despedirme de «El Carambuco»". Comprendí de golpe la peculiaridad de sus miradas, y también que esa era la última tarde. Hacia un tiempo que don Julio no terminaba de encontrarse bien, y para evitarle esfuerzos había decidido por mi cuenta ir dejando a un lado los temas de trabajo más pesados, y dedicar lo principal de las sesiones a conversar sin mayor motivo, como de hecho había sucedido finalmente en tantas ocasiones. Consciente de que su salud declinaba ya sin remedio, don Julio había resuelto irse a morir a «casa», a «Itzea», en Vera de Bidasoa, haciendo antes un último viaje a Churriana para despedirse de «El Carambuco», la propiedad próxima a Málaga que había adquirido poco después del fallecimiento de su tío Pío Baroja.

Al rato regresó Pío con un libro grande bajo el brazo, y sentándose a mi lado me dijo sonriente: "tengo un libro nuestro para ti, hoy lo dedico yo". Así lo hizo, con su hermosa letra redonda, suscitando la curiosidad de don Julio: "déjeme ver lo que ha escrito mi hermano". Era, es, un ejemplar de la espléndida edición de *Baroja, grabados* conmemorativa del cuadragésimo aniversario del fallecimiento de Ricardo Baroja, con textos del mismo Pío y «Prólogo» de don Julio. Aunque todavía le vería algo en Vera, Pío sabía que esa tarde su hermano se despedía de mí, y el libro "nuestro" fue una muestra delicada de amistad, de la que ahora quiero recordar otras dos que tampoco he olvidado.

El 20 de febrero de 2002 llegué a «Itzea» a primera hora de la mañana, para participar en la presentación de la edición nueva de *Los vascos y la Historia a través de Garibay,* que acababa de publicar en su «Colección Itzea» el sello Caro Raggio Editor, con la colaboración de la Diputación Foral de Guipúzcoa. El Gobierno Foral había organizado para la tarde de aquel día un acto en el Palacio de la Diputación, en San Sebastián, en el que estaban previstas las intervenciones de las autoridades correspondientes, la de Pío Caro Baroja y la mía propia. Sin embargo, Pío había organizado por su parte una presentación de la obra por la mañana en Vera de Bidasoa a las instituciones y medios de Navarra. Al objeto de evitar repeticiones, o que nuestras intervenciones respectivas quedarán en puro trámite por falta de tiempo, se le había ocurrido que nos turnásemos en las presentaciones, de manera que uno de nosotros se limitara a saludar y dar las gracias de cortesía, y el otro haría el gasto entero de la presentación. A mí me había adjudicado la conferencia oficial en la Diputación para hablar del «gran Garibay», como le llamaba don Julio, y él haría lo propio por la mañana en «Itzea». Fue la suya una presentación de rito barojiano, protocolar con la ceremonia justa, en la que Pío puso el acento a su vez en el interés de su hermano por la figura del «el viejo y querido Garibay», recordando que allí, en «Itzea», don Julio había firmado en las Navidades de 1971 el «Prólogo» a la primera edición de su *Ensayo de biografía antropológica* del historiador mondragonés, que en la biblioteca de «Itzea» se encontraba el ejemplar del Compendio Historial, impreso por Plantino en 1571 y adquirido en su día por su tío Pío Baroja, por el que su hermano Julio había comenzado a estudiar durante la guerra civil Los XL Libros del *Compendio Historial,* de los que el cronista de Felipe II había dedicado diez al Reino de Navarra... Una presentación llena de encanto la de Pío, y una decisión, la suya también, llena de acierto para una jornada que, con su aguanieve incluida, resultó realmente memorable.

El tercer recuerdo pertenece a una tarde del verano de 2006, calurosa, con algo de bochorno, e igualmente entrañable. Tiene a Pío Caro Baroja con un vaso de *gin-tonic* en una mano y unos folios en la otra recorriendo «Itzea» conmigo para apartar los cuadros, fotografías enmarcadas, libros, manuscritos, ... detallados en el listado de piezas que le había pedido para la exposición *Baroja, kilómetro cero* en-

cargada por la Comunidad de Madrid para aquel otoño, en se cumplía el quincuagésimo aniversario del fallecimiento de su tío Pío Baroja.

A las piezas seleccionadas Pío iba añadiendo otras de su cosecha:

"llévate el violonchelo del abuelo Serafín, que no se ha expuesto nunca, y el Diploma de la ciudad de San Sebastián a la tía Cesárea, … ¿Te cabe la máscara antigases que trajo el tío Pío en recuerdo de los bombardeos de París?, yo he jugado mucho con ella,... Buena idea llevar la plancha de «La Rusa» de Ricardo. ¿De verdad no quieres nada del escritorio?...".

Del "escritorio" de Baroja, en la biblioteca, junto a la ventana, el que décadas atrás, cuando había empezado a ir en septiembre a trabajar con los libros de Baroja, me había indicado don Julio con un muy suyo: "puede instalarse ahí". No, no quería nada del escritorio, no era necesario; pero agradecí a Pío su significativo ofrecimiento con el que, también en esa circunstancia, quería probarme su amistad. Tampoco era necesario.

Al organizar este *Seminario* no dudé en incluir en el programa la proyección de algunos de los documentales etnográficos de Pío Caro Baroja, que había realizado con y sin la colaboración de su hermano. No había podido hacerlo en otras ocasiones y esta se presentaba oportuna, no tanto por el motivo de la celebración como por las razones expuestas en el texto preliminar «Acerca de este Seminario».

Cuando hablé con Pío del *Seminario* y del objeto de su celebración, me aseguró enseguida que, si podía, asistiría a la inauguración o a la clausura. Ni siquiera se lo había insinuado, porque entonces se encontraba convaleciente de un quebranto de la salud, preludio acaso de la recaída final. Por fortuna, y haciendo un esfuerzo grande, pudo cumplir con su palabra y con su deseo, y asistir a la clausura para encomiar una vez más la figura y la obra de su hermano Julio, ante una audiencia universitaria maravillada con su presencia y entusiasmada con su intervención: "he venido para hablaros de mi hermano…". Fue su última aparición pública.

A principio del año 2015 acudí otra vez a la casa frente al Retiro, para pasar la tarde con Pío y Josefina. En la misma salita donde don Julio se había despedido hacia casi veinte años. Poco después marcharon a la casa de Churriana, a la que regresarían tras una estancia breve en Vera de Bidasoa. Allí, en «El Carambuco», en la casa que tanto amaba, ha fallecido Pío Caro Baroja el 30 de noviembre de este año de 2015.

Guadalupe Rubio de Urquía Navidades de 2015

El ingenio de Julio Caro Baroja como pintor: inventario de sus cuadros

Motivo por el que inicié este inventario

En el año 2005, y con motivo de la preparación de la exposición conmemorativa del décimo aniversario de la muerte de mi tío Julio Caro Baroja (1914-1995), que tuvo lugar en el Museo de la Ciudad de Madrid[1], al seleccionar una serie de cuadros que mostraran su afición a la pintura, además de todas sus otras actividades y estudios, el anticuario y joyero de San Sebastián, Rafael Munoa, nos ofreció para exponer un cuadro que en ese momento tenía en venta: *Stultifera navis mortalium*, de 1961, cuadro que yo no había visto jamás. Me fascinó por su belleza y por reflejar un mundo desconocido, misterioso y profundo a pesar de que en él se cuenta una historia o historias inventadas con personajes fantásticos, unos reconocibles por pertenecer a la literatura universal y otros de su creación. De repente quise tener todos sus cuadros delante de mí y conocer esos mundos soñados, como él diría, y pensé que en mis ratos libres podría ir reconstruyendo la colección de cuadros que él pintó.



Figura 1. Julio Caro Baroja, Stultifera navis mortalium, 1961. (Nº. inv.: 15).

[1] *Memoria de Julio Caro Baroja* (2005). Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Enseguida, me vino a la cabeza su imagen pintando en su casa de Vera en varios sitios, en una especie de peregrinar siempre buscando la mejor luz. Primero creo que pintó en la planta baja, en un espacio amplio pero muy húmedo, con orientación este y sur, donde recuerdo ver sus cuadros colgados antes de ir a la exposición de Pamplona de 1983. En particular recuerdo *Fantasía germánica* porque en ese momento era mi favorito. Luego se instaló con su caballete en lo que llamamos «el cuarto de las dos camas», un dormitorio grande muy luminoso con orientación sur y oeste, pero de ahí finalmente se subió al desván a un gran espacio con orientación sur.

Pero de donde conservo más vivos recuerdos de él pintando es de Churriana, antiguo pueblo anexionado hoy en día a la ciudad de Málaga. Curiosamente solo le rememoro delante de dos cuadros, pero es indeleble el recuerdo de su trajín con la paleta, limpiándola como se hacía antes, con aguarrás. Rociaba la paleta con aguarrás, la prendía fuego, y con la espátula raspaba, con riesgo de quemarse, los restos de pintura, que luego quedaban entre los geranios y las gitanillas de un arriate. También recuerdo, y conservo, unos raquíticos pinceles, de duras crines, con los que pintaba más bien como si fueran lápices o rotuladores, con la misma precisión y limpieza.

El ritual era el siguiente: al día siguiente de llegar a Churriana iba a la carpintería de Paquito Parrado a la entrada del pueblo y le encargaba unos chapones. Este aprovechaba los chapones que tuviera por allí y los cortaba más o menos como le decía mi tío. Si no, se los encargaba mi padre y le decía: «Mira, te he traído estos chapones para que pintes unos paisajes». Y por este motivo los cuadros de mi tío tienen las medidas más extrañas que pueda haber fuera de todo estándar[2].

A falta de chapones, y si el día venía lluvioso, frecuente en Semana Santa en Málaga por esos años de finales de 1960, mi tío aprovechaba algún cuadro malo o sin terminar de su tío Ricardo Baroja y lo pintaba encima.

Por la tarde iba a Torremolinos a una tienda de bellas artes, situada en la calle de San Miguel casi esquina a la calle Casablanca, a comprar colores, aguarrás y pinceles. La marca que había era Mir, no había más opción; pero tanto el soporte como la calidad de la pintura a mi tío poco le han importado. No así los colores, que creo debía tener prácticamente todo el muestrario.

Ya con el material necesario, y un caballete bastante precario, se le pasaban los días pintando en la marquesina, espacio luminoso y agradable. No creo haberle visto pintar nunca en el exterior.

¿Y qué recuerdo de verle pintar en Churriana? El primer recuerdo es pintando el fondo para el nacimiento. Para él el nacimiento tenía un significado muy especial. En la presentación de una exposición en el año 1968 explicaba su simbolismo así:

> «Si yo, por ejemplo, pienso por qué he dado en ser etnógrafo e historiador de las costumbres, me encuentro con cuatro o cinco razones que se remontan a mi infancia… La primera estriba en lo que significaron durante ella y para mí las figuritas de barro que se hacían para los nacimientos y que compraba con dinero que me daba mi abuela en la plaza de Santa Ana: figuritas que venían a representar a toda una sociedad popular. Allí estaban —en efecto— los pastores, los labriegos, las viejas con sus gallinas, los molineros, las lavanderas, el pescador de caña, carniceros, panaderos, arrieros, etc., vestidos a la murciana, a la granadina, a la catalana del siglo XIX. ¿Qué mundo!»[3].

Pues bien, esa afición la mantuvo mi tío a lo largo de toda su vida, y cuando yo era pequeña me llevaba a comprar figuritas a la Plaza Mayor de Madrid. La mayoría eran murcianas, y las poníamos con regocijo de mis amigos del pueblo y mío, primero en su despacho sobre un arca y un fondo de papel pintado que se compraba en cualquier papelería y representaba la tierra de Israel. Por esa época mi pandilla la componíamos Mari Rosa, Antoñita, Paquito, el Nene, y yo, en edades entre los ocho y los tres años. Como a mis amigos malagueños les gustaba cantar, mi tío nos compró unas zambombas y unas panderetas, y ahí cantábamos los villancicos. De año en año el nacimiento iba creciendo, y como el despacho no era grande, decidió sacarnos al nacimiento y a su comparsa al salón, donde podíamos pasar más tiempo con nuestros instrumentos mirando fascinados las escenas que organizaba mi tío con las figuritas: el pescador en el río, el cazador en un bosque, y así sucesivamente.

---

[2] Caro Baroja, P. (1996): *Itinerario sentimental: guía de Itzea*, pp. 191-195. Nos cuenta muchas cosas sobre su hermano en su faceta de pintor.

[3] Julio Caro Baroja (30 de octubre de 1968): Presentación de la exposición de M. P. Herrero, Galería Seiquer, Madrid.

Como el paisaje de Israel no coincidía con el tamaño de la mesa del nacimiento, mi tío encargó un chapón a medida de la mesa y pintó un paisaje fantástico para el fondo, bastante poco israelita, pero muy de la Penibética, con tajo, arco, cascada y casas del sur, que enriqueció extraordinariamente la escenografía. Como la colección de figuritas siguió creciendo, hubo que unir ya dos mesas, y pintar otro fondo más para la lejanía, crear una estructura de madera por detrás para mantenerlas en distinto nivel y conseguir la perspectiva y el efecto de la lontananza. Ya con este nacimiento de ciertas dimensiones, nosotros organizábamos hasta bailes, uno de ellos comenzaba con «A la rueda de la alcachofa», y quien lo conozca sabrá que tiene su momento procaz, no sé si correspondiente al ritual navideño. Esto a mi tío Julio le divertía mucho y disfrutaba de tanta festividad delante de su obra.

Cuando nació mi hermano en el año 1969 mi madre decidió que no quería pasar frío en el campo en Navidad en Málaga, y nos trasladamos a pasar las fiestas a Vera, con el nacimiento a cuestas. Al principio se guardaba todos los años, pero allí ya se creó la estructura actual de seis planos y se incorporó como novedad la arquitectura que está hecha con cajas de cartón pintadas por mi tío, desechando la comprada en la Plaza Mayor. Esta tarea la realizábamos los días lluviosos de verano y en ella, recortando y pegando sobre el dibujo de mi tío, participamos mi amiga Victoria Magirena y yo. Digo que la afición al nacimiento acompañó siempre a mi tío, porque allí donde veía unas figuritas bonitas, las compraba, daba retoques con los pinceles al fondo, arreglaba una casa, pegaba una pierna a un cordero, y así lo mantenía debidamente.

El segundo recuerdo que tengo muy vivo es el de mi tío, pintando también en Málaga el cuadro que titulo *El matrimonio del hijo del diablo*. En él se representa, en un paisaje fantástico con un castillo, a un demonio que se va a casar con quien aparentemente es una bellísima princesa; pero al fijarnos un poco en ella se ve que por debajo de su traje de finísimo encaje aparece una inmensa garra, y un espantoso rabo colorado sale por debajo de la cola, que llevan dos damas fantásticas también con cola



Figura 2. Nacimiento, 1965-1972. Colección particular. (Nº. inv. 32).

bien gorda colorada y retorcida. El séquito lo componen seres más o menos identificables de la literatura universal y una serie de animalillos fantásticos. Ese cuadro lo pintó al menos durante un verano, y lo recuerdo porque a mi prima Margarita y a mí, que mirábamos fascinadas, nos decía: «Mira, tú eres este y tú este», y señalaba a una especie de perro multicolor con trompa y una especie de gallina azul con cara de enano de Velázquez. Luego, mi prima y yo volvíamos al cuadro y discutíamos quién era quién, sin dudar de que aquello era cierto. Pero al día siguiente volvíamos, y ya nos decía que éramos otros personajes «ratoneros» en su terminología, incluida la princesa, y ahí nos peleábamos porque era la guapa del cuadro y las dos lo queríamos ser sin importarnos el asunto de la garra bajo los encajes ni el tipo de novio que la esperaba[4].

Por tanto, este intento de inventario es el resultado de esa búsqueda de sus mundos soñados, y su recopilación finalmente me ha producido tantos momentos gratificantes como desvelos. Ha sido casi un trabajo detectivesco, más que de investigación, y cada cuadro que ha ido apareciendo en todo este tiempo que ha durado la pesquisa, se podría decir que ha sido un milagro dar con él, razón por la cual ha sido doblemente gratificante cada nueva incorporación al inventario. De frustración también, pues no he conseguido la reproducción de todos los cuadros de los que tengo noticia de su existencia. Pero como suele ocurrir cada vez que se pone a disposición de los interesados un inventario que todo autor querría que fuera completo pero no lo es, luego aparecerán cuadros que faltan, o al menos así lo espero. La alternativa habría sido no sacarlo a la luz, y disfrutar en la soledad de la limitada colección de cuadros que he podido reunir, pero de este modo espero que otras personas que no conocieran la faceta de pintor de mi tío la descubran y los que ya la conocen puedan disfrutarla como yo.

Este disfrute también se ve limitado por el hecho de que el inventario solo aborda los cuadros pintados al óleo y excluye sus dibujos fantásticos, y evidentemente todos aquellos otros que levantaba en sus trabajos de campo como etnógrafo, pues esos poco tienen que ver con la imaginación. Son el resultado de la observación fiel del modelo que tuviera delante, fuera este una casa, una barca o un apero. Me habría gustado mucho poder incluir aquí sus dibujos fantásticos, pero si difícil me ha resultado reunir 150 cuadros de unos 200 estimados, ¿cómo podría yo reunir varios cientos de dibujos? Aún así, como he tenido la fortuna de poder consultar los catálogos de las exposiciones, sí menciono esos dibujos por si alguien en algún momento siente la curiosidad de reconstruir ese gabinete imaginario.

Asimismo, quisiera comentar la extrañeza que seguramente le produciría a mi propio tío el hecho de que yo me haya dedicado a reconstruir ficticiamente su colección de cuadros. Me lo estoy imaginando diciendo: «¡Pero deja eso!», levantando el brazo y poniendo gesto de extrañeza a la par, pues para él suponían un divertimento, lo mismo que sus dibujos fantásticos, pero ya he explicado que mi objetivo ha sido mi disfrute personal[5].

---

[4] Según nos cuenta Pío Caro Baroja (1997): «Dibujos y pinturas de Julio Caro Baroja», p. 33, él vivió esta situación casi cuarenta años antes: «El recuerdo de mi hermano viéndole dibujar y escribir es constante, lo veo casi adolescente ya inclinado sobre un rimero de cuartillas o con un bloc de dibujo, primero con lápices de colores y después con brillantes rotuladores. Le recuerdo sentado a mi lado, siendo yo niño, entreteniéndome dibujando seres fantásticos y retratándome con cuerpo de pájaro como si fuera un personaje más de su mundo mágico, escribiendo abajo "el niño Pío"».

[5] Para conocer la importancia del dibujo en Julio Caro conviene leer: Caro Baroja, Julio (1979): *Explicación defensiva. Cuadernos de campo.* Turner-Ministerio de Cultura, XX + 243 pp. de reproducciones de dibujos. Al final de ese texto dice: «Yo no soy ni he pretendido nunca ser un artista, menos un artista importante. He sido aficionado a la pintura y tengo capacidad para gozar de muchas formas de ella: con ángulo más abierto que para la música. Pero, como etnógrafo y etnólogo, el dibujo me ha parecido una herramienta de trabajo indispensable y lo he considerado como elemento fundamental para *comprender*. Nada de cosa auxiliar complementaria o subsidiaria. No. Fundamental: y creo que ahora, cuando los artistas buscan abstracciones y cuando mucha gente torpe cree que la fotografía cumple todos los requisitos que se necesitan para obtener buenos documentos gráficos, somos los profesionales de distintas ciencias los que tenemos que combatir en defensa de lo que es el dibujo en general y los buenos dibujos en particular. Porque un dibujo supone siempre selección, realce de elementos significativos y exclusión de los que no lo son. Un dibujo supone un acto mental complicado y dirigido a algo: a un objeto en sí. Ante algo que parece lo mismo, un ojo realza un elemento; otro, otro. Para un ojo la sombra y la penumbra son lo esencial, porque quiere dar sensación de misterio. Para otro lo esencial es la línea constructiva de la casa, aunque esté envuelta en sombras. Para otro, algunos detalles. Hay tantas realidades como ojos. La ciencia no es más que la multiplicación consciente de estas realidades; y el arte lo fue antes que ella».

También conviene leer el texto introductorio de *Fantasías y devaneos. Dibujos*, del que existen variantes en forma de libro y folleto, dependiendo de la institución donde fuera la muestra.

¿Julio Caro Baroja pintor?

Con este motivo he leído todo lo que buenamente he encontrado sobre esta actividad pictórica suya[6], y no me deja de sorprender[7]. Es verdad que él tenía en su familia miembros muy cercanos aficionados a la pintura. Si repasamos un poco, nos encontramos con que en su casa están colgados los retratos de dos personajes, de aire centroeuropeo pero grotescos. Un músico que toca una especie de gaita, y el otro bebe vino, y están pintados por un antepasado de nombre Querubín Nessi, de Como, en la Lombardía, fechados en febrero y abril de 1839, respectivamente. Estos retratos los solía tener colgados mi tío en su cuarto, aunque cambió varias veces de localización. También conservaba los cuatro paisajes de Cestona, realizados a lápiz por su abuelo paterno Serafín Baroja cuando visitó a Pío Baroja mientras estuvo allí destinado como médico, que deben de ser, por tanto, de 1894, por no hablar de su otro tío carnal, Ricardo Baroja, insigne grabador y pintor, sobre el que existen varias monografías, escritas por mi padre[8], y que Julio Caro reconoce como su maestro. De hecho, algunos de sus primeros cuadros, como puede ser *Paletos en un día de primavera* o los personajes de *La llegada de la diligencia*, tienen un aire que recuerda mucho a los personajes de Ricardo Baroja. Esto por lo que a su lado materno se refiere, pero es que su padre Rafael Caro Raggio también fue muy aficionado a la pintura, era amigo de los pintores de su generación[9] y, por tanto, también de Ricardo Baroja, y él mismo pintó al menos un paisaje muy del estilo andalucista de principios del siglo xx. Es decir, bien por afición, bien de manera profesional, tenía varios miembros en su familia dedicados a la pintura estrictamente hablando. También su propia madre, Carmen Baroja, era aficionada a las artes aplicadas en las que el dibujo era el comienzo de cualquier esmalte, cordobán o trabajo de metales, y por los que también fue premiada con varias medallas en la Exposición Nacional de Bellas Artes, en la Sección de Artes Decorativas.

Julio Caro Baroja tenía como uno de sus rasgos identitarios, muy marcado, una capacidad extraordinaria de observación, a partir de la cual consideraba que luego se podía trabajar. La base de todo trabajo se basaba, para él, aparte de la inteligencia, evidentemente, en la observación del entorno y en la lectura de los maestros sobre el tema que estuviera tratando. Ese estudio disciplinado o científico del entorno lo explica de una manera muy plástica y poética con las siguientes palabras:

> «Hay cierta forma de disciplina que consiste en llevar un diario. El mundo militar ha dado pie a los llamados diarios de operaciones. En la vida del mar ha sido obligado, para jefes y oficiales, llevar un diario de navegación. Existen ejemplos famosísimos de semejante clase de trabajos. Mediante ellos el lector puede reconstruir o revivir grandes hechos colectivos, también situaciones dramáticas individuales. Confieso que los diarios de navegación me atraen más que los de operaciones militares, y esto es debido a la gran parte que dedican a anotar sensaciones. El marino ha usado de los cinco sentidos como nadie. Porque hasta el olor a tierra ha podido ser el preludio de un gran descubrimiento. El ojo se educa para ver mejor, el oído para oír y barruntar. En su tarea, el marino de gran vitola ha sido, también, dibujante y cartógrafo. Ha dibujado perfiles de costas en peligrosos derroteros y ha levantado mapas con los medios que tenía a su alcance. Desde niño he admirado estas obras; diarios, perfiles, planos. He sentido la nostalgia de no haber acompañado al joven Churruca a los mares del sur del continente americano en sus tareas científicas; no haber podido dibujar un bonito perfil de alguna isla griega que ilustrara la relación de un viaje clásico o de un derrotero detallado grabado luego en cobre fino. He sido más bien hombre terráqueo que marino. No he vivido sometido a la disciplina militar o náutica. Lo primero no lo echo de menos. Acaso sí lo segundo. Sobre todo proyectando la vida marítima a un pasado ya lejano, a la época de la navegación a vela, de los marinos con peluca y hermosos aparatos de calcular y

---

[6] Sus escritos sobre la pintura están recogidos en Caro Baroja, Julio (1990): *Arte visoria y otras lucubraciones pictóricas*.

[7] Además de lo que Julio Caro Baroja explica en *Los Baroja* y en los textos de los catálogos que recogemos en esta introducción, Pío Caro Baroja nos da una visión muy viva del origen de su afición pictórica en el artículo ya mencionado: «Dibujos y pinturas de Julio Caro Baroja».

[8] Caro Baroja, Pío (1987): *Imagen y derrotero de Ricardo Baroja*.

[9] Romero de Torres, Moya del Pino, Anselmo Miguel Nieto, Penagos, Montenegro, etc.

medir, cobrizos, dorados: cuando se dieron los grandes viajeros capaces de observar con mayor precisión que antes. ¡Tiempos del capitán Cook, de Bouganville, de Dumont d'Urville, de nuestros exploradores científicos!»

Esta observación la llevó a la práctica «como marino en tierra», como él narra, y resultado de ella son cientos de dibujos de campo de todos aquellos lugares de España y del extranjero que visitó o estudió. Sobre esta faceta de Julio Caro Baroja ya se ha escrito algo, aunque se debería escribir con muchísima más extensión. Sí quería introducir este breve paréntesis, aunque no es el motivo del estudio que en este momento nos traemos entre manos: la pintura.

Lo cierto es que de niño en algún momento pensó ser pintor. Lo cuenta así[10]:

«Después de 1943, hasta 1976, he dibujado lo que he podido como complemento a mi vida profesional: al final también he pintado.

¿Cómo he dibujado? Pensando en ejemplos. De niño, en casa, en Madrid, solía bajar al gabinete donde mi tío Ricardo Baroja se dedicaba a sus experiencias. No todo en él era pintar. Muchas veces empuñaba una pluma estilográfica con tinta azul y sobre papel de folio cuadriculado hacía esbozos de planos y alzados de barcos que soñaba construir y que nunca construyó, de casas colocadas en la costa cantábrica, sobre acantilados y arrecifes; casas que tampoco edificó. Tanto en el barco pensado como en la casa proyectada aparecía un hombre con boina, pipa y aire marinero. Era el proyectista. Me quedaba ensimismado ante aquellos dibujos a línea, que entonces me decían más que los aguafuertes y las pinturas. Porque los objetos en sí, las casas, los barcos, me llamaban más la atención que los ambientes. Llegó la época del instituto. Tuve clases de dibujo con hombres benévolos, capaces. Unos me dejaban libre la imaginación, como Jacinto Alcántara y sus compañeros. Otros eran metódicos, científicos, como el señor Benítez, que se acreditó como excelente copista de los grabados y pinturas prehistóricas. Nunca fui un mago del compás y del tiralíneas, ni el dibujo lineal me sedujo. Pero la pulcritud del señor Benítez me encantaba. Otro peldaño. Ya soy un adolescente. En el instituto hay buenos profesores de arte. Don Francisco Barnés explica con brío. Tiene como adjunto a un joven, Enrique Lafuente Ferrari, el cual nos lleva a los museos y explica con claridad, con lucidez. Sobre esto, cuando puedo, le acompaño a mi tío Ricardo a las exposiciones y le oigo hablar acalorado con pintores y grabadores viejos, como don Tomás Campuzano; con hombres de su edad, como Mir, o con otros más jóvenes: Chicharro, Solana, muchos más. ¿Podría yo ser pintor? Lo pensé alguna vez, pero nadie me empujó por esta vía. Vi, sí, mucho y comenté con parientes, amigos condiscípulos. La cuestión es que al final sentía un gusto mayor por el dibujo documental que por los grandes cuadros, fueran de una tendencia o de otra. No, estos no me atraían tanto como otros pequeños y de aspecto más humilde».

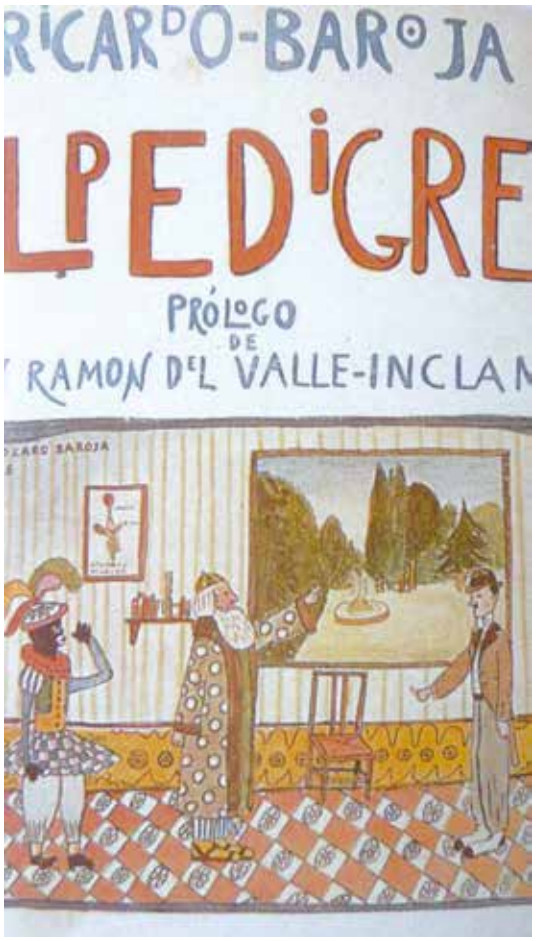


Figura 3. Baroja, Ricardo (1926): *El pedigree*, Caro Raggio Editor, Madrid. Ilustración de la cubierta de Julio Caro Baroja, muy recortada por el encuadernador

[10] *Cuadernos de campo*, p. XVI.

Luego cuenta cómo a través de Brueghel descubre el quehacer cotidiano como tema pictórico, y con el transcurso de los años pasa a vivirlo desde la perspectiva del etnógrafo como fuente de estudio:

> «Un día descubrí los grabados de Brueghel el Viejo y me fascinó su lema: "De la vida". Este descubrimiento lo hice cuando ya en Madrid comenzaba a triunfar el arte abstracto, cuando ya se comenzaba a dejar de pintar lagarteranas con jarras y hogazas, marinos vascos o payeses y cuadros simbólicos y anecdóticos. Los pintores del tiempo de mi tío habían pasado de la época del cuadro de historia a la del cartelón folklórico, sin que nadie les hiciera caso. Ahora venía la nueva ola, que acababa con todo lo anterior.
>
> No podía acabar con mi gusto por los grabados de Brueghel, porque de repente los dejé de mirar como un muchacho aficionado a las bellas artes. Me había convertido, casi sin saberlo, en etnógrafo y folklorista. Esto era hacia 1929, cuando iba a cumplir quince raquíticos y sabihondos años. Si hoy, con sesenta y seis, creo que no sé bien nada de lo que sé, no voy a pretender que entonces sabía bien algo. Menos que nada, dibujar».

A pesar de que claramente se decanta como dibujante más que como pintor, no abandona la pintura. Y en estos textos he encontrado información sobre algunos de los primeros cuadros que pintó:

> «Así llegué a la época de la guerra, que no era para hacer dibujos ni para meterse en ellos… No tengo recuerdo de haberme dedicado mucho a expansiones gráficas durante ella. Algo pinté, y



Figura 4. Brueghel el Viejo (1565): *La primavera.*

mal. Casi todo se lo di a amigos benévolos. Lo único que siento haber perdido fue un retratito de mi tío Ricardo, que se cuarteó y luego se deshizo por haberlo pintado con algún material inverosímil de lo que él mismo ensayaba a veces. Fueron aquellos para mí años de lectura y concentración, en que tomé millares de notas de libros, pero en los que era incapaz de hacer algo personal y de verterme hacia fuera. Tan miserable era lo que veía»[11].

Sin embargo, en otros escritos posteriores, sí nos va dando noticias de su actividad pictórica como algo mucho más consolidado y formando parte de sus aficiones más vivas de lo que mencionaba al rememorar su infancia y juventud. También de lo que le suponía como medio de evasión en un entorno que consideraba más bien tenebroso. Le cuenta a su amigo Julian Pitt-Rivers, en carta fechada en Vera el 21 de agosto de 1955[12]:

«Si pasarais antes por aquí sería para mí un alivio, dada la cantidad de pelmadas y pelmazos que tengo que soportar. Para distraerme me dedico a pintar al óleo. Pero hasta ahora no he hecho más que birrias que me sirven para comprender la técnica. Como Vera no me inspira, he pintado de memoria paisajes del sur. A uno le voy a titular: "Paisaje andaluz, pintado por una solterona inglesa". Es lo que le define mejor. También sigo haciendo dibujos en colores para alegrar al hígado».

O la misma actitud en marzo de 1960[13]:

«Los próximos meses los pasaré en Churriana. A ver si tengo ganas de trabajar en el libro de la brujería. Tengo los materiales reunidos, y aunque ahora, francamente, estoy desenmallado, creo que cuando deje este asqueroso Madrid, de covachuelistas y suboficiales enriquecidos, se me irán las ideas negras. Como siempre que las tengo me dedico a la pintura. Es una evasión».

Pero centrémonos ya un poco en el objetivo de este trabajo.

Las fuentes de información para elaborar el inventario

A pesar de lo incompleto del inventario, he recurrido a varias fuentes de información, analizadas creo que de manera exhaustiva, que he agrupado en seis apartados:

1. Los catálogos de las exposiciones donde exhibió óleos, y el recuerdo (o no) de los galeristas

Las exposiciones donde expuso óleos son:

- 1969, «Fantasías y recuerdos», Sala Decar de Bilbao.
- 1976, Galería B, San Sebastián.
- 1977, Galería de Arte Kayua, Zarauz.
- 1980 (9-29 de febrero). Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, «Exposición de pintura y escultura colectiva», Invita Amnistía Internacional.
- 1983, Caja de Ahorros de Navarra (Pamplona); y luego, en 1984, en la sede de la Caja de Ahorros de Navarra en Madrid.
- 1985, Galería Altxerri, San Sebastián.
- 1989, *Julio Caro Baroja: óleos y dibujos*, Galería de Arte de la Caja de Ahorros de Antequera,

[11] He de confesar que a pesar de seguir la pista que da sobre los destinatarios de los primeros cuadros, siento no haber conseguido localizar ninguno.

[12] Velasco, H., y Caro, C. (eds.) (2015): *De Julian a Julio: correspondencia entre Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja (1949-1991),* pp. 179-180.

[13] *Ibídem*: 277.

Málaga.
– 1990, Galería de Arte Baserri, Euskalechea de Madrid.
– 1992, Pabellón del País Vasco, Exposición Universal de Sevilla 92.

Sobre estas exposiciones nos extenderemos un poco más adelante.

Las exposiciones donde se pudieron contemplar dibujos fantásticos y dibujos de campo las referencio, por contener textos muy interesantes para percibir la importancia que para Julio Caro Baroja tuvo el dibujo:

– 1979-1981, «Cuadernos de campo».
– 1985-1989, «Fantasías y devaneos. *Dibujos de Julio Caro Baroja*» (con pequeñas variaciones sobre el título dependiendo del lugar de España donde se expusieran).
– 1989, Dibujos de Julio Caro Baroja, en el Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid.

Posteriormente, a su muerte sus óleos (independientemente de las galerías y salas de subastas) se han expuesto en:

– 1996, 20 de octubre al 7 de enero, «Los Baroja y el mar. Homenaje a Julio Caro Baroja», Museo Naval de San Sebastián.
– 1996, 6 al 15 de junio, «Homenaje a Julio Caro Baroja», Archivo Municipal de Málaga, textos de Antonio M. Garrido Moraga, Pío Caro Baroja y Julio Caro Baroja.
– 1997, «Los Baroja y Madrid», Museo Municipal de Madrid.
– 2004, «El embrujo de los Baroja», Gobierno de Navarra, 2004.
– 2005, 14 de octubre al 17 de noviembre, «Exposición homenaje a Julio Caro Baroja en el décimo aniversario de su muerte», El Carambuco, Churriana. Con la colaboración del Ayuntamiento de Málaga, Junta de distrito de Churriana.
– 2005, «Memoria de Julio Caro Baroja», Museo de la Ciudad, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid.
– 2014, 26 de mayo al 1 de junio, «Semana conmemorativa del nacimiento de Julio Caro Baroja», Centro Cultural de la Villa de Madrid, Teatro Fernán Gómez, Madrid.
– 2014, 10 de octubre de 2014 a marzo de 2015, «Exposición homenaje a Julio Caro Baroja con motivo del centenario de su nacimiento», Museo de Navarra, Pamplona.
– 2014, 24 de octubre al 23 de noviembre, «Exposición con motivo del centenario de su nacimiento: La huella de don Julio. Vida y obra de Julio Caro Baroja», Casa de Cultura Julio Caro Baroja, Vera de Bidasoa.
– 2014, 18 de noviembre de 2014 al 8 de enero de 2015, «Exposición conmemorativa del centenario del nacimiento de Julio Caro Baroja», Ateneo Guipuzcoano y Kutxa, Sala de exposiciones, Boulevard de la Kutxa, San Sebastián.

Como en estas exposiciones de homenaje posteriores a su muerte he participado de alguna manera, más o menos en todas, o he tenido conocimiento de ellas, los cuadros están todos incluidos en el inventario, sin posibilidad por tanto de que surja de ahí uno desconocido hasta la fecha.

2. Su propio archivo

Sobre todo el archivo fotográfico, especialmente a la hora de encontrar reproducciones de cuadros vendidos.

Asimismo, han sido muy útiles los recortes de prensa. A través de estos últimos he podido localizar a los fotógrafos y pedirles que buscaran en sus archivos otras fotos sacadas con motivo de la realización de un reportaje concreto, aunque algunas veces sin resultado positivo. Gracias a esas sesiones fotográficas he identificado dos cuadros que de otro modo no habría localizado. Es el caso del paisaje que vemos reproducido en *El País Semanal* de 20 de agosto de 1978. Lo propio ocurre con el trabajo del fotógrafo de San Sebastián, Javier Larrea, con motivo de ilustrar una entrevista publicada en *La Van-*

guardia el 19 de noviembre de 1989.

3. Las cubiertas de sus libros, mayoritariamente los publicados por Caro Raggio Editor y la editorial Txertoa de San Sebastián

Este sería el caso, por orden de aparición en el inventario. Es decir, por orden cronológico de cuando pintó el cuadro, de las siguientes publicaciones:

– *La llegada de la diligencia*, cubierta de *De Julian a Julio: correspondencia entre Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja (1949-1991)*. Madrid. CSIC, 2005.
– *Pueblo malagueño*, cubierta de *Una amistad andaluza: correspondencia entre Gerald Brenan y Julio Caro Baroj*a. Madrid. Caro Raggio Editor, 2005.
– *Paisaje fantástico*, cubierta de *Del país: familia y maestros*. San Sebastián. Txertoa, 1986.
– *Procesión de primavera*, cubierta de *Los pueblos de la península ibérica*. San Sebastián. Txertoa, 1991.
– *Máscaras en la nieve*, cubierta de *Baile, familia, trabajo*. San Sebastián. Txertoa, 1976.
– *Con perdón del Greco*, cubierta de *Toledo*. Barcelona. Destino, 1988.
– *Después de la procesión*, cubierta de *Sobre la lengua vasca y el vasco-iberismo*. San Sebastián. Txertoa, 1979.
– *Paisaje navarro*, cubierta de *Sondeos históricos*. San Sebastián. Txertoa, 1978.
– *La corte de Lucifer*, cubierta de *Magia y brujería*. San Sebastián. Txertoa, 1987.
– *Olenzero*, cubierta de Pío Baroja: *Los contrabandistas vascos*. Madrid. Caro Raggio Editor, 2013.
– *Misterium tremendum*, cubierta de *Materiales para la historia de la lengua vasca en su relación con la latina*. San Sebastián. Editorial Txertoa, 1990; y de Mario Ángel Marrodán: *Historial artístico de Julio Caro Baroja*. Madrid. Editorial Lorer, 1993.

4. Bibliografía, en la que cabe mencionar, además de los catálogos de las exposiciones ya enunciados

Carreira, Antonio (2007): *Bibliografía de Julio Caro Baroja*. Madrid. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Y en particular sobre el tema:

Caro Baroja, Pío (1997): «Dibujos y pinturas de Julio Caro Baroja», *Colección «Hitzez Hitz» Bilduma*, n.º 3. Madrid. Delegación en Corte. Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

Se trata de un artículo en el que transmite grandísima admiración y afecto por su hermano en el ciclo homenaje que la RSBAP celebró en noviembre de 1995, pocos meses después de su muerte. De una manera muy poética nos introduce en su mundo plástico y esboza una clasificación por temas y lo agrupa en: vistas de ciudades; floreros y naturaleza muerta; paisajes del Mediterráneo; el mundo clásico; retratos y, por último, nostalgias del pasado.

Marrodán, Mario Ángel (1993): *Historial artístico de Julio Caro Baroja*. Madrid. Editorial Lorer.
Menéndez-Pidal y Goyri, Gonzalo (1995): «Julio Caro Baroja en sus dibujos», *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid. IV Semana de la Delegación en Corte de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.

5. Sorpresas

Este sería el caso de los cuadros regalados a Julian Pitt-Rivers, sobre todo deduzco que en los años cincuenta, y que los he conocido al buscar ilustraciones para la correspondencia entre Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja, y comentar su viuda su existencia.

Aunque debo decir que más bien las sorpresas han sido al revés, personas que yo pensaba que pudiesen tener algún cuadro, o bien no lo tenían o bien era un dibujo.

También hay que tener en consideración que en algunos casos han pasado casi cincuenta años desde su venta, y ya ha habido muchas sucesiones. En algún caso me ha ocurrido que los actuales propie-

tarios no sabían que tenían un cuadro de mi tío, y más bien les he tenido que explicar el historial pictórico y expositivo para que pudiesen identificar qué cuadro podía ser de Julio Caro entre los de su colección.

Quizá, un caso que se ha producido varias veces es el de la evanescencia del cuadro, o quizá más bien, la incapacidad mía para seguirles la pista después de la muerte del obsequiado o del comprador, o de una exposición. Este supuesto me ha producido la mayor parte de los disgustos: el vacío total en algunos casos por no encontrar a quien consultar, o en otros, la confirmación de un albacea de que no


LA CULTURA

JULIO CARO BAROJA:
«Ha sido decisiva la influencia de mi tío»

ENCERRADO en su refugio de Vera de Bidasoa, Julio Caro Baroja escribe, pinta, escucha música italiana, recuerda su pasado y se emborracha con la lectura de algunos libros de los 34.000 que componen su bibioteca.

Gran estudioso de la historia y tradiciones del pueblo vasco, confiesa que en los últimos años se ha desentendido de estos temas, «porque tengo una especie de alergia hacia los problemas del país, que me entristecen y me desazonan».

Antropólogo, historiador, escritor y pintor, reconoce que la influencia de su tío, Pío Baroja, ha sido decisiva en su vida. «He estado pegado a él desde que nací y fue él quien me orientó en las lecturas, en las conversaciones y en la vida, hasta que murió a sus ochenta y cuatro años.»

—Mis primeros recuerdos se remontan a una fecha muy lejana, cuando paseaba con Pío por esta carretera que va

Caro Baroja, en su casa de Vera de Bidasoa, ante uno de sus cuadros.

Desde entonces ha pertenecido a la

«Cuando yo era joven el País era tranquilo y

Cuando se le pregunta por sus proyectos futuros

LUIS AZANZA

Figura 5. *Diario 16 (1988)*, n.º 354, 3 de julio. Fotografía: Luis Azanza

conoce el paradero de un cuadro. También me ha sucedido que los propietarios han donado un cuadro a una entidad pública, y en esa entidad no son capaces de dar noticia del paradero.

6. Mi memoria y las de sus amigos al recordar a quién los regaló o pudo regalar y tras buscar cómo localizar a sus posibles propietarios

Quiero dar las gracias a todos ellos porque sin su colaboración este inventario, hasta donde llega, no habría sido posible.

Por último, debo mencionar el robo o desaparición de unos cuantos cuadros.

Una escueta reconstrucción de sus exposiciones

De lo que inicialmente fue una afición que le entretenía, y cuyo resultado iba regalando a sus amigos sin pretexto alguno o como regalo de boda según se iban comprometiendo, esos mismos amigos fueron los que le animaron a exponer por primera vez, y de ahí surgieron otras exposiciones que, con interva-

los más o menos largos de tiempo, se sucedieron casi hasta el final de sus días; desde 1969, año de la primera, hasta 1992, año de la última. Como esas exposiciones son la principal fuente de información para localizar sus cuadros, a continuación relato su germen y lo que en ellas expuso.

Exposición en la sala Decar. Bilbao, 1969

La primera vez que expone mi tío con fines lucrativos es en Bilbao, en la sala Decar en 1969. La galería estaba situada en la calle Rodríguez Arias, número 15, y era propiedad de José Miguel Soroa, persona también vinculada a Seguros Bilbao. Conviene explicar que Soroa estaba casado con Pili Gallano Churrut, íntima amiga de mi tío Julio, siendo su familia y la mía amigas de Vera. Su tío, Aureliano Gallano, aparece en el cuadro de Ricardo Baroja titulado *Los amigos de Vera* de 1914.

De esta exposición queda el pequeño catálogo que lleva por título *Fantasías y recuerdos*, e incluye en su portada el cuadro titulado *Ciudad con lago al fondo o Puerto del Mediterráneo*. También incluye unas palabras de Antonio Bilbao Arístegui[14]. Dice así:

> «Hace unas pocas semanas, cuando Julio Caro Baroja pronunció unas palabras con ocasión de quedar abierta al público la primera bienal de pintura patrocinada por Seguros Bilbao, dijo, más o menos, que en este mundo tan revuelto que nos ha tocado vivir, todo resulta posible, por muy insólito que, en principio, pudiera parecer a una mentalidad "preconciliar".

Y así, decía Julio, no había que asombrarse demasiado del hecho raro que allí acontecía: un etnógrafo inaugurando una exposición de pintura que, más raro todavía, estaba organizada por una compañía de seguros.

Ahora resulta que, rizando el rizo de lo asombroso que ya no asombra, el etnógrafo, historiador de las costumbres y académico Caro Baroja, no solamente sabe prologar una exposición de pintura: resulta que sabe pintar. Y para que este nuevo y desconocido talento suyo no sea gozado en exclusiva por su creador y un limitado círculo de íntimos amigos, estos han convencido a aquel, violentando su modestia, para que exponga al público una selección de su obra pictórica.

¿Cómo pinta Julio Caro Baroja? Apresurémonos a decir —evitando la fácil tentación familiar— que, así como no escribe como su tío, Pío Baroja, tampoco pinta como su otro ilustre tío, Ricardo Baroja. (De caer en la tentación, sería para decir, con toda la imprecisión que encierran estas fórmulas, que Julio pinta no como pintaba Ricardo, sino como escribía Pío). Hay en estas obras que hoy se exponen por vez primera un claro gusto por la precisión, el contorno, la línea, el detalle. Un estilo minucioso que, a primera vista, estaríamos dispuestos a calificar de naíf, pero cuyo sabor es más hondo, pues por entre las peñas arriscadas y los encendidos chopos, bajo los soportales en sombra y tras las ventanas multicolores, por ese escenario de abiertos campos y recogidos rincones, por esas plazas y caminos vistos o imaginados por Caro Baroja, alienta una poesía teñida de historia. Una historia romántica, de diligencias y pronunciamientos, y otra historia más pequeña, de molineros, pastores, labriegos y lavanderas —como aquellas figuras de nacimiento evocadas por Julio en las líneas con que presentó en Madrid la reciente exposición de grabados y dibujos de Mari Puri Herrero—. Y como ese encanto poético se halla servido por un dibujo seguro, por una sensibilidad muy fina para ver los matices del color y por un equilibrado sentido de la composición, los cuadros de este "amateur" nos regalan un placer estético de primera calidad, que el público de Bilbao sabrá apreciar y agradecer».

He transcrito toda la presentación, porque en esas palabras se encierra la clave de toda su trayectoria pictórica, independientemente de que vaya soltándose en la pincelada con los años como ocurre de manera natural en todos los pintores.

Afortunadamente, mi tío conservaba este documento con las anotaciones de quien había comprado cada cuadro de la mano de la encargada de la galería, Pepa Careaga, que muy amablemente me

[14] Presentación de Antonio Bilbao Arístegui a «Fantasías y recuerdos de Julio Caro Baroja. Antropólogo y académico de la Historia», Sala Decar, Bilbao, 1969.

ha ayudado, y también he contado con la colaboración de José Miguel Soroa Gallano, quien me ha dado alguna indicación sobre posibles propietarios de cuadros comprados en la exposición y cómo contactarles, lo mismo que Natalia Lafita, a los que aprovecho para agradecer su ayuda.

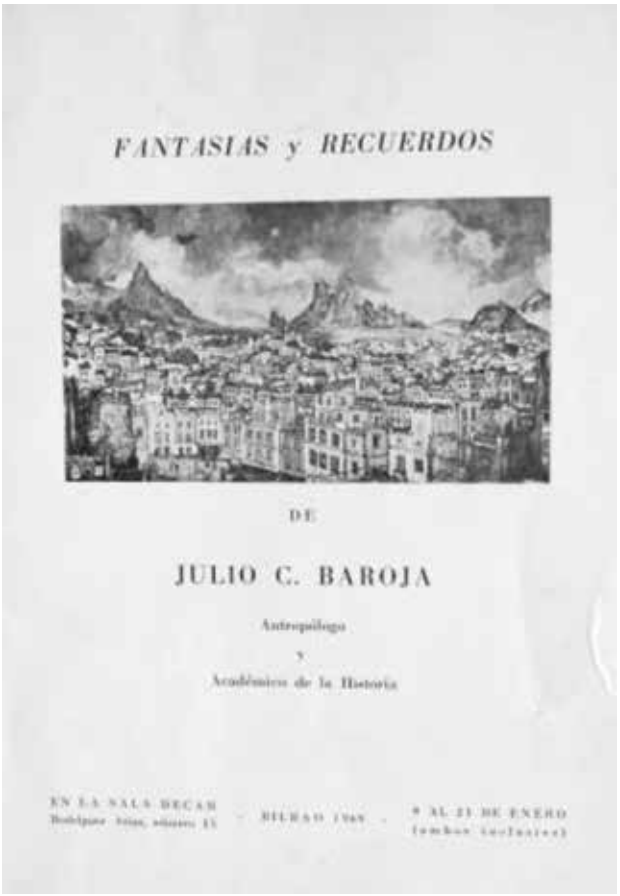
Esta primera exposición al público incluye cuadros de años muy anteriores. El programa dice:

Churriana:

– *Nogal*
– *Paisaje de invierno*
– *Rumbo a la sierra*
– *Castillo andaluz*
– *Tejados verdes*
– *Procesión de primavera*
– *Plazuela*
– *Florero*
– *Florero*
– *Florero*
– *Patio*
– *Pueblo malagueño*
– *El cortijo*

Vera de Bidasoa:

– *Mercado del sur*
– *Ciudad francesa*
– *Pueblo de la sierra*
– *Aquelarre*
– *Plaza zarra*
– *Ópera*
– *Florero*
– *Paisaje onírico*
– *Sierras castellanas*
– *El château*
– *Lluvia*
– *Montes*
– *Puerto del Mediterráneo*


FANTASIAS y RECUERDOS

DE

JULIO C. BAROJA

Antropólogo

y

Académico de la Historia

EN LA SALA DECAR

BILBAO 1969

AL 31 DE ENERO

Figura 6. *Fantasías y recuerdos* (1969). Galería Decar, Bilbao.

No sé qué experiencia pudo sacar mi tío de esa primera exposición comercial organizada por amigos, pero sí sé que a través de la Galería Decar vendió algún cuadro suelto en los años posteriores, por alguna anotación que he visto y por algún comentario del anticuario Alejandro, de San Sebastián. También sabemos que, entre esta exposición y la siguiente, continuó pintando, y yo recuerdo verle pintar algunos cuadros en concreto.

Exposición en Galería B. San Sebastián, 1976

La siguiente exposición de la que tengo noticia es en San Sebastián. Aprovechando la temporada de verano, se suelen celebrar exposiciones a las que no solo acuden los habitantes de la ciudad sino los veraneantes. La exposición tuvo lugar del 14 de julio al 7 de agosto de 1976, en su sede de la calle Prim, número 8, y de ella conservo el cartel anunciando la inauguración, que se difundió por numerosos escaparates de la ciudad. He tenido la fortuna de contactar con su antigua propietaria, Bandrés de apellido, y viuda ya de Baragaña (de ahí el nombre de la galería), que me ha ayudado a localizar a los com-

pradores para poder reproducir los cuadros vendidos. Según el catálogo los óleos expuestos serían:

– *Árboles secos*
– *Soportales*
– *Madrid*
– *Pueblo en otoño*
– *El château*
– *El hotel viejo*
– *Teatro*
– *Pueblo de la sierra*
– *Montes del Ebro*
– *Pueblo andaluz*
– *Casas y riscos*
– *El misántropo (autorretrato)*
– *Pío Baroja en el recuerdo (hacia 1923)*
– *Retrato de Ricardo Baroja*
– *Fantasía paisajística*
– *Ferrería vasca en primavera*
– *Máscaras en la nieve*
– *Procesión*
– *Crepúsculo urbano*
– *Riscos mediterráneos*
– *Paisaje*
– *La peste blanca [con otra letra por detrás: Ofrenda infernal]*
– *Flores*
– *Paisaje arcaico*
– *Plaza de abajo*
– *Cacharros*
– *Aquelarre*
– *Pueblo de la montaña en invierno*
– *Plaza en fiestas*
– *Paisaje urbano: nostalgia de Francia*
– *Paisaje urbano: el palacio*
– *Fantasía londinense*
– *El portalón*

Además de 29 dibujos coloreados[15] y un dibujo a lápiz plomo.

Mi tío recoge en su diario, a propósito de esta exposición el 14 de julio de 1975:

> «Llega Baragaña con Julio Franco a recogerme para ir a la inauguración de la exposición. Julio Franco, litógrafo y dibujante excelente, solía pasar las vacaciones de verano en Vera, después de la guerra quería mucho a mi madre y a los tíos y en casa también siempre se le quiso. Es un hombre humilde, sereno y cabal. Voy con él, como padrino y hablamos del pasado.
>
> Cuando llegamos a las ocho y media hay una barahúnda terrible. Los cuadros con la iluminación tienen una alegría que me sorprende. A la gente le gustan y en realidad

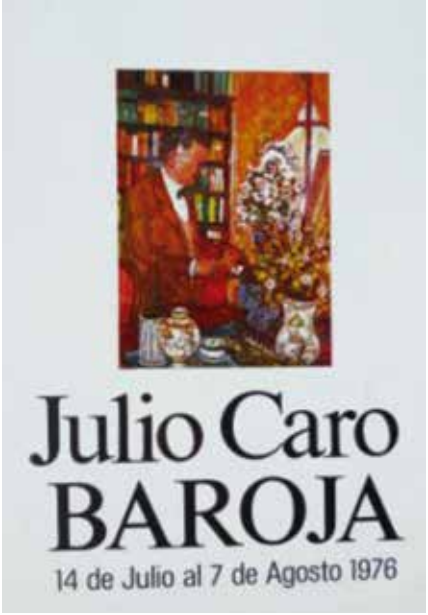


Figura 7. Caro Baroja, Julio (1976), Galería B, San Sebastián.

[15] Entre ellos, al menos tengo constancia de Fiesta en el pueblo; Verbena madrileña; Barrio antiguo de Madrid junto al río.

tiene algo original. Lo primero que se ve es que no son de un aficionado y tampoco de pintor profesional. Me encuentro a muchos conocidos. Grandes expansiones con Gabriel Celaya y su mujer. Luego P. Rodríguez Aldabe, Ayerbe, Berruezo, Peña Santiago, Obieta, los Errandonea, etc. El calor enorme. Se marcan, como comprados, el cuadro grande de la ferrería, tres pequeños y varios dibujos.»

El resultado vuelve a recogerlo en su diario el 8 de agosto de 1976:

«Aparece Baragaña con su mujer, que traen los cuadros que hay que firmar, más los sobrantes de la exposición, más la liquidación. A última hora se han vendido el más caro (una fantasía madrileña) y el de las máscaras en la nieve. El matrimonio está triunfante y yo un tanto asombrado, porque la liquidación llega, limpia para mí, a cerca de un millón cuatrocientas mil pesetas: por catorce cuadros y diez dibujos.

Cuando se van pienso con un poco de tristeza en los cuarenta años de trabajos fuertes y en su resultado económico e intelectual. Un libro como el de la literatura de cordel no me ha dado casi nada. "Teatro popular y magia" no lo ha leído más que algún inglés. Lo vasco se ha vendido por "vasquismos", etc. La antipatía que tenía el tío Pío por el arte y los artistas dependía en algo del sentimiento de desproporción. Mientras que Sorolla o Zuloaga lucían y se enriquecían, los escritores vivían a la cuarta pregunta. ¡Qué decir de los eruditos! No hay cierto más que se paga la demanda y el capricho: lo demás son bromas.

Coloco los cuadros devueltos en el desván y en la casota de la huerta: allí los alegres».

Galería de arte Kayua. Zarauz, 1977

Al año siguiente, y por el mismo motivo veraniego, expuso del 1 al 13 de julio de 1977 en la galería de arte Kayua, situada en la que entonces se llamaba Avenida del Generalísimo, n.º 10, de Zarauz.

A esta exposición, a la que no fue a la inauguración porque tenía comprometido un viaje de estudios sobre arquitectura al País Vasco francés, llevó 23 cuadros al óleo y 8 dibujos a lápiz y rotulador de colores. Según el catálogo estos cuadros al óleo serían:

– *Vista de Londres*
– *El desfiladero*
– *Fiesta de San Juan*
– *El château francés*
– *Hotel abandonado*
– *Pueblo amurallado*
– *Paisaje urbano con nieve*
– *Pueblo en la montaña de Navarra*
– *Después de la procesión*
– *Florero*
– *Florero*
– *Fantasía madrileña*
– *Fantasía germánica*
– *Fantasía de otoño*
– *Tentaciones de San Antonio*
– *Ofrenda infernal*
– *Paisaje morisco*
– *Paisaje fantástico*
– *Paisaje navarro*
– *Paisaje fantástico*

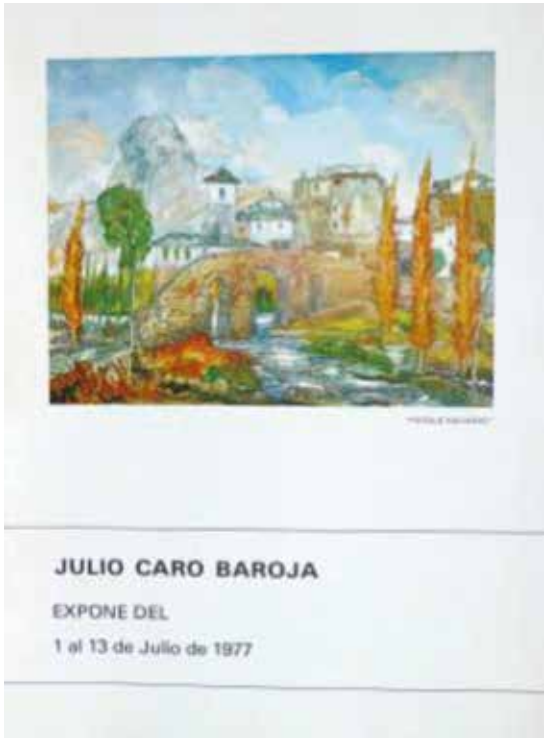


Figura 8. Caro Baroja, Julio (1977), Galería de arte Kayua, Zarauz.

– *Soportales*
– *Piedad antigua [o procesión, título escrito por detrás con otra mano]*
– *Zubialdea*

Además de 8 dibujos.

Evidentemente, ya hay algunos cuadros que hemos visto expuestos antes y como los colgó en su sitio a la vuelta de la exposición de San Sebastián, y otros que veremos también después.

Sin embargo, en los años siguientes, yo no tengo localizada ninguna exposición con fines comerciales, sino unas exposiciones en las que se le reconoce su trayectoria como dibujante y pintor.

Los años de 1970, y en especial desde la muerte de Franco y la llegada de la democracia, para mi tío fueron años de trabajo frenético, como hasta entonces, pero además de reconocimiento. Ya le requerían de todas partes: instituciones, periódicos, estudiosos para que pronunciara conferencias, colaborara con artículos, presentara libros, dirigiera tesis, fuera a la televisión a un programa, interviniera en la radio y, sobre todo ello, le propusieron varias exposiciones de sus cuadros y dibujos.

Cuadernos de campo, 1979

En 1979, y siendo ministro de Cultura de la legislatura constituyente, Pío Cabanillas, le ofrecen organizar una exposición sobre sus dibujos de campo en las salas de exposiciones del Palacio de Bibliotecas y Museos de Madrid. Es decir, en la sede de la Biblioteca Nacional. La exposición se inaugura el 26 de noviembre a las 19:30 horas, según dice el tarjetón, con el título «Cuadernos de campo», y tiene un grandísimo éxito. Tanto es así que la exposición viaja a la Academia de España en Roma[16], siendo Federico Sopeña su director. El texto introductorio incluso se tradujo al italiano.

La información más fiable nos la proporciona la propia publicación, dice el colofón: «Este libro se realizó con motivo de la exposición "Cuadernos de Campo", de Julio Caro Baroja, organizada por el Centro de Promoción de Artes Plásticas e Investigación de Nuevas Formas Expresivas siendo director general del Patrimonio Artístico, don Javier Tusell. Se acabó de imprimir el día 19 de noviembre de 1979».

Está dividido en los siguientes capítulos: Arte campestre popular; aperos y útiles de Vera de Bidasoa; arados, carros, otros útiles, hórreos, máquinas varias, molinos de agua y viento, fiestas, andalucía, Castilla y León-Rioja, Extremadura, Levante, Galicia, Álava, Guipúzcoa, Vizcaya, Marruecos e Ifni y Sáhara.

En el prólogo dice que, después de una serie de vicisitudes, se presenta como un libro catálogo de una muestra itinerante por diversas ciudades del país, y efectivamente, *Cuadernos de campo* circula de 1979 a 1981 con pequeñas variantes[17].

En la presentación de *Cuadernos de campo* narra cómo después de varias exposiciones le ocurrió algo extraordinario, y es que tuvo muchísimo éxito de ventas, y los galeristas se peleaban por sus cuadros, lo que le produjo enorme tristeza. No comprendía cómo se había matado a trabajar en la más absoluta soledad, había escrito y publicado sobre muchos temas desde una perspectiva totalmente novedosa, tanto como etnógrafo como historiador, y nadie le había prestado apenas atención ni le habían comprado sus libros salvo excepciones, y sin embargo el dibujo fantástico y los cuadros, actividad que practicaba como entretenimiento, la gente se pegaba por ellos. Él mismo lo cuenta así:

> «Sin embargo, de mayor, pasados los cincuenta y pico años empecé a pintar. Tuve una época febril y luego rachas. Hace tres años cierta galería de San Sebastián hizo una exposición de mis pinturas

[16] Ese viaje fue el primero de la vida de Julio Caro Baroja a Roma y supuso un cambio en sus gustos y aficiones muy importante, pues a partir de ese momento su pensamiento giró hacia Italia y también la reivindicación de sus raíces, pues llegó a defender su sangre lombarda como la fuente de su veta intelectual y creativa (aunque yo creo que también para fastidiar un poco). Sobre sus viajes, véase: Caro Jaureguialzo, Pío (1996): «Mi tío e Italia», *Revista de Occidente,* nº. 186..

[17] Tengo identificado el siguiente itinerario, después de Madrid y Roma: 20 de mayo de 1980 se inaugura en la Ciudadela de Pamplona, y del 2 al 25 de junio del mismo año se expone en la Casa de Cultura de Vitoria. Del 27 de octubre al 20 de noviembre de 1981 se puede ver en la Sala de Cultura de la Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, en la calle Arrasate n.º 12, con algunos dibujos nuevos, sobre todo relativos al País Vasco y Navarra, y se publica por esa institución y en colaboración de Turner, con dos textos añadidos, uno de J. San Martín y otro de J. De Iturbide.

que fue un éxito económico. Porque me produjeron más que todos los libros que había escrito en mi vida. Ocasión de alegrarse por un lado, de irritarse por otro»[18].

Exposición con motivo de la edición de *La casa en Navarra*, en Pamplona en 1983 y en Madrid en 1984

En esos años de finales de 1970 y comienzos de 1980, Julio Caro estuvo recorriendo los pueblos de Navarra con el objeto de preparar un libro sobre «La casa en Navarra» que le encargó en 1976 la Caja de Ahorros de Navarra, y que luego publicó esta misma institución. Una obra monumental en cuatro volúmenes, con cientos de dibujos de sus casas y de detalles diversos de la construcción y de la población, junto a las fotos que también durante años había sacado don José Esteban Uranga mientras fue secretario de la Institución Príncipe de Viana. Con motivo del resultado de esa extraordinaria colección de sus dibujos sobre la casa navarra, la misma Caja de Ahorros le propuso a mi tío organizar una exposición que se inauguró en diciembre de 1983 en Castillo de Maya, número 39, su sala de exposiciones en Pamplona, y que llevaba por título *La casa en Navarra. Dibujos fantásticos. Óleos*. Fue una magna exposición a la que llevó cien dibujos de *La casa en Navarra*, el nacimiento del que ya hemos hablado, doce pinturas al óleo y veinte dibujos fantásticos[19]. Las pinturas al óleo son:

– *Hotel decimonónico*
– *Tentaciones de San Antonio (con perdón de Patinir)*
– *Pueblo andaluz*

[18] *Cuadernos de campo*, p. XIX.

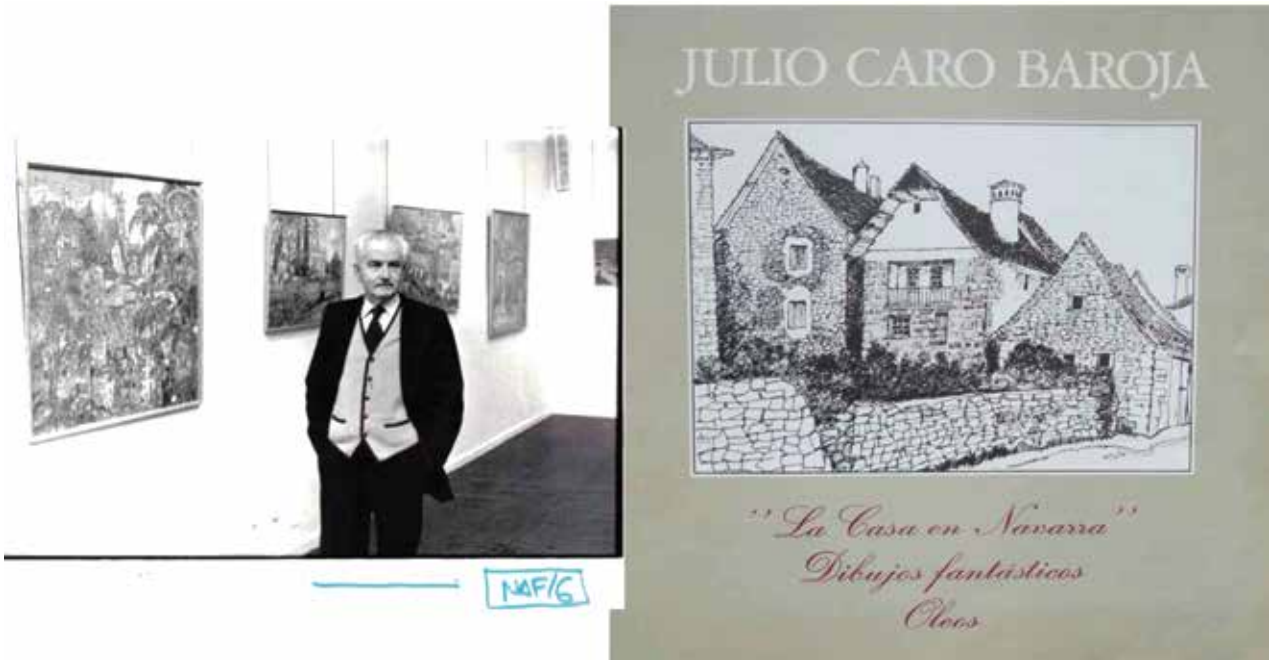


Figura 9. Julio Caro Baroja ante los cuadros expuestos en la exposición «La casa en Navarra», en la sede de la Caja de Ahorros de Navarra (1983). Cubierta del catálogo de la exposición. Esa exposición luego viajó a Madrid, a la sede de la Caja de Ahorros de Navarra, en la calle Juan Bravo, número 3, y se inauguró el 7 de febrero de 1984. Fotografía: Larrión.

[19] Los veinte dibujos fantásticos son: *La casa del doctor Torralba; La plazuela de abajo; Fantasía meridional; La marquesa; Recuerdo italiano; Puente del diablo; Nápoles y cuentahistorias; La consulta a la bruja; Cómicos de la lengua; Asalto a la diligencia; Mefistófeles en Alemania; Viajeros extraños; Envidia puritana; El melómano; El palacio de los monstruos; La tienda de antigüedades; Los puritanos; El cuadro de historia premiado; El nigromante; Madrid castizo*.

– La alcazaba
– La tempestad I
– La tempestad II
– Recuerdo de París
– Fantasía morisca
– Fantasía madrileña
– Fantasía germánica
– Paisaje fantástico
– Piedad antigua

De esta exposición solo conservo una foto, a pesar de las numerosas gestiones que he hecho en los archivos de los periódicos de Pamplona y con los mismos fotógrafos encargados de realizar las fotografías de los actos culturales de aquella época. Por este motivo no tengo identificados todos los cuadros.

La exposición itinerante «Fantasías y devaneos. Dibujos de Julio Caro Baroja (1985-1989)»

Dentro de este ciclo de exposiciones de homenaje y divulgativas en el que nos hemos sumergido, y siguiendo un orden cronológico, 1985, año en que le conceden el Premio Nacional de las Letras Españolas, nos encontraríamos con la denominada *Fantasías y devaneos. Dibujos de Julio Caro Baroja*, organizada en tiempos de Javier Solana, como ministro de Cultura, y Dionisio Hernández Gil, como director general de Bellas Artes. Al pie del cañón nos encontramos a Carmen Jiménez en su dirección y a Ioana Zlotescu encargada de su itinerancia. Se presenta en el Club Urbis de Madrid el 12 de marzo de 1985[20] y es una exposición distinta de «Cuadernos de campo», también organizada por el Ministerio de Cultura, pues en ella se mostraba no solo sus dibujos de carácter documental, etnológico, sino también su faceta fantástica. Estos dibujos fantásticos suelen estar pintados en papel de dibujo de buena calidad de 34 × 48 cm, y están ejecutados con lápices y rotuladores de colores. La exposición viajó por muchas zonas de España[21] desde 1985, como se ha dicho, hasta 1989, pudiéndose visitar en Jerez de la Frontera[22], aunque también

[20] 1985, 12 de marzo. «Fantasías y devaneos. Dibujos de Julio Caro Baroja». Club Urbis, Avenida Menéndez Pelayo, 71, Madrid.

[21] Esta exposición se plasmó en el libro Caro Baroja, Julio (1985): *Fantasías y devaneos. Dibujos de campo.* Prólogo de Demetrio Brisset y Juan Manuel Gómez Segade Secretariado de Extensión Cultural, Universidad de Granada. 58 páginas con algunos dibujos y 54 láminas.

Al margen de los catálogos que conservaba mi tío, un día estando yo de subdirectora general de coordinación bibliotecaria del Ministerio de Cultura, recibo de la bibliotecaria Concha García un sobre cerrado de la Biblioteca del Ministerio con un pósit que dice: «Carmen, estos folletos han aparecido junto con otros en el Archivo Central. Nos los han enviado por si nos interesaban para alguna biblioteca. Igual os interesa guardarlos a ti y a tu familia». De modo que también, gracias al Ministerio de Cultura y casi veinte años después, tengo localizada su itinerancia, primero por la sala Consulado del Mar de la Diputación Provincial de Burgos, del 27 de mayo al 10 de junio de 1985. A continuación, se mostró en el Principado de Asturias, del 1 de julio al 12 de agosto, por una colaboración entre la Consejería de Educación, Cultura y Deportes y el Ministerio de Cultura. Pasó por los locales de los Ayuntamientos de Castropol (1 al 7 de julio), Tapia de Casariego (8 al 14 de julio), Luarca (14 al 22 de julio), Navia (23 al 28 de julio), Casa de la Cultura de Vegadeo (26 al 30 de julio), Candas (Colegio San Félix, 30 de julio al 5 de agosto) y Llanes (6 al 12 de agosto).

De Asturias marchó a las salas expositivas de la Caja Postal de San Sebastián, del 19 al 24 de agosto del mismo verano de 1985, y tras un breve descanso (o quizá me falte información) al Salón de la Caja de Ahorros Provincial de San Fernando, donde estuvo del 1 al 20 de abril de 1986. Era esta una exposición patrocinada por el Ayuntamiento de Dos Hermanas, en colaboración con el Ministerio de Cultura. Luego se expuso del 2 al 15 de julio en la Caja de Ahorros de Plasencia. Al año siguiente, ya en 1987 viajó al Centre Civic Ciutat Meridiana Torre Baró i Vallbona de Barcelona los días 25 de mayo al 5 de junio. El siguiente desplazamiento fue a la sala de exposiciones de la obra cultural de Caja León, donde permaneció del 25 de marzo al 11 de abril de 1987, para seguir ruta hasta la sala municipal de exposiciones del Ayuntamiento de Leganés en Madrid, para finalizar su periplo, hasta donde yo sé, en la biblioteca municipal de Jerez de la Frontera, el 16 de noviembre de 1988. Los folletos no siempre tienen el mismo título y no todos incluyen la relación de los dibujos de campo (como los de Burgos, Plasencia, San Sebastián o Asturias).

[22] En esta exposición itinerante, «Fantasías y devaneos. Dibujos de campo», organizada por el Ministerio de Cultura, se mostraban 46 dibujos de «Fantasías y devaneos» y 53 de «Dibujos de campo». Estos son:

«Fantasías y devaneos»: Felicitación introductoria; La nave de los locos; Canto de´ Diavoli; Wein, Weiss und Gesang; Notte sul mare; Liebesfreud; Quand l´amour refleurit; Vorrei morire; Ich kusse ihre Hand; Madame; Il cantastorie; Napule; Il Campanello; Manicomio tranquilo; Ciudad fantástica; Ciudad vetusta; Barcarola; El Dr. Wagner y el «homúnculos»; Homenaje a don Arnoldo; Los bandoleros; Paisaje poco ameno; Mucho orden; The rise of capitalism; El barroco; Tiempo de carnestolendas; Sant Antruejo; Madrid castizo; Mediodía; Un prelado poco ortodoxo; Viajeros extraños; El puente del diablo; Il Dott. Dulcamara; Mundo antiguo; El último crimen; Parada con baile; La torre de linaje; El cuarto de Jaun de Alzate; El arroyo de las lamías; Lamiozingoerreka; Saltus vasconum; El puerto; La ferrería; Intxisuak; Aquelarre doméstico; Las ventas de Cárdenas; Schön Rosmarin; El pirata jubilado.

«Dibujos de campo»: Lagar de Vera de Bidasoa; Antiguo martinete de rueda; Casa de Pancorbo (Burgos); Casa de Ilarregui;

se exhibe en Valencia con alguna pequeña variación[23].

En la Galería Altxerri. San Sebastián (1985)

El éxito desbordante de mi tío se podría fijar en San Sebastián, donde ese verano de 1985, del 27 de junio al 15 de julio, se pudieron comprar dibujos y cuadros en la exposición de la Galería Altxerri, en la calle Reina Regente, número 2, y si no hubo ocasión o se llegó tarde a la ciudad, los interesados se pudieron recrear en la sala de exposiciones de la Caja Postal de San Sebastián, del 19 al 24 de agosto, pues estuvo allí expuesta «Fantasías y devaneos. Dibujos de campo».

Cuenta mi tío en su diario sobre el día de la inauguración, 27 de junio de 1985:

> «A las siete ha aparecido Raquel Martínez de Ubago acompañada por la madre de Ingrid para llevarme a San Sebastián. Hemos ido al local de la calle de la Reina Regente, n.º 2, donde está instalada. Queda curiosa y nadie diría que es reflejo de la vida de un viejo prostático. Muchos fotógrafos, algunas entrevistas, gente joven que mira los cuadros sin saber a qué atenerse: desorientada».

La Galería Altxerri, según el periódico, expuso diez óleos y cuarenta dibujos. Como en ocasiones anteriores, indicamos los óleos vendidos por anotación de la liquidación del galerista. Según esta, se habrían vendido:

– *Fantasía*
– *Paisaje*
– *Fantasía*
– *La alcazaba*
– *Pueblo de la sierra*
– *Fantasía morisca*
– *Fantasía madrileña*

Pero la realidad es que, a través de Altxerri, mi tío vendió más de esos cuarenta dibujos, pues de puño y letra de la galerista, al menos aparecen como vendidos cuarenta y cuatro dibujos ya en el finiqui to de la exposición, aunque como es bien sabido, y esa es su tarea, los galeristas suelen quedarse con obra del autor para posibles ventas futuras[24].

Molino de la Puebla de Guzmán; Casa de Zubieta; Torre de Ursúa en Arizcun; Portada. Caserío de Vera; Casa de Segura; Zuazo de Salvatierra; Casa de la calle de la Correría. Vitoria; San Vicentejo; Casa de la Calle Mayor; Casa n.º 17 de la calle Castillo. Laguardia (Álava); Casa n.º 4 de la calle Mayor. Laguardia (Álava); Obleas (soportales) de la calle Zapatari de Salvatierra; Ali (Álava); Antoñoana (Álava); Faido (Álava); Puerta de Arriba. Salinillas de Álava; Plaza del Salvador. Sevilla; Casa de Sevilla; Casa de Sevilla; Ermita de San Benito. El Cerro de Andévalo (Huelva); Fachada sur del cortijo cordobés Belmonte Alto (Bujalance); Cortijo de Córdoba; Grazalema (Cádiz); Grazalema (Cádiz); Cortijo La Fontanilla. Conil (Cádiz); Valladolid; Casa de las onzas de oro.; Ribera del Puente (Salamanca); Pontevedra; Palacio de Nuevo Baztán (Madrid); San Vicente de la Sonsierra (Logroño); Celórigo desde el Este (Logroño); Celórigo desde la carretera de Sajazarra (Logroño); Plaza del mercado. León; Calle de serradores. León; Cubos de muralla. León; Motrico (Guipúzcoa); Casa Torre Garibay. Zubillaga. Oñate (Guipúzcoa); Robledillo de Mohernando (Guadalajara); Capilla del cementerio de Robledillo de Mohernando (Guadalajara); Ugíjar (Granada); Yegen (Granada); Calle de Barbole. Granada; Albaicín de Granada; Cuenca; Garganta la Olla (Cáceres); Garganta la Olla (Cáceres); Garganta la Olla (Cáceres); Garganta la Olla (Cáceres); La peña de Garganta la Olla (Cáceres).

[23] Julio Caro Baroja (1989): «Fantasías y devaneos. Dibujos de campo». Presentación de J. F. Miza. Valencia: Generalitat Valenciana, Dirección General de Patrimonio Cultural, 14 + 70 pp., con láms.

Además de los habituales 46 dibujos fantásticos y los 53 dibujos de campo habituales de la exposición itinerante, se incluyeron otros como: En Valencia. Personajes I; Pareja desigual y crítico; Valencianos y manchegos; En Valencia. Personajes II; Barraca I; Barraca II; La Albufera.

[24] Dibujos vendidos según la anotación de la galerista de Altxerri, conservando su numeración original:

7. *El doctor Nessi 2*; 8. *La strega 1*; 9. *La strega 2*; 10. *La strega 3*; 11. *El héroe de Grotta Maritima*; 14. *El organista*; 15. *De Re Bibliophilica*; 16. *De Re Bibliophilica 2*; 17. *Diálogo entre dos ventanas del Gianicolo*; 19. *Siciliana: El príncipe de Perlingonía*; 20. *Siciliana: El príncipe de Perlingonía 2*; 23. *Napulitana*; 24. *La contra Traviata*; 25. *La buena vida en Roma*; 28. *El martirio de San Erasmo*; 29. *El martirio de San Erasmo*; 30. *El asesinato del novelista*; 31. *El asesinato del novelista 2*; 32. *El doctor Nessi 3*; 33. *El doctor Nessi 4*; 34. *Il Spagnoleto 1*; 35. *Il Spagnoleto 2*; 36. *Il Spagnoleto 3*; 37. *Il Spagnoleto 4*; 40. *Berthold Goeckling, pintor de historia y salteador de caminos*; 41. *Berthold Goeckling, pintor de historia y salteador de caminos*; 42. *Berthold Goeckling, pintor de historia y salteador de caminos; II-1. Among the Roman people popery, paganism and sensuality; II-2. Among the Roman people popery, paganism and sensuality;*

Creo que no tenía intención de vender todos, por lo que he podido leer en su diario, y es comprensible, pues parte de ellos son las ilustraciones del libro que tituló *Las veladas de Santa Eufrosina*, y que no editó. Sí publicó dos adelantos, uno con el título «Un cuento para dos dibujos»[25] en *El País Semanal* y otro en la revista *Poesía*, ambos en 1981[26].

Por lo que se refiere al destino de los otros tres cuadros, no dispongo de información alguna. Tiempo después, allá por el año 1991, la galerista de Altxerri quiso que mi tío expusiera de nuevo, pero ese proyecto debió naufragar, según he podido averiguar, o poniendo la oración en términos negativos, por lo que no he podido averiguar.

La cuadratura de 1989

El año 1989 fue el año de la cuadratura, si ese término se puede utilizar, superando el doblete del año 1985 en San Sebastián. Viene justificado porque, primero, el Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid (COAM) le nombra Colegiado de honor en 1988, y con ese motivo, organizó en su sede de la calle Barquillo, una exposición con dibujos de vistas de ciudades, alzados y todo tipo de dibujos arquitectónicos de grandes palacios y casas pequeñas, plantas de ciudades, y unos cuantos dibujos fantásticos a lápices y rotuladores de colores del tipo que ya conocemos. Con motivo del premio, el COAM publicó una carpeta-catálogo[27] con diez dibujos a color[28]. Dada su escasa difusión por la reducida tirada y poco contenido y el gran interés demostrado por el público, el COAM decidió publicar la totalidad del material expuesto en un librito más completo y de más amplia tirada que fuera recordatorio de la ocasión. De ese acuerdo con Julio Caro Baroja también salió de la imprenta *Julio Caro Baroja: dibujos*[29].

A ese homenaje y exposición acudieron muchos amigos y discípulos suyos, acto del que se conservan bastantes fotos, que a su vez han sido vistas en otras exposiciones posteriores.

En el sur, fue la Caja de Ahorros de Antequera, gracias a la sensibilidad de su director, el poeta Alfonso Canales, la que le organizó una exposición con óleos y dibujos. La muestra se pudo visitar del 6 al 28 de junio en su galería de arte, situada en la calle Doctor Manuel Pérez Bryan, n.º 3, de Málaga, y en ella se expusieron óleos que había pintado en Churriana a lo largo de muchos años, pues vemos, incluso, *El matrimonio del hijo del diablo*, de la década de 1960 del siglo pasado. Estos óleos son:

– *Procesión*
– *Paisaje clásico*
– *Recuerdo de la tienda de antigüedades de Salvador Blasco*

II-3. Among the Roman people popery, paganism and sensuality; IV-1. Últimos años del Doctor Torralba; IV-3. Últimos años del Doctor Torralba; IV-5. Últimos años del Doctor Torralba; XIII-1. Vidas de artistas; XIII-2. Vidas de artistas; XIII-3. Vidas de artistas; XIII-4. Vidas de artistas; XIII-5. Vidas de artistas; XV-1. La filosofía pictográfica; XV-2. La filosofía pictográfica; XV-3. La filosofía pictográfica; XV-4. La filosofía pictográfica; XIX-2. La verdadera historia del Barón von Meerteufel; XIX-3. La verdadera historia del Barón von Meerteufel.

Giulio Griggione (pseud.) (1995): *Las veladas de Santa Eufrosina. Cuentos para marionetas.* Madrid: Caro Raggio Editor. La estructura está dividida en «pastiches» numerados: *I. El Spagnoleto; II. Among the Roman people popery, paganism and sensuality; III. La strega; IV. Últimos días del Doctor Torralba; V. Berthold Goeckling, pintor de historia y salteador de caminos; VI. Siciliana: El príncipe de Perlingonía; VII. El organista; VIII. El doctor Nessi; IX. El martirio de San Erasmo; X. De Re Bibliophilica; XI. El héroe de Grotta Maritima; XII. Napulitana; XIII. Vidas de artistas; XIV. La contra Traviata; XV. La filosofía pictográfica; XVI. Diálogo de dos ventanas del Gianicolo; XVII. La desaparición del novelista; XVIII. La buena vida en Roma; XIX. La vida de Konradin Freiherr von Meerteufel; XX. El cardenal (no hay dibujos).*

[25] «Un cuento para dos dibujos»: *El País Semanal*, 3 de mayo de 1981, n.º 212, correspondiente al pastiche X de *Las veladas de Santa Eufrosina*.

[26] Giulio Griggione (pseud.): *Las veladas de Santa Eufrosina.* Prólogo y dibujos de JCB. En Poesía, (primavera-verano de 1981), nº. 11, pp. 81-103+ 2 láminas en color. Es el prólogo y pastiches IV, V, y VIII.

[27] *Julio Caro Baroja. Colegiado de honor. Carpeta-catálogo con 10 dibujos a color de JCB presentados por P. Monleón,* 1988, Madrid: COAM, pp. 12.

[28] Estos diez dibujos son: *Desde que en esta ciudad han entrado las ideas modernas, no se hace cosa buena (El cura).* 14-IX-88; *Roccatagliata.* 19-IX-1988; *Borgovecchio.* 10-X-1988; *Preparación a la Panduerga.* 15-X-88; *El gran Pan no ha muerto.* 19-X-1988; *Old Spain.* 23-X-1988; *No es buena tierra para cojos.* 10-XI-1988; *Palacio de la penitencia.* 12-XI-1988; *Among de Popish people. Disgusting, shocking, no table manners.* 18-XI-1988; *Postkusche*. 23-XI-1988.

[29] *Julio Caro Baroja:* Dibujos. Madrid: COAM, 1989, 83 pp. Además de los dibujos de tipo arquitectónico se añaden sobre los 10 dibujos fantásticos inicialmente publicados: *Recuerdo marroquí-Gómara; Recuerdo marroquí-Tetuán; El despertar de La Favorita; Heliogábalo con los ocho calvos.*

– *Florero*
– *Pueblo andaluz*
– *Paisaje convencional*
– *Olentzero*
– *La peste blanca*
– *Termas en ruinas*
– *Toledo*
– *El arco*
– *El diablo que vuelve alegre de su trabajo*
– *Tempestad en seco*
– *El lago*
– *Puerto antiguo*
– *Con perdón del Greco*
– *Plaza vieja*
– *Pueblo meridional de montaña*
– *Contraste*
– *Ciudad blanca*
– *El matrimonio del hijo del diablo*

En el prólogo, que es una reproducción fotomecánica de un manuscrito, dice:

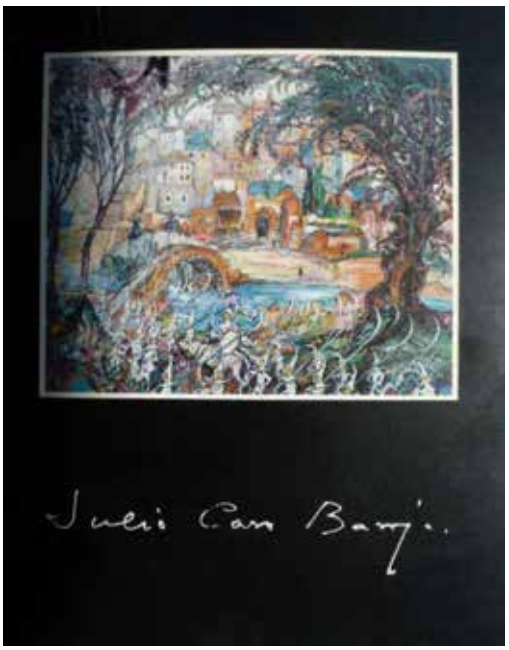


Figura 10. Portada del catálogo de la exposición en la Caja de Ahorros de Antequera de Málaga, (1989).

«Esta pequeña exposición de pinturas y dibujos necesita acaso más que otras de un comentario preliminar. En primer término, no se trata de obras de un profesional, sino de lo que hace en horas de diversión un hombre ya viejo y dedicado a la antropología y a la historia. Para él son el producto de una evasión e incluso una liberación, cuando le pesa el trabajo cotidiano. Sobre todo los dibujos, que pese a que resulten más bien alegres que tristes, se han hecho para descargarse de murrias y tristezas precisamente. El autor ha dibujado mucho para ilustrar sus estudios acerca de tecnología popular, arquitectura rural, etc. Pero ha sido desde época relativamente cercana desde cuando ha pintado y dibujado más, cosas fantásticas, aunque a veces, su imaginación se funde en el recuerdo. Ha pintado para divertirse sin adscripción tampoco a escuelas, ismos o ideales estéticos concretos. Como puede imaginarse, no se cura del resultado. Esta actividad es, en su vida, un "divertimento", un pasatiempo de la vejez. Ni más ni menos. Si a los que visiten la exposición les divierte también un poco habrá obtenido un doble resultado positivo imprevisto, lo cual es mucho»[30].

Por otro lado, Hans Meinke, responsable para España de la editorial Círculo de Lectores, se pone en contacto con Julio Caro hacia 1985 para convertirse en su editor. Para mi tío esa relación con Meinke fue

[30] Caro Baroja, Julio (1989): «Óleos y dibujos». Málaga: Caja de Ahorros de Antequera, Málaga. 12 pp. Incluye la reproducción de dos cuadros y lo que se expuso: los óleos ya mencionados y estos ocho dibujos, todos de 34 × 48 cm: *Desde que en esta ciudad han entrado las ideas modernas no se hace cosa buena (El cura); Rocatagliata; Preparación a la Panduerga; El gran Pan no ha muerto; Old Spain; No es buena tierra para cojos; Palacio de la penitencia; Among the popish people. Disgusting, shocking. No table manners.*

un auténtico alivio, pues sus relaciones con sus editores no habían sido, ni continuaron siendo, ni fáciles ni rentables, en la mayoría de los casos. O eran ediciones con unas letras minúsculas para ahorrar papel y abaratar costes, o la distribución era muy limitada o las liquidaciones se hacían esperar… Con Círculo de Lectores inició una buena relación en la que los libros estaban bien editados, eran bien distribuidos y liquidaban en su debido momento sin aclaraciones necesarias. El primer libro que le editó fue *Los Baroja, memorias familiares*, y con este motivo, Círculo de Lectores organizó una presentación de la futura nueva colección de los libros de mi tío, que fue acompañada de una exposición fotográfica. Ese catálogo de libros/catálogo de fotos se publicó dentro de la colección *Galería de grandes contemporáneos* y el texto se lo encargaron a Baltasar Porcel. A continuación, vino el libro que quería comentar: *Los mundos soñados de Julio Caro Baroja*[31], en donde se recogen treinta dibujos de esa época.

Finalmente, *Fantasías y devaneos. Dibujos de campo* se exhibía en otoño en Jerez.

Este éxito que hemos mencionado, y varias apariciones en prensa que incluían fotos suyas delante de su caballete, hizo que galeristas y coleccionistas se pelearan por sus cuadros y dibujos, y que en particular de estos últimos se los compraran de dos en dos y de tres en tres. De esa avidez o avaricia partieron una nueva exposición y una nueva relación, que le produjeron unos cuantos disgustos como se podrá comprobar a continuación.

Exposición en la galería Baserri de la Euskalechea de Madrid (1990)

La Euskalechea de Madrid, en su sede de la calle Jovellanos, número 3, estaba dirigida, desde el comienzo de su ubicación actual hasta su muerte, por Peio Aramburu. La Euskalechea debía de arrendar un espacio para galería que en esos momentos llevaba Pedro García Damborenea. Por lo que se refiere a la exposición, celebrada en la galería Baserri, que así se llamaba, los días 18 de mayo a 9 de junio de 1990, queda algo por escribir si nos atenemos a la anotación a mano en el catálogo sobre la liquidación, con letra que no es del autor, sino que debe ser del galerista, y los comentarios que recoge el propio Julio Caro Baroja en su diario sobre lo acontecido con su persona de contacto, Pedro García Damborenea.



Figura 11. Invitación de la exposición (1990). Galería Baserri de Euskalechea, Madrid.



Figura 12. Ambos lados de la cubierta del álbum de dibujos, editada por Baserri (1990), edición numerada de mil ejemplares, Madrid.

[31] *Los mundos soñados de Julio Caro Baroja.* Comentario final por José María de Areilza (1989), Círculo de Lectores, Barcelona, 155 pp. Con treinta dibujos en color. Estos son: *Retrato del escritor ante el IVA; Lo incomprensible; La cour des miracles*. 1988; *La nave de los locos; L´inutile tentazione; Justicia y chochez; La fuente de la sabiduría; Fleischeislust; Una ciudad fáustica; Fasten among the old Germans; Paisaje inactual; Paisaje con agujeros; Albergue sospechoso; El caballero, el leproso y la muerte; Monasterio; Ciudad gibelina; Lo que ya no hay: capriccio italiano; La Paranzella.* 17-VII-1987; *Inferioridad de los pueblos septentrionales frente a los del sur; El triunfo de la pasta; Benedetto Mezzogiorno; Patria y religión. 1980; La melonera; Los cruzados de la causa; La diligencia; El tío del cartelón y el ciego de los romances; El peligro de esta ciudad está en los masones y librepensadores; Las sencillas costumbres antiguas; Fue;* Cartel para la Feria de Libros Antiguos de Madrid. 1988.

En resumen, según la liquidación se exponen cinco óleos y treinta y cinco dibujos. Además, se saca una publicación de al menos seis dibujos con una tirada numerada de mil ejemplares[32]. De esta publicación el presidente de la Delegación en Corte, de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, Pablo Beltrán de Heredia, me dio fotos de algunos dibujos contenidos en ese álbum.

Al final de la anotación de la liquidación dice: «Quedan por vender tres óleos y dos dibujos».

Sin embargo, según el diario de Julio Caro, con fecha 11 de mayo de 1990, anota: «Una mujer no muy agradable ha venido de "Baserri" a entregar las invitaciones para la exposición de los dibujos, con la que el señor García Damborenea se queda con la mitad de lo que se venda». Es decir, originariamente solo estaba planeado que se expusieran dibujos.

Pero dado el éxito, García Damborenea le pide más obra. El 23 de mayo de 1990 anota lo siguiente: «A eso de las tres ha telefoneado "el mago de las finanzas" (en mi caso, García Damborenea) para decir que la exposición ya ha sido un éxito, porque se han vendido veintiocho dibujos de treinta y cinco, y que espera venderlos todos: que hay además quienes quieren seis más de encargo con temas madrileños e interiores. Pregunta si tengo óleos… Descanse usted».

Al día siguiente «una enana imbécil» recoge «los cuadrotes». El 28 de mayo sigue atareado: «Todavía paso unos momentos entonando un poco un retrato absurdo de Rossini que empecé el año pasado. Hace uno de todo. García Damborenea telefonea que han llegado los cuadros y que quería dos más: ya está bien. ¿Es que querrá venderlos? El de Rossini se lo vendería con la dedicatoria del retratado al retratista: "Al mio caro amico Giulio Caro, Gioachino…"».

Finalmente, por lo que se refiere a la exposición en Baserri, el 4 de junio, es decir, cinco días antes de la clausura, anota: «Otra [llamada] de García Damborenea que cierra la exposición el sábado y que quiere que vaya. Ha vendido tres cuadros de los cuatro que mandé». El día 9 de junio indica: «Luego me han acompañado [Joaquín Puig de la Bellacasa y Rogelio Rubio] hasta la galería Baserri, en la que García Damborenea me ha tenido larguísimo rato firmando certificaciones para los dibujos. Ha vendido todos menos uno que, para mí, era de los mejores. También he firmado hojas, catálogos, libros. Una lata».

Un año después García Damborenea le persigue; el 1 de febrero de 1991 y anota: «Pero entre siete y ocho hay, primero, telefonazo de un pintor joven que quiere llevarme al punto, a la inauguración de una exposición de pintura suya; viene y vamos a la sala del aprovechado señor García Damborenea, que está allí. Hay guateque, gente mayor y gente joven. […] Estoy un rato, saludo a la parentela del artista y él mismo me trae a casa, después de hacer muchas fotos y de que el marchante me proponga hacer otra exposición en otoño. Aún tiene tres cuadros míos para chamarilear».

Es decir, según Baserri entrega cinco y quedan tres por vender, y según Julio Caro, entrega cuatro y quedan tres por vender. Seguramente fueran cinco, pues no va a anotar García Damborenea algo de lo que no puede sacar provecho o que le pudiera costar, pero en cualquier caso quedan tres por vender, en eso sí están de acuerdo. Pues bien, de esos cinco cuadros no he conseguido obtener ninguna información por ningún procedimiento: ni título, ni año, ni dimensiones, ni precio, ni propietario.

A la vista de mi insistencia por localizar alguna información de la exposición en Baserri por todas las vías, incluso desde el País Vasco, el director de la Casa Vasca, Peio Aramburu, años después me dio copia de unas fotos que debió sacar él, deduzco, en algún momento del montaje[33].

Las relaciones con el galerista y editor Ernesto Gutiérrez Nicolás

El siguiente episodio azaroso que vivió mi tío con lo que en teoría era un divertimento le ocurrió dos años más tarde con algo tan ajeno a él como podía ser la Exposición Universal de Sevilla en 1992. Pero

---

[32] Los títulos de los dibujos de esta edición son los siguientes: *Ars magna. Producción de armas en retorta.* 16-XII-1989; *¡Viva el catolicismo romano y barroco!* 9-XI-1989; *Eguzqui Eguna (antes de la K).* 5-IV-1989; *La locura llegó con el circo; La ciudad antigua.* 28-X-1989; *Sorquiñen Erreque emen da*. 18-XII-1989.

[33] Peio Aramburu, director de la Euskalechea, me dio foto de los siguientes dibujos enmarcados y colgados, pero desconozco dónde estaban colgados. Algunos llevan número de mi tío y otros no. Se pueden ver en el libro editado por Gutiérrez Nicolás: 4. *Villanueva.* 29-X-1990; 5. Tiovivo. Madrid, 8-XI-1990; 19. Por ladrón. Madrid, 14-1-1991; 22. Ciudad con acueducto. Madrid, 20-I-1991; La diligencia. Madrid, 20-III-1990; Banquete presidido por un cura en un interior. 9-XII-1990; Cura baila ante el diablo en un interior. Madrid, 10-III-1991.

para entenderlo es necesario conocer cómo poco a poco se va introduciendo en su vida un personaje, Ernesto Gutiérrez Nicolás, de la manera más extraordinaria posible. Del mismo modo quizá que se acercó a otra artista de la regata del Bidasoa también ya en la avanzada edad. En el caso de mi tío, y aunque le conociera de antes por ser editor en San Sebastián, el primer episodio digno de mención se produjo con motivo de la presentación de un libro en el hotel María Cristina, de San Sebastián, en donde estaba prevista la participación de Julio Caro Baroja. Lo cuenta así en la anotación de su diario del día 7 de mayo de 1991:

> «Día barroco, recargado de cosas absurdas. Antes de las once de la mañana viene un chófer a llevarme a Barajas, con un billete para el avión de la una menos cuarto. Por de pronto hay huelga de Iberia, el aeropuerto está menos lleno que de costumbre. Despacho lo del ingreso y bajo hacia la puerta 26. Hay mucho tiempo por delante. Oigo también muchos avisos de retraso y cambios, debido a "causas operativas", que no sé qué clase de causas son. Esto me alarma y, en efecto, llegado el turno a nuestro vuelo, que primero se aplaza media hora a causas esas, después silencio. Más tarde, todavía, dicen que los viajeros subamos al restaurante. Yo vacilo y como son las dos decido volver a casa y renunciar al viaje. Cojo un taxi, llego a casa, con la sorpresa de todos, y como. Poco después hay llamada, diciendo que dentro de una hora vendrá alguien a buscarme, para llevarme otra vez a Barajas y coger una avioneta, preparada exprofeso. Molestia e inquietud. Hacia las cuatro llaman de abajo. Es un hermano del editor, que viene a recogerme. Un tipo flaco y no muy alto, rubiáceo y bastante neurótico al parecer. Me dice que es tuberculoso, que no ha estudiado nunca y que por eso se escapó de casa, que está casado, que tiene tres niñas, lo cual le pesa mucho y no sé cuántas cosas más. Vamos a salidas internacionales y esperamos un rato, con su mujer. Un capitán de avión viaja también a Fuenterrabía. El vuelo se hace en una avioneta microscópica, de seis plazas. Vamos tres viajeros y dos aviadores. A la subida y a la bajada hay muchos tantarantanes. Arriba no. Tardamos algo menos de hora y media. Abajo me recoge el editor, hermano del que me ha acompañado. Al final del viaje este se ha mareado y su mujer ha ido rezando, con los ojos tapados. Hemos ido al hotel María Cristina de San Sebastián, donde el acto estaba anunciado para las siete y media. Cambio de decoración incongruente…»

Al día siguiente aparece el factótum de la faceta artística de mi tío en acción: «Después como y muy pronto aparece el alborotado del editor que organizó los actos de ayer, Ernesto Gutiérrez Nicolás, el leonés más vasco que ha existido. Me aturulla con proyectos e imposiciones, se lleva un cuadro para regalárselo a Ardanza, me da cien mil pesetas, dice que nos veremos en Madrid el lunes».

Mi tío empieza a tomar conciencia de su peligrosidad, pero veremos que se deja llevar, pues durante ese año le propone varios proyectos, todos mezclados y entrecruzados. Para desenmarañar los movimientos propios de un prestidigitador, los pondremos en orden. El primero sería un proyecto del que no es este lugar para extenderse, pues en realidad se trata de la edición de una colección de grabados de Ricardo Baroja. Esa gran tirada fue objeto de varios artículos en prensa y de una amarga polémica entre mi padre y Ernesto Gutiérrez Nicolás, y creo que en parte fue motivo de un desgaste de salud muy grande para mi tío.

Además de este proyecto, se llevó tres cuadros de Ricardo Baroja para reproducir, pero el 2 de agosto de 1991 escribe: «El embrollón de Gutiérrez Nicolás telefonea que va a venir a las cinco con los tres cuadros del tío que se llevó, para que vayamos luego a la feria del libro del bulevar. Hay que esperar sin mayores quehaceres. Llega más tarde en un taxi y deja un carpetón con los cuadros. Luego veo que falta uno. Habrá que reclamarlo, porque este con Retana, se trae unos tejemanejes sospechosos».

En tercer lugar, se podría mencionar la petición de dibujos en número indefinido conforme a las anotaciones del 17 de mayo de 1991: «Por de pronto se lleva los dibujos para hacer un álbum. Algunos también para regalarlos. Me da un dinero por ellos y otro por concepto de textos que quiere publicar. A poco ya no recuerdo ni lo que he firmado».

Simplificando, se podría decir que el resultado de este bloque de dibujos sería, en parte, la publi-

cación de *El mundo jovial de Julio Caro Baroja. Sobre El diablo cojuelo. Ensayo inédito*[34].

De los dibujos sueltos no tengo noticia.

El cuarto episodio se anuncia el 17 de diciembre de 1991: «Cuando estaba preocupado por el "asunto Gutiérrez" [la edición de los grabados de Ricardo Baroja], ha telefoneado este para decir que viene el sábado, con las planchas y para llevarse "todo" lo que yo he pintado y dibujado. Proyectos totalitarios. Por lo menos que traiga las planchas». Y el plan se hace efectivo en Vera de Bidasoa el 21 de diciembre en que aparece con un fotógrafo, saca fotos de muchos cuadros y otras cosas y se lleva «los dibujos que tenía la de Zarauz», y el 20 de marzo, ya de 1992, en que «se lleva todos mis cuadros, me da un dinero a cuenta, me alborota de modo desmesurado y se va como un huracán, haciéndome confidencias desagradables respecto a su fama de homosexual».

Pues bien, intentando simplificar otra vez, el resultado sería, en primer lugar, la exposición de sus dibujos y cuadros en el pabellón de Euskadi en Sevilla 92. Según una publicación del propio Gutiérrez Nicolás, *Historial artístico de Julio Caro Baroja*, se exponen cinco cuadros y once dibujos[35]. Los óleos son:

– *Villa de Capri*
– *La muerte del año*
– *Pueblo malagueño*
– *Paisaje fantástico de ciudad*
– *Paisaje irreal*

Por muy extraordinario que pueda parecer otra vez, y se puede comprobar en las hemerotecas, el pabellón de Euskadi sufrió un incendio el 16 de junio, afectando a los cuadros que había llevado Gutiérrez Nicolás de mi tío Julio, pues el seguro le indemnizó por daño y destrucción de la obra, y sin embargo, al menos algunos de esos cuadros años después siguen a la venta en salas de exposiciones o se han subastado recientemente en San Sebastián y Bilbao, como se puede comprobar por internet.

Otro resultado de esas visitas alborotadas de Gutiérrez Nicolás a mi tío es que se lleva «todos» los cuadros que en ese momento tiene en casa, a cambio de «un dinero a cuenta».

Finalmente de esa relación nace el libro que venimos mencionando, *Historial artístico de Julio Caro Baroja*, escrito por Mario Ángel Marrodán y publicado por Gutiérrez Nicolás con pie de imprenta en Madrid, Editorial Lorer, 1993. Este libro de 203 páginas a todo color, tapa dura y 31 × 24 cm, es decir, un libro de lujo, no es más que un libro de los llamados de mesa de café para dar soporte a 93 láminas que deberían reproducir aquella obra que Gutiérrez Nicolás captó a Julio Caro Baroja en los años 1990-1992, aunque posiblemente no toda.

Realmente viene a ser un libro inescrutable, no ya solo por el texto, que no es objeto de mi análisis, sino por parecer más bien un soporte con una retícula, los capítulos, sobre el que habrían espolvoreado unas láminas y un texto, y que ambos habrían caído, movidos por el viento o por el mal pulso, a la buena ventura, pues nada tiene que ver el enunciado del capítulo con lo que contiene, y lo propio ocurre con las láminas. Para hacerse una idea, el primer dibujo numerado con letra de Julio Caro corresponde a la lámina 72.

¿Y qué contienen esas 93 láminas a todo color? Las láminas reproducen los cinco cuadros al óleo que fueron a la Expo de Sevilla, más los doce que se llevó Gutiérrez Nicolás que en ese momento vio en

---

[34] Caro Baroja, Julio (1991): *El mundo jovial de Julio Caro Baroja. Sobre «El diablo cojuelo». Ensayo inédito.* Prólogo de A. M. Campoy, E. Amaia. 4 pp. + 12 dibujos a color. Estos son: 4. *Villanueva.* 29-X-1990; 5. Tiovivo. 8-XI-1990; 7. *¿Es todo inverosímil?* Madrid, 19-XI-1990; 9. *Roma nun fa' la stupida stasera.* 4-XII-1990; 11. El diablo cojuelo en una urna de cristal. Madrid, 10-XII-1990; 19. Por ladrón. 14-I-1991; 22. Ciudad con acueducto. Madrid, 20-I-1991; 24. Gabinete de sabios con hábito rayado. Madrid, 28-I-1991; 31. Corte del diablo macho cabrío negro. Madrid, 11-II-1991; Banquete presidido por un fraile con elefante amarillo al fondo. 9-XII-1990; La diligencia. 20-III-1990; Fraile de azul tocando el saxofón. Madrid, 10-III-1991.

[35] Los dibujos expuestos en el Pabellón de Euskadi de la Exposición Universal de Sevilla 92 serían: 6. Paisaje con varios pueblos. Madrid, 13-14-XI-1990; 22. Ciudad con acueducto. Madrid, 20-I-1991; 24. Gabinete de sabios con hábito rayado. Madrid, 28-I-1991; 31. Corte del diablo macho cabrío negro. Madrid, 11-II-1991; Banquete presidido por un fraile con elefante amarillo al fondo. 9-XII-1990; Fraile de azul tocando el saxofón. Madrid, 10-III-1991; *Presepio napoletano.* 1983; Monte entre lagos al que se accede por gran puente. Madrid, 10-II-1991; El dios con cuernos rodeado de su séquito todo dormido; Dormitorio sin habitantes; Starkie llega a las afuera de un pueblo en coche de caballos.

casa de Julio Caro en sus visitas de fines de 1991 y principios de 1992: 80 dibujos hechos desde octubre de 1990 hasta el último con fecha reseñada en mayo de 1992, y que lleva curiosamente por título *El triunfo de la razón pura*[36].

Si nos basamos en el *Historial artístico de Julio Caro Baroja*, los doce cuadros serían:

– *Villa romana con jardín*
– *Misterium tremendum*
– *Viejas jugando a las cartas en Iranganbaita*
– *Plaza con fuente barroca blanca y ropa tendida y dos iglesias*
– *Paisaje fantástico de ciudad*
– *Procesión de primavera*
– *Ars magna chrysopoeia et coquinaria*
– *Florero (primera mancha)*
– *Bacanal*
– *Gruta marina con sirenas (primera mancha)*
– *Pueblo malagueño*
– *Paisaje mágico*

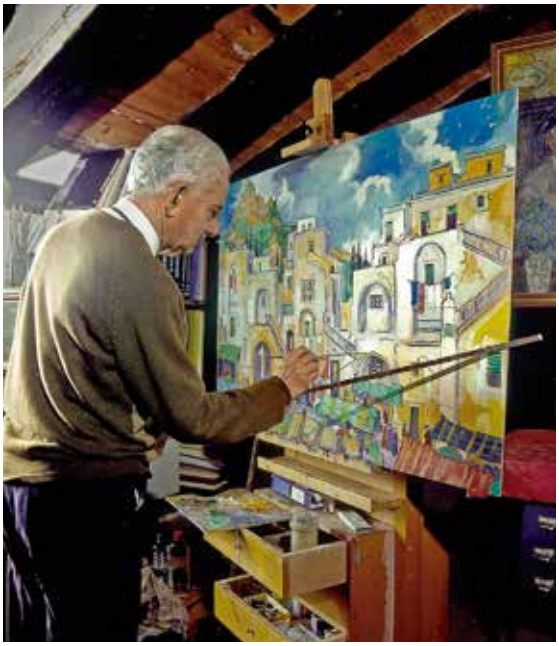


Figura 13. Julio Caro Baroja pintando en el desván de Itzea, en Vera. (Nº. inv. 139).

[36] Aunque este inventario no pretende abordar los dibujos, sí conviene hacer un comentario sobre los que reproduce el libro de Mario Ángel Marrodán: *Itinerario artístico de Julio Caro Baroja* por ser muy numerosos. Incluye dibujos de dos tipos: unos numerados, y otros sin numerar. Los numerados son (con título descriptivo a falta de uno puesto por el autor): 1. Sirenas, fauno y centauro en paisaje clásico; 2. *Esta no es una «situación González»,* 23-X-1990; 3. *El incoherentismo histórico,* 27-X-1990; 5. Tiovivo. Madrid, 8-XI-1990; 6. Paisaje con varios pueblos. Madrid, 13-14-XI-1990; 7. *¿Es todo intrusismo?* Madrid, 19-XI-1990; 9. *Roma aun fa´ la stupida stasera.* Madrid, 4-XII-1990; 11. El diablo cojuelo en una urna de cristal. Madrid, 10-XII-1990; 12. Plaza de Madrid con aguaducho. Madrid, 13-XII-1990; 15. Pueblo alemán. Madrid, 18-XII-1990; 16. Barco y elefante sobre carros de ruedas; 17. La matanza del cerdo en caserío vasco. Madrid, 12-I-1991; 18. *Hölle Eingang.* Madrid, 13-I-1991; 19. Por ladrón. Madrid, 14-1-1991; 20. Polifemo. Madrid, 15-I-1991; 21. Trainera de cerdos en paisaje mitológico. Madrid, 18-I-1991; 22. Ciudad con acueducto. Madrid, 20-I-1991; 23. Terraza de esparcimiento de pueblo amurallado al fondo. Madrid, 26-I-1991; 24. Gabinete de sabios con hábito rayado. Madrid, 28-1-1991; 26. El estudioso investiga una tribu prehistórica con palafitos; 27. *La Mariposa, 13.* 1991; Corte del diablo macho cabrío negro. Madrid, 11-II-1991; 34. Barco y elefante sobre carros de ruedas; 36. Erasmo estudiando en sala con tapiz. Madrid, 3-III-1991. De los numerados faltarían: 4, 8, 10, 13, 14, 25, 28, 29, 30 y 35.

De los restantes se desconoce el orden pues la mayoría no tienen ni fecha ni firma, y por tanto no se sabe si las series o historias están completas, aunque no siempre había una historia en varios capítulos detrás de cada dibujo. Estos son: Banquete presidido por un fraile con elefante amarillo al fondo. 9-XII-1990; Fraile de azul tocando el saxofón. Madrid, 10-III-1991; *Presepio napoletano*. 1983; Monte entre lagos al que se accede por gran puente. Madrid, 10-II-1991; El dios con cuernos rodeado de su séquito todo dormido; Dormitorio sin habitantes; Starkie llega a las afuera de un pueblo en coche de caballos; *Fasschingffzeit.* 1984; *Alcagüeses; Già fummo, or non siam più spiriti beati/Per la supervía nostrea/Dall´alto e sommo ciel tutti scaciati; The triumph of life; El triunfo de la razón pura.* Mayo, 1992; Palacio barroco ocre; Carroza de seis mulas delante de puerta de muralla; Ponte vecchio; Comida presidida por un burgomaestre en una venta; *Schön Rosmarin;* Barco de vela entra en un puerto; Calle de Nápoles; *Liebesfreud;* Portada de palacio con jirafa. Madrid, 15-V-1991; Para las benditas ánimas; Carroza tirada por cuatro «centauros» con patas de pájaro; Bandoleros a la espera; *Il campanello;* Santo penitente; Jorraidanza; Gabinete de ciencias naturales con gigante. Madrid, 1-III-1991; *El anciano señor don Julio Caro Baroja le desea unos carnavales felices y abundantes; Interior de una nave pirata; Olentzaro.* 1983; Baile en una venta; Paseo de un cardenal en su villa de verano; *Epifania.* 1983; Casa estrecha con calle escalera al lado; Gabinete de escayolas de seres mitológicos y fantásticos; Patio moro; Barco y elefante sobre carros de ruedas; *Plaza de abajo.* Madrid, 8-I-1991; Café parecido al del Espejo; *Capriccio.* Madrid, 2-X-1990; Terraza de café en una calle; *The rise of capitalism; Sant Antruejo; Wollüstigheit; Stultifera navis mortalium. Das narrenschiff;* Ruina en una huerta con ciudad amurallada al fondo. Madrid, 22-4-1990; Terraza con vistas a la costa; Der Pilger. Vera, 29-IV-1990; Puerto con agua azul y barcos vela latina; Plaza de Nápoles; Café con pianista. Madrid, 3-IV-1991; Escena de pueblo con baile y viajero burgomaestre a caballo. Madrid, 29-I-1989; Plaza con iglesia y aguaducho en primavera.

Este libro yo lo he visto manejar después en galerías, a modo de catálogo o muestrario de obra en venta de Julio Caro Baroja, la última vez creo que en 2014 en San Sebastián en el hotel María Cristina, en la sala provisional de la galería Lorenart. No puede tener otro uso.

La relación de mi tío con Gutiérrez Nicolás finalizó en 1992, aunque aún colean sus consecuencias, como se puede comprobar por la salida de vez en cuando al mercado de algún cuadro o dibujo de este lote, por no hablar otra vez del tema de los grabados de Ricardo Baroja.

Julio Caro Baroja murió en Vera de Bidasoa el 18 de agosto de 1995, y todas las exposiciones que ha habido después con obra suya han sido exposiciones en homenaje suyo o en homenaje a la familia Baroja/Caro Baroja. En esas exposiciones se han podido ver de nuevo algunos cuadros ya conocidos y reseñados hasta el momento y otros nunca expuestos, pero esos cuadros están todos incluidos en el inventario[37].

El inventario: aclaraciones sobre su contenido

En este breve estudio introductorio ya se ha explicado que se aborda exclusivamente los cuadros al óleo pintados por mi tío. Sería muy deseable que en algún momento se acometiera la totalidad de su obra plástica y esta se publicara en forma de libro con un exhaustivo estudio de presentación, tratándose de una persona que no solo destacó en el ámbito de las letras y las humanidades y fue muy premiado por estas actividades, sino que además, y ya en el terreno específico de las bellas artes también destacó sobremanera y en justa recompensa recibió la Medalla de Oro al mérito de las Bellas Artes. Mientras ese libro llega, el resultado de mis pesquisas son los 151 cuadros que a continuación se refieren de unos 200 que estimo debió pintar, sobre los que quisiera aclarar tres puntos:

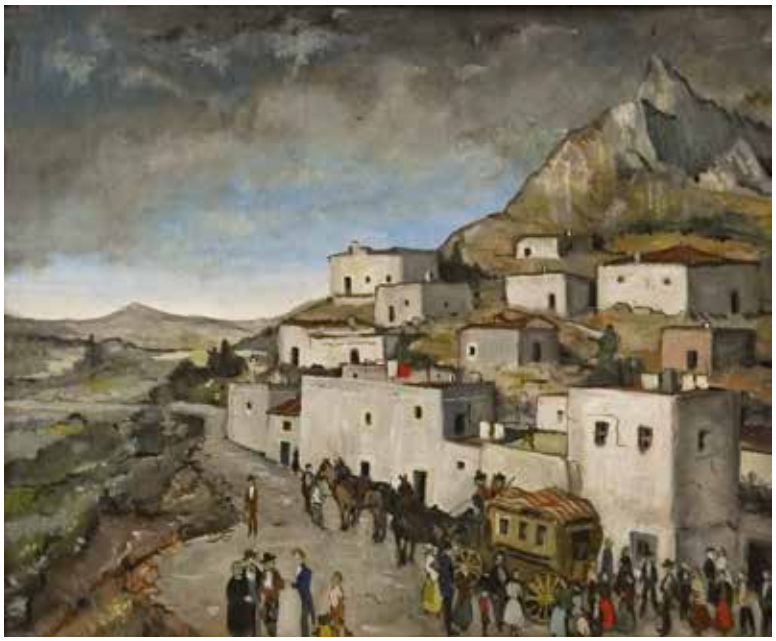
1. He incluido, por un lado, aquellos cuadros de los que tengo la reproducción. Esto se debe a que al llevar los cuadros nombres genéricos en los folletos de las galerías como *Florero*, y exponer varios con el mismo título, es difícil identificarlos. Lo mismo ocurre con *Paisaje urbano* o *Paisaje fantástico*, que se pueden confundir además entre sí. Por este motivo, la asignación de esos cuadros de nombre impreciso a los catálogos sería hipotética, y debería coincidir el número de cuadros de cada título. En realidad viene a ser una especie de sudoku y solo podría saber cuál corresponde a qué título si tuviese todos delante o de la mayoría.
   Luego hay otro planteamiento probable que hay que tener en consideración, y es que no vendiera todos los cuadros de nombres imprecisos, y que estos se los llevara de vuelta a casa, quedando unos colgados para siempre (o casi siempre como ya se ha visto), otros los regalara y otros los volviera a exponer.
2. También se incluyen los cuadros que sé que existen según las fuentes pero o no los recuerdo, o no los he visto nunca (sería por ejemplo el del *lehendakari* del País Vasco).
3. Por último, incluyo los que anotó el galerista como vendidos y yo no los he localizado.

Solo me queda decir que esto es un primer intento de inventario a partir del cual espero recibir noticias de los cuadros que faltan o que alguien tenga la curiosidad que yo he sentido por conocer la obra de mi tío y consiga agrandar o precisar el catálogo. Esto por lo que a explicaciones sobre las dificultades se refiere.

También me gustaría comentar la irregular calidad de las fotografías. Si hubiese sido posible, habría enviado a un fotógrafo que reprodujera los cuadros con calidad. No siendo así, en muchos casos las reproducciones tan solo sirven para identificar el cuadro, no para disfrutar de él, por estar sacadas las fotos con un móvil o desde ángulos precarios. En otras ocasiones la reproducción no responde a

[37] Como expone en cada una de las presentaciones de sus publicaciones, en la que se recoge algún dibujo suyo o algún cuadro, el dibujo y la pintura formaron parte importante de su vida como etnógrafo e historiador, así como un medio para evadirse. Pero también estudió la pintura como fuente de información para sus estudios, y escribió sobre ese arte y presentó algunos catálogos de exposiciones de otros artistas. Pero como este tema no es el fin de nuestro trabajo, para saber dónde buscar esa información remitimos al lector a Antonio Carreira, A. (2007): Bibliografía de Julio Caro Baroja, Madrid: SECC.

los colores reales por estar sacada la foto a partir de un libro con los colores ya distorsionados, y por



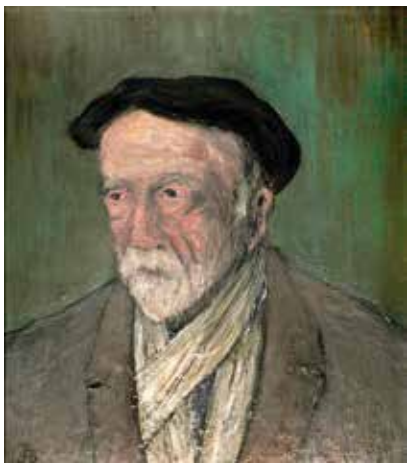
Nº 1. *La llegada de la diligencia.*
C. 1950. Medidas: 44 x 53.
De Julian a Julio: correspondencia
entre Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja
(1949-1991). Madrid: CSIC, 2015.



Nº 2. *Plaza de Grazalema en día de mercado.*
C. 1950. Medidas: 37 x 45.
De Julian a Julio: Correspondencia
entre Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja
(1949-1991). Madrid: CSIC, 2015.



Nº 3. *Vista de Grazalema.*
C. 1950. Medidas: 37 x 45.
De Julian a Julio: Correspondencia
entre Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja
(1949-1991). Madrid: CSIC, 2015.



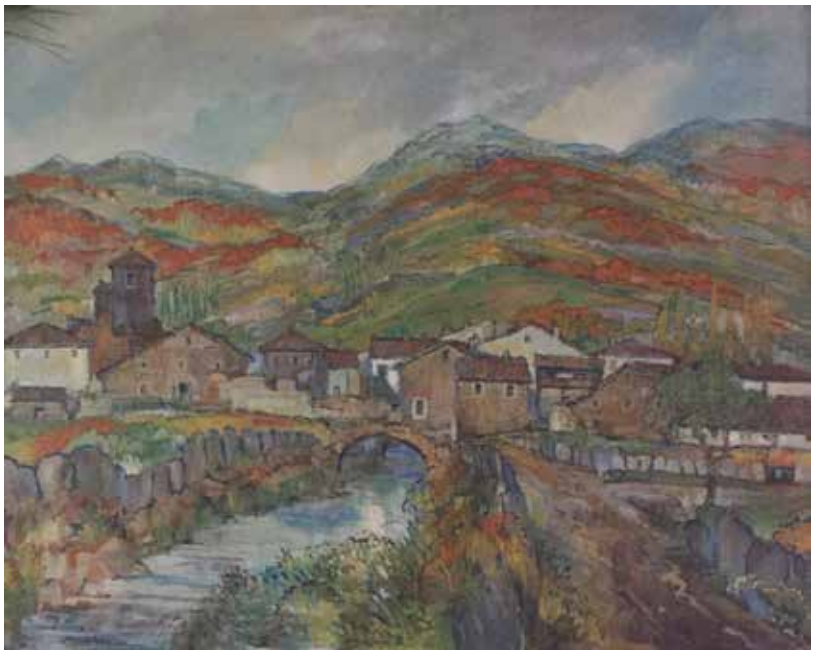
Nº 4. *Retrato de Pío Baroja hacia 1956.*
C. 1957. Medidas: 25 x 22.
Los Baroja en Madrid, 1997.



Nº 5. *Paletos (en un día de primavera).*
C. 1957. Medidas: 41 x 52.



Nº 6. *Bodegón*. 1960



Nº 7. *Paisaje fantástico.*
C. 1960.



Nº 8. *Paisaje irreal.*
1960. Medidas: 59,5 x 75.
Calendario del Banco
Guipuzcoano, 1991.
Exposición Universal
de Sevilla 92.
Pabellón del País Vasco
según *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja.*
Madrid: Editorial Lorer, 1993.



Nº 9. *Paisaje de un pueblo sobre loma.*
1960. Medidas: 44,5 x 54. Óleo sobre lienzo.



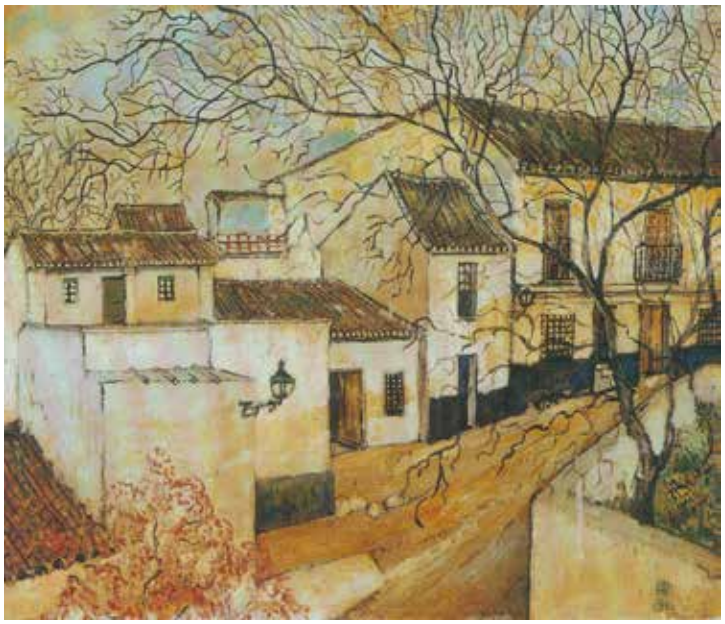
Nº 10. *Paisaje fantástico con silueta de hombre paseando.*
C. 1960. Medidas: 35 x 48. Firmado posteriormente.
Óleo sobre tabla.



Nº 11. *Lluvia.*
C. 1960. Medidas: 35 x 52. Dedicado: a Leonor, cliente estupenda, 1969. *Fantasías y Recuerdos.* Sala Decar. Bilbao, 1969.



Nº 12. *Procesión de primavera.*
1960. Medidas: 49,5 x 64,5.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.
Calendario del Banco Guipuzcoano, 1991. Cubierta de Julio Caro Baroja:
Los pueblos de la Península Ibérica. Editorial Crítica/Txertoa, 1991.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Lorer, 1993.
Subastado por Anteo Subastas, San Sebastián, 27 de mayo de 2010.



Nº 13. *Pueblo malagueño* (Calle de Churriana).
1961. Medidas: 44 x 53.
Pabellón del País Vasco en la Exposición Universal de Sevilla 92.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Lorer, 1993.



Nº 14. *Pueblo malagueño.*
1961. Medidas: 44 x 53.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969. *Documentación y algo de locura de Julio Caro Baroja.* Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona 1983 y Madrid 1984. Calendario Banco Guipuzcoano, 1991. Exposición Universal de Sevilla 92. Pabellón del País Vasco. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja*. Madrid: Lorer, 1993. Cubierta de: Carmen Caro ed. *Una amistad andaluza. Correspondencia entre Julio Caro Baroja y Gerald Brenan*. Madrid: Caro Raggio Editor, 2005.



Nº 15. *Stultifera navis mortalium.*
1961. Medidas: 80 x 90.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.
Exposición conmemorativa del centenario de Julio Caro Baroja en la Sala Boulevard de la Kutxa, 2014.



Nº 16. *Florero con jarra y plato con flor.*
1961. Medidas: 53,5 x 45. Óleo sobre lienzo.



Nº 17. *Florero.*
1961. Medidas: 53,5 x 45. Óleo sobre lienzo.



Nº 18. *Bodegón.*
C.1961. Medidas: 44 x 33.



Nº 19. *Florero.*
C. 1961. Medidas: 65 x 45,5.
Pintado sobre tabla de Ricardo Baroja: Mendiga (1946).



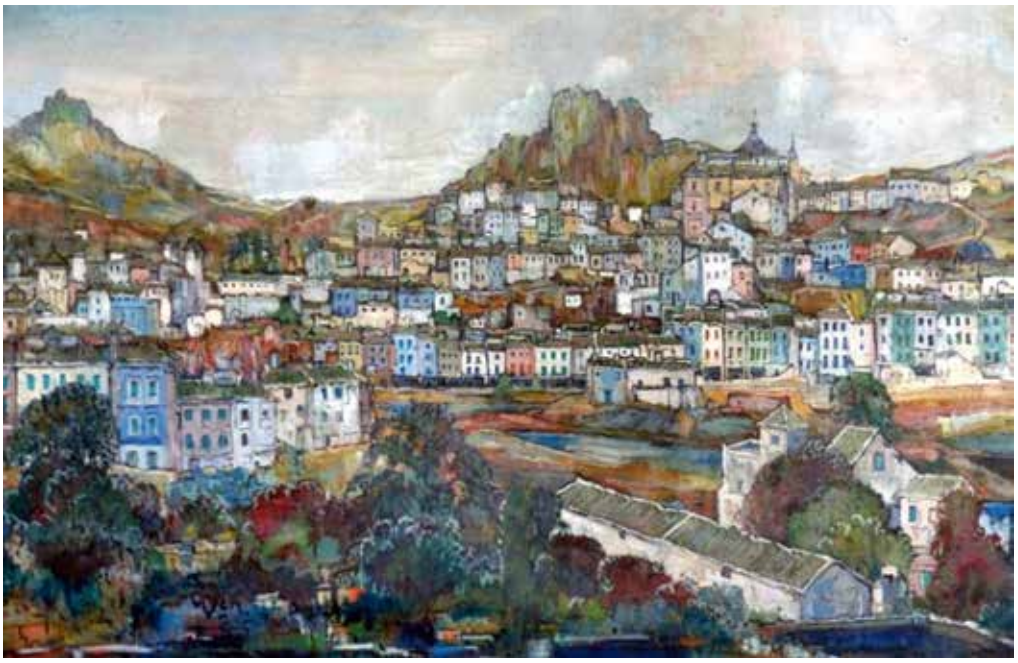
Nº 20. *El cortijo.* 1961, Medidas: 61x73.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.



Nº 21. *Patio.*
1963. Medidas: 31 x 39.
Fantasías y Recuerdos.
Sala Decar. Bilbao, 1969.



Nº 22. *Puerto del Mediterráneo.*
1963. Medidas: 68 x 121.
Cubierta de: Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.
Dedicado: para Pili Gallano de Soroa de Julio.



Nº 23. *Pueblo de la sierra.*
C. 1963.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar.
Bilbao, 1969.



Nº 24. *Florero*.
1963. Medidas: 37 x 43,5.
Óleo sobre lienzo.



Nº 25. *Castillo andaluz*.
C. 1963. Medidas: 64 x 80.
Casa de cultural Julio Caro Baroja, Bera, 2014:
Exposición conmemorativa del centenario
del nacimiento de Julio Caro Baroja.



Nº 26. *Plazuela*.
C. 1963. Medidas: 26 x 44.



Nº 27. *Adán y Eva.*
1965. Medidas: 47 x 32.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005..



Nº 28. *Florero.*
C. 1965. Medidas 44 x 29.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 29. *Ciudad francesa.*
1965. Medidas: 61 x 113.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.
Galería B, San Sebastián, 1976.
Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.
En venta en <www.todocolección.net> 2016.



Nº 30. *Montes del Ebro.*
1965.
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 31. *Paisaje con lago.*
1967. Medidas: 32 x 44



Nº 32. *El fondo del nacimiento de Itzea.*
1965-1972.
Documentación y algo de locura de Julio Caro Baroja. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona 1983 y Madrid 1984.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.
Exposición de belenes de Pamplona, ¿2006?



Nº 33. *Paisaje fantástico.*
C. 1968.
Cubierta de JCB: Del país: familia y maestros. San Sebastián: Editorial Txertoa, 1986.



Nº 34. *El Château.*
1968. Medidas: 73 x 94.
Dedicado: para Mari Lourdes e Ignacio.
Recuerdo de JCB.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 35. *Paisaje onírico* [Luego titulado *Paisaje mágico*, título sacado de Arcadja].
C. 1968. Medidas: 59 x 47.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Editorial Lorer, 1993.
Anteo Subastas. San Sebastián, 8 de marzo de 2007.

Nº 36. *Tejados verdes*. [Sin reproducción].
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.

Nº 37. *Rumbo a la Sierra*. [Sin reproducción].
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.

Nº 38. *Mercado del sur*. [Sin reproducción].
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.

Nº 40. *Plaza zarra*. [Sin reproducción].
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.



Nº 39. *Aquelarre*. C. 1969.
Fantasías y Recuerdos. Sala Decar. Bilbao, 1969.



Nº 41. *El matrimonio del hijo del diablo.*
C. 1970. Medidas: 58 x 89.
Pintado sobre un cuadro de Ricardo Baroja: *Pescado fresco* (1946).
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 42. *Contraste sin terminar.*
C. 1970. Medidas: 33 x 55.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.



Nº 43. *Ciudad blanca.*
C. 1970. Medidas: 35 x 47.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.



Nº 44. *Pueblo meridional de montaña.*
C. 1970. Medidas: 72,5 x 92.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 45. *Ruinas en el lago o paisaje arcaico.*
C. 1970. Medidas: 67 x 123.
Dedicado: a Victoria y Víctor. Recuerdo de JCB.



Nº 46. *Paisaje fantástico.*
C. 1970. Medidas: 60 x 120.
Carambuco, 2005.



Nº 47. *Paisaje fantástico.*
C. 1970. Medidas: 60 x 120.
Carambuco, 2005.



Nº 48. *Paisaje convencional.*
C. 1970. Medidas: 54 x 65.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.



Nº 49. *El lago.*
C. 1970: Medidas: 60 x 80.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 50. *Tempestad en seco.*
C. 1970. Medidas: 53 x 114.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 51. *Pueblo de la sierra.*
1970. Medidas: 44 x 36.
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 52. *Fondo de belén.*
C. 1972. Irregular: máximo 30 x 60.



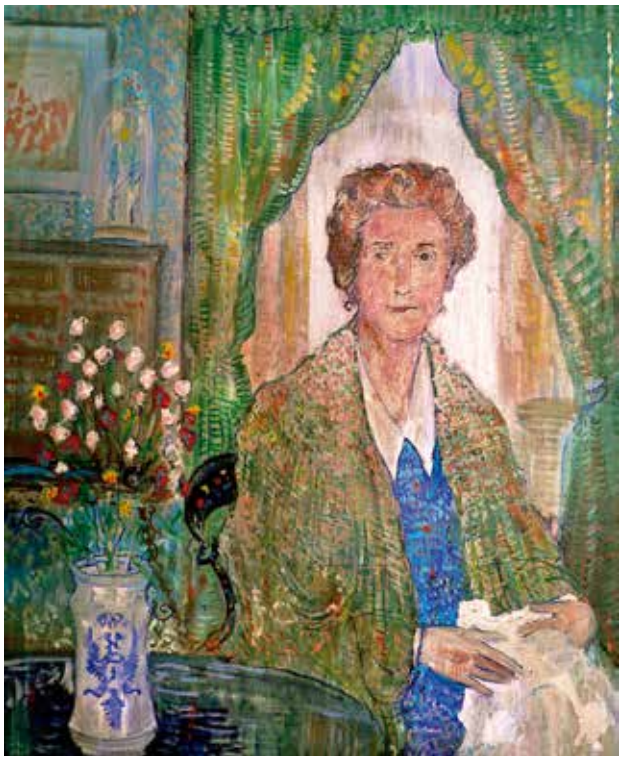
Nº 53. *Familia Soroa Gallano en el jardín de Lenconea.*
1974. Medidas: 80 x 120.



Nº 54. *La tempestad.*
1975. Medidas: 55 x 100.
Dedicado: a Víctor y Victoria.



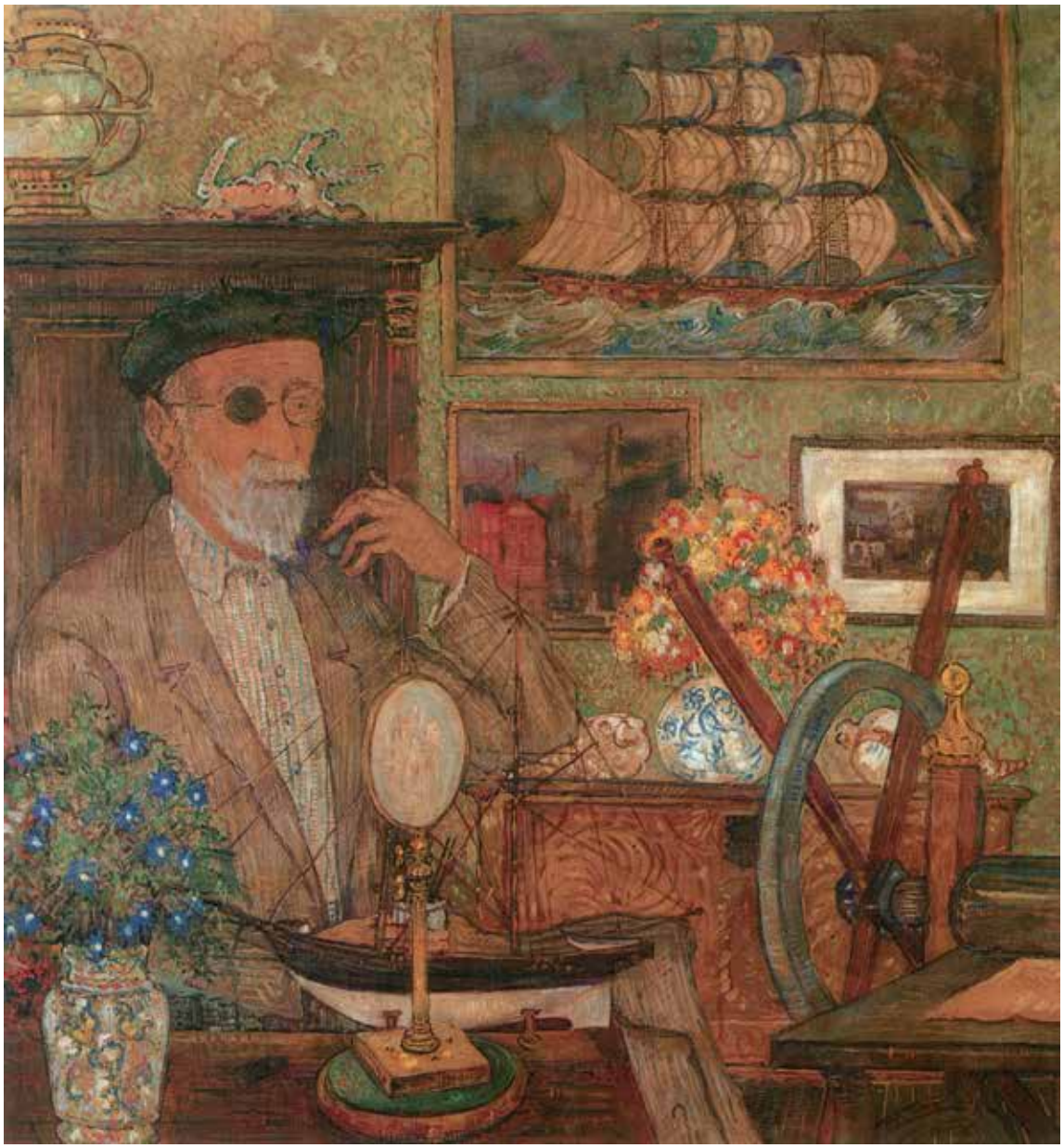
Nº 55. *Recuerdo de París.*
C. 1975. Medidas: 32,5 x 48,5.



Nº 56. *Retrato de Carmen Baroja.*
C. 1975. Medidas: 60 x 50.
Los Baroja en Madrid, 1997.



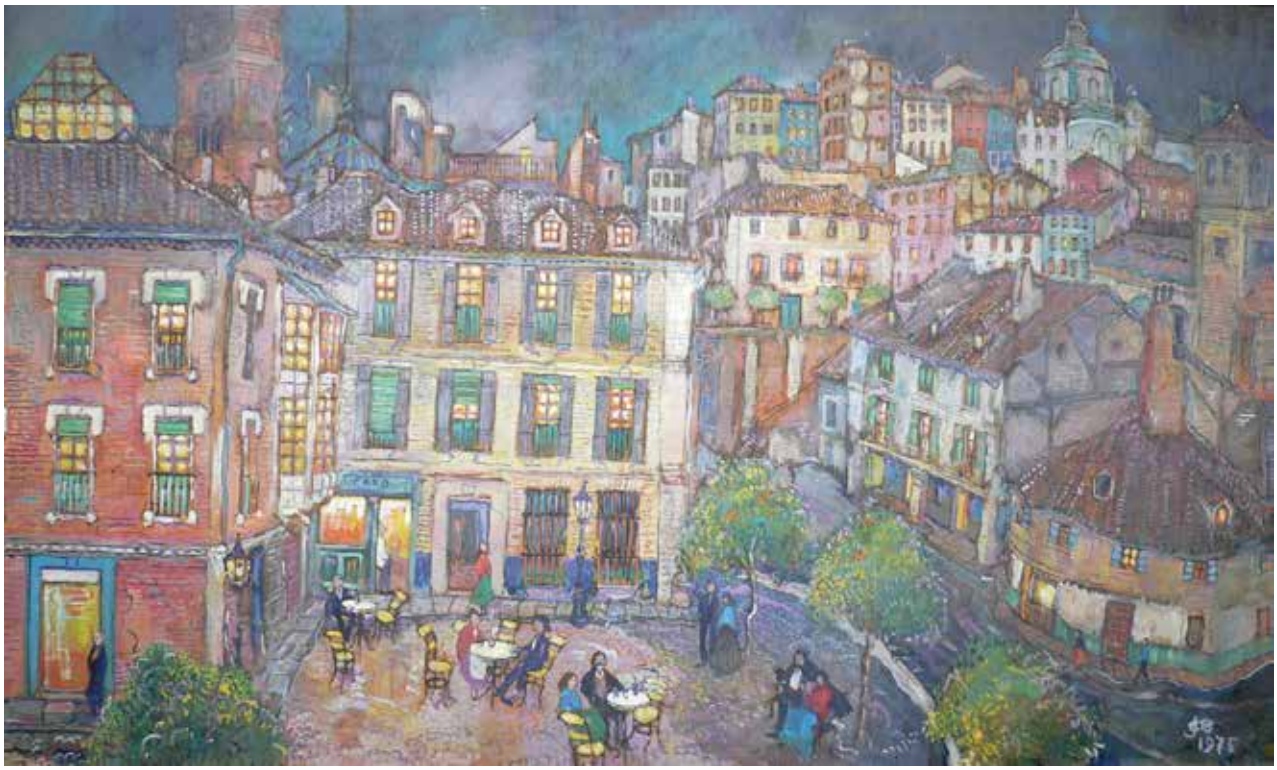
Nº 57. *El misántropo* (autorretrato).
C. 1975. Medidas: 69 x 49.
Galería B, San Sebastián, 1976.
Las veladas de Santa Eufrosina, 1995.
Los Baroja y el mar, 1996.
Los Baroja en Madrid, 1997.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.



Nº 58. *Retrato de Ricardo Baroja.*
C. 1975. Medidas: 98 x 98.
Galería B, San Sebastián, 1976.
Calendario del Banco Guipuzcoano, 1991.
Los Baroja y el mar, 1996.
Los Baroja y Madrid, 1997.
El embrujo de los Baroja, 2004.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.



Nº 59. *Retrato de Joaquín Gaytan de Ayala.*
1975
Medidas: 100 x 95.
Exposición conmemorativa del centenario del nacimiento de Julio Caro Baroja, La Kutxa, 2014.



Nº 60. *Crepúsculo urbano.*
1975. Medidas: 72 x 121.
Galería B. Prim, 8. San Sebastián, 1976.
Exposición conmemorativa del centenario del nacimiento de Julio Caro Baroja, La Kutxa, 2014.



Nº 61. *El Château francés*. 1975. Medidas: 87 x 101. Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.



Nº 62. *Paisaje urbano con nieve.*
1975. Medidas: 67 x 103. Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.



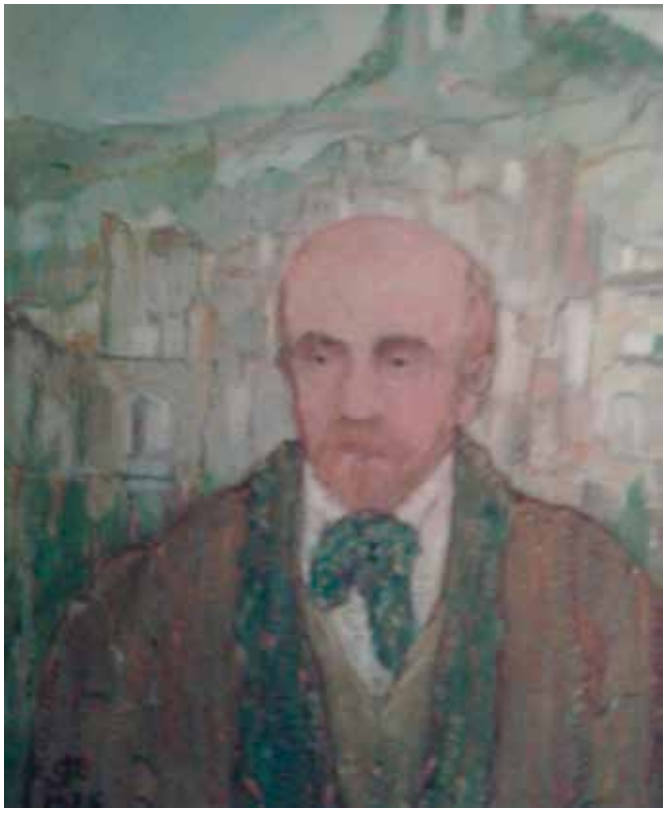
Nº 63. *Pueblo andaluz.*
C. 1975. Medidas: 53 x 64.Óleo sobre lienzo.
Deia, 11 diciembre de 1983.
Fantasías y devaneos. Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1983 y Madrid, 1984.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.



Nº 64. *Plaza de abajo.*
1975. Medidas: 100 x 100. Óleo sobre lienzo.
En <www.todocolección.net> (venta directa de Muruza, Navarra) en diciembre de 2017.



Nº 65. *Soportales*.
1976. Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 66. *Pío Baroja en el recuerdo (hacia 1923).*
1976. Medidas: 74 x 63.
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 67. *Madrid.*
1976. Medidas: 100 x 98.
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 68. *El hotel viejo.*
1976. Medidas: 63 x 64.
Galería B, San Sebastián, 1976.

Nº 69. *Teatro.* [Sin reproducción].
Galería B, San Sebastián, 1976.

Nº 70. *Pueblo andaluz.* [Sin reproducción].
Galería B, San Sebastián, 1976.

Nº 71. *Fantasía paisajística.* [Sin reproducción].
Galería B, San Sebastián, 1976.

Nº 72. *Ferrería vasca en primavera.* [Sin reproducción].
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 73. *Riscos mediterráneos.*
1976. Medidas: 32,5 x 48,5.
Galería B, San Sebastián, 1976.
Se puede ver en la película dirigida
por Pío Caro Baroja: Baroja a través de Baroja, 1983.



Nº 74. *Máscaras en la nieve.*
1976. Galería B, San Sebastián, 1976.
Cubierta de Julio Caro Baroja: *Baile, familia, trabajo*. Editorial Txertoa, 1976.



Nº 75. *Procesión* (o Piedad antigua como viene escrito por detrás).
1976. Medidas: 71 x 120.
Galería B, San Sebastián, 1976.
Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.
Fantasías y devaneos. Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1983 y Madrid, 1984.
Deia, 11 diciembre de 1983.
Galería Altxerri, San Sebastián, 1985.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.

Nº 76. *Paisaje*. [Sin reproducción].
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 77. *La peste blanca.* (Con otra letra por detrás: *Ofrenda infernal*).
C. 1976. Medidas: 71 x 99.
Galería B, San Sebastián, 1976.
Galería de arte Kayua. Zarauz, 1977.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.

Nº 78. *Flores*. [Sin reproducción].
1976. Galería B, San Sebastián, 1976.

Nº 79. *Paisaje arcaico.* [Sin reproducción].
Galería B, San Sebastián, 1976.





Nº 80. *Akelarre*. (Y detalle).
C. 1976.

Nº 81. *Plaza en fiestas*. [Sin reproducción].



Nº 82. *Fantasía londinense.*
C. 1976
Galería B, San Sebastián, 1976.



Nº 83. *Paisaje fantástico.*
C. 1976. Medidas: 87 x 123.
Propiedad de la Caja de Ahorros de Guipúzcoa.



Nº 84. *Paisaje fantástico.*
C. 1976. Medidas: 85 x 115.
José María Bermejo: Ya. 19 septiembre 1985 sobre exposición en el Club Urbis.
Memoria de Julio Caro Baroja 2005.

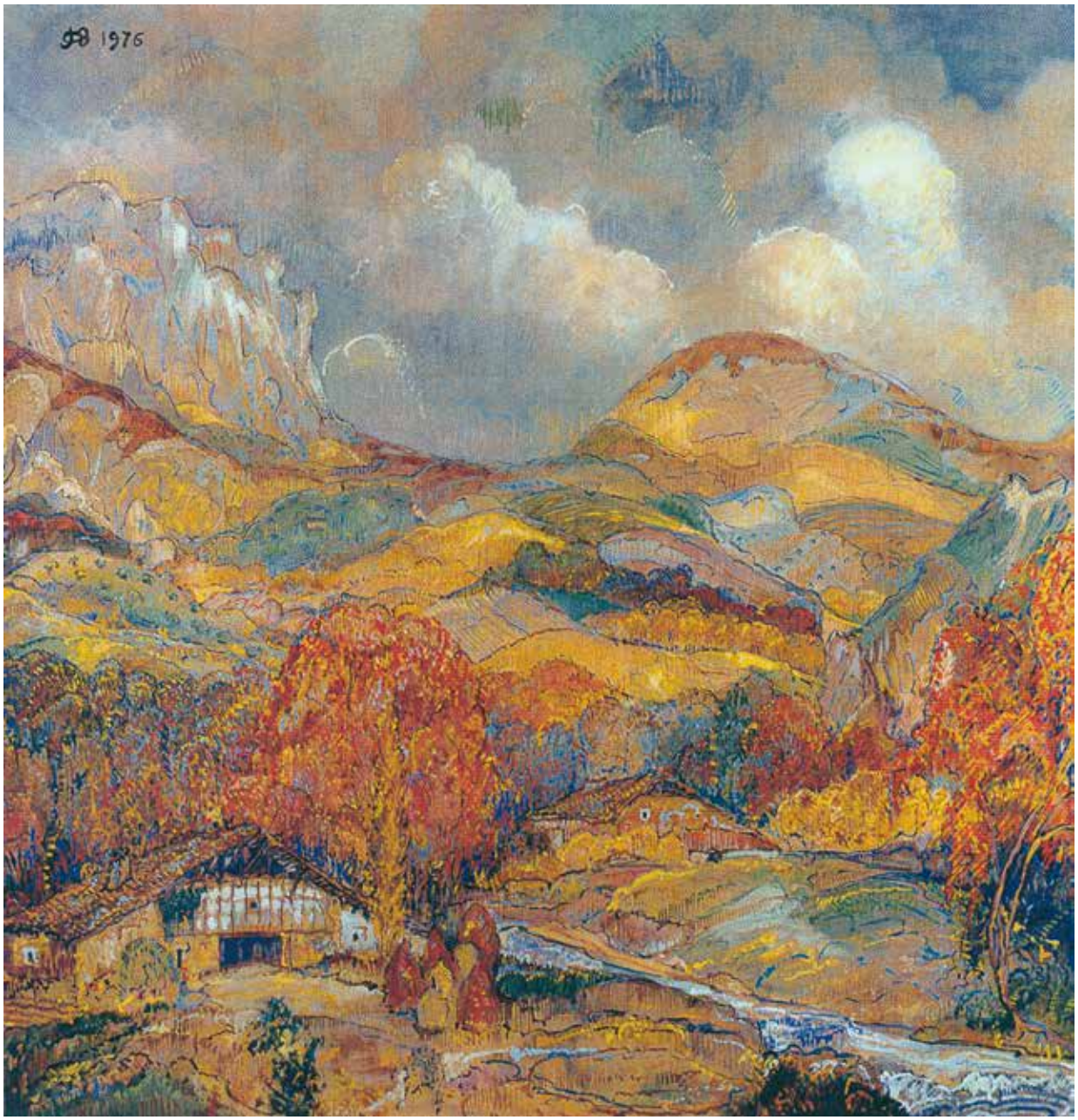


Nº 85. *Flores. Sinfonía en amarillo.*
1976. Medidas: 38,5 x 54.
Calendario del Banco Guipuzcoano, 1991.



Nº 86. *Bodegón.* C. 1976.

Nº 87. *Flores (primera mancha).* [Sin reproducción].
C. 1976. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja.*
Madrid: Lorer, 1993.



Nº 88. *Fantasía vasca.*
1976. Medidas: 102 x 100.
Comprado a través de la Galería Decar de Bilbao.
Banco Guipuzcoano, ahora de Iberdrola.



Nº 89. *Paisaje navarro (molino).*
1976. Medidas: 98 x 98.



Nº 90. *Caserío vasco.*
1976. Medidas: 71 x 123.
Dedicado: a Mari Ángeles.



Nº 91. *Con perdón del Greco.*
C. 1976. Medidas: 60 x 81.
Se incluye en *Julio Caro Baroja: Toledo*. Barcelona: Destino, 1988.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.



Nº 92. *Fantasía madrileña.*
1976. Medidas: 113 x 110.
Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.
Galería Altxerri, San Sebastián, 1985.



Nº 93. *Pueblo amurallado.*
1977. Medidas: 92 x 141. Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.

Nº 94. *Pueblo en la montaña de Navarra*. [Sin reproducción].
Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.



Nº 95. *Después de la procesión.*
1977. Medidas: 80 x 122. Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.
Es cubierta de *Julio Caro Baroja:* ***Sobre la lengua vasca y el vasco-iberismo***. San Sebastián: Txertoa, 1979.

Nº 96. *Florero.* [Sin reproducción].
Galería de Arte Kayua, Zarauz, 1977.



Nº 97. *Fantasía germánica.*
1977. Galería de Arte Kayua, Zarauz, 1977.



Nº 98. *Fantasía de otoño.*
1977. Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.



Nº 99. *Roble en la orilla del lago.*
C. 1977. Medidas: 46 x 55.
Dedicado: para Mari Asun. *Recuerdo de JCB.*



Nº 100. *Paisaje navarro.*
1977.
Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977
Cubierta de Julio Caro Baroja: Sondeos históricos. San Sebastián, Txertoa, 1978.

Nº 101. *Soportales.* [Sin reproducción].
Galería de arte Kayua, Zarauz, 1977.



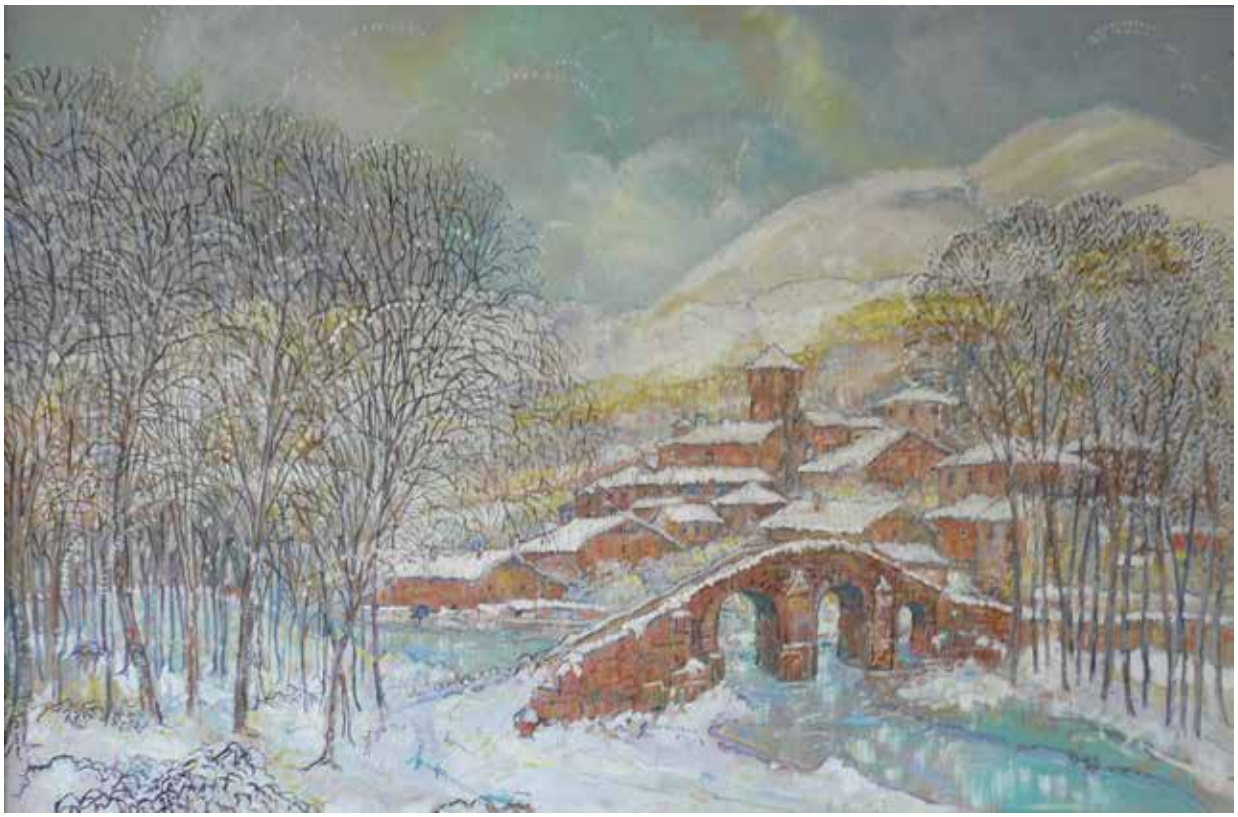
Nº 102. *El roble.*
C. 1978.
Casa de cultural Julio Caro Baroja, Bera, 2014: *Exposición conmemorativa del centenario del nacimiento de Julio Caro Baroja.*



Nº 103. *Paisaje fantástico. 1978. El País Semanal,* n.º 71, de 20 de agosto de 1978.



Nº 104. *Paisaje clásico.*
C. 1979. Medidas: 59 x 80.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 105. *Paisaje nevado de Navarra.*
C. 1979. Medidas: 79 x 121.



Nº 106. *Dos árboles.*
C. 1979. Medidas: 90 x 90.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.



Nº 107. *La muerte del año.*
1980. Medidas: 81 x 122.
87 x 130 (Sacado de Anteo Subastas).
Calendario del Banco Guipuzcoano, 1991.
Pabellón del País Vasco en la Exposición Universal de Sevilla 92.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Lorer, 1993.
Anteo Subastas. San Sebastián, 27-I-2011.



Nº 108. *La corte de Lucifer.*
C. 1980. Medidas: 79 x 121.
Cubierta de *Julio Caro Baroja: Magia y Bujería.* San Sebastián: Txertoa, 1987.



Nº 109. *Bacanal*.
C. 1980. Medidas: 73 x 120.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Lorer, 1993.
Subastado por Subastas Bilbao XXI, 14 de octubre de 2008.



Nº 110. *Escudo de los Caro de Tavira.*
C. 1980. Medidas: 60 x 60.

Nº 111. *Puerta de pasa platos del comedor de Churriana.* [Sin reproducción].
C. 1980.



Nº 112. *Otoño alegre.*
1981. Medidas: 80 x 190.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.
Dedicado: a Soledad.



Nº 113. *Villa de Capri*.
1981.
Pabellón del País Vasco en la Exposición Universal de Sevilla 92.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja.
Madrid: Lorer, 1993.



Nº 114. *Olentzero*.
C. 1982. Medidas: 88 x 115. Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996. Es cubierta de *Pío Baroja: Los Contrabandistas vascos*.
Madrid: Caro Raggio. 2013.



Nº 115. *Txoco.*
C. 1982.



Nº 116. *Pío Baroja de joven.*
C. 1983. Medidas: 63 x 50.
Diario 16, n.º 354, p. 29 de 3-VII-1988.
Los Baroja en Madrid, 1997.



Nº 117. *Retrato de Rafael Caro Raggio.*
1983. Medidas: 59 x 59
Los Baroja en Madrid, 1997.



Nº 118. *El tío Pío por la carretera de Francia.*
1983. Dedicado: a Pili.



Nº 119. *Recuerdo de Francia.*
1983. Medidas: 49 x 60.
Exposición conmemorativa del centenario de Julio Caro Baroja en la Sala Boulevard de la Kutxa, 2014.



Nº 120. *Termas en ruinas.*
C. 1983. Medidas: 60 x 72.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.



Nº 121. *El arco.*
C. 1983. Medidas: 60 x 72.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.



Nº 122. *Puerto antiguo.*
C. 1983: Medidas: 72 x 121.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 123. *Plaza vieja.* C. 1983. Medidas: 72 x 91. Caja de Ahorros de Antequera, 1989. Archivo Municipal de Málaga, 1996. Carambuco, 2005.

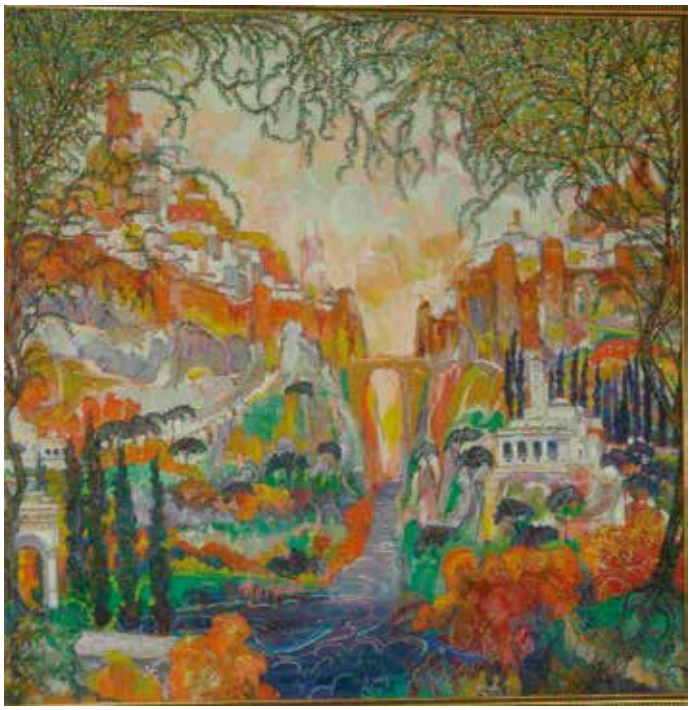


Nº 124. *Recuerdo de la tienda de antigüedades de Salvador Blasco.* [Aparecen retratados de izquierda a derecha: Pío Caro Baroja, Manolo Blasco, Julio Caro Baroja, Baltasar Peña, Enrique Hurtado de Mendoza y Salvador Blasco].
C. 1985: Medidas: 48 x 63.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.



Nº 125. *Toledo.*
C. 1985. Medidas: 88 x 116.
Caja de Ahorros de Antequera, 1989.
Archivo Municipal de Málaga, 1996.
Carambuco, 2005.

Nº 126. *Fantasía.* [Sin reproducción].
Galería Altxerri, San Sebastián, 1985.



Nº 127. *Paisaje*.
C. 1985. Medidas: 55 x 66.
Galería Altxerri, San Sebastián, 1985.

Nº 128. *Fantasía.* [Sin reproducción].
C. 1985. *Galería Altxerri, San Sebastián, 1985.*



Nº 129. *La Alcazaba.*
C. 1985. Medidas: 62 x 60.
Galería Altxerri, San Sebastián, 1985



Nº 130. *Sin título en la liquidación (pueblo de la sierra).*
C. 1985. Medidas: 54 x 65.
Galería Altxerri, San Sebastián, 1985.

Nº 131. F*antasía morisca*. [Sin reproducción].
Galería Altxerri, San Sebastián, 1985.



Nº 132. *Paisaje fantástico.*



Nº 133. *Paisaje mitológico.*
C. 1985. Medidas: 80 x 120.



Nº 134. *Recreación de la costiera amalfitana.*
1987. Medidas: 80 x 121.
El embrujo de los Baroja, 2004.
Memoria de Julio Caro Baroja, 2005.



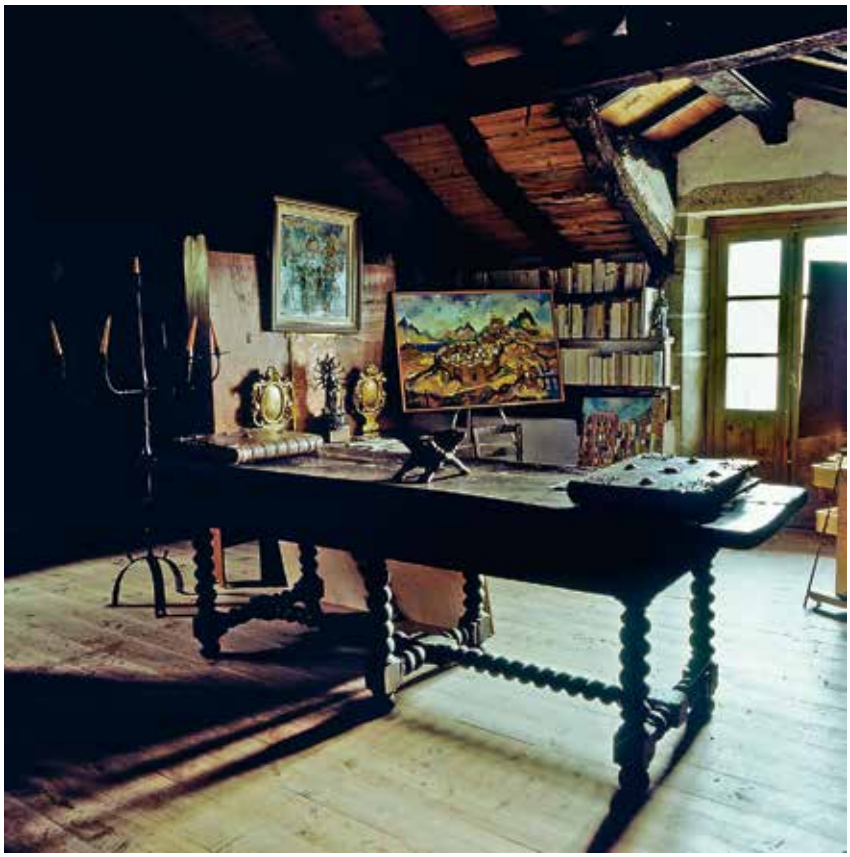
Nº 135. *Ciudad amurallada con lago alrededor.*
1987. Medidas: 80 x 122.
Hospital de Vera.



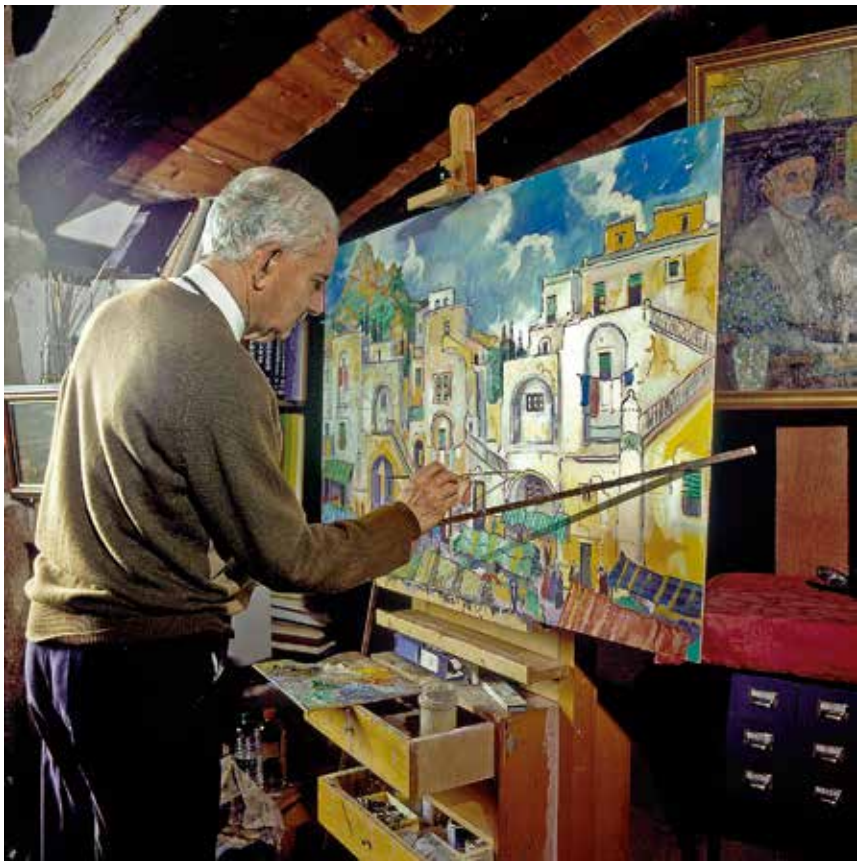
Nº 136. *El diablo que vuelve alegre de su trabajo.*
C. 1988. Medidas: 64 x 89.
Carambuco, 2005.



Nº 137. *Paisaje fantástico de ciudad.*
1988. *Diario 16*, 3 de julio de 1988, n.º 354, p. 29.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Lorer, 1993.



Nº 138. *Paisaje urbano de Nápoles* [apoyado en el suelo].
Fotografía de Javier Larrea, 1989.



Nº 139. *Mercadillo de Nápoles.*
1989 [Sacado de *La Vanguardia,*
19 de noviembre de 1989].
Expuesto en el pabellón del País Vasco
de la Exposición Universal de Sevilla 92.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Lorer, 1993.



Nº 140. *Villa romana con jardín.*
Julio, 1989.
Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja. Madrid: Lorer, 1993.



Nº 141. *Misterium tremendum.* 1989. Cubierta de *JCB: Materiales para la historia de la lengua vasca en su relación con la latina*. San Sebastián: Txertoa, 1990. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja*. Madrid: Lorer, 1993.



Nº 142. *Viejas jugando a las cartas en Iranganbaita.* C. 1989. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja.* Madrid: Lorer, 1993.



Nº 143. *Plaza con fuente barroca blanca y ropa tendida y dos iglesias.* C. 1989. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja*. Madrid: Lorer, 1993.



Nº 144. *Paisaje fantástico de ciudad.* 1990. Pabellón del País Vasco en la Exposición Universal de Sevilla 92. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja.* Madrid: Lorer, 1993.



Nº 145. *Gruta marina con sirenas (primera mancha).* C. 1990. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja.* Madrid: Lorer, 1993.



Nº 146. *Ars magna chrysopoeia et coquinaria.* 1991. *Mario Ángel Marrodán: Historial artístico de Julio Caro Baroja*. Madrid: Editorial Lorer, 1993. Expuesto en el Hotel María Cristina de San Sebastián por LorenArt, en agosto de 2013. Precio: 30000 €.

Nº 147. *Cuadro de José Antonio Ardanza. [Sin reproducción].*



Nº 148. *Plaza de inspiración italiana.*



Nº 149a. Paisaje fantástico.



Nº 149b. Paisaje fantástico [detalle].

Nº 150. *Paisaje con lago (primera mancha).* [Sin reproducción]. C. 1990.



Nº 151. *Paisaje nocturno.* 1992. Medidas: 60 x 60. Dedicado: a Merce.

último, en algunos casos, solo conservo una antigua reproducción muy estropeada de la obra.

En lo tocante al orden de exposición de los cuadros, he barajado varias posibilidades, y al final he optado por una ordenación que pretende ser cronológica, pero es una pura hipótesis, pues pocos cuadros llevan año

Inventario de cuadros pintados por Julio Caro Baroja

Bibliografía

Caro Baroja, J. (1979): *Explicación defensiva. Cuadernos de campo.* Introducción de Fernández Alba, A. Madrid: Turner-Ministerio de Cultura.

— (1985): *Fantasías y devaneos. Dibujos de campo*. Universidad de Granada. Secretariado de Extensión Cultural.

— (1989): «Óleos y dibujos». Málaga: Caja de Ahorros de Antequera.

— (1990): *Arte Visoria y otras lucubraciones pictóricas*. Barcelona: Tusquets.

Caro Baroja, J. y De Areilza, J. M. (1989): *Los mundos soñados de Julio Caro Baroja*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Caro Baroja, P. (1987): *Imagen y derrotero de Ricardo Baroja*. Bilbao: Museo de Bellas Artes de Bilbao, Gobierno Vasco, Departamento de Cultura y Turismo.

— (1996): *Itinerario sentimental: guía de Itzea*. Pamplona: Pamiela, pp. 191-195.

— (1997): «Dibujos y pinturas de Julio Caro Baroja», *Colección "Hitzez Hitz" Bilduma*, n.º 3. Madrid: Delegación en Corte de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, p. 33.

Caro Jaureguialzo, P. (1996): «Mi tío e Italia», *Revista de Occidente*, n.º 186.

Carreira, A. (2007): *Bibliografía de Julio Caro Baroja*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

COAM (1988): *Julio Caro Baroja. Colegiado de honor. Carpeta-catálogo con diez dibujos a color de JCB presentados por P. Monleón*. Madrid, pp. 12.

Griggione, G. [pseud.] (1981): *Las veladas de Santa Eufrosina.* Prólogo y dibujos de JCB, en Poesía [primavera-verano de 1981], n.º 11, pp. 81-103 + 2 láminas en color. Es el prólogo y pastiches IV, V, y VIII.

— (1995): *Las veladas de Santa Eufrosina. Cuentos para marionetas*. Madrid: Caro Raggio Editor.

Velasco, H., y Caro, C. (eds.) (2015): *De Julian a Julio: correspondencia entre Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja (1949-1991)*. Madrid: CSIC, pp. 179-180.


GOBIERNO
DE ESPAÑA
MINISTERIO
DE CULTURA
Y DEPORTE