

Sueños y pesadillas en el devocionario popular vasco

JOSE M.^a SATRUSTEGUI

- 1 Metodología
- 2 Fuentes de información
- 3 Oraciones de la noche
- 4 Fenomenología
- 5 Aproximación semántica
- 6 Etiología
- 7 Naturaleza
- 8 Apéndice

CUALQUIER observador medianamente interesado en la evolución de las actividades culturales de nuestro país puede constatar una corriente aperturista que propicia, cada vez más, la inclusión de coloquios y mesas interdisciplinares en el programa oficial de Jornadas y Congresos profesionales.

A pesar de los problemas técnicos de adecuación léxica que lleva consigo la empresa, como consecuencia de la utilización de una terminología plurivalente con matizaciones específicas propias en cada campo, cabe augurar que el resultado final será forzosamente beneficioso para todos.

La deseada contrastación de conocimientos resulta particularmente recomendable para disciplinas interesadas en el conocimiento del hombre, quien representa un conjunto modélico de unidad orgánica dentro de la más compleja diversidad de funciones.

El trabajo que presentamos es el resultado de dos intervenciones propiciadas por profesionales de la Psiquiatría, para encuentros en los que estaba prevista la presentación de determinados estudios etnológicos relacionados con aquella especialidad ¹.

1. La primera parte del trabajo fue presentada en el «Seminario de Antropología cultural y Psiquiatría» organizado por el Centro Psicosocial de Pamplona, el día 15 de abril de 1980. El título que figuraba en el programa era: *'Inguma' en el folklore del País Vasco. Consideraciones en torno a un*

La Antropología cultural no se limita, por supuesto, al estudio de los materiales y de las funciones sociales que configuran la fisonomía externa de los pueblos, sino que se interesa, sobre todo, por las motivaciones, objetivos, criterios y creencias que animan en cada momento las actuaciones concretas del hombre que los realiza. En este sentido, no cabe duda que los resultados de ambas disciplinas se complementan.

Al estudiar las manifestaciones populares de la terapéutica tradicional, por ejemplo, no podemos olvidar las tensiones de ánimo que originan desasosiego en el espíritu y alteraciones psíquicas con secuelas de angustia, zozobra, inseguridad y miedo. Me refiero a fenómenos de cierta entidad que han dejado huella en las creencias de un pueblo.

El hombre en las distintas civilizaciones ha dado su respuesta a estas tensiones, tratando de superar de alguna manera la novedad que turba su sosiego. Los mecanismos tradicionales de defensa podrán ser calificados de eficaces o inoperantes según las técnicas modernas, pero constituyen en todo caso un punto de referencia válido para el conocimiento del hombre que los utilizó.

El estudio etnológico de los fenómenos que vamos a describir se sitúa en el contexto de estas premisas, referidas al sector más tradicional del País Vasco.

1. Metodología

En principio, la vía normal para detectar el estado de ánimo de las personas o los trastornos psíquicos que padecen, viene a ser la referencia oral o escrita capaz de desvelar con espontaneidad los ocultos vericuetos de su mundo interior. Esta información se identifica, a veces, con creencias tradicionales hondamente arraigadas en la conciencia popular y se transmite por medio de fórmulas estereotipadas que forman parte del bagaje cultural de una colectividad, o se trata de experiencias subjetivas que enriquecen el modelo anterior. Ambas referencias son interesantes y sirven para matizar aspectos parciales que afloran en cada una de ellas.

Tiene indudable interés la delimitación del territorio o zona donde se dan manifestaciones de un determinado tipo, así como la descripción general del paisaje, actividad laboral y clima, al objeto de descubrir la posible influencia del medio externo en la tipificación del fenómeno.

Personalmente, la recogida de datos la he realizado en el Pirineo navarro y, más concretamente, en Valcarlos y su zona de influencia donde residí establemente en el periodo 1955-1964. La investigación posterior así como la realización del estudio comparativo ha tenido lugar en el límite meridional de la zona vascofona de Navarra —en la Burunda—, por lo que el resultado final ofrece una perspectiva bien contrastada de elementos secundarios que facilita la determinación de los rasgos comunes.

sueño protolípico». La segunda parte se desarrolló en las «III Jornadas Nacionales de la Asociación Española de Neuropsiquiatría» (Madrid, noviembre de 1981) «*Inguma o pesadillas en el medio rural vasco*».

Se ha tenido en cuenta, por otra parte, el material complementario que proporcionan los estudios de R.M.^a de Azkue, José Miguel de Barandiarán y el padre Donostía, para cubrir con su aportación importantes lagunas en el trabajo de campo.

Hemos procurado limitar al máximo los objetivos propuestos, centrando el interés de la investigación en un aspecto parcial muy concreto de conflictividad nocturna, que reviste caracteres míticos en algunas regiones del País Vasco y se asocia, en todo caso, al esquema mental de los genios nocturnos comprendidos en el colectivo *Gaueko*. Es un espectro que radica en la órbita de los sueños pero con matices peculiares que configuran su propia identidad.

La fuente de información puede parecer, a primera vista, un tanto inconsistente y carente de cohesión, al decir que se trata de las oraciones de la noche. Pero el estudio metódico del devocionario popular nos proporciona un catálogo alucinante de motivaciones que turban o amenazan desbaratar la imagen reconfortante del descanso nocturno.

El testimonio reviste particular interés tratándose de personas afectadas que padecen sus consecuencias. Aportan entonces la versión subjetiva de su propia experiencia. Debemos reconocer que esta última faceta nos ha resultado particularmente ilustrativa para la realización de este trabajo.

2. Fuentes de información

El estudio del devocionario popular no es que sea el único medio de aproximación al mundo interior de las asechanzas y temores que abriga el hombre de las culturas tradicionales, pero constituye al menos una de las posibilidades válidas para su conocimiento. Sin entrar ahora a cuestionar los condicionamientos religiosos de carácter familiar o social que influyen en la adopción de determinados hábitos, lo cierto es que a partir del momento en que la oración llega a ser personal se convierte en vehículo espontáneo de las inquietudes y aspiraciones del hombre.

Conviene distinguir varios niveles de información en la herencia espiritual de las devociones populares. Hay formularios de carácter arcaico, no siempre comprensibles para el usuario actual. Se transmiten mecánicamente con atributos de virtud mágica.

Es muy conocida la titulada «Ave Maria Xuria» (Ave María Blanca). He aquí una variante que recogí en Valcarlos.

*Ave Mara xuria
bost penitentzia
lurrak dakar ogia
xotxak dakar gorria.
Lokaria, mokaria
Parabisuko itzaria.
Parabisuan zenbat ate?
Hetaik hobenetaik sar nindaik.*

Urzo xuria bidian baratu:

- Zer dakarrak bor?
- Olio ta krisma.
- Hauri, batea nezak.
- Ebezaket batea.
- Zeren ez?
- Haren ez.

Zeruetako Jainko Jauna diok

*Errromako zubi puntan
urrez urrezaturik
zilarrez zilarrestaturik
elorri zuriz koronaturik
argi xuriz pintaturik.*

Hori gauian edo egunian

*biruetan erraiten duenak
ez duke ariman bekatunik,
suyan denian suyak erre ez tio,
urian denian urak ito ez tio,
bidean doanian gaitzak arreztio ²,
azken juizjoko egunian ere salba nio ³.*

La siguiente versión puede dar una idea aproximada del contenido cabalístico de esta muestra:

«Ave María blanca / cinco penitencias / la tierra trae pan / la estaquilla trae tinto / *Lokaria, mokaria* / portero del Paraíso. / ¿Cuántas puertas (hay) en el Paraíso? / Por la mejor de ellas entrara yo. / La paloma blanca paró en el camino. / ¿Qué traes ahí? / Aceite y crisma. / Ven, bautízame. / No te puedo bautizar. / ¿Por qué no? / Porque nó. / El Señor de los cielos / está en el extremo del puente de Roma / dorado en oros / recubierto de plata / coronado de espino blanco / bañado en luz blanca. / Quien lo recite tres veces / de noche o de día / no tendrá pecado en el alma. / En las llamas no le quemará el fuego / sumergido en el agua no se ahogará / yendo de camino no le sobrevendrá la desgracia / hasta en el día del juicio final lo salvará yo.»

A pesar de su indudable complejidad, no es el modelo más difícil que pudiéramos presentar en este apartado ⁴.

2. *Arreztio. Harrapa ez tio*, según le corrigió a mi informante una de sus hijas.

3. Versión de D.^a Francisca Recarte, dueña del caserío Bidondo (Valcarlos) 1962. Aparecen varias frases similares a las expresadas, en documento del siglo XV (Arch. Cat. Pamplona, códice 7, pág. 142 v.) Cf. D.J. GIFFORD y M. MOLHO, «Un antiguo texto en vascuence». *Príncipe de Viana*, 18 (1957) pág. 241-243. Interpretación de J. GÁRATE, «El nombre de Dios en lengua vasca», *ibid.* 18 (1957), p. 527-532. D. J. GIFFORD y L. MICHELENA, «Notas sobre un antiguo texto vasco», *ibid.* 19 (1958) p. 167-170.

4. Una de las últimas variantes procede de Aranaz (Navarra) y me la proporcionó en 1980 una anciana de 84 años. Dice así: «*Ave Mariya xuriya / Xuriya eta ederra / anpara nazazu zeru kaskaletan / tribunal kakaretan. / Jesukristo gure jaunak / meza berriya eman zubenien / han zauden San Juan eta San Pedro / anaiatik beti / Itaniko fest bihar komunika. / Hau ostiruletan hiru aldiz esaten duenak / ez duela izango bekatunik. / Bekatue utzi te prugatoriotik animak ateratzen. / Dakinak eztaikinai erakusteko / aurriz bi / Ikasten abal eta ikas eztuenik / Izain duela azken juizjoko egunin seinalia.*»

Hay un segundo estrato de materiales en el que los textos conservan con relativa fidelidad su forma original y no han perdido tampoco el contenido semántico, pero ha cambiado de signo la valoración trascendente del rito primitivo.

Yo he presenciado el saludo familiar de despedida al sol en un caserío vasco-francés, con el mensaje significativo de estas palabras que se repetían cada día:

«*Adio, Joanes, hauji bihar muga onez*». Literalmente, quiere decir: Adios, Juan, ven mañana con buena suerte.

Se trata de una vieja fórmula de culto al Sol, con la diferencia de que sus usuarios en la actualidad son cristianos y en modo alguno conceden al destinatario atributos divinos.

Así mismo, según he podido comprobar en numerosas ocasiones, los trabajadores del Pirineo navarro solían interrumpir a la salida del sol las faenas del campo, pidiendo que su luz les ilumine en vida y después de la muerte: «*O Iruz-ki Saindia! Eman zabuzu biziko eta hileko argia*». Literalmente, 'Oh Santo Sol! Darnos la luz de la vida y de la muerte'. A continuación se reza el Padre Nuestro y el Ave María.

En un tercer plano de aproximación a las fuentes, encontramos formulaciones que han conservado la letra y el espíritu que tuvieron al principio. Es la respuesta a problemas que no han perdido vigencia, con un rico contenido de fondo y forma.

Eso no quiere decir que la experiencia personal de los fenómenos enunciados tenga que ser necesariamente la misma en todos los casos. El recuerdo de cada paciente está condicionado por una serie de factores concretos que le dan su propia imagen. Tanto la información procedente de la observación personal, como el conjunto de textos heredados constituyen la base de los materiales de trabajo.

La noche, por otra parte, infunde misterioso respeto al hombre de las sociedades arcaicas. Tiene, incluso, connotaciones de signo religioso, de modo que el reino de las sombras se considera patrimonio privativo del Príncipe de las tinieblas y sus secuaces. Resultaba temerario realizar por la noche actividades tan elementales como la de traer agua de la fuente o recoger objetos abandonados en el campo. Las leyendas populares están salpicadas de consejas morales que recuerdan los castigos de los personajes que osaron penetrar en los oscuros repliegues del mundo de las sombras.

De hecho, la fenomenología de los sucesos nocturnos adquiere la proyección cósmica de lo trascendente.

En el plano antropológico y sin recursos técnicos, la noche no es sólo la envoltura externa que colapsa la vida, reduce al hombre a un estado de inactividad cíclica y lo confina en el ámbito recoleto de su propio domicilio, sino que supone, además, el desmantelamiento de los esquemas mentales que rigen y coordinan sus proyectos y actividades.

El hombre es consciente de que el dispositivo que neutraliza accidentalmente durante el sueño los actos reflejos, crea en él un vacío de autoridad y pierde el protagonismo controlado, con ventaja para sus oponentes nocturnos. Afloran entonces al escenario mental representaciones que corresponden a otros niveles en la constelación fascinante de los sueños y, a veces, dan pábulo al mito.

Es el caldo de cultivo donde incuba el fantasma escurridizo del *Inguma* vasco.

3. Oraciones de la noche

Uno de los recursos más generalizados para contrarrestar el efecto de las alteraciones psíquicas durante el descanso nocturno, es el de la oración. Muchas veces tiene carácter preventivo o cautelar y, en ocasiones, actúa de sedante en la medida que el remedio inspira confianza al paciente.

En todo caso, la oración confiada de la noche es la expresión espontánea de las aspiraciones más íntimas del hombre religioso, y constituye una singular fuente de información subjetiva, al tiempo que recoge la herencia espiritual de otras generaciones.

Hay peticiones coyunturales y, por supuesto, expansiones de signo neurótico; pero en líneas generales, cabe destacar tres grupos de motivaciones o puntos de atención preferente, que han inspirado un buen número de fórmulas estereotipadas del devocionario tradicional: *escatología, asechanzas exteriores y sueños*.

a) *Escatología*. El hombre vasco vive familiarizado desde niño con el recuerdo de la muerte y llega a asociar la vida de ultratumba con la oscuridad de la noche. Hay plegarias que establecen el paralelismo. Recuerdo, entre otras, esta oración que recogí en el caserío Iturburu, de Valcarlos:

<i>Etzaten nix obeat</i>	Me acuesto en la cama
<i>leku ilun bateat.</i>	en un lugar oscuro.
<i>Jaunia, ni hemendik jeiki gabe</i>	Señor, si mi última hora llega
<i>izaiten bada ene azken orena,</i>	sin levantarme yo de ella
<i>izan bedi ene arima</i>	en tus manos santas
<i>zure esku sainduetan errezibitia.</i>	sea recibida mi alma.

Esta práctica no es exclusiva de los vascos. Recuerdo una oración que, de niño, aprendimos en castellano y solíamos recitar indefectiblemente al acostarnos: «*Como me echo en esta cama me echaré en la sepultura, en la vida y en la muerte ayudadme Virgen pura*».

La petición se complementa, otras veces, con la recomendación del alma a los santos protectores. Se establece, incluso, una curiosa relación de parentesco, como en este texto de Nabarlaz (1962):

<i>Andere Santana,</i>	Señora Santa Ana
<i>Birjinaren Ama!</i>	Madre de la Virgen,
<i>Banua ofe hontara lo egitera</i>	Voy a dormir a esta cama
<i>gorputzaren errepausatzera.</i>	para descanso del cuerpo.
<i>Gaur jiten bada ene hil orena</i>	Si esta noche viene la hora de mi muerte
<i>aingeru San Gabriel igorrazu</i>	envía al ángel San Gabriel
<i>ene arimaren guardatzera.</i>	para que guarde mi alma.
<i>Jesus dut aita, Birjina ama,</i>	Jesús es mi padre, madre la Virgen,
<i>Aingeruek izeba,</i>	los ángeles tías (sic)
<i>Apostoluek oseba,</i>	tíos los apóstoles.
<i>ezkilek jobute mundian,</i>	Han sonado las campanas en el mundo

*ollerrek beren beren ordian;
Jinkua eta Anderdena Maria
maitia
ene arima zjen gomendian
eta zjen loria saindian.*

los gallos (cantan) a su hora.
Dios y amada Virgen María
mi alma (tenga) vuestro amparo
y vuestra santa gloria.

El recurso de establecer lazos de parentesco espiritual con los ángeles y los santos es bastante frecuente. En ciertas oraciones sustituye a la invocación de los antepasados cuyo espíritu frecuentaba la cocina y las dependencias familiares. He recogido también un texto similar en castellano, aunque mi comunicante apenas sabía expresarse en esa lengua. No supo decirme quien le había enseñado.

*Yo tengo un escapulario
de la Virgen del Rosario,
cada vez que me lo quito
me acuerdo de Jesucristo.
Jesucristo era mi padre
Santa María mi madre
los ángeles mis hermanos,
me cogieron de la mano
me llevaron a Belén,
de Belén al Calvario,
del Calvario a una fuente
allí salió San Vicente
con una cruz en la frente
para que el diablo no nos tienta
de día ni de noche
ni en la hora de la muerte.*

La propia informante anterior, Estefanía Arreche, dueña del caserío 'Aitzurre', reduce a dos nombres la lista de protectores a quienes se encomienda en otra fórmula vasca:

*Jinkua eta Anderdena Maria
ni ziekin ohatzean.
Jiten niz leku ilun huntara
hila banintz bezala.
Ni hemendik jeiki gabe
izaiten bada ene azken orena,
amen, otoi, Jinkua,
salbazazu nere arima maitea.*

Dios y la Virgen María
con vosotros (estoy) en la cama.
Vengo a este lugar oscuro
como si estuviera muerto.
Si fuera mi última hora
sin levantarme de aquí,
¡Dios! Amen, te ruego
salva mi querida alma.

Destaca a primera vista la relevancia que adquiere el concepto del espacio, indefectiblemente oscuro —*leku ilun*—, donde se sitúa el protagonista.

Tanto el deseo de amparo y compañía ante el temor de la noche, como la previsión de la posible muerte en medio de las sombras, son motivos igualmente importantes en el capítulo escatológico de las oraciones de la noche. De hecho, no pocas veces se nombran por separado como peticiones particulares con entidad propia.

*Banua ilunpe bontara
eztakit noiz artio*

Ya voy a esta oscuridad
no sé hasta cuándo.

*gaur gure azken orena
heldua balin bada
zure esku saindian
jar bedi gure arima.*

Si esta noche llega
nuestra última hora
en tus santas manos
se ponga mi alma.

Es muy conocida en los manuales castellanos la oración infantil que recaba para el sueño la compañía de Dios y de la Virgen María. Solíamos decir: «*Con Dios me acuesto, con Dios me levanto, la Virgen María y el Espíritu Santo*».

He recogido una réplica casi literal de esta invocación, en vasco, a la que no falta por supuesto el recuerdo de los ángeles y la recomendación del alma si sobreviene la muerte.

La referencia, como todas las anteriores, procede de Valcarlos y literalmente dice así:

*Jesusekin etzan
Jesusekin jeiki,
Jeinkua eta Anderdena Maria
obian etzakizkit.
Hiru aingeru
bat obe burukitan
eta biga zangotan
Gaur biltzen bagira
gure arima zure esku sainduetan.*

Con Dios me acuesto,
con Dios me levanto,
Dios y la Virgen María
se me acuestan en la cama.
Tres ángeles
uno en la cabecera
y dos a los pies.
Si morimos hoy
nuestra alma (quede) en tus manos santas.

El agua bendita se renovaba periódicamente. Presidía la cocina y la cabecera de cada cama. Al hacer con ella la señal de la cruz se recitaban oraciones breves, además de la fórmula general del catecismo. He aquí un modelo conocido en la zona a la que nos venimos refiriendo:

*Jainkuain kurutzia ene kopetan,
Jainkuain hitza ene mihian,
eta Jainkuain grazia
ene arima eta gorputzian.*

La cruz de Dios en mi frente,
la palabra de Dios en mi boca,
y la gracia de Dios
en mi alma y en mi cuerpo.

A la recomendación del alma va unido, muchas veces, el deseo de reconciliación. Se atribuye especial virtud a ciertas oraciones que deben recitarse los viernes en recuerdo de la pasión del Señor, aunque la advertencia final se basa en atribuciones taumatúrgicas:

*Zeruan izar, lurrean belar,
itsasuan hare,
hainbeste bekatu egindare
barkatuek izango diela.
Hau ostiralien eta launbatien
esaten duena,
aitu ta ikasi ez
ikasi ta esan ez
iten dubena
señale izango dela
juizjioko egunien.*

Aunque tenga tantos pecados
como estrellas en el cielo,
hierbas en la tierra
y en el mar arena,
serán perdonados.
Quien lo diga en viernes y sábado,
oye y no lo aprende,
aprende y no lo dice
será señalado
en el día de juicio.
(I.E. 82 años. Urdiain)

Se trata de cláusulas muy generalizadas en el País Vasco. Mi informante la había aprendido de su padre.

No podía faltar, como es natural, el recuerdo del purgatorio y del infierno en el apartado de las intenciones escatológicas que recogen las oraciones popula-

res. Entre las variantes que presenta la ya citada «Agur Maria xuria», encontramos varias referencias a las almas del purgatorio. Se dice, por ejemplo: «quien lo recita tres veces los viernes saca un alma del purgatorio y salva la suya. Quien lo oye y no lo aprende tendrá castigo en la última hora»⁵.

Dentro de la misma concepción mágica del mundo que nos rodea, hay fórmulas a las que se atribuye la gracia de preservar al usuario del castigo del infierno. Transcribiré un texto probablemente residual, procedente de Guetaria (Guipúzcoa). Dice así: «Voy a la cama, de la cama vengo. He encontrado tres ángeles, dos en la cabecera y a los pies el otro. Padre San José ¿dónde tienes el Hijo? Ahí viene atravesado de espigas negras, de duros clavos. Quien esto recite tres veces, de noche, no verá el infierno»⁶.

b) *Asechanzas exteriores*. Embrujamiento, ajojo, maldiciones y malquerencias suelen ser el resultado maléfico de agentes externos que interesan la vida, la salud y, en definitiva, el bienestar de las personas.

El hombre de las culturas tradicionales ha sido muy sensible a la supuesta interferencia de fuerzas ocultas en los caprichos del destino, y esta preocupación está presente en las prácticas de signo religioso, supersticioso y mágico que hemos heredado. Todo ello ha inspirado curiosos mecanismos de defensa que se ejercen en los momentos más significativos de la vida. Prescindiendo de otras circunstancias, vamos a fijar la atención en la disposición de ánimo con la que este hombre se encara a la noche.

Hay un momento ritual de suma importancia, que ha sobrevivido en la práctica de cubrir el fuego. La dueña de casa recogía los rescoldos y los cubría de ceniza, trazando tres cruces con las tenazas sobre ella, y al mismo tiempo decía: «Padre, protege nuestra casa. Hijo, cuida nuestra habitación. Espíritu Santo, guarda nuestro cuerpo y nuestra alma».

El espacio propio sigue teniendo especial significado como lugar preservado contra las incursiones del enemigo. Antiguamente, esta protección emanaba del fuego del hogar que se renovaba en los ritos solsticiales. Hasta hace pocos años las mujeres de la zona vascofona de Navarra cubrían la cabeza con una teja, al tener que abandonar el domicilio durante la convalecencia después del parto. De ese modo se hacía extensiva a la calle la acción benéfica de su propia casa.

Este sentido del maleficio que ronda fuera de los muros del caserío vuelve a estar presente en el conjuro que acompañaba en Valcarlos a la bendición del fuego:

*Jaun San Bladi
nik sua estali
bortan bada gaistagirik
han barri bedi.
Jaun Santa Kruz
zilar Santa Kruz.*

Señor San Blas
yo cubro el fuego,
si en la puerta hay malhechor
allá se convierta en piedra.
Señor Santa Cruz,
Santa Cruz de plata.

5. «Hau asteko ortziraletan hiruetan erraiten duenak purgatoriotik arima bat ateratzen du, berria salbatzen du. Eta hau aitu eta ikasten ez tzenak azken orenian kastigu izain du». M.B. 'Ardandegia', Valcarlos.

6. «Oera nua, oetik nator. Bilatu ditut hiru aingeru, bi burkoan bat oiñetan. Aita San Jose, nun dezu Semia? Hor dator arantza beltzez, iltze gogorrez josirik. Hau gaubian hiru bider esaten duanak, ez du ikusiko inpernurik». Recogido por el P. DONOSTIA. C. XI. 989 (1935).

La misma fórmula conserva también en Lecároz el conjuro contra el enemigo, pero nombrando expresamente el poder de la cruz.

<i>Santa Kurutz</i>	Santa Cruz
<i>Hiru urre kurutz</i>	tres cruces de oro
<i>aingeruek zatorzte bihar goizian</i>	venid por la mañana los ángeles
<i>gure etxera su eske.</i>	a nuestra casa por fuego.
<i>Etsaia apartakit</i>	Apártate de mí, enemigo,
<i>gurutzearen indarrez. Amen</i> ⁷ .	por el poder de la cruz. Amen.

En el momento de cerrar la puerta de la cocina, una vez concluido el rito de cubrir el fuego, amatxi Faustina volvía a conjurar su casa con estas palabras: «Los de casa a la cama, los ángeles a la cocina; Dios adentro y el diablo fuera! ⁸».

La oración al Ángel de la Guarda contempla así mismo los maleficios en general, y lo invoca por abogado particular. Dice así:

<i>Aingeru Guardiako maitia</i>	Querido Ángel de la Guarda
<i>guarda nezazu eta behira</i>	protégeme y cuida
<i>etsai eskarmentu</i>	de las asechanzas del enemigo
<i>boren errekontru gaisto guzjetatik.</i>	y todos sus contratiempos.
<i>Halabiz. (M.B. Ardandegia)</i>	Así sea.

El recuerdo de los ángeles sigue presente en otra invocación breve que tiene muchos adeptos.

<i>Jainkoak duela parte</i>	Que Dios tome parte
<i>Aingeruek bertze hainbertze</i>	otro tanto los ángeles
<i>etsaiek baterez.</i>	y nada los enemigos.

Se dice que San Luis Rey de Francia recitaba todas las noches antes de acostarse una oración muy conocida en la zona vasca de Francia. Su popularidad arranca de un devocionario en euskara que ha tenido más de cuarenta ediciones en sus dos siglos y medio largos de historia. Yo la recogí en Valcarlos:

<i>Banoa loaren hartzera</i>	Jesús, en tu nombre
<i>Jesus, zure izenean,</i>	me voy a dormir,
<i>gau eta egun begira nazazu</i>	de día y de noche
<i>ene etsaien artean.</i>	líbrame de mis enemigos.
<i>Jauna, zure odol dibinoaz</i>	Señor, por tu divina Sangre
<i>erosi nauzu munduan,</i>	me has rescatado en el mundo,
<i>arren errecibi nazazu</i>	recíbeme, te ruego,
<i>bil eta ondoan zeruan</i> ⁹ .	después de muerto en el cielo.

Otras veces, el enemigo es el propio demonio, al que se alude expresamente:

<i>Parabisuko hiltzema</i>	El claverero del cielo
<i>Ostia konsagratzalia</i>	el que consagra la hostia

7. La oración a San Blas la recogí en el caserío Nabarlaz, en 1963. La variante de Lecároz es del P. DONOSTÍA. Cf. Egan, 2, 1956; pág. 51.

8. «*Etxekoak ofeá eta aingeruak sukaldeá; jinkoa barneá, deabrua kanpoá*». Faustina Echeverría fue mi patrona de quien guardo el mejor recuerdo. Al decir esas palabras trazaba tres cruces en el aire con la mano derecha. (Casa Goyenetxe. Valc.).

9. *Exercicio Spirituala*. Anónimo. En la parte correspondiente al oficio de Completas del domingo, inmediatamente después del examen de conciencia. En una edición del año 1788, pág. 199.

<i>benedikabuzu aldaria</i>	has bendecido el altar
<i>benedikazazu ofia.</i>	bendice la cama.
<i>Apartadi, Satán gaistua</i>	Apártate maligno Satán
<i>Jinkua diat enekin</i>	le tengo a Dios conmigo
<i>ni ere bai barekin,</i>	también (estoy) yo con él,
<i>Jinkua eta Anderdena Maria</i>	Dios y Señora Santa María
<i>zahute ziek enekin.</i> (Doray, 1963)	venid vosotros conmigo.

Es un conjuro que se recita para bendecir la cama antes de acostarse.

c) *Sueños y pesadillas.* Existen, igualmente, prácticas destinadas a ahuyentar los malos sueños. Los abogados principales contra las ensoñaciones, en la zona estudiada, son: San Andrés y Santa Inés, rimando con *amets*. Santa Ana y las Almas del purgatorio sin olvidar el recurso a Dios y a la Santísima Virgen.

En un primer bloque de peticiones no se alude a ningún sueño especial. Se habla simplemente de sueños buenos y malos:

<i>San Andres</i>	San Andrés
<i>iten dizit amets</i>	suelo tener sueños
<i>zure eta neurez.</i>	por ti y por mí.
<i>Jinkua eta Anderdena Maria</i>	Dios y Señora Santa María
<i>har nezazje hunez.</i> (Ondarrola)	tomadme a bien.

Recomiendan que se diga tres veces seguidas sin respirar. Hay quien tiene plena confianza en este remedio.

Se observa una especie de responsabilidad compartida entre el orante y el Santo protector:

<i>Amandre Santa Ines</i>	Señora madre Santa Inés
<i>nik eiten det amets:</i>	suelo tener sueños:
<i>onez bada bion partez</i>	por los dos, si es bueno,
<i>gaitzez bada</i>	si es malo
<i>diyuala bere bidez.</i> (Azkoitia)	que vaya por su camino.

Admite cualquier modificación acomodada a la situación personal del interesado.

<i>Santa Ines</i>	Santa Inés
<i>in biau amets</i>	voy a tener ensueño,
<i>itekotan ona</i>	si lo hay que sea bueno
<i>bertzenaz baterez.</i> (Alcoz)	y si no, ninguno.

Parece ser que la rima juega un papel importante en el devocionario de los sueños. La jaculatoria que en mi casa aprendimos de nuestra madre, rimaba así:

<i>Ama Birjiña Karmes</i>	Virgen del Carmen
<i>Ama Birjiña Kodes</i>	Virgen de Codés
<i>itten baut amets</i>	si sueño
<i>izan deila ones.</i> (Arruazu)	que sea bueno.

La clasificación de los sueños en buenos y malos, por otra parte, se rige por distintos criterios en algunos pueblos. Puede ser malo, simplemente por tratarse de un tema escabroso o desagradable. Para otras personas, en cambio, la mala calidad se refiere siempre a la pesadilla. Recibe distintos nombres: *amestxarra*, *amets gaizto*, en algunos pueblos de Navarra. *Amets koropillo*, en Bedayo (Guipúzcoa). «*Santa Ines, libra zaidazu amets txarretikan*», dicen en Aranaz. Santa Inés líbrame de la pesadilla.

En resumen, del simple recuento de datos aportados se desprende que el motivo fundamental que turba el ánimo y la disposición favorable del hombre tradicional vasco de cara a la noche, no es el fenómeno de la ensoñación en sí. Hay sueños que él acepta y de los que recaba, incluso, para sí, el cupo proporcional correspondiente al santo protector. Es el saldo que considera positivo en la experiencia El sueño bueno.

El rechazo y la aversión se sitúa en el plano de crispación de ciertos fenómenos que provocan situaciones de angustia y desasosiego profundo, hasta el punto de convertir el descanso nocturno en temible confrontación desestabilizadora del equilibrio interior.

Al llegar a este punto, el hecho subjetivo trasciende y se incorpora a la conciencia social con visos de mito. De ahí a que la vivencia adquiera la categoría de genio maléfico media, únicamente, la literatura de cada apreciación.

d) *Mahuma*. Una de las figuras nocturnas que han dejado profunda huella en el folklore de Valcarlos, es conocida por los naturales con el nombre de *Mahuma*. Se barajan, igualmente, tres o cuatro variantes alrededor de esta palabra. Reviste las características de un fantasma que actúa en la cama sobre las personas dormidas.

He consultado a varias personas que saben por experiencia la angustia que provoca este genio, pero son muchas más las que se previenen cada noche para que no les sobrevenga. La simple posibilidad de una acometida ensombrece y llena de augurios de muerte el panorama de la noche. La oración que se utiliza a modo de conjuro es bastante elemental y no presenta demasiadas complicaciones. Se trata, fundamentalmente, de hacer profesión de valor y entereza de ánimo que confiere la presencia de Dios y el auxilio de los santos.

<i>Mahuma, Mahuma, enuk hire beldur</i>	Mahuma, Mahuma, no te temo.
<i>Jinkuaikin etzaten nuk</i>	Con Dios me acuesto
<i>Anderdena Mariaikin jeikitzen,</i>	con la Virgen María me levanto
<i>bi aingeru sabetsian egoiten nuk.</i>	permanezco con dos ángeles al costado.

Se utiliza el diálogo directo para encararse con el fantasma.

<i>Mahuma, hi ebiz ene laguna!</i>	Mahuma, tú no eres mi amigo!
<i>Jinkua eta Anderdena Maria</i>	Dios y Señora Santa María
<i>dira ene lagunak. (Seia. Valc.)</i>	son mis amigos.

Este lenguaje varía mucho del tono de otros apartados anteriores, donde el protagonista se dirige a Dios para pedir su ayuda frente al enemigo. El destinatario de la invectiva, en este caso, es el supuesto genio nocturno ante el que se esgrime el argumento del auxilio sobrenatural.

Los términos en que se establece la comunicación no siempre coinciden, aunque el argumento suele ser el mismo:

<i>Mahuma hiza, Mahuma?</i>	Mahuma, ¿eres Mahuma?
<i>Enuk hire beldur</i>	No te tengo miedo
<i>Etzaten nuk Jinkuakin</i>	con Dios me acuesto
<i>Jeikitzen Andredena Mariaikin</i>	con Santa María me levanto
<i>Aingerna sabetsian</i>	el ángel al costado
<i>Jesus bibotzian.</i>	y Jesús en el corazón.

Otro texto más extenso de la misma procedencia amplía el capítulo de los santos con lazos familiares, y hace extensivo el conjuro al estado de vigilia:

*Mahuma, gaur enuk hire beldur
loan ez ibatzarrian.
Jinkua diau aita,
Anderdena Maria ama,
Jandonabani gazaita,
Jandone Petri kusi,
horiek denak ditiau askazi,
loiten abal diau ausarki.* (Saindu)

Mahuma, hoy no te temo
dormido ni despierto.
Dios es nuestro padre,
Santa María madre,
padrino San Juan,
San Pedro primo,
todos ellos nos son parientes,
podemos dormir colmadamente.

Entre las variantes del nombre a que hemos aludido anteriormente, figuran las siguientes: *Mahumahu*, *Mahumabuma* y *Maboma*, tal como suena:

*Maboma, enuk hire beldur
hemen tiat Jinkua eta
Anderdena Maria lagun.* (Doray)

No te tengo miedo, Mahoma,
aquí tengo por compañía
a Dios y la Virgen María.

Nuevamente, otra referencia que parece sugerir la actividad diurna de este personaje mítico:

*Mahoma, enuk hire beldur,
etzaten nuk Jinkuaikin
Jeikitzen Andredena Mariaikin
Aingeru ona sabetsian
Jesus ene bibotzian
janian, edanian, loan, ametsian.*
(Iturburu)

Mahoma, no te tengo miedo,
con Dios me acuesto
con Santa María me levanto
el Ángel bueno al costado
Jesús en mi corazón
al comer, al beber, al dormir, al soñar.

Se le alude como personaje temible o fantasma que castiga las malas acciones de los niños, y tiene tono festivo en los juegos infantiles de los más pequeños. Encrispando los dedos de las manos en ademán de aprehenderlos, se dice:

—*Mahumahu!*
Jantzak haur hau.
—*Bihar ala gaur?*
—*Gaur, gaur, gaur.*

—Mahumahu!
Come a este niño.
—¿Hoy o mañana?
—Hoy, hoy, hoy.

e) *Inguma*. Otro de los nombres que recibe este genio es el de *Inguma*, acepción más generalizada en todo el país y que últimamente se ha conservado en Baztán, Labourd y en algunos pueblos de Guipúzcoa.

El retrato robot coincidiría en líneas generales con el de *Mahuma*, a excepción de ciertas matizaciones locales que resultan accidentales. Reviste carácter mítico y el interlocutor entabla con él diálogo directo.

La diferencia principal radica en el esquema de la oración que viene a ser una pequeña letanía, con referencia particular a los cuatro evangelistas. Transcribire algunas variantes más representativas de este capítulo del devocionario.

En Aniz (Navarra) al tiempo de hacer la señal de la cruz, decían:

*Etsaia apartakit
Gurutziazen indarrez. Amen.
Saluk, Sainmark, Sanmátio,
San Juan, Santa Maria
Apartakit Ingumérie.*

Apártate de mí enemigo
por la virtud de la Cruz. Amén.
San Lucas, San Marcos, San Mateo,
San Juan, Santa María,
apártate de mí Ingumérie.

En Arráyoz repetían tres veces la fórmula breve:

*San Luk, San Mark, San Yuan,
San Mateo, Santa Maria,*

San Lucas, San Marcos, San Juan,
San Mateo, Santa María,

apartadi Ingume.

apártate, Ingume.

En Maya son las madres quienes repiten tres veces al acostar a sus hijos esta fórmula similar:

*Sáluk, San Mark, San Mateo,
San Juan, Santa María,
aparta bedi Ingumerie.*

San Lucas, San Marcos, San Mateo,
San Juan, Santa María,
apártese Ingumerie.

Hay lugares donde se recita algo parecido al levantarse de la cama ¹⁰.

*Sálluk, Sámark,
Santa Maria,
Apartákit
Ingume Maria ¹¹
Sortu, bataiatu,
Aingeru on bat
bidian topatu.
San Bartolomé aingerua
Zuri baliatu
ta encomendatu.*

San Lucas, San Marcos,
Santa María,
apártate de mí
Ingume María.
Nací, me bauticé,
un ángel bueno
encontré en el camino.
Angel San Bartolomé
a tí te aprovecho
y me encomiendo.

Finalmente, es inevitable que, a veces, se asocien dos o más conjuros en una misma fórmula mágica. Vuelve a estar presente la idea del parentesco con los santos, en este texto de Sara (Labourd):

*Ingumes erromes
ez niok hire beldurrez.
Jesus diat aita
Ama Birjiña ama
zeruko Saindu ta
Aingeru guziak guarda.*

Inguma vagabundo
no me infundes miedo.
Jesús es mi padre
la Virgen mi madre
todos los Santos y ángeles
del cielo mi guardia.

Hemos recogido ya en este mismo trabajo otra cláusula que recuerda el número de las estrellas, las hierbas y la arena del mar para cuantificar algo que se quiere resaltar. Esta idea se repite con otra intención en la siguiente cláusula de Ezpeleta:

*Inguma, enauk hire bildur!
Jinkoa eta Andre Maria
hartzen tiat lagun.
Zeruan izar, lurrean belar,
koston hare,
hek guziak kondatu arte
ehadiela nereganat ager ¹².*

Inguma, no te tengo miedo!
A Dios y a la Virgen María
tomo por amigos.
Hasta que hayas contado
las estrellas del cielo
las hierbas de la tierra
y las arenas todas de la costa
no aparezcas en mi presencia.

Inguma, Ingume, Ingumes, Ingumerie son las variantes que hemos registrado en este trabajo, y puede haber otras formas no catalogadas. Los vecinos de Urdiain llaman *Lozorro* a un fenómeno parecido que todavía se da en algunas personas, pero no he podido localizar ninguna oración preventiva contra el mismo. A las

10. Cf. Arch. P. DONOSTIA, C IX, 887. J.M. BARANDIARÁN «Mitología Vasca» p. 70.

11. *Ingume Maria* = *Ingumerie*. Aunque las fórmulas mágicas resultan confusas no es normal que se invoque el nombre de la Virgen María contra ella misma.

12. J.M. BARANDIARÁN, *Mitología Vasca* 1960, pp. 69-70.

más ancianas les resulta familiar la invocación a Santa Inés que aprendieron en su infancia, y ya no la repiten. Se limitan a rezar la oración dominical y el Ave María.

4. Fenomenología

Este material requiere un tratamiento específico. Interesa saber qué entienden los informantes a través de los términos expresados en sus devociones. Es un aspecto importante del estudio que debe estar previsto en el método de encuesta utilizado para la transcripción de los textos.

Generalmente, en la conversación familiar relajada la respuesta no suele ser árida y escueta. Términos aclaratorios, comentarios, interpretaciones subjetivas y juicios de valor esclarecen muchos puntos novedosos para el investigador. Esta información complementaria, bien sea en versión vivencial, cálida, de quienes han experimentado ya el resultado que expresan sus palabras, o a través de referencias menos concretas que testimonian el legado de la tradición oral, proporciona muchas veces la clave de aproximación a la realidad personal y social de los problemas.

Trataré de agrupar los datos por el mismo orden en que se encuentran los textos del apartado anterior.

A) *Mahuma*. La característica principal estriba en la penosa sensación de asfixia y en la opresión angustiosa del corazón que padece la víctima.

La relación esquemática de las observaciones anotadas presenta el siguiente cuadro de alteraciones psíquicas y molestias generales que experimenta el paciente:

Dificultad para respirar. En expresión sintética de un casero de Gaiñola (Valcarlos), Mahuma es la fatiga respiratoria, *hatsa tinkatzia*, durante el sueño nocturno.

Igualmente, en expresión de una señora que habla por referencias, «dicen que ataca por el costado y dificulta la respiración, *hatsa kexatzem*». Aporta el testimonio del caserío de una tía suya, donde tuvieron un criado que padecía sus acometidas todas las noches hacia las dos de la madrugada.

Esta declaración plantea el problema de la naturaleza del fenómeno que podría interpretarse como agente externo que ataca por el costado. Matiza que «era invisible y se hacía sentir por sus efectos». Este problema de apreciación está presente a lo largo de todos los comentarios.

Agarrotamiento. Otra nota característica del trastorno es el agarrotamiento general del organismo. «Llaman Mahuma a quedarse endurecido —*gogorturik*— mientras se duerme, sin poderse mover en ningún sentido, *nebondik ezin igi*.» Hasta ahora no se indica la causa, pero la propia anciana puntualizó espontáneamente a continuación: «decían que era Mahuma el que atacaba al cuerpo».

El agarrotamiento afecta en Valcarlos a la garganta, e impide hablar. «Eso es una cosa muy triste, me declaró cariacontecida la dueña de un caserío de Azoleta. A mí me ataca mucho. Se ensaña mientras duermes. No puedes hablar, te

aprieta —*estekatzen zaitu*—, te agarrota hasta la lengua». Ella no conocía otro recurso que el de la oración.

Sueño. Hay quien considera el hecho como una ensoñación de mala calidad. «Mahuma es un sueño muy malo. Aplasta —*zapatzen*— hasta el punto de ahogar». La mala ensoñación, según otros, es consecuencia de la actuación del genio: «Mahuma deja exhausta —*leberturik*— a la persona a base de malos sueños».

El paciente actúa realmente como quien se enfrenta a un enemigo, pero con absoluta ineficacia. «Es como si quisieras escapar de alguien y resultara imposible», dicen otros.

Desprendimientos. En el barrio de Gañekoleta, donde se registran desprendimientos de rocas desde la montaña inmediata, el fantasma asume esa responsabilidad. Una de las vecinas manifiesta, que la madre les solía apostillar al sentir el ruido de la caída: es Mahuma.

Aunque el desprendimiento no fuera real sino producto mental de una ensoñación, el responsable oficial podría seguir siendo el fantasma en la creencia de este poblado. Algo parecido cabría decir de cierto tipo de sobresaltos nocturnos. La sensación de riesgo y vértigo al borde de peligrosos precipicios y la consiguiente caída en el vacío que pudiera sobrevenir, los vecinos de este barrio suelen asociarlo igualmente al esquema de Mahuma.

Sugestión. Voy a detenerme ahora en la descripción pormenorizada de la experiencia personal de un anciano del Bixkar barrio en el que yo residí. Empieza por detallar los primeros síntomas de la aventura con el presagio de que algo horrible —*zer itsusi bat*— se aproxima peligrosamente. Sigue la sensación de que cada vez está más cerca, y añade: «quieres gritar y no puedes». El desenlace, en este caso, lo provoca el pánico o el miedo: «Al sentirlo encima te asustas y das un salto. Es cuando te despiertas».

Pero la novedad del testimonio de mi amigo Peloege, que así se llamaba el informante, radica en la visión particular que tiene del problema. No tenía dudas sobre el acontecimiento, y dudaba que alguien pudiera discrepar de sus resultados. A través de la conversación me veo involucrado en sus esquemas mentales y, en un determinado momento de la confidencia, me llega a interpelar como si yo mismo hubiera incidido en la órbita de sugestión que propicia la acometida del genio maléfico: «*Yo no tengo miedo al relámpago ni a las tormentas, me dijo; pero Mahuma es horrible, itsusia da. Usted mismo se asustará, si es que le viene. Y estoy temiendo que esta noche va a llegar*»¹³.

Me percaté sin dificultad de la intencionalidad de sus palabras, pero lo cierto es que me dejó un tanto perplejo y no supe aprovechar el momento para llevar la encuesta hasta sus últimas consecuencias. Sospecho, sin embargo, que él tenía un vago presentimiento de que me estaba 'contagiando' de alguna manera con su relato, y de que aquella noche se desatarían sobre mi persona las iras de tan temible enemigo.

13. Puede resultar interesante la transcripción literal de este original testimonio: «*Hautemaiten da zer itsusi bat heldu dela..., geruó ta hurbilago dugula. Oihu egin nahi eta ez iten abal. Azkenian sobera hurbiltzearekin izitzen zira eta jauzitzen. Orduan ihatzartzen zira. Ez nion beldurrik ez ibortziriari, ez erauntsiari. Abatik Mahuma itsusia da. Zuere izituko zira, ba, jiten bazaitzu! Eta beldur niz gaur jinen zai-zula*».

Afortunadamente para mí, la premonición no llegó a cumplirse, y tengo que limitarme a valorar experiencias ajenas. Entre tanto queda en pie la hipótesis de un posible mecanismo de sugestión en la estructura mental que revela el comunicado.

Mahuma recibe, en todo caso, tratamiento masculino, tal como se desprende de los textos recogidos. Los comentarios aportan otras apreciaciones que permiten situarlo en determinadas categorías humanas o preternaturales. Es el representante masculino de las fuerzas del Mal y desempeña un papel similar al de la bruja, según me manifestó la anciana dueña del caserío Otxin, en el camino de Gañekoleta.

Hay quien va más lejos y le asigna el papel del diablo. Es lo que creían en el barranco de Aitzurre: Venía a ser como el diablo, me dijeron. *Debria bezala zuten Mahuma*. En el barrio francés de Ondarrola lo identifican con el diablo, sin matizaciones: *debrua da*, es el diablo.

Al margen de la condición natural o sobrenatural que se le atribuye, y sin entrar a cuestionar el sexo del fantasma, Mahuma afecta indistintamente a personas de ambos sexos y las madres vascas solían tener buen cuidado en recitar las oraciones correspondientes al acostar a sus niños.

Hay pocos datos referentes al calendario y a estadísticas de incidencia en determinadas estaciones del año. Una de mis informantes apunta que ella era más propensa a este tipo de molestias «al caer la hoja» —*batez ere hosto erortzian*—, es decir, por el otoño. Se sentía acosada en medio de perros rabiosos y vacas bravas. El remedio consistía en rezar tres veces, sin respirar, la oración de San Andrés que figura en otro lugar.

El hematoma o cardenal que aflore en cualquier parte del cuerpo es para los valcarlinos ‘pellizco de Mahuma’, *Mabumaren zimikoa*.

Finalmente, este nombre ha pasado a la toponimia local *Mamuxilo* es el nombre de una pequeña cueva al borde del camino que va a Gañekoleta. Dicen que, durante cierto tiempo, solía aparecer una luz misteriosa a una joven costurera que circulaba por allí cada mañana. Parece ser que nadie le tomó en consideración hasta que la extraña aparición sorprendió a uno de los hombres más prestigiosos del pueblo, «acercándose la luz hasta el morro del caballo».

B) *Inguma*. Los rasgos fundamentales de *Inguma* coinciden, como vamos a ver, con los que se atribuyen a *Mahuma* en el apartado anterior. Existen, por supuesto, diferencias de forma y pueden parecer incluso contradictorias ciertas matizaciones subjetivas de los informantes; pero en el fondo responden a un mismo fenómeno básico. La diferencia es más bien nominal.

La geografía testimonial de *Inguma* se extiende a ambas vertientes del Pirineo, en el extremo más occidental del mismo, y queda también constancia en algunos pueblos de la costa guipuzcoana. Se trata de conocimientos residuales, pero es posible que una investigación a fondo permitiera extender considerablemente los límites del atlas donde estuvo arraigado. Se trata, en todo caso, de la forma más conocida de este genio nocturno en el folklore vasco. Contrasta, por ejemplo, con la limitada difusión de Mahuma localizado en Valcarlos y varios pueblos de la zona.

En cuanto al contenido y papeles que asume el personaje, el espectro de Mahuma es más abigarrado y denso, ya que se le atribuyen prácticamente todas las incidencias, tanto físicas como psíquicas, relacionadas con la noche. En este sen-

tido, Mahuma acapara el papel universal que en otras regiones del País Vasco asume *Gaueko*.

Quede claro que el trabajo de campo referente a Inguma no lo he realizado personalmente. He contado con los datos aportados por R.M. de Azkue, P. José A. de Donostía y don José Miguel Barandiarán.

Resultan particularmente ilustrativas las características de este personaje que el P. Donostía recogió en sus apuntes. Después de afirmar que es relativamente frecuente la oración pidiendo una noche tranquila, sin pesadillas ni fantasmas, añade: «El *Ingume* hace su aparición en labios de nuestros aldeanos como una especie de animal sedoso que oprime al durmiente».

Reincidiendo en esta misma idea, dice luego: «Os he hablado antes de *Ingume*, la pesadilla, que es la preocupación de nuestros caseros al ir a acostarse. Para éstos el *Ingume* es una especie de animal, suave, de mucho peso, que se desliza por el pecho apretándolo».

Cabe destacar el carácter zoomórfico que revisten las informaciones que el ilustre musicólogo y folclorista recogió en Baztán. En otro lugar llega a decir que, en Irurita, se le presentó a alguien en forma de perro negro. Le fue siguiendo desde la Venta de Etxerri hasta la puerta de su casa. Allí le dijo: «*Onen partetik etortzen bazara mintza zait; gaistoen partetik heldu bazara honda zait*». Si vienes de parte de los buenos (espíritus), habla; si procedes de los malos, desaparece. Y desapareció.

Hay datos que transcribe con desenfado, dejando traslucir en el tono un discreto sentido del humor, sin detrimento de la fidelidad que le caracteriza. En una de las fichas, dice: «Pero ni vosotros ni yo hemos visto jamás ese animal sedoso. En cambio Francisco Garbisu, el amo de la casa Lournaga, de Irurita (Baztán), aseguraba muy serio haber logrado coger una vez a ese animal. Le comenzó a subir por las piernas y por el cuerpo, hasta la garganta. Dicen que, si llega hasta ese punto, hace mucho daño. Es preciso cogerlo antes. Lo hizo él así, y consiguió atraparlo. Lo rompió en dos pedazos que echó debajo de la cama. Dice que era una cosa blanda y de tamaño regular».

La caza del fantasma tiene sus secretos y no todos consiguen retenerlo. Los pocos privilegiados que llegan a cogerlo, no pueden permitirse la libertad de encender la luz, y cuando el buen Garbisu a la mañana siguiente fue a ver el *Ingume* de su cacería nocturna, no lo halló ¹⁴.

Barandiarán hace una valoración de los mismos diciendo, que la mayoría de los mitos representan objetos y hechos que la naturaleza, como *eguzki amandre* (sol). Otras veces se refieren a obras humanas, como al cultivo del trigo. Las hay, finalmente, que responden a puras creaciones subjetivas, como *inguma*, *gerixeti* (sombra de antepasados, alma) etc. En unos y otros son las tradiciones o las interpretaciones consagradas por la tradición el coeficiente o elemento que les da sentido y vida.

Este coeficiente se caracteriza, en nuestro caso, por un fondo de animismo en el que los fenómenos y las cosas se explican mediante intervención de genios y divinidades.

14. P. José Ant.º de DONOSTIA. *Oraciones, prácticas religiosas y medicinales populares*. CEEN (1972) pp. 5-34. Publicado por el P. Jorge de RIEZU. *Euskal Erriko Otoitzak*. Egan (1956) 2 pp. 34-52. Arch. P. DONOSTIA. Cuad. I-59, II-228.

La descripción que el autor repite en varios lugares de sus obras es clara y significativa. Dice así: '*Inguma*. Es genio maléfico que aparece de noche en las casas cuando sus moradores se hallan dormidos. Aprieta en la garganta de algunos de éstos, dificultándole la respiración, de suerte que le causa una indecible angustia'.

Añade, como dato complementario, que en la localidad de Ithorrotz este genio es considerado como causante de malos sueños. Además de la fórmula de Ezpeleta que hemos transcrito, repetían esta invocación alternativa: «*Gauargi! Hi, aldiz, jin akitala Gauargial*» Gauargi! Que, en cambio, vengas a mi tú, Gauargia!¹⁵

C) *Lozorro*. La aportación testimonial de *Lozorro* que figura en este trabajo procede de Urdiain (Navarra), tal como queda indicado en otro lugar. Se trata de una creencia que todavía perdura y esto me ha permitido consultar a personas que padecen sus efectos, aunque las generaciones más jóvenes van perdiendo conciencia del problema. He procurado recoger impresiones en distintas épocas del año y he querido saber a qué atribuyen ellos el fenómeno.

En cuanto a la descripción de los síntomas fundamentales, todas las informaciones coinciden en que produce angustia con dificultad para respirar y sensación de asfixia. El resultado final es, siempre, el agotamiento general por el esfuerzo realizado.

Hay una particularidad en los datos procedentes de Urdiain y es que, a diferencia de la información facilitada por los pacientes de Mahuma, las víctimas de Lozorro pueden recabar ayuda de sus allegados. El agarrotamiento, en este caso, no afecta a la garganta o se libran, al menos, las cuerdas bucales y la persona afectada puede proferir gritos para alertar a los familiares que conviven bajo el mismo techo. La asistencia inmediata de éstos se considera imprescindible para superar la crisis. Se limitan a tocar con la mano al cuitado en cualquier parte del cuerpo y la reacción es instantánea.

Ciñéndonos al relato de nuestros informantes, la experiencia de la Burunda se centra en la comparecencia de figuras humanas de grandes proporciones que, desde el exterior invaden el espacio propio y amenazan la seguridad personal del encartado.

Transcribiremos las apreciaciones subjetivas de tres miembros de una familia tradicionalmente afectada por este tipo de representaciones nocturnas:

1) A la anciana madre ya fallecida, según me manifestó ella, le perseguía la figura de un hombre grande, horrible, tratando de entrar por la puerta del aposento. La escena solía durar el tiempo justo que tardaba en acudir a su llamada cualquiera de sus hijos desde una habitación inmediata. En ese momento se desvanecía la figura.

2) El hijo mayor de la familia apenas consigue ver al monstruo en conjunto. Únicamente, un brazo muy largo que se desliza desde el exterior a través de la ventana, agarrándole por un costado al tiempo que trata de arrastrarle hacia afuera.

Aclara que pudiera existir cierta predisposición atávica a este tipo de alteraciones en su familia. Recuerda que en su infancia solía dormir en la misma habi-

15. J.M. BARANDIARÁN, *Mitología Vasca* (1960) pp. 70-71. *Obras Completas* (1972) t.I. p. 109.

tación de su abuelo, a quien molestaba con cierta frecuencia este fantasma. Había asimilado perfectamente la lección para actuar en caso de emergencia y acudiría rápidamente a auxiliarle. «Ahora me tiene que ayudar a mi, de vez en cuando, mi hermana», concluye con gesto de resignación.

3) Y la hermana sabe también de estas experiencias. No tiene idea clara de ninguna representación concreta. Sólo sabe que un ser extraño, indefinido, le va aprisionando a partir de las piernas, hasta alcanzar la altura del pecho donde se detiene pesadamente, dificultando la respiración. También grita ella y tiene que ser asistida como los demás.

5. Aproximación semántica

Los datos registrados se inscriben, sin duda, en el marco universal de la pesadilla que, en definición del diccionario de la Real Academia Española, es opresión de corazón y dificultad de respirar durante el sueño. Ensueño angustioso y tenaz.

La lexicografía vasca se muestra espléndida en el capítulo de vocablos dedicados a este concepto. Digamos a título informativo, que el diccionario del P. Múgica recoge una veintena de palabras entre las que cabe destacar como más conocidas, *amesgaizto*, *ameskaitz*, *amestxar*, *loasma*, *lomutu*, *lopizu*, *lotordi*, *lozaku*, *zorro*, además de las tres estudiadas en este trabajo ¹⁶.

Azkue localiza *Mahuma* en Alduides (Baja Navarra) y traduce por pesadilla, añadiendo la misma definición que trae el diccionario de la Academia Española ¹⁷.

Aizkibel traduce, igualmente, por pesadilla, que interpreta en términos propios, como opresión del corazón por las especies meláncolicas del sueño ¹⁸.

El diccionario trilingüe de Larramendi y el etimológico de Pedro Novia de Salcedo no registran la palabra *Mahuma*, en tanto que el de Pierre Lhande se limita a transcribir el texto francés que trae Azkue ¹⁹.

No conozco ningún estudio referente a la etimología de esta palabra. Lo más cómodo sería recurrir a fuentes árabes aceptando como préstamo literal — *Mahuma/Mahoma*—, en acepción odiosa de enemigo, genio maléfico, diablo, etc. que asume en el folklore vasco. Pero la realidad pudiera ser más compleja. Sin negar la posible adherencia de tales resabios como una connotación más del vocablo a través de su trayectoria histórica, podría ser producto de la Mitología clásica.

Conviene tener en cuenta que, paralelamente, existe en el diccionario vasco el término *Mamu* o *Mamua*, muy generalizado en la acepción de coco, figura fea,

16. Plácido MÚGICA. *Diccionario castellano-vasco*. (Bilbao 1965). Artículos: *Pesadilla*, *Sueño* (profundo).

17. R. M.ª de AZKUE, *Diccionario vasco-español-francés*. (París 1906).

18. J. FRANCISCO AIZKIBEL, *Diccionario basco-español*. (Tolosa 1884).

19. Manuel de LARRAMENDI, *Diccionario trilingüe del castellano, bascuence y latín*. (San Sebastián 1745). P. NOVIA DE SALCEDO. *Diccionario etimológico del Idioma Bascongado*. (Tolosa 1887). P. LHANDÉ. *Dictionnaire basque-français*. (París 1926).

espantajo. Novia de Salcedo lo describe en su diccionario como ‘voz de miedo a los niños’. Aizkíbel, por su parte, dice que es fantasma que pone miedo, engendro imaginario de supuesta corporeidad y atroces hechos para infundir miedo a los niños. Variantes: *Mamute* (Valcarlos), *Mamurro* en la regata del Bidasoa ²⁰.

Sin necesidad de extorsionar los textos viene inmediatamente al recuerdo el nombre de *Mamurius Veturius*, que en la antigüedad clásica era vapuleado y expulsado de la ciudad durante las fiestas de la primera luna del Año Nuevo.

Esta práctica romana que está relacionada con ritos de otros pueblos, tenía lugar todos los años, el día 14 de marzo, comienzo del antiguo año romano. Frazer ve en este personaje, cubierto de pieles y paseado procesionalmente por las calles de Roma, la representación del dios de la vegetación, viejo y caduco con el año que termina. Para este autor *Mamurius Veturius* es sinónimo de ‘viejo Marte’ ya que Marte no era en su origen un dios de la guerra, sino de la vegetación ²¹.

Mamurius Veturius o viejo Marte recuerda, a su vez, a *Mamuzarra*, ‘viejo Mamu o Momo’ entre los vascos, traducido como vestiglo o coco viejo en el diccionario de Aizkíbel. *Mamuzza* recibe el tratamiento de vestiglo, monstruo formidable y horrendo, en ese mismo diccionario, y añade: fantasma grande que pone miedo a los niños.

En acepción actual de Valcarlos, *Mamutza* es la cucaracha; y *Mamuzar*, el temible fantasma invocado para amedrentar a los niños. En Urdiain llaman ‘*Momoxarro*’ a los enmascarados que protagonizan el carnaval local. Es lo que en Arruazu llamamos *Mozorro*, término muy generalizado en Navarra, y que luego ha pasado a designar en castellano la figura del entunicado en las procesiones de Viernes Santo, tanto en Pamplona como en pueblos de la provincia ²².

Julio Caro Baroja ha estudiado la influencia de las citadas fiestas romanas en el paloteado de Ochagavía y otras danzas ²³.

Inguma. Las variantes lexicales de *Inguma* registradas en este trabajo, son tres: *Ingume*, *Ingumes*, *Ingumerie*. Apenas se apartan del núcleo principal, por lo que nos fijaremos exclusivamente en el modelo de *Inguma* que significa mariposa y pesadilla.

Aizkíbel registra ambas acepciones sin comentario alguno. Novia de Salcedo trae mariposa y se olvida de pesadilla. Por cierto, inserta esta curiosa etimología: «Puede ser formación de *inguru-luma*, copo, pluma de circuitos, rodeos, pudiendo ser segunda raíz, *lema*, gobernalle, *soma*, sagacidad, tino, *tema*, traviesa».

Azkue le da tres significados a la palabra *Inguma*, mariposa, persona inútil y pesadilla. Hace referencia a los manuscritos de Oihenart, extremo al que dedica el siguiente comentario el Dr. Justo Gárate: Oihenart emplea la palabra *Inguma*, íncubo, que es una mariposa, y sería considerado por Iturriaga como las almas, al igual que se hace en Tehotihuacán (México) ²⁴.

20. En la Regata del Bidasoa llaman *mamurros* a los bichos en general. Cf. *Vocabulario Navarro*, J.M.^a IRIBARREN.

21. James G. FRAZER, *La Rama Dorada*. (México 1979).

22. J.M.^a IRIBARREN, *o.c.*

23. J. CARO BAROJA. *La significación de algunas danzas vasco-navarras*. Rev. Príncipe de Viana (1945) 18, pp. 115-132.

24. Conferencia del Dr. Justo GÁRATE, *La Medicina Vasca. Historia y Filología*. San Sebastián, 14.IX.1977. Personalmente, me indica en una nota que pesadilla es *alptraum* en alemán. El P.

Larramendi no recoge en su obra la palabra Inguma. En cambio, pesadilla traduce al latín por *incubus*, que en italiano da *incubo* con el mismo significado.

Y es esto lo que da de sí la palabra vasca *Inguma* derivada del latín *Incubus* sin perder el sentido original.

Lozorro. El término más generalizado para significar la pesadilla es *lozorro*. Tiene también otras acepciones. Azkue traduce por dormilón, sonambulismo y sueño profundo. El diccionario de Múgica lo considera de uso común para designar pesadilla. Figura, igualmente, con este significado en las listas de Aizkibel y Larramendi.

Novia de Salcedo insinúa la siguiente etimología: *Lazorroa*. Dormilón, pesadilla. Parece formación de loa-zorroa, costal, saco de sueño. *Somnolentus, incubus*».

6. Etiología

Hemos contemplado hasta ahora la información referente a la pesadilla — llámese Lozorro, Inguma o Mahuma—, desde una perspectiva primordialmente sintomatológica y descriptiva. La encuesta recoge también sugerencias encaminadas a descubrir o explicar de alguna manera las causas del fenómeno. Al clasificar y presentar este material no emitimos ningún juicio de valor sobre los datos recogidos. Nos limitamos a manejar los resultados que nos proporciona el trabajo de campo.

Frente a las explicaciones más generalizadas del hecho, por otra parte, se alza en actitud crítica la voz de quienes cuestionan la consistencia de las razones aducidas.

Las supuestas causas que se apuntan se basan en principios muy dispares, como consecuencia de la distinta mentalidad de los informantes. Según la concepción mágica de donde emana una buena parte de las oraciones comentadas, la causa de la pesadilla estriba en la agresividad de agentes externos que actúan sobre la víctima. Unas veces acometen de costado, y otras veces el ataque se inicia por las piernas hasta situarse definitivamente sobre el pecho.

Se trataría de seres preternaturales que la tradición popular agrupa en distintas categorías:

Genio nocturno. Podría reducirse a la categoría de los fantasmas. Se habla de seres invisibles que acechan al hombre. El folklore vasco los engloba en el colectivo *Gaueko*, aunque también recibe otros nombres. Semejante a *Inguma* es Aidedeko, a quien se le hace responsable de todas las enfermedades cuyas causas naturales no se conocen ²⁵.

Para otros resulta visible, tanto en forma humana como en representaciones de animales y otras apariencias menos precisas, pero psicológicamente constatables.

MENCHACA tradujo 'el conocido ensueño de los Alpes', en *Psikolojistik*, de FROEBES. Puntualiza que *Alp-* se refiere a los llamados *elfos* o *sifos*, que en alemán se dice también *alpdruken*, apretar, en inglés *nightmare*. Este último componente *-mare*, significa yegua. Algo similar a lo que sucede con *cauchemar* en francés. (Carta fechada en Mendoza, Argentina, el día 14-XII-1981).

25. José Miguel BARANDIARÁN, *Mitología Vasca*. pág. 70.

Brujería. No podían faltar las maléficis entre los seres sospechosos de provocar los sobresaltos nocturnos de la pesadilla que tanto problema creaba a nuestros mayores. La bruja llegó a tener notable incidencia en las tradiciones de Urdiain y son varios los informantes que le atribuyen la autoría de Lozorro.

Mahuma, en cambio, no es bruja; tendría que ser brujo, en todo caso, puesto que los valcarlinos le dispensan tratamiento de varón. Lo relacionan, por supuesto, con la vieja de la escoba y dicen que es el espíritu del Mal en versión masculina por lo que podría asumir atribuciones más generales que las específicas del genio nocturno. Es una apreciación personal mía a la vista de este dato que lo equipara a *Aideko*.

La interpretación del hematoma o cardenal como pellizco de Mahuma encaja bien en el esquema mental de las agresiones externas, como justificación de algo que no se sabe de dónde procede. La toponimia dice relación al espacio supuestamente habitado por el genio —*Mamuxilo*—, que se ubica generalmente en cuevas que sugieren la boca de comunicación con el seno de la tierra.

Intervención diabólica. Justamente la información procedente de los valles pirenaicos establece conexión con el propio Diablo, entendido en el sentido cristiano de demonio, al que atribuye la causalidad directa de todos los males.

La cultura popular, por otra parte, registra además tendencia de talante racionalista, que apunta motivaciones subjetivas de carácter psico-somático como posible causa de las pesadillas, y concibe el fenómeno en una perspectiva interiorizada que emana del ser humano.

Se apuntan distintas hipótesis. Un anciano de Urdiain que no ha padecido las consecuencias de la pesadilla, enjuicia así desde un posicionamiento crítico su propio punto de vista: «Aquí se daba mucho. Pienso que tendría algo que ver la cena más o menos pesada, con la postura que se toma en la cama. Sería por la presión de las manos o de la ropa de la cama sobre el estómago, lo que podía provocar una mala digestión. El afectado no se da cuenta y piensa que le atacan las brujas». Insiste en que la gente pensaba que era cosa de brujas. Independientemente de su opinión, otra hermana coincide con este punto de vista. Me dijo que Lozorro es producto de la ignorancia. Se trata de pesadez de estómago, y todo lo demás es pura fantasía.

Es interesante saber lo que piensan al respecto las personas afectadas. Una de ellas reconoce que hubo cierta época en la que se achacaba todo a las cenas fuertes. No es que ella habitualmente cenara mucho, se trata de una mujer de cincuenta años, pero se limitaba luego a tomar una taza de leche y fruta. El problema que se plantea es práctico: ¿Cómo es posible que su abuelo pudiera tener tantas pesadillas con el hambre y la miseria que pasaban entonces? La pregunta queda en pie.

Otra anciana, sin previo conocimiento de las opiniones expuestas, cree que 'había de eso' más que ahora y que generalmente se atribuía a la debilidad 'porque la gente no tenía para comer'.

El deseo de encontrar una explicación le hizo sospechar de la Cafiaspirina a una de las encuestadas. Había tomado una tableta antes de acostarse y pensaba si se le habría quedado estacionada en el intestino —*bestien gelditunik edo*—. Recapacitando, sin embargo, llegó a la conclusión de que su madre seguía padeciendo pesadillas sin ser adicta a la Cafiaspirina. Esta ficha corresponde al año 1969.

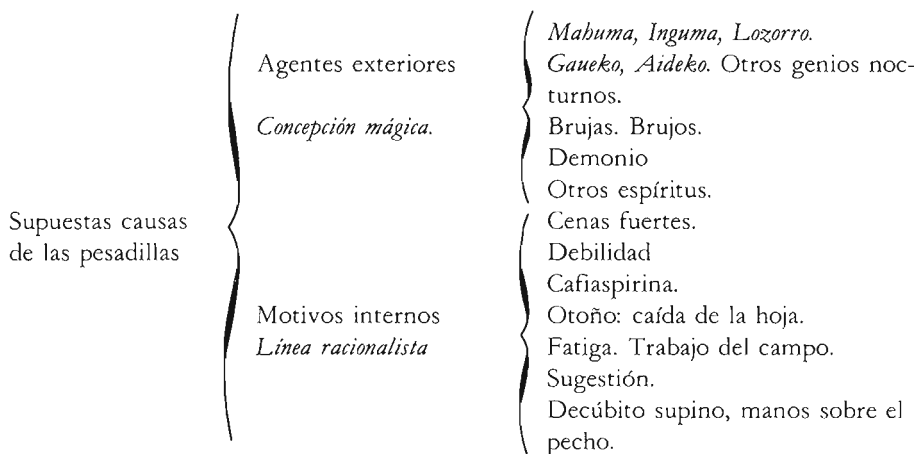
Se dan también observaciones circunstanciales que en la intención de los informantes pueden significar una relación causal. Es el caso de la señora que solía tener muchas pesadillas 'sobre todo a la caída de las hojas'.

El trabajo del campo, por lo que pueda suponer de cansancio y fatiga, es objeto de una pequeña matización marginal, al decir que la juerga y las fiestas no producen pesadillas, y sí, en cambio, las faenas del campo. Lo dice una mujer refiriéndose a su hermano.

La sugestión podría ser otra de las causas apuntadas en la encuesta, si tomamos en consideración la advertencia formulada por uno de mis entrevistados en el sentido de que aquella noche podría ser abordado yo por el fantasma.

Cabe resaltar un dato especialmente sintomático que resume la experiencia de una de las familias que más ha sufrido a causa de las pesadillas en Urdiain. Insisten unánimemente en que la presión física se fija sobre el tórax, descartando en su caso la incidencia sobre el estómago. Atribuyen particular importancia a la posición corporal durante el sueño. Al menos por lo que respecta a tres generaciones, tanto los abuelos como los padres y ellos mismos, han podido constatar fehacientemente que padecen pesadillas cuando duermen «bocarriba» o decúbito supino. La circunstancia que parece influir en última instancia es la apoyadura de las manos cruzadas sobre el pecho, actitud instintiva que es el resultado de un hábito heredado o adquirido. Basta que otra persona separe las manos del paciente para que desaparezcan las molestias.

El conjunto de causas a las que se atribuye el origen de las pesadillas en las encuestas que hemos realizado, figura esquemáticamente en la siguiente clave:



7. Naturaleza

La información aportada en este trabajo presenta notables divergencias que conviene puntualizar. No olvidemos que las personas encuestadas pertenecen a distintos núcleos y responden a zonas culturalmente bien diferenciadas. Cada informante entiende el sueño y los trastornos nocturnos según los propios esque-

mas, producto del legado tradicional y de la experiencia acumulada. Es normal que, en principio, se den apreciaciones aparentemente contradictorias.

Al objeto de clarificar la situación agruparemos, por una parte, los aspectos variables, resumiendo en otro apartado los elementos comunes.

Los datos variables se refieren tanto al círculo formal de las representaciones, como a la conexión psico-somática de las reacciones. El capítulo de las representaciones abarca figuras humanas en áreas simbolizadas por *Lozorro*, zoomórficas en las correspondientes a *Inguma*, y no constatables o de carácter fundamentalmente mitológico en los dominios de *Mabuma*. En cuanto a las reacciones, ya hemos indicado que a las víctimas de *Lozorro* les es dado gritar, en tanto que *Mabuma* agarrota la garganta e impide articular sonidos.

Hay, sin embargo, una serie de elementos comunes a todos los cuadros estudiados: a) Opresión de corazón. b) Dificultad de respirar. c) Agarrotamiento. d) Desconexión psico-somática que paraliza el movimiento de los brazos, etc. Hay otra puntualización bastante generalizada que sitúa el inicio del acoso personal a partir de los pies. Puede ser un dato sintomático de cierto interés.

Cabría pensar que varias de estas representaciones que polarizan la atención del encuestado sin incidencia mayor de la opresión de corazón y de la dificultad respiratoria, responden al modelo de ensoñaciones más o menos penosas que el encuestado asocia al término general *amestxarra*, ensoñación conflictiva. Podría englobarse en este grupo la representación de perros rabiosos y vacas bravas que, sobre todo en otoño, se figuraba la dueña del caserío Bidondo, en Valcarlos, por más que ella atribuyera todo a Mahuma. Del mismo modo la aventura montañera de quien bordea el abismo y se precipita en el vacío para despertarse del sobresalto, encaja sencillamente en el cuadro de las ensoñaciones prescindiendo del recuerdo del fantasma.

La diferencia entre el sueño y la pesadilla estriba, según la creencia de Urdiain, en la actitud subjetiva del paciente durante la prueba. Maritxu Galarza me describió su experiencia sobre *Lozorro*, y añadió: «Para mí, eso no es sueño. El sueño es otra cosa». Su punto de vista, compartido por otros pacientes, se resume en estas consideraciones:

1) El que sueña no se da cuenta de que está soñando, se encuentra inmerso en la experiencia. En la pesadilla se da cuenta de la situación anómala y trata de librarse de ella. Grita.

2) Es consciente de cuanto sucede alrededor. La opresión de *Lozorro* no le impide escuchar la voz de quienes responden a su llamada y sigue con ansiedad los movimientos de los que acuden a asistirle. Sabe cuándo entran en el aposento y, de hecho, se desembaraza de las molestias al simple contacto físico del familiar. La misma persona no sigue los acontecimientos de casa durante la ensoñación normal. Vive otra experiencia más o menos forjada con sucesos de su vida, pero desligada de los hechos concretos que están sucediendo en aquel momento.

3) Finalmente, la consciencia de quien padece la pesadilla no es enteramente normal. Hay una desconexión entre las facultades mentales que permanecen relativamente lúcidas y el mecanismo psicomotriz que pone en marcha los actos reflejos. El hombre se siente físicamente agarrotado, incapaz de desarrollar un simple movimiento de manos. De ahí arranca la creencia de que el fantasma ataca al cuerpo.

Esta desconexión puede afectar parcialmente a unos miembros y dejar en activo otras funciones. Es lo que se deduce de la posibilidad de hablar y gritar conscientemente que manifiestan tener los afectados por la pesadilla en Urdiain, aunque en las mismas circunstancias queden bloqueadas las cuerdas bucales de los valcarlinos.

Esta sensación de impotencia física es la nota que más insistentemente ponen de relieve las personas afectadas. Endurecimiento, agarrotamiento del cuerpo —*gogorturik gelditzia*— era la definición de Mahuma para una buena parte de encuestados de Valcarlos. En una ocasión se nos dijo: «Es como si quisieras huir de alguien y no pudieras». Pienso que podría encajar en este apartado de las pesadillas localizadas y libres de imaginaciones figuradas, la puntualización de una víctima de Mahuma, al decir que era invisible y se hacía sentir por los efectos.

La pesadilla, sin embargo, no siempre se presenta libre de las representaciones típicas de la ensoñación y tenemos, entonces, un cuadro mixto de complejas posibilidades. Sugeriré únicamente dos posibles vivencias personales reflejadas en la encuesta como fondo de la pesadilla. La madre de la encuestada que acabamos de presentar coincidía plenamente con las puntualizaciones de su hija, pero añadía como dato complementario no constatado por ésta, la presencia de un hombre muy feo asomado a la puerta en ademán de entrar en la habitación, lo que provocaba en ella pánico y horror.

Con ocasión de otro trabajo monográfico sobre cierta actividad singular que desarrollaron sus antepasados, la encuestada manifestó abrigar miedo y prevención contra la agresividad masculina, como consecuencia de las humillaciones que a partir de sus abuelos venía padeciendo la familia. Decía que, en un pueblo de reacciones primarias como era Urdiain, el mero hecho de tener que vivir solas unas cuantas mujeres en casa constituía un riesgo permanente para ellas. En la familia de su madre fueron cinco hermanas sin ningún varón, y se da el caso que los mozos llegaron a ponerles dinamita en la entrada de casa, haciendo saltar los objetos por el aire. No contentos con la fechoría, pusieron en solfa la acción y difundieron versos alusivos a las muchachas ²⁶.

Anoto el dato que considero ilustrativo para la comprensión del problema local, y queda plenamente confirmado en la encuesta referente al comportamiento sexual ²⁷. La hija acusa los efectos de la pesadilla sin ninguna representación adicional.

Subconsciente. La indicada figuración que reiteradamente experimentaba la madre, resulta significativa. La impresión traumatizante de sus recuerdos de juventud aflora abiertamente a través del subconsciente y se materializa en la figura temible de un hombre grande y repulsivo.

La misma explicación podría tener esa fatigosa sensación de forcejeo ineludiblemente que padece su hijo durante la pesadilla. Recordemos que se trata de una mano larga que se introduce en la habitación por el hueco de la ventana y trata de arrastrarle hacia afuera. No figura, por supuesto, ningún indicativo sexual y se

26. J.M. SATRÚSTEGUI, *El mercado de la sanguijuela en el País Vasco*. Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra, 1972, 10, pp. 43-51.

27. J.M. SATRÚSTEGUI, *Euskaldunen seksubideak*. Jakin, 1975. Cf. *El comportamiento sexual de los vascos*. Editorial Txertoa. San Sebastián 1981.

desvanece por completo la imagen corporal, centrándose la atención en la violencia física de los brazos descomunales con abstracción del conjunto orgánico.

Conviene advertir que, tratándose de una familia de fuerte contextura física —el hermano menor del comunicante ha sido profesional del ring y ostentó el título de campeón nacional de Catch—, la estatura y la fuerza desempeñan un papel importante en el conjunto educacional e instintivo de sus miembros. El informante, en este caso, no tiene la envergadura constitucional de los compañeros de juego, a pesar de su fuerza excepcional, a juicio de los amigos que compartieron arriesgados ejercicios y juegos temerarios que, por fortuna, no causó ninguna baja en las peleas de barrio. En este contexto del imperio de la fuerza pudieron gestarse los estímulos del subconsciente que emergen durante la pesadilla.

En cuanto a la hermana, víctima también de las pesadillas, su juventud menos ajetreada que la de los esforzados hermanos no impacta los registros mentales con recuerdos reseñables, de modo que carece de representaciones fantasmales en el incidente nocturno, y sus molestias se limitan a la sensación de angustia y asfixia características de toda pesadilla.

De acuerdo con las pruebas aducidas y la constatación de sus propias circunstancias, las representaciones oníricas atribuidas a Lozorro, en Urdiain, son asociables a lejanas experiencias personales registradas en el subconsciente de cada protagonista.

Esta conclusión no es aplicable, sin embargo, a todos los cuadros de pesadillas nocturnas. Las presiones que afectan al colectivo, la psicosis y las creencias arraigadas en la comunidad, pueden ser más significativas que las propias vivencias subjetivas; e incluso, estas últimas podrían ser asumidas por figuras mitológicas de cierto arraigo en la población. El desprendimiento de rocas que los vecinos de Valcarlos, en el barrio de Gañekoleta, atribuyen a Mahuma tiene mucho que ver con la situación geográfica del poblado que registra frecuentes accidentes de este género, de modo que el motivo que inspira en las ensoñaciones la figura de esta amenaza física trasciende el ámbito exclusivamente individual. Los desprendimientos han impactado durante siglos a los vecinos del barrio con accidentes más o menos espectaculares, cuya autoría se atribuye por tradición popular a Mahuma como una más de sus fechorías. Cualquier experiencia individual puede ser atribuida, por asociación prevalente, al genio que destaca en la constelación de la conciencia colectiva.

Por otra parte, esta misma imagen de la caída de rocas incide también en relatos de ensoñaciones comunes que recoge la encuesta realizada entre los habitantes del barrio. Uno de los informantes asocia el propio sueño, lo mismo que el desprendimiento real, a las actividades malignas que constituyen el curriculum del fantasma.

Creo entender que los testimonios relacionados con Mahuma en el barrio de Gañekoleta (Valcarlos), conectan con el alma colectiva a través del propio subconsciente y afloran, indistintamente, tanto en los sueños como en las pesadillas.

Hubiera resultado sumamente curioso conocer las circunstancias personales de los informantes del P. Donostía, que describieron las características del Inguuma baztanés en el estrato zoomórfico.

Resumiendo la información referente a la naturaleza de los fenómenos estu-

diados, podemos distinguir varios modelos de actitudes psíquicas en las diversas experiencias nocturnas:

Sueño normal (Ametsa). Representación de sucesos y especies en el plano de la fantasía mientras se duerme.

Sueño pesado (Amestxar, amesgaizto). Ensoñación perturbadora del descanso nocturno con gran tensión psíquica e, incluso, con actuaciones físicas.

Pesadilla (Lozorro, Mabuma, Inguma). Opresión del corazón, fatiga respiratoria con sensación de asfixia y angustia. Puede venir acompañada de fantasmagorías, o sin ellas.

8. Apéndice

El estudio de los sueños y pesadillas que hemos iniciado a partir de las oraciones del devocionario popular, ha desembocado en el análisis de fenómenos naturales que poco tienen que ver con la religiosidad o la concepción mágica de los informantes. El resultado final no debiera desvirtuar la riqueza que supone toda la información acumulada en las tradiciones populares para poder pulsar los latidos íntimos de la vida de un pueblo. Son retazos de historia real que nos adentran en el conocimiento del hombre.

El devocionario popular, por otra parte, no es más que una reducida parcela, el pequeño huerto familiar que cuida con mimo el ama de casa, frente al panorama fecundo de prados y campos abiertos que presentan en Etnología las posibilidades inexploradas del hombre.

Incluso dentro del reducto de las prácticas piadosas y de los recursos mágicos, la oración no es el único remedio esgrimido por el hombre religioso para prevenir y conjurar las asechanzas que le tienden los enemigos. Apenas hay actividad humana que quede al margen de las bendiciones rituales. Se bendice el ganado que se desplaza al monte para la temporada de pastos al aire libre, se conjuran los sembrados, lo mismo que la casa, el agua y el fuego. La siembra de algunos productos como las alubias, el maíz y la patata tenían su rito. Pero, además, existe la vía clandestina de las prácticas supersticiosas que todavía persisten porque tienen adeptos.

En cuanto a la interpretación del mundo personal de los sueños y pesadillas, cada vez son más los pueblos y las personas que los ven con criterio racionalista y prescindien de invocaciones y ritos de signo trascendente. La sospecha de las cenas fuertes desgravó en buena parte la culpabilidad de los distintos fantasmas, y la oportuna palmadita de los más allegados sigue surtiendo efecto para ellos.

Por otra parte, persiste el recuerdo del agua bendita, la costumbre de tomar unos sorbos de agua invocando el nombre de algunos santos, y la creencia de las últimas ancianas en la virtud ritual de la bendición del fuego contra los malos espíritus.

Es probable que ningún padre baztanés siga recomendando al hijo que no encienda la luz si logra apresar a Inguma entre las manos. Pero seguirá siendo cierto que en Ablitas (Navarra) hay yacimientos de yeso y tierras calizas salpicadas de rocas de pedernal. La colina denominada «El Montecillo» es rica en pie-

dras rojizas de distintos tonos. A estos pedernales de color rojo, sobre todo a los más oscuros, les llaman «Sangre de Cristo» y algunas mujeres los solían recoger para colocar debajo de la almohada al acostarse. Creían que de este modo evitaban los ensueños y pesadillas ²⁸.

En Valcarlos existe la creencia de que el maleficio de las brujas radica en el interior de la almohada, materializado en forma de bola o pequeña muñeca de lana que actúa directamente sobre el que duerme en ella. Otros hablan de plumas y gallos. El remedio consiste en quemar la lana en cualquier encrucijada de caminos, preferentemente a las doce de la noche.

El toque de campanas del Sábado de Gloria movilizaba hasta hace pocos años a todas las mujeres de Urdiain. Salían corriendo al primer regato o a la huerta más cercana, para recoger un manojo de tres clases de hierbas que solían depositar debajo de la cama antes de que concluyera el repique pascual. Se le atribuía un privilegio particular contra la intervención de las maléficas durante el año. Una señora me comentaba la experiencia personal de un año en que tuvo que asistir forzosamente a los oficios de la parroquia por exigencias rituales de duelo familiar. Le angustiaba en la iglesia el sombrío panorama de un año sin hierbas, pero los nubarrones se disiparon al llegar a casa ya que la vecina había suplido el rito tradicional depositando debajo de la cama de su vecina el consabido manojo de hierbas.

Datos de Antropología cultural para estudios de neuropsiquiatría.

28. Pedro ARELLANO, *Folklore de la Merindad de Tudela*. Anuario de Eusko Folklore, XIII, 1933, pág. 194.

