

IGUALDAD Y CONSTRUCCION DE LAS IDENTIDADES SEXUALES EN LA SOCIEDAD AGROPASTORAL VASCA

Anne Marie Lagarde

RESUMEN

El objetivo del artículo es mostrar que la sociedad agropastoral vasca se basaba en un fundamento igualitario no totalitario gracias a las leyes de herencia-sucesión vigentes.

Contrariamente a la opinión general de los especialistas, la igualdad de sexos y el respeto de la ley simbólica eran compatibles ya que el sistema de sucesión vasca iba acompañado de una aplicación colectiva propia de la prohibición del incesto. Tener en cuenta esta aplicación-asociada a una regla matrimonial y a un sistema de parentesco original debería permitir dejar de lado los juicios de valor mantenidos acerca del destino de los/las jóvenes. La singularidad jurídica igualitaria (asimilable a un "derecho maternal") puede ser explicada por una construcción inédita de las identidades sexuales gracias a la eficiencia lingüística ligada al pronombre de la segunda persona HI que data de la Prehistoria.

PALABRAS CLAVE: Pastor, Sucesion, Matriarcalismo, Paridad, Reglas matrimoniales, construcción de las identidades sexuales, Noka/Toka

MARCO TEORICO: LA SIMETRIA DE SEXOS

¿Ha tenido jamás lugar un tratamiento igualitario de sexos en la historia de la humanidad? Actualmente la tendencia es pensar que jamás ha existido o lo ha hecho en un pasado tan lejano que deviene en algo mítico.

Para el etnólogo francés Cl. Levi-Strauss (1958)¹ no había ninguna duda de que el tratamiento asimétrico era no sólo una regla universal de las sociedades humanas sino también una regla necesaria puesto que veía en ella la clave del paso de la "naturaleza" a la "cultura". No habiendo encontrado ninguna prueba de un tratamiento igualitario en ninguna de las sociedades que él había estudiado, concluyó que las posiciones asimétricas y el tratamiento asimétrico coinciden.

Más matizado, pero muy dubitativo, su sucesor Françoise Héritier, declara en un capítulo titulado "la supremacía masculina bajo la mirada antropológica" (1996:208): *"Es seguro que todas las sociedades conocidas no han sido sin embargo todas descritas. Y cuando lo son no son necesariamente de una manera que ponga en evidencia la naturaleza de las relaciones establecidas por cada una de ellas entre hombres y mujeres (...) Un doble prejuicio etnocéntrico y androcéntrico haría que miremos otras sociedades con los ojos de la nuestra y más particularmente con los ojos del hombre que en nuestra sociedad es dominante."*

PRESENTACION DEL TEMA

1.- LA SOCIEDAD TRADICIONAL VASCA, UN TEMA QUE SE PRESTA A CONTROVERSIA

A pesar de que ha sido ampliamente descrita por historiadores, antropólogos, etnólogos, o juristas, esta sociedad, en la que voy a interesarme aquí, sufre en cuanto al lugar que reconoce a las mujeres, de un cierto desconocimiento en el mundo de la antropología en general.

La razón de que esto sea así viene del hecho de que junto a ciertos autores autóctonos que insisten en su estatus dentro de la casa bajo el Antiguo Régimen, podemos encontrar una corriente mucho más numerosa de historiadores, sociólogos, etnólogos que por el contrario, minimizan la importancia de eso que algunos de ellos han venido a llamar con una cierta ironía el "feminismo pirenaico". Se

han posicionado de manera general con la opinión del historiador A. de Otazu de Riana (1973)² el cual ha recusado estrepitosamente la idea de que la sociedad vasca haya podido ser igualitaria.

Sabemos además que para los sociólogos las sociedades basadas en la casa (sistema de devolución del patrimonio a uno sólo de los hijos) dentro de las cuales han clasificado la casa vasca tras los trabajos de Le Play³, son sociedades de principio igualitario. Para ellos es como si la diferencia entre mayorazgo integral y mayorazgo masculino perdiera su sentido frente a lo que ellos llaman la exclusión o sacrificio de los más jóvenes.

El hecho de que ciertos investigadores se adhieran a la idea de que la sociedad vasca (y la sociedad pirenaica tiene evidentes trazas matriarcales- así Isaure Gratacos (1987) habla de sociedad “matrística” mientras que Andrés Ortiz Osés (1988) emplea la palabra “matriarcalismo” no permite, dado el ángulo desde el que el tema es abordado, hacer progresar el debate. Por ahora tal debate se resume a un diálogo de sordos entre parte de los “realistas” (quienes en el mejor de los casos dicen “ciertamente la mujer tenía derechos iguales al hombre pero sólo dentro de la *etxe*”)³ y defensores del “matriarcado”, tildados de “idealistas” léase “reaccionarios” e incluso “falócratas” por los primeros. No querría para nada convertirlos en enemigos mutuos. El problema es más bien recurrir a herramientas conceptuales que permiten por una parte salir de la querrela y por otra separar el “matriarcado” o más bien el “derecho maternal” de sus harapos. Hagamos primero balance sobre la manera en que ha sido y es considerado en la historia de las ciencias humanas.

II EL “MATRIARCADO”: UN TEMA MUY CONTROVERTIDO

Pocos temas han suscitado tanta pasión y confusión como lo ha hecho éste desde el siglo XIX. Concerniendo a campos tan variados como el derecho, el psicoanálisis, la arqueología y por supuesto la antropología, ha estado íntimamente ligado a la cuestión muy política del destino de las mujeres y su opresión por parte del poder masculino.

1. Vista rápida de los puntos de vista sobre la cuestión en los siglos XIX y XX

El debate sobre la oposición entre patriarcado y matriarcado fue inaugurado en el siglo XIX. Las hipótesis evolucionistas constituían la tela de fondo. Según los teóricos y juristas de esta época, el patriarcado, sistema político-jurídico dentro del cual la autoridad y los derechos sobre los bienes y las personas obedecen a una regla de filiación llamada patrilineal y perteneciente al padre, habría estado precedido de un estadio más primitivo o “matriarcado”.

Engels veía en el patriarcado la gran derrota de lo femenino. En cuanto a Bachofen (Barilier :1996), padre de la cultura antigua, de una erudición inmensa, él imaginó en su magistral “ *Das Mutterrecht*” que había habido tres edades sucesivas en la historia de la Humanidad: el hetairismo afrodítico (reina de la promiscuidad sexual y de los hijos “sin padre”), el demetrismo (reino del amor y edad de oro de la paz, legitimando el estado de padre pero acordando la presencia a la madre), y el patriarcado, victoria de lo masculino, símbolo de la conciencia occidental, estadio de civilización superior para los evolucionistas. Fijémonos en que nunca empleó la palabra “matriarcado” sino “derecho maternal”.

Su teoría que sedujo muchos espíritus es hoy día relegada al rango de mito bajo el pretexto de que habría hecho, a fin de probar la existencia del “reino de la Madre” en el Egeo y Oriente Próximo prehistóricos, una lectura tendenciosa de la mitología griega: la existencia de un derecho maternal” no ha sido jamás demostrable.

A las objeciones a Bachofen se unen los argumentos que el arqueólogo Timothy Taylor contrapone a la teoría del culto de la diosa-madre en la Europa prehistórica divulgada por la arqueóloga Marija Gimbutas (1996) y el historiador de las religiones James E.O. (1989).

Lo esencial de la demostración de Timothy Taylor consiste en probar que el poder siempre ha sido patrimonio de los hombres en Europa. Así, admite que el mesolítico vivió un igualitarismo relativo, debido al hecho de que las mujeres se volvieron más autónomas en el plano nutricional.

Simultáneamente, la tierra se volvió un símbolo femenino. En su opinión, este igualitarismo no perduró y el neolítico marcó un desarrollo de la violencia masculina.

2. Matriarcado y matrilinealismo

Estos dos conceptos fueron mezclados hasta que antropólogos y etnólogos clasificaron la cuestión a partir de observaciones efectuadas en el mundo entero. (Bachofen habría sido víctima de este error). El sistema matrilineal, atestiguado en numerosas sociedades de la historia y de la prehistoria, muestra a pesar de las apariencias una organización androcéntrica: [...] *en cualquier lugar, como en una sociedad patrilineal, los padres que transmiten los bienes y los poderes a sus hijos son los hermanos de la madre, los tíos maternos quienes los transmiten a sus sobrinos*". (Héritier, 1996:211)

La mujer, en cualquier sitio y en cualquier época habría sido por tanto, objeto de intercambio: tal es el ineludible sentido del paso de la naturaleza a la cultura, la ley de prohibición del incesto, en la teoría de Lévi-Strauss. Para él, dada la prevalencia del padre o del tío materno en todas las sociedades registradas por los etnólogos no hay ninguna duda de que patriarcado y cultura coinciden. El apellido, sea del padre o del tío, se reporta siempre al hombre. En lo que concierne a las sociedades basadas en la casa que concierne a la sociedad vasca, él considera que pasa de padre a hijo, y de suegro a yerno en el caso del matrimonio llamado "de yerno" (matrimonio con la heredera). Así la hija no representa para sus padres, en ausencia de un varón, más que "la solución de la desesperanza" (Bourdieu, 1972:1107).

El psicoanálisis ha anticipado la tesis de la prevalencia del padre con Sigmund Freud y su mito de la horda primitiva en Tótem y tabú. Operador lógico, este mito aporta una explicación global del origen de las sociedades y de la religión y da fundamento a la prohibición del incesto. Así, en su construcción de "Tótem y tabú", Freud refiriéndose además a Bachofen, no rechaza el paso por un "derecho maternal" (1981:77), es decir, un derecho igualitario pilar de una "democracia primitiva", de la cual la garantía sería la creencia en la madre. Este remarque ha orientado mi reflexión sobre la sociedad agro-pastoral vasca.

OBJETO DEL TRABAJO : MATERIAL, FINALIDAD, OBJETIVO Y HERRAMIENTA DE ANALISIS

El Artículo desgranará diversos documentos: discursos fundadores de la versión que da el viejo derecho vasco y sus costumbres transcritos a partir del siglo XIII; comentarios jurídicos, históricos; examen minucioso de contratos de matrimonio, encuestas de socio-lingüistas. Utilizaré asimismo el trabajo que he hecho en un DEA (Lagarde:1995)³ sobre las prácticas alocutivas en el País Vasco, así como una reflexión sobre el sistema de parentesco (Lagarde: 2006)

La finalidad del artículo será probar que el mundo tradicional vasco respondía a una lógica muy diferente a la de las sociedades patriarcales tradicionales a pesar de que sí se respetaba la ley simbólica de prohibición del incesto.

Informado por Emile Cordier, Bachofen (1996:1273-1287) fue el primero en emplear la expresión "derecho maternal". Esta expresión me parece aún más legítima dado que en el plano jurídico no había en la "etxe" ni preeminencia del padre ni autoridad del tío materno. Sin embargo yo me atenderé a aquella de "sociedad igualitaria" o "coseñoría" ya que no voy a desarrollar aquí la cuestión de la creencia matriarcal que justifica plenamente la referencia al "derecho maternal".

Yo quería proponer una interpretación que tiene en cuenta diversos parámetros en juego: leyes sucesorias, sistema de alianza y parentesco, lengua. Intentaré poner en evidencia una coherencia igualitaria de conjunto que permita sugerir que el destino de los/las cadetes respondía a una intención muy diferente a la de la exclusión. Mostraré que la lengua vasca era la piedra angular de todo el sistema, gracias a la existencia de un performativo relacionado con la utilización de un pronombre de la 2ª persona que se remonta a la prehistoria **HI, performativo que ha permitido la construcción de las identidades sexuales sin la cual no hubiera podido existir ninguna sociedad**

humana. Otra idea del “derecho maternal”, despojado de todo folklore idealizador (referido a una supuesta edad de oro) o de una sospecha evolucionista que pudiera encontrarse definida.

PLAN DE DESARROLLO

El desarrollo constará de tres partes:

1. *Etxea*: tratamiento simétrico de sexos y generaciones
2. Principio de exogamia y regla matrimonial: Sistema de parentesco vasco
3. Ley simbólica e igualdad : una cuestión de lengua

1.- “ETXEA”: TRATAMIENTO SIMÉTRICO DE SEXOS Y DE GENERACIONES

1.1. Características general de la casa vasca

Tal como la definió Maite Lafourcade⁴ a partir de textos de costumbres y de contratos de matrimonio del siglo SXVIII, *ETXEA*, la casa vasca, es un bien inalienable que incluye casa y dependencias, muebles e inmuebles, animales domésticos, tierras de labranza, derechos sobre los comunales, derechos de iglesia y de sepultura y apellidos. Constituye un todo intangible llamado “troncalidad” en las provincias del sur del País Vasco. (Nafarroa, Gipuzkoa, Araba y Bizkaia).

Nadie podía disponer a su antojo. Se transmitía a uno solo de los hijos, chica o chico.

La especificidad de *etxea* es que la transmisión del bien tenía lugar al matrimonio y no a la muerte de los padres. La regla tácita era que los hijos mayores se casaran con hijos jóvenes para no acumular bienes y que era la instalación de la pareja joven, garante de continuidad, lo que prevalecía.

1.2. Historia y extensión geográfica del sistema *etxe*

1.2.1. Fueros y costumbres

Fueros⁵ y costumbres revelan la especificidad del ámbito vasco. Se encuentran a un lado y otro de los Pirineos, e incluido el dominio que ha dejado de ser vascófono (el de la Gasconia y Bearne al norte de Pirineos, y el de Aragón al sur). Escritos del siglo XIII al XVII, constituyen, según Maite Lafourcade, un Derecho público y un Derecho privado de una rara coherencia. El origen es el viejo Derecho Pirenaico⁶.

Las costumbres han podido divergir al paso de los siglos y según el espíritu del Derecho romano introducía el privilegio de la masculinidad.

Los fueros definían el régimen de las tierras, por familias o por casas. La propiedad era colectiva, pertenecía a la familia y no al *páter familias*⁷.

El otro polo de la economía y las instituciones estaba constituido por las tierras comunes. Eran gestionadas y explotadas por común acuerdo y sobre la base de igualdad por todos los señores y señoras de la casa, del barrio, de la parroquia o del país.

1.2.2. Originalidad de los fueros vascos: el sistema sucesorio⁸

Las especificidades del Derecho vasco, como ya hemos señalado, son la primogenitura integral o absoluta y el “coseñorío” de señores jóvenes y viejos. La primera, no sexista, establecía que la chica podía heredar tanto como el chico. El segundo da el poder tanto a las parejas jóvenes como a los ancianos.

Una igualdad completa de derechos reinaba entre ellos. El bien simbólico o domónimo era parte de la herencia, pasando por la madre o el padre, según la ley de primogenitura integral. A pesar de la imposición del patronímico por los curas, desde el siglo XVII en los registros parroquiales (relevados después por el Estado-Civil), su uso sigue aún hoy en vigor!

En los textos la formulación de la primogenitura integral aparece sin ambigüedad: la herencia va al “*primero sea hijo sea hija, de forma indiferenciada*”⁹.

En cuanto a la institución coseñorial, piedra angular del sistema, aparece igualmente de forma clara (con los términos “coseñorío” o “co-señores”) en las Costumbres de los siglos XVI y XVII. Su aplicación queda demostrada por los contratos de matrimonio del siglo XVIII¹⁰.

Los fueros de la Baja-Navarra¹¹ proclaman que: “*Los hijos y las hijas, herederos y herederas, casados por medio de la constitución de una dote, serán hechos co-señores con su padre y madre propietarios de bienes y posesiones de papouage y avintins (...) y podrán usar y disponer para sus necesidades de la mitad de estos bienes como verdaderos maestros y señores*”

Tal como los de Baja-Navarra y de Lapurdi, la Costumbre de Zuberoa indica que en caso de desacuerdo entre parejas jóvenes y viejas, “*si el primero, hijo o hija que ha dado su dote a su padre y madre (...) quiere vivir a parte, puede hacerlo si quiere demandar la partición. Se debe entonces darle la mitad de los bienes “papovagers”, a parte y divisa, y él soporta la mitad de las cargas incumbidas, quedando la otra mitad a su padre y madre ...*”¹².

Y ¿qué ocurre en las provincias vascas del sur? Encontramos las mismas reglas, prevalece la elección del heredero o heredera.

En los valles altos navarros, aunque el privilegio de masculinidad se introduce a veces, parece que la elección de la hija heredera haya sido reconducida de forma significativa. Así es en Etxalar, villa Navarra en la cual William A. Douglass estudió los censos de 1842 a 1960¹³.

En el valle del Roncal, en 1684, el patronímico fue recusado a favor del domónimo igualitario¹⁴.

En Gipuzkoa¹⁵, en el caso de los hidalgos marcados por ciertos usos castellanos y apegados al privilegio de masculinidad, cerca del 38% de los herederos son sin embargo mujeres¹⁶. Las pruebas de la transmisión del apellido por las madres existen a pesar del hecho de que el patronímico sea utilizado a partir de cierta época. Se abandona a veces la regla matrimonial tradicional en beneficio de una acumulación de bienes entre herederos. Sin embargo, un condominio de inspiración poco patriarcal se establece entre parejas de padres y de jóvenes. Si hay desacuerdo el usufructo de los bienes se reparte a medias¹⁷. Una ordenanza real del siglo XV confirma que en Oñati ninguna de las generaciones que viven bajo el mismo techo puede ser desposeído¹⁸. Se trata por tanto de mantener este co-señorío tan característico del mundo vasco¹⁹.

El coseñorío no existía en ningún otro sistema jurídico europeo²⁰. El Derecho vasco difería completamente del Derecho francés o castellano.

1.2.3. Las costumbres bearnesas y pirenaicas

La primogenitura integral se aplica en los valles altos bearneses y los Pirineos centrales, así como la regla matrimonial de no-acumulación de bienes, pero, aunque el sistema de origen sea idéntico al del País Vasco, el coseñorío o reparto de poder por parte de las parejas ha desaparecido, prevalece la autoridad patriarcal.

En los fueros aparece una terminología peyorativa, que afecta a los cadetes y los inferiores a los primogénitos: <<eran llamados en Barèges, **esclaus** [esclavos], y en los Foros del Bearne, **sterlès o esterlès** [estériles]²¹>>. Terminología parecida no existe en el texto de las Costumbres Vascas. En el uso, el cadete célibe es llamado <<donado>>.

Así, se ha producido una metamorfosis en las regiones de lengua romana, suplantando el antiguo coseñorío vasco y marcando la transformación de un sistema fundado en la donación de los cadetes en un sistema que les somete.

Todos estos datos nos permiten pensar que la teoría de la filiación y del “matrimonio en yerno” definido por Lévi-Strauss (cf&1.3.) se puede seguramente aplicar a las casas bearnesas/alto pirenaicas en las que el principio de autoridad no es ya compartido, pero difícilmente da cuenta del “coseñorío” vasco. Este último no responde a una lógica patriarcal.

1.2.4. Aspectos del tratamiento simétrico de sexos en la casa vasca

El afán de igualdad aparece a diferentes niveles :

- La gestión de la casa (y la transmisión del apellido)
- La separación de los cadetes con la casa madre
- La alianza de los primogénitos con los hijos menores
- La ausencia de discriminación de sexos por la dote. Hijas e hijos menores aportan la suya en la casa de alianza y se convierten en cónyuges adventicios).
- La sustitución de un/a cónyuge difunto/a por su hermano o hermana (sistema contrario al levirato y al matrimonio de Jacob de las sociedades patriarcales), con los cuatro casos que son 1- el matrimonio de una heredera viuda con un cuñado que reemplaza a su hermano fallecido, 2- el de un heredero viudo con una cuñada que reemplaza a su hermana fallecida, 3- el matrimonio del cónyuge adventicio viudo con una cuñada en la casa natal de la heredera fallecida, 4- el matrimonio de la cónyuge adventicia viuda con un cuñado en la casa natal del heredero fallecido²².

1.3. Desarrollo socio-político

La célula socio-política de base era la casa, apellidos y bienes incluidos. Encaja en una estructura social intermediaria constituida por el grupo de las cuatro primeras casas vecinas (*lehen auzoak*) regidas por lazos de ayuda mutua y de Solidaridad²³. Estas redes constituían el barrio o *auzoalde*.

El propósito general era instituir un lazo de hermandad entre casas, gracias al don de los hijos menores. Esta ronda de don entre casas-hermanas ha modelado el paisaje social del mundo vasco. Ha determinado su aspecto político puesto que cada casa podía “hablar” en su propio nombre en las asambleas populares²⁴; tenía fuera cual fuese su riqueza, una voz igual a la de las demás. Era el caso también de las casas pirenaicas.

La lógica política seguía el siguiente esquema :

- El criterio básico era el coseñorío de los miembros de las parejas jóvenes y ancianas, sin preminencia del padre o abuelo.
- Le seguía un primer sistema de delegación que llegaba hasta las asambleas capitulares de las aldeas para hablar en nombre de la casa.
- Después intervenía un segundo sistema de delegación, con mandato imperativo de la asamblea capitular a la asamblea provincial (llamada según las provincias de norte o sur: *Biltzar, Silviet, Cortes, Juntas*).

1.4. El lugar de las mujeres

La condición de las mujeres vascas y pirenaicas parece bastante excepcional en occidente bajo el Antiguo Régimen²⁵ dado que el contraste entre las reglas del Derecho vasco/pirenaico con las costumbres imperantes en otros sitios era muy grande²⁶. La autoridad pertenecía a la pareja parental, no hubo jamás poder absoluto del *páter familias*²⁷ ni ninguna institución análoga a la tutela perpetua de las mujeres o al *mundium* germánico. La soltera era perfectamente válida en materia civil.

En la casa, la *etxekoandre* (“mujer de la casa”), madre de familia, ocupaba la primera plaza (la nuera es denominada *errena* o *erregina* (<<reina>>). La heredera transmitía su apellido al marido e hijos. La huella de esta transmisión aparece por todo el País Vasco.

En la Alta Zuberoa el apego a la hija heredera era desde siempre muy perenne. Romper la tradición de la primogenitura integral era a veces considerado como una transgresión²⁸.

Bajo el Antiguo Régimen la hija era mayor antes que el hijo, y las mujeres estaban en igualdad con los hombres para el ejercicio de la autoridad parental y de la tutela.

A pesar de que los derechos políticos les serán poco a poco confiscados²⁹, podemos encontrar trazas de la presencia y del voto de las mujeres en las asambleas capitulares y provinciales vascas y pirenaicas.

A nivel penal las costumbres castigaban muy rigurosamente los actos de violencia contra ellas. En Lapurdi y Zuberoa, el autor de una violación era decapitado. En Baja Navarra *“todos los violadores, secuestradores y seductores de chicos y chicas... serán castigados a muerte”*³⁰.

En el plano económico, el historiador José Antonio Azpiazu³¹ revela que en el siglo XVI, época en la que la violencia se desencadena contra ellas las mujeres jugaban un rol importante en la economía de Gipuzkoa, tenían puestos de mando en el negocio, la fabricación artesanal, el transporte (incluso si eran solteras y en menoscabo del carácter desvalorizante de tal estatus). Es indudable que el sustrato de las viejas costumbres vascas les preparaba para las responsabilidades.

En el plano religioso: frecuentemente las *serorak* o benedictas estaban en igualdad con los sacerdotes³², los roles femeninos más importantes que los de los hombres en numerosos ritos, funerarios y otros.

La contribución femenina a la literatura oral está también probada³³.

No fue sin luchar contra ciertos hombres y más particularmente contra el poder clerical³⁴ que las mujeres mantuvieron derechos y un lugar adquirido ciertamente en épocas muy antiguas. Numerosos indicios prueban que su situación se ha degradado avanzando hacia los siglos XVII y XVIII. Y el siglo XIX vivió la amputación de sus derechos ancestrales por los Estados francés y español.

1.5. La institución igualitaria del *Olha* ó cabaña estival de los pastores en la montaña suletina

Recogida y observada primero por Txomin Pillen y su padre³⁵, después estudiada por Sandra Ott³⁶, era una organización de tipo colectivista eminentemente original, ninguna jefatura la presidía, estaba caracterizada por una relación del poder o *“aldizka”* única en Europa. Los pastores cambiaban de función cada día de la semana y al final de su estancia en la montaña se repartían los quesos a partes iguales, incluso si el tamaño del rebaño de cada uno era diferente.

2. PRINCIPIO DE EXOGAMIA Y REGLA MATRIMONIAL. SISTEMA DE PARENTESCO VASCO

Estando hombres y mujeres alineados al mismo estándar social en el mundo de la tierra en el País Vasco, resulta difícil sostener que “los hombres intercambiaban las mujeres” según la célebre fórmula de Lévi-Strauss.

El principio de exogamia y la regla matrimonial no se fundamentaban en la oposición hombres/mujeres sino en la oposición primogénitos-as/hijos-as menores. Se intercambiaban entre ellos, o más bien las casas los intercambiaba, creando así los linajes.

La clave de lo social y de lo político, en esta sociedad muy antigua, residía en la práctica en el don de los hijos menores. Ciertamente es que podemos hablar de una asimetría de tratamiento entre ellos y los primogénitos, pero su objetivo era la creación de dos clases de gente destinadas a casarse entre ellas: tal era la matemática particular de la alianza.

Rebajar la partida de los hijos menores al inegalitarismo o la injusticia es, consecuentemente, absurdo. Esta partida constituía la versión local de una exogamia sin la cual el coseñorío no hubiese podido desarrollarse. Prueba que la ley de prohibición era aplicada.

En efecto, como en casi todas las sociedades humanas el tabú del incesto existía en la sociedad vasca, manifestándose a través de reglas específicas y un sistema de parentesco propio.

2.1. Modalidades de la Prohibición

Las relaciones sexuales dentro de la casa sólo se autorizan para el o la heredera en pareja. El celibato, forma de aplicación de la prohibición, es prescrito a los hermanos y hermanas no herederos que se quedan en la casa natal.

Su casamiento y sobre todo su procreación en este lugar no es deseada porque en el plano estructural, conllevaría una interferencia en el linaje. Esto concierne a la naturaleza de la autoridad dentro de la “*etxe*”; al hecho de que el coseñorío no esté concentrado en las manos de un padre o un hermano primogénito que hagan solos la ley y den el apellido, tal como sucede en las casas comunitarias patriarcales en las que varios hermanos casados pueden así cohabitar; por el contrario, es compartido.

2.1.1. Separarse: un reto psíquico, social

Para poder establecer un orden en tal contexto, una “selección” se imponía en el seno de la hermandad. Es la dialéctica simétrica de “quedarse” (los/las primogénitos/as) y de partir (los hijos menores) la que permitía instaurar los linajes a los cuales se adherían los domónimos. Sólo la separación de la hermandad, separando el parentesco hermano/hermana garantizaba lo social. Permitía la difusión de los apellidos.

Se concibe que desde ésta óptica (a pesar de que haya habido excepciones) los matrimonios entre primogénitos no convenían salvo si uno renunciaba a su título heredero/heredera y al apellido que llevaba parejo. Asimismo, tierras, casas y apellidos estaban protegidos de toda especulación por la “renuncia del linaje”³⁷.

2.1.2. El interés político de la prohibición

La fórmula de alianza derivada de la aplicación específica de la prohibición hacía que todos, a escala global de la sociedad, fueran “llamados” a ser iguales, incluso si todos, en los hechos, no lo conseguían³⁸. No había en principio ninguna exclusión. La igualdad de las casas se adquiría en las asambleas populares, podemos afirmar que el principio político de esta sociedad era una hermandad extendida al conjunto de adultos procreadores³⁹.

2.2. El Sistema de parentesco vasco

2.2.1. Especificidad

Como todos los viejos pueblos y lejos de haber calcado totalmente el parentesco cristiano, los vascos tienen su propia fórmula.

Esta fórmula se expresa en un sistema del cual han perdurado trazas hasta finales del siglo XX. Estas trazas difieren de aquellas del parentesco cristiano⁴⁰ en el sentido de que el parentesco es únicamente consanguíneo. Los afines (o aliados) no son considerados parientes⁴¹.

Paradójicamente el mundo tradicional vasco tan apegado al catolicismo no se ha adherido al modo ideológico de esencia clerical de *una caro*⁴² que consistía no sólo en considerar a marido y mujer como una sola y misma carne, sino también a unir por una “*identidad común (...) los parientes ligados a Ego por los lazos de consanguinidad o de afinidad que, al paso de los siglos, se situaban cada vez más lejos de Ego*”⁴³.

2.2.2. El léxico del parentesco

Confirma la visión igualitarista. Padres y abuelos estaban a un solo grado de parentesco, puesto que el abuelo era, por nomenclatura, equiparado a un tío de sus nietos.

Si nos referimos de hecho a la antigua denominación “*asaba*”, constatamos con Julio Caro Baroja⁴⁴ que es muy próxima a la de “*osaba*” (tío paterno o materno). Las designaciones de “*aitajaun*” (abuelo) en lugar de “*asaba*”, o de “*amandre*”(abuela) son tardías, dice, y podemos señalar que el equivalente femenino de “*osaba*” es “*iseba*” que designa a la tía y quizás antiguamente a la abuela.

La apelación de los nietos confirma esta forma de concebir el parentesco: se trata de “*ilobak*”, palabra única para significar “nietos” y “sobrinos”.

2.2.3 Más allá de lo biológico, una conformación política del parentesco

El léxico del parentesco prueba que el parentesco biológico era “corregido” culturalmente: Los dos grados generacionales de padres y abuelos se fundían en uno solo a través de la denominación, se ponían en pie de igualdad respecto a los hijos, algo que constituye una aclaración muy elocuente del proceso por el cual el coseñorío se modelaba psíquicamente.

Los adultos no procreadores y los hijos eran situados, ellos también, simbólicamente, al mismo nivel.

Aparecen dos clases de individuos:

-Los mayores, dotados de un estatus político: padres y abuelos, todos coseñores

-Los menores, sin estatus político: hijos. Tíos/tías solteros llevados a “*infans*” (“quien no habla”) en el plano político.

3. LEY SIMBOLICA E IGUALDAD: UNA CUESTION DE LENGUA

Acabamos de ver de qué manera el tabú significativo de la Ley simbólica operaba en la sociedad vasca: Permitiendo diferenciar los sexos, esta Ley, lo sabemos, funda lo social: Además, la institución coseñorial vasca, a causa de su lógica igualitaria frustra toda identificación de un mecanismo diferenciador de sexos en las instancias sociopolíticas habituales.

Para intentar comprender este principio de fundación social nos queda por sondear la lengua.

Y en efecto el examen de la expresión de lo masculino y lo femenino en euskera nos va a permitir demostrar que, en esta sociedad, la construcción simbólica de las identidades sexuales se hace gracias a un proceso discursivo ligado al empleo del pronombre personal de segunda persona **HI**⁴⁵.

3.1. La expresión de lo masculino y lo femenino en euskera

El euskera, para la expresión de lo masculino y lo femenino, no procede como las lenguas indoeuropeas que sitúan los géneros dentro del sistema del nombre.

Ella los diferencia en el discurso, gracias a marcas gobernadas por el pronombre personal de 2ª persona del singular: **HI**⁴⁶, que traduciremos de forma aproximativa como “tú”.

Dicho de otra manera, cuando una persona se dirige a otra a la cual “tutea” con **HI**, añade al verbo de la frase que está enunciando una marca correspondiente al sexo de su interlocutor o interlocutora: **-k** si es un ser masculino, y **-n** si es un ser femenino.

3.1.1. Los marcadores de la identidad sexual y el contexto gramatical.

Las dos marcas **-k** y **-n** aparecen de forma simétrica no solo en las frases donde el pronombre **HI** es sujeto activo(o ergativo) del verbo “tener”, es decir en las frases de segunda persona, sino también en todas las frases de la primera y de la tercera persona del singular o plural, sea cual sea el verbo utilizado.

Solo las frases de la segunda persona en las que **HI** es sujeto del verbo **IZAN** (ser) escapan a estas marcas y unen a mujeres y hombres(o machos y hembras) en un “ser”, una esencia común:” **HI HIZ**” o “**TU ERES**”.

3.1.2 Rol de las formas alocutivas en las frases de la 1ª y 3ª persona.

Estas formas, de las que el euskera presenta un “juego completo” según la fórmula de René Lafon⁴⁷, permiten al locutor “representar la persona de su interlocutor aunque éste no participe del proceso ni como sujeto o paciente, ni como agente ni como objeto de referencia.

Tomemos un ejemplo de frase de la tercera persona:

« Esto es la mesa. »

Dirigida a una mujer se traduciría así :

Hori mahaina dun. (dicho de otra manera: « esto es la mesa, oh mujer! »)

-n, la marca de femenino ha sido añadida a **-du**, forma verbal.

El proceso es idéntico para un hombre: el título de reconocimiento de su masculinidad(**-k**) será también añadido al verbo:

Hori mahaina duk (dicho de otra manera: « esto es la mesa, oh tú hombre! »).

Observamos que este procedimiento alocutivo está dirigido a invocar al otro dentro del discurso para señalar su calidad macho o hembra.

Como subrayó Etcheberri de Sara en el siglo XVIII estas formas (llamadas “**toka-noka**”) en euskera son traducibles como vocativo latín y asimilable a sus marcas

3.1.3 Sistematización del proceso de marcaje simétrico

La conjugación de los auxiliares “tener” y “ser” (al igual que la de otros verbos) revela, en presente, futuro o pasado, el carácter sistematizado del proceso de atribución de la identidad sexual.

Este sería el presente de **IZAN** “ser”, en dialecto suletino:

IZAN (ser)

Ni **nük** (« yo soy », oh tú hombre) / Ni **nün** (« yo soy », oh tú mujer)

Hi **hiz** (« tu es », forma común en mas. Y fem.)

Hura **dük** (él/ella es, oh tú hombre) / hura **dün** (él/ella es, oh tú mujer)

Gü **gütük** (nosotros somos, oh tú hombre)/ Gü **gütün** (nosotros somos, oh tú mujer)

Ziek **zide** (vosotros sois)

Haiek **dütük** (ellos/ellas son, oh tú hombre)/ Haiek **dütün** (ellos/ellas son, oh tú mujer)

El mecanismo es el mismo para el auxiliar “tener” (*uken*) (en el que la persona sujeto *Ni, Hi*, etc., lleva la marca ergativa –k) : los marcadores sexuales se fijan a su radical (*di o dü*)

UKEN (avoir)

Nik di(k)at / Nik diñat

Hik dük/ Hik dün

Hurak dik/ Hurak din

Gük di(k)agü / Gük diñagü

Züek düzüe

Haiek di(k)e/ Haiek diñe⁴⁸

3.1.4 Intencionalidad del proceso de marcaje simétrico

A pesar de estar sistematizado, la distribución de las marcas del “**toka-noka**” tiene restricciones reveladoras de una intencionalidad.

Así, se observa que en ciertos casos sintácticos (frases interrogativas, exclamativas, subordinadas), con ciertos modos (subjuntivo, imperativo), o cuando lo irreal es postulado (proposiciones hipotéticas), de una manera general cuando la aserción es puesta en cuestión, las formas alocutivas son bloqueadas⁴⁹, como si estuvieran sometidas a condiciones.

Siendo la finalidad de estas formas certificar las identidades sexuadas⁵⁰, todo lo que aminoraría su aserción es descartado.

Nos encontramos ante una acción lingüística deliberada que busca fundarlos géneros en la igualdad a través de una mutualización de los títulos de lo masculino y de lo femenino.

3.2 Apropiación colectiva de la Ley de prohibición del incesto y coherencia sistémica

El proceso del “**toka-noka**” permite desliar los sexos de una forma perfectamente simétrica, probando así la apropiación colectiva de la ley simbólica.

Así, se trata de una construcción de las identidades sexuales a través del discurso sin que un género domine sobre el otro. Hombres y mujeres son hechos “coseñores” a través de la lengua. De ella procede la dialéctica igualitaria extendida a todo lo social.

No hay equivalente del “**toka-noka**” en las otras lenguas conocidas y estudiadas⁵¹, no más que no hay equivalente del “coseñorío de jóvenes y viejos” en los sistemas jurídicos occidentales. La convergencia de los dos hechos en el País Vasco-y solamente aquí- es altamente significativo y aboga a favor de la existencia de una coherencia sistémica, la cual es corroborada por la existencia de denominaciones para cada uno en el interior de la casa.

3.3. Lógica de la denominación

Sea dentro de la casa vasca o bearnesa y alto-pirenaica, cada cual es designado por una denominación ligada a su estatus de nacimiento [En euskera: *etxeko prima/etxeko primu* (“hija mayor” o “hijo mayor” de la casa), *etxeko alhaba/etxeko seme* (“hija menor” o “hijo menor” de la casa)]

Estas denominaciones (completando las denominaciones básicas de la identidad sexual en euskera) se cambiaban en el matrimonio por aquellos de “señora” y “señor” de la casa” (*etxeko andere/etxeko jaun*). Este procedimiento constituía la palanca del sistema socio-político vasco-pirenaico.

3.4 Diferencia entre el mundo vasco y el mundo bearnés o alto-pirenaico

Tienen el mismo origen, pero a lo largo de los tiempos, se ha producido una divergencia, puesto que las formas dialógicas del **toka-noka** que permitían sostener el coseñorío de hombres y mujeres en el universo sociolingüístico euskariano, dejaron de estar en vigoren Bearne y en los Pirineos centrales a causa del paso a la lengua romana⁵².

Así, sin este anclaje discursivo diferenciador, y a riesgo de que lo social quebrara por ello, un mecanismo de diferenciación se ha puesto en marcha entre las generaciones.

El abuelo (o el padre) se convierten garante de la autoridad, y sólo cuenta el rango de nacimiento con todo lo que esto implica de transición dentro de una jerarquía vertical. No sucede ninguna discriminación sexual, pero se pasa a una distribución sacrificial en la que los hijos menores son rebajados al rango de “esclavos” y “estériles”(cf.2.2.3) o de “gentes sin gloria”. Serán los menores varones quienes serán estigmatizados: Podemos decir que serán relegados a un femenino a partir de ahora depreciado y la primogenitura integral sobrevivirá gracias a una identificación de las hijas mayores con el poder masculino. Aquellos que se casarán con ellas se parecerán a “esos que hacen de novia” en el mundo Kabyl⁵³.

3.5 El destino del “toka-noka”

Volviendo a esas formas masculinas y femeninas vascas que “modelan” de alguna manera el cuerpo, notemos que desde hace tres siglos son objeto de una auténtica guerra. Fueron combatidas por ciertos curas-gramáticos a lo largo de los siglos XVIII-XIX⁵⁴. Hoy en día las formas de **toka-noka** sufren la carga de un prejuicio generalizado, a tal punto que están- y sobretodo, como se puede imaginar, la forma femenina- muy peligrosamente amenazadas en la práctica lingüística. El viejo pronombre **HI**, común a todas las provincias del País Vasco, ha sufrido competencia desde la Edad Media y después se ha visto suplantado desde el siglo XIX por **ZU**, pronombre de segunda persona de singular surgido de un plural en origen, a través del cual se pretende expresar educación borrando la marca del sexo. Tachado de vulgaridad y víctima de una auténtica depuración lingüística, el pronombre **HI** está en muy mala situación en numerosos lugares del País Vasco, y con él el modelo simbólico que sostenía.

Sus vicisitudes han acompañado el menoscabo del mundo igualitario y el imperio en crecimiento de lo masculino en la sociedad vasca.

CONCLUSION

Es absurdo juzgarla sociedad vasca según el criterio del igualitarismo masificante de las sociedades occidentales modernas. Estas últimas aíslan al individuo mientras que la sociedad agropastoral vasca distinguía las parejas y se acoplaba colectivamente a la ley de prohibición del incesto, indicando así que el rol procreador del padre era reconocido: Contrariamente a las sociedades patriarcales, este rol ha podido ser reconocido en las instituciones sin que los hombres dominaran.

El abismo entre igualitarismo vasco e igualitarismo contemporáneo viene del hecho de que la sociedad vasca marcaba la diferencia de los sexos, mientras que las sociedades modernas los uniformizan.

En esta sociedad muy antigua, la construcción de las identidades sexuales se hacía a través del discurso, gracias a una especificidad de la lengua vasca que permitía distinguir los principios macho y hembra situándolos en igualdad.

La igualdad, sin confusión de sexos, era extendida a las generaciones por la vía del “coseñorío” del cual encontramos toda su substancia en todo el mundo euskaldun. Ella se aplicaba también a las casas, en las asambleas populares, para que lo socialmente establecido a partir de tal opción política pudiera desarrollarse, una regla era aplicada: la partida de los hijos menores. Este principio de

exogamia era la condición para que pudieran acceder a una igualdad con los primogénitos, siendo la regla que se casaran entre ellos. Si bien de hecho todos no accedían al estatus de coseñores, no había nada en los principios que lo prohibiera.

Lejos de todo determinismo de nacimiento, la primogenitura era un título: un(a) hijo(a) menor, o incluso un extranjero a la casa, podía ser hecho heredero(a)⁵⁵.

El sistema estaba concebido para salvaguardar las casas que instituían los linajes. Los primogénitos tejían “el cordón umbilical” de las casas, los “menores” debían cortarlo para retomarlo en otro lado.

Una lógica de don mutuo, generalizado de la lengua (“euskara emaita”) prevalecía en lo social.

La preocupación era limitar los apetitos de disfrute para que viviera el mayor número posible. Es aún la filosofía de muchos campesinos en Iparralde.

Las características discursivas del euskera, con esas formas masculinas y femeninas tan originales, nos sumerge en una historia sociolingüística extremadamente antigua y nos informa sobre tiempos inmemoriales en los que hombres y mujeres inventaron un contrato social inédito.

La gilania euskariana en la que el sostén era la lengua proponía de hecho una idea muy original del otro, llevándola traza de la alteridad introducida por el sexo.

La fuente del modelo vasco, absolutamente idéntico en todas las provincias, se situaba ciertamente en la primacía de la madre que caracterizaba las viejas creencias vascas y los rituales de los pastores⁵⁶, hasta el siglo XX incluido. Explicaba que, en esta sociedad, las mujeres no habían sido rebajadas a menores, incluso si su estatus se ha deteriorado con el tiempo.

LOGICA DEL VINCULO SOCIAL EN LA SOCIEDAD TRADICIONAL VASCA

GENESIS SOCIAL (o instauración de la LEY SIMBOLICA PERFORMATIVO “TOKA/NOKA”	
DIALECTICA SOCIAL	DIALECTICA POLITICA
<p>I-EXO GAMIA (o aplicación de la LEY simbólica):</p> <p>Oposición “Quedarse” (herederos/herederas)/</p> <p>“Marcharse” (hijos menores)</p> <p>=Igualdad de sexos</p> <p>2-SISTEMADE ALIANZA</p> <p>Dos casos:</p> <p>-Prima(hija primogénita)+ Etxeko seme (hijo menor) o</p> <p>-Primu(hijo primogénito)+Etxeko alhaba(hija menor)</p>	<p>I-NOBLEZA DE LOS SEXOS</p> <p>Títulos de machos y hembras</p> <p>Masculino –k/femenino –n</p> <p>Discernimiento simétrico=no hay dominación de género</p> <p>2-RANGO DE NACIMIENTO</p> <p>Dos categorías de títulos:</p> <p>*<i>Etxeko prima/ Etxeko primu</i> (hija primogénita de la casa/ primogénito de la casa)</p> <p>*<i>Etxeko alhaba/ Etxeko seme</i> (hija menor de la casa / hijo menor de la casa).</p>

<p>3-SISTEMA DE PARENTESCO</p> <p>-Base del parentesco: la fraternidad/la hermandad femenina</p> <p>*<i>Ahizpa</i>(hermana de hermana)/<i>arriba</i>(hermana de hermano)/<i>Neba</i>(hermano de hermana)/<i>Anaia</i>(hermano de hermano)</p> <p>-Parentesco de dos grados</p> <p>*germanidad de padres de diversas generaciones</p> <p>*germanidad de hijos de diversas generaciones (jóvenes o adultos solteros).</p> <p>4-DESARROLLO SOCIAL</p> <p>-En la sincronía: don de los menores fundando la ronda de casas.</p> <p>-en la diacronía: opción de la primogenitura integral (chica o chico) para crear los linajes.</p>	<p>3- NOBLEZA DE LOS GENITORES</p> <p>- <i>Etxeko andere</i> / <i>Etxeko Jaun</i> (Señora de casa/ Señor de casa)</p> <p>-Títulos de “Coseñores” para los genitores de diversas generaciones que viven bajo el mismo techo.</p> <p>4. NOBLEZA DE LAS CASAS</p> <p>-En la sincronía, coseñorío de todas gracias a una VOZ para cada una en las asambleas populares.</p> <p>-En la diacronía: un NOMBRE (vector de nobleza para todos) para cada casa.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bibliografía

I. Antropología/Etnología/Soziologia/Historia

Azpiazu, J.-A. (1995): *Mujeres vascas, sumisión y poder*, Donostia, R&B.

Bourdieu, P. (1972): « Les Stratégies matrimoniales dans le système de la reproduction », *Annales, Economies, Sociétés, Civilisation*, **4-5**, 1105-1127.

_____, (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève/ Paris.

_____, (2002): *Le Bal des célibataires*, Paris, Seuil.

Caro-Baroja, J. (1977): *Los Pueblos del Norte*, Donostia, Txertoa.

_____, (1974): *De la vida vasca (Vera de Bidasoa)*, Donostia, Txertoa.

Dendaletche, Cl. (1975): *Montagne & Civilisations basques*, Paris, Denoël.

Godelier, M. (2004): *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.

Héritier, F. (1996): *Masculin / Féminin*, Paris, Odile Jacob.

Lauburu (1980): *Etxea ou la maison basque*, 2e ed. , St-Jean-de-Luz.

Le Play, F. (1994): *Les Méloga, une famille pyrénéenne au XIXe siècle*, textes réunis par Alain Chenu, Paris, Nathan.

_____,(1855): *Les Ouvriers européens*, T4, Tours, Alfred Mame & Fils.

Levi-Strauss, Cl. (1949): *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.

_____, (1958): *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon.

Oliveri Korta, O. (2001): *Mujer y herencia en el estamento hidalgo guipuzcoano durante el Antiguo Régimen*, Donostia, Gipuzkoako Foru Alderdia.

Orpustan, J.-B. (1986): *Nom et statut de la maison basque au Moyen-Age*, Th. d'Etat, Bordeaux III, 3.

_____, (1996): *Précis d'histoire littéraire basque*, Baigorri, Izpegi.

Otazu de Riana, A. (1973): *El 'igualitarismo' vasco: mito o realidad?*, Donostia, Txertoa.

Ott, S. (1993): *Le Cercle des montagnes*, Paris, CTHS.

Antropolinguistika

Lagarde, A.-M. (1995): *Allocutivité et pratiques sociales en Pays Basque*, Mémoire de DEA, U.P.P.A, Faculté Pluridisciplinaire de Bayonne, Etudes Basques. (Non publié).

_____, (2000): *L'Univers psychique des Basques : une instauration de la symétrie des sexes* (Expression sociale et linguistique), Thèse de Doctorat de l'U.P.P.A, Département d'Etudes Basques. Diffusion, Presses Universitaires du Septentrion.

_____, (2001): « Euskal Jendarte tradizionalaren izaera », in, *La mujer en Euskal Herria*, Basandere, Donostia, 105-127.

_____, (2003): *Les Basques, société traditionnelle et symétrie des sexes*, Paris, L'Harmattan.

_____, (2006): Loi de prohibition et statut traditionnel de la femme basque », *Bulletin du Musée Basque*, H-S, 37-78.

II. Linguistika, Gramatika

Alberdi Larrizgoitia, X. (1994): *Euskararen tratamenduak: erabilera*, Doktoregoko tesia, Euskal Herriko Unibertsitatea, Gasteiz / Victoria.

_____, (1969): *ASJU, III*, "Añibarro Gramática vascongada", 3-170.

_____, (1986): "Euskarazko tratamenduen ikuspegia: I. Historia apur bat", *ASJU, XX-1*, 161-162.

_____, (1986): "Alokutibotasuna eta tratamenduak euskaraz...", *ASJU, XX-2, b*, 419-436.

_____, (1993): "Hika tratamenduaren balore sozio-afektiboak", *FLV*, ano XXV **64**, 425-440.

Azkue, J.-M. (1905): *Diccionario vasco-español-frances*, HI artikulua, 1993, Bilbo, Euskaltzaindia.

Lafon, R. (1957): "Remarques sur l'emploi du masculin et du féminin en basque", *Via Domitia*, **4**, 1-10.

_____, (1961): « Place de la deuxième personne du singulier dans la conjugaison basque », *BSL, LVI-1, 1*, 139-162.

_____, (1980): *Le Système du verbe basque au XVIe siècle*, St-Sébastien-Bayonne, Elkar.

Luçhaire, A. (1877): *Les Origines linguistiques de l'Aquitaine*, Pau, Véronèse.

Orpustan, J.-B. (1999): *La Langue basque au Moyen Age* (IXe-XVe siècles), Izpegi, Baigorri.

Rebuschi G. (1984): *Structure de l'énoncé en basque*, Paris, Selaf.

III. Ikerketa juridikoak/ Foroak / Testu zaharrak

Bachofen, J.J, Itzulpena eta sarrera Barilier, E (1996): *Le Droit maternel, Recherche sur la Gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Lausanne, L'Age d'Homme.

Dupuis, J.-P. (1739), *Minutes notariales* III E 1280, vues 110-124, arch-bay@cg64.fr.

Cordier, E. (1869): « De l'organisation de la famille chez les Basques », Toulouse, *Bulletin de la Société Ramond*, 89-109.

_____, (1869): « Le Droit de famille aux Pyrénées », *Bulletin trimestriel de la Société Ramond*, Toulouse, 50-74.

Galindez, J. de (1948): « Valor de los Fueros Vascos considerados según las circunstancias históricas que les dieron origen », in, *VIII Congrès d'Etudes Basques, Biarritz, 2003*, Donostia, Eusko Ikaskuntza: 623-638.

Goyhenetche, J. (1985): *Fors et Coutumes de Basse-Navarre*, Donostia/Baiona, Elkar.

Grosclaude, M. (1993): *La Coutume de Soule*, Baigorri, éd. Izpegi.

Lafourcade, M. (1980): "Dans l'Ancien-Régime: l'Etxe, axe du système juridique basque d'après la Coutume du Pays de Labourd", *Etxea*, St-Jean-de-Luz, Lauburu, 2e éd., 41-59.

_____, (1989): *Mariages en Labourd sous l'Ancien-Régime*, Bilbao, Service Editorial de l'Université du Pays Basque.

_____, (1994): DEAKo Euskal Zuzenbideko kurtsoa: Euskal Ikasketak, UPPA, Baionako Fakultatea.

_____, (2007): « La Résistance des Basques à la pénétration du Droit romain. L'exemple du Pays Basque de France », *RIEV*, **52-1**, 81-94.

Morère, M. (1967) :«Quelques aspects de la condition des femmes dans les fors pyrénéens », *Bulletin de la Société des Sciences Lettres et Arts de Pau*, **167**, 77-86.

Poumarède, J. (1972): *Les Successions dans le Sud-Ouest au Moyen-Age*, Paris, PUF.

IV. Mitologia, Erlijioen Historia

Barandiaran, J.M. de (urtea ?) *Mythologie basque*, Toulouse, Annales pyrénéennes.

_____, (1993): *Dictionnaire illustré de mythologie basque*, Itzulpena eta notak Duvert M., Donostia/ Baiona, Elkar.

Gimbutas, M. (1996): *El Lenguaje de la diosa*, Madrid, Dove.

Gratacos, I. (1987): *Fées et gestes, Femmes pyrénéennes...*, Toulouse, Privat.

Hartsuaga, J.-I. (1987): *Euskal mitologi konparatua*, Donostia, Kriselu.

James, E.O. (1989): *Le Culte de la déesse-mère dans l'histoire des religions*, Paris, Le Mail.

Peillen, Tx. (1987): « *Mythologies pyrénéennes* », Le Colloque comparatiste, UPPA (Section d'Etudes Basques), Pau, 15-16 mai.

Ortiz-Oses, A. (1988): *El Matriarcalismo vasco*, Bilbo, Universidad de Deusto.