

## Capítulo 3

### Saltus y ager Vasconum

*Esta nacioncita jamás se ha confundido ni mezclado con ninguna de las naciones que vinieron de fuera, ni de moros, ni de godos, alanos, silingos, ni de romanos, ni de griegos, ni de cartagineses, ni de fenicios, ni de otras gentes.*<sup>1</sup>

Manuel de Larramendi.

#### **Amagoia o los vascos en el siglo VIII.**

*Amaya o los vascos en el siglo VIII* es con toda seguridad la novela más célebre escrita por un autor navarro. Gracias a ella Navarro Villoslada encabeza con holgura la exigua lista de escritores locales citados en las historias de la literatura española. No en vano, Iturralde y Suit la calificó de “Libro de la Patria”<sup>2</sup> y F. S. de “poema de la raza”<sup>3</sup>. Desde 1877, fecha de su primera edición, hasta hoy *Amaya* ha sido publicada en más de treinta ocasiones, incluyendo una versión en cómic en 1981. Todavía en la actualidad muchas niñas son bautizadas en las autonomías vasca y navarra con el nombre de su protagonista femenina.

Toda la obra de Navarro Villoslada pertenece a un romanticismo tardío dentro del ya de por sí retrasado romanticismo hispano. *Amaya* fue su “canto del cisne”<sup>4</sup>. Al parecer, desde el primer momento la acogida de la novela fue muy calurosa en el ámbito vasconavarro y mucho más fría en el resto de España, donde el género historicista estaba ya pasado de moda y donde Navarro Villoslada despertaba pocas simpatías a causa de sus ideas políticas tradicionalistas.

---

<sup>1</sup> Citado por Julio Caro Baroja, *Los pueblos del norte de la Península Ibérica (Análisis histórico cultural)*, C. S. I. C., Madrid, 1943, p. 240.

<sup>2</sup> “[...] epopeya que aunque escrita en castellano es tan genuinamente euskara que pudiera llamarse el *Libro de la Patria*” (J. Iturralde, “Los castillos de Navarra durante la Edad media”, *op. cit.*, pp. 317-318, cursivas suyas).

<sup>3</sup> F. S., “El centenario de Walter Scott”, *D.N.*, 28-IX-1932, p. 1.

<sup>4</sup> C. Mata, *op. cit.*, p. 261. Mata cita a Edgar Allison Peers, *Historia del movimiento romántico español*, Gredos, Madrid, 1967.

El argumento de *Amaya* es relativamente complejo para ser resumido de manera precisa en unas pocas líneas. Tomando como base el resumen del doctor Mata Induráin<sup>5</sup> podemos sintetizarlo así: vascos y godos luchan en Vasconia a principios del siglo VIII. Entre los primeros se comienza a tomar conciencia de la necesidad de unirse en torno a un rey, ya que las viejas estructuras tribales se están demostrando ineficaces para expulsar al invasor. El patriarca de los vascos, Aitor, había profetizado en fecha inmemorial que el primer rey de los suyos sería aquel que se casara con la heredera de su propia estirpe, heredando de este modo un fabuloso tesoro oculto en alguna sima. Paradójicamente la heredera no es otra que Amaya, la hija de un capitán godo llamado Ranimiro que combate duramente contra los vascos. Hace años Ranimiro se había casado secretamente con Paula, la primogénita del linaje de Aitor. Paula se había hecho bautizar cuando todavía el paganismo dominaba en Vasconia, provocando el rechazo de su familia. En castigo la raptaron, recluyéndola en el caserío de Aitormendi. Cuando Ranimiro consigue dar con ella la encuentra muerta, con su hija en brazos, mientras el caserío arde. La *vox populi*, desconocedora del matrimonio y del nacimiento de Amaya, acusará equivocadamente a Ranimiro de ser el responsable de la fechoría.

Con estos precedentes hay varios aspirantes al trono de Vasconia. El principal es Teodosio de Goñi, hijo de uno de los miembros del consejo de los doce ancianos que gobierna parcialmente a los vascos. Es un caudillo valiente y aguerrido, muy popular entre sus compatriotas. Sin embargo Teodosio, que se revela ambicioso y poco sobrado de escrúpulos, identifica erróneamente a la primogénita de Aitor con otra joven también llamada Amaya (Amaya de Butrón), prima de la hija de Ranimiro y Paula. Se da la circunstancia de que ésta segunda Amaya pertenece a uno de los últimos grupos de vascones sin evangelizar. Tales paganos están encabezados por la tía materna de ambas Amayas, Amagoya, quien abomina cuanto se refiere al cristianismo.

Un segundo pretendiente al trono de Vasconia es Eudón-Asier. Eudón tiene una personalidad compleja y oscura. Por decirlo de alguna manera juega con tres máscaras: la de hijo adoptivo de Amagoya, la de duque de Cantabria y la de hijo del repulsivo judío Pancomio. Eudón no sólo disputa el trono a Teodosio sino que también es su rival amoroso, puesto que de niño estuvo prometido a Amaya de Butrón. Los móviles de Eudón no resultan completamente claros: como hijo adoptivo de Amagoya parece enfrentarse a los godos, pero como duque de Cantabria puede considerársele uno de

---

<sup>5</sup> C. Mata, *op. cit.*, pp. 259-261.

ellos. Al mismo tiempo Asier desea el trono para obtener la mano de Amaya de Butrón y, como judío, termina por aparecer como aliado de los musulmanes.

Hay un tercer candidato: el joven caudillo vasco García Jiménez. Además de culto y piadoso, García está sinceramente enamorado de Amaya, la hija de Ranimiro, y anhela la reconciliación entre vascos y godos bajo la égida de la cruz. Sin embargo, carente de ambiciones personales, ni siquiera aspira a hacerse con la corona de Vasconia. De hecho, su candidato para la realeza no es otro que Teodosio de Goñi. Es el destino quien lo acaba sentando en el trono.

En este contexto se produce la invasión de España por los árabes. Los godos interrumpen la lucha contra los vascos y su duque, Pelayo, les ofrece su amistad para pelear contra los enemigos de Dios. El propio García Jiménez marcha a la Bética para combatir al Islam.

Mientras tanto, Teodosio de Goñi consigue casarse con Amaya de Butrón, previa conversión al cristianismo de todos sus parientes excepto Amagoya. Ya nada parece impedir su próxima proclamación como príncipe de Vasconia. Para su desgracia Eudón, despechado por el matrimonio con su antigua prometida, le prepara una trampa. Mediante un ardid le hace creer que la recién casada le es infiel. Llevado por los celos, Teodosio mata a sus padres, confundiénolos en la oscuridad de la noche con Amaya y su amante. Loco de dolor, se convierte en ermitaño en la sierra de Aralar. Por imposición papal una cadena le ciñe el cuerpo a modo de penitencia; sólo cuando ésta se desprenda podrá considerarse perdonado.

Al tiempo, Teodosio se encuentra con su rival, Eudón. Moribundo, éste le confiesa su responsabilidad en el engaño que le llevó a matar a sus padres e implora su perdón y el bautismo. En este momento dramático aparece un dragón infernal: es la tentación de la venganza. Pero Teodosio perdona a Eudón e invoca a San Miguel, patrón de Vasconia. Entonces se produce el milagro de la aparición del arcángel, quien mata al monstruo. La cadena que ciñe el cuerpo de Teodosio cae al suelo. Comprendiendo que ha recuperado el favor divino, retorna al mundo para predicar la lucha contra los infieles.

Mientras esto sucedía García, vuelto de Guadalete, se perfila claramente como candidato al trono. El sucesor de Rodrigo le otorga el mandato de Vasconia. Pese a todo, García todavía prefiere como candidato a Teodosio. Sólo el crimen de éste le "obliga" a tomar el mando. Luchando contra Eudón por el control de Pamplona, que ya sólo cuenta con los judíos y sus riquezas para mandar sobre los godos, García cae

herido. Amagoia lo cura, pero abandona Vasconia despechada por el triunfo del cristianismo. A la postre, Eudón es derrotado y Amaya y García se casan, fomentando la unión entre vascos y godos. Por último, y dando comienzo a la Reconquista, García es proclamado príncipe de Vasconia por los doce ancianos.

Mucho más que ninguna otra obra de Navarro Villoslada, *Amaya* es una novela de personajes. De hecho, junto a su papel de relato fundacional, buena parte de su éxito se debe a la riqueza arquetípica de sus protagonistas. En este sentido, y como advirtió agudamente Arturo Campión<sup>6</sup>, junto a la acción argumental principal tiene lugar dentro de cada personaje un drama individual cuya resolución posibilita el curso de aquélla. El exponente más claro de esto es Teodosio de Goñi: el parricidio que comete deja vía libre a la candidatura de García y así posibilita el nacimiento de un reino que una a vascos y godos. Con ello no quiere decirse que *Amaya* constituya una novela psicológica al estilo de *Madame Bovary*. Antes bien, en *Amaya* el interés de los personajes reposa, como decimos, en su calidad arquetípica, esto es, no en su significación “personal” sino en su importancia simbólica.

Este hecho concuerda con otra circunstancia, también advertida por Campión<sup>7</sup>, como es la naturaleza épica de la novela. Navarro Villoslada narra los preliminares de una lucha entre el bien y el mal, el Cristianismo y el Islam. El peligro que corren los cristianos proviene de su división interna, del odio que se tienen vascos y godos. La tarea de los dos héroes, Amaya y García, es la de unirse para que oriundos y advenedizos puedan aunar sus esfuerzos contra los enemigos de Dios

Tres personajes obstaculizan a los héroes en la consecución de este objetivo. Se trata de Teodosio de Goñi, de Eudón-Asier y de Amagoia. El primero de ellos, Teodosio, también anhela la unificación de Vasconia pero sus móviles radican más en la codicia y en la ambición que en el patriotismo. Además es reticente ante un acuerdo entre vascos y godos y, aun siendo creyente, carece de las virtudes cristianas de García. Tampoco Eudón que ambiciona el mando sobre vascos, godos y judíos, reúne los requisitos necesarios, puesto que no es cristiano y sus móviles son tan oscuros como su origen.

---

<sup>6</sup> Arturo Campión, “Amaya o los vascos en el siglo VIII. Estudio crítico”, en *Revista Euskara*, 1880. Aquí utilizaremos su republicación en el *B. C. M. H. A. N.*, 1921-22.

<sup>7</sup> *Ibidem*, año 1921, p. 161

Curiosamente, la lucha por el trono de Vasconia discurre sobre todo como una pugna entre Teodosio de Goñi y Eudón. García sólo aparece como candidato cuando éstos fracasan y propiamente no hace nada por alzarse con la corona. Teodosio y Eudón malogran mutuamente sus opciones, mientras que García se mantiene ajeno a sus disputas. Teodosio frustra las posibilidades de Eudón casándose con Amaya de Butrón, y Eudón las de Teodosio provocando el parricidio. A la vez, ambos rivales se redimen el uno al otro. Teodosio bautizando *in extremis* al duque de Cantabria y éste permitiendo con su arrepentimiento el acto de caridad de Teodosio que le vale el fin de la penitencia.

El caso del tercer obstáculo, Amagoya, tiene un cariz diferente. Ella constituye el impedimento más serio a la misión encargada a los héroes. Si ésta consiste en la unificación de vascos y godos en virtud de su común calidad de cristianos, Amagoya, al abominar furiosamente el cristianismo y mantenerse en la idolatría, amenaza la unión en su base.

Desde el punto de vista de su contribución a la acción de la novela, Amagoya mantiene una importancia sólo secundaria en comparación con Teodosio y Eudón. Pero desde otra perspectiva más simbólica su aportación es realmente cardinal. Mata Induráin reseña una anécdota que, en nuestra opinión, resulta extremadamente significativa para evaluar el alcance del personaje. Durante cierto tiempo Navarro Villoslada barajó los títulos de *Amagoya o el alzamiento de los vascos* y *Amagoya o los vascos en el siglo VIII* antes de decidirse por el que sería su título definitivo<sup>8</sup>. ¿Por qué la anciana de Aitormendi pudo haber “robado” el título de la novela a su sobrina Amaya?

Responder a esta pregunta nos exige profundizar en la naturaleza de su personaje. Arturo Campión nos ofrece una guía inestimable a través del interesante comentario que dedicó a Amagoya en su “Estudio crítico”<sup>9</sup> sobre *Amaya*:

“Amagoya, descendiente también de Aitor, como Amaya, y tía de ésta, es la tradición ciega hecha mujer. De *elevados instintos* y de *naturaleza buena*, se ve condenada a servir a la causa de los malos, y a pisar casi, con los errores que comete, los senderos del crimen. Amagoya es *la protesta insensata del pasado oponiéndose a los perfeccionamientos del porvenir* [...]. *Guardadora fidelísima de las creencias tradicionales, amante tan ardiente como irreflexiva de la*

---

<sup>8</sup> C. Mata, *op. cit.*, p. 257.

<sup>9</sup> A. Campión, “Amaya”, *op. cit.*

*Euskal-Erría* [...]. Desconoce que aquellas máximas tan puras y sencillas de Aitor, jamás manchadas con ritos idólatras, ni con bárbaras ni livianas ceremonias gentílicas, son una preparación, casi providencial, a más altas doctrinas [...]. Pero a pesar de tamaños errores, hijos de la obcecación del espíritu, *cuánta poesía irradia el carácter de Amagoya, cuán profunda simpatía despierta en los lectores!* [Sic] Y cómo no? [Sic] *Amagoya posee el prestigio de la ancianidad* y el de la hermosura sobreviviendo a las injurias del tiempo, *el encanto de las creencias primitivas traídas desde su fuente por familiar y secular enseñanza, el melancólico reflejo de las ideas muertas, el eco quejumbroso de las ruinas.* Amagoya es *lo inmutable*, semejante a una roca batida por el mar, esa anciana permanece enhiesta, contemplando cómo se torna todo a su lado: ella misma nos retrata su carácter con las siguientes palabras: *‘Quiero morir como he nacido; yo no me mudo; yo no me convierto. Cuando yo muera, se irá conmigo todo lo pasado: yo seré el fin’.*<sup>10</sup>

En el logro de la unidad de los cristianos, Amagoya representa el obstáculo de la tradición y en el contexto de la novela hay que entender por “tradición” aislamiento y pureza. La anciana, efectivamente, siente el “áfán por conservarlo todo en su primitivo estado”<sup>11</sup>, por conseguir que nada mude y que todo permanezca idéntico a sí mismo, como en los tiempos pretéritos. Frente a Amaya, que es un fruto de la unión entre vascos y godos a través de la fe cristiana, Amagoya encarna un modelo de vasquidad montaraz y enclaustrada sobre sí misma. Es significativo que cuando Amagoya confunda a Teodosio con su hijo Asier le diga como alabanza: “No te has contaminado con las corruptoras costumbres de los extraños”<sup>12</sup>. También lo es que un poco más adelante Navarro Villoslada haga cantar a Amagoya una leyenda escrita por Chaho, uno de cuyos párrafos dice:

“Tomemos posesión de estos montes, y *no salgamos nunca de sus valles*. El hombre ha de vivir al lado de su tumba, y sepulcro de Aitor serán los Pirineos.”<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 230-31. *Cursivas más.*

<sup>11</sup> F. Navarro Villoslada, *op. cit.*, p. 242.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 131. *Cursivas más.*

La propia Amagoya grita cuando riñe con el citado Teodosio: “¡Aquí los fieles, los que no reniegan de la religión ni de la sangre de sus padres!”<sup>14</sup>.

Si los vascos permanecen en el paganismo, imitando el ejemplo de Amagoya, nunca podrán aliarse con sus enemigos godos ni participar en la cruzada contra los infieles. Dado que la historiografía española ha comprendido la Reconquista como un elemento central en la constitución de España<sup>15</sup>, si Vasconia optase por la vasquidad de Amagoya la empresa de la unidad peninsular se vería frustrada.

El propio Campión era consciente del significado panhispanista de la novela de Navarro Villoslada. Como escribe en el citado estudio, *Amaya* narra el tránsito por el que ‘los bascos apartados, hasta entonces, entran en el concierto de la nacionalidad española amenazada de muerte, movidos por el sentimiento de la fe’<sup>16</sup>. Muchos años después de esta aseveración, en el prólogo a la edición en cómic de *Amaya* el ex-alcalde de Pamplona, Miguel Javier Urmeneta, expresaba una opinión parecida:

“Amaya significa el fin. El fin de la era montaraz. Pero la consigna del libro es ‘Amaya da asiera’, o sea ‘El fin es el principio’.

Y en la novela el principio muestra cómo nuestro pueblo acepta con su empuje racial la nueva idea cristiana y pacta con el inveterado invasor la coexistencia de dos reinos, el godo y el vascón, confederados ante un común enemigo con base de partida, por entonces, en África.”<sup>17</sup>

Al contrario que Teodosio y Eudón, que son solamente rivales de García, Amagoya se opone principalmente a Amaya. La pugna entre los primeros es una lucha por el trono, por el liderazgo contemporáneo de los vascos. La disputa entre Amagoya y su sobrina, en cambio, se desarrolla como una pugna por el legado de Aitor, es decir, por la herencia del pasado. Amagoya, en efecto, reniega de “de los hijos de Aitor que no conserven la pureza de su linaje”<sup>18</sup>.

El que la tradición pueda constituir un obstáculo para la marcha de la historia debía resultar especialmente problemático para un tradicionalista como Navarro

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>15</sup> Cfr. Philip W. Silver, ‘La invención de la Reconquista’, en *Bitarte*, nº 3, 1995.

<sup>16</sup> A. Campión, “Amaya”, *op. cit.*, p. 306.

<sup>17</sup> F. Navarro Villoslada, *Amaya*, guión y dibujos de R. Ramos, Caja de Ahorros Municipal de Pamplona, Pamplona, 1981, s.p.

<sup>18</sup> F. Navarro Villoslada, *op. cit.*, edición de la Gran Enciclopedia Vasca, p. 342.

Villoslada. Acaso por ello Amagoya está retratada con cierta amabilidad o al menos así lo han percibido lectores de la importancia de Campión. Amagoya no es efectivamente una malvada que entorpezca la misión de los héroes sólo por ambición, aunque su resistencia a aceptar el bautismo no esté completamente libre de soberbia. La anciana de Aitormendi cree sinceramente que con la conversión al cristianismo los vascos reniegan de sus ancestros y que, en consecuencia, traicionan su modo de ser característico, asimilándose a sus enemigos. Así, cuando se ve en casa de Goñi, en casa de cristianos por tanto, llama “godos”<sup>19</sup> a sus moradores.

Es sintomático que al final de la novela, con toda Vasconia convertida y revelado el secreto del patriarca Aitor, Navarro Villoslada presente a éste como profeta de la llegada del cristianismo. De este modo la conversión al Evangelio de los vascos no entrañaría una traición a su tradición, sino justamente su cumplimiento. Amagoya queda despojada así de la legitimidad del pasado y su interpretación del legado de Aitor se desvela errónea. El autor habla entonces explícitamente de la “tradición mal entendida”<sup>20</sup> por Amagoya: la verdadera “mandaría” abrazar la fe de Cristo.

Aún después de estas revelaciones Amagoya se niega a convertirse<sup>21</sup> y prefiere abandonar su caserío antes que convivir con los cristianos. Sin embargo, su bondad se vuelve a poner de manifiesto cuando salva a García de la muerte. Al final Amagoya se marcha de la tierra de sus antepasados y muere loca arrojándose desde una roca. De los tres personajes que obstaculizan la tarea de los héroes ella es el único que no se redime.

La ambigüedad de Amagoya es especialmente llamativa en un autor como Navarro Villoslada, quien sostiene habitualmente una concepción decididamente maniquea de la historia. Este hecho se encuentra relacionado con otra paradoja igualmente chocante. Si en el plano de la acción narrativa la pugna entre Amaya y Amagoya termina con el triunfo total de la primera, desde una perspectiva simbólica el conjunto resulta mucho más impreciso. En primer lugar porque si reparamos en la personalidad de la vencedora de la acción podremos descubrir en ella rasgos propios de su antagonista. Cuando se produce un combate entre vascos y godos, por ejemplo, “Amaya, vascongada de corazón, dulce y sencilla como una tórtola, conviértese en

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>21</sup> Es curioso que Navarro Villoslada haga a la anciana consciente de su equivocación. Exclama en p. 386: “¡También Aitor se vuelve contra mí! ¡También Aitor se ha hecho cristiano!”.



Belona para ponerse al frente de los godos”<sup>22</sup>. Como Amagoia, también Amaya tiene la facultad de cantar como lo hacían los antepasados<sup>23</sup>, una cualidad importante que en cierto modo provoca el reconocimiento como miembro de la estirpe del patriarca por parte de su tía.

En segundo lugar, los mismos rasgos que definen la personalidad de Amagoia se encuentran presentes, siquiera en forma más atenuada, en el conjunto de los vascos. Navarro Villoslada los describe fieros y orgullosos, cumpliendo la misión de “conservar las montañas cuya custodia les ha encomendado la Providencia”<sup>24</sup>. Sienten además un “amor salvaje a la independencia y un odio implacable a toda servidumbre”<sup>25</sup>. Los invitados de Miguel de Goñi brindan por la “guerra perpetua entre vascos y godos”<sup>26</sup>, y el hijo del anciano presidente del *Batzarre*, Teodosio, siente repugnancia ante la sola idea de que un vasco se case con una goda<sup>27</sup>. Incluso García deja translucir en un momento dado sus reparos ante la pasión que comienza a sentir por una goda<sup>28</sup>. Bien es cierto que el retrato de los vascos es, como el de los personajes individuales, bastante ambiguo y en otras ocasiones el autor habla de su “bondadosa condescendencia con los extranjeros”<sup>29</sup> o de su deseo de “vivir en paz con los vecinos”<sup>30</sup>.

Es importante remarcar que estos rasgos no aparecen primordialmente como características negativas que el triunfo de los héroes corregiría, sino que el propio Navarro Villoslada los comparte como un aspecto esencial de la virtud de los vascos frente a la degeneración de los godos.

‘Los huesos de los hijos de Aitor *no estaban allí mezclados con los huesos de ninguna otra humana criatura*; no había para aquellos habitantes *más mundo*

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>27</sup> “[...] debemos despreciar al último de los vascos que quiera rebajarse hasta casarse con ella.” (*Ibidem*, p. 114).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 152. Más adelante, cuando Pelayo advierte a García del poderío goda, le espeta el héroe: “Que no se apure por eso el rey. No han de faltarnos campos en Vasconia para enterrar a los godos.” (p. 171).

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>30</sup> *Ibidem*. Otro exponente de la ambigüedad con que son retratados los vascos pueden ser las primeras palabras de la introducción: “Los aborígenes del Pirineo occidental donde anidan todavía con su primitivo idioma y costumbres, como el ruiseñor en el soto con sus trinos y *amor a la soledad*, no han sido *nunca ni conquistadores ni verdaderamente conquistados*. Afables y sencillos, aunque *celosos de su independencia*, no podían carecer de esa virtud de las tribus occidentales llamada *hospitalidad*. Tenían en grande *estima lo castizo*, en *horror lo impuro*, en menosprecio lo degenerado; pero *se apropiaban lo bueno de los extraños*, procuraban *vivir en paz* con los vecinos y unirse a ellos, *más que por vínculos de sangre, con alianzas y amistad*” (*Ibidem*, p. 7, cursivas mías).

*que el mundo contenido entre las dos opuestas cordilleras. ¿Qué se sabía allí de los sarracenos, qué de los godos? Lo mismo que siete siglos atrás se supo de César y Octavio: que pasaron, y, por consiguiente, que fueron. Llamáronse dominadores del orbe; pero en aquella parte del orbe dominado, ni resonó su voz, ni el eco de sus pasos. Sólo después de celebrar alianza con los vascos pudieron los romanos promulgar su vía por aquel territorio.”*<sup>31</sup>

En este sentido el triunfo de la concepción de Amaya no supone tanto una exclusión de la concepción de Amagoia como su subsunción dentro de un discurso pactista. Navarro Villoslada no defiende la integración sin condiciones, ni la rendición al enemigo godo, sino una alianza realizada con motivo de una defensa de la fe común, lo cual supone una reinauguración de la historia vasconavarra. De este modo, la victoria de los héroes marca la ‘hora en que los vascones rechazan a los celtas; la hora en que son saludados con respeto por Aníbal; la hora en que con ellos celebra paces Octavio César, dueño del orbe; hora en que godos y vascos *saldremos unidos como hermanos a pelear contra los enemigos de Cristo y su Santísima Madre*’<sup>32</sup>. En definitiva la resistencia contra los invasores se resuelve dentro de una lucha por alcanzar con los extranjeros un pacto justo, una alianza que garantice la supervivencia de Vasconia.

Con todo, Navarro Villoslada no mantiene siempre esta concepción conservadora del pacto. No en vano, Bataille afirmaba que entrar en comunicación suponía tanto violar la integridad del interlocutor como sacrificar la propia<sup>33</sup>. Por eso, tras la victoria de los héroes, ocasionalmente se deja entrever que el pacto ha exigido verdaderamente una pérdida de personalidad, una disolución de las categorías precedentes:

‘No hay ya en Vasconia vascos ni godos; todos somos cristianos.’<sup>34</sup>

Nada de esto significa que la opción de Navarro Villoslada por sus héroes en el plano de la acción esté falta de claridad. García y Amaya cumplen exitosamente su misión y sus enemigos o bien mueren o bien se convierten en sus aliados. Ahora bien, mientras el peligro que representan Eudón y Teodosio queda resuelto completamente,

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 234. Cursivas mías.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 389. Cursivas mías.

<sup>33</sup> Georges Bataille, ‘Sobre Nietzsche’, en *El aleluya y otros textos*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 114 y ss.

no puede decirse lo mismo del enfrentamiento entre Amaya y Amagoia, a pesar de la muerte de ésta y del descubrimiento de la profecía de Aitor anunciando el Evangelio. En el plano simbólico, la pugna entre la vasquidad aperturista y la montaraz no queda tan definida en sus resultados como la acción propiamente narrativa. Esta ambigüedad explica por qué Amagoia pudo robar el título del libro a su sobrina. El imaginario político de Navarro Villoslada, sustancialmente euskaro, comparte con esta corriente la indecisión entre ambos modelos: la Vasconia cerrada sobre sí misma o la Vasconia integradora y salvadora de España.

### **Jaizki el proscrito.**

En 1960, ochenta y tres años después de la publicación de *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, la editorial de los hermanos Estornés, Icharopena, publicó una novela titulada *Jaizki el proscrito*<sup>35</sup>. Su autor, Luis del Campo, era un médico con inquietudes históricas que había publicado para la fecha diversos trabajos sobre temas locales y curiosidades médicas<sup>36</sup>.

La novela narra la historia de Jaizki Beitia, el vástago de una familia de caudillos vascos en tiempos de Pompeyo y César. Tras el asesinato de su padre por los romanos, Jaizki es protegido por un griego que lo lleva consigo a Roma. Allí es adoptado por una rica dama romana y toma el nombre de Quinto Marsilio. Ocultando su origen vasco, Jaizki se alista en la milicia en cuya graduación va ascendiendo gracias a su valor y honestidad. Por fin alcanza el grado de general y se sitúa como hombre de confianza de Pompeyo. Gracias a su posición privilegiada se entera de la inminente invasión de Vasconia por los romanos. Siguiendo la voz de su sangre Jaizki se apresura a alertar a sus compatriotas. Para ello viaja hasta Vasconia de incógnito, disfrazándose de nativo, es decir, con abarcas y sin casco ni armadura<sup>37</sup>. La primera persona que allí encuentra es su hermano quien, a pesar del tiempo transcurrido, le reconoce inmediatamente. Sin pérdida de tiempo Jaizki convoca al *Batzarre* que gobierna a los vascos. Delante de éste, pero ocultando su personalidad romana, informa de la

---

<sup>34</sup> F. Navarro Villoslada, *op. cit.*, p. 397.

<sup>35</sup> Luis del Campo, *Jaizki el proscrito. Un suceso entre Vasconia y Roma en tiempos de Julio César*, Icharopena, Zarauz, 1960.

<sup>36</sup> Cfr. Luis del Campo, *Encierro de los Toros*, Imp. Diocesana, Pamplona, 1943; "Aportaciones de la medicina legal a la Historia de Navarra. Sancho cognominado el Cesón", Separata de *Anales de la Clínica Médico Forense de Madrid*, Madrid, 1953; *Investigaciones histórico-críticas de la dinastía pirenaica*, La Acción Social, Pamplona, 1958.

<sup>37</sup> L. del Campo, *Jaizki, op. cit.*, p. 23.

inminente invasión. Luego reclama para sí el mando militar de Euskal Herria. Jaizki se muestra dispuesto a llegar a un acuerdo con Roma y a permitirle construir una calzada que atravesase el país. Cada dos años Vasconia pagará además unos tributos a la República. Él ejercerá de pretor, si bien se compromete a obedecer religiosamente las ordenes del *Batzarre*. A cambio, los romanos respetarán la independencia vasca y no se entrometerán en sus asuntos. Sin embargo entiende, y así lo anuncia al consejo, que antes de pactar será preciso combatir. Roma está acostumbrada a despreciar a sus vasallos. Habrá que mostrarle que los vascos no están dispuestos a dejarse humillar ni someter por nadie.

‘Roma, si conquista Vasconia, sólo podrá disponer de los cadáveres euskaldunas y de sus armas tintas de sangre.’<sup>38</sup>

Aunque con la oposición de algunos caudillos vascos, Jaizki obtiene el mando y se apresura a preparar la guerra a base de emboscadas y golpes poco sangrientos pero espectaculares.

Mientras, Julio César recibe la dirección del ejército para conquistar Vasconia. Jaizki forma parte de su estado mayor, de modo que debe simultanear su personalidad como Quinto Marsilio con la de caudillo vasco.

Finalmente, tras una serie de peripecias Jaizki consigue su objetivo y Roma y Vasconia pactan una alianza. Por un bando firma el acuerdo Julio César, por el otro el consejo de los doce ancianos, “sencillos e incorruptibles”<sup>39</sup>. Se inicia una época de prosperidad para Euskal Herria. Sin embargo Jaizki-Quinto no consigue ocultar su doble personalidad por más tiempo y al descubrirse el juego es rechazado como traidor por ambos lados. Los romanos lo expulsan del ejército y le prohíben entrar en su territorio. Los doce ancianos, más benignos, le condenan a ser atado a la picota durante un día. Quien quiera podrá matarlo impunemente; quien lo suelte perderá su mano, pero Jaizki quedará totalmente libre. Los vascos comprenden la generosidad de su trabajo y nadie se acerca para ejecutarlo. Un amor de juventud, Lore, hija del caudillo que más se le oponía, le libera, confesándose ambos su mutuo afecto. Jaizki permanecerá en Vasconia para siempre viviendo entre sus hermanos de raza.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 209.

Una vez resumido el argumento de *Jaizki* hay dos puntos sobre los que quisiéramos incidir. Se trata, en primer lugar, de la visión que la novela ofrece de Vasconia. La segunda cuestión es la de las ideas ‘políticas’ de su protagonista.

Como sucedía con *Amaya*, en *Jaizki* abundan las referencias al carácter montaraz y belicoso del ‘índomable pueblo euskaldún’<sup>40</sup>. Incluso la enamorada de Jaizki, Lore, es pintada con rasgos muy fieros y el propio héroe se ve forzado a dar continuas muestras de agresividad para conseguir el respeto de sus hermanos de sangre. Los vascos se aproximan mucho a los espartanos: son pobres, austeros y por encima de todo amantes de su independencia. Además respetan religiosamente a sus mayores y tienen un acentuado sentido de la solidaridad para con los de su raza. En *Jaizki* los vascos son lógicamente todavía paganos y en su religión no encontramos los precedentes cristianos que aparecen en el culto a *Jaungoikoa* de *Amaya*.

Este retrato genérico de los vascos está enriquecido con numerosas referencias a su folklore. En la novela de del Campo los vascos de hace dos mil años no desperdician ninguna ocasión para cantar unos *bertsos*, levantar piedras, cortar unos troncos, realizar *idi-probak* o deleitarse con el sonido del *txistu*<sup>41</sup> en el curso de un banquete pantagruélico<sup>42</sup>. Estos no son los únicos guiños que se remiten de los vascos de la antigüedad a sus sucesores del futuro. Cuando Jaizki obtiene una importante victoria sobre los romanos, por ejemplo, sus hombres entusiasmados le alzan sobre el pavés<sup>43</sup>.

Hay un párrafo especialmente expresivo acerca del carácter de los euskaldunes y, por ende, de la novela. Se trata del discurso que los doce ancianos dirigen a Julio César tras haber firmado con él la alianza entre Vasconia y Roma:

‘Vuestras instituciones primitivas, anteriores a las XII tablas, son similares a las nuestras y los principios rectores siguen pareciéndose: subordinación de la familia al padre y éste al Estado, si bien olvidasteis que en el hogar la mujer es dueña y no objeto de placer. Constituimos *una comunidad política de hombres libres*, no existiendo jamás los esclavos entre nosotros, porque a nadie arrebatamos su suelo.

La justicia es el único y verdadero fin de nuestros estilos de vida, de nuestras normas de conducta. Constituimos una sociedad por cuyo honor velamos, donde

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>41</sup> Sobre todas estas prácticas folklóricas ver *ibidem*, pp. 14-15.

<sup>42</sup> Las referencias a ‘los comilones vascos’ son relativamente abundantes. Ver *ibidem*, p. 109.

<sup>43</sup> También García Jiménez era alzado sobre el pavés en *Amaya* (*op. cit.*, p. 406).

garantizamos la equidad y la libertad de credos sin cortapisas, sin que temamos al radical, al intransigente y al revolucionario, que intente transformarnos, acaparando la autoridad mediante la dictadura y vulnerando los principios rectores considerados milenariamente como inviolables.

A través de los siglos, esta tierra inconquistada se enraizó de tal forma en el alma colectiva que nos es vital como el aire para respirar [...]. Sirve de lazo de unión nuestra vernácula lengua y, cuando el declinar de los tiempos haga olvidar sus orígenes, encontrarán los filólogos [!] en el monumento imperecedero de su idioma, el parentesco con pueblos de los remotos confines del Orbe.

Os conquistaron y conquistasteis, mientras *permanecemos inconquistados manteniendo las tradiciones y estilos de vida de nuestros mayores*. Si Roma se acerca a Vasconia como el antiguo pariente que gusta visitar y conocer las costumbres de sus abuelos, sea bienvenida [...]. Pero si las ansias de dominio le atraen y modula ladinas frases de protección, cual lobo que se cubre con la piel de cordero, es mejor que enseñe los dientes y muestre las garras.”<sup>44</sup>

Esta similitud entre las instituciones vascas y las romanas es muy llamativa. Todavía más lo es que del Campo insista en el rechazo que sienten los vascos contra toda tiranía. Su amor a la libertad, que en *Amaya* era principalmente de orden étnico, se complementa ahora con el amor a la libertad política. Los vascos aparecen como un colectivo de “hombres libres” que abominan tanto las dictaduras como las revoluciones, que respetan la libertad de credos y los derechos de la mujer, siempre en armonía con la tradición de sus ancestros. No son extraños a los romanos sino sus antepasados o, al menos, quienes mejor han conservado el espíritu patriarcal originario del Latio. En el futuro serán unos fieles aliados pero, en caso de engaño, también unos enemigos implacables.

Jaizki es un personaje dotado de una extraña clarividencia. Cuando en una incursión divisa el territorio de las actuales Vascongadas prevé que algún día serán colonizadas por los vascos<sup>45</sup>. Más adelante, cuando asiste a los rituales religiosos paganos de sus hermanos de raza, se mofa de su carácter supersticioso<sup>46</sup>. En otro lugar,

---

<sup>44</sup> L. del Campo, *Jaizki, op. cit.*, pp. 212-213. Cursivas mías.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 147. Jaizki también se mofa de los dioses romanos (ver p. 189).

a la vista de sus gentes, medita: “aquel pueblo vasco demostraba ser fuertemente etnocentrista, jamás sería un país conquistado”<sup>47</sup>.

Las ideas políticas del protagonista de la novela constituyen un llamativo precedente de la doctrina pactista. Jaizki, en efecto, desea “abrir un camino para que Roma y Vasconia depusieran sus diferencias. *Su patria nativa, por ser más débil, debería bajar la cerviz, posponiendo el orgullo pero manteniendo el honor*; su patria adoptiva debería saber reconocer el sacrificio de aquel pueblo montañés, no avasallándolo, sino premiándolo”<sup>48</sup>. Es significativo que cuando trate de convencer a sus compatriotas de la necesidad de llegar a un entendimiento con los invasores lo haga en los siguientes términos:

“Vasconia se mantuvo siempre erguida, como los robles de nuestros bosques. Pero así como el árbol se inclina ante el huracán para no ser arrancado, nuestro pueblo debe saber pactar.

*Esta es la única solución que he hallado tras mucho cavilar: o morir matando o pactar. Pero he citado la lección de nuestros padres y debo recordar que somos fieles guardadores de su espíritu y tradiciones: pactar no puede equivaler ni a mendigar, ni a humillarnos.*”<sup>49</sup>

Como Amaya y García, tampoco Jaizki defiende la total sumisión ante los invasores. Su objetivo es conseguir un arreglo “de igual a igual”<sup>50</sup> y éste constituye sólo un medio (el único viable) para que los vascos puedan mantener su existencia. A este respecto es interesante observar que si en la novela los vascones pasan del aislamiento a la comunicación restringida (filtrada por el pacto), el héroe realiza un itinerario inverso. Al principio Roma es su patria adoptiva; en alguna ocasión llega a hablar de su “linaje vascónico y romano”<sup>51</sup>. En las últimas páginas, en cambio, Jaizki renuncia a su “patria postiza”<sup>52</sup> y a su personalidad latina.

Otro punto de importancia es el empleo por parte de Jaizki de argumentos históricos en defensa del pacto para vencer las reticencias de sus paisanos. “La

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 67. *Cursivas mías*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 254.

Historia”, arguye, “maestra de la vida, debe aleccionarnos con mensajes de tiempos pasados”<sup>53</sup>. Más adelante la Historia también resulta ser la razón que convence a César para que pacte con los vascos<sup>54</sup>.

Como en el caso de Amaya, el héroe de la novela de del Campo debe enfrentarse a una corriente aislacionista dentro de los vascos. Algunos jefes no comprenden su táctica pactista, achacándola a la cobardía. Para ellos la única estrategia válida es la guerra a muerte contra todo invasor. Sólo el sacrificio de Quinto Marsilio les convencerá de la fidelidad de Jaizki a la tierra de sus antepasados<sup>55</sup>.

### **Saltus y ager Vasconum.**

Decisivamente influido por la antropología de Mauss y la lectura de Hegel realizada por Kojève<sup>56</sup>, Georges Bataille meditó largamente en torno al tema de la comunicación. Ésta, a su modo de ver, participa siempre de la naturaleza del suicidio y del asesinato<sup>57</sup>. Comunicarse significa ante todo ponerse en común y, para hacerlo, los sujetos tienen que desgarrar la integridad del interlocutor al tiempo que se desgarran a sí mismos. “La comunicación no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tengan el ser en ellos mismos puesto en juego, situado en el límite de la muerte, de la nada”<sup>58</sup>. En consecuencia, aparece una salida fuera del sí mismo (del yo, de la familia, del grupo, de la comunidad lingüística, etc.), una disolución que, si bien por un lado (re)constituye intersubjetivamente a los participantes del acto comunicativo, por el otro, les pone en suspenso sobre la palabra del interlocutor. Dicho de otra manera, la comunicación es un proceso ambiguo en el que, al tiempo que se ejerce una violencia sobre la integridad del “oponente”, se admite dócilmente la herida que éste a su vez causa. En la Comunidad cristiana, por ejemplo, no sólo se recibe un cuerpo extraño como

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 153-155.

<sup>55</sup> Otro escrito de Luis del Campo (*Sancho el Fuerte de Navarra*, Imp. La Acción Social, Pamplona, 1960) expresaba opiniones muy similares acerca de la identidad histórica de Navarra. En las primeras páginas del libro el autor hace un repaso de la historia de Navarra. Los vascones, escribe, son “fuertemente etnocentristas. Poseen idioma propio, arcaico o vernáculo, con sintaxis especial” (p. 10) “persisten [...] centenares de años, incólumes, conservando su raza, su unidad, su pueblo, su lengua, sus costumbres, su suelo” (p. 11). Vencidos, que no dominados, por los romanos, deciden pactar con ellos. Del Campo concluye: “Este es, sin dudar, uno de los secretos de su eterna independencia” (p. 12).

<sup>56</sup> Acerca de las ideas de Bataille y sus relaciones con Mauss y Kojève puede verse Denis Hollier ed., *El Colegio de Sociología*, Taurus, Madrid, 1982.

<sup>57</sup> G. Bataille, *op. cit.*, p. 121.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 115.



superior, como Dios, también -señala Bataille- se comete un sacrificio y se repite un deicidio<sup>59</sup>. Como resultado del proceso comunicativo el sujeto gana el reconocimiento del prójimo, pero pierde parte de su homogeneidad, pasando a depender de la aprobación de sus interlocutores.

Otro importante lector de la obra de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, mantuvo una concepción similar de la comunicación como fondo de sus investigaciones sobre los orígenes del tabú del incesto<sup>60</sup>. Lévi-Strauss creyó encontrar detrás de la prohibición a los miembros de un grupo de tomar sus esposas dentro de éste una forma de favorecer la comunicación con los extraños. Las mujeres actúan como “palabras” o como “mercancías”<sup>61</sup> que se exportan fuera del grupo. Según Lévi-Strauss al entregar las mujeres propias a los componentes de un grupo extraño, en lugar de “consumirlas” dentro, se produce indudablemente una pérdida. Pero al mismo tiempo ésta funciona como requisito imprescindible para entrar en alianza con un grupo rival. El Extraño deja entonces de serlo, pasando a formar parte del grupo de los parientes, justamente gracias a la “violación de la integridad grupal” que provoca al llevarse las mujeres ofertadas. De este modo quien comete incesto, aunque evita momentáneamente la pérdida de la integridad del grupo, corre el riesgo de verse rodeado de enemigos que no tendrán inconveniente alguno en matarlo.

Estas formas de comprender las relaciones con el extraño nos proporcionan un valioso marco teórico para introducir el concepto de las *tramas* del *saltus* y del *ager Vasconum*.

Si hacemos abstracción de los detalles del argumento de *Amaya o los vascos en el siglo VIII* y de *Jaizki el proscrito* y subrayamos las líneas más significativas de cada novela en los términos de una teoría de la comunicación como la descrita, podemos afirmar versan acerca del mismo tema. En ambos casos, en efecto, contemplamos a héroes locales tratando de sacar a Vasconia de su aislamiento, a fin de que se entienda con los que hasta ese momento han sido sus enemigos. Esa comunicación supone una renuncia, un sacrificio de la propia integridad, pero a la vez torna estable una situación agónica. Es cierto que Amaya y García Jiménez buscan la unión entre vascos y godos para poder responder a la amenaza de los enemigos de la fe y que Jaizki, en cambio,

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>60</sup> Cfr. por ejemplo su artículo “La Familia”, dentro de Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro y K. Gougle, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Anagrama, Barcelona, 1974.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 46.

busca la alianza con Roma principalmente por conveniencia política, consciente de que los vascos no podrán resistir para siempre la presión romana. Pero no obstante estas y otras divergencias lo cierto es que la actuación de los héroes en ambos casos guardan una similitud esencial<sup>62</sup>.

Aunque tanto en la novela de Navarro Villoslada como en la de Luis del Campo los protagonistas encuentran algunos obstáculos en la conducta de los extranjeros, los principales impedimentos para que su misión llegue a buen término provienen de sus propios paisanos. Tanto Amaya y García, por un lado, como Jaizki Beitia, por el otro, se enfrentan a interpretaciones de Vasconia muy parecidas. En ambos casos deben vencer una tradición de aislamiento, belicosidad e independencia. Es significativo que ni Navarro Villoslada ni Luis del Campo condenen tajantemente este modo de vida. Simplemente entienden que su tiempo ha pasado, que, aunque Vasconia hizo bien en mantenerse aislada en sus montañas, ahora se enfrenta a un momento crítico en el que su misma supervivencia depende del logro de una comunicación con el Extraño.

Además de oponerse a parecidos proyectos de Vasconia, los héroes de ambas novelas defienden ideas de Vasconia muy similares. Creen que el pueblo vasco debe abrirse al exterior, abandonar su secular aislamiento y participar en empresas históricas de ámbito universal. Como hemos subrayado, no propugnan abiertamente una rendición o la asimilación al extranjero. Defienden el pacto y la alianza. Como todo acuerdo, también el defendido en cada caso entraña una cesión. La amenaza que suponía la lucha a muerte contra el invasor desaparece pero, en contrapartida, hay que tolerar la presencia de extranjeros. Esto supone dejar de considerarlos unos extraños y aceptarlos entre los propios. De hecho, de los tres héroes de las dos novelas dos son “mestizos”. Amaya es hija de godo y vasca, y Jaizki es hijo adoptivo de una romana. Por esta razón sus respectivas situaciones entre los nativos son ambiguas. Al principio Amaya es rechazada como “goda”<sup>63</sup> y Jaizki debe ocultar su personalidad romana sabiendo que, si lo descubren, lo tendrán por extranjero.

Esta oscilación entre dos propuestas de actuación histórica, la de la resistencia agónica y la del pacto, no es exclusiva de las novelas examinadas. Antes bien, para el período de estudio definido, la cultura local puede describirse como una dialéctica entre

---

<sup>62</sup> Se producen también significativas coincidencias de detalle. Por ejemplo, tanto en *Amaya* como en *Jaizki* los principales personajes del bando invasor son históricos, mientras que los personajes vascos son, como dice del Campo, “fruto de la fantasía” (*Jaizki, op. cit.*, p. 5).

ambas formas de comprender la identidad nativa. Recogiendo una división clásica proponemos bautizarlas con el nombre de tramas del *saltus* y del *ager Vasconum*. La trama del *saltus* concibe la identidad en términos de aislamiento, pureza y resistencia. La trama del *ager* lo hace en clave de pacto, colaboración y apertura.

A fin de hacer plausible esta teoría acudiremos a distintos autores donde se aprecie la existencia de dos modelos de la personalidad histórica de Vasconia, uno aislacionista y otro pactista. Esta primera incursión en los textos es necesariamente incompleta porque, como veremos, las tramas se encarnan en relatos de índole muy diversa. Los capítulos siguientes tienen como objeto examinar su presencia a lo largo de los autores y los textos de forma que el apoyo ‘empírico’ firme a nuestra propuesta queda en suspenso hasta entonces. Una vez ilustrada hasta lo imprescindible la existencia de las tramas estaremos en condiciones de elucidar cuál es su naturaleza conceptual.

Examinemos, en primer lugar, la trama aislacionista.

En 1881 Arturo Campión resultó galardonado en los Juegos Florales de San Sebastián gracias a su cuento “*Denbora antxiñakoen ondo-esanak*”<sup>64</sup>. Su argumento era el siguiente: la noche del 21 de julio de 1876 el narrador lamenta la supresión de los fueros vascongados en virtud de la ley promulgada por las Cortes ese mismo día. Presiente que con ella Euskal Herria ha quedado destruida. De pronto sufre una visión: un ángel, el ángel de los tiempos pasados, le transporta a la Vasconia del siglo I. Allí contempla cómo el *batzarre* de los vascos parlamenta con unos embajadores romanos. Éstos les transmiten la oferta del emperador Augusto: los euskaldunes deben someterse pacíficamente a Roma. Cada año le pagarán diversos tributos en hombres, mujeres, ganado y plata. Augusto exige además la entrega del árbol de Guernica. A cambio los vascos conocerán la civilización y el lujo:

*“Gaur bizi gera basurdeen gisan mendietan, bigar biziko gera aberats eta aldunak urietan; gaur larruz jantziyak gabiltza, bigar ibilliko gera sedaz ederki*

---

<sup>63</sup> Es significativo a este respecto que desde el nacionalismo se afirmara que “llevaba la mitad de su sangre goda y por tanto nunca representará el ideal de la raza”. Cfr. Oskar el encubierto, “Mitin carlista en Durango”, en *Napartarra* n° 30, 29-VII-1911, p. 3.

<sup>64</sup> Arturo Campión, “*Dembora antxiñakoen ondo-esanak*”, en *Narraciones baskas*, *op. cit.* El mismo volumen recoge la traducción al castellano

*apainduak; gaur txaboletan bizi gera, bigar jauregietan; gaur jakizeñak gera, bigar jakintsuak.”*<sup>65</sup>

Si los *euskaldunak* rechazan la oferta del emperador, sus legiones arrasarán Vasconia a sangre y fuego. Roma exterminará a hombres y mujeres, venderá a niños y muchachas, quemará los pueblos, “destruirá toda la Euskal-Erría hasta borrar su nombre”<sup>66</sup>. En definitiva, se trata de escoger entre el vasallaje y la muerte. ¿Cuál es la respuesta de los vascos?

*“Ill, ill!- denak deadar egin zuten, eskuak zerutan altxatuaz.”*<sup>67</sup>

Los embajadores romanos son despedidos. La elección está hecha. Pero, como advierte uno de los jefes presentes, para vencer al enemigo los vascos deberán superar sus divisiones internas. Así lo hacen. Entonces una joven, “la hija de Aitor”<sup>68</sup>, entona un canto que Campión ha confeccionado utilizando el apócrifo *Canto de Aztobizkar*<sup>69</sup>.

*“¿Zer nai dute gizon arrotz oriek gure mendietan? Etortzen dira gure ondra eta libertadea apurtzera. [...] ¡Atzera Erromatarrak! Jaungoikoak mendiak egin zituztenean nai izandu gizonak etzitzatela irago.*  
*[...] Igo gaitezen goyetara. Errotik atera ditzagun arkaitz oriek; amildu ditzagun mendien beera, beren buruen gañera.”*<sup>70</sup>

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 109. Tr: ‘Hoy vivimos en los montes a manera de jabalíes; mañana viviremos ricos y poderosos en las ciudades; hoy andamos cubiertos de pieles, mañana andaremos cubiertos de riquísima seda; hoy moramos en cabañas, mañana moraremos en palacios; hoy somos ignorantes, mañana seremos sabios.’ He respetado la ortografía original, como en el resto de textos en vasco.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 109. Tr: ‘¡Morir! ¡Morir! gritaron todos, levantando a lo alto las manos.’

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 131. “*Aitoren alabak*” en p. 115 de la versión vasca.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 131-132 de la traducción. Ver nota a pie de página 1. Curiosamente, en la versión vasca Campión nada anota al respecto. Aunque Campión no sabía entonces que el canto era apócrifo, sí era consciente del anacronismo que suponía incluir un canto supuestamente conmemorativo de la batalla de Roncesvalles en un relato sobre el siglo I. Como veremos la creencia en que los vascos se mantienen idénticos a lo largo del tiempo es un rasgo habitual de los relatos del *salvus*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 116. Cursivas suyas. Tr: “¿Qué quieren esos hombres extranjeros en nuestras montañas? Vienen a pulverizar nuestra honra y nuestra libertad. [...]. ¡Atrás Romanos! Cuando Dios hizo las montañas no quiso que los hombres las franquearan.  
[...] Subamos a las cumbres. Arranquemos de raíz esas peñas; precipitémoslas del monte abajo sobre las cabezas del invasor.”

Esta reacción ante la propuesta romana deja entrever una actitud muy diferente a la que sostenía *Jaizki el proscrito* ante una situación apenas diferente. El personaje de del Campo apela al realismo para que Vasconia transija ante el invasor. Los vascos descritos por Campión, al contrario, se muestran dispuestos al exterminio antes que soportar cualquier yugo. Es cierto que el concierto alcanzado en *Jaizki* resulta mucho más honroso que el ofertado por los romanos en el cuento de Campión. El pacto del primero en el cuento del segundo volvería absurda la radical elección de los antepasados. También la oferta de Campión en la novela de del Campo volvería al héroe un mero esclavo. Obviamente la ideología del pacto exige un Extraño dispuesto a respetar a los vascos. La ideología de la resistencia categórica, al contrario, necesita de unos extranjeros dispuestos a ‘pulverizar nuestra honra y nuestra libertad’.

El retrato del ser nativo desde la perspectiva agónica se dibuja partiendo de la idea de su aislamiento. Gracias a él los vasconavarros perviven a través de los tiempos mientras sus poderosos enemigos desaparecen uno tras otro. Uno de los más destacados portavoces de esta concepción, Hermilio de Olóriz, escribe abiertamente:

‘La raza euskara, *enemiga de toda extraña influencia, feliz en su oscuridad y amante de su libre tradición más que de su vida*, la raza euskara, que no concibe otro mundo que el limitado por sus selvas, que ha visto desaparecer de la vasta escena al galo, al romano, al godo, al árabe, que ha asistido a la fundación de grandes imperios y poderosas Repúblicas, y que luego ha presenciado su desquiciamiento, la raza euskara, *hermosa imagen de la eternidad*, raza que parece carecer de principio y *permanece fija e inalterable* entre lo mudable y pasajero, ¿cómo ha de transformar su ideal y su carácter sin que un enorme sacudimiento trastorne el órgano de su vida?’<sup>71</sup>

La cultura local a menudo describe a los vasconavarros como una raza-isla, como un grupo misterioso e imposible de asimilar, rodeado de pueblos radicalmente diferentes y por lo habitual hostiles.

---

<sup>71</sup> H. de Olóriz, *Fundamento y defensa de los Fueros*, op. cit., pp. 61-62. Cursivas mías.

“El pueblo basko es todavía un enigma” -afirma Arturo Campión- “como la Inglaterra de Lord Salisbury se mantiene en espléndido aislamiento. Es un islote étnico y lingüístico *rodeado de tenebroso mar.*”<sup>72</sup>

El íntimo amigo de Campión, Julio Altadill, corrobora su parecer: la raza vasca “no tiene hermanas en el mundo”<sup>73</sup>. Supervivientes a través de los siglos, de las civilizaciones, los *euskaldunak* sufren un permanente estado agónico, siempre en trance de perderse por la pernicioso influencia de los extraños que les rodean. Son un pueblo elegido que surge de las tinieblas de la historia y perdura merced a su valentía y su tendencia aislacionista. José Zalba, un adicto de Altadill y Campión, abunda en esta caracterización del devenir histórico de Vasconia:

“Allá, en los albores que irisaban la mañana de la historia, tras la entenebrecida noche de la prehistoria, aparece un pueblo singular, de arraigadas creencias monoteístas que al nombre de Jaungoikoa presta adoración y clava en tierra sus rodillas al par que eleva los ojos al cielo, cuando otros muchos pueblos estaban sentados en las tinieblas de la muerte, sólo rasgados por el brillo del oro de sus ídolos. Este pueblo une el amor de un sólo Dios al amor a la independencia, y este doble amor le hace blandir las aitzkoras [sic] *ante la irrupción de pueblos extraños que tratan de imponerle sus leyes, sus usos, sus costumbres y su religión.*”<sup>74</sup>

Una y otra vez se hace recaer el secreto de la pervivencia en la inmovilidad y el retraimiento. El pueblo vasco es el más viejo de Europa y sin embargo siempre ha sido pequeño, casi minúsculo, pues ha carecido de la voluntad para expandirse por la tierra. Es un pueblo que sobrevive sólo en virtud de su empeño en no cambiar, de permanecer idéntico a sí mismo, sin tráfico ni mezcla con el Extranjero, íntegro, como defendía Amagoya. Autores pertenecientes al nacionalismo vasco se han sentido especialmente atraídos por este retrato de Vasconia. El primer libro de Bernardo Estornés describe a los vascos en los siguientes terminos:

---

<sup>72</sup> A. Campión, *De las lenguas, op. cit.*, p. 31. Cursivas mías. Cfr. con las palabras del navarrista Eladio Esparza en *De cuando éramos novios (op. cit.*, p. 128): “[...] esta raza-isla, esta raza-misterio del pueblo vasco”.

<sup>73</sup> J. Altadill, *Geografía general, op. cit.*, p. 583.

<sup>74</sup> J. Zalba, *op. cit.*, p. 6. Cursivas mías. Poco más adelante afirma que “a este pueblo se le ha hecho blanco del odio de los demás” (*Ibidem*).

“Allá en los pliegues de los Pirineos occidentales, habitan desde tiempo que no alcanza la historia, un pueblo que *permanece inmóvil e inalterable ante la influencia avasalladora del extranjero* y que ha sabido conservar a través de los siglos, su idioma, sus sencillas creencias, sus costumbres y sus tradiciones, dando prueba de la existencia de una fuerza jamás sospechada en toda su magnitud.”<sup>75</sup>

Conviene llamar la atención desde ahora en que no todos los autores se muestran igualmente claros en su defensa de una Vasconia o una Navarra cerrada a la influencia extranjera y dispuesta a luchar hasta el final por su independencia. A menudo el aislamiento aparece sólo como una tentación, o como una amenaza que habrá que poner en práctica si el Extraño no accede a un pacto justo. Arturo Campión, por ejemplo, oscila perceptiblemente entre posiciones francamente autistas y otras propias del pacto. Así, en su discurso contra el proyecto de Gamazo, la posibilidad de emboscarse es desechada apresuradamente en favor de un entendimiento con el gobierno español. Probablemente el adicto más radical a esta comprensión de Vasconia es Fray Evangelista de Ibero. Según escribe: “*El Pueblo vasco se salva aislándose de quien quiera que no sea vasco y se pierde uniéndose a él*”<sup>76</sup>. Sin embargo, en los últimos años

“[...] muchos actuales vascos, olvidando su originaria nobleza y las leyes y costumbres de sus antepasados, y atentos únicamente al material interés, no vacilan en multiplicar sus casamientos con gentes extranjeras [...]. Urge, pues, que el vasco despierte de su letargo y que movido por el instinto de conservación *comience a purificar su raza de los elementos extraños que pudieran contaminarle.*”<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Bernardo Estornés, *Erronkari (el Valle de Roncal)*, Tip. La Académica, Zaragoza, 1927, p. 3, cursivas mías. Cfr. con las siguientes palabras del Barón de Biguézal, pronunciadas en un *batzarre* de la Asociación Euskara de Navarra: “Sus montañas [...] permanecen inalterables en medio de un país también inalterable, habiendo visto estrellarse en sus calcáreas vertientes a los romanos, godos y musulmanes, pueblos todos que cifraron sus esperanzas y su orgullo en la conquista de este país que hoy conserva el mismo lenguaje, las mismas costumbres y que con profundo dolor vemos desaparecer de cierto tiempo a esta parte [...].” (Barón de Bigüézal, ‘Memoria leída en el Bazarre de julio de 1880’, en *Revista Euskara*, 1880, p. 213.). Cfr. también con el propio Estornés: ‘El País Vasco aparece en el continente europeo como cuña de hierro incrustada en una encina, y así como el metal de esta cuña jamás se transforma en la madera del árbol, así también la raza vasca no se mezcla con los pueblos vecinos.’ (Estornés, B., *Orígenes de los vascos*, *op. cit.*, tomo IV, p. 109).

<sup>76</sup> Ibero [Fray Evangelista de], *Ami vasco*, *op. cit.*, p. 91, cursivas mías. Entre las preguntas de que se compone la obra de Ibero, la 59 dice así: ‘La raza vasca, distinta de todas las demás, ¿ha conservado hasta nuestros días su integridad y pureza? - Sí señor: porque de haberse mezclado con otras, siendo como es tan reducida, seguramente hubiera sido absorbida por ellas [...].’ (*Ibidem*, p. 29).

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 30. Cursivas mías.

Aunque pocos alcanzan el radicalismo de Ibero, esta lectura aislacionista no se encuentra restringida a los años finales del siglo XIX y los primeros del XX. Todavía en 1971 el historiador nacionalista Clavería describía al pueblo vasco en los siguientes términos:

“Amparado en su abrupta geografía, no hicieron mella en él las diversas invasiones, transmitiendo de generación en generación sus vivos caracteres biológicos *sin mezcla de ninguna clase*.”<sup>78</sup>

Su *Historia del Reino de Navarra* ofrece abundantes muestras de esta forma de comprender la personalidad y el devenir histórico de Vasconia. En ocasiones Clavería sabe encontrar fuentes antiguas que ‘hablen’ por él en defensa de la pureza y el aislamiento de los vasconavarros:

“[...] los escritores de la antigüedad clásica al hablar de Vasconia designaban un *territorio especial*, poblado por *un pueblo viril celoso de su independencia y sobre todo totalmente diferente a los demás que lo rodeaban*.”<sup>79</sup>

Aunque más adelante abordaremos con detalle la relación existente entre las tramas y las ideologías políticas, es preciso señalar que la lectura aislacionista de la identidad vasconavarra no ha carecido de defensores entre autores marcadamente alejados del nacionalismo vasco. Basten ahora dos breves muestras de esta circunstancia. El primer ejemplo nos lo brinda José María de Huarte, intelectual profundamente ligado a la cultura patrocinada por la Diputación franquista. En 1934 promocionaba el turismo en Navarra en los siguientes términos:

“Navarra [...] confiada en sus propios destinos, se ofrece en pleno siglo XX como *una isla virgen*, en el piélago de las nacionalidades convulsas y agotadas [...]. *Arcadia Pastoril del Pirineo* en estos tiempos de crisis agudas y de revueltas.”<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Carlos Clavería, *Historia del Reino de Navarra*, Ed. Gómez, Pamplona, 1971, p. 13, cursivas mías.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>80</sup> J. M. Huarte, *op. cit.*, sin paginación.



De hecho, el mantenimiento de una visión de Navarra o de Vasconia felizmente recluida en sí misma no conlleva la pertenencia a una corriente política concreta. El *saltus* porta en torno suyo un campo semántico de inmovilidad, aislamiento y tranquilidad que resulta accesible a proyectos políticos diferentes. Es por ello que en pleno franquismo, en el marco del *Seminario de derecho navarro* de 1956, José Joaquín Montoro puede elogiar la admirable tendencia al aislamiento de los vasconavarros:

‘Los vascos, QUIETOS, INMUTABLES, HIERÁTICOS, viendo el principio y el final de todos los derechos y de todas las cosas, *encerrados en su concha* (el caserío, la casa agrícola).’<sup>81</sup>

A menudo el modelo aislacionista se conjuga hábilmente con el modelo aperturista. En ese caso la inmovilidad y el enclaustramiento se convierten en una fase transitoria que factores como el cristianismo o la unificación peninsular habrían superado. Un ‘extraño’, un no-navarro, Francisco Elías de Tejada, pronuncia ese año de 1956 una interesante conferencia sobre la literatura política en la Navarra medieval<sup>82</sup>. Sin que quede clara su pertinencia para el tema tratado, Elías de Tejada reseña ampliamente la historia del reino. Sus orígenes, afirma, se encuentran en una de las tribus del patriarca Aitor, en uno de aquellos grupos de vascones que

‘[...] *vivían fijos* en los valles de las montañas pirenaicas del Oeste [...] celosos de una independencia cuyo origen se pierde en la noche oscura de las Edades prehistóricas; núcleos aislados en su poquedad numérica y apenas relacionados entre sí por los lazos del común idioma, de la raza y de la hostilidad al invasor romano o godo [...]. Gentes rudas que no sintieron jamás el apetito de la conquista ni se dejaron conquistar por nadie, que [...] *vieron siempre inmutables y siempre independientes el recio pisar de las legiones o el temblor de las hordas invasoras bárbaras [...] impávidos espectadores.*’<sup>83</sup>

La llegada del cristianismo consigue lo que las armas romanas no hicieron: ‘rendir a los soberbios montañeses haciéndoles doblar la frente y la rodilla’<sup>84</sup>. Este

---

<sup>81</sup> L. Montoro, Lección magistral recogida en *D.N.*, 16-V-1956. Las mayúsculas son suyas, las cursivas mías.

<sup>82</sup> Francisco Elías de Tejada, ‘La literatura política en la Navarra medieval’, en *Príncipe de Viana*, nº 63, 1956.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 202. Cursivas mías.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

hecho es determinante para los destinos de Vasconia. Los vasconavarros todavía pelearán con saña contra los godos por mantener su independencia, pero cuando se produzca la invasión agarena ya no podrán continuar indiferentes, encerrados en sus montañas. Su fe cristiana les obliga a intervenir en defensa de la religión verdadera:

‘La extensión de la reconquista planteó el primer gran dilema de este reino [...]: la de decidir entre encabezar la lucha contra el árabe, transformándose en eje de la recuperación del suelo peninsular, o tornar a la esquivada situación primera, a la sombra de la montaña protectora, sin sueños imperiales dentro del reducido solar patrio.’<sup>85</sup>

Para Elías de Tejada, Sancho el Mayor es el monarca que más decididamente intenta sacar a los vascos de su tradicional aislamiento participando en la Reconquista. Pero fracasa y, a su muerte, Navarra queda condenada a la ‘suerte del ‘utrínque roditur’<sup>86</sup>. Ya no podrá mantenerse independiente por mucho tiempo. Nominalmente perdurará cinco siglos pero, en realidad, el reino ya carece de autonomía política. El sacrificio llevado a cabo por Navarra en favor de la fe tiene, por tanto, como resultado una pérdida de soberanía, un debilitamiento y un agotamiento históricos. Con todo, y aunque las circunstancias frustran el liderazgo de Navarra, ésta termina por integrarse en la empresa que trató de llevar a cabo: la España católica e imperial.

No se nos puede ocultar que el modelo empleado por Elías de Tejada para narrar la historia de Navarra es muy parecido al que sirve a Navarro Villoslada para construir su *Amaya*. Los vascos montaraces salen de sus montañas para luchar contra el Islam por Dios y por España. Naturalmente, para ambos autores ambas causas están íntimamente relacionadas: porque España es católica el sacrificio de la comunicación habrá merecido la pena.

La influencia de *Amaya* es patente entre muchos defensores del navarrismo. Repitiendo su esquema, el *saltus* no es negado tajantemente: simplemente se representa como una herencia que la religión -el valor supremo por nadie discutido- ha superado, transformando sus rasgos aislacionistas en una circunstancia favorable a la integración en el conjunto español. Gracias a que Vasconia ha sido una isla puede salvar a España

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

de sus enemigos. Miguel Angel Astiz, escritor “carlofranquista”, describe una vez más el paso del aislamiento a la comunicación:

‘Colosos de su independencia, encerrados en sus montañas, los vascones fueron para el resto del mundo como seres mitológicos.

Erguidos defensores de su libertad roqueña, temblaban los valles cuando por las laderas se derramaban en legión, asolando en duras represalias los campos enemigos con su extraño y salvaje atuendo de pieles y abarcas, blandiendo en el aire su ‘ezpata’.”<sup>87</sup>

Irreductibles a las armas extranjeras, los vascones reciben no obstante la nueva religión con los brazos abiertos: “Atravesando la barrera que el valor de aquellos hombres hizo inexpugnable entró la fé [sic]”<sup>88</sup>. A partir de ese momento, con toda naturalidad, deciden abandonar su refugio montañoso e intervenir en causas que les exceden dentro de una nueva colectividad. En definitiva, “salieron de sus fronteras guiados por el ideal religioso”<sup>89</sup>.

Frente a la lógica de la resistencia aparece una lógica del sacrificio, de la colaboración, de la puesta al servicio de destinos universales. La herida que entraña la comunicación se justifica como una muestra de generosidad, de grandeza. A propósito de la conocida jota de Larregla y Blasco, *Navarra siempre p’alante*, escribe un irritado Manuel Iribarren Paternáin:

‘Navarra siempre p’alante me ha producido desde que la oí por primera vez, indignación y sonrojo. [...] Porque Navarra es precisamente todo lo contrario de lo que esa chabacana letra pregonaba. [...] *siempre que el mundo se ha visto amenazado de hundimiento, [...] siempre que la barbarie ha tratado de destruir la civilización* [...] Navarra [...] *ocupó un puesto de vanguardia, sacrificó generosamente la sangre de sus hijos y vació sus arcones en la medida de sus posibilidades y estrechez de recursos.*”<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Miguel Ángel Astiz, *¡Por San Miguel de Aralar!*, ed. Junta Pro San Miguel Excelsis, Pamplona, 1943, sin paginación. ‘Colosos’ tal vez sea errata y quiera decir ‘celosos’.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

¿Quiénes son los bárbaros a los que se refiere Iribarren? ‘Godos, musulmanes, herejes o comunistas’<sup>91</sup>. La identidad básica de los enemigos justifica la continuidad de la historia. También Navarra es la misma en el siglo VIII , en el siglo XIII, el XVII y el XX. Ya hemos visto cómo se repetía el mismo movimiento por la Cruz a lo largo de la historia, según Gúrpide<sup>92</sup>.

En este contexto, los autores próximos al *ager* insisten en la presencia de miembros de la tribu en gestas hispanas como la evangelización, la conquista de América o la Reconquista. El Conde de Rodezno, por ejemplo, declara que la Institución Príncipe de Viana tiene el propósito de “destacar la aportación de los navarros a la cultura hispana”<sup>93</sup>. También Iribarren dedica un notable espacio de su *Navarra. Ensayo de biografía*<sup>94</sup> a describir la presencia de navarros en la historia de España. Cada caso aparece como un exponente de la participación en empresas que superan el estrecho marco de la tribu. Los vascos, los navarros -permanezcamos insensibles ante la propiedad de los patronímicos- ya no son seres “quietos, inmutables, hieráticos”, encerrados en su concha. Todo lo contrario: ahora lo que les distingue es su vocación exterior. Fray Justo Pérez de Urbel sentencia en una conferencia sobre la participación vasca en el nacimiento de Castilla:

“Ahora sólo resta sacar una conclusión: que el genio vasco era ya entonces lo mismo que hoy: *dinámico* y aventurero, activo y emprendedor, *sediento de expansión* y ávido de azares y peligros, y que es inútil trabajar por encerrarlo en la estrechez del caserío o en la cárcel del valle nativo.”<sup>95</sup>

La casa de los padres se ha vuelto estrecha, la tierra de la raza una cárcel.

Como sucedía en el caso de la perspectiva aislacionista, la persistencia de un mismo modelo aperturista no entraña la continuidad de un mismo discurso, inmutable a través de los autores y los tiempos. Las tramas, como a continuación explicaremos,

---

<sup>90</sup> M. Iribarren, *Navarra, op. cit.*, pp. 9-10. Cursivas mías. Cfr. Jaime del Burgo, *España en paz. Navarra, op. cit.*, pp. 47-48: “El amor a los fueros, común a todos los navarros, no impidió que Navarra estuviera presente en todas las coyunturas históricas en que peligraban la dignidad y la integridad de la patria hispana”.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>92</sup> Cfr. la p. 86 de este trabajo.

<sup>93</sup> Cfr. “Una fecha memorable”, en *Príncipe de Viana*, nº 26, Pamplona, 1947, p. 93. Cita al discurso de Rodezno.

<sup>94</sup> M. Iribarren, *Navarra, op. cit.*

<sup>95</sup> Fray Justo Pérez de Urbel, *Los vascos en el nacimiento de Castilla*, La Editorial Vizcaína, Bilbao, 1946, p. 30. Cursivas mías.

permiten muchas variaciones. Según la *Pequeña historia* publicada en 1940 por Eladio Esparza, por ejemplo, los navarros permanecen hasta fechas tardías ajenos a la empresa de la Reconquista, reticentes a la construcción de España, a diferencia de lo que sucedía en *Amaya*. Con el objetivo de permanecer aislados han refinado sus estrategias como príncipes renacentistas. Todavía viven ‘íncrustados en su territorio y al amparo de sus instituciones’<sup>96</sup>. Ahora bien, con el objetivo de mantener su aislamiento, ‘pactan con el enemigo o se benefician de las luchas intestinas de sus amigos’<sup>97</sup>. Sin embargo, la marcha de la historia vuelve insostenible esta política:

‘Permanecer en su fiera independencia, sin expansión territorial bastante, sin acoplar sus instituciones al ritmo de los tiempos, en un balancín temerario, equivalía a la desaparición como pueblo a plazo fijo.’<sup>98</sup>

A diferencia de Navarro Villoslada, Esparza parece insinuar que no fue la fe lo que movió a Vasconia a salir de su enclaustramiento sino sólo el instinto de supervivencia. La misma impresión obteníamos de la actuación de Jaizki Beitia en la novela de Luis del Campo. Sin embargo, Eladio Esparza escogió un texto sorprendente de un autor igualmente sorprendente para finalizar su historia de Navarra: en concreto el *Ensayo apologético, histórico y crítico del P. Moret y los orígenes de la Monarquía navarra* de Arturo Campi3n, original de 1892. Es cierto que Esparza no se limita con su cita a realizar un ‘homenaje’<sup>99</sup>. Escribe en 1939 y se ha vuelto pertinente reprochar veladamente al difunto Campi3n sus excesos nacionalistas<sup>100</sup>, a pesar de su postrera adhesi3n al Alzamiento. Pero el que en las 3ltimas p3ginas de un libro decididamente franquista se reproduzcan sin mayor comentario las palabras de un hombre como Campi3n es algo tan revelador como en apariencia desconcertante. De este modo, Esparza puede asumir algunas palabras de viejo Maestro como si fueran suyas, coronando un libro que ofrece una lectura en clave decididamente pactista de la historia del pa3s:

---

<sup>96</sup> E. Esparza, *Pequeña Historia*, op. cit, p. 30.

<sup>97</sup> *Ib3dem*.

<sup>98</sup> *Ib3dem*, p. 31.

<sup>99</sup> *Ib3dem*, p. 134. Poco antes escribe: ‘[...] el P. Jos3 de Moret y don Arturo Campi3n seguir3n siendo todav3a los hitos inmovibles que nos gu3en con indicaciones inequívocas en la selva profunda de nuestra historia [...]’ (*Ib3dem*).

<sup>100</sup> *Ib3dem*, p. 134.

‘España hubiese dormido resignada, cuando no contenta, en el lecho de todos los conquistadores. Pero las montañas cántabro-pirenaicas eran el inmenso depósito de bárbaros indómitos construido por Dios para torcer el curso de la historia patria, enderezándolo a la independencia nacional.’<sup>101</sup>

‘Medio cubiertos los robustos cuerpos de toscas pieles y de burdos sayos negros; habituados a mantener el temple arriscado de su ánimo con las cacerías de oso, lobo y jabalí [...] habitantes de un clima adusto, cuyos lóbregos inviernos anegan la tierra con pertinaces lluvias [...] no conocieron los regalos y encantos de la civilización, pero tampoco estos envilecieron sus almas ni acobardaron sus corazones, y aún menos la unificadora disciplina romana aplanó sus caracteres y anodado su genio [...]. Estos hombres, convertidos ya en pueblo por el cristianismo [...] salieron de sus encharcadas selvas y bajaron de sus empinados riscos con el ímpetu de los torrentes a enseñorearse de las llanuras usurpadas a sus enmollecidos hermanos, y sobre todo a repoblar España con gentes nunca domeñadas, reconstituyendo el antiguo temperamento español degenerado [...].’<sup>102</sup>

Toda la *Pequeña historia* se encamina a mostrar que si los navarros -no ya los vascos- permanecieron alguna vez encerrados sobre sí mismos era con la misión de preservar las esencias de España. Su devenir histórico ha consistido en propiciar la reconstrucción de la unidad de destino en lo universal que es España, con el 18 de julio de 1936 como corolario.

El caso de Claudio Sánchez-Albornoz nos ofrece otra muestra de la dificultad que existe para una identificación entre discursos políticos institucionalizados y tramas. Historiador de prestigio, Albornoz había sido presidente del gobierno republicano en el exilio desde 1962 a 1970. Desde una perspectiva política no podía estar en sintonía con el franquismo, en donde tiene sus fuentes el navarrismo, sino más bien en sus antípodas. Sin embargo, en los debates de la transición en torno al futuro institucional de Navarra, Sánchez-Albornoz prestó un valioso servicio a los detractores de la unión vasco-navarra. Es significativo a este respecto que su firma apareciese de forma frecuente en

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 138-139.

las publicaciones editadas por la ‘Comisión de Navarros en Madrid’<sup>103</sup>, de orientación claramente antianexionista.

De entre todos los escritos de Sánchez-Albornoz hay uno especialmente interesante en lo que atañe a su concepción de Vasconia. Se trata de un ensayo original de 1973 titulado ‘Trayectoria histórica de la nueva Vasconia (el País Vasco o la España sin romanizar)’<sup>104</sup>. Sánchez-Albornoz habla aquí de dos procesos (‘encontrados, contrapuestos, sincrónicos durante cerca de un milenio y al cabo complementarios’<sup>105</sup>) en la historia de España, ambos relacionados con Vasconia. El primero es la romanización de la península. Veintidós siglos después de haber tenido inicio sólo quedaría por romanizar una parte de Vasconia (‘Euzcadi’<sup>106</sup>). El segundo movimiento sería la ‘vasco-castellanización’<sup>107</sup> de la península, incompleta mil años después de su comienzo. Tal vez no haya contradicción entre estas tesis, como pretende su autor, al menos de manera estricta. Es posible incluso que pueda defenderse su verosimilitud. Lo que nos interesa ahora destacar es la presencia de las dos formas de comprender la vasquidad de las que venimos hablando en el ensayo de Sánchez-Albornoz, bien que resolviendo el modelo del *saltus* en favor de una concepción general del *ager*.

Sánchez-Albornoz habla de dos Vasconias. La Clásica y la Nueva. La Clásica correspondería a Navarra, la cual se dividiría entre una parte refractaria a la romanización y otra intensamente romanizada. La Nueva sería el resultado de la vasconización de las tierras de vándulos, caristios y autrigones durante el período de anarquía que siguió a la caída del Imperio romano. Los vascones originarios serían similares a los íberos, mientras que los pobladores de los territorios conquistados a partir del siglo V estarían emparentados con los cántabros. Paradójicamente,

‘[...] la nueva Vasconia, aislada en su pequeño solar nacional, pudo convertirse en un sagrado reservorio de vasquismo y por tanto de hispanismo primigenio,

---

<sup>103</sup> Acerca de la relación de Sánchez-Albornoz con esta ‘Comisión’ puede verse ‘El destino de Navarra. Cartas, mensajes y artículos’ en C. Sánchez-Albornoz, *Orígenes y destino de Navarra. Trayectoria histórica de Vasconia. Otros escritos*, Planeta, Madrid, 1984. Es significativo que esta obra fuera introducida por Francisco Javier de Lizarza, activo opositor a la anexión vasconavarra. El propio Sánchez-Albornoz muestra abiertamente su rechazo a un ente vasconavarro en ‘Adios a los navarros’, escrito incluido dentro de la obra citada.

<sup>104</sup> Recogido en C. Sánchez-Albornoz, *op. cit.*, edición por la que citamos. Apareció por primera vez en *España, un enigma histórico*, EDHASA, Barcelona, 1973, tomo II. Además ha sido publicado posteriormente en diversas ocasiones (cfr. la edición que citamos, p. 131)

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 142. Sic.

<sup>107</sup> *Ibidem*. Sánchez-Albornoz entiende que ‘el pueblo castellano nació de la matriz vasco-cantábrica’ (*Ibidem*). Castilla es la ‘prolongación de la Vasconia no romanizada’ (*Ibidem*).

mientras la auténtica Vasconia, menos cerrada, más en perpetuo contacto con las gentes del valle del Ebro [...] era arrastrada por el torbellino de la historia islámica de España.”<sup>108</sup>

Es decir, mientras la Vasconia vieja se abría al exterior y poblaba Castilla, la Vasconia nueva heredaba el enclaustramiento que parcialmente había caracterizado a la vieja. En este sentido parece que el *saltus* y *ager Vasconum* pervivirían históricamente hasta el presente. Una Vasconia se habría cerrado sobre sí misma, otra habría reconquistado España. Ahora bien, descartando en apariencia esta posible interpretación, Sánchez-Albornoz sentencia en otro lugar:

“Vasconia no es, no, un islote aislado y perdido en el océano de revueltas aguas de la península; es simplemente el último rincón donde se habla todavía - *naturalmente muy transformada al correr de los siglos*- la lengua de buena parte de los españoles primitivos.”<sup>109</sup>

Al finalizar su ensayo, con todo, la imagen de la Vasconia-isla que trata de vivir al margen del mundo vuelve a aparecer encarnada en la figura de una abuela (el “Euzcadi” moderno) que busca separarse de la España que originó:

“[...] la nueva Vasconia, o la España sin romanizar es *la abuela de la España actual*. La abuela gruñona que *no se reconoce en su nieta* y reniega de ella. La abuela que *sueña grandezas de tiempos pasados* y que repite gestos y dichos de entonces [...]. La *abuela tozuda que quisiera vivir como antaño* -el sentido particularista de los vascos es de pura estirpe hispana-. La abuela que *todos comprendemos y amamos con filial devoción* [...]. La abuela que *guarda todavía recuerdos de nuestro más remoto ayer*, de un ayer muchas veces milenario, cuyas raíces se hunden en la primigenia tierra de España.”<sup>110</sup>

Como Amagoya, esta abuela reniega de su “descendiente”. Como el personaje de Navarro Villoslada insiste en no mudar, en permanecer “como antaño”. Como le

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 135. Cursivas suyas. Adviértase que no especifica a qué Vasconia se refiere.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 153.



sucedía al autor de *Amaya* tampoco Sánchez-Albornoz puede odiarla: a pesar de sus errores y de su obcecación es la guardiana de la memoria de los antepasados.

### Las tramas de la cultura navarra.

Una vez hemos introducido la existencia de dos grandes formas de concebir la identidad histórica de Vasconia<sup>111</sup>, este epígrafe se centrará en la elucidación teórica del concepto de trama en general y de *saltus* y *ager Vasconum* en particular.

Hayden White<sup>112</sup>, por un lado, y Paul Ricoeur<sup>113</sup>, por otro, han otorgado un lugar central al concepto de trama en sus análisis de los relatos históricos. El concepto de “trama” en torno al cual gira este capítulo se encuentra inspirado por su lectura<sup>114</sup>, aunque al mismo tiempo se separa perceptiblemente de los conceptos utilizados por ambos autores. La “trama” de Hayden White se corresponde exactamente al concepto de “género” en Northrop Frye. A este respecto White identifica cuatro modos de trama

---

<sup>111</sup> En su análisis de la violencia política en Euskal Herria, Joseba Zulaika (*op. cit.*, pp. 337 y ss.) ha hablado de la existencia de dos paradigmas lingüísticos en el imaginario vasco: el de la afirmación (*baia*) y el de la negación (*eza*). Según Zulaika en vascuence la afirmación se sitúa en una zona indeterminada entre la condición y la pregunta. La negación, por el contrario, es mucho más tajante y diáfana que aquella. ‘Puesto que el *bai* sintáctico consigue sólo afirmaciones hipotéticas, el orden ritual necesita establecerse sobre la demarcación clara de la negación’(p. 342). De acuerdo con esta distinción, si hemos comprendido bien, podrían formularse dos modelos de actuación lingüística que recordarían notablemente el *saltus* y el *ager*. Pero, de hecho, Zulaika no habla de *bai* y *ez* como modelos de actuación cultural, algo que sí hace con la caza, el versolari y el juego. Zulaika tampoco se ha ocupado de textos literarios, como en nuestro caso, sino de testimonios orales, cierto que empleando numerosos conceptos semióticos y literarios. En nuestra opinión resultaría problemático prolongar un análisis en términos antropológicos como el que hace Zulaika a textos literarios como de los que nos ocupamos aquí. Es dudoso, aunque nunca pueda descartarse, que detrás de las invenciones literarias se encuentren modelos antropológicos míticos provenientes de fechas remotas. Nos inclinamos a pensar que si sobrevive el mito antiguo en las ideologías modernas es más por una inserción consciente que por una introducción involuntaria. Con todo, no es una cuestión que pueda solventarse aquí y en cualquier caso convendría mantener abierta la plausibilidad de un enlace más profundo entre mito e ideología. A este respecto puede recordarse la ambigüedad en lo que atañe al papel de lo mítico en la modernidad de las opiniones expresadas por Mircea Eliade. Así, mientras en *Mito y Realidad* (*op. cit.*, pp. 189 y ss.) parece defender la pervivencia del mito en nuestros tiempos disfrazado bajo otras formas, en *Lo sagrado y lo profano* (*op. cit.*, pp. 172 y ss) se desprende un ocaso de los mitos antiguos y su sustitución por simbologías de orden diferente.

<sup>112</sup> H. White, *Metahistoria*, *op. cit.* Véase también del propio White, ‘La cuestión de la narrativa en la teoría historiográfica actual’, en *El contenido de la forma*, *op. cit.*

<sup>113</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, *op. cit.*

<sup>114</sup> Muchos otros autores han hecho uso del concepto de trama y otros análogos. Umberto Eco por ejemplo en su *Obra abierta* (Segunda ed., Ariel, Barcelona, 1984) habla de las tramas como ‘la organización exterior de los hechos que sirve para manifestar una dirección más profunda del hecho trágico (y narrativo): la acción’ (p. 239). Van Dijk habla de trama como una sucesión de episodios, a su vez formados por marcos y sucesos (cfr. Teun A. van Dijk, *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, Paidós, Barcelona, 1983, p. 155.). Su concepto de “superestructura” e “hiperestructura” se acerca más a nuestro concepto de trama (pp. 141 y ss.). El concepto de trama en narratología está envuelto en una gran confusión merced a los equívocos de los traductores de Aristóteles a la hora de verter el término *μυθος*. Algunos narratólogos han traducido este vocablo por “argumento” (cfr. Ignace Lotman, *Estructura del texto artístico*, Istmo, Madrid, 1988), otros por “trama” (cfr. P. Ricoeur, *op. cit.*) y otros por “fábula” (cfr. Tomasevskij, “Temática”, en T. Todorov ed., *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Signos, Buenos Aires, 1970). Estas dificultades se ven agravadas por las traducciones entre los idiomas europeos y la terminología de cada escritor. En torno a estos últimos problemas cfr. José M. Pozuelo Yvancos, “Teoría de la narración”, en Villanueva coord., *Curso de Teoría de la literatura*, Taurus, Madrid, 1994.

en los relatos históricos (romántico, trágico, cómico y satírico), los cuales están calcados de los géneros que Frye examina en su *Anatomía de la crítica*<sup>115</sup>.

El concepto de trama de Ricoeur proviene, más directamente que en el caso de White, de una lectura de la *Poética* de Aristóteles y aparece dentro de una comprensión de la narratividad como actividad hermenéutica fundamental. Ricoeur entiende por trama aquella operación mediadora a través de la cual los diversos componentes de un discurso son reunidos de forma inteligible constituyendo una narración. El concepto de trama que utilizaremos en esta investigación está elaborado a medida de su potencial explicativo para nuestro objeto de estudio y, en consecuencia, mantiene unas dimensiones filosóficas mucho más modestas que las del concepto de Ricoeur. Ello no obsta para que sea posible reconocer la “trama” de Ricoeur en las tramas del *saltus* y del *ager*. Ambas incluyen, como no podía ser de otra manera, la operación mediadora descrita en el primer volumen de *Tiempo y narración*<sup>116</sup>.

Como en el caso de Ricoeur, nuestro concepto desempeña una función organizadora. Las tramas actúan como criterios según los cuales se ordena la disposición de los ingredientes narrativos. Por dicha disposición no debe entenderse la organización formal de las ideas, es decir, el orden efectivo en que se han dicho las cosas, sino únicamente la economía de los significados de acuerdo a la que se ha producido el texto. *Saltus* y *ager* son formas de administrar los componentes narrativos conforme a dos concepciones de la identidad colectiva, no formas de argumentación o modelos para la exposición de las ideas. Por tanto no designan un instrumento retórico sino un concepto ideológico. Con todo, no son completamente ajenas a la producción retórica del texto: la *inventio*, la *elocutio*, el *ornatus* y la *dispositio*<sup>117</sup> se encuentran al servicio del sentido administrado por estas y otras tramas.

Las tramas funcionan como *metarrelatos* de sentido, es decir, como referentes de significado genéricos situados más allá del producto narrativo. Su función estriba en comprender los ingredientes narrativos de acuerdo a una cierta visión de la identidad y la historia. En consecuencia, los mismos ingredientes comprendidos a través de una u otra trama ofrecerán relatos diferentes.

---

<sup>115</sup> Cfr. Northrop Frye, “Crítica retórica: Teoría de los géneros”, en *Anatomía de la crítica*, Monte Ávila eds., Caracas, 1991.

<sup>116</sup> P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, *op. cit.*, especialmente pp. 91-97.

<sup>117</sup> La *inventio* designa la búsqueda de elementos para la plausibilidad de una idea; la *elocutio* es el acto de conferir forma a una idea; el *ornatus* hace referencia al uso de los *tropos*; la *dispositio* designa la ordenación formal de los elementos. Acerca de ellos puede verse Bice Mortara Garavelli, *Manual de retórica*, Cátedra, Madrid, 1991.

*En cuanto tramas* éstas no se expresan jamás, sino sólo a través de los relatos que crean. Por relato entendemos todo discurso formalizado (i.e., tramado) narrativamente. Entre el concepto de trama y el de relato hay por tanto una relación circular. Los relatos son formados a través de tramas y las tramas se manifiestan en los relatos. A causa de ello puede afirmarse que las tramas actúan como generadoras de relatos. En cierto sentido, las tramas funcionan como gramáticas de acuerdo a las cuales e incorporando su “ideología” se escriben los relatos. Los próximos capítulos estudian los relatos de la cultura navarra a partir de las tramas del *saltus* y el *ager* ordenándolos por temáticas.

Las tramas carecen de la concreción de los relatos. Carecen de tiempo, de figuras, de argumento, de tópicos, etc. Sólo de esta forma pueden albergar ingredientes de naturaleza muy diferente y producir relatos tan distintos. Ellas reúnen los elementos que habrán de conformarlos y les proporcionan la “dirección” que permita su presentación narrativa efectiva. No hay relatos sin tramas, aunque naturalmente no todos se explican a partir de las tramas aquí tratadas. En cierto sentido las tramas se asemejan a moldes que deben rellenarse con los ingredientes concretos de la narración. Aunque el símil del molde presenta obvias limitaciones, puede ilustrar cómo los mismos componentes pueden derivar en relatos marcadamente opuestos según caigan en el recipiente de una u otra trama.

Pese a su falta de concreción genérica, las tramas no están completamente vacías. Como en un molde hay en ellas cierta estructura de sentido que fuerza conforme a su naturaleza la materia que reciben. De no ser así se mostrarían incapaces de generar relatos, puesto que los ingredientes no podrían disponerse de ningún modo.

Las limitaciones del símil del molde estriban en que, en el caso de las tramas, podemos pensar que los artífices de los relatos tienen capacidad para deformar el recipiente. Las tramas no son por tanto cánones inflexibles que se impongan al autor, sino que entre la trama y su voluntad se produce una dialéctica de conformaciones. Esto no es una actividad excepcional sino una práctica habitual exigida por la propia contextualidad de la producción literaria o cultural. El autor responde a una multitud de contextos (en definitiva a otros sentidos) y el sentido indicado por las tramas debe adecuarse a aquéllos.

Aunque su naturaleza es esencialmente formal, ocasionalmente un tema puede quedar estrechamente vinculado a una trama. Esto sucede cuando una determinada lectura de algún tema de acuerdo con una de las tramas en cuestión consigue un gran

éxito, hasta el punto de imponer su monopolio sobre otras posibles lecturas. En este sentido el pacto de 1841 habla del *ager*, mientras que la resistencia de los vascones contra los francos habla del *saltus*. Pese a todo, en principio nunca se cierran definitivamente las puertas a una lectura innovadora de cualquiera de los temas en términos de la otra trama.

Algo similar sucede con las palabras. Los sucesivos escritos han adherido a las tramas un campo semántico propio. El campo del *saltus* sería aquel relativo a la fiereza, el aislamiento, la diferencia, las montañas, la isla, la resistencia, la agonía, etc. El campo del *ager* tomaría por contra como semas predominantes los de colaboración, mestizaje, pacto, hospitalidad, llanura, apertura, sacrificio, similitud, etc.

No se nos oculta que como tales las tramas no han existido hasta ahora en la cabeza de nadie. Ni Iturralde, ni Campión, ni Navarro Villoslada, ni Olóriz postularon su existencia. En consecuencia, cuando ordenamos los relatos de la cultura navarra conforme a su filiación a una y otra trama no estamos suponiendo que sus autores pensarán en ellas. *Saltus* y *ager Vasconum* no son opciones expresamente debatidas en el período que nos ocupa, son distinciones hermeneúticas, conceptos heurísticos que nos ayudan a interpretar la cultura producida en Navarra.

Admitir la condición de producto del concepto de trama no significa mermar su capacidad analítica. La realidad es indiscernible sin ayuda de un aparato conceptual y todo concepto tiene una naturaleza artificial. El haber sido un concepto empleado por los actores cuyo proceder se investiga no garantiza en absoluto su corrección. Las tramas se reclaman conceptos adecuados a la realidad a la que se aplican y en este sentido ofrecen una lectura lo suficientemente homogénea y fértil de la cultura navarra, cuando menos para el período indicado.

Esta circunstancia se encuentra relacionada con la cuestión de su viabilidad para fechas anteriores a las que nos ocupan. Las *tramas* del *saltus* y el *ager* no se erigen en conceptos arqueológicos, esto es, no pretenden describir los orígenes absolutos de ciertas mentalidades, ciertas ideologías, etc. En principio su dominio se encuentra circunscrito al período fijado. Ayudan a describir la producción literaria generada en Navarra durante esas fechas, no otra cosa. Por lo tanto no abordaremos aquí el posible origen de estas formas de concebir la identidad histórica de Vasconia, ni tampoco su posible presencia en la historiografía de los siglos anteriores. Es obviamente cierto que

“todo tiene un origen”, pero, como sugiere la obra de Foucault y Derrida<sup>118</sup>, la búsqueda de los orígenes, al tiempo que resulta siempre falaz, permanece siempre inacabada. Falaz, porque obvia lo que un enunciado puede tener de novedoso. Viejas palabras sirven continuamente para expresar ideas diferentes. Inacabada, porque difícilmente se localiza en la historia un inicio absoluto.

Ello no significa que eventualmente no se puedan realizar referencias a obras anteriores a los límites temporales propuestos. En ocasiones la propia comprensión de los textos lo exige. Algo similar sucede con las citas a obras posteriores. Sin duda no es difícil encontrar ejemplos de cada trama después de 1960. Toda investigación exige unos límites, pero sería ingenuo otorgarles un sentido absoluto. En definitiva, el lapso de tiempo propuesto define nuestro objeto de atención central, pero sin descartar excursos tanto hacia atrás como hacia adelante cuando se considere oportuno.

Aunque nunca terminadas, las tramas constituyen referentes en la medida en que conjuntamente definen un continuo. Entre una y otra se dibuja un recorrido que va desde la reclusión autista hasta la colonización deseada. Pero el continuo definido es un espacio impreciso, sin una geografía detallable. Por ello es esencial hacerse cargo del carácter formal de su mecánica. Sólo así se comprende que significantes tan variados puedan caer en ellas. Son los relatos que en el continuo se ubican los que determinan de pronto un lugar reconocible.

Dadas las diferencias que el concepto de trama arriba expuesto guarda con los de White y Ricoeur podrían pensarse como más adecuados a su contenido otros términos como los de paradigma, gramática, hiperestructura o modelo. La noción que intentamos exponer tiene algo de ellos pero, por un lado, enfatiza rasgos que los otros términos no hacen y, por el otro, se deslinda de algunas connotaciones impropias.

En concreto el término “trama”, en tanto que alude a una “rejilla” o a un cuadro en el que se urden los hilos, permite subrayar el carácter marcadamente formal de nuestro concepto. Las tramas organizan ideológicamente unos componentes narrativos, no proporcionan propiamente un ideal concreto. Tampoco son paradigmas porque no definen unas soluciones a una serie de problemas típicos que sirvan de ejemplos, no caracterizan una comunidad dada y no son inconmensurables<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Cfr. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, siglo XXI, México, 1995, 16ª ed. Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.

<sup>119</sup> Estos son rasgos típicos de los paradigmas. Cfr. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, F. C. E. , México, 1971, pp. 269 y ss.

Además de estas razones, el vocablo ‘trama’ sugiere también una idea que juega un importante papel en la concepción que se maneja en el fondo de los discursos políticos. Hablar de ‘tramas’, en efecto, dirige la atención hacia el carácter profundamente narrativo -i.e., literario- de las ideologías.

Una vez hemos esbozado el concepto general de trama y justificada la elección del término es necesario proceder a una caracterización más detallada del mismo. Con todo, no sería deseable ni posible alcanzar un grado de precisión demasiado elevado. Las tramas son necesariamente imprecisas y poco definibles, vagas y de contornos borrosos. Esta circunstancia no constituye en modo alguno un defecto que invalide su uso; antes bien, su riqueza explicativa reside justamente en esta ambigüedad.

Hemos afirmado que como tales las tramas nunca aparecen por sí mismas. En este punto ‘nuestra trama’ coincide con las de Ricoeur y White. La tragedia o la comedia sólo se pueden ver encarnadas en tal o cual representación. En nuestro caso las tramas sólo se tornan reconocibles en el interior de relatos concretos: dentro del relato de los orígenes que existe en *Amaya* o dentro del relato sobre la conquista de Navarra que ofrece Miguel de Orreaga en *¡Amayur...!*, por poner dos ejemplos. De este modo, cuando hemos procedido a esbozarlas a partir de las novelas de Navarro Villoslada y de Luis del Campo, en realidad lo que hemos hecho ha sido extraer ciertos rasgos típicos de diversas encarnaciones suyas en relatos del pacto, la Reconquista, los orígenes, etc.

*Amaya*, *Jaizki* y la *Pequeña historia del Reino de Navarra* nos han hecho ver que un mismo texto tiene capacidad para contener a ambas tramas. En consecuencia no debemos pensar *saltus* y *ager* en términos de incompatibilidad. Es posible y, como veremos, relativamente frecuente que una y otra compartan el espacio de un cuento, una novela o un ensayo. De hecho, podemos pensar que los textos más atractivos serán aquéllos en donde aparezcan las dos tramas.

El que no haya incompatibilidad *stricto sensu* no significa una ausencia de enfrentamiento. *Saltus* y *ager* chocan entre sí continuamente. La lectura de la identidad en términos de aislamiento se aviene mal con la lectura en términos de pacto. Por ello, lo habitual es que en aquellos textos en donde aparecen ambas tramas una domine sobre la otra. En los tres casos citados, por ejemplo, es clara la predominancia del *ager* sobre el *saltus*.

Nada de lo anterior significa que no existan, por un lado, textos monopolizados por una sola trama -cualquier texto de Ibero podría servir de ejemplo- ni, por otro, textos indecisos entre las dos tramas.

### **Euskaros, nacionalistas, navarristas y las tramas.**

¿Cómo se relacionan las tramas con las corrientes ideológicas regionalistas descritas en el prólogo?

*Saltus* y *ager* conforman sendos modos de reconocer la comunidad nativa y de relacionarse con los vecinos y, en ese sentido, resulta obvia su índole política -en el sentido más hondo del término. Con todo, creemos necesario hablar más en términos de afinidades que de identidades entre las tramas y los diversos regionalismos.

En particular, el nacionalismo parece cercano al *saltus*, mientras que el navarrismo se aproximaría al *ager*. Por último, los euskaros, sobre cuya ambigüedad hemos insistido, incorporarían a su discurso ambas tramas. Ocasionalmente la dialéctica entre éstas se resolvería en favor del *saltus* -como en el caso de cualquier poema de Olóriz- y ocasionalmente en favor del *ager* -como en *Amaya*. En cierto sentido, nacionalistas y navarristas, vástagos ambos del regionalismo euskaro, habrían solventado la ambivalencia de sus predecesores en favor de una de las opciones.

Esto es sólo parcialmente cierto porque, repetimos, entre aquéllas y las respectivas corrientes ideológicas sólo se produce una afinidad. La imposibilidad de asimilar tramas y regionalismos se cifra en que relativamente a menudo los escritos de navarristas y nacionalistas incorporan aspectos propios de la trama teóricamente contraria. Los próximos capítulos nos suministrarán abundantes ejemplos de este fenómeno.

En primer lugar, esta circunstancia expresa cómo un texto escrito bajo el predominio de una trama puede incluir retóricamente fragmentos propios de su rival. Esparza, por ejemplo, puede acudir a una cita montaraz de Campión. En segundo lugar, el fenómeno pone de relieve cómo nacionalistas y navarristas no resolvieron completamente la ambivalencia euskara. Dicho con otras palabras: buena parte de sus respectivos escritos son demasiado heterogéneos como para identificar llanamente a los primeros con el *saltus* y a los segundos con el *ager*. Es precisamente a causa de esta impureza que recurrimos a conceptos más abstractos que los de las corrientes ideológicas para asentar el peso de nuestro análisis. Si mantenemos los diferentes regionalismos como referente secundario es para evitar que la investigación adolezca de una excesiva falta de concreción. Al fin y al cabo, *lo cierto es* que las tramas se encarnaron en discursos específicos y, al tiempo, ambiguos.

Hay que añadir que, estrictamente hablando, las tramas no mantienen una dialéctica que se resuelva a favor de una de ellas en un punto determinado del tiempo. Sin embargo, la historia política de España incluye un acontecimiento de tal trascendencia que forzosamente repercute en la pugna entre *saltus* y *ager*, cancelando los discursos en un determinado sentido. Nos referimos a la Guerra Civil. A partir de ella, en efecto, la posibilidad de un discurso público nacionalista queda reprimida. No sólo se prohíben las manifestaciones estrictamente políticas de este signo, sino también, al menos durante largo tiempo, sus expresiones culturales. En ese sentido -y en la medida en que el *saltus* se relaciona con el nacionalismo vasco- la dialéctica entre *saltus* y *ager* discurre a partir de 1936 a través de cauces mucho más estrechos y de orden diferente a los de fechas anteriores.

Aunque obviamente esta investigación postula la fecundidad hermeneútica de las tramas, no pretende sostener que puedan comprender ni todos los textos que podamos encontrar ni la totalidad de cualquier texto. Su capacidad explicativa es, aunque poderosa, parcial y no absoluta. Esta circunstancia se deriva, por un lado, de la condición de palimpsestos<sup>120</sup> de los textos y las ideologías y, por otro, de la semiosis ilimitada de todo signo. *Saltus y ager Vasconum*, en consecuencia, explican buena parte de la literatura y las ideologías políticas producidas en Navarra, pero ese potencial heurístico no puede en ningún caso cancelar la interpretación de los textos.

Es evidente que la capacidad analítica de las tramas podría ir más allá del ámbito cultural navarro y aplicarse al estudio de la cultura vascongada y vascofrancesa. Nuestra investigación dirige miradas hacia ambos territorios sólo ocasionalmente. A nuestro modo de ver, en Navarra se produce un itinerario ideológico, político y cultural distinto al de la actual C. A. V. e *Iparralde*. Una mirada, por superficial que sea, a la realidad navarra contemporánea servirá para confirmar este hecho. Esta actitud no intenta negar la pertenencia de algunas de las obras tratadas al contexto cultural vasco ni negar la existencia de fluidas relaciones ideológicas y literarias .

Para finalizar, es preciso realizar al hilo de las páginas precedentes algunas breves consideraciones en torno a los nombres de las tramas. Plinio y Tito Livio utilizan *saltus* y *ager* para designar una división geográfica, bien que llena de contenido político<sup>121</sup>. Como es obvio, aquí *saltus* y *ager* no designan conceptos geográficos sino

---

<sup>120</sup> Gerard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Taurus, Madrid, 1989. Cfr. N. Frye., *op. cit.*

<sup>121</sup> Acerca de la división *saltus* y *ager* en la Antigüedad y los caracteres de cada zona véase "Los Vascones y la primera aproximación histórica al mundo vasco", en Julio Caro Baroja ed., *Historia general del País Vasco*, coed.



hermenéuticos. En segundo lugar, al bautizar con unas denominaciones que tienen dos mil años de antigüedad concepciones contemporáneas no estamos insinuando que haya una conexión entre ellas. Las tramas no son arquetipos inconscientes o concepciones del mundo estáticas que conformen las mentalidades de Navarra sempiternamente. Los términos de *saltus* y *ager Vasconum* son sólo nombres (de acepción, si se quiere, un tanto vaga pero, en cualquier caso, de gran fuerza ilustrativa).

No obstante, el empleo de las denominaciones clásicas no está completamente carente de un sentido ‘histórico’. Como veremos más adelante, los relatos sobre la romanización de Vasconia son uno de los lugares donde se dejan ver las concepciones del *saltus* y del *ager*.

Los capítulos siguientes tienen por objeto mostrar el potencial hermenéutico de las tramas a través de los distintos relatos que se han vertido en la cultura navarra. En primer lugar, abordaremos los relatos de los orígenes de Vasconia y del reino de Navarra. A continuación, los relatos bélicos. En cuarto lugar, nos ocuparemos de diversos relatos sobre la herencia de los antepasados. En quinto lugar, vendrán aquellos que se refieren a la muerte de Vasconia o Navarra. Por último, trataremos diversos relatos sobre la identidad. A través de todos ellos observaremos la lucha de las tramas por obtener el control de unos mitos, fábulas, personajes y lugares.

---

Ed. de la Gran Enciclopedia Vasca y L. Haranburu, Bilbao-San Sebastián, 1980, tomo 2, pp. 63-67. J. Caro Baroja, *Etnografía histórica de Navarra*, C.A.N., Pamplona, 1971, vol 1, pp. 42-43.