

LA LUNA Y LOS TEJEDORES

Juan Antonio Urbeltz

Cuadernos de Sección. Antropología - Etnografía 8. (1991), p, 87-116.
ISSN 0212-3207
San Sebastián: Eusko Ikaskuntza

El valor de ciertos núcleos morfosemánticos, su resistencia, al estructurar formaciones lexicales en las que los oficios del hilado y el tejido se mantienen a lo largo del tiempo, constituyen el fundamento de este pequeño ensayo al que seguirá algún otro en el que la Luna pasará a ser mi preocupación central.

Denboran zehar hari eta ehungintza lanbideak beren horretan gorde dituzten formazio lexikalak egituratzera-koan gune morfosemantiko batzuk erakutsi duten balorea, iraunkortasuna, dugu saio labur honen oinarria. Ilargia kezka nagusi bihurtuko den beste saio bat etorriko da honen ondotik.

The subject of this small essay will be the importance of some morpho-semantic nucleus and their resistance, appearing during the structuring of lexical formations, where spinning and weaving handicraft are kept alive throughout the years. Later on there will be another one, in which «the moon» will be the central subject.

INTRODUCCION

Dentro de los estudios mitológicos, los oficios que podemos considerar primordiales tienen una importancia capital.

A la mitologización de las fuerzas naturales, «explicadoras» de su control por parte de una serie de jerarquizaciones divinas, debemos unir la sacralización de procesos creativos que son específicamente humanos.

La sacralización de las fuerzas de la naturaleza ha sido tratado hasta el día de hoy de manera tan exhaustiva, que resulta bastante fácil entender las «razones» que llevaron al hombre primitivo a divinizar fuerzas naturales que escapaban a su control. Pero también es un hecho cierto que la sacralidad «adherida» a determinados procesos creativos -el hilado y el tejido entre ellos- nos permiten anotar que, para esas sociedades, los descubrimientos tecnológicos no eran de este mundo, no estaban al alcance de «lo humano». Como consecuencia lógica, la bondad de un dios o la astucia de un héroe civilizador, en un acto primordial sucedido «in illo tempore», pusieron en las manos del hombre un proceso de trabajo, una tecnología, de la que podrían seguir beneficiándose hasta el fin de los tiempos.

El simbolismo y los «orígenes» de las producciones textiles o de cualquier otro oficio - como la alfarería, metalurgia, etc.- suele ser estudiado en función de la documentación que nos ofrecen las mitologías griega y romana. También hay aproximaciones a los «corpus» mitológicos germánicos y célticos. Nuestro trabajo, parte también de estas consideraciones, ahora bien, ni por un momento podemos perder de vista que tratamos con materiales que se conservan en un pueblo preindoeuropeo y, en este sentido, adquieren una dimensión diferente.

Quede este dicho aquí como una primera observación ya que, como es lógico, observaciones finales o conclusiones deben ir en el lugar que les corresponde.

I. EL MITO DEL VESTIDO PRIMORDIAL

Introducción

Si tuviéramos en cuenta el relato del Génesis, diríamos que la desnudez parece haber sido la manera de estar, «original», tanto en el hombre como en la mujer, antes de la «caída» (1).

(1) SAGRADA BIBLIA- Ed. NACAR COLUNGA, B.A.C., 1964 GENESIS (3-4) pág. 33-34.

«Hizo Yabé-Dios al hombre y a su mujer túnicas de piel y los vistió». Esta cita bíblica no hace sino confirmar los orígenes sagrados del vestido -de piel en este caso-, no sin una cierta parquedad ante un hecho cultural tan importante.

Cierto que esta desnudez puede tener otro tipo de connotaciones, pero no hay duda que en sí misma, ha gravitado constantemente sobre la más reciente conciencia del hombre de Europa Central. Esta idea, creada alrededor de una desnudez primigenia, ha sido el punto central de una noción un tanto escolar del «salvajismo» y por extensión del hombre salvaje. Una corrección para esta «extraña» situación, se asentaba sobre el deseo de que estas gentes, acumularan sobre sus cuerpos el mayor número posible de prendas de vestir.

Los siglos XVII y XVIII, con sus viajes de exploración, conquista y colonización, fueron definitivos. Se descubrieron «arcadias», donde a la abundancia de alimentos, había que unir una bondad en las relaciones sociales, en las que una cierta desnudez no constituía, para nada, un contrapunto negativo. Todo ello desembocaría en una serie de ideas cimentadas en torno a la teoría roussoniana del «buen salvaje». Alguna de esas ideas ha prevalecido hasta el día de hoy, considerándose un lugar común la ausencia de indumentaria en pueblos que entendemos como «primitivos».

No hay que ir muy lejos para hallar determinadas reinterpretaciones sobre pueblos cazadores de Europa Occidental en los que se busca a un desmelenado hombre cubierto por un girón de piel, que con un palo de punta endurecida al fuego se enfrenta a un oso o a un mamut. Todos estos «clichés» no tienen ningún sentido. Se pasa por alto que las técnicas en el curtido y tratamiento de la piel son milenarias y, como no, consustanciales con los modos de vida de las poblaciones árticas. Estas han heredado una tecnología y una funcionalidad que son vitales dadas la dureza y extremosidad climáticas del medio en que viven.

¿Cómo plantear entonces esta cuestión?. Consideramos de indudable interés observar que, en muchos casos, los comportamientos rituales y las tradiciones míticas plantean, no una desnudez, sino un vestido primigenio.

1.1 Antropomorfismo arbóreo y naturaleza animada

Muchos pueblos primitivos recurren, en determinadas fiestas -culto a los muertos, sobre todo- a cubrir sus cuerpos con corteza de árbol, por cuanto que en otro tiempo se vistieron de esta manera (2). Resíduos míticos, todos ellos, que consideran el árbol desde puntos totémicos, emblemáticos o antropomórficos.

En las tradiciones del pueblo vasco, el árbol se ha presentado con importantes contenidos. En sus aspectos significativos convendría buscar unos perfiles, si es que todavía se encuentran entre nosotros, que se pudieran adecuar con aquellos apartados que M. Eliade anotó en su «Historia de las Religiones» (3). Los lazos místicos entre árboles y hombres (árboles antropógenos; el árbol como receptáculo de las almas de los antepasados; el matrimonio de los árboles; la presencia del árbol en las ceremonias de iniciación, etc...).

Es posible encontrar el árbol en los más arcaicos «lugares sagrados» de los que hay conocimiento, formando parte de un microcosmos: un paisaje de piedras, de aguas

(2) PLEJANOV, P.; «CARTAS SIN DIRECCION-EL ARTE Y LA VIDA SOCIAL», Moscú, s.a. pág. 23 y sig., donde el padre del marxismo ruso presenta referencias buscadas en la lectura de Ratzel, «Völkerkunde», B.J. Ein leitung 5.65, y otros autores.

(3) ELIADE, M., «Tratado de Historia de las Religiones», Ed. ERA, México 1975, pág. 244, cfr. CAPT VIII «la vegetación, símbolos y ritos de la renovación».

y de árboles (4). De esta «trinidad» primordial, la piedra representaba la duración, la indestructibilidad; las aguas se unían en este paisaje aportando la latencia de sus gérmenes y de su purificación; el árbol representaba, en su regeneración periódica, el orden sagrado de la vida. De este paisaje microcósmica, el árbol retornó para sí la fuerza, la vida y la capacidad de renovación periódica (5).

Los árboles sagrados han sido distintos según las características culturales de los pueblos que los han adorado, pero en el caso concreto de Europa Occidental, tenemos en el roble una de las hierofanías sagradas más importantes (6). El roble no siempre ha sido bien traducido al escribir sobre él en diferentes lenguas; muchas veces se ha confundido con la encina. Hace años, Justo Gárate trató este problema en su libro titulado «Cultura Biológica y Arte de Traducir» (7).

La sacralidad, una de cuyas expresiones puede ser el contenido antropomórfico con que se encuentra entre nosotros, obligaba al recitado de fórmulas en las que se pedía perdón al árbol antes de ser talado: «Guk botako zaitugu ta barkatu iguzu - Nosotros te derribaremos y perdónanos» (8).

Es fácil comprender este sentido reverencial ante el árbol cuando, hasta nuestros días, se han recogido prácticas curatorias de fé tradicional en la que los árboles se nos manifiestan como grandes sanadores. No solamente para curar la hernia en la fiesta solsticial de San Juan, sino en costumbres que abarcan grandes espacios geográficos y que incluso rebasan el continente europeo (9).

Este antropomorfismo arbóreo es fácil de comprobar si tenemos en cuenta que determinados accidentes son asimilados con órganos del cuerpo humano. De esta manera podemos constituir el siguiente cuadro de correspondencias:

rama	= adar - beso	/ beso	= brazo
copa	= adar - buru	/ buru	= cabeza
nudo	= adar - begi	/ begi	= ojo
corteza	= azal	/ azal	= piel
tronco	= gerri	/ gerri	= cintura
savia	= izerdi	/ izerdi	= sudor
barba	= zur, bizar	/ bizar	= barba

La riqueza semántica en torno al árbol es muy superior a la que aquí exponemos, pero de cualquier manera, esta es bastante exacta. Del cuadro que hemos anotado

(4) PRZYLUSKY - «La participación», citado por Eliade, M., «Tratado» pág. 246

(5) ELIADE, M.; «Tratado» pág. 248

(6) ELIADE, M.; «Tratado», pág. 254.

(7) GARATE, J. «CULTURA BIOLOGICA Y ARTE DE TRADUCIR», ED. EKIN, Buenos Aires 1943 cfr. especialmente pág. 144 y sgts.

(8) AZKUE, R.M. de; «EUSKALERRIAREN YAKINTZA», ed. espasa-Calpe, T.I. pág. 92.

(9) BARANDIARAN, J.M. de; «MITOLOGIA VASCA» Ed. Minotauro, pág. 38-39. ELIADE, D. «TRATADO» pág. 281, pág. 445 nota del cap. VIII, sobre un árbol y protector de niños; NYBERG, B. «KIND AND ERDE».

(10) El carácter femenino de algunos árboles se manifiesta en la acepción que trae Múgica, P. pág. 161 «árboles gemelos» = aizpak «lit. hermana».

habría que extraer el étimo «adar» -que actualmente se emplea para designar las astas de los animales- y poder comprender el papel que haya podido jugar con la Luna y el firmamento a través de un par de acepciones del «arco iris»: «ortz-adar» y «uztai-bedar» (11). No nos atreveríamos a afirmarlo, pero además de un cielo «pétreo» entendido en muchas culturas sobre todo a través de la piedra de rayo (12), intuimos un cielo «vegetal» imbricado en la cultura pastoril (13).

La sacralidad nemorosa se manifestaba en que era «animada», es decir, «podía actuar». Por ello mismo, en caso de venta de un bosque, éste se encolerizaba y podría cobrarse una víctima humana por medio de la caída de un árbol (14). Un mundo conceptual de parecido contenido se nos presenta en el diálogo que establecen la hierba y las ovejas en los materiales recogidos por R. M. de Azkue (15).

Siguiendo con este asunto acerca de la naturaleza en una situación «edénica», anotaremos este relato en el que la protagonista es la leña (16):

III- Egurrak

I Lenago, egurrak dei eginda etorten
eizirāan etxera. Moxonean (Tellerian)
bein larregi etorri dakezan.
Moxok atzera bialdu zituan ta egurrok
eztira geiago etxeratu.

III- Las leñas

I Antiguamente las leñas venían a casa
llamándolas. En casa de Moxo (en Telleria)
una vez se les presentaron en demasía. Moxo
las envió, y las tales leñas no se han
presentado más en casa.

(B - mur)

Una creencia parecida fué publicada en el primer número del Anuario de Eusko folklore (17). Fué recogido en el pueblo de Aya (Guipúzcoa) por D. Juan de Iruretagoyena. La cita dice así:

«Antes de Jesucristo, los árboles, *los helechos* y las hierbas venían a casa con sólo ser llamadas por los que en ellas vivían».

Resulta del mayor interés comprobar que en esta cita el helecho queda singularizado; lo que adquirirá una medida diferente cuando adelante, escribamos sobre esta planta y el desarrollo lexicográfico en torno al hilado y al tejido.

Por otra parte, las relaciones místicas que el hombre vasco haya podido establecer con los árboles y las plantas en un recurso mítico de acercamiento al antepasado primor-

(11) BARANDIARAN, J.M. de; «MITOLOGIA VASCA» Ed. MINOTAURO, pág. 19 y 105.

(12) ELIADE, M. El chamanismo; Eliade, M. Herreros y Alquinists. Cap. I «Meteoritos y metalurgia».

(13) ELIADE, M.; «EL CHAMANISMO» Y «HERREROS Y ALQUINISTAS»

En «Herreros y Alquinistas» pág. 30; Eliade hace una introducción sobre las relaciones que se han podido dar entre los modos de vida y las elaboraciones mitológicas: *Toda esta mitología elaborada en torno a la fecundidad agraria, de la metalurgia y del trabajo es, por otra parte, bastante reciente».*

Es en este sentido en el que concertamos la posibilidad de haber tenido una mitología del pastoreo con un cielo vegetal.

(14) AZKUE, R. M. de; EUSKALERRIAREN YAKINTZA, T.I. pág. 91. Sobre el culto a los árboles en el norte de la Península Ibérica, vid. Caro Baroja, J. «RITOS Y MITOS EQUIVOCOS» cap- IV pág. 339 y sgts.

(15) AZKUE, R.M. de; EUSKALERRIAREN YAKINTZA

(16) AZKUE, R.M. de; EUSKALERRIAREN YAKINTZA T.I. Pág. 456.

(17) IRURETAGOYENA, Juan de; «ANUARIO DE EUSKO FOLKLORE» año 1921 pág. 85-86.

dial no nos son transparentes. Normalmente estas especies vegetales tienen una estrecha relación con el culto lunar, formando una tríada «antepasado mítico - luna - especie vegetal».

«El antepasado mítico -escribe Eliade- asimilado a la luna, es representado bajo una especie vegetal» (18).

1.2. El mito del vestido primordial

Todo lo escrito hasta ahora queda entendido como una especie de preámbulo antes de centrar el tema del vestido primordial entre los vascos.

R. M. de Azkue (19) recogió en Alta Navarra un precioso relato en el que la introducción de Adan y Eva como protagonistas, marca un proceso historizador que, en modo alguno, deforma el sentido original del mismo.

II- Atzazalak (B), Azkazalak (G) Azuzkulu II-Las uñas
(S), Azazkalak (BN-garaz).

I Adanek eta Ebak azkazaleko yauntzia zeukaten pekatu egin-orduko, ta oroitzapentzat erietan (atzetan) omendaramazkigu azal oriek. Beraz yatorrizko yanuzkinak dira azkazalak.

I Adan y Eva, antes del pecado tenían por vestido una pieza hecha con materia de uñas. Después que pecaron, y como recuerdo de su estado anterior llevamos, según dicen, esas cortezas en los dedos. Por lo mismo, las uñas son los restos de las vestiduras originales.

(AN - b- oy)

«Azala», es el nombre con que denominamos a la piel, tanto para los hombres como para los vegetales. También se emplea para entender la superficie del agua. La piel de los animales, «*narru*» «*larru*», no parece tener relación alguna con el vocablo anterior.

Hay diversas maneras dialectales para denominar al predicado «uñas». Parece ser que todos ellos tienen como primer componente la raíz «*atz*» que equivale a «dedo», más el vocablo «piel» - «corteza», que en unos casos es «*azala*» y en otros es «*kulu*», como sucede en la variante de Zuberoa «*azuzkulu*».

Aun a riesgo de parecer excesivamente atrevidos, podemos suponer que la acepción «*azkazalak*», proviene de una contracción -*azkenazalak*-, («*azken*» -lit. «lo último»-; entendiendo también este concepto como «algo que está en el extremo»). Las uñas son lo que queda de aquella vestidura original, una vestidura que bien pudo abrigar, en contextos de una mayor riqueza mística, a gran parte de los animales domésticos, por cuanto que las uñas de estos animales también reciben el nombre de «*azkazalak*».

En alguna manera, lo que consideramos el vestido «primordial» ha impregnado, con su transcendente importancia, la idea de «emparentamiento». La consanguinidad se coloca en un primer plano, no por sí misma, sino a través de este especialísimo vestido formado de «uñas», por cuanto que en otro tiempo cubría arquetípicamente la naturaleza humana.

(18) ELIADE, M; «Tratado» pág. 274.

(19) AZKUE, R.M. de; «EUSKALERRIAREN JAKINTZA», T.I. Pág. 73.

Un resto de la importancia que ha tenido este vocablo dentro de las relaciones de parentesco, subyace en el euskera del valle del Ronkal, donde los «parientes lejanos» eran conocidos como «*azkazi-ondarra*» -lit. restos de uña (20)

Volviendo sobre el étimo *KULU*- «uña», nos muestra éste un arcaico residuo significativo del trabajo del hilado a través de su artefacto fundamental: la rueca.

La rueca tiene varias acepciones en euskera, de ellas vamos a seleccionar aquellas que, presumiblemente, muestran un punto de contacto con el C.M.F. (campo morfo-semántico) de «uña» *KULU*.

KILO (L), *KUILO* (BN): 1, Rueca. «*killoa bezen xut* (BN-ist) - Recto como el huso». Lit. la rueca (21).

KILO-ESTALKI (Lc), «rocadero» (22)

KUILLO (An-b), «rueca» (23)

KHULU (BN, Sal.), «rueca» (24)

Hay alguna otra palabra, como es el caso de «*KUKULE*», que se colocan fuera de este C.M.S., por cuanto que su contenido significativo estaría en función del étimo «cresta de gallo».

R.M. de Azkue trae la palabra vizcaina *KUILLU* (25) -«concha»- que participa en determinados compuestos como es el caso de *BARE* -«limaco»-, que dará, con sus variantes, *BARRAZKUILLU* -«caracol»-, mientras que de la palabra *ATZ* -«dedo» tendemos *AZAZKUILLU* -«uñas»-.

Los instrumentos para el trabajo del hilado «transparentan», a través de las acepciones «concha» y «uña», aquella tonalidad que ha representado en el mundo mental vasco la asociación entre el vestido y la corteza primordial, el vestido como Sustituto de la piel. Es la «rueca» -*KUILLO*- la «generadora», la pieza desde la cual se elabora la «corteza» mítica; siendo, por tanto, el nexo de unión entre aquellas vestiduras originales y las que el hombre se ha visto obligado a construir después de haber perdido su situación «edénica».

II. EL SUEÑO Y LAS ATADURAS

II.1 Hefaiostos y Atenea a modo de introducción

El hilado, el tejido, los nudos, las redes, las ataduras, constituyen variaciones de un mismo tipo de trabajo. También son metáforas lingüísticas que habitualmente no son comprendidas.

(20) AZKUE, R.M. de; «DICCIONARIO» T.I. pág. 116

(21) AZKUE, R.M. de; «DICCIONARIO», T.I. pág. 485

(22) AZKUE, R.M. de; «DICCIONARIO», T.I. pág. 485

(23) AZKUE, R.M. de; «DICCIONARIO», T.I. pág. 505

(24) AZKUE, R.M. de; «DICCIONARIO», T.I. pág. 507

(25) AZKUE, R.M. de; «DICCIONARIO», T.I. pág. 505

Dentro del ordenamiento conceptual sobre el que giraron las mitologías indoeuropeas, y en este caso la griega, este tipo de trabajo se «entrelaza» con otros variados oficios -metalurgia y alfarería principalmente- sin que por ello la misma agricultura quede al margen aunque parezca pertenecer a otro tipo de tonalidades.

A pesar de la incuestionable protección que dedican a ciertos oficios -hilado y metalurgia entre ellos-, tanto Atenea como Hefestos, no se nos presentan como divinidades extraídas de un santoral al uso. Solamente en estadios más evolucionados irán adquiriendo esas connotaciones de santo patronazgo.

Ambas divinidades son de obscura procedencia, comenzando por aquella que hace a sus propios nombres. Nada ha podido ser aclarado a través del estudio etimológico de aquéllos (26). Las dificultades tienen una base más amplia, un dios tan importante como Apolo se encuentra en una circunstancia parecida (27).

Tenemos en Hefestos la máxima expresión dominadora de la magia del fuego (28). Uno de los rasgos físicos que mejor definen a este dios es su cojera, «explicada» a través de las versiones que existen sobre su propio mito de origen (29). Este defecto físico lo tendremos en cuenta brevemente aportando algunas notas vascas.

Pero es el caso que Hefestos, además de dios del fuego y patrón de los herreros, es una deidad que domina el sueño y las ataduras (30), al igual que otros dioses del panteón indoeuropeo, o del propio Varuna, estudiado por Dumézil (31).

Cuando Hefestos, dios partero, abrió con su hacha la cabeza del padre del Olimpo, surgió Atenea revestida de su armadura, blandiendo la lanza y profiriendo su grito de guerra (32). A pesar de esta primera impresión, no hay que ver en Atenea a una divinidad guerrera porque junto con la lanza tiene también, emblemáticamente, la civilizadora y pacífica rueca (33).

(26) ELIADE, M.; «H.C.I.R.», T.I. Pág. 296, «Atenea es, sin duda, la más importante de las diosas griegas después de Hera. *No ha sido posible explicar su nombre a partir del griego*»

(27) ELIADE, M.; «H.C.I.R.», T.I. pág. 284: «Podrá parecer paradójico el hecho de que el dios considerado como la más perfecta encarnación del genio helánico no tenga una etimología griega».

(28) ELIADE, M.; «H.C.I.R.», T.I. cap. XI pág. 284: «La mitología de Hefestos asocia la fuente de una fuerza mágica semejante a los «secretos de oficio» a los metalúrgicos, los herreros y los orfebres; en una palabra, a la perfección técnica y artesana. *Pero todas las técnicas -el subrayado es nuestro- tienen su origen y su apoyo en el «dominio del fuego», prestigio compartido por los chamanes y los magos antes de convertirse en el «secreto» de los alfareros, los metalúrgicos y los herreros (il. 68).*

(29) Sobre los «mitos de origen» en relación con la figura divina de Hefestos, cfr. ELIADE, M.; «H.C.I.R.», T.I. pág. 282 y sg.; DELCOURT, M. «Hephaistos ou la légende du magicien» Ed. «Las Bellas Lettres» Paris 1982.

(30) ELIADE, M.; «H.C.I.R.», T.I. pág. 283; «Pero Hefestos es sobre todo un consumado maestro de las ataduras», pág. 284. «Los nudos, las redes, las cuerdas, las lazadas se sitúan entre las expresiones imaginativas de la fuerza mágico-religiosa indispensable para poder mandar, gobernar, castigar.

ELIADE, M. «H.C.I.R.», T.I. Pág. 283, «Hefesto es sobre todo un consumado maestro de las ataduras», pág. 284. «Los nudos, las redes, las cuerdas, las lazadas se sitúan entre las expresiones imaginativas de la fuerza mágico-religiosa indispensable para poder mandar, gobernar, castigar, paralizar, herir de muerte, son, en una palabra expresiones «sutiles», paradójicamente delicadas, de un poder terrible, desmesurado, sobrenatural».

(31) DUMEZIL, G. «Los dioses de los indoeuropeos»
ELIADE, M. «Imágenes y símbolos»

(32) ELIADE, M.; «H.C.I.R.», T.I. pág. 297 y sgs.

(33) ELIADE, M.; «H.C.I.R.», T.I. pág. 297 y sgs.

La complejidad de Atenea es grande, en ella no solo debemos ver «a la diosa protectora de los oficios femeninos por excelencia, como los de hilar y tejer, sino que es por encima de todo la «politécnica», la inspiradora y la maestra de toda clase de artesanos especializados» (34).

Pero además de maestra e inspiradora de las artes textiles, tenemos en Atenea otro tipo de conjunciones con la agricultura, con la metalurgia y con el fuego, dominios estos últimos que corresponden al enigmático Hefaios. Sobre estas cuestiones es requerida: «de ella aprende el herrero a hacer la reja de su arado» (35), o aquella otra invocación de los alfareros pidiéndole que extienda la mano sobre su horno (36).

Como preámbulo a lo que va a ser este trabajo, Hefaios nos interesa mucho. Esta divinidad mantiene una personalidad controvertida. Su «fealdad» no es un obstáculo para conseguir el amor de Afrodita. Estudiado en profundidad por Marie Delcourt (37) se descubren en él capacidades y poderes que durante mucho tiempo permanecieron ocultos en los conocimientos mitológicos.

La especial constitución corporal que presenta, con cojera y deformidad presumiblemente congénitas, son constantes importantes para suponer que nos encontramos ante un personaje sometido a fuertes rasgos de tipo iniciático y chamánico (38). Su cojera primordial no es algo insólito, y esto es importante, por cuanto que de la misma participan como rasgo distintivo otros dioses herreros indoeuropeos. Como escribe Eliade (39): «al igual que otros dioses magos, Hefaios hubo de pagar por su ciencia de herrero y artista el precio de su mutilación física».

Los poderes terribles de esta divinidad se extienden sobre otros planos importantes, consistiendo en aquellas capacidades que mantiene para «atar», «ligar», «inmovilizar», a sus contrarios por medio de «ataduras». Pero su poder le permite, además, invertir este proceso, volviendo a la situación anterior y «animando todo aquello que había sido inmovilizado» (40).

Tenemos en Hefaios, incuestionablemente, al mago divinizado. Su «tardía» entrada en el Panteón lo atestigua. Este mago-herrero se mantiene al margen de las clásicas oposiciones que analizara Dumezil dentro de las divinidades indoeuropeas (41), entre dioses armados y aquellos otros que manifiestan una serie de poderes invisibles (42).

Este herrero produce con su trabajo una serie de objetos, entre los que debemos hacer notar la no existencia de armas ofensivas. El escudo de bronce es el artefacto que se produce en sus fraguas. Como comenta Marie Delcourt (43), las armas de ataque no

(34) ELIADE, M.; «H.I.C.R.», T.I. pág. 298

(35) ELIADE, M.; «H.I.C.R.», T.I. pág. 298

(36) ELIADE, M.; «H.I.C.R.», T.I. pág. 298

(37) DELCOURT, M.; «Hephaistos on la lengende du magicien»

(38) DELCOURT, M.; op. cit. ver nota 5 ág. 110 y sgts.

(39) ELIADE, M.; «H.I.C.R.», T.I. pág. 283

(40) DELCOURT, M.; Op. cit. pág. 11

(41) DUMEZIL, G.; «LOS DIOSES DE LOS INDOEUROPEOS», pág. 24

(42) DELCOURT, M.; Op. cit. pág. 17

(43) DELCOURT, M.; Op. cit. pág. 50

aparecen ni en la leyenda, ni en la imaginación popular, ni en los documentos figurativos donde Hefaios es representado.

Hefaios da vida y aliento a lo inanimado, pero también puede detener el movimiento. El puede encadenar con lazos invisibles. ¿De qué naturaleza son estos «encadenamientos», estas sujeciones invisibles realizadas por medio de redes o lazos?. Como iremos viendo, no son sino *metafóricas expresiones del sueño*.

Bien conocidas son las páginas de la Iliada en las que Hera -«Hera Lygodesma»- se dirige al Sueño para que le ayude a dormir a Zeus, pormetiéndole un indestructible trono de oro que sería trabajado por Hefaios. El Sueño, en su respuesta, manifiesta a la diosa sus temores sobre el feliz resultado de esta aventura, recordándole que ya en otra ocasión durmió a Zeus para que ella se vengara de Hércules, sufriendo las iras de la suprema divinidad que a punto estuvo de arrojarlo desde el Eter al Ponto. El problema de las «ligaduras mágicas» domina todo este pasaje XIV de la Iliada.

Los dioses «ligadores» y/o ligados -es decir, «atadores» y/o «atados»-, son así mismo, como en el caso de Hefaios, dioses precipitados, arrojados. La formación del binomio «sueño-ligadura», imprime a todo este material unas matizaciones chamánicas de muy arcaico contenido. Un poco más adelante mostraré algunas connotaciones que con este asunto tenemos desde la propia lengua vasca.

«Sueño-ligadura» quizá están latentes en la aventura amorosa de Afrodita y Ares. La infidelidad de la diosa del amor fué duramente castigada por el mago Hefaios. Avisado por Helios, tejó un visible hilo alrededor del tálamo, mientras llamaba a todo el Panteón divino para que, además de comprobar su terrible poder, pudieran disfrutar de la ridícula situación de la pareja. La propia Hera, esposa divina de Zeus, no escapó a las ataduras de Hefaios.

II.2. Fuego - enfermedad - curación

No voy a entrar en el Hefaios metalúrgico, ni en el problema que plantean las viejas cofradías de herreros. Únicamente, y para completar el cuadro, anotar conceptos que se pueden extraer de la lengua vasca.

Si definimos la «cojera» como una «enfermedad», tenemos que en euskera, esa «enfermedad» estaría producida por el fuego. Esta, y no otra, es la cuestión que podemos extraer de la palabra «*errenka*» (lit. pierna quemada), compuesta de «*erre*» - quemado, y «*anka*» = pierna. Situación parecida se plantea en el geto de «saltar sobre un pie»; en euskera «*txingo*», «*txingoka*», que posiblemente derive de la raíz de «brasa de fragua» en euskera «*txinkar*».

La «enfermedad», o el defecto físico originado por el fuego, quizá también se encuentre en la designación del dedo meñique «*eri-txinkar*» -un dedo de herrero que quizá constituye un lejano recuerdo de la vieja cofradía metalúrgica de los DACTILOS. También el sueño incómodo, el sueño que se tiene cuando los ojos se irritan, presenta el componente «quemado»: «*lo-erre*» (B-m, G, c) (44).

¿Cómo se sana la enfermedad?. La enfermedad se cura por medio de una «atadura»; de ahí que la palabra con que designamos al «emplasto» o «cataplasma» tenga márgenes de

(44) AZKUE, R.M. de: DICCIONARIO T.I. pág. 551.

Dicc. Vasco-Castellano. Plácido Múgica pág. 568, beatz-txingar; S, eri-txinker; BNR, erin-txiakar; BN-AN, eri-txingar; BNS, eri-txingar... etc.

coincidencia con aquella otra que designa «catadura», «venda», y que en este caso se conocen con los nombres de «*lokarri*» o «*lokharri*» según áreas geográficas y variantes dialectales (45).

II.3. Sueño - atadura

La sien es el depósito del sueño, el lugar de donde éste fluye. De ahí que la misma palabra «*LO*» entienda, tanto el «sueño» como la «sien» (46). Hay aún mayores precisiones: «*loleku*» (B-sig) (47), y «*lotoki*» (G-bid-don) (48), indican de manera clara el sentido de «lugar» o «sitio» del sueño.

Como vamos a ver, «sueño» y «ligadura» tienen, en euskera, un parentesco incuestionable. El acto de adormecerse «*lokartu*», es extensivo al «entumecimiento de los miembros» (49), lo que en castellano se entiende por «dormirse un pie»; miembros éstos -piernas y brazos- que se encuentran «ligados», unidos en la coyuntura de los huesos «*lokazur*». La dislocación, el descoyuntamiento, participa de esta unión «*LO*» como nos lo muestra la acepción vizcaína «*lokatu*».

«*Lokune*», además de sien en euskera de Ronkal; es «atadura», «compromiso», como lo muestra esta frase en dialecto vizcaino: «*Behi hau saltzen dautzut den bezala, gero lokunerik gabe*».

Es más que posible que el concepto «atar», «*Lotu*», no sea sino una metafórica verbalización del sueño «*LO*». Quizá un resto de este viejo esquema coagnoscitivo subsista en la palabra «*lotu*», que en sus distintas acepciones -AN, B, G- se entiende por «atar», «agarrar», «vendar», «adherir», «vincular» y, en variantes de Ronkal y Zuberoa, tiene el contenido semántico de «dormir» (50).

Desconocemos la posible relación que en otro tiempo haya podido existir entre «sueño-muerte». Actualmente las palabras para significar ambos conceptos no parecen tener ningún tipo de parentesco. La palabra con la que denominamos el sueño «*LO*» no parece en absoluto próxima a la que empleamos para expresar el misterio de la muerte -IL, HIL-. Un resto muy viejo de este mundo conceptual quizá se encuentre residualmente en el valle del Ronkal (51), donde «*LO*» es significante de «apagar» y «*LOTU*», en concreto, «apagar luces».

Es muy posible que la «muerte» -IL, HIL-, haya sido asociada, al menos metafóricamente, con el «sueño» -LO- y con la «luz» -ARGI-.

Un vago recuerdo creemos que subyace en la palabra «*ilbiztu*», que tiene dos acepciones: la primera (G-iz): «deshilacharse un tejido», y la segunda es de Vizcaya con la significación de «resucitar» (52); que sería lit. «encender la muerte», o metafóricamente, «alumbrar lo que estaba apagado».

(45) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. Pág. 550

(47) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 552

(48) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 554

(49) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 552

(50) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 555

(51) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 550 y 555

(52) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 406

III. EL TEJIDO Y LAS PLANTAS

III.1. Introducción

Al margen de fibras vegetales empleadas para la confección de vestidos, parece que el hilado y el tejido debiera sujetarse, por definición, a los modos de vida pastoriles. Ello es bien cierto si tenemos en cuenta que el pelo de los animales es una materia prima de capital importancia en la fabricación de tejidos. Parecería bastante lógico, por esta razón, que nuestro trabajo girara alrededor de los rebaños de ovinos y de su pelo. Ahora bien, antes de entrar en otras consideraciones, quisiera hacer algunas reflexiones sobre el hilado, el tejido y el habitat.

El intento de aproximación a este problema me fué dado por la lectura de un texto de Jacques Bril (53) que considero muy sugerente, y sobre el que no puedo hacer ningún tipo de aproximación lingüística en lo que hace a la exactitud de sus derivaciones. El párrafo de Bril contiene lo siguiente:

«La casa, sustituto del primer refugio, y la piel, prototipo del primer textil, manifiestan por otra parte y en algunas lenguas su estrecho parentesco: del alemán Hut, por ejemplo, (primo próximo del latín cutis y del griego skutos, la piel) derivaron simultáneamente die HUTTE, la cabaña y die HAUT, la piel, en inglés, HIDE, piel de un animal; holandés HUIT, etc.»

Entre nosotros no existen, aparentemente, posibilidades para poder relacionar la casa «*etxe*» o la cabaña pastoril «*txabola*», con la piel en sus diferentes acepciones - «*azala*, *narru*, *larru*», de manera tal que pudiéramos hacer una aproximación semejante a la que Bril escribe para otras lenguas. Tampoco tratamos de hallar, por encima de todo, una exacta correspondencia semántica entre un grupo de étimos que expliquen por sí mismos, y con precisión una conexión tan compleja como la expuesta por Bril. No hay una mayor preocupación en que ésta no llegue a conseguirse. Más que cualquier otra cosa, lo que tratamos de asentar es un hilo conductor que nos acerque al concepto, al mundo antiguo, a intuir las formas a través de las cuales se desarrolló una manera de entender un tipo de trabajo, y las presencias «sagradas» de aquellos materiales con los que se realizaban.

Lo que vamos a plantear en la relación «habitat - tejido» dentro de un medio que debemos considerar como eminentemente pastoril, es la presencia de una planta: el helecho, que en un proceso que se nos antoja varias veces milenario, se ha constituido en raíz y común denominador en la formación de algunos vocabularios textiles.

III.2. Helecho - habitat

Como vamos a ver, esta planta que en una de sus acepciones euskéricas se denomina «*iraz*» (54), ha pasado a incrustarse como campo morfo-semántico de un vocabulario vinculado al oficio de hilado-tejido que, hasta fechas muy próximas a nosotros, se ha realizado con otro tipo de materiales y fibras que nada tienen que ver con lo que pudo

(53) Bril, Jacques, «Origines et symbolisme des Productions textiles», pág. 16

(54) MUGICA, P. «Diccionario Castellano-Vasco. Ver «Helecho». Dicc. Vasco-Castellano, Plácido Múgica pág. 957

Helecho = IRATZ, ANR

suponer el helecho como materia prima. Esta planta se nos presenta en variados tipos (55), teniendo aquel que podemos considerar común, una altura que oscila entre los 30 y los 200 cm. (56).

No es nuestro deseo el forzar una hipótesis, de escasa apoyatura, para suponer que el helecho ha participado en soluciones constructivas para un habitat primitivo, pudiendo llegar a suponer que este material ha sido trabajado -trenzado-, para su aplicación en la construcción de paredes, tejados, etc.; de donde, lógicamente, pudiera haber derivado para la formación de vocabularios y léxicos relacionados con el oficio que nos ocupa.

Si es bien cierto que en la habitación rural del País Vasco, y hasta tiempos relativamente recientes, se han mantenido procesos constructivos que tienen un indudable interés para esta parte de nuestra exposición. Las paredes interiores de las casas se construían por medio de un «tejido» de rama de avellano que, posteriormente, era recubierto con una masa de mampos-tería (57). Algunos elementos muebles también han sido tejidos, y no solamente los asientos de las sillas, sino las mesas (58), lo que indudablemente nos ofrece una visión más amplia de la profundidad que tenían estos trabajos en la cultura tradicional.

Esta planta criptógama se ha empleado, además, como aislante térmico, y no sólo en la construcción de tejados, sino asimismo en entresijos (59). Que el helecho haya sido materia prima fundamental para la construcción de tejados, en manera a como otras culturas europeas han confeccionado techumbres con junco o cereales, es algo que no sabemos. Tampoco creemos que el helecho se preste muy bien para ser sometido a un proceso de ese tipo. La construcción de algunas «txabolas» pastoriles sí lo han tenido como materia prima en la confección de cubiertas, aunque no con el tipo de trabajo que hemos comentado para otros habitats europeos (60).

Ya que estamos con el pastoreo, comencemos por rastrear aquellos elementos residuales que subsisten en este modo de vida partiendo de la propia denominación de helechal -campo de helechos- «iraztoi» (61), «iraztor» (62), etc.. Esta planta ha sido, y es, utilizada como filtro o colador de leche en los procesos de fabricación de queso. Como aproximación, nos encontramos con la palabra «iraziontzi» (63), nombre del utensilio «colador-filtro», mientras que la propia acción de «colar», «filtrar», se conoce como «irazi» (64). Como ya hemos indicado unos párrafos más arriba, esta planta constituye un étimo explicador de una parte de los edificios pastoriles al indicar, en la acepción Bajo-Navarra «irazki» (65): «pendiente de tejado».

(55) GARIN, F. «Cría de plantas silvestres del Parque de Paqueta» Dip. Foral de Guipuzcoa. pag. 144 y sigs.

(56) GARIN, F. op. cit.

(57) Hay múltiples referencias en «Anuarios de Eusko-Folklore»

Año 1921 págs. 70 y 85

Año 1925 págs. 6-40-48-107

Año 1927 págs. 36-50

Año 1928 pág. 23

(58) A.E. Folklore año 1925 pág. 27

(59) Información recibida de mi amigo Manu Eizagirre Lacoste.

(60) A.E.F.T. VII pág. 139

(61) AZKUE, R.M. de; T.I. pág.427

(62) AZKUE, R.M. de; T.I. pág.427

(63) AZKUE, R.M. de; T.I. pág.427

(64) AZKUE, R.M. de; T.I. pág.426

(65) AZKUE, R.M. de; T.I. pág.427

III.3. Helecho e hilado - tejido

En las líneas que vienen a continuación es posible comprobar cómo todo el trabajo de los tejedores se sustenta en este vegetal de una manera muy exacta. La maquinaria, los procesos de manufactura, todos se comprenden a través del étimo «*iraz*»; pero no solamente ellos, la propia temporalidad y el tipo de costumbres desarrollados alrededor de este trabajo, se incardinan en torno a la palabra que estamos estudiando.

Comencemos por la denominación del propio taller: «*irazkegi*» = «taller del tejedor». Las piezas de la máquina de tejer: «*irazkiregi*» = «enjullo, madera principal a cuyo derredor se trama el lienzo». «*irazkitoi*, *irazkitoki*» (66) = «ciertas piezas de la máquina de tejer». «*iraztrama*» (67) = «aspas del urdidero en la máquina de tejer». «*iraztaska*» = «urdidero».

El propio producto trabajado deriva de la misma raíz, matizando distintos aspectos del proceso del hilado: urdimbre, trama, ovillo, hilo. Todo este conjunto se muestra en las siguientes palabras: «*irazi*» (69) = urdir; «*irazkai*» (70) = «trama del lienzo». La misma palabra para «grandes ovillos»; «*irazki*» (71) la más rica en contenidos significantes: «urdir la trama», «cadena de hilo», «trama de lienzo», «estambre», «grandes ovillos». Esta palabra se verbalizará dándonos la forma «*irazkitu*» (72) = «tramar».

La propia temporalidad en el trabajo del hilado y tejido, aporta nuevas formaciones conceptuales por medio del sustantivo «*irazi*» = «helecho». Esta temporalidad que comentamos era, normalmente, invernal y nocturna. La nocturnidad propiciará un tipo de palabras relacionadas con la luz, el fuego, la antorcha, etc., en las que no podemos entender la participación del helecho como material combustible. Es la sacralidad de esta planta, sacralidad que deviene posiblemente del hábitat pastoril primigenio, la que ha sostenido un vocabulario tan singular a pesar de que el paso del tiempo haya ido diluyendo aquellos tipos de vida a los que había dado forma. De tal manera tenemos sobre el fuego y la luz palabras como «*irazegi*» (73); «*irazeiñ*» (74): «encender»; «*irazeki*» (75): «encender», «antorcha»; «*irazkarri*» (76): «fósforo, cerilla, caña para encender velas»; «*irazki*» (77): «encender». El trabajo del hilado, realizado en grupo como otras muchas tareas tradicionales, era un lugar de comentarios y la agotadora tarea tenía en un refrigerio o merienda una pausa obligada. Estas situaciones que comentamos han dado como resultado las palabras siguientes. la merienda es denominada «*irazki-askari*» (78): «me-

(66) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(67) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(68) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(69) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 426

(70) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(71) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(72) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(73) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 426

(74) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 426

(75) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 426

(76) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(77) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(78) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

rienda ligera que se de a las tejedoras», o también «*irazkin*» (79): «merienda ligera que se da a las tejedoras». Esta última palabra «*irazkin*» (80) será entendida como «comentario»; su verbalización «*irazkindu*» (81): «comentar». El cansancio propio de las labores textiles queda reflejado en la palabra «*irazi*» (82): «extenuarse».

Con lo expuesto, el helecho no agota toda la riqueza de contenidos semánticos que tiene en euskera. Otra de las variantes dialectales empleadas para denominar esta planta es «*ire*» (83), de ella nos encontramos con el derivado «*irebana*» (84): «sitio en que se corta el helecho». El pelo que, como veremos, une el cabello humano y el vellón de los animales, generará, a partir de esta planta, la forma verbal «*iresi*» (85): «peinar».

Hasta ahora hemos descrito todo el patrón conceptual sobre el que ha girado este oficio. Permítasenos, para concluir el mundo fenoménico existente alrededor de esta planta, observar la relación que pudiera existir entre «helecho-vestido». De «*lhaztegi*»: «helechal» y «*Jaztor*»: «helechal», deviene «*Jazki*» (B-ots) (86): «traje, vestido»; «*Jazte*» (2 Bc, Gc) (87): «acto de vestirse»; «*Jazkera*» (Bc, G) (88): «modo de vestirse»; «*jaztetxe*» (Boñ-ond) (89): «casa en que los aldeanos se mudan para ir a la Iglesia»,

El helecho se nos presenta, por tanto, como una fibra «esencial» en los viejos esquemas mentales del pueblo vasco. Cualquiera puede preguntar: ¿Por qué el helecho y no otra?. Esto es algo que desconocemos y sobre lo que sería necesario profundizar para acercarnos a la clave. Quizá entre varios cientos de plantas, el helecho se presentó como una hierofanía al integrar procesos constructivos que estaban, sin duda, llenos de sacralidad.

III.4. Unas notas sobre el junco -li-

Alguna otra planta, en absoluto asociada con el tejido, ha dejado leves restos en torno a este problema. Tal es el caso del «junco» -li- que pasamos a comentar brevemente. Así tenemos «*iyo*» (G-at) (90): «tejer»; «*eio*» (B-g-mun) (91): «trenzar». Derivaciones hacia cercados pastoriles «rediles», como es el caso de «*eileor*» (92); «*eio*» (93);

(79) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(80) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(81) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(82) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(83) Dicc. Vasco-Castellano, Plácido Múgica pág. 957

Helecho = IRE, B.

(84) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(85) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(86) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 390

(87) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 390

(88) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 390

(89) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 390

(90) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 399

(91) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 227

(92) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 227

(93) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 227

(94) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 399 ver

«ihize» (94), aportan las pruebas que comentamos; aunque no se manifiestan, en una primera búsqueda, con la amplitud y profundidad con la que se muestra el otro vegetal que nos ha traído hasta aquí.

III.5. La luna y los tejedores

Hasta el día de hoy, y en lo que sabemos del País Vasco, la conciencia más importante que ha existido en torno a la Luna ha descansado sobre la medida del tiempo y el misterio de la muerte. Nunca nos hemos «atrevido» a romper el marco lingüístico circundante, bien fuera éste el cotidiano de las lenguas románticas, o el indoeuropeo en aquellas aproximaciones científicas que se han realizado entre nuestra lengua y el amplio espectro que aquellas poseen.

La «luna» no es tan fácil de entender cuando sólo se posee una única manera de nombrarla y, quizá por esta razón, no constituye un étimo «clarificador» de aspectos tan sustanciales como pueden ser la «forma», la «vegetación», la «muerte», el «pelo», «medida de tiempo», etc... Queremos decir que la creencia que relaciona a nuestro astro con una determinada sustancialización, debe ser explicada por el hombre asentado en una sociedad tradicional. De otra manera, no resulta fácil comprender cual puede ser el vínculo que une a étimos tan diferentes como «luna» y «muerte»; «luna», y «tejido», etc.

En lo que hace al euskera, no hemos sabido sustraernos a determinadas «presiones» conceptuales, y la presencia de un sólo predicado para denominar a la Luna en todo el mapa lingüístico europeo ha sido determinante. Como prueba de lo que digo, voy a transcribir un párrafo de D. R. M. de Azkue, que considero lo suficientemente esclarecedor: (95)

VIII.- Ilargia, Argizari (BN-garaz)

1. Erderazko «luna»ri dagokion itzik yatorrena il dala dirudi. Onetatikoak dira ilgora, ilbera, ilbarri edo ilberri, ilbete ta onen zentzunkide ilzar. Baina il onek beste zentzun batzuk ere badiuelako noski, ilargi esaten da euskalki askotan (AN, B, G, L). Bizkaian aldakuntza asko ditu: idargi, irardi, iretargi, igertagi, iitargi, iratargi ta itargi. Napparroan ilaski ta ilazki. Gainera beste itz auek badira: argizagi (BN, R,S) argizai ta argizari (BN-garaz). Bitxiena Erronkariko Bidangozen esaten zana da: Goikoa.

VIII.- La luna

1 El vocablo más distinguido de los correspondientes a «luna» parece ser «il». De él proceden «ilgora»: cuarto creciente (lit. luna arriba); «ilbera»: cuarto menguante (lit. luna abajo); «ilbarri» o «ilberri»: luna nueva, e «ilbete», plenilunio, luna llena, con su sinónimo «ilzar», luna vieja. Pero tal vez porque este «il» tiene también otras acepciones (mes y morir), en varios dialectos (AN, B,G, L) se dice «ilargi» (lit. luz de luna). Este vocablo tiene una porción de variantes en Bizkaia: idargi, irargi, iretargi, igetargi, iitargi, iratargi e itargi. En Navarra ilaski e ilazki. Existen además estos otros vocablos: argizagi (lit. odre de luz) (BN, R, S) con sus variantes argizari y argizai. El más curioso es el que se usaba en Bidangozen (R): goikoa (lit. el de arriba).

(95) AZKUE, R.M. Euskalerriaren Jakintza. La Luna, y en otra medida el Sol, tienen en euskera una gran riqueza de presencias místicas. La forma, la substancia, la muerte pero también, y creemos necesaria hacer esta observación, en lo que hace a los procesos del hilado a través del helecho y el franco, la importancia del helecho en la cultura tradicional del pueblo vasco no ha sido muy estudiada, aunque R.M. de Azkue ofreciera algunas notas en su primer tomo de Euskalerriaren Jakintza pág. 90. El tiempo y las condiciones en que se encontraba permiten intuir la importancia que esta tenía entre nosotros.

El subrayado al párrafo de Azkue es nuestro. Pero la comprobación entre los dos textos, creemos deja traslucir que el erudito polígrafo vizcaino no era consciente de hallarse ante un predicado -el de Luna- que en euskera se nos presenta con una gran riqueza de componentes significantes, de nombres diferentes, sobre los que alguna cosa habrá que decir.

Bien es cierto, como escribe Eliade, que «el devenir es la norma lunar. Que sea observado en sus momentos dramáticos -nacimiento, plenitud, desaparición del astro- o valorizado como un «fraccionamiento», una «numeración», o percibido por intuición como el «cañamazo» de que están unidos los hilos del destino, es cosa que depende sin duda de las capacidades míticas y razonantes de los diversos pueblos, así como de su nivel cultural (96)».

La medición del tiempo por medio del cómputo lunar, ha sido una constante en la cultura tradicional vasca, el patronazgo del tejedor ha sido dado por diosas selénicas en las culturas clásicas, y presumiblemente también en la nuestra. La unión de la Luna, el hilado, el pastoreo, la agricultura y la fertilidad, son constatables en las creencias arcaicas de Eurasia.

La Luna, en cuanto fuerza generadora del hilado, partirá de una variante del helecho «ire»; para formar «iretargi» (97): «luna»; «iretargi-zuri» (98): «claridad de luna». Uniéndose esta planta con la forma de la hoz para dar la variante «iretegi» (99), vari. de «igitegi» (100): «hoz».

Sin pretender agotar todas las variantes dialectales, los párrafos de Azkue nos ofrecen un conjunto lo suficientemente rico como para comprender que una gran parte de los predicados con que se designan a la Luna, tienen unas connotaciones semánticas con variantes dialectales que recogen al vocablo helecho: «ida» (B-m) (101): «helecho», que Azkue establece como variante de *ha* y que dará las formas para Luna «Idargi» e «Irargi».

Como sucede con el helecho, también el junco tiene su vinculación lunar. Otra de las maneras para nombrar a nuestro astro se forma con el étimo -«li»-, que genera la variante «litargi» (102), dándonos una aportación que refuerza, según nuestra hipótesis, la vinculación entre la Luna y los procesos de hilado y tejido.

IV. HILADO Y PASTOREO

IV. 1. Introducción

Hemos anotado las relaciones que han mantenido las plantas en la elaboración de léxicos «explicadores» de los trabajos del hilado y del tejido. No es posible entrar

(96) ELIADE, M.; -Tratado» H. R. pág. 170

(97) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 427

(98) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 427

(99) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(100) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 427

(101) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 391 v. AZKUE Pág. 391 (Idargi)

(102) AZKUE, R.M. de; Euskalerraren Jakintza.

en complicadas deducciones sobre si fueron primero las fibras vegetales o el pelo de los animales, aquellos sobre los que el hombre inició su proceso de vestido. Parece «natural» buscar una derivación lógica y en sí misma arcaica entre el pelo de algunos animales y las prendas de vestir.

Parece ser que en la cultura de Eurasia la oveja ha sido el animal fundamental en la aportación de materias primas para el trabajo del hilado y del tejido. La acumulación de rebaños fué entendida con riqueza. El latín pecunia -deriva de pecus, pecoris- «ganado», «rebaño», y en última instancia de pécora -oveja- (103). Entre los vascos también existe un concepto parecido. La riqueza -en euskera «aberats»- deviene del vocablo «abere» -ganado-.

Si el rebaño es la riqueza en su sentido más absoluto no nos debe extrañar que algunos sistemas de valor quedaran constituidos sobre las pieles de algunos animales. La piel del buey fué una medida de valor entre los griegos (104). Restos de este sistema de medida, quizá se encuentren también en viejas leyendas del País Vasco, donde una mítica piel de buey -«idinarru»-, supuestamente «llena» de monedas de oro, ha sido infatigablemente buscada por las gentes de nuestro mundo rural (105).

La piel de los animales -al margen del propio pelo- ha constituido, y constituye materia prima para el vestido en muchas comunidades tradicionales. J. Bril aporta derivaciones de la palabra «cuerda» a partir del griego (106): «Jordn» -inicialmente «cuerda de tripa» antes de ser entendido como «cuerda», la encontramos en el alemán «garn», hilo, posteriormente «hilado»; el inglés «yarn», hilo, fibra; lo que sugiere que hubo un tiempo en el que las cuerdas susceptibles a la fabricación de hilos estaban hechas de tripa de buey.

IV.2. Pelo y carnero

Entre los vascos, el animal que podemos considerar como provisor de piel y lana ha debido ser el carnero -«ari»- (107). Un importante vocabulario de los trabajos del tejido se ha desarrollado en torno a este étimo. Es de interés hacer observar que algunas veces es solamente el predicado «carnero» -«ari» el que entra en la composición de palabras, mientras que en otras se une al étimo denominador de «pelo» -«ille»-.

Visto ya el nombre del carnero, nos encontramos con que la carne se denomina «ariki» (108). Otras acepciones confunden carnero y cordero, como sucede con la palabra «ariko» (109), que en Vizcaya y Guipúzcoa es «carnerazo»; mientras que en Baja Navarra y el valle del Ronkal es «cordero». Azkue (110) trae también los vocablos «arito», «aarito» (B): «carnero padre». El artefacto que se crea a través del conjunto formado por «ari» -«carnero»- «ille» -«pelo»-, es la devanadera; «aril-jaki» (B-ub); «arilkai» (AN-b, G, B); «harilkai» (SP) «arilkari» (AN-lez, G-zeg); «harilketak» (L-s); «ariltoki» (B-m-on) (111). El «cajoncito

(103) BRIL, J.; Op. cit. pág. 84 y

(104) CHILDE, G. «Los orígenes de la civilización»

(105) BARANDIARAN, J.M.; Mitología Vasca pág. 81 y sgts. y A.E.F. 1921 pág. 98 y sgts.

(106) BRIL, Y. op. cit. pág. 44

(107) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 64 en acepción de B-G-R.

(108) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 65

(109) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 65

(110) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 66

(111) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 66

de la devanadera», se conoce en Vizcaya como «*ariltegi*» (112). De este conjunto de palabras derivará el verbo devanar; «*arilketan*» (An-b, B), «*harilketan*» (L-s): «devanando» (113).

Distintos aspectos del trabajo del tejedor tienen al «carnero» -«*ari*»- como étimo central. De esta raíz fluyen «urdimbres» «trama», «ovillo», etc. «*Ari-bazter*» (R) (114): «franja o fleco de lienzo o hilachas de la extremidad cerca de la urdimbre»; «*ariburuko*» (L-cot) (115): «parte superior de la trama del tejido»; «*arieztun*» (116): «hebra de ovillo de la lana»; «*ari-izpi*» (G-est): «hebra de hilo».

El ovillo une los étimos de «pelo» y «carnero». «*Harilgo*» (L-ain); «*ariliko*» (An-lez); «*arilko*» (AN), «*Harilko*» (SP) (117). El significante de lo que es «fibroso» lo encontramos en la palabra «*darikatsu*» (118). La hebra de hilo se encuentra en la palabra «*arilakaiña*» (B-m) (119).

El trabajo del hilado es sinónimo de fatiga, cansancio. En el vocabulario que hacíamos derivar del helecho, encontrábamos varias acepciones. También en este conjunto que traemos desde el étimo -«*ari*»-, se halla implícito el concepto «cansancio-fatiga». Así tenemos, «*arika*»: 1 (AN, Lacoiz; B, An): «cansancio»; 2 «*harika*» (L): «despojo del lino espadado» (120); «*arikaldi*» (An, B): «cansancio, tiempo que dura la fatiga» (121); «*arikagarri*» (AN,B): «fatigoso» (122); «*arikatu*»: 1 (B,G): «variante de adikatu, fatigarse mucho», 2 «*harikatu*»: «deshilachar» (123).

En todas estas formas generadas a través del carnero, no hemos encontrado algo tan importante en el trabajo de los tejedores como era el aspecto ambiental creado tanto por el «comentario», la «merienda», o el «fuego»; motivados todos ellos por la temporalidad, ya comentada, en la que se desarrollaban estas labores.

Lo que sí aparecen son dos interesantes vocablos que tienen un análisis conceptual bastante complicado:

ARI-IRASKAI: «Urdidera» (124).

ARI-IRASKI: «Urdimbre de una tela» (125)

Son enigmáticos en sus valores significantes. Podríamos entender una asociación -carnero/helecho- a través de «*ari*» e «*iras*= (iraz?), constituyendo estas palabras una especie de eslabón entre las dos materias primas -el pelo del carnero y el helecho primogenio;

(112) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 66

(113) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 66

(114) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(115) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(117) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65 ver vocablo «Harilgo»

(118) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(119) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(120) AZKUE, R.M. de: Dicc.T.I. pág. 65

(121) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(122) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(123) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(124) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

(125) AZKUE, R.M. de: Dicc. T.I. pág. 65

pero el asunto no es tan fácil. En euskera de Ronkal tenemos el vocablo «*irasko*» - «carnero» (126), semejante en su composición a «*idisko*» - «novillo» (127), que no figura en otras variantes dialectales, y que «duplicaría» la presencia del «carnero» en la formación de estas dos palabras.

De cualquier manera, no descartamos la asociación «helecho/carnero», por cuanto que la concepción arcaica de la bóveda celeste mantiene de manera suficiente supuestos próximos a los de un «astado» y, además, también puede ser entendida como una fértil pradera. Acepciones para el arco iris nos lo confirman. Este fenómeno atmosférico se nos presenta como la «secreción» de una fuerza más poderosa, la cual no es otra que la propia bóveda celestial. Así tenemos «distintos» predicados para comprender un mismo fenómeno: «*ortzadar*»: lit. «cuernos de ortz»; «*buztarri*»: lit. «yugo»; «*uztai-bedar*»: «hierba celestial» (128).

IV.3. Luna-agricultura

M. Elialde dedicó el capítulo IV de su «Tratado de Historia de las Religiones», al complejo mundo de relaciones que plantea el astro lunar (129).

«La Luna enlaza juntas, por su modo de ser, numerosas realidades y numerosos destinos. Armonías, simetrías, asimilaciones, participaciones, etc., coordinadas por los ritmos lunares, constituyen un «tejido» sin fin, una «red» de hilos invisibles, que «enlaza» a la vez a hombres, lluvias, vegetación, fecundidad, salud, animales, muerte, regeneración, vida post-mortem. Por eso en numerosas tradiciones, la luna personificada por una divinidad o presente por intermedio de un animal lunar, «teje» el velo cósmico con los destinos de los hombres. Son diosas selénicas las que inventaron la profesión del tejedor (como la divinidad egipcia Neith), o que son célebres en el arte textil (Atenea castiga a Arachne que se atrevió a rivalizar con ella y la transformó en araña; Ovidio, Metamorfosis VI, III), o que tejen un traje de proporciones cósmicas como Proserpina y Harmonia (cfr. Nonnas, Dionisiacas XLI, p. 294 ss.; Claudiano, de raptu Proserpinae, I, p. 246 ss.; A.K. Krappe, Etudes de Mythologie Germanique, p. 74, etc.). En las creencias europeas medievales, Holda es la patrona de las tejedoras, y detrás de esa figura vislumbramos la estructura seleno-ctónica de las divinidades de la fertilidad y de la muerte (cfr. Krappe, «La déesse Holda», en Etudes, pag. 101, 22.; Liugnman, Euphrat Rhein, II, p. 656, SS.).».

Es evidente que nos encontramos ante formas de extensa complejidad de las que la Luna, no siempre, ni necesariamente, constituye la intuición mítica (130). El aire, por ejemplo, en una especulación hindú se sitúa como «tejedor» del universo.

Luna-muerte-pelo-tejido-agricultura, constituyen conjuntos semánticos de gran riqueza conceptual en las arcanas sedimentaciones de la lengua vasca.

R. M. Azkue (131) trae algunas notas en su Diccionario sobre el étimo «Luna». «*il*», «*Hil*»: 4 (c...), «luna» hoy no se usa más que en los derivados, como se verá en muchas de las

(126) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 424 Choto, carnero castrado.

(127) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 392

(128) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. Barandiaran, J.M. Comentar Mitología Vasca.

(129) ELIADE, M.; «Tratado» pág. 173

(130) ELIADE, M.; «Tratado» pág. 173

(131) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 404

palabras que siguen a ésta; por eje.: «*ilgora*», «cuarto creciente», lit.: «luna arriba». Como de todos es conocido, la «Luna» participa en la medición del tiempo.

La «Luna» constituye, por otra parte, la presencia sagrada más importante en el inicio de las faenas agrícolas, la apertura de surcos. La formación de palabras a partir de la raíz «*il*», «*hil*», no puede ser entendida como «muerte», por cuanto que la labor que comentamos es, por definición un principio de vida. No nos atreveríamos a decir que en los trabajos agrícolas el maridaje tierra-luna ha sido tan perfecto que ambas sustancias hayan podido ser entendidas a partir de un solo étimo. Quede esto dicho por cuanto es posible deducirlo a partir de este grupo de palabras compuestas aunque, de cualquier manera, sólo constituye una débil huella cognoscitiva.

ILDAGI (R): trabajo que no puede hacerse con el arado por lo accidentado del terreno (132).

ILDAPIKATU (AN, Araz): desterrar un campo (133).

ILDARTE (R): porción de terreno que queda intacta entre surcos (134).

HILDASKA (G, L-s): surco (135).

ILDAUTSI: 1.^º (Sc), destripar terrenos, 2.^º (BN, S, Geze), abrir surcos (136).

ILDO (AN, R), HILDO (BN, L,S): surco (137).

La Luna participa de una manera plena en la fertilidad, en la maduración de los frutos, a pesar de que el Sol sea el agente fundamental. Como ejemplo tenemos el vocablo «*ilaintu*» 2 (R), madurarse demasiado la cosecha. «*Illaintruk daude gariak*»: El trigo está demasiado duro (138).

Para cerrar este apartado daremos unos apuntes sobre la trascendencia que han tenido ideas en torno a «vida-muerte/fertilidad».

Hay un sinúmero de creencias en torno a la «muerte» y la «lluvia» que podríamos sintetizar en el refrán: «*il onak euri ana*», Lit.: «los buenos muertos buena lluvia».

De ellos se deduce que el muerto puede producir un último beneficio a la comunidad de acuerdo a como haya sido su vida. La bondad de esta vida es importante, es una bondad que no se entiende sino en su plena integración con la propia comunidad; y que en el momento supremo, cuando el cuerpo vuelve a la madre-tierra y el alma ha volado hacia el cielo a través del tejado y de la ventana, en el contacto con aquél, producirá una lluvia benéfica para aquellos campos por los que el muerto tanto trabajó.

IV.4. Pelo-luna-culebra

Habiendo dejado un paréntesis en este discurso sobre el hilado y el tejido, para hablar de los contenidos semánticos de una parte del trabajo agrícola, vamos a retornar la línea

(132) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 406

(133) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 406

(134) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 406

(135) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 406

(136) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 406

(137) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 406

(138) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 405

anterior y analizar las relaciones que se establecen entre -luna-pelo-culebra-. Las acepciones que tiene nuestro satélite lo que consideramos sus «sustancializaciones», ya han sido precisadas. Veremos ahora en primera instancia, las conjunciones que nos ofrecen los étimos «pelo-lana».

El binomio «serpiente-caballo» es muy importante. Un buen número de divinidades mediterráneas son representadas con una serpiente en la mano (Artemosa, Arcadia, Hécate, Perséfone, etc...); otras tienen una cabellera formada por serpientes (Górgona, Erinias, etc.). El pelo de la mujer si se entierra se transforma en serpiente, si es que está bajo la influencia -que es una investidura lunar- transmitida por serpientes de manera más o menos directa (139).

R. M. de Azkue (140) recogió una serie de creencias que asocian el pelo de la mujer y la crín de la yegua y el caballo con la culebra. La metamorfosis se produce, normalmente, por medio del agua; aunque hay anotaciones sobre la influencia del sol. De cualquier manera, no hay muchos materiales publicados y no es posible establecer la intensidad ni la extensión geográfica de estas creencias.

IV.5 Pelo e hilado

El ganado es conocido por su característica «velluda», así en (BN-s) tenemos el vocablo «*ilagende*»: ganado vacuno, de cerda, cabrío, caballar (141); lo que no deja de ser una constatación un tanto extensa. Más concreto es el mismo vocablo roncalés «*ilagente*»: ganado lanar (142).

El pelo y la lana se conocen con la misma denominación, sin que se de una diferencia entre lo específicamente humano y el pelo de los animales. «*ille*»: 1 (AN-b, BN-ald), pelo 2: (AN-b-est, BN-ald-s), «*ilhe*» (5), lana (143); «*illedede*»; cabellera (144); «*illeun*»: 1 (?) vellón de ganado lanar que sirve para hacer colchones, almohadas, etc. (145), este último vocablo se nos antoja una lana no trabajada. Todavía es «pelo», «*il*», «*ille*», raíz que desaparecerá cuando haya sido trabajado, esto es «tejida», dando lugar a una serie de vocablos (146).

EULA: 1.^º (B,...), tejedor.

EULE: (B, Gc), ehule (BN-ald), ehule (S), tejedor.

EUN: 2.^º (B,G) ehun (BN,L,S) lienzo 4.^º (Bk..), ehûn (S), oficio de tejer.

EUNA: ehuna: 1.^º el lienzo.

EUNGURU: (B-ñ), eunburuko (B-i-l-m, Gc) ovillo de lienzo).

EHUNDEGI: (BN): 1.^º telar. 2.^º taller de tejedor.

EUNDU: (AN,G,arq.), tejer.

(139) ELIADE, M.; T.H.R. pág. 161

(140) AZKUE, R.M. de; Euskalerriaren Jakintza. T.I. pág. 80-81

(141) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 404

(142) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 404

(143) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 407

(144) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 407

(145) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 408

(146) Todos estos vocablos pág. 291 y siguientes

EHUNGILTZ: (S), pieza con que se estira el lienzo en el telar.

EUNGINTZA: (Bc), lencería.

EHUNLUMA: (BN-baig), tamo, pelusa de telar.

EUNORRAZI: (SC) peines de telar y del carro, tablitas con que los limones abrazan las cuerdas del carro.

EHUNPUZTAN: (Sc), parte de la trama de la tela unida al plegador.

EUNTEGI: (B, BN-s), ehuntegi (Sc) taller de tejedor (v. Eungintza).

EUNTZAILE: (AN-arak), tejedor.

EHUPAZTER: orillo de lienzo (Duv. Ex. XXXIX-21) (V. eunburu).

Del batanero pelaire y relacionado con su propio trabajo se derivan «*ilagin*» (BN-s, R) «*ilhagin*» (BN,L,S) batanero, lanero (147); «*ilagindegí*», taller de batanero (148); «*ilhagin-orrazi*» (S, Alth.), cardo de batanero (149); «*ilagintza*» (BN-s), oficio de pelaire (159); «*ilain*» (R), «*ilhain*» (Sc)-2.^o (AN,BN,L,R), lanero, pelaire (151); «*ilarin*» (AN-b), lanero pelaire (152).

El oficio y sus productos nos ofrecen, «*ilamaeta*» (R), madeja de lana (153); y así mismo «*ilari*»: 1.^o (BN-s, L-zain, R-uzt), ovillo de lana (154); mientras que cardar, «*ilazi*» deviene también en «matar» según variante AN (155); que es necesario relacionar con la luna. Lo mismo sucede para «*illati*» (G-and-t-us) tizón; variante de «*illeti*» (156) con unas connotaciones hacia cultos funerarios que diferencian estos vocablos de aquellos otros procedentes del «helecho».

V. HILADO-DESTINO

V.I. Introducción

En este pequeño apartado colocaremos algunas ideas nucleares en torno al hilado y al destino.

La vinculación no es fácil, por cuanto en el momento presente no tengo una documentación de cierta densidad. El poderla encontrar en un intenso trabajo de campo solo será posible si tenemos una idea clara de aquello que queremos saber y preparamos los útiles de encuesta y materiales necesarios para que este esfuerzo fructifique. Hay que ir hacia la formación de cuestionarios «ideológicos» que profundicen en mundos de pensamiento que hoy en día solo es posible intuirlos a través del estudio de series lexicográficas.

(147) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 404

(148) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 404

(149) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 404

(150) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 404

(151) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 405

(152) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 405

(153) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 405

(154) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 405

(155) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 406

(156) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 405

Para ir centrando el problema de la luna, el hilado y el destino, bueno sea recordar este magnífico proverbio fulani recogido por Sulaimán S. Nyang, que sintetiza de manera precisa este asunto que tanto me interesa (157):

«Si conoces el ayer y el hoy, conocerás el mañana, porque el hilo del tejedor es el futuro, la tela tejida es el presente, y la tela tejida y doblada es el pasado».

La luna como receptáculo de fertilidad de vida, y como guía segura para los muertos, es la gran tejedora del destino en los hombres. La asociación del textil y del destino se remonta a la más alta ambigüedad. En una situación extrema, es más que posible que la podamos encontrar en los confines del Neolítico (158).

Homero, en la *Odisea*, habla de las *Moirai* como «las hilanderas», incluso una de ellas lleva el nombre de *Klozhó*, «Hilanderas». La fijación lunar parece estar fuera de toda duda (159), y en lo que hace al destino parece ser que es posible relacionarlo con conceptos como «giro», «dar vuelta» -y quizá en última instancia-, con «revés» entendido como «parte contraria» a lo que consideramos «el derecho».

Es por ello, que algunas palabras de antiguas lenguas germánicas asocian el huso y la rueca, y el propio tejido con el destino (160). Así tenemos que la palabra «destino=antiguo algo- alemán *wurt*, antiguo noruego *wrðr*, anglosajón *wyrd*-derivan posiblemente de un verbo indoeuropeo *uert* -la misma raíz de *Varuna*- con el sentido de «hacer girar»; de donde tendríamos los términos antiguo algo-alemán *wirt*, *wirtel*: «huso», «ruecas»; holandés *warwln*: «hacer girar». También se encuentran palabras escandinavas como: *audhna* -destino- que puede ser comparada con el lituano *audmi* -tejer- (161).

El destino entendido como «giro», «vuelta», asociarían la palabra sánscrita para rueca -*vartula*- que formada sobre la raíz -*vrt*- ya anotada en el caso de *Varuna*, constituiría el étimo del que derivaron palabras como el alemán «*werden*» -devenir-.

El hilado, el destino y el número tres, aparecen unidos. Las *Moiras* -las *Parcas*- son tres, cifra funesta como nos lo recuerda la Diosa Triple -*Hecate*, *Artimis*, *Selene*-; en la cual se mueven los infiernos y la luna; pero es así mismo cifra beneficiosa como lo testimonian, tanto las trinitades santas como los rituales conjuratorios (162). El número de tres y el «trenzado» parecen ser un mismo asunto dentro de las técnicas del hilado (163).

V.2. Destino-hilado-número tres

En lo que de sí puede dar nuestra comprensión sobre este mundo cognoscitivo, creemos que el número tres es el que integra el proceso del hilado. El verbo hilar nos ofrece las

(157) S. SULAYMAN NYANS- «Dioses y hombres en Africa» pág. 26 y sgts.» EL CORREO DE LA UNESCO - Febrero 1982.

(158) ELIADE, M.; «Tratado» pág. 174 y Bril y op. cit. pág. 41

(159) ELIADE, M.; «Tratado» pág. 174

(160) ELIADE, M.; «Tratado» pág. 174, Bril, Y...of. cip. pág. 42

(161) BRIL, Y. of. cit. pág. 42

(162) BRIL, Y. of. cit. pág. 41

(163) COROMINAS, J. «Dicc. Crítico-Etimológico de la Lengua Castellana» Tomo RI-Z pág. 563

acepciones siguientes: «*iruin*»: 1 (An-arak, bG-ata-us) (164); «*iruki*»... (AN,B,BN,G,L) (165) quizá contenga un implícito concepto de «trinidad».

El arte, el oficio de hilar, se conoce como «*irukintza*» (AN, ms) (166); y la hilandera con los nombres de «*irula*»... 2 (Bc) (167); «*irule*» (BNc..., G, Lc) (168); quizá estas palabras conjugan tanto el número tres (*IRU*) como la palabra pelo (*ILE*). El lugar donde se teje recibe el nombre de «*irundegi*» (169); y los utensilios para este trabajo se conocen como «*irunalki*» (G-bid-is) que la devanadera (170), quizá literalmente -«asiento de lo hilado»- e «*irurku*» (B-lem), «arco en que se recoge el hilo de la madeja (171).

Vayamos ahora con el «destino».

En euskera «el destino» se conoce con la palabra «pato» y, como étimo no participa en las derivaciones lexicográficas del hilado y del tejido.

En las palabras que unen el hilado con la trinidad, nos encontramos con una série que, procediendo del mismo étimo «*iru*» = tres, pueden tener una relación con el destino.

Este eterno «devenir» se entiende como algo que, al igual que la rueca o la devanadera, «gira sobre sí mismo». las hierofanías lunares pueden agruparse alrededor de distintos esquemas temáticos, uno de los cuales es, sin duda, «el tiempo y el destino». la Luna «mide», «teje» los destinos, «enlaza» entre sí los planos cósmicos distintos y las realidades heterogéneas (172).

Por esta razón en absoluto oscura, el hilado, y sobre todo las hilanderas son las «hacedoras del destino», por ello en un conjunto de palabras derivadas del trabajo del hilado, nos encontramos con que el «volcar, tornar, dar vuelta» se conoce como «*iruli*» (B-a-g-o-ts, G-and) (173). Todo lo que es «al revés» como contraposición de lo que es «al derecho», se manifiesta a través de «*irula*» 3 (B-ar-m) = el envés (174); «*irulez*» (B-ar-m), «*irulezetara*» al revés (175); «*iruleztau*» (B-ar-m).

Hay otro grupo de palabras de raíz más oscura, que establecen una correspondencia entre *crín* o pelo y el *reverso* o envés. Tal es el caso de «*kima*» =crín de caballo (176);

(164) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(165) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(166) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(167) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(168) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(169) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 432

(170) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 432

(171) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 432

(172) Ver BRIL, Y. op. cit.

(173) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(174) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(175) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 431

(176) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 485

«*khinba*» = crin (177); «*khonba*» = caballera (178); y las palabras «*kimer*» = reverso de un objeto (179); «*khinber*» = reverso de un tejido; «*khinberrez*» = al revés (180).

ARAÑA

Para terminar estas notas sobre la luna, el destino y los tejedores, digamos algo sobre la araña. las relaciones entre la luna y la araña no se presentan de una manera clara y directa. En otros pueblos sí hay mitos en los que la luna se concibe como una inmensa araña (181) que, entre nosotros no parecen haberse recogido, la araña y los cambios climáticos -el tiempo lluvioso- las noticias, etc. forman el fondo de creencias del pueblo Vasco.

La araña es conocida en euskera con los vocablos «*armamio*» (BN-ald); «*armamoi*» (AN-ulz) (182) entre otros. La tela que confecciona este insecto se conoce como «*armamio-sare*» (BN-ald) = lit. «red de araña» (183). Las vinculaciones de la araña con el hilado se presentan en algunos vocablos: «*armiarma-zanko*» (G-and); parte delgadita del trozo de lino que se va sacando del rocadero para hilar (184); o también «*armillu*» hebra de hilo (185).

La posible relación entre las denominaciones para la araña «*armamio*» - «*armami*» y aquellas otras que se emplean con la significación de «muro» «*armora-harmora*» (186). e incluso «redil» «*arnae*», «*arnai*» (187) deben ser estudiadas con detenimiento. No está fuera de contexto la relación mítica que pudiera existir entre el tejido de la araña o la araña misma en este caso, con la construcción de un muro.

CONCLUSIONES

La unión de varias disciplinas, lingüística y mitología de una manera más directa, constituye una vieja vía de introspección que, personalmente, no creo deba desestimarse.

No es el campo etimológico, sin vertebración alguna, aquel que hemos tratado en los escauceos lingüísticos que se reflejan en estas páginas. Todo esto se asienta sobre perspectivas distintas.

En primer lugar, debo decir que he tratado de asomarme al mismo balcón de Eliade, o de Bril, para contemplar detenidamente sus paisajes conceptuales; y, como una segunda

(177) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 486

(178) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 496

(179) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 485

(180) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 485

(181) ELIADE, M.; T.H.R. pág. 174

(182) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 68

(183) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 68

(184) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 68

(185) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 68

(186) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 69

(187) AZKUE, R.M. de; Dicc. T.I. pág. 69

parte del ejercicio, volver la cabeza al interior de la habitación y tratar de ordenar mi propio cuarto. Hay, por tanto, una actitud preconcebida en la apropiación del método, no así en los resultados. Pues debe saber el lector que yo no pongo el enunciado del problema, este existe, y en el tratamiento que le doy me ofrece estas soluciones.

Por esta razón, los listados lexicográficos «transparentan», en alguna manera, mundos conceptuales y problemas cognoscitivos, que, si no han sido creados, si se sustentan en torno al euskera. Desde ahí es posible comprender que una planta como el helecho, haya mantenido un étimo para todo el proceso productivo del hilado, cuando puede hacer varios milenios que ya no se emplea. Sueño-atadura, trenza-trinidad, la Luna en sus distintas conceptualizaciones, son otros tantos problemas planteados a los que hemos pretendido dar una solución.

Entender una lengua como un archivo ya fué anotado por Tovar, para quien la lengua vasca era el archivo del pueblo vasco. Nadie se asuste, el euskera es una vieja lengua, y esto es un lugar común, lo importante entiendo, se sustenta en escudriñar cual es el grado de su vejez.