

K O B I E[®]

ANTROPOLOGÍA CULTURAL



16

Bilbao 2012



Bizkaiko Foru Aldundia
Diputación Foral de Bizkaia

KOBIE



Originales e intercambio:

Revista KOBIE

Kultura Ondarearen Zerbitzua.
Bizkaiko Foru Aldundia

Servicio de Patrimonio Cultural.
Diputación Foral de Bizkaia

María Díaz de Haro, 11 - 6ª planta.
48013 Bilbao (Bizkaia)

e-mail: kobie@bizkaia.net

Teléfonos

Intercambio: 0034.94.4067723
Coordinador: 0034.94.4066957
Director: 0034.609.414102
<http://www.bizkaia.eus/kobie>

ARGITARAZLEA - EDITOR



Bizkaiko Foru Aldundia
Diputación Foral de Bizkaia

ZUZENDARIA - DIRECTOR

Ernesto Nolte y Aramburu

IDAZLARITZA KONTSEILUA - CONSEJO DE REDACCIÓN - REDACTION COMMISSION

Juan María Apellániz Castroviejo. Universidad de Deusto
Pedro M^a Castaños Ugarte. Aranzadi Natur Zientzien Elkarte / Sociedad de CCNN Aranzadi
Néstor de Goikoetxea y Gandiaga. Revista KOBIE (Fundador)
Ernesto Nolte y Aramburu. Revista KOBIE

BATZORDE ZIENTIFIKOA - COMITÉ CIENTÍFICO - EDITORIAL ADVISORY BOARD

Jesús Altuna Echabe (C.C.I. Materiales Arqueológicos de Guipúzcoa, San Sebastián)
Agustín Azkarate Garay-Olaun (UPV/EHU, Vitoria)
Ignacio Barandiaran Maeztu (UPV/EHU, Vitoria)
Juan José Cepeda Ocampo (Universidad de Cantabria)
Germán Delibes de Castro (Universidad de Valladolid)
Philippe Fosse (C.R.N.S., Francia)
Iñaki Gacía Camino (Arkeologi Museoa, Bilbao)
Juliá Maroto Genover (Universidad de Gerona)
Arturo Morales Muñiz (Universidad Autónoma de Madrid)
José Antonio Múgica Alústiza (UPV/EHU, San Sebastian)
Concepción de la Rúa Vaca (UPV/EHU, Bilbao)
Valentín Villaverde Bonilla (Universidad de Valencia)
Lydia Zapata Peña (UPV/EHU, Vitoria)

KOORDINATZAILEA - COORDINADOR - MANAGING EDITOR

Mikel Unzueta Portilla. Kultura Ondarearen Zerbitzua BFA / Servicio de Patrimonio Cultural DFB

Portada: Torre de Iberdrla en el frente fluvial de Abandoibarra (Izuzko Vivas)

Publicación de carácter anual.

Depósito Legal:
BI-1340 - 1970

ISBN:
978-84-7752-470-X.

Título clave:
KOBIE

ISSN:
0214 - 7971

FOTOCOMPOSICION E IMPRESIÓN:

Flash Composition SL
www.flashcomposition.com

SUMARIO

Página
Orrialdea

BREVES REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE CONCILIACION <i>What we really mean by conciliation? Let's bring some thoughts about it</i> Por Jone Miren Hernández García	5
FIESTAS, TRADICIONES E IGUALDAD <i>Festivals, Traditions and Equality</i> Por Carmen Díez Mintegi, Margaret Bullen	13
EL RUMOR DE LAS ALAS DE SAN MIGUEL: DINÁMICA RITUAL DE LAS REPRESENTACIONES CULTURALES. <i>The St. Michael's wings murmur. Dynamic ritual of cultural representations</i> Por Félix Leturia Ibarondo	35
SANTA EUFEMIA DE AULESTI (BIZKAIA).ROMERÍAS EN LA CUMBRE DE URREGARAI <i>St. Euphemia of Aulesti (Biscay). Pilgrimages in Urregarai's summit</i> Por José Ignacio Homobono Martínez	63
LA 'COFRADÍA DE MAREANTES DE SANTURCE': APROXIMACIÓN ETNOHISTÓRICA AL MODO DE GESTIÓN ECONÓMICA Y A LA SOCIEDAD MARÍTIMO-PESQUERA (1846-1894). SANTURTZI, BIZKAIA . <i>'La Cofradía de Mareantes de Santurce': An Ethnohistorical Approach to the Form of Economic Management and that of the Maritime-Fishing Soy (1846-1894)</i> Por Juan Antonio Rubio-Ardanaz.....	95
EL PROYECTO DE ENSANCHE DE BILBAO ¿VERDADERA INTENCIÓN DE HACER CIUDAD? <i>The proposed urban expansion of Bilbao, real intention of making a new city?</i> Por Nieves Basurto Ferro, María Jesús Pacho Fernández.....	111
REHABILITACIÓN Y TRANSFORMACIÓN URBANA EN BILBAO: DESDE LA METRÓPOLI POST-INDUSTRIAL A LA CIUDAD CULTURAL PARA EL SIGLO XXI <i>Urban renewal and transformation in Bilbao: from the post-industrial metropolis to the cultural city for the XXI century</i> Por Isusko Vivas Ziarrusta.....	131
"CORROS" DE FALSA BÓVEDA EN LA BRAÑA DE LA MESA (SALIENCIA). NOTAS SOBRE CONSTRUCCIONES CON CUBIERTA VEGETAL (CONCEJO DE SOMIEDO, ASTURIAS). <i>"Corros" of corbeled constructions in La Mesa braña (Saliencia). Notes on constructions with vegetal cover (Somiedo Council. Asturias).</i> Por Enrike Ibabe Ortiz.....	145
POUR UNE HISTOIRE DE LA CHARPENTERIE BASQUE : L'APPORT DU LABOURD <i>Basque carpenters history, an essay in Labourd</i> Por Michel Duvert	181
ESTELAS MEDIEVALES DE EULZ (NAVARRA) <i>Medieval stelae in Eulz (Navarre)</i> Por Pedro Argandoña Otxandorena	207
ESTELAS CRISTIANAS Y ERMITAS DESAPARECIDAS EN LA PROVINCIA DE BURGOS <i>Christian stelae and disappeared chapels in the province of Burgos</i> Por Jacinto Campillo Cueva	215

CRÍTICAS Y RESEÑAS

Parentescos. Modelos Culturales de Reproducción, VV.AA. Editores: Jorge Grau, Dan Rodríguez y Hugo Valenzuela. Publicado por PPU. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A. de Barcelona, 475 pp., 2011. I.S.B.N.:978-84-477-1125-3
227

NORMAS A LOS AUTORES PARA LA ADMISIÓN DE ORIGINALES EN LA REVISTA <i>KOBIE</i>	127
FONDO <i>KOBIE</i>	133
NÚMEROS PUBLICADOS	134

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 16: 5-12
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

BREVES REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE CONCILIACION

*What we really mean by conciliation?
Let's bring some thoughts about it*

Jone Miren Hernández García¹

(Recibido 2.IV.2012)

(Aceptado 26.IV.2012)

Palabras Clave: Conciliación. Cuidados. Familia. Mujeres. Mundo laboral. Orden económico. Sostenibilidad. Vida personal.

Keywords: Care. Conciliation. Economic sphere. Family. Labor. Personal life. Sustainability. Women.

Gako-hitzak: Arlo ekonomikoa. Bizitza pertsonala. Emakumeak. Familia. Kontziliazioa. Lan mundua. Sostenibilitatea. Zaintza.

RESUMEN

El termino “conciliación” está de moda. Es frecuente encontrar esta palabra en los titulares de diferentes noticias en las que, generalmente, mujeres, mundo laboral y familia se sitúan en el foco de atención. Aparentemente ha sido la incorporación de las mujeres al mundo laboral la que ha generado la necesidad de pensar en torno a la conciliación. De este modo se convierte en un problema atribuido principalmente a las mujeres: originado por ellas y que, en gran medida, ellas deben asumir. A lo largo del texto se intentan sacar a la luz algunas de las trampas ocultas por el confuso término de conciliación.

SUMMARY

Conciliation is a very common concept today. We find it often in the media (newspaper and so on). Usually, it is associated with women, labor situation and family. It seems that women's decision to get a job outside the home has provoked the necessity to think about conciliation. So, this is a problem linked to women: they create it, so, they must find the solution. In this sense, the text wants to show some of the misunderstandings linked to the concept of conciliation.

¹ Profesora de Antropología Social de la UPV/EHU. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Tolosa Hiribidea, 70. 20018 Donostia. (jm.hernandez@ehu.es).

LABURPENA

“Kontziliazio”aren kontzeptua modan dago. Egun, normala da topatzea hitz hori komunikabideetan. Kasu hauetan, emakumeak, lan mundua eta familia izaten dira aztergaiak. Antza denez, emakumeen lanmunduratzek bultzatu du kontziliazioan pentsatzeko beharra. Horrela, neurri handi batean, emakumeei atxikitutako arazo bezala ikusten da: beraiek sortu dute eta beraiek egin behar diote aurre. Horren ildotik, testu honetan zehar kontziliazio kontzeptu ilunaren inguruan sortutako tranpei buruz mintzatuko da.

1. SOBRE EL TERMINO “CONCILIACIÓN”: ¿DE QUE HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE CONCILIACION?

El termino “conciliación” está de moda. No sólo en los eventos que tienen lugar en torno a fechas como la del 8 de marzo. También el resto del año es frecuente encontrar esta palabra en los titulares de diferentes noticias en las que, generalmente, mujeres (se habla incluso de “mujeres desconciliadas”)²; mundo laboral y familia se sitúan en el foco de atención. De hecho, como algunas autoras vienen denunciando, en principio, parece ser que la conciliación trata (únicamente) de eso: de mujeres, mundo laboral y familia.

Así, generalmente la conciliación compete (o se asocia) mayormente a las mujeres: ha sido la incorporación (masiva) de las mujeres al mundo laboral (pero también podemos pensar: ¿caso históricamente no han estado incorporadas?) la que al parecer ha generado la necesidad de pensar en torno a la conciliación. Es un problema atribuido principalmente a las mujeres: originado por ellas y que, en gran medida, ellas deben asumir. Creo que hay bastante de trampa o mal interpretación en esta idea.

En esta línea apunta precisamente la antropóloga Ana María Rivas (2006) cuando sugiere la necesidad de “deshacer” la palabra “conciliación”. Una labor que Rivas considera urgente de cara a llegar a lo que considera el verdadero núcleo del problema: el actual orden económico. En su opinión, la conciliación real entre la vida laboral y la personal-familiar no es posible en un sistema económico capitalista de producción y consumo como el actual. Así, Rivas alude que, hablar de conciliación supone en gran medida, una manera de justificar el modo en el que actualmente está organizado el mundo laboral y, en general, nuestro modelo económico. La autora sustenta su hipótesis en cuatro razones básicas (Rivas 2006: 362-363)

En **primer lugar**, asegura, cuando hablamos de conciliación estamos hablando de poner en relación lógicas, contextos, actividades totalmente opuestas como son, por una parte: la búsqueda de beneficio, el lucro, la ganancia, y la acumulación como fin en sí mismo y, por otra, aquellas derivadas del cuidado, el bienestar y la sostenibilidad de la vida humana. Tareas estas últimas que implican un fuerte contenido emocional y afectivo que no pueden ser completamente sustituidas por el mercado, porque calcular su valor a precio de mercado resulta muy complicado.

En **segundo lugar**, afirma Rivas, resulta evidente que, hablar de conciliación laboral y familiar, supone, hoy por hoy, hablar casi siempre de mujer, como si éste fuera un problema individual de las mujeres y no

un problema social, colectivo y, por tanto, político. Una idea a la que he hecho referencia en el inicio de este texto.

En **tercer lugar**, Rivas considera que, hablar de conciliación de la vida familiar y laboral supone considerar la vida de una persona, sea hombre o mujer, como una vida reducida al empleo y la familia, olvidando el resto de dimensiones personales y sociales de la persona, como puede ser su participación en colectivos sociales, asociaciones, grupos culturales, religiosos; o el desarrollo de otras actividades artísticas, formativas, lúdicas, deportivas, etc.

Por **último**, añade la autora, cuando se plantea el tema de la conciliación de la vida laboral y familiar, se incide generalmente más en el lado familiar que en el laboral, tendiendo además a proponer medidas “parche” que, según Rivas, en ningún momento cuestionan el sistema económico actual o incitan a la reflexión y el debate sobre otros modos, maneras o modelos de organización socio-económica y/o laboral.

En su opinión, actualmente, cuando se habla de la necesidad de promover la conciliación lo que en realidad se está fomentando es un tipo de flexibilidad a todos los niveles, que, contribuya precisamente, a consolidar el modelo económico y laboral que interesa para el mantenimiento de la situación actual. La conciliación constituiría así una pieza más en el puzzle de la organización laboral (Rivas 2006: 364) que hoy por hoy, trataría de

“terminar con la norma de empleo que se implantó después de la segunda guerra mundial (...) terminar con la “forma de empleo normal” que consiste en tener un empleo con contrato de duración indeterminada, a tiempo completo, en un lugar de trabajo identificado y estable, con posibilidades de promoción, con los riesgos sociales cubiertos y presencia sindical en el lugar de trabajo, generando comunidades laborales con un fuerte sentimiento de identidad y pertenencia colectivas”

Así, a través de propuestas como las que en estos momentos se vienen asociando a la conciliación (basadas mayormente, como se ha indicado, en la flexibilidad) se buscaría conseguir una persona (trabajadora) lo más ligera posible, capaz de renunciar a la estabilidad, al apego a lo local o a la seguridad de los vínculos establecidos mucho tiempo atrás. Las mujeres encarnarían a la perfección esta imagen de ligereza si tenemos en cuenta el trazado que dibuja su trayectoria laboral-profesional en nuestro contexto: las mujeres son las que mayormente abandonan (cuando menos temporalmente) el mercado laboral con la llegada de las hijas/os³; las mujeres son quienes generalmente

2 Precisamente el 8 de marzo del año 2011 EL CORREO publicó un artículo con el título “Día de la Mujer desconciliada”.

3 En las conclusiones del estudio de la Fundación Acción Familiar recogidas en el libro *Mujer e Igualdad de Trato. Análisis de la*

solicitan las reducciones de jornadas para realizar labores de cuidados⁴.

Esta realidad en cuanto a las trayectorias laborales tendría su correlato en los diferentes modelos de participación en el mercado de trabajo atribuibles a mujeres y hombres. Atendiendo al análisis que realiza la economista Cristina Carrasco (2006), podríamos decir que la participación laboral masculina responde al modelo de U invertida: los varones se incorporan en la edad laboral y permanecen en el mercado hasta la jubilación. Un modelo que ha permanecido intacto incluso tras la masiva entrada de las mujeres en el mercado laboral: así los varones han continuado dedicando su tiempo de trabajo sólo al mercado. Sin embargo, el modelo femenino señala Carrasco, no tiene forma de U invertida, sino que *“ha asumido formas distintas de acuerdo a la situación socio-histórica cultural de cada país”* (Carrasco 2006: 5). Tradicionalmente, añade la autora, podía tener dos picos –forma de M- o incluso un único pico.

En el primer caso la figura representa el momento de incorporación de las mujeres al mercado laboral, su retirada al nacimiento del primer hijo o hija, su reincorporación cuando el pequeño o pequeña tenía edad escolar y finalmente, el final de su trayectoria laboral con la llegada de la jubilación. En el segundo caso (una figura con un único pico) quedarían reflejadas las situaciones en las que tras la llegada del primer hijo o hija las mujeres optan por abandonar definitivamente el mundo laboral productivo. Carrasco reconoce cambios en estas figuras tradicionales, no obstante puntualiza (Carrasco 2006:5):

“Estos modelos han ido modificando sus formas mostrando una lenta tendencia hacia la forma de U invertida. Pero en ningún caso ha llegado a ser una U invertida, ni siquiera en los países del norte de Europa con tradición más antigua de participación femenina”.

Como dejan entrever el tipo de interpretaciones planteadas por Rivas o Carrasco, no está nada claro hasta qué punto el concepto de conciliación puede contribuir a afrontar el que se adivina como verdadero problema de fondo: la contradicción y las relaciones de tensión que se adivinan entre dos mundos: el de la vida y el del trabajo.

Una contradicción que, hoy por hoy, ha sido interiorizada por las mujeres desde el momento que han asumido un doble rol (productivo y reproductivo). Así, siguiendo la interpretación la socióloga Inés Alberdi, podemos asegurar que existen dos ámbitos fundamentales en la experiencia vital de las mujeres (Alberdi 2003:205):

“Uno sería el que abarca el conjunto de las relaciones afectivas, de las relaciones de pareja y como derivado de ello, la formación de una familia y la experiencia de la maternidad. (...) Hay otro campo de desarrollo personal, que es aquel en que cada vez las mujeres jóvenes tienen mayores expectativas y es el de su capacidad de acción exterior, el del empleo, el del reconocimiento social”

Actualmente el problema que se plantea es que ambos campos –que la autora denomina como tradicional y moderno- permanecen activos, sin que el segundo haya sustituido al primero, circunstancia que puede explicarse en gran medida por la continuidad en la asignación tradicional de roles e identidades de género. A pesar de que las mujeres llevan más de 100 años formándose en las universidades españolas el mandato de género respecto a cuestiones vinculadas a los afectos, los cuidados, etc., siguen recayendo sobre ellas de forma casi exclusiva. Mientras tanto, la situación para los hombres es muy distinta. Según señala Alberdi (2003) los varones no tienen esa tensión entre el desarrollo de sus aspiraciones en el terreno exterior (el mundo laboral), que son consideradas sus aspiraciones naturales y hacia las que se les empuja, y la incorporación al terreno familiar, terreno en el que se les responsabiliza mucho menos. Las mujeres siguen siendo socializadas para convertirse en proveedoras de afectos y los hombres como proveedores de recursos.

La conciliación estaría llamada a crear una especie de puente entre lo que se dibuja como dos aspiraciones, dos mundos... Pero al actuar como puente –entendiendo- precisamente lo que resalta es la división, la fragmentación de ámbitos o esferas, que en ningún caso podemos entender como ajenos. Este hecho me hace pensar en las razones que han podido motivar la emergencia de una noción como conciliación frente a otras que se hicieron populares años atrás como es el concepto de “corresponsabilidad”⁵ o “reparto de tareas”.

maternidad en la Unión Europea se señala que la diferencia entre el porcentaje de hombres y mujeres que abandonan su empleo al convertirse en madres/padres alcanza en España hasta 30 puntos porcentuales. En otro apartado del informe se apunta que el 49% de las mujeres españolas que trabajan no tienen hijas/os, un 27% tiene un solo hijo y sólo un 4% tiene tres o más.

4 En un artículo publicado en EL PAÍS en marzo del 2010 se señalaba que, mientras cerca de una de cada cuatro mujeres trabaja a tiempo parcial, sólo un 6% de los hombres lo hace. Una diferencia que se acrecienta cuando se tienen hijas/os.

5 Entiendo que la noción de corresponsabilidad, haría alusión a la necesidad de que hombres y mujeres se responsabilicen de las tareas domésticas, del cuidado de hijas/os y personas dependientes (reparto de tareas, concepto otrora muy en boga). La corresponsabilidad supone que mujeres y hombres puedan dedicar su tiempo tanto al trabajo remunerado como al personal y doméstico. Tengo la impresión de que este término ha pasado a ocupar un segundo lugar, mientras que, el de conciliación ha ganado protagonismo.

De hecho autoras como la citada Ana María Rivas plantea que hablar de conciliación da lugar a pensar que se puede conciliar lo que, en su opinión resulta irreconciliable: la lógica del beneficio, la acumulación, la maximización y optimización de los recursos, frente a la lógica de la sostenibilidad de la vida humana, el bienestar personal y social. Por ello, en su opinión la solución no sería conciliar sino elegir entre la sostenibilidad de la vida humana o el beneficio económico. De esta elección dependería en la práctica la organización, en una u otra dirección, tanto del tiempo como de los espacios.

Volveremos más tarde sobre esta idea, pero, de momento me gustaría reflexionar brevemente sobre la importancia del tiempo y el espacio a la hora de entender el origen de la conciliación (como necesidad) o, lo que es lo mismo, las razones del surgimiento de esa brecha a la que vengo aludiendo: la que se viene abriendo entre vida y trabajo.

2. SOBRE EL ORIGEN DE LA CONCILIACION: ¿DESDE CUANDO SE HACE NECESARIO HABLAR DE CONCILIACION?

Siempre se cita al movimiento feminista italiano de los años 1980 como el propulsor de un nuevo discurso reivindicativo, destinado a llamar la atención sobre la diferente configuración del trabajo asalariado y el trabajo doméstico o productivo introduciendo –he aquí la novedad- la variable tiempo en sus análisis. Como señala Begoña Zabala (2002), estas feministas realizaron una extensa campaña, tanto en el tiempo como en sus planteamientos, bajo el sugerente eslogan de “Las mujeres cambian los tiempos”. Con ello se hacía referencia a la dificultad que supone para las personas la conciliación de los tiempos y de los trabajos asalariados y domésticos (o no remunerados) debido a la rigidez de la distribución de los tiempos y la no coincidencia de los mismos. Cristina Carrasco (Carrasco 2006:2) ahonda en esta idea al señalar que en periodos anteriores a la industrialización los tiempos de trabajo

“guardaban estrecha relación con los ciclos de la naturaleza y de la vida humana. Con el surgimiento y consolidación de las sociedades industriales el tiempo queda mucho más ligado a las necesidades de la producción capitalista: el trabajo remunerado no vendrá determinado por las estaciones del año (tiempo de siembra, de cosecha,...) ni por la luz solar (se podrá trabajar independientemente de si es de noche o de día). El reloj –como tiempo cronometrado- se establecerá como instrumento de regulación y control del tiempo industrial, pero este último condicionará en parte el resto de los tiempos de

vida y trabajo: la vida familiar deberá adaptarse a la jornada del trabajo remunerado”.

Algo similar ocurre con el espacio. Si, como nos señala Cristina Carrasco (Carrasco 2006: 2), pensamos en economías preindustriales, casi todas las actividades que realizaban mujeres y hombres se denominaban trabajo. Con la industrialización, parte de la producción se separa del lugar de vida y se comienza a producir en las fábricas y factorías. En cualquier caso gran parte de las actividades necesarias para la vida continúan realizándose en el hogar, aunque a partir de este momento perderán su categoría de trabajo. Desde entonces, la economía (y en general la sociedad) no considera, no consideramos como tal “el otro trabajo o los otros trabajos”. Esta separación espacial de las tareas, terminará dando lugar a una de las dicotomías más cuestionadas desde la antropología feminista pero con una importante vigencia social: la división entre lo público y lo privado. Como es conocido, tradicionalmente los hombres han sido asociados al universo de lo público, mientras que las mujeres permanecían en lo privado. Para autoras como la socióloga Soledad Murillo las categorías privado y público resultan fundamentales para interpretar el conflicto entre vida laboral y vida familiar-. Según esta autora, cuyas palabras quedan recogidas en un informe publicado por el Instituto de la Mujer (Instituto de la Mujer 2005: 28-29),

“la apreciación de las mujeres sobre su vida privada se asocia fuertemente al acontecer doméstico: la privacidad se asimila a un conjunto de prácticas orientadas a la atención de demandas de cuidado a otros. Atención que obstaculiza la auténtica apropiación de un tiempo privado, “un tiempo singular”. De este modo, en nuestra cultura, la privacidad ha adoptado tradicionalmente para las mujeres un significado referido a la privación de si.”

Esta idea resulta especialmente interesante si tenemos en cuenta que, como señalan algunos autores (Instituto de la Mujer 2005) el mercado discrimina en función de la disponibilidad o falta de disponibilidad de un tiempo para si. En el caso de los hombres, el llamado tiempo libre se convierte con frecuencia en una ocasión para la formación y el reciclaje profesional (lo que mejorará su competencia profesional). En el caso de las mujeres se considera que el tiempo libre se absorbe en un tiempo dedicado a las responsabilidades familiares y al cuidado de otros. En este sentido, las demandas del ámbito doméstico son percibidas por parte de la persona empleadora como una interferencia en la productividad.

No obstante a pesar de las rupturas en espacios y tiempos hay que tener claro que las mujeres han trabajado siempre a lo largo de la historia y, por su puesto han tenido hijas e hijos. De hecho habría que recordar que el ideal (burgués) de la mujer en el hogar crece

sobre todo a partir del siglo XIX (más tarde en el Estado español, y, dentro del mismo, con ritmos distintos en función de las regiones). Un ideal al que se fueron sumando restricciones legislativas (esto es, impedimentos legales para que las mujeres pudieran trabajar fuera del hogar) y otros mecanismos de cierre (o exclusión) social que promueven, por ejemplo, la aparición de imágenes, estereotipos y discursos que culpabilizan (o provocan auto-culpa) a las mujeres que desarrollan una actividad en el ámbito público (surge la idea del “abandono familiar”).

En esta línea se van desarrollando definiciones, parámetros y argumentos diferentes para valorar el trabajo de las mujeres y el de los hombres. En palabras de Alberdi (1999), se considera que “las mujeres trabajan para ellas y los hombres para su familia”. La antropóloga Susana Narotzky ha profundizado precisamente en los diferentes significados atribuidos al trabajo de unas y otros. Según palabras de esta autora, recogidas en el citado informe del Instituto de la Mujer (2005), las connotaciones que tiene el trabajo que realizan las mujeres se resumiría en la idea de que el “trabajo es ayuda”, justo aquello que no es considerado trabajo por estar ligado al ámbito de lo “natural”, el hogar, la reproducción. La idea de “trabajo es ayuda” se expresa, según Narotzky en cuatro dimensiones (Instituto de la Mujer 2005: 31-32):

- a) El trabajo asalariado de la mujer es valorado –a los ojos de la sociedad– como una ayuda. Esto sucede porque no es su actividad principal en la tradicional división sexual del trabajo.
- b) El trabajo de las mujeres es ayuda porque su actividad sirve de complemento a los ingresos del hogar aportado por el denominado cabeza de familia, idealmente un hombre.
- c) Es ayuda porque la participación de la mujer en el mundo del trabajo asalariado es considerada como provisional y circunstancial, alterada por los ciclos y espacios temporales para la procreación.
- d) Es igualmente ayuda debido a la masculinización de todo lo relativo a la cualificación, la formación, la profesionalidad y la apropiación del conocimiento. Tradicionalmente los varones han sido formados institucionalmente, mientras que a las mujeres que trabajaban fuera de casa se les ha requerido un adiestramiento no formalizado, gestionado en muchas ocasiones dentro del propio grupo doméstico.

No obstante, a pesar de lo dicho, hoy resulta evidente la fuerza de los cambios registrados. De hecho, las transformaciones en la trayectoria vital femenina dejan cada vez menos espacio a una “existencia para otros”. Por una parte se produce un rechazo a los

imperativos de deber y auto negación adscritos a las mujeres. Además se detecta una crisis de la ideología del sacrificio asociado al modelo de la mujer en su casa; rechazo del “ser-para-otros”.

Esta “nueva” situación ha provocado el que algunas autoras hablen de la existencia de una seria crisis en la relación de solidaridad entre generaciones⁶. Solidaridad que nos habla de un hecho objetivo básico: toda persona necesita ser cuidada, cuando menos, en el inicio y en el final de su vida, responsabilidad que, en base a la división sexual del trabajo, ha recaído tradicionalmente en las mujeres. Este es hoy un modelo caduco y, en la práctica la supervivencia de este contrato generacional dependerá de si se logra dar una nueva configuración a la relación entre los sexos. Y es que, a pesar de que las mujeres seguirán durante mucho tiempo sintiendo la responsabilidad de los cuidados, la atención y los afectos, la aspiración a vivir su propia vida limitará su disponibilidad (es ya el caso de muchas abuelas jóvenes).

Pero la realidad es que, en la práctica, no ha habido un cambio radical en la lógica de la división de tareas en el ámbito familiar, sólo una mayor cooperación masculina. Así, en el estudio “Conciliación de la vida familiar y la vida laboral: situación actual, necesidades y demandas” realizado por el Instituto de la Mujer español en el 2005 se recoge el siguiente dato: el tiempo que de lunes a jueves dedican las mujeres al hogar y a la familia es de 4 horas y 35 minutos. En el caso de los hombres estaríamos hablando de 1 hora y 56 minutos. (Instituto de la Mujer 2005:16).

Ajena al tremendo esfuerzo realizado por las mujeres (al menos durante los últimos 100 años en los que, por ejemplo, han luchado por su presencia en las universidades) la sociedad sigue insistiendo en la necesidad de hacer compatibles elementos que son o parecen contrarios. Pero a estas alturas ¿quién debe seguir haciendo este esfuerzo? Entiendo que, en general se espera que las mujeres en primera instancia, o en su defecto las familias, gestionen, salven y superen este tipo de brechas.

Mi propuesta sería promover una profunda reflexión que afectaría a tres niveles:

- a) A la sociedad, en general, a nivel estructural o macro. La sociedad debe reflexionar, debatir..., sobre los cuidados. Y cuando hablo de sociedad no me refiero únicamente al Estado, sino, principalmente, a los agentes directamente implicados en el mundo laboral y económico.
- b) A la comunidad, la familia, las redes, la pareja. La comunidad debe negociar, acordar, pactar..., sobre los cuidados.

⁶ Idea tomada de la socióloga Elisabeth Beck-Gersheim.

- c) A la persona. Individualmente debemos asumir la cuota de responsabilidad que, como personas nos corresponde, ni más ni menos. También las mujeres, no podemos ni debemos asumir toda la responsabilidad de los cuidados, ni de los afectos: todas las personas son necesarias en este ámbito, todas las experiencias y todas las formas y maneras de hacer.

Una reflexión en la que falte uno de estos niveles sólo dará lugar a planteamientos “cojos” o desequilibrados.

3. SOBRE EL FUTURO DE LA CONCILIACION: ¿SEGUIREMOS HABLANDO DE CONCILIACION DENTRO DE 100 AÑOS?

El pasado año (2011) se cumplieron 100 años de la celebración del primer 8 de marzo. Es evidente que, en este periodo de tiempo se ha avanzado mucho en relación a la igualdad, pero no es menos cierto que resulta muy difícil valorar donde estamos. Hay días que vemos la botella medio llena y otros, medio vacía. En ocasiones incluso tengo la impresión de que tenemos una botella agujereada.

En este tipo de evaluaciones creo que es importante mantener la atención en los tres niveles que acabo de citar. Debemos mirarnos a nosotras mismas, pensar en nuestras madres y nuestras abuelas. Valorar los cambios y las continuidades en nuestra genealogía, apreciar los logros pero también ser críticas con los elementos que nos impiden avanzar.

Igualmente, es necesario mirar al entorno, al resto de mujeres que nos rodean en nuestro barrio, en nuestro municipio. Este es un espacio en el que podemos compartir nuestros diagnósticos personales, reflexionar conjuntamente, intercambiar opiniones. Personalmente yo he aprendido mucho en este nivel, de las mujeres (y también de los hombres) que me rodean en el día a día, muchas de estas personas son referencias y modelos a imitar y me ayudan a encarar los retos de futuros.

Pasar al análisis global de la sociedad resulta mucho más complejo y complicado y aquí tal vez se agota (en gran medida) el discurso optimista. Este nivel es sin duda el escaparate en el que aparecen ampliadas, en tamaño gigante las contradicciones que hemos podido observar en el resto de los niveles. La impresión general es de que la sociedad sigue actuando en gran medida sin enterarse (o sin querer enterarse) de los cambios vivido por las mujeres en el último siglo. De hecho, tomando unas palabras de Cristina Carrasco (Carrasco 2006: 4), la sociedad sigue actuando como si se mantuviera el modelo de familia tradi-

cional, esto es, con una mujer ama de casa a tiempo completo que realiza todas las tareas de cuidados necesarios. Y si esta mujer quiere incorporarse al mercado laboral es su responsabilidad individual (que como mucho y en el mejor de los casos compartirá con su pareja) resolver previamente la organización familiar.

Así las mujeres han tenido que enfrentarse casi en solitario al problema de conciliar tiempos y trabajos (personal, familiar y laboral), circunstancia que les ha obligado a desplegar un sinfín de estrategias y formas de resistencia individual, buscando fórmulas que tienen que ver con reducciones del trabajo familiar, con la organización del trabajo de cuidados y con formas específicas –de las que ya hemos hablado previamente: reducciones, excedencias, etc.– de integrarse en el mercado laboral. Todo ello guarda relación con el hecho de que las mujeres han accedido a un entorno laboral definido y construido por y para los hombres. Un mundo que, como señala Cristina Carrasco, sólo puede funcionar como lo hace porque descansa, se apoya y depende del trabajo familiar. Un mundo, según sus palabras (Carrasco 2006: 5), “*para el que se requiere libertad de tiempos y espacios, es decir, exige la presencia de alguien en casa que realice las actividades básicas para la vida*”. En este sentido, es claro que el modelo masculino de participación laboral no es generalizable, porque si las mujeres, si todas las mujeres imitaran este modelo ¿quién cuidaría de la vida humana con toda la dedicación que ello implica?

Esta es una interrogante que la sociedad en su conjunto debe afrontar, ni únicamente el estado ni únicamente las mujeres y sus familias. Es una cuestión social. En este sentido, yo creo que, de lo que hoy si podemos felicitarnos es de haber conseguido (o estar consiguiendo) precisamente esto: el haber pasado de las inquietudes privadas y personales a la formulación colectiva y la reclamación de un derecho a compatibilizar todos los mundos posibles, el familiar, el laboral, el personal, etc. Esto si creo que es un logro.

4. BIBLIOGRAFIA

Alberdi, I.

1999 *La nueva familia española*, Taurus, Madrid.

2003 “Conciliación entre el trabajo y las responsabilidades familiares de hombres y mujeres” en *La familia en la sociedad del siglo XXI*. Jornadas de 17, 18 y 19 de Febrero de 2003 Libro de ponencias, Fundación de Ayuda Contra la Drogadicción, Ministerio de Trabajo y Asunto, Madrid.

Carrasco, C.

- 2004 “Más allá de la conciliación”. *La Vanguardia*. 18-10-2004.

Carrasco, C.

- 2006 “Tiempo de trabajo, tiempo de vida: ¿reorganización o conciliación?”. <http://www.ciudad-demujeres.com/articulos/Tiempo-de-trabajo-tiempo-de-vida> (25-2-2012).

EL PAIS

- 2010 “España, segundo país con mayor porcentaje de empleadas”. *El Pais*. 8-3-2010.

Instituto de la Mujer

- 2005 *Conciliación de la vida familiar y la vida laboral: situación actual, necesidades y demandas*, Instituto de la Mujer, Madrid. <http://www.inmujer.es/documentacion/Documentos/DE0274.pdf> (25-2-2012).

Rivas, A.M.

- 2006 “El empleo o la vida: perder el empleo para conservar la vida o renunciar a la vida para conservar el empleo ¿de qué conciliación hablamos?”. *Aibr. Revista de Antropología Iberoamericana*, agosto-diciembre, vol. 1, número 003, 361-368.

Zabala, B.

- 2002 “La imposible conciliación de la vida familiar y la vida laboral”. <http://www.nodo50.org/feminismos/spip.php?article49> (25-2-2012).

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL N° 16: 13-34
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

FIESTAS, TRADICIONES E IGUALDAD

Festivals, Traditions and Equality

Carmen Díez Mintegi
Margaret Bullen¹

(Recibido 4.V.2012)
(Aceptado 22.V.2012)

Palabras clave: Alardes. Antropología feminista. Fiestas. Igualdad. Matriarcado. Mito de Mari. Sistemas de género.

Keywords: Alardes. Feminist anthropology. Festivals. Equality. Matriarchy. Mari myth. Gender systems.

Gako-hitzak: Alardek. Antropologia feminista. Jaiak. Berdintasuna. Matriarkatua. Mariren mitoa. Genero sistematik.

RESUMEN

La antropología feminista en el País Vasco lleva tres décadas investigando sobre las causas de la situación de desigualdad que afectan a las mujeres en áreas de lo económico, lo político, lo social y lo simbólico. Las fiestas locales, por ser consideradas dimensiones fuera del tiempo y del espacio de lo cotidiano, no han sido hasta muy recientemente objeto de análisis desde la perspectiva de los sistemas de género. Se plantea esta perspectiva, que permite poner en relación aspectos estructurales y acción humana, aplicada a un caso específico –los Alardes de Irún y Hondarribia–, en un intento de demostrar su importancia para una mayor profundización en las dificultades de avanzar hacia una sociedad más justa y equitativa.

SUMMARY

For the past three decades, feminist anthropology in the Basque Country has been researching the causes of the inequality which affects women in economic, political, social and symbolic spheres. Until very recently, local festivals – considered to be arenas outside everyday time and space - were not treated as an object of analysis from a gender systems perspective. We propose to apply this perspective, which enables us to relate structural aspects with human agency, to the specific case of the Alardes of Irún and Hondarribia, in an attempt to demonstrate its importance for a more indepth analysis of the difficulties for the progression towards a more just and egalitarian society.

¹ Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Dirección postal: Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, UPV/EHU, Avenida Tolosa, 70, 20018 Donostia- San Sebastián. Dirección de correo: c.diez@ehu.es; maggie.bullen@ehu.es. Persona de contacto: Carmen Díez.

LABURPENA

Azken hiru hamarkadetan Euskal Herriko antropologia feministak ikertu ditu emakumeei dagozkien ezberdintasunaren egoeraren arrazoiak, arlo ekonomiko, politiko, sozial eta sinbolikoetan. Bertako jaiak, egunerako denbora eta espaziotik at dauden eremutzat hartzen direlako, genero sistemen ikuspegiko analisi objektu gisa ez dira kontuan hartu orain dela oso gutxi arte. Elementu estrukturalak eta gizakion ekintzen arteko harremana erakusten duen ikuspegi hori proposatzen dugu, kasu jakin bati aplikatuta - Irun eta Hondarribiko alardeenei hain zuzen ere- gizarte justuagoa eta berdinzaleagoa lortzeko bidean topatzen ditugun oztopoak hobeto ulertzeko tresna garrantzitsua dela erakusteko asmoz.

1. INTRODUCCIÓN.

No hay duda de que a partir de finales de los años setenta del pasado siglo veinte, momento de inflexión decisivo dado el importante cambio que supuso la transición del régimen franquista a una sociedad basada en principios democráticos, tanto las relaciones entre los sexos como la posición de las mujeres en la sociedad vasca han sufrido profundos cambios.

Los cambios más importantes se han producido en los siguientes ámbitos: el acceso a la educación, en todos los niveles, pero significativamente en la educación superior, en la que la presencia femenina supera a la masculina (en el año 2011, el 55% del alumnado de la UPV/EHU eran mujeres); el mundo laboral, en el que destaca la permanencia en el mundo laboral de mujeres que son madres, en claro contraste con épocas anteriores; así como el acceso a puestos de responsabilidad y poder, tanto en el ámbito de las empresas públicas como privadas; por último, la actividad política, en la que la presencia de las mujeres se va consolidando de forma paulatina.

Sin embargo, estos cambios y logros presentan todavía sombras, dado que los avances continúan teniendo sesgos importantes de género. Así, en la educación superior (según los datos del año 2011 de la UPV/EHU), mientras el 48,3% de los chicos optan por enseñanzas técnicas, sólo el 17,4% de las chicas lo hace, concentrándose estas últimas en estudios relacionados con la educación y la salud. En relación al mundo laboral, continuamente se conocen cifras que muestran las desigualdades que en relación a los salarios, al paro y al acceso a puestos de responsabilidad afectan a las mujeres, por no hablar del “techo de cristal” que les impide acceder a máximas responsabilidades, tanto en el ámbito de la empresa pública como especialmente en la privada. En este sentido, como ejemplo, y según datos del profesorado de la Universidad del País Vasco, el 12% de los profesores titulares varones ha accedido a la categoría de Catedrático, sin embargo, solamente el 4% de las mujeres ostenta ese grado, lo que significa que por cada 1,67 varones profesores titulares, uno de ellos es catedrático, mientras que en el caso de las mujeres, hay una catedrática por cada 4,06 titulares². Por último, aunque el acceso al mundo de la política es un hecho, ese ámbito continúa siendo una esfera androcéntrica y las mujeres, en minoría y haciendo frente a estereotipos que perduran, encuentran dificultades para permanecer en él.

A pesar de la evidencia de estos datos, en la actualidad la idea de igualdad ha pasado a formar parte de discursos oficiales y de expectativas sociales. Para gran parte de la sociedad, incluidas muchas mujeres

jóvenes, incluso parece que ya se ha conseguido. No obstante, conseguir la igualdad no es una tarea fácil ni simple; muchas personas creen que por el camino que se ha iniciado se desembocará en ella sin más; otras, por el contrario, no están de acuerdo con la idea igualitaria y, de forma más o menos clara, defienden un modelo de sociedad en la que las relaciones entre mujeres y hombres sean de complementariedad, sin cuestionar el dominio androcéntrico, con papeles y comportamientos diferenciados para hombres y mujeres³, sin tener en cuenta que lo más común es que la instauración de diferencias asignadas a colectivos, suele ser la base para que se establezcan desigualdades entre ellos.

En relación al primer grupo, los que creen que la igualdad llegará por sí sola, conviene recordar que es una tarea que se inició hace ya más de doscientos años, que muchas mujeres y algunos hombres han invertido mucha energía en su defensa y que será necesario seguir empleándose a fondo, porque no parece ser algo que caerá como fruta madura⁴. Por otro lado, desde que se instauró la sociedad moderna, sociedad basada en las ideas de igualdad, libertad y fraternidad, desde finales del siglo XVIII, las reclamaciones de igualdad para las mujeres han tenido que enfrentarse siempre a argumentos que defienden papeles complementarios para los dos sexos, sexos que se conciben como algo dado, natural, esencial y fijo, que tienen como base un sustrato biológico y que se configuran en maneras diferentes de ser, de estar y de sentir, así como con expectativas sociales divergentes. Este planteamiento tiene a su favor, por un lado, una larga tradición discursiva (filosófica, religiosa, médica, psicológica) y por otro, una realidad social estructurada por instituciones androcéntricas y organizada en torno a un sistema de género que reproduce un mundo dicotómico y de relaciones asimétricas entre mujeres y hombres.

Este sistema ha servido para invisibilizar a las mujeres. Recordemos que la Modernidad excluyó al conjunto de las mujeres, junto con otros colectivos, de los derechos que otorgaba la ciudadanía, y que si al colectivo masculino le reservó la vida pública y la autonomía moral, al femenino le asignó la esfera privada, bajo la sujeción de los varones y con un fin exclusivo: hacer la vida más placentera a los que sí eran ciudadanos.

Una de las más importantes consecuencias que la exclusión tiene para los colectivos afectados es su no presencia en los centros sociales simbólicos y de poder. La Modernidad, que planteó una ruptura con las ideas de tradición y superstición anteriores, y que hizo del individuo el centro en el que pivotaría el nuevo sistema social, mantuvo continuidades con la organi-

2 Datos extraídos de la página web oficial de la Dirección para la Igualdad de la UPV/EHU donde se dan datos sobre “Mujeres y hombres en la UPV/EHU. Año 2011”.

3 Los fundamentalismos tanto de Oriente como de Occidente lo hacen de una forma clara. También la religión católica y otras religiones e ideologías políticas.

4 En otro lugar hemos tratado más ampliamente el tema de la rebeldía como eje de una historia reivindicativa, (Diez 2003).

zación social anterior; así, no consideró individuos de pleno derecho a las mujeres y definió, de forma genérica y subalterna, al conjunto del colectivo femenino -no hubo individualidad ni derechos para ellas-, justificando y legitimando así su exclusión. Esta invisibilización y domesticación de las mujeres ha sido puesta en evidencia y denunciada por la teoría y la práctica feminista, que en las últimas décadas ha analizado tanto la forma en la que se construyen las relaciones de género, como los mecanismos a través de los cuales se mantiene, reproduce y legitima el poder masculino.

2. LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA EN EL PAÍS VASCO.

La denominada antropología feminista comenzó a finales de los años sesenta, principalmente en Francia y en el mundo anglosajón, a los dos lados del Atlántico (Europa y Estados Unidos) (Méndez 2007) y han sido señalados los principales retos a los que ha tenido que enfrentarse, desde su surgimiento, este campo de conocimiento (Maquieira 2001):

- el sesgo androcéntrico de la teoría y práctica de la disciplina
- la influencia del determinismo biológico en la forma en que se describía el comportamiento diferenciado de mujeres y hombres
- el cuestionamiento de categorías conceptuales que estaban construidas desde un prisma dicotómico
- el énfasis en la existencia de una organización matriarcal en el origen de la organización social

Estas premisas generales constituyeron el interés central de los desarrollos teóricos, epistemológicos y metodológicos de las primeras antropólogas y algunos antropólogos, que comenzaron a construir tanto el corpus de la antropología feminista y de género, como a deconstruir las bases androcéntricas y etnocéntricas de la teoría antropológica general.

A comienzos de los años ochenta esta tendencia innovadora en la disciplina antropológica llegó al País Vasco de la mano de la antropóloga Teresa del Valle. En el marco de la transición franquista, en la segunda mitad de la década de los setenta, el Movimiento Feminista fue organizándose, al igual que en otros lugares, también en Euskal Herria. Las primeras Jornadas que se celebraron en el Campus de Leioa en el año 1977 y al que acudieron más de tres mil mujeres, marcaron un punto de inflexión importante en ese desarrollo. Expresión académica de estas transformaciones y de las reivindicaciones que comenzaban a articularse en el contexto vasco, en relación a la situa-

ción de las mujeres, fue la elaboración de un proyecto de investigación que en marzo de 1981 obtuvo la primera beca de etnografía Jose Miguel de Barandiaran otorgada por Eusko Ikaskuntza.

Los resultados del mencionado proyecto de investigación, llevado a cabo en 17 comunidades de la costa, el medio rural y el medio urbano vascos, quedaron recogidos en la publicación *Mujer Vasca. Imagen y realidad* (1985) una obra que, por su poder referencial, podría considerarse entre los núcleos de la crítica feminista desarrollada en la academia vasca (Fernández y Hernández 1998). Su aparición supuso un vuelco en la visión y el discurso tradicional sobre las mujeres vascas, aportando interpretaciones y miradas innovadoras que rompieron con análisis previos que, en el caso de las ciencias sociales, se inspiraban en autores como Jose Miguel de Barandiaran o Julio Caro Baroja.

En la obra de Jose Miguel de Barandiaran, considerado el fundador de la antropología vasca y un referente en el análisis de la sociedad y la cultura vasca, las mujeres se ubican principalmente en torno a dos áreas bien definidas: el ámbito rural y el mundo mitológico. En la sociedad rural, este autor prestó una especial atención al papel de las mujeres en la institución familiar y en el espacio religioso. Tal y como se señaló en *Mujer Vasca* (del Valle *et al.* 1985:23), Barandiaran realzó la importancia de las mujeres dentro de la unidad socioeconómica del caserío; las principales actividades en las que éstas aparecen son las asociadas con los ritos de paso, especialmente el nacimiento y la muerte. Además las mujeres se encargaban de todo lo relacionado con la organización doméstica, así como del cuidado de menores y las tareas de socialización y transmisión de la lengua.

El protagonismo otorgado en estos primeros análisis al papel de las mujeres en la unidad doméstica dio pie a hipótesis que señalaban la importancia de las mujeres en la sociedad vasca, haciendo referencia a una (supuesta) posición de igualdad respecto al hombre. El primer soporte teórico a este tipo de creencias quedó recogido en la obra de Caro Baroja, quien, según apunta del Valle *et al.* (ibid. 28), en *Los pueblos del Norte* (1977) habla ya de la existencia de una posible sociedad matrilineal.

Este tipo de afirmaciones cobrarían aún más fuerza con la irrupción de una segunda línea de investigación, vinculada al análisis de la mitología vasca y desarrollada también con especial énfasis por Jose Miguel de Barandiaran. En este ámbito destaca la figura de Mari, considerada un elemento principal de la mitología vasca y que es descrita como un núcleo temático o punto de convergencia de numerosos temas míticos de diversas procedencias (del Valle *et al.* ibid. 25). En un apartado posterior volveremos sobre esta figura, debi-

do a que constituye una referencia central en los análisis sobre el matriarcado.

Continuando con las aportaciones del campo de la antropología feminista en el contexto vasco, hay que señalar que en los años siguientes a la aparición de *Mujer Vasca* la producción académica feminista se fue articulando en torno a un nuevo objetivo: desvelar los elementos que inciden en la perpetuación de la desigualdad y en deconstruir los mecanismos culturales implicados en la invisibilización de las estructuras responsables de tal desigualdad. A ello han contribuido muchos de los estudios realizados a partir de la mitad de los años 1980. En 1987 se publicó *La mujer y la palabra*, un libro colectivo firmado por algunas de las componentes del grupo que había elaborado *Mujer Vasca*. En ese ensayo se profundizó en cuestiones planteadas en el trabajo previo, al tiempo que se introdujeron correcciones y matizaciones a algunas cuestiones y conceptos.

El desarrollo de una mirada crítica sobre la cultura vasca ha sido una de las líneas de investigación en el desarrollo del conocimiento y la práctica académica de la antropología feminista en Euskal Herria (Bullen y Hernández 2010). Durante los años noventa se examinaron diferentes objetos de estudio. Así, Carmen Larrañaga (1994) abordó el análisis del bertsolarismo como reducto de masculinidad. Por su parte, Jone M. Hernández (2007) recoge la tradición de la antropología feminista crítica con la cultura vasca para proponer en su tesis una mirada a las relaciones entre lengua e identidad, basada precisamente en teorías feministas provenientes de la antropología lingüística anglosajona. Carmen Díez (1995, 1996, 1999, 2000, 2006) ha trabajado sobre temas diversos vinculados a la sociedad y la cultura vasca (mundo laboral, maternidad y cuidados, deporte y socialización), pero su interés por cuestiones relacionadas con los mitos y las tradiciones, como elementos nucleares en la reproducción de las desigualdades de género, ha sido una constante en su obra.

Otro importante ámbito de estudio que emerge en los cruciales años noventa es el que surge de la intersección de distintas cuestiones relacionadas con el cuerpo, como son la salud, la sexualidad y la reproducción, además de temáticas vinculadas a las emociones o el amor. En esta compleja encrucijada de planteamientos diversos y sugerentes emergen dos tendencias: la primera de ellas parte del cuerpo como objeto prioritario de análisis y debate; la segunda contempla el cuerpo como sujeto o agente de acción. En la primera instancia, el cuerpo es analizado como lugar de prácticas culturales y fuente de discursos e imágenes sociales, y en este sentido son representativos los trabajos realizados por Mari Luz Esteban (2004) en relación a la salud -importantes aportaciones al desarrollo de la antropología feminista de la salud en el Estado español- o las investigaciones de Elixabete Imaz (2010) en torno a la maternidad, o de Carmen Díez y Jone M.

Hernández (2008) en relación al deporte. La segunda tendencia ligada al cuerpo y sus diversas encrucijadas aparece en algunas publicaciones de Lourdes Méndez en torno a la relación cuerpo-arte-estética (2002) y de Teresa del Valle (1997) y que cabría vincular a lo que se conoce como teoría del cuerpo. En vez de contemplar el cuerpo como objeto de análisis, esta novedosa propuesta convierte al cuerpo en sujeto de la investigación con el fin de trascender la asociación del cuerpo a la salud, la sexualidad o la identidad y definirlo como agente y – según palabras de Mari Luz Esteban⁵ – como “entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora”. Dicho planteamiento propone revisiones tanto epistemológicas como metodológicas⁶ de la antropología en particular y de las ciencias sociales en general.

Por último, quisiéramos señalar un ámbito de investigación relativamente nueva en la antropología feminista, aunque no así en la etnografía vasca: la tradición y el ritual. Este ámbito ocupará el grueso de nuestro artículo y nos ha preocupado especialmente desde la década de los noventa a la cual nos venimos refiriendo. El cambio de las tradiciones androcéntricas y de los rituales festivos es un tema recurrente en el trabajo de otra antropóloga: Margaret Bullen. Ya en 1997 comienza a publicar escritos en los que analiza en profundidad el conflicto desatado en torno a los Alardes de Hondarribia e Irún, un tema en el que continúa trabajando. Previamente, se había venido reflexionando sobre el papel asignado a las mujeres en relación al espacio y el tiempo festivo, por ejemplo en el artículo “Mujeres, fiestas y reivindicaciones” publicado por Rosa Andrieu y Karmele Vázquez (1988) o en las investigaciones de Kepa Fernández de Larrinoa (1997) a lo largo de los años noventa, en relación a la participación de las mujeres en distintas manifestaciones festivas, danzas y sobre todo en las mascaradas carnavalescas de Zuberoa.

El espacio de que disponemos en este artículo no nos permite desarrollar en toda su extensión el corpus de los trabajos realizados en este campo que estamos describiendo; sin embargo, lo apuntado permite afirmar que como resultado de la tarea realizada, hoy se puede afirmar que el género es una práctica muy activa que atraviesa el conjunto de la vida social, así como cada vida individual y que las construcciones genéricas no son algo fijo, sino que están en continua reelaboración. También que esa práctica de género es necesaria para producir continuamente lo que es la masculinidad o la feminidad, algo que también está sujeto a continuos cambios, ya que sin dicha práctica, sin la dictadura del género, las personas seríamos sólo eso, personas, porque la biología no determina ningún comportamiento.

⁵ Siguiendo a autores como Margot L. Lyon y Jack M. Barbalet

⁶ Se habla así de conceptos como “etnografía corporal” o “itinerarios corporales”, una metodología utilizada por la citada Mari Luz Esteban en algunos de sus trabajos etnográficos.

Desde esta perspectiva, lo que se denominan sistemas de género, es decir, la forma en que las relaciones entre las personas se plasman en un tipo de configuración social y cultural, estructurada a través de instituciones formales e informales e interiorizada por medio de vivencias encorporizadas y emocionales, deben de ser analizados en lugares y tiempos concretos. Llegar a esta constatación y definición anterior no ha sido fácil y ha sido y será necesario un saludable esfuerzo teórico, epistemológico y metodológico para continuar el desarrollo de este campo, dentro de la disciplina antropológica.

Dentro del amplio espectro de temas que se han analizado en el contexto de Euskal Herria, nos centraremos en adelante en el estudio de las fiestas y las tradiciones; uno de los ámbitos que proporciona nuevas vías para profundizar en aspectos estructurales y culturales que impiden esos cambios profundos hacia una sociedad más igualitaria, a los que hacíamos alusión en la primera parte de este artículo.

3. CARACTERÍSTICAS DE LAS FIESTAS EN GIPUZKOA.

Un estudio realizado en el año 2009 para la Diputación de Gipuzkoa sobre las fiestas en ese Territorio Foral, ha mostrado en sus conclusiones aspectos importantes sobre la desigualdad en la forma en que mujeres y hombres participan en los actos festivos de distintas localidades. Los obstáculos a la integración de las mujeres en las fiestas son ideológicos, ligados a la socialización, la educación y las emociones y también estructurales y organizativos.

Los obstáculos **ideológicos** se caracterizan por ser un tipo de barreras que tienen que ver con cómo se percibe el orden social y cultural y el papel que las personas, según su sexo, deben representar en él. En este sentido, aparecen aspectos ligados a la naturalización del género, es decir, que el hecho de concebir el mundo de forma dicotómica y a las mujeres y los hombres cumpliendo en él papeles distintos e inamovibles se acepta como algo natural, ligado a lo biológico y no como fruto de construcciones e interpretaciones culturales. Por otro lado, tiene importancia la manera en que se entiende la tradición, ya que muchas veces, actos que han sido “inventados” (Hobsbawm 1986) en épocas recientes (muchas de las formas festivas actuales surgieron a finales del siglo XIX o comienzos del XX), se viven como algo que es ancestral y que no puede ser alterado; esto suele tener como consecuencia, dado el contexto temporal en que surgen esos actos festivos, que se de una hipervaloración de las actividades masculinas y una minusvaloración de las femeninas, al estar los contenidos de los programas festivos formados por una mayoría de actividades que son realizadas por hombres, mientras las mujeres o

tienen muy poca presencia o participan en actos secundarios.

Dadas estas características, el hecho de que un determinado orden festivo sea muchas veces compartido y aceptado por la mayoría de la población, incluidas las propias mujeres, constituye un poderoso freno para que se cuestionen las desigualdades en la forma de participación, teniendo en cuenta que, además, las fiestas se viven como acontecimientos fuera del tiempo y del espacio de lo cotidiano, es decir, constituyen rituales cargados de significados, que se ligán a un tiempo festivo distinto de lo cotidiano y de la realidad diaria y laboral.

Por otro lado, a través de la **socialización y la educación** se inculca desde la infancia una serie de pautas que ligán el ser niña o niño a determinados papeles. Esta ligazón, a lo largo de los años, crea un vínculo emocional, tanto a nivel personal como grupal, en la forma de vivir las fiestas y ese vínculo hace que se desee revivir los recuerdos, lo que suele dificultar la introducción de cambios o modificaciones.

Entre los **obstáculos estructurales**, el más significativo es el del sexismo que atraviesa el sistema social, ya que las fiestas son un reflejo de la realidad y suelen representar y condensar el orden social establecido. También los aspectos ligados a la propia ritualización, presente en muchos de los actos festivos, cuando son actos centrales, hacen que su representación esté reservada exclusivamente a determinadas personas; o el hecho de que las fiestas transcurran en el espacio público y conlleven protagonismo, algo de lo que las mujeres tradicionalmente han estado ausentes.

Junto a lo anterior, si se tiene en cuenta que las fiestas no son siempre necesariamente aglutinadoras, sino que en ellas se manifiestan muchas veces los conflictos sociales y, que los grupos que plantean iniciativas de cambio son generalmente sectores alternativos, que no tienen poder de decisión en la organización festiva, tenemos un contexto que permite explicar las dificultades para una fiestas más participativas.

Las dificultades para participar en la organización de las fiestas son varias. Podría decirse que se da una especie de círculo vicioso; por un lado, el nivel de participación en dicha organización es en general bajo y ello origina que los encargados de organizarlas se limiten a mantener lo que hay; esto no anima a que otras personas se incorporen. Pero por otro, esa inercia conservadora lleva a una jerarquización que también impide nuevas incorporaciones. Las mujeres tienen poca presencia en lo que es la organización de las fiestas de una forma previa y prolongada, por distintos problemas, entre otros el de la conciliación de la vida familiar y laboral; por ello, suelen participar de forma ocasional y en tareas de apoyo, lo cual

no facilita la capacidad de plantear cambios e innovaciones.

Un último e importante aspecto a señalar entre los obstáculos que existen para que las mujeres participen de forma activa en las fiestas es el proceso de privatización que aparece en algunas ocasiones. Las fiestas, por la carga simbólica que contienen, guardan estrecha relación con la identidad colectiva y con la construcción de un “nosotros” y de “lo nuestro”; por ello, muchas veces pueden convertirse en una de las señas de identidad de un pueblo, como es el caso de los Alardes de las localidades de Irún y Hondarribia. El conflicto suscitado, que dura ya quince años, porque un grupo de mujeres quiere desfilar como “soldados” en ellos, ha concluido con los casos de privatización más significativos y extremos.

El caso de los Alardes de esas localidades, analizados desde la perspectiva de la antropología feminista, permite aprehender distintas facetas de una realidad social que, por su complejidad, requiere interpretarse a nivel simbólico y social y en relación a la cultura local y la influencia de la globalización, especialmente en referencia a las relaciones de género y la consecución de la igualdad entre mujeres y hombres (Bullen 2006). Este conflicto, que en su momento denominamos “emergencia etnográfica” (Diez 1996), en el sentido de que se trata de un acontecimiento, un “incidente revelador” (Fernández 1986), que al ser analizado en profundidad permite entender mejor la realidad social, nos permite ahondar en las contradicciones que la defensa de la igualdad, considerada como un derecho humano individual, encuentra cuando choca con los llamados derechos culturales.

4. LAS FIESTAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO.

Como hemos argumentado anteriormente, analizar las realidades sociales desde la perspectiva de los sistemas o relaciones de género permite ver cómo se construyen y reproducen, en un determinado tiempo y lugar, las diferentes formas de feminidad y masculinidad y entender las relaciones que se establecen entre los distintos modelos que aparecen dentro de cada una ellas. Nos permite también poner en relación el análisis de la estructura social y de la cultura con el análisis de la agencia de las y los sujetos, algo que resulta ser un elemento central para poder profundizar en la forma en que se reproducen modelos hegemónicos, para lo que es absolutamente necesario el soporte de las instituciones sociales.

Una de las características de las sociedades complejas es quizás la imposibilidad de que se reproduzcan modelos monocromáticos, tanto para los hombres como para las mujeres: la multiplicidad de modelos de

ser mujeres y hombres es un hecho (del Valle. *et al.* 2002). Sin embargo, continúan predominando formas o modelos hegemónicos de comportamiento, en el sentido que Gramsci dio al concepto de hegemonía, es decir, modelos que por un lado se imponen pero que a su vez son aceptados y reconocidos como tales; hablamos de relaciones de poder, lo cual es algo que siempre está presente al tratar de las relaciones de género.

En el caso de sociedades en las que perdura el dominio androcéntrico, resulta de gran interés analizar los procesos de construcción y reproducción de los modelos de masculinidad hegemónicos, así como las relaciones que se establecen entre distintos modelos de masculinidad (Connell 1995; Kaufman 1989, 1994; Kimel 1994). Los análisis de distintas sociedades han mostrado que los procesos de construcción de masculinidades hegemónicas aparecen siempre ligados a la existencia de instituciones, legitimadas socialmente, en las que los varones acceden a prácticas y conocimientos a los que no tienen acceso las mujeres. Generalmente, en esas sociedades, los jóvenes son apartados a una edad temprana (hacia los ocho años) del mundo femenino, para ingresar en lo que se conocen como “casas de los hombres” (Godelier 1982), espacios físicos y/o simbólicos en los que adquirirán dichos conocimientos específicos, siempre proporcionados por otros hombres adultos. Todo el proceso de aprendizaje, que suele durar varios años, está organizado sobre la base de una poderosa ritualización que tiene momentos de mayor o menor intensidad; al fin de ese proceso los jóvenes se habrán convertido en hombres y/o “guerreros” y estarán listos para el matrimonio. Por el contrario, el proceso de convertir a las jóvenes en mujeres suele ser muy corto y se caracteriza por no darse la ruptura con el mundo femenino (Godelier 1982).

Ese modelo de construcción de masculinidades hegemónicas no se circunscribe exclusivamente a sociedades tradicionales; por el contrario, se argumenta que la propia consolidación del modelo occidental de ciudadanía, que excluyó a las mujeres en su constitución, está basado en la construcción de un sujeto iniciático, cuyas características son las de ser un varón, blanco y burgués (Amorós 1997). Por otro lado, instituciones como el ejército, la Iglesia, el poder económico y político, los mundos de la ciencia, del trabajo o del arte, junto al sistema familiar, han sido y son todavía espacios homocéntricos que reproducen modelos de masculinidad hegemónicos⁷. Dentro de esos espacios, un ámbito que hoy es reconocido como uno de los principales espacios de reproducción homoso-

⁷ Muchas veces se argumenta que en todos esos espacios participan hoy en día las mujeres, lo cual es verdad y significa un buen indicativo de los cambios sociales que se van produciendo, sin embargo, el hecho de que las mujeres participen no suele ser a veces indicativo de que esos espacios hayan dejado de ser estructuralmente androcéntricos. Solamente los análisis locales y concretos pueden mostrar si se han producido cambios estructurales.

cial es el del deporte (Welzer Lang 2002). El análisis del fútbol en general y de su concreción en ámbitos locales, constituye una buena muestra de la posible existencia de “casas de los hombres” en cada barrio y en cada pueblo de nuestra propia geografía (Díez 1996). Nuestra propuesta aquí es que las fiestas, entre otros muchos aspectos, son o pueden ser también “casas de los hombres”; por ello su análisis, aunque de gran complejidad, se presenta de gran interés.

4.1 Un estudio de caso: Los Alardes de Irún y Hondarribia.

Como muestra el estudio de las fiestas en Gipuzkoa anteriormente señalado, existen dificultades y obstáculos para que las mujeres se integren en los actos centrales de las fiestas de muchas localidades. Sin embargo, como señalábamos anteriormente, ha sido la polémica generada en torno a los Alardes de Irún y Hondarribia, en este mismo territorio foral, el conflicto que en materia festiva mayor eco ha tenido en el País Vasco en los últimos quince años.

Igual que los mitos, los actos ritualizados de las fiestas representan una condensación simbólica a muchos niveles. El paréntesis que supone la fiesta produce un aparente distanciamiento con las normas o valores vigentes en la vida diaria y dificulta la apreciación de lo que allí sucede en términos de relaciones discriminatorias y de desigualdad. Así se ha interpretado en esos dos municipios, desde la postura reaccionaria, conocida popularmente como *Betiko*⁸, a la reivindicación de una participación femenina igualitaria en los actos centrales de las fiestas: los alardes (Bullen y Egido 2004).

Los alardes consisten en desfiles de compañías, procedentes de distintos barrios o colectivos, ataviadas con una sencilla indumentaria que recuerda a las milicias locales, donde se tocan marchas musicales específicas para la ocasión y se producen descargas de salvas en determinados momentos. Tanto en el Alarde tradicional de Hondarribia como en el de Irún, el desfile es encabezado por la Escuadra de Hacheros, seguida por la Tamborrada y Banda, los mandos y la escolta de caballería, y a continuación las compañías de infantería, dieciséis en Hondarribia y quince en Irún. En los dos casos, la Batería de Artillería cierra el alarde. En el Alarde tradicional de Irún, participan unos 8.000 hombres y en el de Hondarribia, alrededor de 5.000. Cada compañía elige a una cantinera, papel que únicamente se puede representar una vez en la vida. Ésta era la única participación femenina hasta que, en 1995, un grupo de unas cincuenta mujeres, apoyadas por algunos hombres, reivindicaron poder participar como “soldados”. Primero se hizo una peti-

ción formal, pero al obtener una negativa por respuesta, esos grupos mixtos intentaron participar el año siguiente, en 1996, introduciéndose en los desfiles. Tanto en un municipio como en el otro, la reacción contraria fue contundente: la violencia física y verbal estalló en el mismo momento de la fiesta y se prolongó a través de diferentes formas de acoso en los meses y años siguientes⁹. La polémica desatada creó un conflicto social interno de proporciones inesperadas, que dura hasta la actualidad, aunque la violencia inicial ha menguado.



Figura 1. Desfile del Alarde mixto

De extrema importancia para explicar la fuerza que ha acumulado la postura tradicionalista mayoritaria en los dos pueblos son los dictados del Tribunal Superior de Justicia del País Vasco (TSJPV) y el posicionamiento de los ayuntamientos y sus respectivos alcaldes a lo largo del conflicto. La opción municipal ha sido la de eludir su responsabilidad en el tema y ha permitido que una fiesta pública, financiada por las arcas municipales para el disfrute de toda la ciudadanía, se privatice; de esa manera han evadido las obligaciones legales de no-discriminación. La última sentencia del TSJPV (julio del 2008) dictó que según la Ley de Espectáculos Públicos y Actividades Recreativas, el Alarde tradicional no es discriminatorio, por ser un acto privado y no público, lo cual no obliga a incluir mujeres. Entre sentencias y vaivenes políticos, en Irún existen desde 1997 dos Alardes, uno tradicional (con solo una mujer como cantinera en cada compañía) y el otro mixto (con mujeres y hombres por igual)- En el año 2009, una mujer, Ainhoa Ruiz de Arbulo, por vez primera, ocupó el puesto de general del Alarde mixto y lleva ya tres años en el cargo. En el año 2011, el Alarde mixto reunió a unas mil personas distribuidas en diez compañías (una más que el año anterior) y se notó un incremento en el número de chicas y chicos jóvenes que se disponen a desfilar. A pesar de que el público se muestre cada vez más tolerante hacia el Mixto, todavía ocurren algunos incidentes - abucheos, insultos, gestos desafiantes - durante el desfile y el

⁸ Betiko, quiere decir “tradicional” (literalmente “de siempre”) y se utiliza como apodo de las personas que apoyan la postura tradicionalista de Irungo Betiko Alardearen Aldekoak o “Defensores del Alarde Tradicional de Irún.

⁹ La violencia en relación a este conflicto ha sido analizada por Bullen y Díez (2002).

alcalde, José Antonio Santano (PSE-EE), persiste en ignorar su legitimidad, presenciando desde el balcón del ayuntamiento el Alarde tradicional pero no el Mixto.



Figura 2. La general del Alarde de 2011

En Hondarribia, la compañía mixta Jaizkibel compuesta por unas 200 personas, todavía reivindica su incorporación en el Alarde tradicional y todos los años se enfrenta a diversos obstáculos para poder realizar su desfile, desde los plásticos o paraguas negros detrás de los cuales se esconden en señal de protesta las personas opuestas a un alarde igualitario hasta las modificaciones introducidas en su recorrido o horario por el gobierno local y secundadas por el Consejero de Interior del Gobierno Vasco en nombre de la seguridad de participantes y espectadores¹⁰. La actitud del alcal-

de de Hondarribia, actualmente Aitor Kerejeta (EAJ-PNV), ha sido comparable a la de su homólogo en Irún en cuanto a su capitulación hacia el alarde tradicional mayoritario.

A pesar de las dificultades para conseguir un Alarde igualitario, el 19 de enero de 2012, el Instituto Vasco de la Mujer, Emakunde, anunció que otorgaba a los Alardes mixtos de Hondarribia e Irún el Premio Emakunde a la Igualdad, en reconocimiento de su apuesta por el derecho de las mujeres a participar en igualdad en las celebraciones populares. El jurado del Premio argumentó su decisión en torno a tres puntos. Primero, destacó que el Alarde Igualitario de San Marcial de Irún y la Compañía Jaizkibel de Hondarribia habían abogado desde el principio por la igualdad de mujeres y hombres en fiestas, tradiciones y rituales, a pesar de los múltiples obstáculos puestos en su camino. Segundo, resaltó la aportación de dichos alardes a la hora de poner de manifiesto la importancia de los rituales y los símbolos como parte de los procesos de socialización de mujeres y hombres, y sobre los que es necesario intervenir para favorecer la igualdad y prevenir la violencia de género. Finalmente, consideró que la actuación de los Alardes mixtos ha tenido una importante repercusión en el ámbito académico de la Antropología y las Ciencias Sociales, dando lugar a estudios, investigaciones, trabajos o propuestas de normativas que han servido de referencia para la defensa de otras causas dentro y fuera de Euskal Herria a favor de la igualdad entre ambos sexos.

No obstante este reconocimiento desde el Instituto de la Mujer, apoyado por un amplio sector social y político fuera de Irún y Hondarribia, en estas dos localidades la oposición a los Alardes igualitarios sigue siendo generalizada. La explicación de la vehemencia de la reacción a la incorporación de las mujeres en los alardes es multifactorial y debe analizarse como un “hecho social total” para, desde diferentes prismas, poder captar su complejidad. La explicación está tanto en la relación entre el sistema de género y el sistema simbólico y cultural como en la intersección de ejes estructurales del contexto socioeconómico y político. En este sentido, pensamos que la reacción adversa a la participación de las mujeres en los alardes revela la resistencia, a un nivel profundo, al acceso de las mujeres a todos los espacios y todas las posiciones de poder de nuestra sociedad.

En cuanto al análisis de la confluencia de estructuras sociales, económicas y políticas, Teresa del Valle (1997b: 89-94) interpretó el estallido del conflicto a partir de las consecuencias que la desaparición de la frontera con Francia, por motivo de la entrada de España a formar parte de la Comunidad Europea, tuvo para la ciudad de Irún y su comarca. Ese momento de transformación económica, pérdida de empleo e inseguridad social, coincidió con la propuesta de cambio en el acto más emblemático de las fiestas de la ciudad. La propuesta de del Valle era que el clima de inestabi-

¹⁰ En 2011, por ejemplo, se prohibió a Jaizkibel desfilar por la populosa calle San Pedro durante los ensayos de la compañía; y por la calle Gernikako Arbola, lugar de la arrancada del Alarde, el día 8 de setiembre.

lidad en la esfera cotidiana provocaba el aferramiento a la tradición, a “lo de siempre” y a “lo nuestro”, frente a las fuerzas globalizadoras y homogeneizadoras que llegaban de fuera¹¹.

Los análisis en los quince años que dura el conflicto han sido muchos y desde distintas perspectivas: histórica (Estornés 1996; Kerexeta 2001) o sociológica (Moreno y Kerexeta 2005, 2006); todos ellos aportan luces para entender el conflicto, así como los intereses políticos y de poder que se han sucedido a lo largo de los años para negar la participación femenina. Una mayoría importante de los habitantes de Irún y Hondarribia están en contra de la participación de las mujeres como soldados y, dentro de esa mayoría, son las mujeres de toda edad y condición las que muestran una posición más beligerante. Esta es una de las cuestiones más difíciles de abordar del conflicto (Bullen 2005); en la búsqueda de posibles respuestas, ya que no existe una explicación unicausal, una de ellas ha sido la de relacionar el mito del matriarcado vasco con este conflicto (Díez y Bullen 2010).

4.2 El matriarcado: Mito de origen, justificación del presente.

En la segunda mitad del siglo XIX, en Europa, tanto la industrialización y su nuevo modelo de división social y sexual del trabajo, como el modelo político de estado-nación estaban ya consolidados. Paralelamente a ese modelo social y político se desarrollaron nuevas teorías sobre las razas desde el campo de la antropología física y, por otro lado, desde la antropología social el paradigma evolucionista reconstruyó el origen y la historia de la Humanidad. Ambos enfoques sirvieron para legitimar, tanto la supuesta superioridad occidental y su imposición colonizadora, como el orden social y los modelos familiares occidentales, basados en el matrimonio monógamo y en el régimen patriarcal, que se consideró respondían a una forma de organización superior, como consecuencia del progreso desarrollado por Occidente. En ese contexto, hay que recordar, por un lado, que gran parte de los autores evolucionistas defendieron el orden matriarcal como la primera forma de organización social familiar; por otro, que el proceso de industrialización estuvo también muy presente en el País Vasco y que la antropología física tomó la supuesta “raza vasca” como uno de sus objetos de estudio. Como ha mostrado el antropólogo Joseba Zulaika (1996) todos estos aspectos tuvieron un importante efecto en la construcción de la identidad y el nacionalismo vascos.

El papel que tiene el género en los procesos de construcción nacional ha sido señalado por distintas autoras (Bullen y Díez 2008)¹² y ya fue tenido en

cuenta en el primer estudio antropológico sobre la mujer vasca al que se ha hecho referencia (del Valle *et al.* 1985); en esta investigación se constató que el nacionalismo vasco había “acuñado una imagen de mujer vasca que ha tenido una gran influencia histórica” (ibídem.: 226). Al explorar tanto el “nacionalismo histórico”, a partir de su surgimiento con Sabino Arana en la segunda mitad del siglo XIX y hasta 1936, fecha en la que estalla la Guerra Civil española, como el nacionalismo de izquierdas que surge vinculado a ETA (Euskadi Ta Askatasuna) en el año 1958, se pudieron identificar tanto las rupturas como las continuidades que se proyectaban en las dos versiones.

En el nacionalismo histórico, la concepción de la mujer tenía un fuerte componente tradicionalista y una gran influencia de la religión católica: “se destaca el rol de madre, madre fuerte capaz de contener y dar alivio, madre organizadora que es capaz de mantener en orden su casa y tener todo a punto, pero también madre que vela por la fe de sus hijos y el mantenimiento del orden tradicional y moral” (ibídem.: 253). En el caso de ETA, que se definió como un movimiento aconfesional, desaparecieron muchos de los elementos religiosos e incluso, en sus primeros escritos, las alusiones explícitas a la imagen de la mujer, y fue en 1965, en la denominada “Carta a los intelectuales vascos” cuando apareció una declaración ambivalente, ya que, por un lado, se reforzaba una línea de continuidad con el primer nacionalismo, al aparecer la mujer ligada a su papel de esposa y madre, pero, sin embargo, se declaraba también que la mujer vasca debía “gozar de idénticos derechos y posibilidades que el hombre en todos los sectores de la vida política, social, económica y cultural”¹³. Sin embargo, esta declaración se censuró en la segunda edición de la Carta, lo que demuestra que era un tema difícil y controvertido.

Se constató así que entre el nacionalismo histórico y radical existían importantes continuidades y que el cambio respecto a la mujer, en el nacionalismo de ETA, tenía más que ver con los cambios sociales que con la propia dinámica dentro de su organización. También que era en el apoyo incondicional y en el equilibrio emocional, ligado a lazos familiares y afectivos, donde las mujeres ocupaban un lugar fundamental, siempre en el ámbito de lo privado o lo simbólico (del Valle *et al.* 1985: 226-256; Aretxaga 1988).

Esos atributos asignados a las mujeres constituyen, antes y ahora¹⁴, un pilar fundamental en la construc-

11 Esta idea es desarrollada por Bullen (2003b).

12 Donde se puede encontrar un repaso de las principales autoras promotoras de este planteamiento.

13 “Carta a los intelectuales vascos”, primera edición, publicada en la obra Documentos, 1979, vol. III, pp. 279-287 (la segunda edición de la “Carta” está en el vol. III, pp. 501 y ss.). Citado en Mujer vasca... (nota al pie 3, pág. 235).

14 Nos referimos a pilares básicos de la ideología nacionalista, ya que, por supuesto, se han dado cambios en su práctica política. Por un lado, en relación a los grupos nacionalistas, desde los tiempos de Franco hasta la actualidad, se ha producido una división o

ción del ideario nacionalista y su relación con el mito del matriarcado, dado el papel central que la maternidad, unida a la transmisión de la lengua y la cultura, tiene tanto en su versión tradicional como radical. Sin embargo, al contrario que en sociedades tradicionales de poder masculino, en las que los mitos de origen suelen hacer alusión a tiempos lejanos en los que las mujeres tuvieron el poder pero lo perdieron porque no supieron manejarlo (Bamberger 1974), en la versión vasca el mito incide en que el cambio a un orden patriarcal fue consecuencia de una imposición exterior y en que las mujeres continuaban teniendo poder, aunque sea un poder doméstico y no público. En definitiva, las mujeres reales, aunque no en un plano de igualdad con los hombres, controlarían y organizarían la vida de los hombres que están bajo su “tutela”¹⁵.

Estas especificidades del mito en el contexto vasco permiten entender, tanto su papel como soporte del nacionalismo, como el que persista en una sociedad moderna y avanzada en la que la idea de igualdad entre los sexos está presente. Dado que la construcción de la nación es un proceso constante y dinámico, nuestra hipótesis es que frente a esa sociedad moderna, industrializada y desarrollada que es la sociedad vasca, permanece, más o menos oculto, un ideal que tiene como modelo romantizado una sociedad rural en la que el igualitarismo, la falta de conflictos y unas relaciones familiares y vecinales armoniosas, serían sus principales señas de identidad.

En la sociedad vasca actual existiría así una tensión entre lo que es la realidad y lo que ya no existe pero que parece puede recuperarse para defender determinadas ideas. Las mujeres serían centrales, bajo ese supuesto de la pervivencia de un régimen matriarcal, en la construcción de la nación y la idea de lo vasco. Ligado a ello, la figura de Mari aparece como un elemento clave por su versatilidad y posibles lecturas.

4.3 Mari matriarca versus Mari transgresora.

Jose Miguel de Barandiaran fue el principal recopilador, entre 1918 y 1925, de numerosos relatos en torno al personaje de Mari. Los materiales se publicaron en 1972. Llama la atención cómo desaparecen las similitudes establecidas en dichos relatos entre las representaciones de genios femeninos como las *lami-*

*nak*¹⁶, *sorginak*¹⁷ o la figura de Mari. El autor, poco dado a interpretaciones en el conjunto de su obra, establece en esta ocasión una relación jerárquica en la que Mari aparecerá como numen o jefa principal de la mitología, una diosa de la tierra, una figura compleja, “un núcleo temático o punto de convergencia de numerosos temas míticos de diversas procedencias... un símbolo –quizás personificación- de la Tierra” (Barandiaran 1972: 168), que atribuirá a una supuesta religión precristiana de los vascos, una religión de tipo matriarcalista. Para Barandiaran, este mito y las características que lo rodean son el paradigma para conocer la cultura vasca en tiempos pasados.

Después de Barandiaran se han realizado muchas y variadas interpretaciones¹⁸ que no podemos reflejar aquí en su conjunto, aunque sí mostraremos las más significativas en cuanto a las lecturas tan diversas que el mito ofrece en relación al tema que aquí se está tratando.

Por ejemplo, un autor como Julio Caro Baroja (1972, 1985), situó las leyendas y mitos sobre Mari y las demás figuras femeninas en el contexto de cambio social que se produjo en el marco europeo y en el País Vasco entre los siglos XV y XVIII, teniendo en cuenta que el Antiguo Régimen había durado más o menos dependiendo de distintos lugares. Según Caro Baroja, en esa época triunfó el “satanismo”, pero, tras siglos de persecución, en el XIX y XX la imagen de Satán se esfumó y aparecieron las brujas presididas por un ser femenino al que se llamó “Dama”: la Dama de Amboto, de Muru, de Aquetegui¹⁹.

Sin embargo, con los mismos materiales, el filósofo y hermeneuta Andrés Ortiz de Osés (1981) elaboró desde la perspectiva de la psicología jungiana -en un momento de convulsión y crisis, tras la dictadura franquista- una explicación que situaba en el paleolítico la existencia de una cultura matriarcal que habría desaparecido tras la fuerte aculturación originada por la penetración de formas de poder de características patriarcales que se dio en el Neolítico. Para Ortiz de Osés, la persistencia de ese sustrato matriarcal -arquetipo femenino- en el inconsciente colectivo, sería una fuente de conflictividad en el ser y estar del pueblo vasco aun en la actualidad. En este planteamiento, la cultura matriarcal se hacía realidad y se personificaba en la figura de la *etxekoandre*²⁰, mujer vasca ligada al

dispersión. Contra Franco, enemigo común, había una cohesión muy elevada. Terminada la dictadura, surge la división entre planteamientos posibilistas y radicales. Por otro lado, inicialmente ETA era vista como un grupo de acción en lucha contra un Estado opresor, beneficiándose de un aura de guerrilla liberadora para un sector relativamente amplio de la sociedad vasca; con el paso de los años, la lucha por la independencia se ha ido planteando desde la política y la lucha armada es apoyada por sectores cada vez más minoritarios.

15 Todos esos “poderes” se explican en una reciente obra divulgativa de Oscar Terol, *Técnicas de la mujer vasca para la doma y monta de maridos* (2009).

16 Personajes mitológicos femeninos palmípedas (porque vivían en los riachuelos) o con cola de pez como las sirenas del mar.

17 Otra figura mitológica, parteras y curanderas, luego interpretadas como “brujas”. Ver Bullen (2003a:146).

18 Ver Diez “Mari, un mito para la resistencia feminista” en *Generoaren inguruan – En torno al género*, Donostia: ANKULEGI Nº 3 (1999); de la misma autora, la voz **Mari**. *Antropología* en la Enciclopedia Auñamendi, (2002).

19 Hay que señalar que el nombre de “Mari” fue ideado por Barandiaran, quien además de antropólogo fue sacerdote de la iglesia católica, y él mismo señaló que lo eligió para facilitar la comprensión de su propósito, ante las múltiples denominaciones que presentaba.

20 Mujer de su casa en Euskara.

mundo rural y la casa (etxe). Esta perspectiva fue contestada y criticada, tanto por su planteamiento teórico, como por su oportunidad “política” (Aranzadi 1982; del Valle *et al.* 1985).

Desde una perspectiva muy distinta, Teresa del Valle analizó la situación de la mujer vasca a través de la utilización de distintos espacios (la casa, la fiesta, la muerte), y al observar el espacio mítico a través de la figura de Mari, señaló que “*el significado de Mari hay que buscarlo más allá de lo femenino y más allá de ser el símbolo de la Tierra*” (1983:264), lo cual era una interesante, acertada y sugerente propuesta.

También interesante es la propuesta que aparece en la obra de Jakue Pascual y Alberto Peñalva (1999), que propone una interpretación centrada en la rebeldía continua (que puede englobar tanto a Mari como al movimiento punk que tuvo una importante presencia en el País Vasco durante los años ochenta)²¹, contra la imposición caracterizada en la figura del Imperio (Roma, Católico español o Nuevo Orden Internacional). Sus autores insisten en la necesidad de analizar la historia y la cultura del pueblo vasco en marcos de relaciones en conflicto y vínculos amplios, tanto dentro de la propia comunidad como con elementos exteriores a la misma, marco y contexto que hay que situar en el proceso de consolidación de los estados nación europeos que comienza a finales del siglo XV y continúa hasta la actualidad. Según estos autores, la Inquisición²² fue un instrumento para atajar la disidencia interior, es decir, las mujeres y los hombres juzgados por brujería bien pudieron ser grupos de “insumisos”²³ a los rígidos y dogmáticos mandatos morales de la Iglesia católica y de la monarquía en el lado español (o la Judicatura francesa al otro), que chocaban con una mentalidad comunalista y unitaria en prácticas laborales, rituales, de cuidado y sexuales.

El historiador Gustav Henningsen (1980) ha señalado la importancia de conocer el contexto en que se dio la caza de brujas de Zugarramurdi y Urdax (dos pequeñas localidades navarras situadas en la frontera con Francia) en el siglo XVII. Aunque es difícil reconstruir dicho contexto y las mentalidades de esa época, al haberse perdido todo rastro de aquel contexto cultural, en una sociedad básicamente ágrafa y dado que la élite de escribanos, notarios e inquisidores no lo hizo, sabemos que las persecuciones eran un hecho; por ello, parece lógico, al analizar los relatos y datos de que disponemos, que nos preguntemos por el signi-

ficado que tienen unas figuras femeninas que, no lo olvidemos, transgreden permanentemente la norma.

¿Por ello, por qué no plantear una lectura o representación del mito de Mari como algo que contiene todas las formas posibles de contradicción y de tensión reales o imaginarias, e interpretar el contenido de las diferentes leyendas recogidas como respuesta a problemáticas humanas y sociales relacionadas con la



Figura 3. Imagen de Mari en un toldo de obra en una fachada de Donostia.

religión, la forma de ejercer la medicina, la actividad laboral o la sexualidad? ¿Por qué no hacer una lectura feminista de esas figuras?

Las principales características de Mari son la negación, la desobediencia, la adopción de múltiples formas, la reunión de lo masculino y lo femenino, la capacidad de estar dentro y fuera del hogar y la de ejercer muchas y muy diferentes actividades. No puede negarse que todas ellas guardan una gran seme-

21 Para este tema ver: Juan Porras Blanco (2005).

22 A comienzos del siglo XVI se encomendó a la “Santa Inquisición” la persecución de la brujería en el País Vasco.

23 Los movimientos de insumisión aparecen en distintos momentos en la historia en el País Vasco; el último se desarrolló en los años noventa del pasado siglo y fue contra la imposición del servicio militar obligatorio a los jóvenes. Ese movimiento estuvo también presente en otros puntos del Estado español y hoy esa obligación ha desaparecido.

janza con las formas más radicales de algunas propuestas feministas²⁴.

Sabemos que el modelo hegemónico de “mujer burguesa”, que comenzó a gestarse en Europa en el siglo XII y no se consolidó hasta el XIX, produjo en el camino contramodelos como son las “brujas, hechiceras, prostitutas y otras mujeres de ‘mal vivir’” (Varela 1997)²⁵. Como señala esta autora, las mujeres que fueron perseguidas y controladas han tenido, principalmente en el imaginario colectivo de las clases populares, poderes positivos y no solo negativos. Por ello, los relatos recogidos por Jose Miguel de Barandiaran, en una sociedad de tradición oral, bien pudieran ser manifestaciones que reinterpretan o inventan una realidad distinta a la que los mandatos culturales del momento imponían.

En un trabajo anterior (Díez 1999), establecimos un paralelismo entre Mari y la figura andrógina de la novela Orlando de Virginia Woolf (publicada en 1923). Orlando, atravesando varios siglos desde la época isabelina hasta el XX, primero vivió como hombre y luego como mujer; a pesar de la transformación, Woolf señala que Orlando era el mismo y que el cambio de sexo modificó su porvenir pero no su identidad. Virginia Woolf y el grupo de Bloomsbury al que pertenecía, eran un ejemplo de práctica real de la androginia en la vida real; seguramente hoy, un siglo más tarde, esta autora estaría ligada al movimiento queer, como propuesta teórica y práctica de identidad paradójica.

Pensamos que el mito de Mari también puede ser interpretado como algo que rompe con las propuestas dualistas y los mandatos culturales que constriñen las múltiples posibilidades de ser persona²⁶. Sin embargo, las sociedades en su conjunto no aceptan con facilidad las propuestas revolucionarias y en el ejemplo que estamos analizando —el conflicto en los alardes de Irún y Hondarribia— se muestra el desencuentro entre la tradición y las propuestas de cambio y se adopta como hegemónica una imagen de modelo de mujer, ligada al matriarcado, que rechaza los cambios y defiende una tradición que excluye a las mujeres de los centros más significativos de poder simbólico en sus fiestas.

4.4 Modelos de mujeres.

24 Sin embargo, a pesar de que estas características señaladas son las que aparecen en los relatos recogidos, la revisión tanto de cuentos infantiles, como relatos para adultos o imágenes que incluso aparecen en lonas que cubren obras de fachadas, siempre insisten en que se trata de una figura femenina de la que únicamente se señala su gran belleza y cuya principal actividad es peinarse su caballera con un peine de oro.

25 Julia Varela analiza el ámbito europeo en *El nacimiento de la mujer burguesa* (1998).

26 Hacemos nuestra la propuesta de Donna Haraway cuando dice que dos géneros son demasiado y uno demasiado poco.

La defensa del Alarde tradicional se basa en el ensalzamiento del papel de la mujer irunesa u hondarribitarra —de la verdadera “mujer vasca”— como poderosa, dueña de su casa y de su cocina, independiente y autónoma, a quien nadie le dice qué debe o puede hacer. Es la matriarca, la madre que no solamente sostiene la casa y la familia, sino el orden espiritual y social. Las mujeres *betiko* defienden su decisión de permanecer fuera del desfile, de ocupar su lugar como público en las aceras y aplaudir; de ser —en palabras de Virginia Woolf— los espejos aduladores de sus hombres. Defienden un orden social que les otorga prestigio y honor, sin cederles el poder del espacio público ni admitirlas en el centro simbólico. La cantinera es también un modelo tradicionalista de mujer que acepta la posición creada por la sociedad hegemónica y androcéntrica; es la mujer objeto, la mujer deseada, moldeada según los preceptos de belleza decididos por los hombres y honrada por toda la sociedad.

Al proponer modelos alternativos, las mujeres que participan o defienden el Alarde mixto son castigadas socialmente, condenadas al ostracismo. Son tachadas de todo lo que es visto como el anatema de la matriarca o la mujer bella y sumisa: son “feas”, “amargadas”, “lesbianas”, “putas”; son desobedientes, transgresoras; son diversas y están dispuestas a ponerse un uniforme de hombre y hacer las mismas cosas que los hombres tanto en la vida como en la fiesta. Se les acusa a estas mujeres de no tener sentimientos, de no “sentir” el Alarde, porque de otra manera no puede explicarse el que quieran cambiarlo; de ser unas broncas, subversivas, dispuestas a destrozar la fiesta y pisar los sentimientos de los demás por su propio capricho.

Como vemos, las distintas lecturas del mito de Mari pueden encarnarse en los distintos modelos y posicionamientos de las mujeres y se enfrentan entre sí. Sin embargo, mientras uno se enfrenta a lo establecido, el otro lo acepta; ahora bien, los dos colectivos actúan como sujetos activos que reivindican una forma de estar y participar en la sociedad.

5. LA INVENCION DE NUEVAS TRADICIONES Y LA DEFENSA DE LAS ANTIGUAS.

Muestra de ese protagonismo son las nuevas iniciativas y asociaciones, encabezadas y formadas por mujeres que defienden los alardes tradicionales. En Irún destaca el Alardealdia, fiesta creada en 1999 por Irungo Betiko Alardearen Aldekoak (IBAA)²⁷ con el fin de ampliar el apoyo y recaudar dinero para el Alarde tradicional²⁸. Otras iniciativas se dirigen a la

27 Defensores del Alarde Tradicional de Irún.

28 “Irungo Betiko Alardearen Aldekoak ha sido el colectivo organizador del Alardealdia, una fiesta que según explicaron sus impulsores buscaba olvidar por un día el conflicto que existe sobre

defensa de las tradiciones, especialmente el papel de las mujeres como cantineras o matriarcas; actos puntuales como el multitudinario homenaje rendido a las cantineras en 2006²⁹ o iniciativas como la representación anual de las Antorcheras, organizada por la asociación Pagoki; o la asociación Gordezán, surgida en el barrio de Anaka de Irún para promover el protagonismo de las mujeres en la vida sociocultural en general y en la defensa del Alarde tradicional en particular. Veamos algunas características de estas iniciativas.

La creada tradición de Rememoración de las Antorcheras surge de la mano de la Asociación Juvenil Pagoki, fundada en 1997, con el objetivo de evocar la labor que desempeñaron mujeres y jóvenes en la batalla de 1522, que se conmemora en el Alarde de Irún³⁰. En palabras de Natalia Olea, su presidenta, la asociación nace con el propósito de *“dar a conocer y potenciar cómo fueron los hechos históricos. También, para que toda la gente joven que quería hacer algo por el Alarde tradicional tuviera un sitio al que acudir”*³¹. La implicación de las mujeres jóvenes en la resistencia al cambio es llamativa y hay que situarla en el énfasis que las y los tradicionalistas ponen en el proceso de transmisión de modelos y valores.

Llama la atención la estética y coreografía de ese desfile, que salió a la calle por primera vez en 1998 con alrededor de setecientos participantes y en el que cada año participan más mujeres con sus hijas e hijos, ataviadas con trajes oscuros e iluminadas por hachas de palo encendidas. El desfile transcurre en silencio, sólo interrumpido por la llamada de la txalaparta en ciertos puntos del recorrido: *“nuestro objetivo es acercarnos lo máximo posible a lo que sucedió entonces y por eso, tenemos que ir calladas...queremos que se trate de algo serio y solemne”* explica Olea³². Además de enfatizar la seriedad a través de la vestimenta, que intenta simular los trajes que se llevaban entonces, hay una serie de normas para las participantes que incluyen *“no ir maquilladas o llevar joyas”*³³.

el tema y celebrar una fiesta histórico-cultural en torno al Alarde.” www.sanmarciales.com/noticias/?p=299

29 Una grabación de este acto se vendió en DVD para recaudar fondos. La imagen de cientos de mujeres respondiendo a la llamada de la ex cantinera de más edad de la ciudad, poniéndose de pie para saltar al paso del himno de San Marcial, ha sido utilizado en diferentes foros fuera de Irún como muestra de la voluntad de las mujeres en cuanto a su participación en el Alarde.

30 Según la historia, al verse invadidos por un ejército francés-alemán, los hombres iruneses repartieron hachas ardientes entre las mujeres y mozos y les mandaron andar de noche por el Camino Real para hacer creer al enemigo que la milicia irunesa andaba por ese lado y permitir, de esa forma, un ataque sorpresa que resultó en la derrota de los invasores (Bullen y Egido 2004:137)

31 “Hachas encendidas”, Diario Vasco, 29-03-06, Noticias SanMarciales.com.

32 Diario Vasco, 29-03-06.

33 Decálogo para las antorcheras, expuestas en la página web <http://www.antorcheras.com/index.html> (11-04-2012): 1. Día 29 de Junio a las 21.30 horas. Recorrido: desde el Ambulatorio de Hermanos Iturrino, hasta el Puente de Artia. 2. durante el

A través de este acto se recalca el protagonismo, autoridad y control de las irunesas, en clara respuesta a la imagen proyectada de que las mujeres tradicionalistas son sumisas y retrógradas. Maialen Olabarrieta, vicepresidenta de la asociación explica: “hay que tener en cuenta que estaban en guerra y mientras los hombres se encontraban en la batalla, eran las mujeres las que llevaban las riendas de la casa”. La idea de la mujer como “la que lleva los pantalones” en casa, se utiliza para denegar que las que defienden la tradición estén bajo el mando de los hombres y proclaman una y otra vez que para ellas, aplaudir en el Alarde desde las aceras es una forma muy importante de participar en él.

El acto también sirve para consolidar la identidad de la mujer irunesa que se construye alrededor de la defensa y transmisión de la tradición. Es una identidad que se pretende “abierto a todas” como se pone de manifiesto en la última de las directrices emitidas por la asociación: “PAGOKI somos todas”. Olabarrieta afirma que el acto *“está abierto a todas las mujeres de Irún que quieran participar, siempre y cuando lleven la ropa adecuada”*. En realidad, está abierto a todas las que se identifican con el modelo de mujer proyectado en la antorchera, modelo de la “verdadera mujer vasca de siempre” frente a las “feministas”, modelos importados que no representan a las “verdaderas” mujeres.

Por el otro lado, las personas partidarias del Alarde mixto señalan que el desfile de las antorcheras no representa una alternativa satisfactoria, porque está situado en los márgenes de la fiesta tanto en el plano temporal (la víspera del día grande) como espacial (pasan por la periferia de la ciudad) y lo interpretan como una estrategia para mantener a las mujeres fuera del universo masculino.

La asociación de mujeres Gordezán se fundó con el mismo espíritu que Pagoki. Gordezán significa en euskara “guardar, conservar, mantener”³⁴. El nombre resume para sus socias “lo que la gran mayoría de las irunesas desean: ¡conservar nuestro Alarde tal y como nos lo transmitieron nuestros mayores!”, además de apoyar a la Compañía del barrio en el que surge, Anaka 1881, y organizar actividades dirigidas a las mujeres y a las niñas y niños del barrio.

Las mujeres de Gordezán, igual que las de Pagoki, enfatizan su papel en la transmisión de costumbres y defensa de valores tradicionales, papel explotado por

recorrido: SILENCIO 3. distribución, en filas de tres antorcheras 4. La llama te llega, no la tienes que crear. 5. Los niños/as salimos andando, la silla de paseo la dejamos en casa. 6. Ropa oscura y alpargatas 7. Los joyeros también los dejamos en casa 8. Hay que animarse a no maquillarse. 9. Recógete o cúbrete el pelo 10. PAGOKI somos todas.

34 El verbo está declinado en femenino, explican, para dar más fuerza al hecho de que son mujeres las que componen la asociación.

diferentes versiones del nacionalismo, tanto en el marco vasco como en otros contextos (Yuval-Davis 1996; Nash 2003). El viejo mito del matriarcado vasco emerge una y otra vez, explícita o implícitamente, cuando se pone en cuestión el papel idealizado de la mujer como madre y pilar de la estructura familiar y transmisora de la tradición, la continuidad frente al cambio (del Valle *et al.* 1985; del Valle 1997b; Ugalde 1993). Vemos aquí resonancias de lo que Partha Chatterjee (1996) ha señalado en su trabajo sobre colonialismo, nacionalismo y mujeres en la India: *“Como ocurre con todas las formas hegemónicas de ejercicio de dominación, este patriarcado combinaba la autoridad coercitiva con la sutil fuerza de la persuasión. Esto se expresaba más en general en la forma ideológica invertida de la relación de poder entre los sexos: la adulación de la mujer como diosa o como madre”* (ibidem:193).

La concepción de la “mujer” como “reproductora de la nación” (Yuval-Davis 1996) es posibilitada por la naturalización de la transmisión cultural, que obstaculiza la valoración de lo que se hace fuera del espacio doméstico y con el control del espacio público. Apelar a los ancestros forma parte de un imaginario a través del cual se pasan tradiciones a lo largo de sucesivas generaciones; este proceso une e incluye en una genealogía común a personas que no necesariamente forman parte de la comunidad “orgánica” de Irún o Hondarribia, excluyendo tanto a los de dentro de la comunidad como a los de fuera que se han posicionado por una participación igualitaria de las mujeres.

Las mujeres tradicionalistas defienden que ellas también son feministas, en el sentido de que quieren las mejores condiciones y derechos —en el trabajo, en la maternidad, en sus relaciones personales— y se quejan de que instituciones como Emakunde (Instituto Vasco de la Mujer) o el Ararteko (Defensoría del Pueblo) solo atiendan las peticiones de las mujeres del Alarde mixto, haciendo caso omiso a las del Tradicional. La defensa de su identidad como irunesas se apoya en el planteamiento de que no son diferentes de las mujeres de Donostia o de otros pueblos y en que son ciudadanas, con los mismos derechos que cualquier otra mujer vasca.

Se puede ver en estos planteamientos diversos cómo una especie de “interculturalidad” está presente en la cultura vasca y cómo el conflicto surge ante la forma en que penetra el Estado (en este caso con las leyes de igualdad) en la sociedad civil. Yuval-Davis (1996) ha señalado cómo esta penetración del Estado puede ser solo parcial en muchos sectores (ella señala los rurales y periféricos), pero también en los casos en que *“las relaciones de género y otras relaciones sociales están determinadas por costumbres culturales y religiosas de la colectividad nacional. Esto también puede suceder en los “dominios privados” de las minorías étnicas y nacionales dentro del Estado”* (ibidem:168).

Estaríamos así ante un ejemplo local de construcción de un modelo de relaciones de género centrado en la complementariedad; la “igualdad”, en su sentido fuerte, se ve como algo que viene de fuera, que es impuesto por Ley. Una igualdad que podríamos denominar “universal”, que choca con la manera en que muchas personas de esas localidades conciben de manera dicotómica, tanto el lugar que deben ocupar como las actividades que deben desarrollar, de manera diferenciada, las mujeres y los hombres. El que en el proceso del conflicto se haya “privatizado” el Alarde, sirve también como argumento para la exclusión y para negar que el participar sea un derecho: “porque si yo no te invito tú no puedes venir a mi casa a cenar, o con mi cuadrilla”. La defensa de lo “propio” frente a lo que viene de “fuera” toma como base un modelo de Alarde en el que no cabe que las mujeres puedan ser soldados y mucho menos generales, comandantes o capitanes; únicamente cantineras, reflejando una visión que no contempla a las mujeres en puestos de poder y representación pública.

5.1 Estrategias de exclusión.

Mientras ha sido en la localidad de Irún donde han surgido todas las iniciativas de creación de nuevas tradiciones o de apoyo señaladas, en Hondarribia, si bien han sido las mujeres las más combativas en la defensa de la tradición, ello no se ha materializado en nuevas propuestas; sin embargo, ha sido esta población donde se han llevado a cabo posturas en escena de rechazo muy significativas y duras.

La censura de la reivindicación de igualdad se ha dado a través de un imaginario que va de lo macabro a lo ridículo y en la desvaloración e incluso demonización sistemática de las personas implicadas en ella. Así, un foto-montaje mostraba a mujeres de la artillería del Alarde mixto de Irún, sonriendo y saltando de alegría delante de una montaña de cadáveres; el texto decía: “a los candidatos que deseen ocupar un puesto a caballo, se les exigirá un buen nivel de equitación. Entre varios candidatos la elección se llevará a cabo mediante duelo a muerte, lo ideal sería a cañonazos”. La irrupción de las mujeres en los Alardes se ve así como un saltarse tanto las normas como la voluntad de los que se oponen a ello; dispuestas a cargarse a toda persona que se pone en su camino e ignorando el sufrimiento que provocan con tal de salirse con la suya.

Como decimos, el rechazo, la censura y la ridiculización se han mostrado con mucha fuerza durante los Alardes de Hondarribia en los últimos años. En la edición de 2005³⁵, la compañía mixta Jaizkibel entró

35 Aquel año la recién aprobada Ley de Igualdad prohibía en su artículo 25 “la organización y realización de actividades culturales en espacios públicos en las que no se permitía o se obstaculice la participación de las mujeres en condiciones de igualdad con los hombres”. Sin embargo, como señala Tranche (2006:146) los

en la emblemática Calle Mayor y se encontró con un túnel negro creado por plásticos desplegados en las dos aceras, sujetos por partidarios del Alarde tradicional, sobre todo mujeres y jóvenes. “No hemos venido a veros a vosotras” proclamaban sus pancartas, transformando un lugar muy simbólico en una especie de túnel del horror y haciendo sonar bocinas y silbatos para que no se oyera la música de los txibilitos y tambores y creando una cacofonía horripilante (Bullen 2005). “*El muro negro dio lugar a multitud de metáforas – el muro de vergüenza lo llamaron varios enviados especiales – artículos, cartas, humoristas, gráficos, etc. A pesar de la satisfacción de sus promotores, la situación pareció haber llegado a un punto álgido de surrealismo y ridículo*” (Tranche 2006:147). El túnel negro volvió a repetirse en la edición de 2006, pero fue la última vez.

En el Alarde del 8 de septiembre de 2007, muchas personas vestían plásticos amarillos y caretas de Disney (Mickey Mouse o del Pato Donald); el mensaje tampoco era difícil de descifrar: el Alarde mixto era un carnaval. El recurso a ver como carnaval el que las mujeres tengan un papel que no sea el de cantinera no es nuevo y ha sido utilizado desde los inicios del conflicto; el “verdadero” Alarde es de carácter sobrio y disciplinado y la participación de las mujeres lo convierte en algo “*risible, grotesco y deleznable*” (Bullen y Egido 2004:185). Esta especie de perversión puede ser interpretada desde el planteamiento de la antropóloga Mary Douglas (1998), en cuanto a que las mujeres ensucian, manchan, contaminan y por lo tanto hay que separarlas de lo sagrado para que no lo profanen ni deshonren.

Esta profanación y deshonra aparece también en relación al imaginario político que se construye alrededor del Alarde mixto, ya que la actuación de hombres y mujeres en él se ve, por parte de los tradicionalistas, como algo “irrespetuoso”, de quienes “nunca ha amado al Alarde”, “las/los cuatro de siempre”, gente que siempre está en movidas políticas y armando bronca, gente que no ama ni respeta las tradiciones. Así, solamente hay una forma de Alarde “buena” y es la que mantiene la tradición y el lugar que cada una y uno tiene que ocupar en ese entramado. La alusión a los sentimientos y a las emociones en relación al Alarde tradicional es algo recurrente; el cambio que supondría ver a las mujeres desfilar como soldados adquiere un significado profundo, ya que supone trastocar el universo ideológico desde el que se concibe el orden social.

Así, las emociones, las ideologías – políticas, nacionalistas, feministas –, las dinámicas culturales e identitarias y los modelos, relaciones y sistemas de género confluyen, se funden y se fisioan en diferentes

momentos del conflicto, exigiéndonos el esfuerzo de seguir trabajando para intentar desentrañar la trama de tan tupido tejido.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Como indicábamos al comienzo de este artículo, el fin último de la antropología feminista es la búsqueda de un análisis crítico de la realidad, un análisis que explique el por qué de un orden social que continúa produciendo desigualdades para las mujeres, a pesar de los avances en la reducción de esa desigualdad que se han conseguido en las últimas décadas. Para comprender mejor esta tesitura, nuestro análisis hace hincapié tanto en los aspectos estructurales y visibles como en los más ocultos y que precisan una interpretación de lo simbólico.

Nos hemos centrado en la temática de las fiestas, y más concretamente en los conflictos que en sus fiestas locales y en los últimos quince años se viven en las localidades de Irún y Hondarribia, por considerar que tanto la condensación simbólica que rodea sus actos festivos, especialmente sus alardes, como el proceso del propio conflicto, ofrecen un buen marco de análisis para profundizar en las características de un determinado sistema de relaciones de género.

Como esperamos haber demostrado, de la misma forma que el sistema de género es complejo y gira en torno a múltiples ejes, no existe una explicación unicausal del porqué del surgimiento de dichos conflictos. Vemos también que su desenlace ha tomado distintos caminos y es de esperar que todavía se produzcan en un futuro nuevas propuestas, ya que, en los últimos años, ha habido diferentes iniciativas, desde el plataforma de hombres a favor del alarde igualitario, hasta las dinámicas puestas en marcha por las mujeres jóvenes de Irungo Bilgune Feminista, en el intento de crear un grupo motor para buscar una solución al *impasse*.

De lo que no hay duda es de que los conflictos de estas dos localidades han servido de motor para que se planteen cambios en algunos de los actos festivos de otras localidades de Gipuzkoa, del conjunto del País Vasco e incluso del Estado español. Queda todavía mucho trabajo e investigación por hacer en este tema, ya que, por lo que hemos podido observar, algunos cambios que se están dando son superficiales, políticamente correctos podríamos decir, algo que, según nuestra apreciación, es el caso en algunas de las tamboradas más emblemáticas de la fiesta de San Sebastián, que se celebra el 20 de enero en Donostia. Por otro lado, en este tema de las fiestas es necesario profundizar en análisis locales, para detectar cuáles son los actos festivos más significativos de una ciudad o pueblo y cuáles serían más susceptibles de cambiar, ya que no tiene el

consistorios de ambas ciudades hicieron caso omiso de la ley y se atenían a la jurisprudencia que permitía la celebración de alardes discriminatorios en base al principio de reunión y asociación.

mismo significado el Alarde de Tolosa para las y los tolosarras, que los Alardes de Irún u Hondarribia para las y los vecinos de esas localidades.

También es necesario tener en cuenta las estructuras rituales de los actos festivos. Hace ya muchos años, cuando comenzaron los conflictos en Irún, en una mesa redonda que se celebró en esa localidad indicamos que la propia estructura ritual de los alardes, en la que coinciden en un mismo tiempo y lugar todas las compañías, no facilitaba los cambios; poníamos como ejemplo entonces la diferente estructura de la fiesta de San Sebastián en Donostia (la más emblemática de esta ciudad dentro de su calendario festivo), en la que las más de cien tamborras que participan en ella lo hacen en tiempos y recorridos muy diferentes, lo que facilita, a nuestro entender, el que cada una de dichas tamborras pueda optar por muy distintas formas de participación. Por supuesto, como señalábamos, no todas las tamborras donostiarras tienen el mismo peso simbólico y participan al mismo nivel en la fiesta, por lo que será preciso hacer análisis profundos del significado que tienen los cambios que algunas han introducido en cuanto a permitir la participación de mujeres en ellas. Buscar otra estructura para los alardes podría ser una solución no solamente para la participación femenina sino para afrontar los problemas de masificación del Alarde tradicional.

También se ha hecho alusión en este artículo a cómo, en las sociedades de dominio masculino, existen instituciones específicas para la reproducción del homocentrismo y de modelos de masculinidad hegemónica y la importancia que tienen las conocidas como “casas de los hombres”, espacios reales y simbólicos donde los jóvenes varones adquieren una serie de conocimientos y destrezas a las que no tienen acceso las jóvenes. Esos espacios existen en nuestras sociedades, por supuesto de forma diferente en la que existían en sociedades tradicionales como la de los Baruya de Nueva Guinea o los Masai de Kenia, pero existen y pensamos que muchas fiestas, tanto en su constitución y reproducción como en su puesta en escena, constituyen auténticos espacios de construcción y reproducción de modelos de masculinidad hegemónica. Los jóvenes acceden a ellos a una edad temprana y esa “entrada” en el mundo de los adultos tiene las características de un rito iniciático a través del cual es aceptado como un igual en ese mundo masculino.

Si se observa la puesta en escena de los Alardes, lo que aparece representado es un colectivo masculino, que representa la milicia de un pueblo, es decir *guerreros* que están dispuestos a defender su pueblo, sus mujeres, su descendencia y sus bienes. Ese colectivo es heterogéneo: hay jóvenes, menos jóvenes y hombres de edad, gordos, flacos, altos y bajos, de pelo largo y de pelo corto, con pendiente y sin pendiente, incluso hay blancos y negros y hay hombres que manifiestan una diversidad funcional. Por el contrario, el papel que en esos desfiles interpretan las mujeres es

homogéneo, la cantinera de cada compañía es una mujer joven y de rasgos y físico agraciado; todas son muy parecidas, se podría utilizar para describir ese modelo el término de “idénticas”, según la caracterización que la filósofa Celia Amorós (1987) ha utilizado para referirse al contraste con los “iguales”, es decir, el hecho de que cada varón es un individuo que adquiere tal condición a través del reconocimiento que se da entre ellos, a través de un proceso iniciático, que en el caso de la sociedad occidental, se produjo en la construcción de ciudadanos de pleno derecho.

El hecho de que el colectivo femenino, si nos centramos en el proceso de construcción de la sociedad occidental, hubiera sido desposeído de la capacidad de ser ese sujeto de pleno derecho, al ser tratado como un todo compacto y homogéneo, habría privado a las mujeres de la posibilidad de reconocerse en esa igualdad. Este sería uno de los problemas de los grupos heterodesignados, ya que al ser definidos desde una relación de poder jerarquizada, tendrían dificultades a posteriori para romper con las asignaciones que se les otorga. La cantinera es la única figura femenina que tiene protagonismo en los Alardes y representa esas características señaladas, juventud y belleza. Las demás mujeres no están presentes en el desfile, muchas están en las aceras o en sus casas, aplaudiendo u ocupándose de preparar las comidas, cuidar o hacer la limpieza, o bien no están interesadas en la fiesta, pero no ocupan el espacio público y simbólico.

Tanto la negativa de una mayoría de las mujeres de Irún y Hondarribia a la participación de otras mujeres como soldados en sus actos festivos, como el hecho de que la reivindicación de participación sea la de participar como tales soldados³⁶, debe ser analizado en el marco de lo que es una estructura social androcéntrica y unas relaciones de género jerárquicas. Lo que se desprende de nuestro análisis es que se pueden modificar los sistemas de género estructuralmente, se pueden introducir cambios legales e institucionales (y los logros del movimiento feminista del último medio siglo son prueba de ello) pero transformar las representaciones simbólicas de lo que es ser mujer o ser hombre y los valores asignados a cada género, es mucho más difícil.

Nos encontramos aquí con el dilema y complejidad de la importancia y significado que los sistemas de género tienen para la reproducción de sistemas sociales de poder androcéntrico. Por un lado, como en una ocasión señaló Isabel Alkain, capitana de la compañía Jaizkibel de Hondarribia, no debería importar que debajo de un uniforme hubiera personas con uno u otro aparato reproductor; afirmación que nos lleva a reflexionar sobre la importancia de la representación simbólica de la figura del soldado, del *guerrero*, del *héroe* que señalábamos anteriormente. Por un lado,

36 Será necesario hacer una interpretación profunda de los cambios simbólicos que a un nivel profundo se producen por el hecho de que las mujeres participen como soldados en los Alardes mixtos.

debería de ser indiferente el sexo de la persona que lleva el uniforme, ya que ello no cambiaría el significado de la figura en sí. De hecho, esto está ocurriendo en los últimos años en los cuerpos militares de los Estados modernos. Sin embargo, en el contexto festivo esto no se ha visto de esa manera y ello debe hacernos reflexionar sobre el significado que esa negativa tiene. Desde nuestra perspectiva, estos escenarios locales, frente a lo global representado en este caso por el Estado, nos permiten observar que el género es una práctica social muy activa y que atraviesa todos los aspectos de la vida y que, en el fondo, es el hecho de que es la reproducción de lo que es ser mujer u hombre, en un lugar y tiempo concretos, lo que está en juego en esa negativa. Es decir, que nuestra sociedad se erige sobre un sistema dicotómico donde hay que ser mujer u hombre: ser otra cosa, incluso ser persona es muy complicado; las ambigüedades, en esos espacios concretos que son algunos actos festivos, cargados de simbolismo, no se aceptan fácilmente.

Por otro lado, el conflicto de los Alardes refleja las posibles lecturas del mito de Mari, y sus modelos de plasmación en lo social, a través de distintos modelos de ser mujer. Por un lado está la Mari la matriarca, capaz de recuperar un poder perdido, defender una tradición amenazada y un orden social jerarquizado. Por otro, la Mari transgresora, dispuesta a superar los límites impuestos y ensanchar sus poderes para crear un nuevo sistema donde las diferencias, de sexo o de otro tipo, no sean la base sobre la que se sostienen relaciones de desigualdad.

El conflicto continúa y los análisis también, ya que es todo un reto seguir buscando explicaciones que nos ayuden a entender el porqué de posicionamientos que sirven para mantener relaciones de género androcéntricas. En el fondo, se trata de que las mujeres no están en el centro del poder real y simbólico, tal y como permiten entender los actos festivos analizados. Su relegación resulta de su inserción en los sistemas de género que funcionan para regularizar las relaciones jerárquicas, aceptadas porque son normalizadas.

Por último, el análisis de los conflictos en torno a los alardes es válido no únicamente para las localidades de Irún y Hondarribia, sino que sirve para entender otros lugares, otros ámbitos y otras situaciones, tanto en lo festivo y lo simbólico como en la vida cotidiana de lo laboral, de los cuidados, del ocio. Como señalábamos al comienzo de este artículo, conseguir una sociedad más igualitaria, más justa para todos sus miembros, no es una tarea fácil sino que es necesario remover aspectos estructurales y simbólicos muy asentados en la sociedad. La solución al conflicto de los alardes, así como en otros conflictos o situaciones de discriminación en actos festivos, quizás vendrá de un planteamiento de cambios en el núcleo central de cómo se representan las fiestas; aunque esto todavía parece algo lejano, si se consiguiera, significaría no solo que se han producido cambios en las fiestas, sino

que dichos cambios se han producido también a un nivel social mucho más amplio. En cualquier caso, la utopía debe de seguir siendo el horizonte que guíe las luchas por la igualdad

7. BIBLIOGRAFÍA.

Amorós, C.

1997 *Tiempo de feminismo*, Cátedra, Madrid.

1987 "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas", *Arbor*, 503-504.

Andreu, R.; Vázquez, K.

1988 "Mujeres, fiestas y reivindicaciones", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 3, 73-85.

Aranzadi, J.

1982 *Milenarismo vasco*, Taurus, Madrid.

Aretxaga, B.

1988 *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, La Primitiva Casa Baroja, Donostia-San Sebastián.

Bamberger, J.

1979 "El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?", Harris, O.; Young, K. (eds.) *Antropología y Feminismo*, Anagrama, Barcelona, 63-81.

Barandiarán, J. M. de

1972 *Obras Completas. Diccionario Ilustrado de Mitología Vasca, Tomo I*, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.

Bullen, M.

2003a *Basque Gender Studies*, University of Nevada, Reno.

2003b "Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta", *Zainak 24 (Las culturas de la ciudad, 2)*, : Eusko Ikaskuntza, Donostia-San Sebastián, 937-952.

2005 "Túnel de Terror", *Berria*, 09-09-05.

2006 "Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica", en Moreno, G.; Kerexeta, X.; (coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, Antza, Lasarte, 21-47.

Bullen, M.; Díez, C.

2002 "Violencia y cambio de culturas androcéntricas", *Actas del IX Congreso de Antropología de la FAAEE*, Barcelona.

2008 "Fisiones / fusiones. Mujeres, feminismos y orden social", Suarez, L.; Martín, E.; Hernández, R. *Feminismos en la Antropología*.

- Nuevas propuestas críticas* Ankulegi, Donostia-San Sebastián, 81-97.
- 2010 “Matriarchy versus equality. From Mari to Feminist Demands”, Esteban, M.L.; Amurrio, M. (eds) *Feminist Challenges in the Social Sciences: Gender Studies in the Basque Country*, Center for Basque Studies, Reno, 113-126.
- Bullen, M.; Egidio, J.A.**
- 2004 *Tristes Espectáculos: Las Mujeres y los Alardes de Irún y Hondarribia*, Servicio Editorial de la UPV, Bilbao.
- Bullen, M.; Hernández García, J.M.**
- 2010 “Estudios feministas y de género en Euskal Herria”. Enciclopedia Auñamendi Online: <http://www.euskomedia.org/aunamendi/152508/137725?q=antropologia+feminista&partialfields=fondo%3Aau%25F1amendi&numreg=5&start=0> (11-04-2012)
- Caro Baroja, J.**
- 1972 “El mundo mítico del campesino vasco-navarro” y “La imagen del mal” en *Etnografía Histórica de Navarra*, Tomos II y III, Editorial Aranzadi, Iruña. 289-307 y 393-415.
- 1985 *Mitos vascos y mitos sobre los vascos*, Txertoa, Donostia-San Sebastián.
- Chatterjee, P.**
- 1996 “Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate en la India”, *Arenal: Revista de Historia de las mujeres* 3: 2, 177-198.
- Connell, R.W.**
- 1995 *Masculinities*, University of California Press, Berkeley.
- Valle, T. del**
- 1983 “La mujer vasca a través del análisis del espacio: utilización y significado”, *LURRALDE*, Ingeba.
- 1997a “La memoria del cuerpo”, *Arenal: Revista de historia de mujeres* 4:1, 59-74.
- 1997b *Las Mujeres en Euskal Herria. Ayer y Hoy*, Egin; Hernani.
- Valle, T. del (ed.); Apalategi, J.; Aretxaga, B.; Arregui, B.; Barace, I.; Díez, C.; Larrañaga, C.; Oiarzabal, A.; Perez, C.; Zurriarain, I.**
- 1985 *Mujer vasca: Imagen y realidad*, Anthropos, Barcelona.
- Valle, T. del (ed.); Larrañaga, C.; Pérez, C.; Arregui, B.; Méndez, L.**
- 1987 *La mujer y la palabra*, La Primitiva Casa Baroja, San Sebastián.
- Valle, T. del (coord.); Apaolaza, J.M.; Arbe, F.; Cucó, J.; Díez, C.; Esteban, M.L.; Etxeberria, F.; Maquieira, V.**
- 2002 *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Narcea, Madrid.
- Díez Mintegui, C.**
- 1995 “Female Labour Participation and Gender Relationships. Analysis of Rural and Urban Environments”, *RIEV Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XL, San Sebastián, 271-287.
- 1996 “Deporte y construcción de las relaciones de género”, *Gazeta de Antropología* 12, Granada, 1-14.
- 1996 “Emergencias etnográficas”, *El Diario Vasco*, 20-X-96.
- 1999 “Mari, un mito para la resistencia feminista”, *ANKULEGI* 3 (*Generoaren inguruan – En torno al género*) Donostia-San Sebastián.
- 2000 “Maternidad y orden social. Vivencias del cambio”, *Perspectivas Feministas desde la Antropología Social*, Ariel, Barcelona, 155-185.
- 2002 Voz Mari. Antropología. Enciclopedia Auñamendi, en línea en <http://www.euskomedia.org/aunamendi/77955?q=Mari&partialfields=fondo%3Aau%25F1amendi&numreg=22&start=20>
- 2003 “Conseguir la igualdad. Un proyecto inacabado” *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 10, 41-56.
- 2006 “Juventud y deporte. Una propuesta de cambio en la organización tradicional de la actividad deportiva”, *Revista dialectología y tradiciones populares* LXI, nº 2, Madrid, 129-144.
- Díez, C.; Hernández, J. M.**
- 2008 “¿Acaso no hay diosas en el Olimpo? Práctica deportiva y sistema de género: apuntes de una investigación en marcha”, en Cantarero, L.; Medina, F. X.; Sánchez, R. (coords) *Actualidad en el deporte: investigación y aplicación*. Donostia: Ankulegi, 147-163.
- Dirección para la Igualdad**
- 2011 “Mujeres y hombres en la UPV/EHU. Año 2011”, http://www.berdintasuna.ehu.es/p234content/es/contenidos/informacion/planigualdad_informe_situacion/es_2011/informe.html (11-04-2012)
- Douglas, M.**
- 1998 [1966] *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.

Esteban, M.L.

- 2004 *Antropología del cuerpo*. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

Estornés, I.

- 1996 "El Alarde de San Marcial o la recreación torticera de una fiesta", *El Mundo*, 21-5-96.

Farapi Antropologia Aplicada

- 2009 "Estudio de las Fiestas del Territorio Histórico de Gipuzkoa desde una Perspectiva de Género", Dpto. Deporte y Acción Exterior y Dirección de Cooperación, Igualdad y Derechos Humanos de la Diputación Foral de Gipuzkoa. Informe disponible on-line en castellano y Euskara (11-04-2012) http://www.gipuzkoa.net/noticias/archivos/generoa_jaietan-eu.pdf
http://www.gipuzkoa.net/noticias/archivos/generoa_jaietan-es.pdf

Fernández de Larrinoa, K.

- 1997 *Mujer, ritual y fiesta: género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*, Pamiela, Irunea.

Fernández MacClintock, J.

- 1986 *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*, Indiana University Press, Bloomington.

Fernández Rasines, P.; Hernández García, J.M.

- 1998 "Crítica feminista en Ciencias Sociales. Algunas teorizaciones sobre el género en el contexto de Euskal Herria", *Inguruak* 22, 47-60.

Godelier, M.

- 1982 *La producción de Grandes Hombres*, Akal Universitaria, Madrid.

Henningsen, G.

- 1980 *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition 1609- 1614*, University of Nevada Press, Reno.

Hernández García, J.M.

- 2007 *Euskara, comunidad, identidad. Elementos de transmisión, elementos de transgresión*, Ministerio de Cultura, Madrid.

Hobsbawm, E.

- 1986 "Introduction: Inventing Traditions", en Hobsbawm E.; Ranger T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-14.

Imaz, E.

- 2010 *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Cátedra, Madrid.

Kaufman, M.

- 1989 *Hombres, placer, poder y cambio*. Alianza editorial, Madrid.
 1994 "Men, feminist, and Men's Contradictory Experiences of Power", en Harry Brod y Michael Kaufman, *Theorizing Masculinities*, Sage, Londres.

Kerextea, X.

- 2001 *Dime de qué alardeas*, <http://www.alarde.org/a6/dimedequ/alardeas.htm> (11-04-2012).

Kimel, M.

- 1994 "Masculinity as Homofobia: Fear, Shame and Silence in the construction of Gender Identity", en *Manhood: The American Quest*, Hasper Collins, Nueva York.

Larrañaga, C.

- 1994 "El bertsolarismo: habitat de masculinidad", *Bitarte* 4, 29-50.

Maquieira, V.

- 2001 "Género, diferencia y desigualdad" en Beltrán, E.; Maquieira, V. (eds.), *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 127-190.

Méndez, L.

- 2002 "Cuerpo e identidad: modelos sexuales, modelos estéticos, modelos identitarios" en Blanco, C.; Miñambres, A.; Miranda, T. *Pensando el cuerpo, pensando desde un cuerpo*, Popular Libros, Albacete, 123-138.

- 2007 *Antropología feminista*, Síntesis, Madrid.

Moreno, G.; Kerexeta, X. (coords.)

- 2006 *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía, Antza, Lasarte*. Edición traducida del original en Euskara (2005) *Bidasoa Alardeak: Herria versus Hiria*, Udako Euskal Unibertsitatea, Bilbo.

Nash, M.

- 2003 "Representaciones culturales y discursos de género, raza y clase en la construcción de la sociedad europea contemporánea", *El desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, UPV/EHU, Bilbao.

Ortiz de Osés, A.; Mayr, F. K.

- 1981 *El matriarcalismo vasco*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Pascual, J.; Peñalva, A.

1999 *El juguete de Mari*, Likiniano elkarte, Bilbao.

Porras Blanco, J.

2005 “Negación” punk en la sociedad vasca: investigación socio antropológica de un simbolismo liminal”, Tesis Doctoral defendida en la UPV/EHU.

Terol, O.

2009 *Técnicas de la mujer vasca para la doma y monta de maridos*, Santillana Ediciones Generales, Madrid.

Tranche, M.

2006 “Algunas claves sobre la historia del Alarde. Guía para comprender el conflicto” y “La participación de la mujer en el Alarde: historia de un desencuentro”, Moreno, G.; Kerexeta, X. (coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, 79-148.

Ugalde Solano, M.

1993 *Mujeres y nacionalismo vasco: género y desarrollo de Emakume Abertzale Batza (1906-1930)*, UPV, Leioa.

Ugalde, M.

1996 “Notas para una historiografía sobre nación y diferencia sexual” *Arenal: Revista de Historia de las mujeres* 3: 2, 217-256.

Yuval-Davis, N.

1996 “Género y nación: articulaciones del origen la cultura y la ciudadanía” *Arenal: Revista de Historia de las mujeres* 3: 2, 163-175.

Varela, J.

1998 *El nacimiento de la mujer burguesa*, La Piqueta, Madrid.

Welzer-Lang, D.

2002 “Las crisis de las masculinidades: entre cuestionamientos feministas y críticas contra el heterosexismo” *Actas del Congreso Los hombres ante el nuevo orden social*, EMAKUNDE Instituto Vasco de la Mujer, Vitoria-Gazteiz, 51-76.

Zulaika, J.

1996 *Del Cromañón al Carnaval*, Erein, Donostia-San Sebastián.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 16: 35-62
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

EL RUMOR DE LAS ALAS DE SAN MIGUEL: DINÁMICA RITUAL DE LAS REPRESENTACIONES CULTURALES.

*The St. Michael's wings murmur.
Dynamic ritual of cultural representations*

Félix Leturia Ibarondo¹

(Recibido 10.I.2012)
(Aceptado 21.III.2012)

Palabras clave: Cambio ritual. Propuesta interdisciplinar. Religiosidad local. Representación

Keywords: Interdisciplinary proposal. Local religion. Representation. Ritual change.

Gako-hitza: Diziplina arteko proposamena. Erakuspena. Erlijiozkotasun lokala. Erritual aldaketa.

RESUMEN

El contraste entre predicados cristalizados en el culto a San Miguel, elementos de religiosidad local prioritarios para sus sujetos sociales y relatos de la acción que avalan hoy la pertinencia de tales performances en diversas parroquias y ermitas de Bizkaia y Gipuzkoa bajo su patronazgo espacial y advocación espiritual nos invita a pensar en estos rituales públicos no ya como rutinas invariables sino a tratar con recurrencias temporales generadoras de discursividad donde ajustar la producción y transferencia de sentidos existenciales, hegemónicos o emergentes, en consonancia con re - interpretaciones cotidianas sobre el momento vivido/ representado.

ABSTRACT

The contrast between predicates crystallized in the cult of San Miguel, religious elements prioritized by local social subjects and stories that support today the action and the relevance of such performances in various parishes and chapels of Bizkaia and Gipuzkoa under his patronage and dedicated space spiritual invites us to think in these public rituals not as unchanging routines but to deal with temporary recurrences generating speech that set the production and transfer of existential sense, hegemonic or emerging, in line with re - everyday interpretations of the lived/represented moment

1 UNED-Bergara. fleturia@bergara.uned.es

LABURPENA

Kultuaren predikatu historikoak San Migel Goi Aingeruari, debozio lokalaren elementuek eta kontakuizunek erritual ekintza justifikatzen duten parekatu ondoren geure parroki eta kaperan performance hauek ez ditugu ikusten jadanik errutina aldaezinak baizik denbora sortzen errepikatzeak hitzaldi ezarri ekoizpen eta transferitzeko modua ezinbestekoa eta funtsezkoa, berriro bat etorritz edo hegemonikoak sortzen ari diren, eguneroko emanaldiak denbora bizi / erakutsi.

1. INTRODUCCIÓN

Este relato es una versión reducida de mi Tesis Doctoral *El rumor de las alas de San Miguel: Marginalidad y Ortodoxia en la intermediación mítica*, un texto que recorre los cambiantes contextos, vigencias, precedencias y derivaciones en la construcción de la competencia intermediadora del arcángel. El análisis de los variables énfasis en sus atributos y composiciones de sus cualidades remite a un estado de disfrute espiritual y armonía cósmica revalorizado en aquella primordial pero atemporal exoneración del mal, y deriva hacia encomendaciones funerarias próximas a la ejecución de la voluntad divina y otras figuraciones político – providencialistas, desde una resolutive ayuda para resistir en momentos difíciles a su implicación protectora ante las preocupaciones socio-materiales de comunidades bajo su advocación. Este extracto se centra en los desplazamientos de significado de las formas sociales ritualizadas en estos últimos escenarios con ocasión de su festividad, un análisis de las resemantizaciones del pasado en relación con el presente que parece culminar en el encumbramiento de los modos de expresión sobre sus referentes.

La contribución de E. Durkheim (1912) al estudio antropológico de la religión, esto es, abordar o trabajar con representaciones que conceptualizan lo real a partir de categorías sociales, relacionales, experienciales, enmarcadas en la socialidad y en lo cotidiano, queda empañada por su énfasis expositivo en una aplicación mecánica de la cultura como fabricación de rígidos estados mentales o coactivas categorías tan homogéneas como inamovibles.

Simplificación ya rebatida entre otros por J. Caro Baroja (1978) al precisar diversas formas de practicar la religión que coexisten en un mundo tan supuestamente acotado como el de la contrarreforma, variaciones intraestamentales de una religiosidad que sin embargo no pierde su capacidad de sustentar o al menos dimensionar el *orden ideal* de la vida social en una trama plural entre el conflicto y la actualización permanente de lo aceptable. Esta flexibilidad suscita la reflexión sobre los lugares que ocupan hoy estas condensaciones de la trascendencia social en la medida en que constituyen certidumbres y convicciones, referencias simbólicas donde ajustar los comportamientos.

Mi predilección por San Miguel, además de recuerdos autobiográficos, apunta a su singularidad o carácter heteróclito; su no humana personalidad, digna de imitación al igual que los mortales beatificados, se dispone a proteger, a dar cobijo a las fragilidades humanas. Nos hallamos en definitiva ante un compendio de las extensiones (Wilson 1983) del concepto de santidad que oscila entre la devoción universal, adecuada para la especulación y la edificación teológica

sobre los grados de ser o de perfección, y la imagen de devoción, de apropiación espacial localizada. En esta faceta intermediadora es una figura privilegiada para visualizar y conducir el estudio de la construcción de representaciones propiciatorias en consonancia con modulaciones específicas del orden natural y social.

El mundo de los seres intermedios alados, más que un sistema acabado, abarca hoy una suma de imágenes, fórmulas relacionales accesibles y permeables ya que, además de solicitarse su intermediación e intercesión, transportar y apoyar súplicas, se convierten a menudo en destinatarios de invocaciones para su especializada intervención, difusa frontera con lo indebido patente ya en las invectivas veterotestamentarias contra el culto angélico o en la constante homilética por canalizar los cauces correctos de su devoción como modelo de humildad y de obediencia, digno de imitación en la misericordia con los necesitados y en la pureza de las acciones. La insistencia patrística en afirmar que la ocupación de los ángeles es alabar a Dios y no interceder por el género humano y las recomendaciones de Agustín de Hipona -“*es acto idolátrico dar a los ángeles el mismo homenaje que a Dios; los honramos con la caridad y con el culto de dilección y fraternidad*” (1990:722)- dejan traslucir la existencia de cultos angélicos y su empeño en erradicarlos.

Las Jerarquías Angélicas, por su parte, excluyen a los arcángeles de todo trato con los seres humanos o terrena utilidad, si bien los tratados neoplatónicos que aparecen en el entorno del año 500 atribuidos a Pseudo-Dionisio el Areopagita conocen una difusión más conceptual (disposición ordenada de la perfección del universo) que literal (el calco del esquema triádico de Proclo fuerza la clasificación, en tanto acumula imprecisiones sobre rangos y grietas entre cualidades, misiones y tareas de cada trino). Así, San Miguel acapara las funciones reservadas a los ángeles como *Manus Domini* o instrumento de la voluntad divina, vínculo de unión y protección de la efímera humanidad con la eterna trascendencia.

He denominado *roturaciones figurativas* al proceso resultante de esta permanente oscilación eclesiástica al tratar a San Miguel como medio de individualizada intercesión en sus santuarios o territorios de gracia o ubicarlo como modelo de conducta primordial en benéfica armonía entre el orden cósmico y el orden social.

Si la predicación de Vicente Ferrer reserva a San Miguel la función de guardar a las gentes de la Iglesia (papas, cardenales y obispos) mientras que el coro de los ángeles administra a las personas particulares (García Martínez 2006), el mercedario J. Solárzano conceptualiza al arcángel Miguel en un Panegírico Sermón de 1653 como representante de todas las cua-

lidades angélicas: “*Es Miguel una cifra, una summa de todos los Ángeles, de todas las glorias suyas*”, lo que conlleva confinarle en aquella especie de seres dignos de la excelsa morada, complemento de la creencia en Dios, proyección de su poder y de su gloria (Nuñez 2000:240). Una piadosa práctica para implorar la destrucción de los errores que combaten la doctrina católica, la conversión de todos los pecadores, la perseverancia final de los verdaderos fieles y remedio de las aflicciones públicas, la Corona angélica en obsequio del glorioso San Miguel Arcángel (1910), le saluda como “*Monograma de las virtudes y perfecciones angélicas, unión y armonía de los coros celestiales y jeroglífico de las supremas inteligencias*”.

Como ser espiritual aporta el recurso de la aparición, dejando brandeas y modificaciones del paisaje como pruebas de su presencia. Prodigios que alcanzan a sus imágenes, capaces de tomar vida y dejar grabadas las huellas de sus pisadas, como en el relato que transcribió J.M. Barandiarán (1973) sobre San Miguel de Ereñozar o el que he localizado en la también recóndita anteiglesia vizcaína de Bernagoitia. Narraciones que, en su más ceñida contextualización remiten al legendario italiano de monte Gargano y muestran su amplia circulación y adaptabilidad, en particular a los episodios de aparicionismo mariano.

Paralela a la recogida de datos empíricos y para darles cuenta interpretativa atendí a la tarea enciclopédica de ir compendiando las referencias y predicados del arcángel en los ámbitos teológico, hagiográfico, litúrgico e iconográfico, no tanto para derivar de los antecedentes desarrollos inevitables o lineales en la fisonomía y canalización de aspiraciones de su culto como para contrastar interpolaciones y rupturas en la estructuración de sus formaciones discursivas e indagar en aquellos procedimientos de actualización de relevancia y sentido que siguen permitiendo subrayar con ocasión de su celebración festiva un acontecimiento referencial o diferenciador, descubrir y describir, en definitiva, la dinámica los perfiles de sus vigencias.

2. ATRIBUTOS DE MIGUEL EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA.

Tuve así que frecuentar las fuentes apocalípticas, ese abigarrado fenómeno de esperanza y evasión (Delcor 1979) desarrollado en el escenario de la civilización helenística, ya que en sus revelaciones de secretos celestiales los ángeles, anónimos en el Antiguo Testamento, comienzan a escribirse con nombres propios en relación con antiguas tradiciones o contextos angelolátricos (Stuckenbruck 1995), con sus responsabilidades y cualidades sin agotarse en sus atributos, en gran medida intercambiables o redefinidos entre sus secciones o bloques compositivos en la búsqueda de la

halaká perfecta, dando lugar al pluriforme perfil (Hannah 1999) de San Miguel.

2.1. Ángel Guardián de Israel.

Derivación de los dioses nacionales semitas, representados desde la escritura cuneiforme sumeria con el signo de la estrella (Dhorme 1945), y cuyos desenlaces combativos celestes tendrían su correlato terrestre. Interesa destacar que como dioses de la naturaleza eran proclives a intervenir en las batallas humanas sembrando con elementos naturales la confusión entre el enemigo.

En *Daniel* representa un cualificado protector, una porción divina en quien se confía la liberación del impío poder extranjero mientras que *1Henoc*², en consonancia con su radical rechazo de la aculturación helenística, le califica de encargado de la mejor parte de los hombres. Por extensión analógica, adquirirá el rango de protector de imperios, reinos y naciones cristianas, así como de la Iglesia Católica.

2.2. Archistrategos de las milicias celestiales.

Título militar que remite al ángel mensajero que se aparece a *Josué* (5.14) antes de la batalla de Jericó.

En la medida en que el Simbolismo Profético del Trono refuerza en el Judaísmo la estructura de corte celestial arraigando la idea de un dios trascendente e inaccesible, los dioses son depuestos al estatus de ángeles (Cunchillos 1976) y las teomaquias, que precipitan a divinidades desmedidas por su hybris, dejan su lugar a las luchas entre fuerzas cósmicas del bien y de la oscuridad.

Los manuscritos esenios refieren como patrón de su comunidad al príncipe de la luz, distinción que recae en Miguel tras combatir y encadenar a Semiyaza (Milik 1976).

El tema de los ángeles caídos atraviesa la literatura apocalíptica como explicación de la aparición del mal y la perversión en el mundo y del retraso en el cumplimiento del reino mesiánico con llamativas variaciones en la atribución de la falta que provoca la ruptura del equilibrio, del orden divino.

El Ciclo Henóquico ofrece una doble causa de la ruina de los ángeles vigilantes: unirse con las hijas de los hombres (*Génesis* 6) y haber revelado secretos perniciosos para la humanidad (uso de metales, armas

2 O versión etíope del *Libro de Henoc*, patriarca antediluviano conducido por ángeles a través de la geografía terrestre y de las cámaras celestiales, donde se le revela y comprueba la justicia divina y el destino de los perversos, las misiones de los ángeles y los arcanos astronómicos que dirigen la marcha del universo. Las referencias a estos Apócrifos del Antiguo Testamento proceden de la sistemática edición de A. Díez Macho (1984).

y encantamientos). El Ciclo Adánico³ recalca en la envidia de Satán por la creación de Adán a imagen y semejanza divina. La repugnancia de los Padres Apostólicos en mezclar a los ángeles con el pecado sexual desarrolla esta línea etiológica (Sans 1963), sistematizada por Ireneo de Lyon, pero a la postre basada en fuentes apócrifas.

Sin duda, la batalla en el cielo más conocida es la descrita en el *Apocalipsis* atribuido a Juan Evangelista (12.7) que enfrenta a Miguel con el dragón. El fragmento propicia, desde Cesáreo de Arlés, una interpretación cristológica; la victoria se adscribe a la entronización del Cordero, superando su retrato angelomórfico, frente a la fábula (Michl 1963) trenzada por Agustín y Casiodoro de una sublevación motivada por la soberbia de Satanás, artificio para acallar el orgullo de las herejías e impregnar a Miguel de las virtudes de la humildad y la obediencia. En la revelación neotestamentaria Miguel realiza el primer paso en la repulsa del diablo y queda relegado al inicio de la batalla respecto a su protagonismo en *Daniel*. La exégesis erudita (Court 1979; Collins 1984) argumenta que tras la Encarnación del Verbo Miguel le cede el relevo, restringe su responsabilidad de llevar a cabo aspectos precisos y definitivos de la voluntad divina, pero no se detiene a explicar por qué no se produjo tal transferencia o sustitución que atribuimos, con E. Mitre (2003) a la necesidad de una estricta jerarquía por parte de la autoridad episcopal, unitaria para tachar de obstinadas herejías otras interpretaciones del Evangelio atribuidas a las artimañas del diablo.

La creación teológica del arcángel como protector de Roma, un intento de conseguir una supremacía espiritual donde apoyar una tutela doctrinal universal se explicita en el debate sobre el título ecuménico con Constantinopla con su aparición a Bonifacio IV que el legendario adelanta a Gregorio Magno.

Paladín de la ortodoxia, la lenta absorción de San Miguel como santo guerrero supone una tardía utilización del título “lugarteniente de Dios” por los emperadores cristianos, una grieta más del edificio teocrático para ejercer un primado de jurisdicción respecto a la Iglesia. En Oriente es Eusebio de Cesárea, constructor programático de la Teología Política Imperial quien, a pesar de sus deslices panegíricos en torno a la figura humana de Constantino, atenúa sus verdaderas pretensiones de identificarse o bien otorgarse un rol similar al de Cristo-Logos, al ubicarle como su providencial delegado en el gobierno del mundo terrestre, alabado al nivel de los Apóstoles. Con el lenguaje triunfal romano cristianizado por Justiniano, la representación mayestática de la *Theotokos*, la Santa Madre de Dios, aparece flanqueada por los arcángeles Gabriel y Miguel provistos de la diadema de la luz y las sandalias de la paz, que ofrecen al niño las insignias impe-

riales, bastón de mando y orbe cruciforme, atributos que se trasladarán, superada la crisis iconoclasta, a los iconos arcangélicos (fig. 1). Sin embargo, en la intercambiabilidad de atributos emperador - arcángeles asoma la mano de las instituciones eclesiásticas que pueden admitir los atributos de cosmocrator y cronocrator para el emperador siempre que se reserve el de *pantocrator* o maestro del universo a Cristo (Ahrweiler 1975).

La especulación teológica de la corte carolingia recalca en San Miguel como ayuda al rey en su identificación con Cristo en un SÍ de aceptación idéntico al del arcángel, vencedor en decir NO al adversario religioso que destruye la organización política del mundo (Rouche 1989) y que Alcuino en su Secuencia intenta culminar con la exaltación del emperador a través del culto al príncipe de los ángeles, mediante una red de paralelismos que bendicen el orden social existente como reflejo no solo de la voluntad divina sino del modelo jerárquico celestial. En cualquier caso, el instrumento de propagación del tema universalista es la liturgia, tanto en las ceremonias imperiales como en la fijación de un culto común, en particular las prácticas propiciatorias (ayunos, procesiones, letanías) como actos públicos de lealtad política y piedad religiosa, implicaciones realizadas en nombre de un remoto gobernante. E.H.Kantarowicz (1958) advierte un detalle llamativo en tanto los *Laude Regiae* invierten el orden de la Letanía de los Santos: el papa es aclamado primero, pero es el rey el que recibe al primer grupo de santos (María, Arcángeles, Juan Bautista y Esteban), mientras que al papa se le asigna la segunda sección, los apóstoles. Inversión del protocolo celestial en la que Carlomagno cede al papa la precedencia como un privilegio honorífico, pero en el fondo mantiene su preeminencia. Sinfonía teórica que contiene cierta gestión de la sacralidad que traslada al centro del sistema cultural la exaltación de la cruz, liturgia universal centralizada frente a la diversidad de cultos locales. En esta búsqueda, es en los talleres palatinos y en un díptico de marfil donde se inicia el tipo iconográfico en el que San Miguel clava la punta de su lanza sobre la boca del dragón (Avril y Gaborit 1967), escena que con el tiempo, acabará teniendo amplia repercusión pública por su variedad de matices e impactos. A un primer sentido profiláctico y protector va a añadir una evocación al poder sobre el mal, a la seguridad de salvación. Sintetizando tratados anteriores sobre el simbolismo de la iglesia, G. Durando (1286) escribe: “*Todavía se representa al arcángel Miguel aplastando al dragón, según las palabras de Juan en el Apocalipsis. Este combate es la separación de los ángeles, la perseverancia y consolidación de los buenos y la ruina de los malos; o bien, ésta es la iglesia actual cuya persecución sufren los fieles*” (*Rationale Divinorum Officiorum*, Yarza et al. 1982 II: 219)

En el plano litúrgico, las oraciones devocionales (Wilmart 1971) e himnos monásticos para el oficio de

3 Agrupa versiones divergentes del tema **no dicho** en Génesis: cómo alcanzaron Adán y Eva su salvación.

su festividad (Dreves 1907) responderán a la misma estructura:

– Una alabanza inicial al príncipe o capitán de las milicias celestes, que recalca su potestad como vencedor del dragón y reconoce su sublime dignidad como gobernador del cielo, abundante en superlativos que no aligeran el texto pero que entrañan un contenido epítetico: los adjetivos no determinan ni califican sino que acentúan su carácter.

– Una petición respaldada en el recuerdo de análogos súplicas escuchadas.

El dragón responde a un procedimiento de refuerzo de la animalidad que los monstruos presentan con frecuencia: es un híbrido, una ruptura con el orden conocido basada en acumular detalles de animales conocidos en una sola criatura. Vencerle evoca el inicio del dominio sobre el mundo indómito de la naturaleza, logro que se convierte en recurso de mitos fundacionales como imagen del poder heroico sobre un mundo habitable; la domesticación y humanización del territorio como superación de una amenaza.

2.3. Sumo Sacerdote Celestial.

Remite a la necesidad experimentada en el movimiento apocalíptico de contar con el apoyo de un guía cósmico, un agente capaz de purificar la tierra en el tiempo final del reino mesiánico. En 1Henoc 69, Miguel se muestra como mantenedor del universo, ya que conoce el secreto del orden, el nombre oculto del juramento, el nombre inefable de Dios por el que fue creado el mundo.

Esta facilidad para atravesar las fronteras de las cámaras celestiales recorriendo los 7 cielos recalca en la mística judía, en la que resulta fundamental conocer los **nombres** de los ángeles para ascender a la contemplación de la *Mercabá*.

El más desconocido culto cristiano a los 7 ángeles asociado a un conocimiento esotérico de las conjunciones astrológicas e influencias planetarias arranca de la confusa referencia joannea al emperador universal del fin de los tiempos en su crítica al culto imperial, en tanto atrae la preocupación de las dinastías europeas por precisar qué monarca será o encarnará al anticristo. Reactivado por Amadeo de Portugal en su Apocalipsis Nova (1460). Los comentarios medievales al Apocalipsis (Victorino de Petovio, Metodios, Ticonio, Adsón) sobre los signos de la plenitud de los tiempos dan paso a los escritos místicos – proféticos de Joaquín de Fiore y su *Evangelio Eterno*, que fructifica en la parte más austera y espiritual de la orden franciscana con el anuncio de la transformación humana en una especie angélica.

2.4. Psicopompo / Psicogogo.

Acompañante de los justos al reino celestial a partir del Testamento de Abrahán, su oficio escatológico ya se muestra cuando enseña a Henoc las cámaras celestes y “cómo pesan las acciones de los hombres en la balanza” o cuando anota las transgresiones de los magnates de la tierra para tan peculiar psicostasia. Por otra parte, la figura misericordiosa y magnánima de Miguel recorre la obra intercediendo por los humanos y recogiendo sus méritos. Desde Egipto y Siria se difunden hasta Bizancio durante los siglos IV y V (Mitchel 1995) numerosos *Michaelia*, oratorios para la encomendación de los difuntos o capillas de especialización funeraria.

Los Evangelios Apócrifos, que detallan lo no dicho sobre la infancia y pasión de Jesús de Nazaret en los Sinópticos, inciden en la función psicogoga del arcángel al conducir a José el Carpintero tras su muerte hasta alcanzar la puerta celestial, tan cara a la tradición monástica irlandesa (Beda el Venerable). Este grupo de escritos contiene extendidas caracterizaciones medievales de San Miguel: guardián del paraíso⁴ o ángel que anuncia a la Virgen la Resurrección.

2.5. Sanador.

Oblicuos pasajes de 1Henoc. 67 que parecen concederle el control de las aguas termales y del Ciclo Adánico como poseedor del aceite del árbol de la misericordia acaban por atribuirle una capacidad taumaturgica y sanadora con la que se construye y difunde su potencialidad mediadora, su santificación, en diversos registros narrativos y rituales.

Es el cristianismo copto y sus recurrentes leyendas sobre la resucitación nocturna de los mártires (Delehay 1927) a los que San Miguel, en su lucha contra las fuerzas del mal, restaña las heridas producidas durante sus espectaculares suplicios el que introduce esta función taumaturga en Bizancio (Janin 1934), unida a la práctica de la incubación⁵, asociada desde Cosme y Damián a templos de mártires, documentada en los santuarios del arcángel en la costa del mar de Mármara y en Anaplis, sobre la ribera europea del Bósforo,

4 Ya que se encuentra a sus puertas cuando Jesús accede con Adán tras su descenso a los infiernos en las Actas de Pilato. Por su parte, la generalizada imagen de San Pedro como guardián de las puertas del cielo controlando su acceso fue introducida por el papa Bonifacio I en el año 420 como amenaza contra quienes pasaban por alto las órdenes del obispo romano y medio de recalcar la supremacía universal de Roma en materia doctrinal y judicial a partir de la pericope sobre las llaves de Mateo (16.19), más comúnmente asociada con la potestad de la Iglesia para perdonar los pecados.

5 Práctica que consiste en ir a dormir al templo donde habita el numen salúfero con la intención de recibir durante el sueño las respuestas a las preocupaciones de tipo somático o psíquico que aquejan al enfermo (Castillo de Lucas 1961).

cuya construcción impulsada por Constantino es una inconsistencia histórica de Sozomeno, amplificada en la *Cosmografía* de J. Malalas.

De hecho, su ubicación en el extrarradio de la ciudad, fuera de las murallas, indica la presencia de una muchedumbre de desarraigados con sed de Dios pero con hambre en el vientre (Malamut 1993), un lugar propio de estilitas como Daniel, capaz de ahuyentar infecciones de espíritus malignos, demonios que se manifiestan en forma de pensamientos y posesiones. La admiración pública que ejercen anacoretas y eremitas en su voluntaria separación de la cultura, el carisma que suscita su esfuerzo de purificación ascética y alejamiento de las corrupciones del mundo, por traspasar los límites de lo humano, por ser iguales a los ángeles (Efrén Sirio) se difunde a través de tradiciones orales póstumas con sus pintorescos detalles, mientras que la “hagiografía oficial”, como evidencia la Vida de Antonio escrita por Atanasio, lima asperezas, como su falta de trato litúrgico, minimiza su búsqueda de perfección fuera de la Iglesia jerárquica, idealizando su imagen de obediencia institucional. Un significativo ejemplo relativo a nuestro arcángel nos retrotrae a Chonai.

En los asentamientos judeocristianos de Siria y Asia Menor fluyen y se funden distintos sedimentos de enseñanza y práctica religiosa, en particular caracterizaciones sobre seres intermedios taumaturgos con expectativas de asistir a inequívocas señales esperanzadoras del cielo sobre un telón de fondo de dificultades y desadaptación al medio (sed, hambre, enfermedad). Parece ser que en Colosas (Frigia) circularon relatos sobre una tradición local según la cual San Miguel hundió su espada en una roca de la que brotó agua para saciar la sed de sus habitantes y a la que también se le atribuyen propiedades curativas. De hecho, la epístola paulina a los Colosenses (2.18) advierte a sus destinatarios que no se enreden con el culto supersticioso a los ángeles, muestra de un ambiente de pluralismo religioso con estructuras compartidas como la fuerte creencia en potencias hostiles y espíritus asistenciales o la tendencia al rigorismo ascético.

Lo cierto es que el relato fundacional es intervenido y reconstruido por escritores eclesiásticos (Sisinio, Basilio II) bizantinos explotando pautas epifánicas bíblicas (columna de fuego) para verbalizar su indescriptible presencia, vinculando sus prodigios y virtudes taumatúrgicas a una actividad de combate contra el paganismo (recurso ya empleado por Sozomeno) o bien añadiendo el episodio en el que los paganos, molestos por las conversiones debidas a sus milagros, resultan petrificados cuando intentan desviar el curso del cauce fluvial, dando lugar a las caprichosas formas calcáreas por las que transcurre el río Lico a su paso por Chonai. *Hagiotopografía* denomina G. Peers (1996) a este género donde la intervención del ser espiritual transforma el paisaje como prueba de su presencia confiriendo

al lugar sus propiedades geológicas, y donde el arcángel muestra su predilección por pintorescos espacios singulares de factura arqueropoética.

En un terreno de abundantes aguas termales ligadas a centros de peregrinación (Mango 1986) y en un contexto rural de escasa o superficial cristianización y amalgama de cultos se ha interpretado esta adición como síntoma de cohabitación o uso conjunto de los estanques termales por paganos y cristianos en busca de curación. Pero donde sólo los que invocan a San Miguel la logran; una demostración de la potencia del Dios de los cristianos más, capaz de cambiar las leyes del universo.

3. EL LEGENDARIO ITALIANO: CRONOTOPO CLÁSICO O CUEVA PAGANA.

El culto occidental a San Miguel se modula en Italia sobre dos relatos aparicionistas recogidos en tres fuentes que narran la fundación del santuario en monte Gargano [*Liber de Apparitione* (h.700), *Vita Laurentii Minor* (870) e *Historia Langobardorum* (787)], sistematizadas por N.Everett (2002):

→ La leyenda refiere la búsqueda infructuosa de un toro que se alejó de la manada pastante, extraviado por sendas menos trilladas; culmina en la entrada de una cueva, donde rebota la flecha lanzada contra el animal (una ráfaga repentina de viento desvió su curso), hiriendo al arquero. Se consulta al obispo, quien ordena tres días de ayuno y oraciones, al cabo de los cuales San Miguel se le aparece comunicándole su decisión de proteger el lugar, donde le encomienda celebrar una misa al día siguiente. La narración ofrece una cuidadosa descripción de la cueva, encontrada dispuesta en forma de iglesia, con todos los servicios litúrgicos allí depositados y las huellas de las pisadas de San Miguel sobre el mármol que certifican su participativa epifanía y presencia en la gruta.

Frente al simplificador extravío de las teorías de la “sustitución memorable” de lugares de culto pagano (Giese 1926; Réau 1956) se ha argumentado no sólo sobre la imposibilidad de tal desplazamiento lineal en el declinar de la antigüedad (Rojdestvensky 1922) sino que la cristianización de prácticas y espacios responde a un proceso de oposición antes que de ósmosis (Delehay 1927), dimensionando otro sistema de valores.

Del mismo modo, los relatos cristianos se apoyan en estructuras narrativas conocidas (cronotopos greco-romanos) para construir un nuevo mensaje. Así, J.C. Arnold (2000) sugiere considerar la leyenda fundacional como una combinación de fibras folklóricas, pastoriles, fragmentos ascéticos y cristianos para publicitar la peregrinación al lugar mediante una retórica del

paisaje extraída de Virgilio: conexiona con el episodio de Caco, el ladrón de ganado que lo arrastra por el rabo a su gruta intentando engañar a Hércules (*Eneida* 8) y sobre todo con el toro solitario (*Geórgicas* 3) que se recupera de las heridas producidas por los estragos de la libido, en contraposición al toro cristiano que abandona voluntariamente su tejido social mereciendo la protección del arcángel. El hagiógrafo parece remitir a la epístola de Jerónimo al monje Rústico, donde rebate las falsas acusaciones contra la supuesta falta de control monástica sobre sus pasiones: “las palabras rebotan contra sus hablantes como una flecha se vuelve hiriendo al arquero”. Finalmente, J.C. Arnold (*Ibídem*) evidencia el interés por ofrecer una detallada descripción de la montaña y la cueva que replica textualmente la del Santo Sepulcro de Jerusalén ofrecida por el peregrino italiano PseudoAntonino, incluyendo las etéreas huellas de sus pisadas en el mármol gargánico en paralelo a las de Jesús en la columna: la antigua Arcadia como paisaje espiritual se transforma en la Nueva Jerusalén.

El monaquismo irlandés se eleva desde la cripta la mirada al cielo, a la región de la luz transparente, a las cumbres montañosas y promontorios, un sentimiento cósmico que, con el monje y peregrino Bernardo, cuyo itinerario culmina en Saint Michel au péril de la mer, imagen del mar Rojo, promociona nuevos ejes de peregrinación accesibles y dotados de fragmentos físicos del paraíso: Roma – Gargano – Normandía.

W. Christian (1990) constató que las leyendas de apariciones y hallazgos de imágenes siguen el modelo Gargano en cuanto se realizan por la mediación de pastores y animales domésticos que alertan sobre emplazamientos sagrados; en tanto constituyen una parte de la naturaleza inserta en la cultura resultan intermediarios apropiados entre la sociedad local y las fuerzas de la naturaleza. El fenómeno delata la fuerte helenización de la región de Puglia, ya que son numerosos los ejemplos de Apolo en los que se sirve de un animal domesticado para señalar el emplazamiento de su altar (Hill 1916).

→ Se incrusta en el primer relato el ataque de los paganos napolitanos contra los habitantes de Siponto (Manfredonia) y Benevento que reciben la ayuda de San Miguel lanzando flechas de fuego. Refleja la rivalidad entre las dos ciudades por el control territorial del santuario, el conflicto entre Bizancio y Lombardía por el fluctuante poder en el sur de Italia, así como el deseo de diferenciar la celebración de su festividad (8 de Mayo) de la otoñal y ya existente dedicación romana (Quentin 1908).

En la Historia de los longobardos de Pablo Diácono, el estandarte de San Miguel ondea entre las lanzas del ejército de Cuniperto, práctica que se repetirá con Otón III, cuyas oriflamas eran bendecidas solicitando la ayuda de las legiones celestiales.

Entre las fuentes anglosajonas, el *Homiliario Blickling* (971) contiene un sermón para la festividad del arcángel Miguel que se recrea en el relato lombardo amplificando la presencia de nuestro santo en la batalla contra los seléucidas descendiendo de una nube negra con imaginería pirotécnica (terremotos, truenos y rayos junto a las ya citadas flechas de fuego) de protagonismo sobrenatural, inspirada en *2Macabeos*.10 (Kelly 2003).

Un llamativo ejemplo de la capacidad de mitos y leyendas de versionarse a sí mismas, de generar versiones sobre versiones, así como de apreciar que la influencia oriental no es unidireccional, viene dado por la reaparición de la flecha de Gargano que modifica su curso en Nakolia (Frigia) en forma de piedra de catapulta que se vuelve contra los sitiadores musulmanes el día de la festividad del arcángel (30 Sahmi, 8 de Noviembre) que recoge el Synaxario Armenio (Bayan 1927)

4. UNA PROPUESTA DE SECUENCIACIÓN ICONOGRÁFICA.

La documentación gráfica relativa a San Miguel arcángel se presenta como un amplio recurso para informarnos sobre la dinámica de sus atributos, dimensiones (litúrgica, contemplativa, emocional) y recurrencias devocionales. La riqueza y variedad excepcional en las representaciones de nuestro santo es consecuencia de la preponderancia de imágenes narrativas sobre las tipológicas, más sujetas a sus atributos, dando pie a combinarlas facilidades de un arte narrativo con los atractivos de uno simbólico.

Siguiendo la tradición francesa coleccionista, de inventario (Réau 1955), he elaborado una propuesta diacrónica de las escenas en que interviene nuestro protagonista, sin pretender instalarme en una linealidad (fue precisamente Tertuliano, el más anti - griego de los apologistas, el primer autor cristiano en describir a los ángeles como seres alados, clara transferencia de las *nikés* helenas) o postular cualquier homogenea representación:

- Alzando la cruz
- Alanceando al dragón
- Psicostasis – Balanza
- Venciendo al demonio monstruoso
- Venciendo al demonio antropomórfico
- Venciendo al demonio de la Reforma.

Se trata de disponer de un catálogo de direcciones abiertas donde contrastar las rupturas del campo figu-

rativo (apropiaciones, canalizaciones, frenos) e inscribir el juego entre intenciones e implicaciones que informan su lógica simbólica, y desde el que plantear, siguiendo a E. Panofsky (1989), problemas:

Iconográficos, discernir si el personaje representado es nuestro príncipe o si bien se trata de un ángel custodio o la alegoría de una potestad de tradición gregoriana, combatiendo contra el mal. Tal especificación temática del contenido convencional de la imagen implica el conocimiento y cotejo de fuentes literarias, técnica en la que sobresalen los estudios de E. Mâle (1953) aplicados al arte cristiano en su dimensión didáctica y dogmática.

Iconológicos, que atienden al significado de la obra en referencia al contexto sociocultural o fondo referencial y documental del periodo en el que se concibe la imagen. Con el fin de desprendernos de cualquier organicismo idealista del tipo “espíritu de la época”, E.G. Gombrich (1983) propone hacer pivotar el criterio de interpretación sobre el significado intencional del autor y el género al que pertenece la obra, incluyendo sus implicaciones simbólicas.

Los resultados de este apartado serán objeto de un tratamiento más detallado en una próxima publicación

5. MUESTRAS DE DEVOCIÓN LOCAL A SAN MIGUEL.

La vertiente dialógica, sustentada en el trabajo de campo, trata de recoger y analizar informaciones sobre las significaciones articuladas por nuestro arcángel en los tejidos sociales. El plan de trabajo inicial consistió en recorrer anteiglesias y ermitas de mi entorno bajo su advocación con el primer interés en calibrar la tipología y el apego a su imagen titular, a la búsqueda de texturas locales en su devoción y muestras de sus posibilidades expresivas. Tuve como guía las catalogaciones de D. Irigoyen (1924), L. Peña Santiago (1975), G. Arregi (1987) que cuantifican:

	BIZKAIA	GIPUZKOA
Ermitas	30	14
Parroquias	14	14

El incidente que marcó esta entrada en el terreno fue el no poder contar con párrocos residentes que canalizaran y avalaran mis pesquisas. La debilidad demográfica de estas parroquias rurales, su vertebración atomizada en torno al caserío, el trabajo fuera, asalariado, las dificultades en conectar con creencias íntimas frente a otros temas de conversación más

livianos y sobre todo la concentración de las referencias públicas a San Miguel en días señalados me aconsejaron un replanteamiento del proyecto inicial de elegir y completar un trabajo intensivo en una comunidad para atender en diversos asentamientos de forma transversal y comparada a elementos de religiosidad local prioritarios para sus actores o vividos por los sujetos sociales, con el fin de esbozar y reconstruir esas tramas o redes de relaciones y detalles reveladores, sus respectivos contextos.

Del potencial reflexivo frente a apresuradas generalizaciones que ofrece la obra de J. Caro Baroja quiero subrayar su ayuda para pensar sobre el tiempo humano, las escisiones entre cultura ideal y real, así como a cuestionar la supuesta inmovilidad y aislamiento de las sociedades rurales. Destilando estas reflexiones acerté a preguntarme sobre el alcance diferencial y cambiante de lo que significa cumplir con la tradición y a divisar la fecundidad de un análisis que tratara de conjugar las expresiones cristalizadas del culto histórico a San Miguel aclimatadas en costumbres devocionales con los relatos de la acción, puesta en escena, replanteos, apropiaciones y justificaciones que avalan hoy la pertinencia de tales performances.

Las prácticas locales de veneración a San Miguel consisten ante todo en actos públicos que se ejecutan en torno a la Misa Mayor de la festividad a modo de elemento distintivo o de rúbrica que prolonga y complementa la liturgia oficial, susceptibles de estudio mediante la categoría analítica de ritual.

En las recomposiciones sociales de la modernidad resulta evidente la pérdida de monopolio eclesiástico sobre el campo religioso (Bourdieu 1971) y la emergencia de nuevos especialistas en la gestión de la continuidad cultural o selección de representaciones del pasado, por lo que la recurrencia a la acción ritual en torno a una figuración dada no parece descansar en un depósito de intenciones y valores invariables, en un contenido fijo, sino en la ductilidad del recurso simbólico y en la consonancia entre la estructura escénica y su contexto situacional.

Los rituales, por su fluidez y ubicuidad, parecen escapar a cualquier clasificación sistemática o exhaustiva, con categorías unívocas. De hecho, la aproximación taxonómica al mundo ritual tiende a resultar insatisfactoria, a atascarse en el tamiz crítico de las relaciones de inclusividad lógica o de segmentación arbitraria de lo real. Ya E. Durkheim se propuso culminar Las formas elementales de la vida religiosa (1912) con un análisis de las principales actitudes de la “confusa multiplicidad de gestos rituales” (1982 279) a partir de la distinción entre culto negativo (tabú, ascetismo) y positivo (oblación, sacrificio, mimesis, conmemoración, ritos piaculares), es decir, un listado donde se mezclan recursos y contextos aplicables a

otras situaciones rituales no categorizadas (iniciación o arbitrariamente asignadas (la abstención de alimento o de contacto puede ser vivida como ofrenda...)) Sucesivos tropiezos (es de destacar la subordinación del culto privado como secundario, de segunda fila, rudimentario, dentro de una aproximación teórica a la mentalidad ritual) nos sumergen en el desconcierto. Pero E. Durkheim, amparado en la ambigüedad de la noción de lo sagrado, sortea la cuestión concluyendo que todos los ritos son sustituibles, ya que pueden (y deben de) desempeñar la misma función, alcanzar esa contagiosa comunión entre las conciencias, la recreación (automática) de ideas compartidas, de los mismos estados psíquicos y sentimientos de consuelo moral, en definitiva, una lineal y pretendidamente homogénea representación de la sociedad abocada a racionalizarse sincrónicamente.

Una orientación alternativa fue la propuesta diacrónica esbozada en *Los ritos de paso* (1909) de A. Van Gennep, para quien la vida individual y grupal consiste en transitar por una sucesión de etapas entre categorías sociales y ritmos naturales. La unidad secuencial de las ceremonias exigidas por estas transiciones no sólo facilita este franquear de fronteras y situaciones; también sitúa, entre la preparación y ratificación de la adquisición de cualidades sociales, un período de margen, cierto prescribir de lo preceptivo, que abre la vía a la equilibración o transformación dentro de la sociedad, un balanceo del espesor de los umbrales de acceso a actuar de otro modo. Asimismo interesa destacar la escasa ayuda que las pormenorizadas categorizaciones del rito le aportan los tratados de su época para una sistematización razonable: A. Van Gennep prefiere hablar de un encabalgamiento de actividades o de una yuxtaposición de objetivos (protección, propiciación, purificación...) en cada acto social (1986:19). La recepción de esta sugerencia, vivir como un incesante disgregarse y reconstituirse (1986:201), resulta mediatizada por su equiparación a momentos de crisis vitales⁶, concepto ajeno a la terminología de A. Van Gennep, que sólo se refiere a perturbaciones con ocasión de los ritos de muerte (1986:21).

Este sesgo interpretativo se evidencia en A.F.C. Wallace, cuyo planteamiento sobre las maneras en que la vida religiosa se halla encarnada en lo social (1966:84) al relacionar la anatomía de los cultos (individualistas, chamanistas, comunitarios y eclesiásticos) con determinados perfiles de organización social queda empañado por:

El abandono de este marco de análisis precipitando el problema de la transformación a cuestiones de eficacia instrumental, con el resultado de la siguiente categorización funcional:

Rituales	Control
TECNOLÓGICOS	De la Naturaleza
TERAPÉUTICOS	De la Salud Humana
IDEOLÓGICOS	De los valores e intensificación del vínculo social
DE SALVACIÓN	De las crisis de identidad personal
DE REVITALIZACIÓN	De las crisis de identidad comunitaria

El supuesto de la cautividad cognitiva (Díaz:1998) del participante, incapaz de distinguir entre sus místicas intenciones y los efectos reales del episodio ritual, ese refugio psicológico que construye Wallace (1966:238) dotado de funcionalidad:

Cognitiva -reducción de la compleja heterogeneidad de la realidad a la más sencilla imagen de un mundo ordenado- y

Emocional -reducción de la ansiedad e indecisión proporcionando la confianza que posibilita la coordinación social-.

Y, consecuentemente, la falta de concreción de las dimensiones sociales de los cultos comunitarios hasta la reificación organizativa de la categoría, insensible al aumento del andamiaje burocrático y jerárquico.

V. Turner (1961) ofrece un desarrollo más ortodoxo del núcleo seminal que expuso A. Van Gennep al caracterizar la existencia humana como un proceso dividido por la sucesión o alternancia de situaciones estructurales, de posiciones sociales establecidas y segmentadas, y momentos de *communitas* o sentimiento de fusión a un nosotros indiferenciado asociado a la fase de margen ritual y sus momentos de liminalidad.

Si bien se han querido señalar afinidades entre esta definición y las de solidaridad mecánica y efervescencia colectiva de E. Durkheim, conviene subrayar que V. Turner (1988) contempla potencialmente la liminalidad como un período de revisión exhaustiva de los axiomas y valores centrales de la cultura en que se produce. Otra cuestión es determinar qué situaciones se avienen a ser etiquetadas de autenticidad comunitaria y de empatía espontánea frente a la simple catarsis, el fingimiento extático o los actuales climas de fotografías digitales.

⁶ La transmutación de sucesos naturales en crisis psico-fisiológicas que hacen funcionar la medicina cultural ya la encontramos en B. Malinowski. Por su parte V. Turner (1980) desplaza el concepto de crisis para caracterizar los "grandes" momentos críticos, importantes y decisivos, del ciclo vital.

La advertencia de J.Goody (1976) sobre la imprevisión o vaciamiento del ritual como categoría de acción en su extensiva aplicación a cada vez más diversos ámbitos no hace sino evidenciar la potencialidad de usos expresivos de la repetición, incluso rutinaria, superficial o formal, en la vida social, delatando algunos de sus aspectos sintomáticos e institucionales.

Esta apertura al tratamiento ritual de más amplios ámbitos ha supuesto un desprendimiento (Velasco 1996) de su estricta limitación a las esferas religiosa, pública o de implicación social global, no cotidiana y formal, para configurarse como categoría de análisis extensiva a las recurrencias, convergencias y desavenencias de una compleja realidad social, atenta a los distintos ámbitos expresivos y comportamientos diferenciales que componen la trama de la acción social.

Desde un punto de vista estrictamente instrumental, C. Bell (1997) ahonda en la capacidad del rito para posicionar o presuponer el lugar que ocupan las personas en un amplio orden de situaciones hasta alzarse en forma elegida para evocar una suerte de relaciones ordenadas o adecuadas entre los que aspiran a acceder a las fuentes de los valores y del poder (1997: xi). Esta visión pragmática deriva en una clasificación de la acción ritual (1997:94) basada en la agrupación de algunos rasgos formales admitidos como no excluyentes, en mero recurso expositivo que contempla como categorías ritos del ciclo vital, caléndricos y conmemorativos, de cambio y comunión, de aflicción, de comensalidad y ayuno y políticos.

La caracterización fenomenológica de los ritos como eventos públicos que perfilan mensajes que operan en y sobre el orden social conduce a D. Handelman (1998) a distinguir entre acontecimientos de **presentación** que exhiben valores establecidos, y de **representación** que los invierten o contrastan. El valor analítico de estos tipos ideales no empaña el hecho de que toda ocasión ritual, como actuación, contiene la posibilidad de efectos imprevistos, ya que la presentación intencional, y más aún su recurrencia, es susceptible o está expuesta a la polisémica recreación de los valores figurados que se traen al presente; nos advierte que los rituales no sólo trabajan o juegan con imágenes, analogías o gestualizaciones, convierten o traducen cualquier hecho en representación, cualquier aspecto en referente, cualquier significante en significado. Dadas las debilidades de las tipologías expuestas, optamos por consignar nuestros datos según viejas categorías etnográficas (bailes, imágenes e himnos propios, bendiciones, conjuros y romerías) que, a pesar de definir la fiesta enfatizando alguno de sus elementos tratan de conferirle un sentido englobante, a la espera de extraer descriptores que se ajusten mejor a los componentes y perfiles organizativos

(delimitación de roles y espacios) de nuestras rúbricas rituales.

5.1. Bailes en su obsequio.

Un inigualable ejemplo de juegos de referencias que permiten atravesar diferentes sistemas de representación y ensayar ensamblajes de las modalidades locales con más extensivas categorías culturales y sociales viene dado por las danzas de espadas. En Bizkaia existen dos asociadas de forma inmemorial a nuestra festividad otoñal:

La Ezpata Dantza de Xemein, anteiglesia anexionada a la villa de Markina, baile de espadas al terminar la Misa del 29 de Septiembre en la ermita de Arretxinaga que simula una psicomaquia o lucha entre el bien y el mal entre dos danzantes con pequeñas espadas, mientras que los restantes acaban por formar con sus grandes espadas una peana sobre la que es izado el que supuestamente representaría a San Miguel, que mimetiza con sus brazos los movimientos de los combatientes (Echebarria y Goiri 1969).

El Dantzari Dantza o Baile de los bailarines de la anteiglesia de Yurreta, limítrofe con la recalcada villa de Durango a la que estuvo anexionada desde 1927 hasta 1990. Se trata de otra denominación para el conjunto de bailes conocidos de manera general como Ezpata Dantza que enfatiza la naturaleza dificultosa de la ejecución de sus 11 mudanzas ante las autoridades locales tras la Misa Mayor, expresión más relevante y multitudinaria del ciclo festivo de la Merindad de Durango, según la siguiente sucesión temporal: 6 de mayo(San Torcuato en Abadiño); 29 de junio (San Pedro en Bériz – Olakueta); 25 de julio (Santiago en Garai); 15 de agosto (Asunción de Nuestra Señora en Mañaria); 8 de septiembre (Virgen de Erdoitza en Izturza); 29 de septiembre (San Miguel en Yurreta).

Los repertorios de las dos anteiglesias concluyen con una coreografía de la genéricamente conocida como soka dantza o danza de la cuerda en la que la cadena de bailarines unidos por las manos va incorporando a mujeres, invitadas con cortesía por dos respetuosos dantzaris boinas en mano, que van intercalándose en la hilera tras recibir el homenaje bailado del auresku⁷ o mano delantera. Una vez completada la fila se realizan diversos puentes, bailando todos juntos al suelto como coda el fandango y el arin-arin.

Sobre la relevancia social de la danza “tradicional” se ha argumentado que:

7 El hoy muy difundido auresku de honor o de villa, implantado en el renacimiento decimonónico, deriva de la estilización de los movimientos de este auresku de anteiglesia.

Tuvo un papel protocolario muy unido a la afirmación del poder municipal como medio de indicar la posesión de la autoridad sobre la plaza (Irigoien 1985): la facultad de ordenar su inicio. De hecho, en los Libros de Cuentas Concejiles abundan los gastos en la contratación de danzantes y en su atuendo, reafirmación de las entidades locales sujetas a patrono laico.

La censura eclesiástica, tras lograr sacar comedias y danzas de las iglesias con ocasión de solemnidades y misas nuevas, centra su atención en la soka dantza, donde mozos y mozas trabados de la mano ocasionan estragos en la juventud, como se lee en los Mandatos de Visita de 1662 del obispo de Calahorra B. de Ontiveros, mientras que las Misiones del clero regular fustigan el baile en despoblado. Como voz discrepante, el jesuita M.Larramendi en su *Corografía de Guipúzcoa* (1754) no encuentra nada estrepitoso en el baile ordinario, siempre que se dance con pañuelos que eviten el contacto corporal y el apresuramiento de sus encuentros.

La reforma moral del baile “popular” fue obra de la capa ilustrada local. La labor musical del VIII Conde de Peñaflorida reafirma una hegemonía cultural que atiende a la elevación del decoro de la soka dantza moderando el atropellado ritmo final (Bagüés 1990), al transvase de la música culta a la popular, componiendo zorzikos y contrapases (las infiltraciones del clasicismo italianizante dieciochesco sobre la música vasca que menciona J. Caro Baroja (1958) y a la armonización de tonadas populares.

La introducción en el curriculum del Real Seminario de Bergara en su período de máximo esplendor (1778-1793) de clases de habilidades en música y danza, impartidas por profesores valencianos y catalanes, si bien concebida como forma de sociabilidad nobiliaria y compostura cortesana, recaló con el alumnado en el ambiente popular.

El discurso de J.I. Iztueta (1824) sobre la primigenia igualdad social aboga por la recuperación de las honestas costumbres y bailes más distintivos de la provincia pero de hecho, como tan bien ha captado y desentrañado K. Sánchez (1999), plantea una reforma ilustrada de la danza como ejercicio de jerarquía y control social que es presentada como apologética reconstrucción de un idílico pasado. Es decir, el de Zaldibia prioriza una de las situaciones en las que se realiza la soka dantza, tras la misa dominical ante las autoridades municipales, para la que **construye** todo un protocolo de saludos a los puestos de privilegio y preferencia de la audiencia, un cuadro ideal presentado como inmemorial, a la par que se estigmatizan los elementos sensuales o la celeritas de la danza popular como zafiedades modernas o nefastas influencias extranjeras. Entre las numerosas contradicciones en las que esta maniquea visión incurre resulta esclarecedor aquel pasaje de J.I. Iztueta ajeno a su narrativa

central⁸, en tanto viene a certificar la fusión o mestizaje que se había producido entre las formas de baile popular y las procedentes de la educación de las clases acomodadas.

Las danzas de espadas no son ni autóctonas vascas ni guerreras (Said 1943). Toda documentación desde el siglo XIV apunta a su inicial despliegue con ocasión de acontecimientos y festividades urbanas, donde las corporaciones profesionales rivalizaban en los desfiles por su promoción social (Louis 1963); recalca con profusión en Valencia (Carreres 1925) y, junto a otras danzas de cascabel, en las procesiones del Corpus Christi. En la villa guipuzcoana de Oñati los danzantes recorren la procesión en la que desfilan los apóstoles y San Miguel (fig. 2) personificados I. Zumalde (1964).

La construcción folklórica de la realidad prioriza la conservación de lo transmitido supeditado a la recreación de un glorificado pasado en contraste con la degeneración del presente, ya en la visión del prusiano W. Von Humboldt en su viaje al País Vasco de 1801, ya en el romanticismo decimonónico avivado por la pérdida de los Fueros (1876) y sus Fiestas Euskaras, un canto de excelencia al armónico orden tradicional representado mediante la implantación del simplificado aurreku de honor bailado por la autoridad local o provincial vestida con frac y sombrero de copa⁹, ya en el fundador del nacionalismo vasco, que otorga a la Ezpata Dantza el carácter de danza nacional. Esta última promoción tuvo consecuencias imprevisibles en lugares en los que se había logrado constituir una tradición local. Es el caso de Yurreta como recuerda A.M. Aldekoa Otalora:

A comienzos de la II República se organiza en Eibar un concurso de Dantzari dantza. Acuden entre otros los grupos de Bériz y Yurreta. La pugna debería haber sido entre ellos. La realidad resultó ser otra: un grupo de bizarros muchachos de Juventud Vasca de Bilbao deslumbró al público en general y a los miembros del jurado (de los que algunos...habían sido dantzaris). ¿Qué pasó?. Aquel grupo de jóvenes en flor se presentó con la camisa remangada y vellos pectorales al aire. La forma de levantar el pie era más de ballet que el natural y más difícil artazi o puntapi-yo10 en dos tiempos. A partir de entonces nuestros dantzaris comenzaron a remangarse y a desabrocharse las camisas, utilizar relojes de pulsera... Todo muy normal si vemos que el premio fue ganado por la

8 “Pero ahora, como los jóvenes caballeros de Guipúzcoa han aprendido claramente en los seminarios la contradanza y muchas otras evoluciones, las han introducido en la brokel dantza con completa adecuación y muy pulcramente” (1968: 218).

9 Tras la Guerra Civil y la conversión del baile tradicional en saber especializado se produce un sustancial cambio de significación de este baile: lo que proporciona honor o autoridad no es bailar la danza sino recibirla (Sánchez 2000).

10 Movimiento o pequeño salto que culmina con la enérgica elevación vertical y recta de una pierna.

comparsa de la que hemos hablado (Irigoién 2004:41).

En relación con los intensos ensayos que requiere la ejecución de las danzas y en ausencia del músico se fueron desarrollando letras como apoyo para el recuerdo del momento preciso de los movimientos. Conocidas en el Duranguesado como Erregelak, su fragmentación local no impide que algunas se hayan popularizado ampliamente destacando la asociada al Banango Zaharra que pone irónicamente al descubierto las rivalidades locales sobre la habilidad en la mejor interpretación de la danza:

*Aita San Migel Iurretako zeru altuko lorea
Agura Zarrak dantzán ikusita harek egiten
dok barrea (bi aldiz).

Garaiko plazan otalore Ermuan Asentsioa

Dantzán ikasi gura da bena Baruetara
beioa (bi aldiz).*

En este tipo de detalles se establecen los límites posibles o recuperables de un mundo local favorable experimentado como propio. Así, los jóvenes dantzaris se despegan de todo lo que huele a incienso: omiten el tradicional arco de espadas a las autoridades municipales a la salida de la iglesia e introducen un intervalo de discontinuidad temporal entre la Misa Mayor y su actuación.

Un hecho que alteró el marco de referencia de la danza de Xemein fue que su reanudación en la posguerra vino de mano de una espectacular versión que Segundo Olaeta presentara para el Congreso Eucarístico de Bilbao de 1.944 denominada “Danza de San Miguel de Arretxinaga”, en la que convierte a los danzantes que realizan el desafío en ángeles del bien y del mal transformando su juego de espadas en una lucha a muerte mientras que el que es izado por la peana de bailarines personifica la figura de San Miguel alado, con capa, coraza y casco, armado con una lanza, finaliza interviniendo con un salto desde la parrilla de espadas en ayuda al triunfo final del bien, coreografía que no se bailó en nuestra anteiglesia si bien la exhibieron diferentes grupos de danzas.

Estas modificaciones del que fuera músico y afamado director de compañías de escenas vascas y de ballet no gustaron a los naturales del lugar, que tienden a no querer ver en la danza nada que con el Santo se relacione que no sea su ejecución con ocasión de la venerable e inmemorial festividad (lo que dolió fue que las crónicas presentaron aquella versión como original costumbre local tradicional) y precipitaron la búsqueda de la forma tradicional o más antigua conocida a partir de descripciones de seculares participantes, con la documentación oral y gráfica recopilada por F.Amutxastegi (1987).

Junto a la interpretación esencialista de los gestores de la tradición local que ven en la danza la imagen viva del alma de un pueblo, una herencia sagrada o un acto propiciatorio en sí mismo, con poder estructurante cuando no espiritual: “Se danza porque es lo nuestro, lo de nuestros padres. Un nuestro que no comienza ni acaba entre los que vivimos sino que nos une a los que antes vinieron y esperamos que también a los que vengan en un futuro **como eslabones de una cadena**” (Irigoién 1985), conviven registros situacionales que reflejan multivocales identificaciones e imágenes sobre el curso de la vida: “*hemos crecido y cambiado con estos bailes*”, “*son canciones que nos han acompañado toda la vida y nos siguen emocionando*”, “*forman parte de nuestra historia*”, “*todas hemos tenido algún familiar o pariente dantzari*”...

En la actualidad de las tradiciones analizadas se observa un deslizamiento del valor otorgado desde el objeto festivo hacia la exaltación de los propios recursos cromáticos y expresivos utilizados en la festividad, donde la danza viene a derivar no tanto en una liturgia civil de auto – celebración (Isambert 1982) o de abstracta defensa del orden tradicional sino en representación que celebra el pasado para reafirmarse en el presente, en movimiento que intenta preservar los riesgos de cambio y amenazas modernas como la pérdida de densidad social, amortiguar lo emergente y perfilar el alcance de una vida comunitaria cada vez más modernamente heterogénea. En suma, es propio de algunas recomposiciones religiosas de la modernidad invocar a la autoridad legitimadora de una tradición en tanto que sea capaz de disponer y seleccionar usos y elementos e incorporarlos a referencias e inquietudes del presente. Donde se enfatiza la repetición y sujeción a patrones lo que opera es la experimentación porque la danza, como imitación estética de la vida (Caro Baroja 1984), está sometida a reglas pero también a variaciones.

5.2. Imágenes e Himnos propios.

En continuidad con un estado de creencia cotidiana sobre un ser inmaterial como San Miguel, su presencia interactiva puede obtenerse mediante relaciones interlocutorias privadas o públicas. Entre éstas los Himnos propios constituyen dispositivos situacionales para días señalados, secuencias enunciativas que concentradas en pequeñas comunidades rurales mantienen y actualizan la predilección espacial del ser invisible sobre el territorio a la vez que se articulan o se suplen con otras manifestaciones que construyen y ofrecen diversos planos del ser espiritual: huellas físicas y testimonios orales que evocan su legendaria presencia en el lugar e imágenes, tallas escultóricas en ermitas, altares e insospechados retablos rurales de gran valor estético y sentimental. Mientras que en la anteiglesia vizcaína de Bernagoitia se reúnen todos estos recursos culturales, otras localidades combinan un menor número de registros.

Abandonando la saturada circulación de la carretera (N-634) que, tras seccionar Yurreta, une Durango y Amorebieta, un camino más estrecho y serpenteante asciende durante 3 kilómetros a la anteiglesia de Bernagoitia, donde Fortunata Bediaga, sacristana que vive en la antigua Casa Cural (1994), me confió entre otras una curiosa historia sobre el origen o hallazgo de la imagen:

*Se cuenta que un 8 de Mayo apareció la estatua de San Miguel en un huerto cercano al templo, tras varias noches en las que aparecían comidas algunas habas. Los vecinos decidieron colocarla junto a la cruz que hay en la cima del cercano monte Gainbelar pero por la noche volvió al mismo sitio dejando las huellas de sus pisadas (bere oinatzak utzi zuen) por lo que se la llevó a la iglesia donde está ahora y por eso se celebran en esa fecha las fiestas patronales. Hasta que los PP.Pasionistas sustituyeron a los párrocos residentes (1945), después de misa se subía ese día en procesión y oración (sin la imagen) a la cruz donde se cantaba el **Himno Propio a San Miguel de Bernagoitia (San Migel dogu)**. Por todo esto, este San Miguel es distinto a los demás, que celebran su fiesta a finales de Septiembre... Los domingos del mes de Mayo hemos recuperado la costumbre de cantar **San Migel dogu** al final de la misa.*

Si algo caracteriza esta tradición oral es su protagonismo comunitario, que permite contemplar una autoría colectiva que activa apuntes locales modelados sobre motivos y retazos de otras apariciones tomados de predicadores, peregrinos o lecturas hagiográficas que, mediante la atribución de una intencionalidad a la imagen de San Miguel consolida su mediación como sujeto social (Velasco 1996) involucrado en una relación recíproca de protección preferencial sobre el territorio a cambio de fidelidad local.

Poco importa que el himno no sea tan propio (Azkue 1923: 96-97); lo más llamativo de su letra sigue siendo el uso de la primera persona del plural en su título, así como el tratamiento un tanto lejano, distante, dispensado al arcángel, referido siempre en tercera persona en sus actos y epítetos universales, lo que pone de manifiesto que se trata de una canción catequética, didáctica, genérica, que ha sido apropiada como Himno local, incorporada al repertorio de recursos interactivos de la comunidad con San Miguel, en forma de secuencia litúrgica donde a través del ser espiritual se expresan disposiciones convivenciales, atribuciones afectivas impregnadas a un nosotros y otras actitudes autorreferenciales.

Consultando a E. Labayru (1968:IV) descubrimos una importante especificidad de esta anteiglesia: en 1576 D. Prudencio de Gamboa y Avendaño, único y bero Patrón de San Miguel de Bernagoitia, consideran-

do que por falta de congrua sustentación no había clérigo ni capellán que quisiese servir la referida iglesia ni existían los ornamentos necesarios para el culto, donó pura y perfectamente a la memorada iglesia todos los diezmos y derechos anejos a ese su patronazgo para distribuirlos y gastarlos en servicio de la iglesia y su culto.

El hecho de estar “exceptuados” fue una situación felizmente acogida y tenazmente defendida por la feligresía, al conllevar entre otras celebrar la facultad de poder elegir y presentar a su propio cura rector y contar con una imagen costeada por los sufragios y obras pías de los fallecidos.

Nuestro itinerario toma en Amorebieta dirección hacia Gernika. Antes de llegar a la villa foral cogemos la carretera de Munitibar (BI-3332) para desviarnos por el estribo norte del monte Oiz y acabar llegando a Mendata, anteiglesia compuesta por 7 barrios. Su núcleo principal es Elexalde, cuya parroquia está bajo la advocación de San Miguel. Al final de la misa de los días 29 y 30 de Septiembre se entona su Himno propio Mikel Deunaren Abestia. La canción fue compuesta en 1950 por el entonces maestro de escuela local E. Pradera sobre el estribillo de los Gozos que dedicó al arcángel el jesuita guipuzcoano J.I.Arana en 1895, licencia que permite un trato directo, en segunda persona, con el protector celestial como mediador y no como destinatario de las plegarias que solicitan ayuda para el perfeccionamiento interior.

El Himno surge, junto con la incorporación de San Isidro como co – patrono de la comunidad, en los inicios del éxodo industrial posterior al pastoril a California y se ha asumido como una tradición, es decir, como una afirmación de pertenencia (Velasco 2005), siendo muy querido y sentido por sus feligreses y vecinos.

Esta necesidad de “fabricar la palabra” (Rappaport 2001), de sostener formas específicas de interacción con un ser invisible, de dotarse de recursos frente a la adversidad y de ubicar lo entrañable se escenifica ante el valioso retablo romanista (fig. 3) de la parroquial, probablemente del escultor Francisco Iturriaga (ca. 1585), presidido por una reaprovechada y espectacular talla tardomedieval (ca. 1490) del titular y muy narrativo, ya que los relieves policromados de las calles laterales muestran escenas de la vida, proezas y milagros de San Miguel. Todos los frisos del retablo están decorados con cabezas de angelitos. Serafinos y querubines, más que comodines de relleno decorativo en los retablos, contribuyen a construir la versión o establecer la experiencia visual de la realidad celeste, a representar lo que las palabras del Himno Propio tratan de describir:

<p><i>Aita San Migel ! Zu zera gure ta aingeru danen zaindari. Pekatariok geranon alde Erregutu zuk Jaunari.</i></p> <p><i>Aita San Migel zeruetako Aingeru guztiz maitea, Horra-hor zeru eder horretan gozotasunez betea.</i></p> <p><i>Aita San Migel ! Zu zera...</i></p> <p><i>Zugana horraga bere gero egizu zuzen joatea, gorderik hemen egin onakaz beti Kristores fedea.</i></p> <p><i>Aita San Migel ! Zu zera...</i></p>	<p><i>¡Padre San Miguel! Tu eres nuestro protector y el de todos los ángeles. Ruega al Señor por todos los que somos pecadores.</i></p> <p><i>Padre San Miguel querido por todos los ángeles del cielo, lleno de dulzura en ese hermoso cielo.</i></p> <p><i>¡Padre San Miguel! Tu eres...</i></p> <p><i>Haznos ir hacia ti también a nosotros mejorando aquí en secreto siempre en la fe de Cristo.</i></p> <p><i>¡Padre San Miguel! Tu eres...</i></p>
--	--

De la necesidad de contar con un buen retablo dan prueba histórica los vecinos de la anteiglesia de Ereño, que durante largo tiempo anhelaron disponer de este mueble litúrgico en su parroquia, situada junto a la carretera de Gernika a Lekeitio, en un paisaje dominado por la pirámide caliza de Ereñozar, en cuya cumbre se alza una ermita también dedicada a San Miguel. Su condensado Altar Mayor no quedó concluido hasta 1780 ya que su ejecución dio lugar a un largo pleito en el que los feligreses instaban a su patrono, Antonio Adán de Yarza, de la casa solar de Zubieta de Lekeitio a cumplir con su obligación de costear el retablo, viéndose la falta que se notaba¹¹. En tanto éste finalmente se estaba realizando, el señor entabló relación con el diseñador Gabriel de Capelastegui para el tallado del busto de San Miguel, solicitado por los vecinos con su espada en la mano derecha como que está batallando y el dragón a sus pies. Pero cuando en 1776 los oficiales llegaron con el ánimo de apejar la obra se resistieron a esta determinación los vecinos y feligreses... por ser de tan poca monta y ornato para un edificio tan sumptuoso. Los bagaleros descargaron en 1780 el nuevo bulto, financiado por los vecinos y diseñado por Juan de Iturburu, el arquitecto responsable del trazado de la obra. La primera imagen, renacentista (ca. 1530), no tallada sino conseguida por el vendedor, reciclada a San Rafael (fig. 4) por los artis-

tas que estaban dorando el retablo en 1779 eliminando la lanza y el dragón, es más pequeña. En la segunda, todavía barroca (1782), del escultor Manuel de Acevo y pintada por Ildefonso de Bustrín, San Miguel encadena a Satanás.

Además de desavenencias no deseadas en la relación con su señor mundano, los vecinos de Ereño escenificaron el deseo de contar con un buen retablo, igualándose a anteiglesias vecinas como la de Nabárniz, dotada de un retablo barroco ya documentado en 1673, y la necesidad de formas constantes con las que reconocerse a sí mismos y con las que dirigirse a su protector celestial.

El resultado es un magnífico retablo descansado y enmarcado con mármol rojo jaspeado de las afamadas canteras locales, de un estilo barroco que transita hacia el academicismo neoclásico. En los templetos de su predominante calle central encontramos a San Miguel flanqueado por columnas de estilo jónico y a San Rafael, éste con su inscripción, mientras que los laterales son ocupados por San José y San Isidro los más frecuentes acompañantes de San Miguel en sus retablos, junto con la Virgen y San Antonio Abad¹².

11 Libro de Fábrica (1758-1865). Fol. 70v, 71, 71v y 72. Archivo Histórico Eclesiástico de Derio.

12 Une este último a su origen labrador hacendado, modelo de radical caridad, el compartir con el arcángel su enfrentamiento con el demonio transfigurado, modelo humano de resistencia o expresión de la vulnerabilidad de las alimañas infernales, devoción irradiada

La ermita de San Miguel de Ereñozar se emplaza en la cima de una montaña a 447 metros de altura, vestida su configuración kárstica con bosques de laurel (en euskera, ereñotz), encina y madroño, desde donde se domina y contempla una magnífica panorámica de la ría de Guernica, Urdaibai, y su desembocadura al mar. De hecho, existen restos de una antigua fortaleza. Punto crítico del ecosistema, frontera municipal de Ereño con Kortezubi, marca un punto de contacto entre los mundos de arriba y de abajo, terreno propicio para la tradición oral. El desgaste natural del mineral calizo de este tramo de costa propicia la formación de incisuras de caprichosas formas que han sido atribuidas, como en otros muchos lugares de la zona, a marcas de pisadas de santos (Erkoreka 1976).

Según una versión contada por un vecino de Kortezubi en 1920, un muchacho del pueblo subió a Ereñozar para hacer un ruego y golpeó la ventana para llamar a San Miguel y el diablo, saliendo de debajo de la planta de la estatua que le pisotea siguió al mozo y entonces San Miguel, saliendo del sitio en que se hallaba persiguió al diablo y al tercer salto lo cogió y se lo llevó al sitio de antes. También ahora los agujeros de los pies de San Miguel (San Mielen anka suluek) que hizo en los tres saltos están grabados en una roca que está junto a la ermita. La transcripción del relato va seguida de un comentario donde J.M.Barandiarán (1973: 115) conjuga cierta actitud escéptica con una dimensión arcaizante: “En una excursión que realicé a la mencionada ermita (hacia 1925) vi en roca caliza, junto al camino, las huellas que el pueblo atribuye a los pies de San Miguel. Ignoro cómo estarían antes pero ahora en nada se distinguen de otros huecos debidos a la erosión que abunda en la zona y en otras de análoga constitución. Son claras huellas del espíritu de generaciones que pasaron, supervivencias de antiguo paganismo hoy medio cristianizadas por la conciencia popular”.

Como analizara M.Azurmendi (1993), Barandiarán ensambla noticias del más diverso calado cultural, en nuestro caso creencias que confieren a ciertos lugares cualidades que trascienden su realidad cartográfica con un discurso de segundo grado sobre creencias construidas sobre registros eclesiásticos y leyendas hagiográficas en este caso de circulación marinera y ya vistas en Gargano.

En la provincia de Gipuzkoa es más evidente la autoría eclesiástica de los Himnos propios a San Miguel, inspirados en los Gozos navarros a San Miguel de Aralar y de Izaga, que fueron simplificando sus estrofas y dando lugar a sencillas melodías como el Nor Jaungoikoa bezala? (¿Quién como Dios?), cantada con la música del *Ave, Ave, Ave, María*:

desde el Santuario multisecular de los santos Antonios de Urkiola, de gran popularidad por la variedad de sus taumaturgias (Vizcarra 1932). Entre ambos encontramos la imagen de San Miguel de Altzuste en Zeanuri.

Migel, Migel Migel gurea

Zaizu, zaizu Euskal – Erria

[inscripción que encontramos en la ermita vizcaína de San Miguel de Arbildua (Lauro)] o las adaptaciones sobre las mismas fuentes en 1945 del presbítero V. Aramburu y del párroco C.Abarategi para los Himnos Propios de las anteiglesias guipuzcoanas de San Miguel de Anguiozar y de Bolibar

5.3. Conjuros, bendiciones y romerías.

Fue en el siglo XIII cuando la Iglesia diferenció entre sus ritos (Righetti II 1956) aquellas formas esenciales o superiores, los Sacramentos, realidades divinas que conducen a la gracia santificante, de otras no menos pomposas pero secundarias que fueron denominadas Sacramentales, realidades humanas ordenadas al humano provecho espiritual o material y cuyo vehículo más extendido es la bendición, en la que un ministro sagrado invoca a Dios para que derrame su favor sobre una persona u objeto.

La distinción también pone de relieve el hecho de que, a diferencia de la liturgia dogmática, son muchos los servicios del segundo tipo que fueron reclamados desde antiguo por los grupos laicos ante las (pre)ocupaciones y circunstancias de la vida como fórmulas para neutralizar el influjo de los espíritus malignos, como ocurre en los conjuros contra las tormentas que dañan los campos, fórmula de bendición invocativa.

El conjuro ha sido el medio espiritual más extendido ofrecido por la Iglesia para ahuyentar la acción devastadora de temporales y granizadas, atribuidas a la intervención de factores sobrenaturales y tan temidas por las gentes del campo, al destruir en un momento el duro trabajo y el pan del año.

En líneas generales el rito tenía lugar en la puerta de la iglesia en el intervalo entre el 3 de Mayo, Invención de la Santa Cruz, y el 14 de Septiembre, su Exaltación. El *Ritual Sacramentorum* (1584) compendia un amplio repertorio de fórmulas, variaciones y frecuencias vividas en cada diócesis, que tiende a aligerarse en el *Ritual Romano* (1614) al anotar una rúbrica que sólo debe de ejecutarse bajo estricta amenaza de temporal. Intento de unificación litúrgica que colisiona con la propia producción eclesiástica que sigue acumulando toda una gama de ceremonias según la gravedad y persistencia de la tormenta, donde encontramos conjuros contra el demonio y oraciones que solicitan la intercesión de los Santos Arcángeles Miguel y Gabriel en virtud de la potestad de Jesucristo (fig. 5).

Asimismo, la orden Franciscana aclimató allí donde predicaba la costumbre de la Bendición de los sembrados en la celebración del 3 de Mayo. Cierta

etnografía institucional se ha aferrado a estas prácticas como medio de recomponer la mentalidad popular vasca y rescatar pervivencias en su infatigable búsqueda de una forma perenne de ser, impasible al cambio. Pero lo que encontramos son rasgos locales de religiosidad, en este caso una combinatoria de pautas dirigidas a asegurar el buen tiempo para los cultivos y la protección de las cosechas mediante la bendición de agua, los puntos cardinales con el crucifijo hisopo o incienso, así como ramas y cruces artesanales de espio blanco, elorri zuri, atributo de la Pasión, o de sauce, laurel o avellano, en una ermita de la Santa Cruz o el día de Ramos, que se colocan, a menudo por San Juan, como protección en las puertas de caseríos y huertos. Reconciliación franciscana entre práctica devocional e instrumental que penetra en el conjunto de realidades económicas hasta su misma *infraestructura*, como afirma J.C.Schmitt (1976), hasta formar parte del equipamiento de las fuerzas productivas agrícolas e intensificar el poder simbólico del clero.

Y cuando son agentes individuales los que ejecutan algunas prácticas afines lo hacen bajo recelo o autorizada mediación eclesiástica. Es el caso de la campana de tormenta o de nublado (trumoi edo ekaitz kanpaia; oreikanpaia edo hodei kanpai) que se toca como anuncio y conjuro ante la amenaza de pedrisco¹³ desde estratégicos promontorios. En Bergara era desde la ermita de San Miguel de Aritzeta, donde J.Arpal (1979) transcribe la queja del provisor eclesiástico en 1823 porque los vecinos contribuyen con más trigo al campanero que al conjurador sacerdote.

En el extremo suroccidental guipuzcoano, fronterizo con Álava, se encuentra la anteiglesia de Bolibar, donde Don Cruz Abarrategi, uno de los últimos párrocos rurales residentes en la Casa Cural, redimensionó estos otros actos tradicionales convirtiéndolos desde 1953 en una romería a la ermita de Aizorrotz aliviada de procesiones y letanías cuyo acto central es el conjuro de tormentas. El primer domingo de Mayo, alrededor del día 3, acude andando gente de todo el valle por las distintas sendas que acaban concurriendo en la cumbre del abrupto peñón de Aizorrotz (peña afilada) en cuya exigua explanada y junto a los restos de antiguas fortificaciones se sitúa la ermita de la Santa Cruz. Finalizada la misa de las 11.30 los romeros pueden besar la reliquia. Es entonces cuando, acompañado de un sacristán que sostiene una cruz de hierro y de un sacerdote que lleva en sus manos el Misal, Don Cruz, con estola, levanta la pequeña reliquia del Lignum Crucis por encima de los enfilados barrancos recitando una silenciosa oración, en realidad una adaptación de

la canónica bendición de los cultivos, que invoca la intercesión de San Miguel para que el Señor se digne mirar estos campos y haga florecer sus frutos sin calamidades (lazeriak), dando paso a la música de los trikitilaris con su pandero y acordeón.

Dada su avanzada edad Don Cruz Abarrategi delegó este cometido en 2004 a J.Lekuona, arcipreste y párroco de Arrasate – Mondragón, quien prefiere referirse a la ceremonia como bendición de los campos, según flexible directriz vaticana (*Liber de Benedictionibus* 1984 o *Bendicional* 1986). Esta reorientación semántica, dado que el conjuro era percibido como vestigio de ancestral aroma pagano, ha supuesto en sectores juveniles y laicos más que la quiebra del recorrido tradicional una reconfiguración del “Día de Aizorrotz” como fiesta alternativa urbana.

La romería montañera a la ermita ofrece una mínima configuración canónica del acto social, abierta a una amplia gama de motivaciones e intensidades de participación, desde la curiosidad lúdica, la búsqueda de un ambiente de confraternidad, la vinculación del hábitat a la vida social o la confirmación de las fronteras de un mundo reconocible o vivido como propio hasta perfiles devocionales de solicitud de purificación (besar la reliquia), de amparo ante situaciones críticas personales o para asegurar el normal desenvolvimiento y continuidad del ciclo anual en un entorno percibido como punto crítico de contacto y compromiso con la voluntad divina (Christian 1978), capaz de solidificar los márgenes de las fracturas interiores y de las asperas sociales.

El recorrido analítico por diversas manifestaciones rituales nos ha permitido apreciar hasta qué punto son pequeños detalles o matices (de inducción clerical, folklorista, sentimental o contestataria) los que modulan o contagian la adhesión, confluencia o rechazo hacia la recurrencia del acto público. Este refinamiento del ritual, ya advertido por C.Levi-Strauss (1975: 26 y 99), no deja escapar ningún aspecto a fin de asignarle un lugar referencial, acudiendo a cualquier forma de relación que ayude a unificar su clasificada experimentación.

6. RITUALES Y RITUALIDADES.

Rompiendo con la extendida idea de que los rituales extraen a la superficie conductual códigos culturales supuestamente sumergidos que conectan y traducen las auténticas premisas de las cosmologías y valores de un pueblo, encontramos un anclaje más mundano y cotidiano de las visiones del mundo que nos acerca a la posibilidad expuesta por Don Handelman (1998) de que cada ocasión pública o ceremonial transporta a la gente a una *versión* de su orden cultural; al perfilar

13 Además de estos avisos protectores contra catástrofes, en el Catálogo de la Exposición Bizkaiko kanpaiak – Las campanas de Bizkaia editado por la Diputación Foral (2005) encontramos una elaborada tipología de las señales acústicas emitidas por estos vasos de bronce mediante tañidos, repiques y volteos, ya envolviendo la vida cotidiana, marcando festividades y momentos importantes o acompañando las transiciones individuales y sociales de los habitantes que viven bajo un mismo sonido.

mediante actos discretos características presentes en sus colectividades como si constituyesen entidades temporalmente coherentes, las situaciones rituales fusionan los horizontes de lo real e ideal en significados envolventes que interrelacionan temas de existencia.

Mientras que V. Turner (1988) contempla potencialmente la liminalidad ritual como un periodo de revisión exhaustiva de los axiomas y valores centrales de la cultura en que se produce, C. Geertz (1987) afirma que las disposiciones que suscitan los ritos religiosos tienen su impacto más importante fuera de los límites del rito mismo. Lo que resulta discutible es restringir su función a prestar color a la concepción individual del mundo establecido, a una estática cosmovisión. Más bien, en la vida cotidiana las unidades sociales siguen reflexionando sobre la idoneidad de la configuración simbólica ritual para seguir diciendo algo satisfactorio sobre ellas mismas y sus relaciones, someten a revisión sus implicaciones, ajustan sus fórmulas y tratan de modular la puesta en escena de sus declaradas intenciones, reconstruyen sus instantáneas intuiciones y visualizaciones (o dejan de convocarse cuando no funcionan como formas experienciales). Como distingue J.Y. Dartiguenave (2001), los ritos se prolongan en la ritualidad, una reprise semántica o facultad de los actores sociales para la posterior reinterpretación y consecutiva reapropiación del momento vivido (rito) que permite resituar su significación social.

Los desplazamientos de significado de la acción ritual que constatan nuestros datos empíricos invitan a preguntarnos sobre la posible sintonía entre el tipo de ejecución ritual y las perspectivas que suscita y vehicula. La propuesta que trabajamos atiende a la lógica organizativa del acto y en concreto al tipo de desempeño por los actores en las prácticas asociadas a San Miguel (representativo, agragativo, congregativo) una herramienta analítica que no pretende destilar categorías exhaustivas sino destacar los relieves más acusados de cada situación.

La actualización de rituales danzados por actores representativos, ideados para venerar y obsequiar al patrón espiritual con los elementos más distintivos y cromáticos disponibles, ha persistido como forma de presentación del pasado, como prueba conmemorativa de unas enfatizadas raíces primigenias, en un proceso donde el Santoral va limitándose a señalar la fecha de celebración de cada fiesta local.

En su ubicación equinocial y crepuscular, al final del verano, referirse a “por San Miguel” llegó a constituirse en significativo eje de referencia temporal al señalar el fin del año agrícola y cambio de actividad dentro del complejo agrícola – ganadero; ya el Fuero Viejo vizcaíno (1452) señala la decena de San Mateo a San Miguel como el plazo para la rendición de

cuentas en los contratos de arrendamiento o de aparcería y para la corta de helechales (García de Cortázar *et al* 1985 III: 101) mientras que en la vida municipal fue fecha señalada para sacar a subasta la taberna, la carnicería y otros derechos de venta, así como para revisar el contrato con el tamboril, el organista o el maestro (Aguirre 2003). Momento para ritualizar el paso de la abundancia a la escasez (Van Gennep 1953) con bendición de despensas, semillas y establos. Marcador del paso del tiempo, es precisamente su tratamiento como fiesta del pasado, amparada en una tradición, en un tenaz esquema que facilita su producción, lo que permite en su recurrencia insertar nuevos motivos, retoques que garantizan su vigencia.

Los rituales **agregativos** y sus unísonos comunicativos parecen necesitar de una mayor implicación de creencias religiosas “tradicionales”. Pero estos basculantes estados privados necesitan conjugarse con sistemas de conocimiento cultural, formas y secuencias de acción e interlocución propiciatorias que permiten otros juegos de atribución que, en pequeñas comunidades rurales como las analizadas, modulan ecos puntuales que mitigan las situaciones de marginalidad periférica y precariedad demográfica, ofrecen un anclaje ante las perturbaciones del mundo externo.

La religión vivida, antes que resignadas o cerradas sociodiceas, justificaciones de existir en una posición social subalterna determinada (Bourdieu 1971 312), aporta y entona los valores regulables de su propia razón de ser y ubicación comunitaria, ya que tal campo religioso, como atmósfera o espacio protegido de “consumo interno”, resulta más moldeable para la apropiación de recursos simbólicos reconocibles como propios o menos expuesto a las dependencias externas que otras esferas como la actividad escolar, laboral o comercial.

La sobredimensionada relación o tendencia al mecánico ensamblaje entre creencias y prácticas públicas (García 1999) se evidencia en rituales **congregativos**, concurrenciales como el Día de Aitzorrotx o romería del conjuro en la anteiglesia guipuzcoana de Bolibar, donde el primer domingo de Mayo no acuden todos los creyentes del entorno pero en el que participan muchos no creyentes: en un clima concurrencial y bajo la homogeneidad lingüística del disfrutar del buen ambiente circulan diversas expectativas e intensidades perceptivas, en gran medida cada uno ve lo que quiere ver, desplegando sensibilidades interactivas o instantes de fraternidad que delatan una visión compensatoria de una autenticidad comunitaria.

Las culturas, matizando la visión sociosemiótica de N. García Canclini (2004), se conforman en los modos que los grupos - y sus gestores- seleccionan, organizan y articulan frágiles tramas para tejer sus interacciones, imaginar lo compartido, regular las discrepancias y ensamblar con cierto esplendor sus acuerdos mínimos

con dispares resultados en su proyección y refrendo. Frente al desgastado uso homogeneizador de la cultura propia como imagen fija de una perdida sociedad idílica y promesa de plenitud futura, un vacío que hay que llenar, es la propia cultura, local, la que se nos presenta como una constante reconstrucción del sentido de sus registros heredados, mantenidos por el nutriente de la incorporación de nuevos matices y significados.

Frente al énfasis en la invariabilidad ritual, en su repetición inalterable y aislada continuidad lineal como medio de inculcación y mimético transvase mecánico de valores, disposiciones y reglas que apelan a una uniforme implicación o total compromiso personal, hemos encontrado, utilizando la teoría ritual como categoría de análisis, entramados cíclicos, guiones de continuidad (danzas, himnos propios, bendiciones, romerías) sensibles a los cambios del entorno, a la resemantización de sus formas, a la recomposición contextual de su trama, a la actualización de los detalles y ocasiones pertinentes para su puesta en escena, abierta a intensidades de participación.

Las recreaciones comunitarias analizadas comparan, entre otras, la sensación o sentimiento de habitar un universo heredado, recreado, reconocible como propio, insertado en la gran historia. La secularización o contracción de la influencia de lo eclesiástico sobre la cotidianidad y el repliegue de la creencia religiosa al ámbito de lo íntimo, más que desacralización ha supuesto la eclosión de nuevas sacralizaciones donde vincular acción y sentimientos.

La recurrencia a las formas de la ritualidad no se agota en un apoyo adoctrinador a la producción discursiva de singularidad ni puede encapsularse en fórmulas generalistas o explicaciones acabadas, donde funcionalizar ya sea la ilusión de escapar o de arraigarse en la historia, acudiendo en cualquier caso a esa reconfortante irrealidad sustitutiva de los símbolos. En realidad, en las moldeables performances o desenvolvimientos de las estipulaciones rituales, ubicadas fuera del mundo de las rutinas tecnológicas, se representan relaciones condensadas (Houseman 2006) de la experiencia social, contextos delimitados que articulan estructura y acción social facilitando los marcos de representación donde evaluar las actitudes sociales.

El análisis diacrónico de enunciados que apuntalan persistencias rituales confirma no sólo la capacidad de ciertas escenificaciones locales para envolver y contener una diversidad de significados sino sobre todo la sustantivización de los significantes periféricos, emplazados a ocupar el centro devocional como orden significativo, realidad canónica y propiciatoria en sí, fuente interactiva donde sustentar abstracciones colectivas, en particular moralidad, socialidad y espiritualidad, así como a actuar como criterio de medida de la de/re/generación del horizonte social.

7. BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Sorondo, A.

- 2003 "Los cultos de dulia, protodulia y latría en Guipúzcoa", *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, LIX, 401-500.

Agustín de Hipona

- 1990 "Escritos antiarrianos y contra otros herejes", en O.C.XXXVIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Ahrweiler, H.

- 1975 *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, Presses Universitaires de France, Paris.

Amutxastegui, F.

- 1987 "Xemeingo ezpata dantza ", *Dantzariak* 37, 3-48.

Arana, J.I.

- 1895 "Aita San Migel Goiaingeru Excelsis-koari", *Euskal-Erria* 32, 410.

Arnold, J.C.

- 2000 "Arcadia becomes Jerusalem: Caverns and Shrine conversion at monte Gargano", *Speculum* 75, 567-588.

Arpal, J.

- 1979 *La sociedad tradicional en el País Vasco*, Haranburu, San Sebastian.

Arregi, G.

- 1987 *Ermitas de Bizkaia*, 3 tomos, Diputación Foral de Bizkaia-Instituto Labayru, Bilbao.

Avril, F. ;Gaborit, J.R.

- 1967 «L'itinerarium Bernardi Monachi et les Pélerinages d'Italie du sud pendant la Haut Moyen Âge», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 79, 270-298.

Azurmendi, M.

- 1993 *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Alberdania, Irún.

Azkue, R.M.

- 1923 *Cancionero popular vasco IX*, Boileau y Bernasconi, Barcelona.

Bagüés, J.

- 1990 *Ilustración Musical en el País Vasco I. La música en la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, Colección Ilustración Vasca, Donostia – San Sebastian.

Barandiarán, J.M.

- 1973 Monumentos. Las huellas misteriosas, en O.C. II, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 102-113

Bayan, G.

- 1927 «Le Synaxaire Arméniende Ter Israël. Mois de Sahmi», *Patrologia Orientalis* XV, 293-437.

Bell, C.

- 1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York.

Bourdieu, P.

- 1971 «Génese et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie* 12, 295-334.

Caro Baroja, J.

- 1958 *Los Vascos*, Minotauro, Madrid.
 1974 *Ritos y Mitos equívocos*, Istmo, Madrid.
 1978 *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid.
 1984 *El estío festivo*, Taurus, Madrid.

Carreres Zacarés, S.

- 1925 *Ensayo de una Bibliografía de libros de fiestas celebradas en Valencia y su antiguo Reino*, Imprenta Hijo de F. Vives Mora, Valencia.

Castillo de Lucas, A.

- 1961 "San Miguel, defensor y sanador de cuerpos y almas", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XVII, 145-156.

Christian, W.A.

- 1978 *Religiosidad local*, Tecnos, Madrid.
 1990 *Apariciones en Castilla y Cataluña. (Siglos XIV-XVI)*, Nerea, Madrid.

Collins, J.J.

- 1984 *The Apocalyptic Imagination. An introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York.

Court, J. M.

- 1979 *Myth and History in the Book of Revelation*, SPCK, London.

Cunchillos, J.L.

- 1976 *Cuando los ángeles eran dioses*, Universidad Pontificia, Salamanca.

Dartiguenave, J.Y.

- 2001 *Rites et Ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité*, L'Harmattan, Paris.

Davila, J.R.

- 1996 "Melchizedek, Michael, and war in heaven" *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*, 259-272.

Delcor, M.

- 1979 Le Mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. *Histoire des traditions, en Études Bibliques et Orientales de Religions Comparées*, E.J. Brill, Leiden, 265-313.

Delehay, H.

- 1927 *Les légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruxelles.

Dhorme, E.

- 1945 *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Presses Universitaires de France, Paris.

Díaz Cruz, R.

- 1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana de México, Barcelona.

Díez Macho, A.

- 1984 *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 tomos, Ediciones Cristiandad, Madrid.

Dreves, G.M.

- 1907 *Analecta Hymnica L*, O.R.Reisland, Leipzig.

Ducaud-Bourget, F.

- 1976 *Vie de Saint Michel Archange*, Chez de l'auteur, Bléré.

Durkheim, E.

- 1982 *Las formas elementales de la vida religiosa (1912)*, Akal, Madrid.

Echebarria y Goiri, J.L.

- 1969 *Bizkai'ko Dantzak. Danzas de Vizcaya*, Editorial Vizcaína, Bilbao.

Erkoreka, A.

- 1975 "Notas en torno a unas incisuras existentes en rocas de la ría de Gernika y zonas costeras próximas" *Kobie* 6, 165-181.

Everett, N.

- 2002 "The Liber de apparitione S. Michaelis in Monte Gargano and the Hagiography of dis-possession", *Analecta Bollandiana* 120, 364-391.

García Canclini, N.

- 2004 *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*, Gedisa, Barcelona.

García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, J.A; Arizaga Bolumburu, B; Ríos Rodríguez, M.L; Del Val Valdivieso, I.

- 1985 et al): Vizcaya en la Edad Media. Evolución demográfica, económica, social y política de la comunidad vizcaína medieval, 4 tomos, Haranburu, San Sebastian.

García García, J.L.

- 1999 La religión como sistema público: conocimientos, creencias y prácticas, en S. Rodríguez Becerra *Religión y Cultura*, Junta de Andalucía, Sevilla, 501-513.

García Martínez, A.C.

- 2006 *La Escritura Transformada. Oralidad y Cultura Escrita en la Predicación de los siglos XV al XVII*, Universidad de Huelva.

Geertz, C.

- 1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.

Giese, W.

- 1926 “Bailes tradicionales de origen ante-cristiano en los vascos de hoy”, *Revista Internacional de Estudios Vascos* 17, 616-619.

Gombrich, E.H.

- 1983 *Imágenes simbólicas*, Alianza, Madrid.

Goody, J.

- 1976 “Against ritual: loosely structured thoughts on a loosely defined topic”, en S.Moore y B. Myerhoff : *Secular ritual*, Van Gorcum, Assen 25-35.

Handelman, D.

- 1998 *Models and Mirrors: towards an anthropology of public events*, Berghahn Books, New York – Oxford.

Hannah, D. D.

- 1999 *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Hill, G.F.

- 1916 “Apollo and St. Michael: some analogies”, *Journal of Hellenic Studies* 36, 134-162.

Houseman, M.

- 2006 *Relationality en Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Brill, Leiden – Boston.

Humboldt, W.V.

- 1925 “Los Vascos. Apuntaciones sobre un viaje por el país vasco en primavera de 1801”, en *Guillermo de Humboldt y el País Vasco*, Eusko-Ikaskuntza Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastian, 113-292.

Irigoin, I.

- 1985 *La danza en el País Vasco*, Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao
- 2004 Dantzari Dantza, en *Iurretako Dantzariak* (1891-2004), Imprenta de Abadiño.

Irigoyen, D.

- 1934 “Ermitas e iglesias de Guipúzcoa. Ensayo de catalogación”, *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore* 14, 9-87.

Isambert, F.

- 1982 *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Éditions de minuit, Paris.

Iztueta, J.I.

- 1968 *Gipuzkoa'ko Dantza Gogoangarriak. Viejas Danzas de Guipúzcoa*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.

Janin, R.

- 1934 «Les sanctuaires Byzantins de Saint Michel. Constantinople et banlieu», *Echos d'Orient* 33, 28-52.

Jiménez, P.

- 1720 *Libro de Conjuros contra la tempestad de truenos, granizo y rayos y contra las langostas y de todo mal diabólico*, (s.n.), Bilbao.

Kantorowicz, E.H.

- 1958 *Laudes Regiae. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Kelly, R.J.

- 2003 *The Blickling Homilies. Edition and Traduction*, Continuum, London – New York.

Labayru, E.

- 1968-1974 *Historia General del Señorío de Vizcaya*, 8 tomos, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao. (Los originales fueron editados entre 1895 y 1903).

Larramendi, M.

- 1969 *Corografía o descripción General de la Provincia de Guipúzcoa*, Caja de Ahorros Municipal, San Sebastian.

Levi – Strauss, C.

- 1975 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

Louis, M.

- 1963 *Le folklore et la danse*, Maisonneuve et Larose, Paris.

Malamut, E.

- 1993 *Sur la route des saints byzantins*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

Mâle, E.

- 1953 *L'art religieux du XIIe siècle en France. Étude sur l'origine de l'iconographie du Moyen Âge*, Armand Colin, Paris.

Mango, C

- 1986 "The pilgrimage centre of St. Michael at Germia", *Jarbuch der Österreichischen Byzantinistik* 36, 117-132.

Michl, J.

- 1963 "Satan", en *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Band II, Kösel – Verlag, München, 471-475.

Mitchell, S.

- 1995 *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. Volume II. The rise of the Church*, Clarendon Press, Oxford.

Mitre, E.

- 2003 *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Cátedra, Madrid.

Nuñez, M.A.

- 2000 *La Oratoria Sagrada en la época del Barroco*, Universidad de Sevilla.

Panofsky, E.

- 1989 *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid.

Peers, G.

- 1996 "Apprehending the Archangel Michael: hagiographic methods", *Byzantine and Modern Greek Studies* 20, 100-121.

Peña Santiago, L.P.

- 1973):(1975): *Las ermitas de Guipúzcoa*, Txertoa, San Sebastian.

Quentin, H.

- 1908 *Les Martyrologues historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du Martyrologe Romain*, V. Lecoffre – J. Gabalda & Cie, Paris.

Rappaport, R. A.

- 1987):(2001): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid.

Réau, L.

- 1955 *Iconographie de l'art chrétien*, Presses Universitaires de France, Paris.

Rigghetti, M.

- 1956 *Historia de la Liturgia II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Rojdestvensky, O.

- 1922 *Le culte de Saint Michel et le moyen âge latin*, Auguste Picard éditeur, Paris.

Rouche, M.

- 1989 "Le combat des saints et démons: la victoire de Saint Michel", en *Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (Secoli V-XI)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 533-571.

- (s.a.) *Corona angélica en obsequio del glorioso San Miguel Arcángel* (1910), El Adalid Seráfico, Sevilla.

Said Armesto, V.

- 1943 "Papeletas comparativas sobre danzas de espadas", *El Museo de Pontevedra* 2, 175-189.

Sánchez Equiza, K.

- 1999 *Del danbolín al sílbo. Txistu, tamboríl y danza vasca en la época de la Ilustración*, Euskal Herriko Txistulari Elkarte, Pamplona.

- 2000 "Ideologías, identidades y tradición en la danza tradicional vasca: el caso del aurreku", *Sukil* 3, 343-352.

Sans, I.

- 1963 *La envidia primigenia del diablo según la patristica primitiva*, Fax, Madrid.

Schmitt, J.C.

- 1976 "Religion populaire et culture folklorique", *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 31 (5), 941-953.

Publiée avec le concours du centre National de la Recherche Scientifique et de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, et éditée par Armand Colin, Paris.

Stuckenbruck, L. T.

- 1995 *Angel Veneration and Christology. A study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Turner, R. V.

- 1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
 1988 *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

Van Gennep, A.

- 1953 *Manuel de Folklore Français Contemporain. Les cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières*. Tome 1.6, Éditions A. Picard, Paris.
 1986 *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.

Velasco Maíllo, H. M.

- 1996 “La difuminación del ritual en las sociedades modernas”, *Revista de Occidente* 184, 103-123.
 2005 *La desaparición no cumplida de los rituales tradicionales en Cultura y globalización: entre el conflicto y el diálogo*, Universidad de Alicante

Vizcarra y Arana, B.

- 1932 *Reseña histórica del multisecular Santuario de los Santos Antonios de Urquiola*, Imprenta del Montepío Diocesano, Vitoria.

Wallace, A.F.C.

- 1966 *Religion. An Anthropological View*, Random House, New York.

Wilmart, A.

- 1971 *Auteurs Spirituels et textes dévots du Moyen Age Latin*, Études Augustiennes, Paris.

Wilson, S.

- 1983 *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge University Press.

Yarza Luaces, J.

- 1987 *Formas artísticas de lo imaginario*, Anthropos, Barcelona:
 1982 et al): *Fuentes y documentos para la historia del arte. Arte Medieval II*, Gustavo Gili, Barcelona.

Zumalde, I.

- 1964 *Ensayos de historia local vasca*, Auñamendi, San Sebastián.



Figura 1. Icono Bizantino de San Miguel Arcángel. Estampa piadosa.



Figura 2. San Miguel personificado en la profesión del Corpus de Oñate, 1949. Archivo familiar.



Figura 3. Retablo de San Miguel de Mendata. Cortesía de Eusebio Coucuera Alonso. Restauraciones Siglo XXI S.L..



Figura 4. San Rafael en el retablo de San Miguel de Ereño. Cortesía de Jesús Muñiz Petralanda.

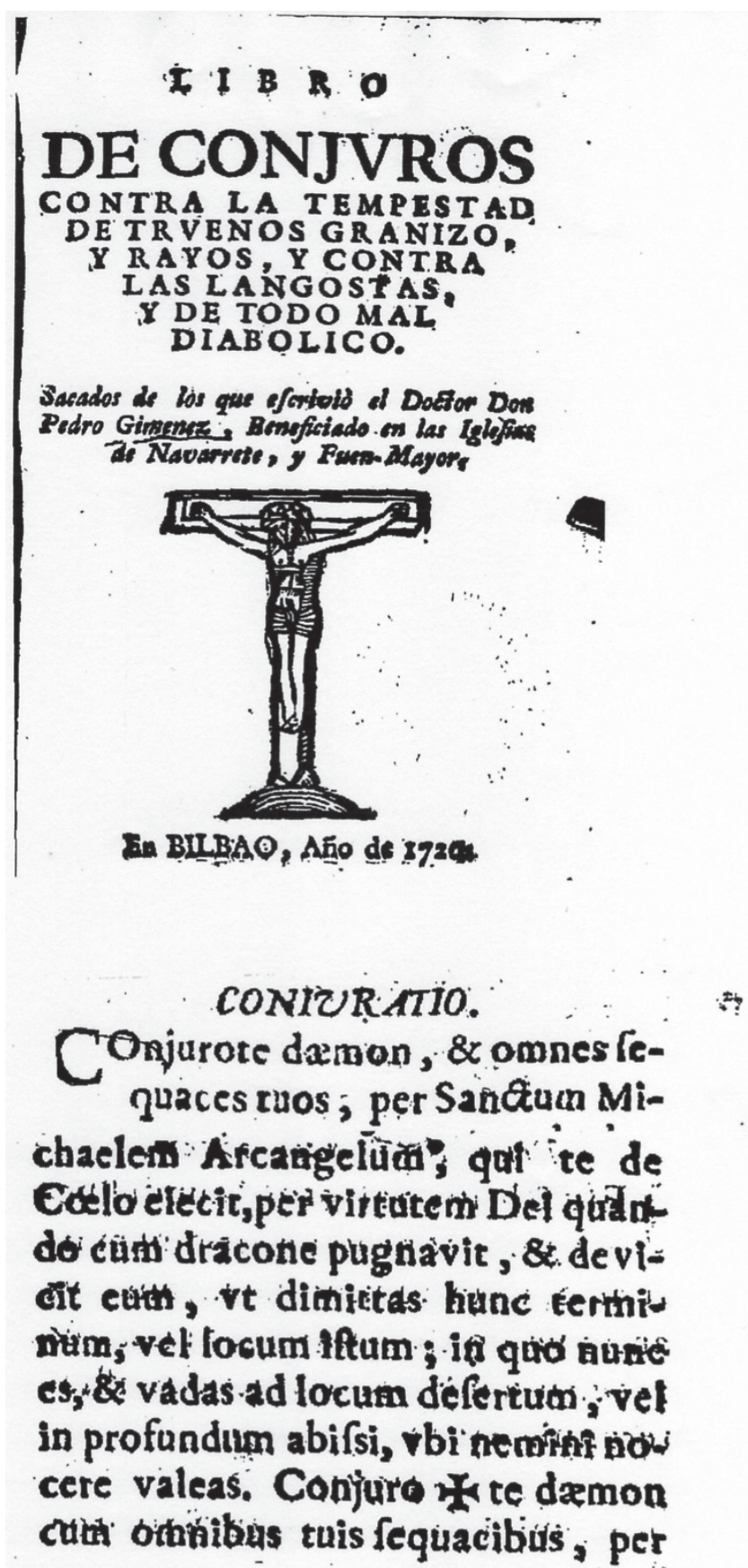


Figura 5. Portada y detalle del Libro de Conjuros (1720) de P. Jiménez. Microfilm VR-527 de la Biblioteca de la Diputación Foral de Bizkaia.

KOBIE SERIE PALEOANTROPOLOGÍA N° 31: 63-94
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

SANTA EUFEMIA DE AULESTI (BIZKAIA). ROMERÍAS EN LA CUMBRE DE URREGARAI

St. Euphemia of Aulesti (Biscay). Pilgrimages in Urregarai's summit

José Ignacio Homobono Martínez¹

(Recibido: 4.VI.2012)
(Aceptado: 25.VI.2012)

Palabras Clave: Aulesti. Cofradía. Fiesta. Malats. Markina. Religión política. Religiosidad popular. Romería. Santa Eufemia de Urregarai.

Keywords: Aulesti. Confraternity. Holiday. Malats. Markina. Pilgrimage. Political religion. Popular religiousness. St. Euphemia of Urregarai.

Gako-hitzak: Aulesti. Erlijio politikoa. Erromeria. Herri-erlijiotasuna. Jaia. Kofradia. Malats. Markina. Urregaraiko Santa Eufemia.

RESUMEN

La romería de Santa Eufemia de Urregarai, en Aulesti (Bizkaia), es una de las de mayor ámbito geográfico y concurrencia de toda Euskal Herria. Y, además y sobre todo, en ella están presentes todas las dimensiones de este tipo de eventos festivos: la religiosa, en su doble faceta eclesiástica y popular, la lúdica y sociable, la económica e incluso la religión política nacionalista. Todas ellas expresadas por los símbolos y las prácticas respectivas.

SUMMARY

The pilgrimage of St. Euphemia of Urregarai in Aulesti (Biscay), is one of those of major geographical area and attendance of all Euskal Herria (Basque Country). And, in addition and especially, in there are present all the dimensions of this type of festive events: the religious one, in his double ecclesiastic and popular facet, playful and sociable, the economic one and even the political nationalistic religion. All of them expressed by the respective symbols and practices.

¹ Universidad del País Vasco / EHU. Dpto. de Sociología. Campus de Leioa-Erandio (Bizkaia).

LABURPENA

Urregaraiko Santa Eufemiako erromeria, Aulestin (Bizkaia), Euskal Herri osoan geografia-esparru eta jendetza handienak batzen dituenetarikoa da. Eta, horrez gain eta batez ere, bertan mota honetako jai-gertaeren dimentzio guztiak daude presente: erlijiosoa, eliztarra eta herrikoia den alderdi bikoitza duena, ludikoa eta gizartekoia, ekonomikoa eta baita erlijio politika abertzalearena ere. Horiek guztiak bakoitzari dagozkion sinbolo eta praktiken bidez adieraziak.

1. INTRODUCCIÓN.

La romería de Santa Eufemia, en el monte Urregarai (705 m.), y municipio de Aulesti (Bizkaia) es una de más tradicionales en cuanto a sus expresiones, y de más amplio ámbito de toda Euskal Herria, puesto que comprende toda la comarca del Lea-Artibai, y los linderos de las de Urdaibai y Durangaldea en Bizkaia, más buena parte del Deba medio y bajo guipuz-coanos. Ubicada en una zona marginal de Bizkaia, la que más se sustrae a la influencia del Bilbao Metropolitano, morfológicamente se adscribe a las romerías de montaña, en concreto a las romerías en las cumbres puesto que, como pregona el tradicional canto alusivo. “Santa Eufemian dago mendi punta baten...” (Santa Eufemia está en la punta de un monte...).

Las dimensiones contempladas en el estudio de esta romería son las de sus diferentes formas de religiosidad: la terapéutica (rituales de sanación para el *garrikomiñe*) y del imaginario popular (leyendas de la ermita), la eclesial, y la cívico-política (*abertzale*) (Homobo-no: 2006 a); así como perspectivas históricas, organizativas (con el tránsito desde la cofradía de Malats a la comisión de fiestas de Aulesti), lúdicas y de sociabilidad (baile, bolos, tabernas), más la comensalidad romera. Sin olvidar las rivalidades competenciales e identitarias con la colindante villa de Markina por la titularidad de esta fiesta.

El texto se apoya en una amplia etnografía, obtenida mediante la observación participante durante cinco celebraciones de años alternos (entre 1982 y 2006), más las entrevistas a informantes significativos, encuestas que cuantitativizan las variables significativas del ámbito romero, más el apoyo documental (A. H. E. V), bibliográfico y fotográfico. Más allá del análisis de este caso concreto, se ubica el mismo en la amplia tipología de expresiones romeras y peregrinaciones, general y de Euskal Herria, y en un contexto comparativo con otras estudiadas monográficamente por el autor². También en el perfil socioeconómico de la anteiglesia de Aulesti en su entorno, en contraste con el que realizara Douglass en sus ya dos clásicos trabajos (Douglass 1973, 1977).

2. CONTEXTOS DE LA ERMITA Y SU ROMERÍA: DEL FÍSICO AL RELIGIOSO.

2. 1. La ermita de Santa Eufemia y su entorno físico.

Los días 16 de septiembre y el domingo siguiente se celebran romerías a la ermita de Santa Eufemia, en

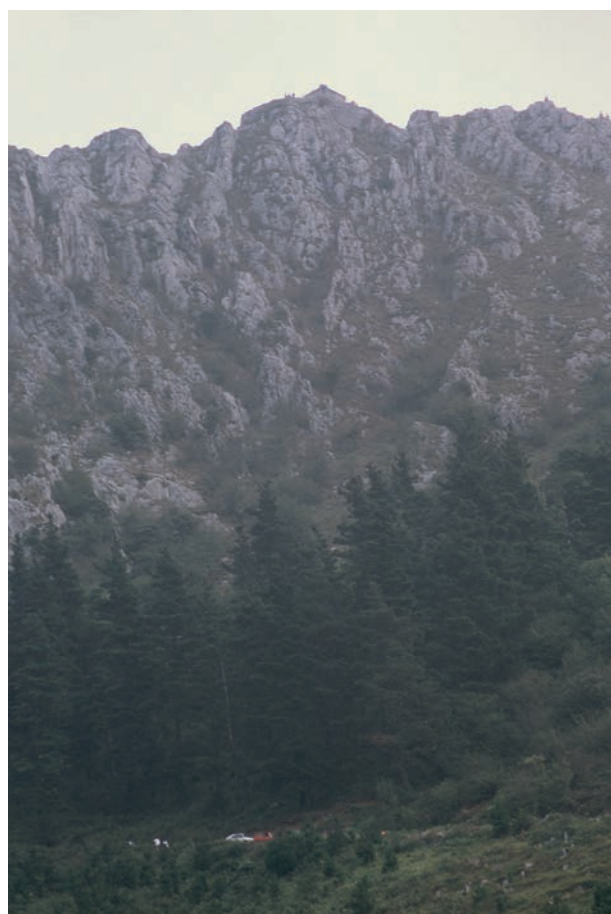


Figura 1. La ermita de Santa Eufemia se alza sobre la cumbre de Urregarai (1991).

Aulesti (Bizkaia). Esta ermita se alza sobre la cumbre del mismo nombre (705 m.), también denominada Urregarai, Atzagarai o Igotz, que forma parte de un pequeño macizo calizo que separa las cuencas de los ríos Lea y Artibai. Berdatzandi (700 m.), es otra cota pétrea gemela de la anterior, situada frente a la misma; y Zapola (562 m.) es la única donde un mantillo vegetal disimula estos ásperos roquedales. Las laderas de Urregarai están cubiertas de pinares, salvo la mole pétrea de la cima. En el collado entre este monte y Bedartzandi subsisten vestigios de hayedo, y en la ladera N. de Berdatzandi existen manchas de encinar cantábrico. En definitiva, un paisaje kárstico formado por calizas y salpicado de matorral enciniego³, donde se originan importantes resurgencias (Barinagarrementeria 1989: 22-28).

Desde la cumbre, donde está colocado un buzón alpino del Grupo de Montaña Ganerantz, de Portu-gaite, y otro más, se divisa un amplio panorama, que

² Los Santos Mártires y San Marcial (Plaentzi-Soraluze. Gipuzkoa) 1989 a; San Urbano de Gaskue (Odieta. Navarra) 1989 b; Santa Águeda de Kastrexana (Barakaldo) 1999; Santa Lucía de Argalarío, San Sebastián de Saratxo y San Bernabé de Castaños (Barakaldo y Enkarterri. Bizkaia) 2005; Monte Ernio (Gipuzkoa) 2004.

³ Estas moles calizas propician el desarrollo de la especie, cuya masa retrocede ante el avance del pino, pero que perdura por su localización en áreas poco rentables y de difícil acceso (Barinagarrementeria 1989: 287-28).



Figura 2. Panorámica de Santa Eufemiako zelaixe, donde se celebran los festejos profanos de las romerías (1991)

refuerza el atractivo de esta montaña⁴. Entre Santa Eufemia y Berdatzandi se encuentra el collado o campa de Santa Eufemiako Zelaixe (564 m.), lugar donde se celebran los festejos profanos de las romerías. Aquí confluyen los diferentes caminos de acceso al macizo. El más practicado en la actualidad es la pista asfaltada que parte de la carretera local BI-3448 de Markina a Aulesti, a la altura del km. 48 y en el alto de Lekoitx (362 m.) e inmediaciones del caserío Artia (Arteaga) y que, atravesando la zona de canteras entre grandes bloques de mármol a lo largo de unos 2 km., conduce hasta la campa, con el área recreativa de Santa Eufemia/Igotz y el edificio de la *Sociedad Atxondo*, situado al otro extremo de la misma. Desde ésta se desciende hasta la villa de Markina (82 m.), por un camino solo transitable a pie y para vehículos todoterreno, que desciende atravesando los deshabitados caseríos de Igotz y Larrutz, y la ermita de San Jacinto, junto a algunos bosquetes de vegetación autóctona y caducifolia: castaños y bortales.

Otro de los caminos tradicionales, seguido a pie por los romeros que proceden de la costa, es el que nace en el pequeño pueblo de Amoroto⁵. A partir de la

precitada campa, donde confluyen todos los caminos, una pista con firme de tierra -flanqueada por abedules- conduce zigzagueando hasta una campa al pie del roquedal, ganando altura entre plantaciones de frondosas y posteriormente por un ancho pasillo entre tupidos cipreses. El último tramo del ascenso se salva mediante una escalinata de 222 peldaños de piedra construida en 1828 que, atravesando el duro calizal, lleva hasta la pequeña explanada de la ermita, situada algunos metros por debajo de la cima del Urregarai (Egurrola 1961: 57-61; Mar 1983: 21-24; Peña Santiago 1982: 75-76; Punto y Coma 2006: 96-97). Pero también hubo otros caminos, ya que:



Figura 3. Escaleras, de 222 peldaños, que salvan el último tramo desde Goiko zelaia, hasta la ermita (1991)

“Años atrás, los que llegaban de Guipúzcoa a Marquina, marchaban por Bolu-bekoa, y de allí, pasando por las proximidades de la ermita de San Jacinto, alcanzaban Igoz. El portillo de Santa Eufemia quedaba ya cerca. Ahora, todavía, por caminos de monte, llegan peregrinos desde Mendaro (Guipúzcoa), tardando algo más de cuatro horas y media en venir

convertido en estrecho sendero, conduce, por empinada cuesta, a la cumbre de Berdatzandi. Desde la cima se sigue por el camino GR, para bajar desde allí al collado entre aquel monte y Urregarai; es decir a la campa de Santa Eufemia.

4 Integrado por hitos comarcanos como Lekeitio asomado al mar, y entrevisto tras las cimas rocosas del Berdatzandi y del Illuntzar, al norte. En dirección noroeste el núcleo de Aulesti, y las cotas de Otoio y Tontorramendi; más las atractivas vistas de la ría de Urdaibai, con el Ereñozar y el Sollube al fondo. A la espalda de Urregarai las tierras de Etxebarria y Bolibar; y los montes del Motrollo al Oitz, que impide ver las peñas de Durangaldea. Al sudeste el cordal de Urko y Kalamua; al sudoeste las cumbres Kanpona y Arrola y, debajo, el barrio de Malats. Por el interior se reconoce buena parte de la orografía vizcaína: los montes Eretza y Ganekogorta, la Sierra Salvada, etc. Pero también, y por la costa, al oeste queda a la vista la zona oriental de Cantabria, con las cumbres de Ganzo, Buciero, Candina y Cerredo, y buena parte del litoral vizcaíno. En dirección a Gipuzkoa, se vislumbran las cercanos montes de Arno y Andutz; más lejos las sierras de Izarraitx y Elosua, las crestas de Aralar, Aitzgorri con Aloña e incluso, más allá, los montes Jaizkibel y Larrun.

5 Atravesando diversos caseríos y bosquetes de pinos o eucaliptos, inicialmente por una carretera asfaltada. A partir de la pequeña barriada de Odiaga, el vial tiene firme de tierra y piedra. Se cruzan más caseríos (Gorontzolai, Iturritza), con sus correspondientes prados o viñedos, hasta llegar a la ermita de Santutxu. Ya



Figura 4. Fachada principal de la ermita (2006)

hasta este picacho del macizo de Berdatzandi” (Peña Santiago 1982: 75-76).

La ermita es un pequeño edificio de planta rectangular, de 10, 57 X 7,10 m., erigido en 1703 y reedificado en 1825. Sus muros son de mampostería, con esquineros de sillería, pavimento de cemento y tejado a dos aguas, con el ábside mirando hacia el E., a la salida del sol. Puertas adinteladas al N. y al S., y una aspillería en el lado S. En su fachada principal, junto a lo que fue campanil, hay una hornacina de sillería con una imagen decapitada de piedra, que lleva un libro en su mano izquierda, bajo un arco de medio punto. Sobre la puerta del lado N. hubo una chapa de latón con la inscripción: “*Zutzaz Jauna / ez beste iñotzaz / aintzazu nadila / egizu*”⁶. En su interior, y en un pequeño altar bajo el entramado de madera, se halla la imagen de la santa titular, de madera, sujetando la palma del martirio en su mano derecha (Peña Santiago 1982: 76-77; Arregi 1987: I, 73 y 1999: 256; Zubikarai 1990: 115; Enríquez 1996: 95-96).

La ubicación⁷ de este rústico templo dedicado a una mártir galaica no es casual. Urregarai es una atalaya sobre la ruta jacobea de la costa que, desde Markina y por la colegiata de Ziortza, se dirigía hacia Gernika y Bilbao; es decir, en la vía de penetración de advocaciones procedentes de otros ámbitos, Galicia en particular. La elección de este emplazamiento se relaciona con el señalado como lugar de martirio de Santa Eufemia, un precipicio en la sierra que separa los ríos Caldo y Limia (Ourense), lindando con Portugal (Murguía 1865: I, 47).

Debido a su exposición a los elementos (vientos, lluvia, pedrisco, heladas y nevadas), la ermita sufre frecuentes desperfectos, y requiere las consiguientes repa-



Figura 5. Ermita, desde la cumbre de Urregarai, con los montes Berdatzandi e Illuntzar en segundo término (2006)

raciones⁸. Hasta hace unos 40 o 50 años, fueron los vecinos de la barriada de Malats quienes se encargaban en exclusiva de estas reparaciones para el mantenimiento de la ermita. Además en ésta se han producido muchos destrozos intencionados o por descuido, por estar en una zona frecuentada por excursionistas, tales como romper las cerraduras o encender fuego en su interior. Era función del mayordomo dar aviso al párroco, tras una inspección realizada por aquel cada dos o tres meses, quien se encarga de gestionar la reparación, a cargo de tres o cuatro hombres del barrio. Alguno de ellos aportaba su burro a estas tareas, puesto que el cemento preciso y otros materiales se subían a lomos de burros. Las últimas reparaciones efectuadas de esta forma tuvieron lugar hacia mediados de la década de los sesenta (J. U. B. y J. M. E.).

Jurisdiccionalmente, Santa Eufemia se halla en el municipio hoy denominado Aulesti, y anteriormente Murélaga; y en su *auzoa* (barriada) de Malats, el núcleo de población más cercano a la ermita. Pero apenas unos 400 m. median entre ésta y el término municipal de Markina, alguno de cuyos caseríos -p.e. el de Larruz- están mucho más próximos a la ermita que los de Malats. Pese a que hasta 1952 fue Xemein -anexionado a Markina- el municipio colindante con Murélaga, esta proximidad ha sido la causa de tensiones por el entorno de Santa Eufemia y su festividad entre ambas poblaciones.⁹

6 Ambas habían desaparecido con anterioridad al año 2006, como comprobé durante mi visita a la ermita.

7 Porque la montaña, el bosque, los límites y los acuíferos son entornos naturales propicios a la ubicación de santuarios, y lugares propicios para la manifestación de hierofanías en casi todas las religiones.

8 Un acta de 28. 11.1823 determina la necesidad de “*reparar el camino para la Hermita quanto antes, valiendose de sujetos inteligentes a este particular*”. Y las alusiones a ulteriores reparaciones en su libro de cuentas son continuas (A. H. E. V.: 6-3). Así en 1895 se procede a la restauración de la ermita, con materiales conducidos desde Lekeitio. En 1900 debe procederse a la reparación y repintado de la imagen, deteriorada al haberse caído junto con el retablo, “*por causa de un temporal extraordinario*”. En 1918 se arreglan desperfectos causados por el rayo. En 1935 se abonon portes “*por cinco días con burro*”, y el jornal de varios peones que trabajan en la ermita. En 1941 se lleva a cabo un retejo, “*por destrozos de vendaval*”, y en 1944 obras varias. De nuevo en 1949 se efectúan trabajos de albañilería, “*por desperfectos del rayo*”.

9 Existen precedentes históricos de diferencias por el aprovechamiento del espacio liminar en torno a Santa Eufemia y

Entre las rocosas cumbres de Berdatzandi y Urregarai se forma un estrecho y largo collado tapizado de verdes campos, extensos pinares y abrigadas dolinas protegidas por el hayedo. Por su fácil acceso y ubicación en este entorno natural, la campa de Santa Eufemia se ha convertido en un área de esparcimiento y recreación para Markina y la comarca de Lea-Artibai. Además de los montañeros y excursionistas, muchos grupos domésticos o amicales acuden los fines de semana de la temporada estival. Contando con el *Atxagarai Aterpetxea*¹⁰, dependiente del Ayuntamiento de Aulesti, habilitado para posibilitar estancias de tipo medio -entre 7 y 15 días- de grupos de montaña, culturales, deportivos o escolares que quieran disfrutar de un entorno natural. También existe un *bolatoki*, muy concurrido los días de romería¹¹.



Figura 6. *Atxagarai Aterpetxea*, reformado y ampliado con una segunda planta (2006)

La cumbre de Santa Eufemia o Urregarai es meta para ascensiones montañeras, en competencia con la del vecino Berdatzandi. Por su parte la ermita, visible desde todo el entorno comarcano, ha sido meta recurrente de numerosas apuestas de *korrikolaris* que subían hasta la misma cargados con saco de habas. La organización formalizada del cross el día de la repetición de la romería trata de recuperar esta dimensión de *herri kirolak*.

también en toda la zona, entre la villa y las anteiglesias del entorno, que se remontan al siglo XVII. En concreto entre Markina y Xemein. El principal foco contencioso fue la ermita de San Miguel de Arretxinaga, que no concluirá hasta la anexión de Xemein (Homobono 1990: 282-283).

- 10 Equipado con bar, 22 literas, comedor, cocina, baños y calefacción. Este albergue municipal, regentado en régimen de alquiler durante el año, se lo reserva el Ayuntamiento para instalar una taberna durante los dos días de romería. En 2011, el consistorio ha manifestado su intención de gestionar directamente el inmueble. En el que gozan de preferencia los vecinos de Aulesti, después los de otros municipios del valle y por último los foráneos.
- 11 Otros equipamientos son las 43 mesas con asientos, 16 barbacoas, fuentes, abrevaderos y papeleras.

2. 2. Marco mítico y legendario.

Santa Eufemia y su entorno topográfico constituyen un espacio numinoso, a juzgar por el corpus de mitos y narraciones legendarias que se ubican en el mismo, algunas de las cuales tienen como referente a la propia ermita. El propio nombre del monte -Urregarai- se asocia en el imaginario popular a la creencia que señala diversas montañas, cavernas o monumentos megalíticos como emplazamiento de tesoros ocultos bajo tierra; y denota la hipotética presencia de oro en la cumbre. En concreto, se cita a Igotzmendi, sinónimo de Urregarai, como lugar donde se halla enterrada una campana o caja de oro (Barandiarán 1960: I, 17; 1972: I, 240).

Otra leyenda hace de los míticos *jentillak* (*gentiles*) los primeros canteros de la zona. Se dice que explotaron una cantera no lejos de la cumbre de Santa Eufemia, según refiere una tradición de Markina, como lo atestiguaría un gran montón de piedras que se habrían extraído de la misma (Barandiarán 1973: II, 50 y 1960: II, 81). Desde allí, y lanzando las piedras con honda, construyeron la iglesia parroquial de Xemein; una leyenda muy recurrente en diversos lugares del país. Incluso a la Santa titular se la convierte en precursora del oficio de la cantería. Porque, habiéndose aparecido en lo alto de la peña que hoy lleva su nombre:

“Los habitantes de los poblados más próximos trataron de construir una ermita donde se cobijara la santa imagen, en una planicie que hay al pie de la peña. Mas los materiales que en ella reunían de día, eran llevados de noche al lugar de la aparición. En vista de este prodigio, construyeron la ermita en el sitio donde ahora se halla. En la cumbre hay 218 peldaños o gradas de piedra que dan acceso a la ermita” (Barandiarán 1973: II, 170).

Esta leyenda fundacional, ya cristianizada, pertenece al acervo común de la “elección” del emplazamiento de muchos santuarios por su advocación y/o imagen titular. Toda una saga de intentos de traslado a lugares menos agrestes, retorno repetido y mirífico de la imagen y/o de los materiales al lugar de su aparición, dando a entender que es allí donde debe dársele culto, con la decisión final por parte de la comunidad de construirle una ermita en el emplazamiento primigenio. Lo que implica colonización de la naturaleza, definición territorial y competencial, y legitimación de estas variables; e implicando, como en este caso, el enfrentamiento por la apropiación exclusiva entre dos pueblos, o inclusiva -activando relaciones supralocales- pero siempre jerarquizada. Con lo que el propio santuario actúa como demarcador territorial mediante rituales de límites, entre ellos numerosas romerías en las cumbres (Homobono 1990: 273-283; Velasco 1996: 94, 99, 100-103). Dotándose de un ámbito

amplio y expansivo, más allá del interlocal, y proporcional a su potencial taumatúrgico y festivo.

Como otros muchos espacios legendarios, la tradición hace de Santa Eufemiako zelaixe un punto de reunión de brujas¹². Se dice que cierta noche se hallaban éstas jugando a las cartas en el citado lugar y que, al ser sorprendidas por el alba, desaparecieron precipitadamente, dejando abandonados los naipes en la cama (M. E. B.¹³).

2.3. Religiosidad popular y eclesial.

A Santa Eufemia, a quien se recurre asimismo para otro tipo de prácticas¹⁴, se la considera en la zona noroccidental de Euskal Herria abogada contra los dolores de cintura (*garrikomiñek*), una secuencia de las enfermedades reumáticas; aunque en el resto de los territorios vascos comparte esta virtualidad con otras advocaciones¹⁵. Fue práctica tradicional que los afectados por este tipo de dolencias acudieran a la ermita portando rollos de cera amarilla o cerilla¹⁶ (*metzarrak* o *argixaia*). Tras besar la reliquia de la santa les devolvían su primitiva forma, depositándolos en el interior de la ermita -sobre una mesa de madera o en el suelo- dándoles fuego, a modo de ofrenda. De acuerdo con un testimonio correspondiente a la romería dominical del 16 de septiembre de 1973:

“Estos rollos de cera amarilla los llevan todavía algunos devotos puestos a la cintura. Cuando llegan a la ermita los quitan, les vuelven a dar su forma primitiva y, tras besar la reliquia de Santa Eufemia, y rezar junto a la imagen, encienden la cera que brillará allí, en aquel pequeño rincón, hasta consumirse. Dicen [...] que el hacerlo así alivia, protege, cura, de los dolores de cintura, y las gentes llegan con su esperanza, con su cansancio, con su sudor, en este día, hasta aquí, hasta Santa Eufemia” (Peña Santiago 1982: 77).



Figura 7. Encendido de sendas *metzarrak* (2006)

Antaño eran cientos los romeros que observaban esta práctica de religiosidad popular, incluso muchos de los procedentes de Markina (S. A. G.). Pero cada vez es más insignificante el número de devotos la realizan, en trance de severa recesión por lo que respecta a su ofrenda, habiendo desaparecido la costumbre de arrollar las *metzarrak* en la cintura. Actualmente se ofrendan velas con idéntico fin, pero también en escaso número, aunque se observa una discreta recuperación¹⁷. En cambio, sigue vigente la práctica de

12 No muy lejos de este lugar se ubican los términos de San Jacinto y Kanterape (Xemein) y Oleta (Amoroto), a los que se atribuye análoga condición (Barandiarán 1987: 126-127).

13 Mi informante escuchó este relato a su padre Miguel Echeandía Aramburu (Kortezubi 1883 - Sestao 1959).

14 En Galicia, origen de la advocación, y en el santuario de Vilouchada (A Coruña), ha desaparecido el ritual de imposición de la reliquia, pero aún se peregrina a impetrar a la Santa auxilio contra los males del reuma, lumbago o dolores de huesos (Cebrián 1982: 201). También se atribuye a Santa Eufemia el don de curar todo tipo de enfermedades, pero en especial las de carácter nervioso: histeria, neurosis, depresión, *meigallo*; como en la iglesia de su advocación en Arteixo, a 10 km. de A Coruña (Sueiro y Nieto 1983: 164-167).

15 En Bizkaia, los afectados por dolores de cintura, *garrikomiñek*, acudían a las ermitas de Santa Eufemia de Arauna (Elorrio), a la parroquia de tal advocación en Bermeo, y sobre todo a ésta de Aulesti, fajando su cintura con rollos de cera -*metzarrak*- encendidos en el interior de ellas; y también a la de Santa Águeda de Bikarregi (Dima). En Gipuzkoa aros, cruces, cintas y *eskubildumak* (candelillas), se usan para curar afecciones reumáticas en los montes Ernio y cruz del Aizkorri, rezando el viacrucis e intercambiando cintas con las que allí cuelgan (Barandiarán 1972: I, 97). Los romeros de la Montaña, La Llanada o La Rioja alavesas y de Ameskoa-Burunda (Navarra) iban a la ermita de Santa Teodosia (Valle de Harana), para impetrar la curación del reuma. Los santuarios de San Urbano de Gaskue -en la zona atlántica de Navarra- y el de San Babil -en Sangüesa/ Zangotza- comparten la abogacía de afecciones reumáticas; siendo utilizadas las cadenas de Teodosio de Goñi, en el de San Miguel de Aralar, de análoga forma a los aros del Ernio. En la Baja Navarra esta función terapéutica se atribuyó al baño en la fuente de Santa Eulalia de Isturitz (Homobono 1989: 438-440; 2004 b: 495-500, 504-505).

16 Enrollados en la cintura; subiendo con ellos las escalinatas de acceso al santuario o desde sus poblaciones de origen, como la de Bolibar (Zearrotza), los días de sus festividades (Arregi 1987: I, 73; 1999: 257).

17 A finales de la década de los sesenta se ofrendaban entre 50 y 60 *metzarrak*, más de fuera que de Aulesti, aunque ya solo eran personas mayores quienes las llevaban enrolladas en su cintura (J. U. B. y J. M. E.). El día de Santa Eufemia de 1978 se ofrendaron

besar la reliquia y ofrecer limosnas. Además de participar en la misa y eucaristía, también es costumbre tradicional dirigir a Santa Eufemia una plegaria, que dice así: “*Urregarai menditik, Eufemi Deuna donetzi gegiguz*” (Desde el monte Urregarai, Santa Eufemia bendícenos) (Mar 1983: 24).

3. LOS CONTEXTOS SOCIOECONÓMICO Y CULTURAL DE LA FESTIVIDAD.

3. 1. Aulesti y Markina-Xemein: estructura socioeconómica¹⁸.

El municipio de Aulesti tiene una superficie de 25 km². La extensión actual de Markina, 45 km², es fruto de la anexión de Xemein (1952) más la Puebla de Cenarruza-Bolibar (1969), y de la posterior desanexión de esta última localidad con la denominación de Ziortza-Bolibar (2005). Una carretera local de 8 km. une los núcleos de ambas poblaciones, encuadradas en la comarca de Lea-Artibai. La marginalidad geográfica de ambos municipios y su alejamiento con respecto a las áreas urbanas se traduce en un relativo estancamiento demográfico para Markina y declive para Aulesti, amortiguado durante las dos últimas décadas. La estabilización de Markina se debe a la instalación de industrias a partir de 1950, así como a las precitadas anexiones. Y el incremento de población de esta villa, al reciente fenómeno de la inmigración transnacional, cuyo porcentaje alcanza más del 12% del total de la misma¹⁹; mientras que la inmensa mayoría de los aulestiarra -93,6 % en 2006- han nacido en Bizkaia. El porcentaje de euskaldunes ha descendido algo en ambos municipios entre 1981 y 2006. Siendo respectivamente del 93,4 y 90,7% para Aulesti; y del 81,8 y 80,0% para Markina-Xemein. Ambos fenómenos son efectos colaterales del proceso de globalización.

El sector primario vino prevaleciendo en la economía local de Aulesti, hasta finales de la década de los sesenta. Productos de huerta para el autoconsumo o el forraje y comercialización de su producción ganade-

ra²⁰. En cuanto a población activa se refiere, aún en 1981 el sector primario contaba con un elevado porcentaje²¹ mientras que el industrial, pese a ser superior al anterior, estaba por debajo de la media vizcaína. Otros se asocian, en ambos pueblos, a actividades extractivas que apenas requieren transformación, como canteras y serrerías, o las de transporte vinculadas a los anteriores. Pero son mucho más numerosos los trabajadores de la construcción, de la industria o de los servicios. Siendo estos dos últimos colectivos hegemónicos, sobre todo en Markina e incluso en Aulesti, al contrario que un sector agropecuario ya residual y a tiempo parcial. En ambos casos es de destacar el incremento, entre los dos años de referencia, de la población ocupada en más de un 5 % con respecto a la total; circunstancia a la que no debe ser ajena la progresiva incorporación de la mujer al trabajo remunerado²², entre otros factores.

Frente a estos datos de población ocupada destaca el relativamente bajo porcentaje de parados: 4,1 (Aulesti) y 6,9 (Markina-Xemein) en 2006²³. También es preciso matizar que las cifras de población ocupada no se corresponden con el número de empleos existentes en cada municipio: 148 en Aulesti y 1428 en Markina, siempre para 2006²⁴.

La tradición industrial de Markina se remonta a la segunda mitad del siglo XIX, iniciándose con el traslado de la fábrica de armas *La Esperanza*, desde Gernika, en 1932. A partir de 1950, la villa se beneficia de la saturación industrial del valle del Deba, estableciéndose empresas de fundición, derivados del hierro y latón²⁵, de las que perduran: *Barinaga* y *Alberdi, Azpiri y Goicoeche*. También las hubo de madera y sus derivados (serrerías, papelería San Miguel), y las hay de conservas (*Comefino*, *Conservas Dentici*), madera y derivados, construcción, transformación alimenticia²⁶, más comercio, transporte y hostelería²⁷ y servicios varios -educación y sanidad, profesionales, etc-. Con todo, la actividad económica desarrollada ha sido insuficiente, induciendo un cierto estancamiento de la población y un flujo importante de trabajadores hacia otros núcleos industriales, con inclusión de los muni-

12 rollos de cera encendidos (Muñoyerro: 1978). En análoga fecha de 1984 tan solo se ofreció una, por la tarde, aunque el año anterior hubo bastantes más (B. O. y M. A.).

18 Las fuentes utilizadas para este epígrafe son, fundamentalmente: VV. AA.: 1981; Douglass: 1973 y 1977; *Anuario Estadístico Vasco* 1986; Gobierno Vasco 1987; Barinagarrementeria 1989; EUSTAT: www.eustat.es

19 La población extranjera avecindada en Markina ascendía, en 2006, a 475 personas, cifra ya entonces superior al de nacidos en otras comunidades del Estado (236). En 2010, según el padrón municipal, 616 (12,3%) de sus 4950 habitantes eran extranjeros. Con predominio de los rumanos, africanos (53,5 %) y americanos varios (9,3 %). Sobre todo se trata de tres grupos de origen: rumanos/as (21,8 %), empleados en la construcción y en el cuidado de niños y ancianos; senegaleses procedentes de Ondarroa, donde, desde hace décadas, se dedicaban a la pesca; y marroquíes (13,7 %), que trabajan en los invernaderos (P. J. L.).

20 El censo de Aulesti y de Markina constaba, en 1978, de 3.007 cabezas de bovino, 1.540 de ovino y 584 de equino. En 1999 había descendido el número de vacas (2.085) y caballos (379), y aumentado el de ovejas (3.523)

21 Estas cifras no incluyen a los pastores de Aulesti que trabajaban en el Oeste americano, 22 en 1970, ni a otros/as residentes en ciudades del Estado ni marinos, 14 personas en total (Douglass 1977: II, 163)..

22 Pese a la desaparición de la industria conservera de Aulesti, con empleo casi exclusivamente femenino.

23 El paro registrado había pasado de 9 personas a 25 en Aulesti y de 100 a 220 en Markina, entre 2006 y 2010.

24 Cifras que ascienden a 165 y 1513, respectivamente, en el 2011..

25 De las que en 1985 ya habían desaparecido cinco de las siete iniciales (Barinagarrementeria 1989: 90).

26 Hasta un total de 48 establecimientos dedicados a industria y energía; más otros 52 a la construcción.

27 Con 144 de los 364 establecimientos, de todas las actividades, existentes en este municipio en el año 2011.

Años	Aulesti	Markina - Xemein			
		Markina	Xemein	Ziortza-Bolibar	Total Markina
1920	1116	1616	1296	941	-
1940	1197	1969	1387	962	-
1960	980	3868	-	872	3868
1970	810	4821	-	(667)	4821
1981	723	5014	-	-	5014
1991	697	4904	-	-	4904
2001	649	4708	-	-	4708
2006	675	4609	-	[408]	4609
2010	675	4890	-	[439]	4890

Tabla 1. Aulesti y Markina-Xemein. Evolución de la población

Actividades	Aulesti (1981)		Aulesti (2006)		Markina (1981)		Markina (2006)	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Agricultura y ganadería*	64	25,7	13	4,6	312	16,1	87	4,1
Industria**	113	45,4	107	38,1	997	51,5	888	42,0
Construcción***	(12)	-	29	10,3	(73)	-	168	7,9
Servicios****	70	28,1	132	47,0	608	31,4	972	46,0
Sin especificar	2	0,8	0	0,0	18	0,9	0	0,0
Totales	249	100,0	281	100,0	1935	100,0	2115	100,0
<p>* Agricultura, ganadería, caza, pesca y acuicultura</p> <p>** Manufacturera y extractiva, producción y distribución de energía eléctrica</p> <p>*** Según cifras de 1985, muy probablemente incluidos en el apartado anterior, para 1981</p> <p>**** Comercio, hostelería, transporte, banca, inmobiliaria y servicios a empresas, administración pública, educación, sanidad, etc.</p> <p>Fuentes: 1981 y 1985: Instituto Vasco de Estadística y Diputación Foral de Bizkaia; 2006. Eustat: www.eustat.es</p>								

Tabla 2. Aulesti y Markina. Población ocupada según actividades (1981 y 2006)

cipios comarcanos de Etxebarria y Berriatua²⁸, pese al incremento de los servicios²⁹.

Ya durante el siglo XIX se extraía caliza, con destino a la obtención de cal para las tareas agrarias, y existían pequeñas minas de hierro, plomo y calamina en los montes de Santa Eufemia y Zapola. Y, a comienzos del XX, se explotaban canteras de mármol rojo y gris en todo el entorno de Santa Eufemia, constituyendo la actividad emblemática de ambos pueblos. Las principales canteras de mármol³⁰ están en jurisdicción de Aulesti o en el límite entre ambos municipios³¹. El auge experimentado por el sector inmobiliario potenció esta actividad durante estas últimas décadas, aunque actualmente lo ha arrastrado en su caída.

En Aulesti existieron empresas locales conserveras, armeras y serrerías, trabajando su excedente de mano de obra en otras de Markina y, en menor cuantía, de Eibar o Elgoibar³². En 1984 existían en el municipio siete establecimientos industriales, que ocupaban a 79 personas, pero ya habían desaparecido las actividades conservera y armera. Y los más jóvenes habían visto frustrados sus intentos de fundar cooperativas; con un absoluto declive de la actividad agropecuaria. Muchos *baserriak* van dejando de dedicarse a la producción agraria, y la residencia en la localidad dependía de que



Figura 8. Panorámica del pequeño núcleo de Aulesti (1982)

alguno de sus miembros encontrase o no un empleo asalariado porque, en todo caso, otros preferían dedicar sus tierras a la plantación de pinos, mudando su residencia a alguno de los centros urbanos próximos (Douglass 1977: II, 162-163). Lo que fue una comunidad local agraria se había convertido, ya a finales de los sesenta, en una “mezcla original de agricultura con dedicación parcial, trabajo industrial con desplazamiento diario, emigración ocasional y turismo”, y con los coches aparcados y la antena de televisión instalada en los tejados de unos caseríos que: “*más se parecen a un piso moderno de ciudad que a una casa rural*” [...] “*En efecto, el residente de hoy día, en muchas de las manifestaciones más activas de su vida tienen muy pocos contactos que sean estrictamente locales. Trabaja, gasta y se divierte fuera de la aldea*” (Douglass 1977: II, 166-167).

Hoy, la mayor parte de los aulestiarra también trabajan fuera de su municipio, muchos de ellos en el polígono industrial de Okamika³³, que alberga pequeñas empresas en el vecino municipio de Gizaburuaga, dotado de las mayores reservas de suelo industrial en la zona, así como en las precitadas empresas de Etxebarria y Berriatua (P. J. L.). Además Aulesti, promueve su propio parque empresarial junto a la ermita de Murla³⁴. Aunque aquí, al igual que en Markina, uno de los datos más significativos en relación con la ocupación es la pérdida de la hegemonía de la actividad industrial en beneficio de los servicios.

El equipamiento comercial, de servicios y bancario³⁵ de Markina destaca por el volumen de población activa ocupada en el mismo (46 %), pese a ser insuficiente como para ejercer una función rectora neta de la

28 Sobre todo son tres las empresas de estos municipios quienes emplean trabajadores de Markina y de Aulesti. En Etxebarria *Eika* (d. 1973) y J. L. French *Ansola* dedicadas, respectivamente, a resistencias y termostatos eléctricos y a fundición de metales no férricos. En Berriatua, y en su barrio de Magdalena, está ubicada desde 1971 *Cikautxo*, que fabrica materiales polímeros para automoción o electrodo mésticos. Mientras que *Eika* y *Cikautxo* están integradas en el Grupo Cooperativo Mondragón, *Ansola* es una S. L.

29 Porque, por ejemplo, en Markina tienen su sede los centros comarcales de FP y de enseñanza secundaria, que dan empleo a unos 100 enseñantes y a otros trabajadores (P. J. L.); 166 sumando los de infantil y primaria.

30 En 1987 eran cuatro las empresas dedicadas a esta actividad extractiva: *Marnemar*, *Altuna*, *Ingemar* y *Uretxe*, empleando un total de unos 80 puestos de trabajo. Absorvidas algunas de ellas por el Grupo Amenabar, todas las canteras actuales tienen su sede en Markina: *Arizmendi*, *Ingemar*, de *Markina* y *Olaxpe*; con muy pocos puestos de trabajo en la villa y en Aulesti. Otra de ellas, *Mármoles Santa Eufemia* descubierta en 1963, y explotada en régimen cooperativo con participación como accionistas del 95% de los grupos domésticos de la anteiglesia, proporcionaba empleo a más de 20 trabajadores, de los barrios de Zubero, Malats y Urriola. Pero en 1974 tropezó con dificultades financieras, suspendiendo su actividad en 1981 (Douglass 1973 y 1977).

31 Según datos de 1985, eran 15 y 22 los trabajadores dedicados, en Aulesti (40 en 1966) y en Markina a la “extracción de piedra” (Diputación 1986: 132-133 y 138-139); y solo 8 y 13, respectivamente, en 2006 (Eustat).

32 En 1968, 24 habitantes de Aulesti se desplazaban fuera del municipio para trabajar, mientras que otros 64 lo hacían en industrias de la localidad. 18 de éstos estaban empleados en serrerías y otros 14 en los pinares, muy valorados “dada la escasez mundial de papel”. El censo de 1970 revela un cambio, ya que de los activos residentes en *auzoak* rurales, 99 eran labradores, frente a otros 72 empleados en talleres o canteras. En 1974, 64 jóvenes estudiaban fuera del pueblo, mientras que otros promovían una nueva industria local en la *auzoa* de San Antón. Y subsistía la planta conservera, que daba trabajo a 32 mujeres (Douglass 1977: II, 163-165).

33 Gestionado por la Mancomunidad de Lea Ibarra y Spri, dependiente del Gobierno Vasco, en cuya promoción tomó parte destacada un emprendedor de la propia Aulesti.

34 Para lo cual ha sido preciso demoler una antigua serrería, y ante el cual “se mostrarán los antiguos oficios de la zona, como nexo de unión de aquellas labores antiguas y las modernas” (*Deia*, 17.03.2012).

35 El número de sus seis oficinas bancarias permanece estable entre 1985 y 2010; aunque descienden las de la banca privada y se incrementan las cajas de ahorros y entidades cooperativas.

comarca, ni siquiera de la vecina Aulesti³⁶. Gernika tiene una significación económica superior, como lugar de mercado y servicios profesionales; o como centro de actividades recreativas de fin de semana, junto con Lekeitio. Ya que los únicos servicios de esparcimiento existentes en Aulesti son los bares, el frontón y la pista polideportiva.

3. 2. El contexto sociocultural de Aulesti.

Un acelerado cambio social ha transformado los vínculos vecinales, los estilos de vida y las instituciones locales del ámbito rural vasco, y Aulesti no es una excepción. Se relaja la adhesión local del trabajador industrial o de servicios, del estudiante en centros urbanos, de los pendulares, de los neorrurales e incluso de los residentes. Puesto que todos han ingresado en una esfera más amplia y deslocalizada de flujos y relaciones espaciales y sociales, con respecto al grupo doméstico como unidad de producción y a los valores propios de la comunidad rural prototípica, como era la Aulesti de los años sesenta según W. A. Douglass³⁷. Este proceso de tránsito condujo, ya entonces, a primar los vínculos laborales y/o amicales sobre los familiares y vecinales, tanto en el trabajo como en el ocio cotidiano.

“Tales lazos pueden relacionar personas de distintas auzoak y hasta de diferentes aldeas [...]. Dos amigos pueden reunirse los fines de semana y marcharse a otro pueblo para divertirse. [Con anterioridad] eran prácticamente inexistentes estas adhesiones extrañas al grupo doméstico y a la auzoa. Esta formación de lazos asociacionales basados en la común experiencia ocupacional no se restringe a los que trabajan en las canteras [porque] suelen reunirse los indianos y muchas veces van juntos de fiesta en fiesta” (Douglass 1977: II, 121).

Sin embargo, y pese a su creciente heterogeneidad ocupacional, buena parte de la población de Aulesti continúa viviendo en caseríos (*baserriak*). La identidad individual se daba en cuanto miembro de un grupo doméstico ubicado en un caserío, mientras que sus

adhesiones locales eran más débiles; aunque, con la modernización, los vínculos domésticos y locales de los individuos se han hecho más difusos. Y ha ganado protagonismo la comunidad sociopolítica *abertzale* en la que se va convirtiendo Aulesti³⁸, lo que explica que el proyecto de sus jóvenes pase residir en su pueblo, así como el intenso dinamismo sociocultural intracomunitario. Una expresión más de la resistencia local a las presiones globalizadoras.

La interrelación social básica se producía en el ámbito del vecindario del auzo o barrio. Cada grupo de caseríos próximos constituye un barrio, entidad diferenciada a nivel espacial, social y ritual. En Aulesti hay ocho *auzoak*³⁹, que comparten el pequeño núcleo homónimo como centro administrativo municipal. La identidad de cada una de ellas pasa a través de su ermita, cuya festividad es la ocasión para exaltar los sentimientos de pertenencia del vecinal.

En torno a la ermita se estructura aún una básica organización institucional, religiosa y festiva. De acuerdo con un orden establecido por lista, cada año es un grupo doméstico el que se turna para asumir el cargo de mayordomo de la ermita, obligación que conlleva por lo general la de organizar los trabajos comunales. En aquellas ermitas donde se celebra misa dominical, como en la de San Martín de Malats, ésta contribuye a activar la interrelación del vecindario.

El acontecimiento por excelencia de las fiestas de barrio no consiste en los festejos, sino en el banquete celebrado intramuros de cada caserío; ocasión de reavivar, mediante la comensalía, las relaciones sociales con parientes y amigos que residen fuera. Su significación es mucho mayor que la de las fiestas de San Juan, patrón del municipio. A la fiesta del *auzo*, acuden oriundos, parientes de otros barrios, del núcleo o de pueblos vecinos, con quienes se mantiene una reciprocidad de invitaciones mutuas.

3. 3. La auzoa de Malats.

Malats es una de tales *auzoak*, ubicada a la izquierda de la carretera local Aulesti - Markina, a 290 m. de altitud, a 3,5 km. de distancia de la capitalidad local y a 4,5 km. del centro comarcal. La mayor parte de sus *baserriak* (caseríos) se agrupan en el núcleo de la barriada⁴⁰ y tan sólo seis de ellos están dispersos en

36 Los contactos de este pueblo con Markina se limitaban a las ferias mensuales y anuales, el mercado semanal y la cooperativa agrícola comarcal *Miba Erkop*; a la que pertenecían muchos grupos domésticos de Aulesti.

37 Pero que ya había cambiado cuando publicó sus investigaciones; especialmente la de 1977, “centrada en descubrir las causas y consecuencias del declive de la vida rural tradicional en el País Vasco” (2002: 287). Tanto que considero un error su elección de esta aldea para probar la hipótesis de la centralidad de los rituales funerarios en la cultura vasca, atribuidos a ésta en su *Muerte en Murélag* (1970). Porque es común a la ética católica, en la que el creyente se prepara para la buena muerte. Si bien es justo reconocer que debemos a Douglass el mérito de la introducción de la moderna antropología social en Euskal Herria, interesada por el presente, aunque trufada por la obsesión estructural-funcionalista por la comunidad pequeña e integrada, como una especie de laboratorio social cerrado a influencias externas. Tal y como el propio autor lo reconoce hoy (2002: 284-285).

38 Habiendo obtenido su marca *Bildu*, el 64,67% (291) de los votos en las elecciones municipales del 2011, frente al 33,78% (152) del EAJ-PNV. En 2007 fueron el 57,9 % (260) para EAE-ANV, y 42,1 % (189) para PNV.

39 Que son las de Malats, Narea, Goierria, Solaguren - Gadaur - Ibaeta, Zubero, Urriola e Ibarrola (Ibarlaundi - Zetokiz y Landaburua).

40 Los de Goikoetxe, Arteatx Goiko, Beñe, Uxarrandi (Urizar Aundia), Etxebarria, Izpille (Espilla), Beiti Goiko, Beiti Beko, Uxar (Urizar), Izpillaundi (Espillondia), Arteatx Beko y Salutregi.

Años	1924	1930	1935	1940	1945	1950	1960	1966	1986
Caseríos habitados	19	16	17	17	17	18	18	17	10
Grupos domésticos	21	20	19	20	20	20	21	20	11
Habitantes	128	114	126	129	129	130	98	82	51
Fuente: DOUGLASS, W. Oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vasca, Auñamendi, Donostia - S. S., 1977: II, 192-193. Para 1986: Ayuntamiento de Aulesti.									

Tabla 3. Auzoa de Malats. Evolución de la estructura poblacional

dirección a Markina⁴¹. La antigüedad de cuatro de estas viviendas rurales se remonta, al menos, a 1704, según la fogueración llevada a cabo ese año. En 1829 constituían la Cofradía de Malas al menos ocho grupos domésticos.

Su población permaneció estable hasta 1950, sufriendo después un brusco descenso. Todos los grupos domésticos ven reducirse su tamaño, transfiriendo fuerza de trabajo a sectores de actividad y a núcleos de población más dinámicos, aunque la mayoría de las unidades domésticas permanecen en el barrio y los caseríos de éste siguen habitados. En una reestructuración paralela a los del área rural de Aulesti y en casi idénticas proporciones.

Pero, a partir entonces, el declive de la economía agropecuaria incide sobre Malats cuyos caseríos, ubicados en la zona más montuosa del municipio, tienen menores perspectivas de viabilidad, y son muy sensibles al impacto de urbano de Markina. En 1986, tan solo 10 caseríos estaban habitados ⁴², y otros tres más se usaban como segunda residencia⁴³, durante los fines de semana y vacaciones. El abandono del caserío era mucho más acusado en los diseminados que en el núcleo. Más recientemente, el declive demográfico de Malats ha continuado acentuándose: 43 habitantes en 1999 y solo 37 en 2007⁴⁴.

Esta reducción numérica de grupos domésticos y de edificios ya constituiría, por sí sola, un indicador suficiente para evidenciar la crisis de esta comunidad rural y de los valores propios del vecindario agrario: caserío autosuficiente, familia troncal, patriarcalismo y sistema de vecindad. Porque: *“En tanto la comunidad rural se define como interacción y relaciones sociales entre vecinos y entre éstos y la tierra, la simple desaparición del número de vecinos supone una*

alteración fundamental de la comunidad” (Arpal 1979: 107).

Pero el impacto de la industrialización es mucho más profundo, y afecta al caserío en cuanto unidad de explotación. Ya en la década de los ochenta, todos los cabezas de familia de estos caseríos trabajaban en industrias de Markina o de Eibar, su principal fuente de ingresos, desarrollando muchos además una actividad agropecuaria a tiempo parcial. Y el estilo de vida urbano desestructura el otrora propio de la ruralidad, induciendo una menor identificación con la auzoa. La propia festividad de San Martín se vio desplazada desde el 11 de noviembre al sábado siguiente, adecuándose al fin de semana, y ya no se celebra la romería de antaño. Si esto sucede con la festividad patronal, es fácil deducir el debilitamiento de los vínculos entre los cada vez más escasos vecinos residentes, la ermita de Santa Eufemia y su mayordomía.

4. COFRADÍAS VECINALES.

4.1. En Bizkaia y en Aulesti.

En los municipios de la zona oriental de Bizkaia, así como en el valle del Deba (Gipuzkoa), perviven instituciones locales consuetudinarias denominadas



Figura 9. Panorámica de la auzoa de Malats (1991)

41 Los de Agarre, Arteaga, Astordi, Lekoitiz Beko, Lekoitiz Goiko, Egiburu y Aldekue.

42 Salvo Lekoitiz Beko, deshabitado en 1930 y Astordi en 1966, el resto se han abandonado después de 1970.

43 Sus 4 grupos domésticos residen: 2 en la capitalidad del municipio, uno en Gernika y otro en Abadiño.

44 Como en casi todos los barrios de Aulesti, salvo el repunte del núcleo: 296 y 394, respectivamente.

kofradiak (*cofradías*), término sinónimo de *barriada* o *auzoa*, entidad de población nuclear, que perdió su autonomía con la constitución de los ayuntamientos. Su ámbito territorial comprende todos los caseríos del vecindario, cuyos miembros designan en asamblea al mayordomo, cargo ejercido rotativamente por las casas integrantes de la cofradía. En la que solo se admite a quienes ostentan la condición de vecinos de pleno derecho -nativos y residentes- bien sean propietarios o inquilinos. Con lo que la definición, formalmente religiosa, de muchas cofradías rurales es adjetiva; correspondiendo la significación sustantiva a los códigos de la sociabilidad y la vecindad, que se expresan a través de ocasiones de comensalismo y de la festividad de su ermita

Las familias que habitan las casas de una cofradía mantienen entre sí un sistema de relaciones fijadas por la costumbre y, además, una intensa vinculación con la ermita de la *auzoa*, en cuanto espacio físico y simbólico de encuentros rituales y festivos, como aglutinante de las casas que integran el vecindario. Además, las funciones de la cofradía se relacionan con la realización de trabajos en los bienes comunales, entre los que se cuenta la propia ermita de su *auzoa*, encargándose de la administración, atención y cuidado de aquélla, asumiendo colectivamente el vecindario los gastos de mantenimiento y reparación.

La ermita constituye un referente de gran perduración en la estructuración del territorio y de la comunidad vecinal. El ritual por excelencia es su romería anual, momento álgido de conmemoración cuyos actos -misa y comensalismo- convocan a los autóctonos -residentes o emigrados- y neorrurales, permitiendo a todos ellos reafirmar simbólicamente su adscripción al microuniverso de la *auzoa*, expresando y reproduciendo así la identidad colectiva de ésta (Arpal 1979: 74-75; Homobono 1989 a: 10-12, 31, 45; 1991: 89-94; Arregi 1999: 178-188, 388-390; Montesino 2004: 141-142). Históricamente, las cofradías de la anteiglesia de Aulesti han sido las de Murla (Murelaga), Iborla (Ibarrola), Narea, Urriola, Zubero y Malax (Malats).

4.2. Cofradía de Santa Eufemia (Malats), funciones del mayordomo y tareas auxiliares.

Por lo que respecta al ejercicio de la mayordomía de Santa Eufemia, las actas⁴⁵ de sendas reuniones celebradas por los caseros -propietarios e inquilinos- de la Cofradía de (Malax) Malats, el 28.11.1823 y el 11.06.1829, establecen un reglamento por el que se registró. El articulado inicial es reformado en la reunión

posterior, a la que asisten el cabildo eclesiástico, los fieles regidores de la Anteiglesia, vecinos de la misma y otros de Malats, así como el mayordomo. Esta segunda reunión se celebra: “[...] *por haber ocurrido diferencias entre vecinos del Barrio ó Cofradía de Malax y demas vecinos de esta misma Ante Iglesia sobre á quienes pertenecía la administración de la Hermita y la propiedad en delante de la Ilustre Martir Sta. Eufemia sita en dicha Cofradía, pero en la jurisdicción de esta Ante Iglesia*”.

Es muy probable que la cuantía de las limosnas recogidas, y en consecuencia la asignación al mayordomo por sus servicios, despertase la apetencia del resto del vecindario, y más teniendo en cuenta que Santa Eufemia es la única ermita local sita en despoblado. El acta hace notar que, para Malats, supone una “*regalia de posar la hermita en su barrio, y seguir tambien en adelante con la administración de la Santa*”. Como resultado de estos acuerdos, se determina continuar con el turno anual de mayordomía, a ejercer por las casas de Malats, “*desde la Festividad de la Santa 16 de Septiembre hasta igual día*”.

El mayordomo queda obligado a velar por el aseo y adorno de la ermita, tanto el día de su festividad como siempre que se celebre en ella el Santo Sacrificio de la Misa. Al efecto deberá poner luz, colocar mantel y crucifijo, llevando además los ornamentos, cáliz y misal. Por todo ello se le asigna una retribución de 80 rs. por año, que se abonarán “*del deposito de limosna*”. El día de Santa Eufemia, el mayordomo en funciones será auxiliado en “*la recoleccion de limosna*” por quien lo “*fue en el año anterior*”, “*y el que seguirá en el año próximo*”. A cada uno de los cuales se abonarán 12 rs., cantidad fijada en 10 rs. por la segunda reunión. Los tres serán corresponsables de lo recaudado. El segundo domingo después de la festividad, el mayordomo debe rendir cuentas ante el párroco, “*y si gustan de los Sres. del Cabildo, y vecinos de la Cofradía, en la Sacristia de la Parroquia*”.

Otras disposiciones adicionales asignan la cuantía del estipendio del celebrante, que debe ser “*individuo de este Cabildo*”, y la remuneración del sacristán. Asimismo que una parte de la limosna se destine a la celebración de misas en la ermita o en la parroquia, si el tiempo no lo permitiera en aquélla. El producto de la limosna se depositará en un arca, de la que conservarán llaves el párroco y el mayordomo, y “*servirá para reparos de la hermita, composición del Camino para ella, celebracion de Misas y pobres verdaderos de la Ante Iglesia u otras justas urgencias*”. Las obras de reparación de la ermita o en su camino “*se harán por disposición del Parroco de esta Iglesia ó su cabildo, y Maiordomo de la Cofradía de Malax*”.

Las anotaciones posteriores de las cuentas reflejan la fiel observancia de estas disposiciones. El mayordomo hace entrega de la limosna recogida durante el año,

45 En: A. H. E. V.: Murélagu - San Juan Bautista: 6-3. Dichas actas se incluyen, respectivamente, al principio y final de este libro. Los fragmentos de texto entrecomillados corresponden a citas de estos documentos. Una traducción de la primera al euskera, con el título de “Santa Eufemi’ko maiordomuak”, en Zubikarai 1990: 118-119.

con inclusión de la correspondiente al domingo siguiente a la festividad. Éste recibe su remuneración por la custodia y cuidado de la ermita, el celebrante su correspondiente estipendio y los “colectores” de limosna lo establecido para ellos. Con el transcurso del tiempo, la única variación será el aumento progresivo de las cantidades fijadas inicialmente.

Pero también se remunera, año tras año de la primera mitad del siglo XX, “a los tres que van la víspera de la Santa á arreglar la Ermita y alrededores de la misma”. Asimismo, se abona una cantidad “por subir y bajar la imagen”. En 1937 y 1938 se especifica que esta conducción se realiza desde la parroquia hasta la ermita y viceversa. Durante la década de los ochenta, y desde hacía ya bastantes años, la imagen de Santa Eufemia se conservaba durante el año en el caserío Artia (Arteaga), el más próximo a la ermita (Peña Santiago, 1982: 77). Subiéndola a ésta el domingo anterior a la romería del día 16, para bajarla dos o tres semanas con posterioridad a su repetición. Pero los de esta casa se cansaron de cargar con la tarea, y ahora la imagen se baja de nuevo a la parroquia poco después de la repetición, y se trae a la ermita la víspera de la romería del día de la festividad litúrgica (M. L.).

Como antaño, ha venido siendo un grupo doméstico del barrio el que se turna para asumir anualmente el cargo de mayordomo de la ermita (J. L. y S. K.); que conlleva escasas obligaciones durante el año, puesto que no se celebra culto dominical, sino tan sólo alguna misa encargada. El día de la festividad el mayordomo saliente permanece en el interior de la ermita junto con el entrante, que actúa como ayudante. Al saliente le corresponde, en cambio, desempeñar su función en solitario durante la repetición de la romería. Una vez pasada esta fecha, entrega la recaudación al párroco de Aulesti, cesando en su cargo (B. O. y M. A.)⁴⁶.

La mayordomía la han venido ejerciendo, por turno, los grupos domésticos actualmente residentes en Malats pero, al haberse reducido significativamente el número de casas habitadas, les correspondía desempeñarla con mayor frecuencia; cada nueve años en 1984 (B. O. y M. A.). Los mayordomos, algunos de los cuales trabajaban en empresas de Eibar, Elgoibar o Markina, debían perder una jornada de trabajo el 16 de septiembre, y la remuneración por el ejercicio de sus obligaciones no alcanzaba para compensarles. Si alguna vez el desempeño de la mayordomía pudo considerarse como una regalía, comenzó a asumirse

como una carga. El cuidado de Santa Eufemia lleva pareja la responsabilidad de administrar un templo sujeto a las visitas de un colectivo amplio, como es el de los romeros procedentes de un extenso ámbito, a través del cual se proyectaba una imagen del barrio y del pueblo. En la sociedad tradicional se asumía esta responsabilidad consecuentemente pero, en el contexto de secularización inherente a la modernidad tardía, que alcanza también a un pueblo como Aulesti, la actitud de algunos mayordomos durante su estancia en la ermita no se correspondía con la cualidad religiosa del lugar, rozando los límites de lo irreverente.

Debido a esta fatiga de los grupos domésticos de la cofradía de Malats, comenzó a ganar predicamento la idea de que, al igual que los actos profanos de las fiestas de Santa Eufemia son organizados -a través de la comisión- y disfrutados por el conjunto del pueblo, el desempeño de las tareas del mayordomo también debiera ser asumido por todos los grupos domésticos del municipio. Haciéndose cargo de la ermita todos los barrios. Y así, el año 1995 o 1996, se celebró una asamblea en la iglesia tras la misa dominical, acordándose que lo hiciesen todas las cofradías de Aulesti, a razón de una por año, y colocando a la de Malats al final de la lista de auzoak, por su dedicación exclusiva al menos desde 1823⁴⁷. Actualmente se observa el siguiente orden de cofradías: Goierri, San Antón, Ibarrola, Urriola, Narea, Zubero, Malats y Aulesti (Goikokale y Bekokale). Estas dos calles del pequeño núcleo urbano de Aulesti no constituyen dos cofradías; pero ello no ha sido impedimento para que se sumen como sendas entidades al cuidado de nuestra ermita.

Los turnos de mayordomía de esta ermita siempre han sido independientes de los de su homóloga de San Martín, ubicada en el núcleo de Malats, y a la que corresponden las funciones más significativas, puesto que en ella se celebra culto dominical desde 1963 (B. O.; M. A.; J. U. B.; J. M. E.), y esta autarquía religiosa refuerza aún más su significación. La festividad de su titular es la patronal del barrio, siendo ésta la única durante la que se agasaja y aloja a los parientes y amigos que residen fuera de Malats, activándose las relaciones con los invitados mediante los vínculos del comensalismo festivo (Douglass 1973: 27, 84, 127, 168). El cuidado del templo de su advocación patronal y de la organización de su fiesta, más el desempeño de la mayordomía, se adscribe a esta ermita y ya no a la de Santa Eufemia.

46 El desempeño de las tareas inherentes al cargo de mayordomo se realiza con la participación del matrimonio. De acuerdo con una tradicional, división del trabajo, es el *etxejojaun* quien se encarga de las tareas de colecta y vigilancia de la recaudación. A su mujer le corresponde el ornato y limpieza de la ermita, recibir y encender los rollos de cera y las velas. (B. O. y M. A.; J. U. B., J. M. E.).

47 Así, el año 2006 le correspondió por turno a la cofradía de San Antón, y todos sus vecinos se fueron relevando durante los dos días de romerías (M. L.). Incluso los de los caseríos de Errotatxu y Goikoetxea, del vecino municipio de Gizaburuaga, pero pertenecientes a la parroquia de Aulesti y a la cofradía de San Antón. Esta advocación patronal del barrio es la de su ermita, propiedad del dueño del caserío Abiñaerota.

5. LA ROMERÍA DE ANTAÑO.

5.1. Rutas, vendedores, religiosidad y sociabilidad.

Santa Eufemia es una de las grandes romerías de las cumbres vascas, a la que los romeros acudían a pie por las sendas de montaña. La más frecuentada por guipuzcoanos y markinarras fue la que, subiendo desde la villa -por Bolu Bekoa, Igotz y Larruz- conduce hasta la campa. Los procedentes de la costa⁴⁸ ascendían desde el pueblo de Amoroto⁴⁹ (185 m.), salvando el obstáculo pétreo del Berdatzandi. Mientras que los procedentes de Nabarniz, Mendata y Aulesti subían por el sendero de Axpellarre. Hoy ambas rutas son escasamente transitadas.

En cuanto a la vía de acceso fundamental en la actualidad coincide en parte con el utilizado por las gentes de Bolibar y el propio Malats para iniciar el ascenso. Arranca de las proximidades del caserío Artia o Arteaga, sito junto a la carretera en el alto de Lekoitiz (362 m.). Fue una de tantas rutas hasta la construcción de la pista, en 1964, que no se asfaltó hasta diez años más tarde. Poco antes se afirmaba de Santa Eufemia: “Todavía no pueden subir los coches de turismo, por lo que conserva el sabor de romería montañera, que se pierde automáticamente cuando tiene acceso el elemento motorizado” (Egurrola 1961: 57). Y es que muchos romeros, incluso los procedentes de los puntos más lejanos, se desplazaban andando desde su pueblo respectivo. Pero otros, sobre todo los de poblaciones más populosas, se acercaban en autobús hasta Markina o incluso hasta el collado de Lekoitiz. Hubo hasta ocho autobuses procedentes de Lekeitio, y otros más de Eibar, Elgoibar, etc.

El camino de Lekoitiz siempre ha sido el elegido por los tasqueros para subir sus impedimentas la víspera de Santa Eufemia, e instalar sus improvisados bares, con posterioridad a la Guerra Civil. En Lekoitiz les esperaban carreteros del pueblo o de fuera del mismo, ya que los hubo incluso de Ondarroa. Lo accidentado del camino provocaba frecuentes vuelcos de estos carros y la pérdida de buena parte de su carga. Quedan atrás los tiempos en que la víspera de Santa Eufemia se podía escuchar desde Aulesti el chirrido de doce o quince carros. Eran otros tantos tasqueros quienes, habiendo obtenido la adjudicación mediante subasta, acudían a la romería⁵⁰. Tan sólo el que servía la comida del Ayuntamiento estaba exento de tasas. Y, desde primeras horas de la mañana, ofrecían caldo y café a los romeros más madrugadores. Otros salían de Aulesti a las 4 h. de la madrugada, llegando a tiempo para aguardar al grueso de romeros (K. I. U.). También en la zona jurisdiccional de Markina se instalaban tascas, como la del bar Azkuna y otras a cargo de algún *baserritarra* de este municipio⁵¹. Algunos de los caseríos del entorno expedían en la campa un refresco doméstico -*ur sardaue*⁵². Y mujeres, también de extracción rural, vendían sobre un pequeño tenderete botellas de vino y azucarillos (bolados). También hubo aguadoras, abastecidas en la fuente allí existente. La picaresca de los taberneros hizo que, en más de una ocasión, vaciasen el depósito de la misma, con objeto de encauzar la sed de los romeros en beneficio exclusivo de sus establecimientos. El improvisado mercadillo se completaba con los puestos de venta de rosquillas y medallas, así como otros destinados a custodiar los paquetes de comida que los romeros dejaban en depósito incluso en las tabernas. Nunca faltaba, además, algún fotógrafo ambulante (K. I. U.).

La asistencia, tanto de tasqueros y vendedores como de romeros dependía del tiempo atmosférico, variable e imprevisible por estas fechas⁵³. Alguno de los años comprendidos entre 1948 y 1963, solo subió hasta la campa un tasquero de Aulesti, ya que la lluvia hizo desistir a los restantes. Pero esta circunstancia no era la habitual antaño, porque:

“La asistencia, tanto de tasqueros y vendedores como de romeros dependía del tiempo atmosférico, variable e imprevisible por estas fechas⁵³. Alguno de los años comprendidos entre 1948 y 1963, solo subió hasta la campa un tasquero de Aulesti, ya que la lluvia hizo desistir a los restantes. Pero esta circunstancia no era la habitual antaño, porque:

“Es impresionante ver desde los altos caminos que ascienden a la montaña; un verdadero río humano, multicolor, cambiante. Algunos llevan las medallas de los peregrinos, otros las cintas y la cera de la ofrenda, muchos portan las rosquillas típicas de las romerías” (Peña 1982: 77).

Esta afluencia era muy superior el día de Santa Eufemia que el de su repetición, salvo que dicha jornada también coincidiera en domingo. Así, en 1906 se celebraron otras dos misas “con objeto de procurar las suficientes para la gente que á ella accede (por haberse ocurrido este año la festividad de la Santa en domingo)” (AHEV: 6-3). El domingo siguiente tan solo acudían los jóvenes y los trabajadores que no podían hacerlo el día de la festividad litúrgica.

En base a los datos del libro de cuentas no puede datarse el origen de la repetición, sin duda muy posterior a la romería del 16 de septiembre⁵⁴. Es a partir de 1926 cuando comienzan a anotarse las misas celebra-

48 Fue particularmente numeroso el contingente de romeros de Lekeitio, Amoroto, Ispaster, etc, que subían por esta ruta

49 Pasando por los caseríos de Telleria, Gontzolari, Urdai e Iturritze

50 Los hubo de la propia Aulesti, pero también de Markina, Bolibar, Matiena (Abadiño), Mendata y Eibar.

51 Como el del caserío Etxetxu, cuyo propietario subía un par de *saragiak* (pellejos) de vino acarreados por su yunta de bueyes, además de cerveza y limonada (S. A. G.).

52 Elaborado a base de agua, azúcar y zumo de manzana ácida o sidra nueva. Preparaban este brebaje los caseríos de Igotz (Markina-Xemein) y de Beñe (Malats-Aulesti), entre otros.

53 Ya el articulado que delimita las competencias del mayordomo de Santa Eufemia (28.11.1823) prevé la posibilidad de “no poder subir á la Hermita por el mal temporal” (AHEV: 6-3).

54 No la cita el acta de 1829. Con anterioridad a 1920 tan sólo se da noticia de las limosnas recogidas “durante el año y domingo siguiente á la fiesta de la Santa, con inclusión de su día” (p. e.: en 1906), y se citan las misas del “mismo día de Santa Eufemia (p. e.: 1900) sin mencionar función religiosa alguna posterior a esta fecha. Una de estas misas es celebrada por el “titular de la parroquia y ayudante, según costumbre”, y otras dos por religiosos. En 1907 oficia la misa un sacerdote de Amoroto, lo que no parece ser habitual.

das el domingo siguiente⁵⁵. En 1943, se da noticia de los preparativos para instalar el altar con destino a la “Misa de Campaña”. Más recientemente, se celebraban dos misas el día 16, a las 10 y 11 h. de la mañana (Peña Santiago 1982).

Se celebraba una novena previamente en la parroquia de Aulesti. Y en cuanto a religiosidad popular, además de la ofrenda de rollos de cera, estos días los romeros encargaban misas para ser celebradas más adelante en la ermita, 30 en 1900. También se ofrecían limosnas, en cuya recaudación el mayordomo era auxiliado por otros tres colectores. El acta del 29.11.1823 especifica que al menos uno de estos días debe realizarse la colecta “en la Campa bajo de la Hermita por su mañana y tarde donde se (sic) estaba el concurso de la gente” (AHEV: 6-3).

Durante las décadas anterior y posterior a la Guerra Civil, el atuendo de los romeros constaba de pantalón, camisa y alpargatas blancas con cintas rojas, y pañuelo de este último color. Los procedentes de Markina cambiaban sus alpargatas usadas por otras nuevas en el lugar de Jantzileku, a la entrada de la campá por el lado de esta villa (S. A. G.).

Los romeros llevaban consigo su propia comida en hatillos o cajas de zapatos (S. A. G.), y en la campá tan solo adquirían vino y *limonada* (gaseosa). Algunos alquilaban burros, o utilizaban el de su caserío, para subir la comida (M. U. G.). Como lo hacen actualmente, se distribuían en grupos por la campá y arboledas inmediatas para comer. El ayuntamiento lo hacía en una de las dos únicas mesas de piedra instaladas en la campá, perteneciente la otra a un jauntxo de Aulesti⁵⁶. La comida de la Corporación se subastaba entre las tabernas y el rematante de este ágape obtenía como contraprestación el lugar anejo a estas mesas. A la mesa del municipio se sentaban, como invitados, los números de la Guardia Civil asistentes.

Por cuenta de los fondos de la ermita, comían los sacerdotes celebrantes y sus auxiliares, pese a lo dispuesto en 1823 determinando que la cuantía del estipendio del celebrante debe servir para costear “su alimento, sin mas gravar á la Santa ó su limosna”. En 1936 se abonan las del “Sr. Coadjutor y un custodio que permanecieron todo el día para garantir el orden en la ermita”. Durante las postrimerías de la década de los cuarenta se va institucionalizando esta práctica, abonándose la comida de cuatro sacerdotes, mayordomo, sacristán y monaguillo, así como de los encarga-

dos de instalar el altar para la misa al aire libre. Ya en 1951, los comensales son los mismos, pero las viandas se suben a la campá y son preparadas por el sacristán. Este mismo año se abona la merienda a quienes previamente han comido, así como un refresco “*al contar el dinero*” (AHEV: 6-3). Esta comida de los clérigos tenía lugar en una mesa de piedra, denominada *Abadeen Maia*, situada al pie de las escaleras de la ermita, en la que aún puede leerse la inscripción “Cabildo de Aulestia” (M. L.).

Algunas cuadrillas de antaño traían consigo sus propios *trikitilaris*, quienes las acompañaban durante su largo peregrinaje a pie, amenizado por canciones y *ujujus*. Otros instrumentistas -de Elorrio o Murelaga- acudían directamente a la campá, formándose un corro de baile en torno a cada uno de ellos. Además estaban las orquestinas⁵⁷ o conjuntos de *jazz-band*, de otras tantas tabernas y que también cobraban a la concurrencia; cinco pesetas por pareja, abonadas por el chico. También subía la banda de música -no municipal dirigida por Castor Uriarte, de Markina. La bajada esta villa era encabezada por la banda (K. I. U.; S. A. G.). Cuando aún no acudían grupos de *jazz-band*, el baile se realizaba exclusivamente a los acordes de la *trikitrixa*, coreada por la aguda voz de la panderetera, que entonaba canciones alusivas a la festividad y sus lances, como estas de finales del siglo XIX o comienzos del XX (M. E. B. y Zubikarai 1990: 115), que principiaban así.

“Santa Eufemia dago
mendi punta baten;
Karmentxu galdu arte
jmorena! angó bide baten⁵⁸”.

“Santa Eufemiako zelaian
neskazarrak dantzan;
agureak kiñuka
iñor jasten ba zan⁵⁹”

Una vez finalizado el baile, el grueso de los romeros emprendía el regreso, encaminándose en una primera etapa hacia alguna de las dos poblaciones inmediatas: Markina o Aulesti, donde la fiesta se prolongaba mediante diversos actos vespertinos. La minoría que optaba por la anteiglesia celebraba previamente una merienda en el collado de Lekoitz.

5.2. Fines de fiesta en Markina y Aulesti: una permanente tensión.

Hasta finales de los setenta, la festividad de Santa Eufemia fue concelebrada por Markina y Murelaga (Aulesti). Por encontrarse la ermita en jurisdicción de

55 A partir de este año y hasta 1935 es el párroco de Murelaga quien celebra una misa el 16 de septiembre, y los PP. Carmelitas de Markina otras dos esa misma fecha y una o dos más al domingo siguiente. En 1936, estos frailes celebran dos misas cada uno de los días precitados. Ya durante los años cuarenta se citan cuatro o cinco estipendios “*el día de la fiesta y siguiente domingo*”, pero sin especificar su distribución.

56 Esta mesa, de la familia Juaristi, lleva grabada una inscripción con la fecha de su construcción (siglo XIX).

57 Una de ellas se componía de batería, acordeón, saxo, trombón de varas y trompeta, según mi anónimo informante markinarra de 1987 (a) *Fígaro*. En 1961 ya acudían estos conjuntos (cfr. Egurrola, 1961: 57).

58 “Santa Eufemia está/ en la punta de un monte/ hasta que se pierda Karmentxu/ por un camino de allí”.

59 “En la campá de Santa Eufemia/ las solteronas bailando/ los viejos haciendo guiños/ por si alguien cae”.

esta anteiglesia, le correspondía la organización de los actos religiosos y profanos desarrollados en el espacio romero; pero la villa ostentaba la preeminencia del epílogo festivo, que proseguía en el casco urbano de ambas poblaciones. Una guía de fiestas atribuye, en 1975, a Aulesti los “*Festejos populares en el monte Santa Eufemia*”; y a Markina “*Romería en el monte Santa Eufemia y festejos populares en el casco*” (Lz. de Guereñu 1975: 90, 106). Al igual que a la ida, Markina era lugar de paso para los romeros de los núcleos de población mayores -Eibar, Elgoibar, etc- y otros muchos romeros que allí acudían atraídos por los festejos organizados (S. A. G.).

Para Markina, Santa Eufemia era un día de fiesta, con mayor concurrencia incluso que la de su festividad patronal de Ntra. Sra. del Carmen. La villa organizaba partidos de pelota y romería durante el atardecer del día de Santa Eufemia y de su repetición, e incluso feria hasta 1950. La animación de la capitalidad comarcal era extraordinaria, con grupos musicales actuando en la Plaza, El Prado, en el frontón o en los bajos del Ayuntamiento. Por su parte Aulesti también organizaba sendas romerías urbanas en estas fechas, además de pruebas de bueyes el domingo. Pero sus modestos festejos no podían competir con los de Markina, e incluso parte de su vecindario se encaminaba hacia esta población. Esta dualidad suscitó rencillas y tensiones entre ambos municipios, ya que Aulesti siempre ha considerado a esta fiesta como exclusiva⁶⁰. Lo que estaba en juego no era simplemente la exclusividad de un patronazgo religioso, sino los intereses crematísticos derivados de la extraordinaria afluencia de romeros, para la hostelería y servicios de esparcimiento de ambas localidades (bares, restaurantes, frontón).

En 1977 la nueva reglamentación del calendario laboral estableció un máximo de dos fiestas locales, renunciando cada población de la Comunidad Autónoma Vasca a las restantes. Markina-Xemein optó por las de Ntra. Sra. del Carmen y San Miguel. Al propio tiempo que a este carácter festivo, Markina renunció a la organización de festejos el día de Santa Eufemia. Lo que se tradujo en poner término a los enfrentamientos con la anteiglesia vecina.

Actualmente, el domingo siguiente al día de Santa Eufemia, Markina continúa organizando partidos de cesta punta, como tantos otros días del año; pero la hora de su celebración -17 h.- no crea concurrencia con actos que tengan a Aulesti como escenario. Aunque, hoy como antaño, el principal contingente de romeros que acude a Santa Eufemia es el de Markina, pero los hijos de esta villa han renunciado a cualquier veleidad “imperialista”.

60 Tal suspicacia condujo, por ejemplo, a confiscar los pañuelos en los que un poco avisado vendedor había estampado “Fiestas de Santa Eufemia. Marquina”, e incluso se le obligó a recoger los ya vendidos.

Esta tensión nunca se ha traducido en una reivindicación formal de la ermita o del espacio festivo por parte de Markina⁶¹. Luego no se trata de una apropiación ritual de un espacio festivo limítrofe en litigio, sino de la prepotencia de una capitalidad comarcal que capitaliza incluso las romerías de su entorno⁶².

6. LA ROMERÍA ACTUAL.

6. 1. Ámbito y características de los participantes.

Además de Aulesti y de Markina, el origen de los romeros de Santa Eufemia es muy heterogéneo, ya que el ámbito de esta festividad es uno de los más extensos de Euskal Herria⁶³. Comprende la comarca de Lea-Artibai, con una pequeña incursión en la zona nororiental de Durangaldea, más la mitad este del Urdaibai. Pero también el Bajo Deba, en Gipuzkoa, desde el puerto de este nombre hasta Plaentzi/Soraluze y los barrios más extremos de Bergara (Osintxu, Ubera, etc), comprendidas las importantes poblaciones de Eibar y de Elgoibar. Este ámbito tradicional no ha visto modificada su extensión territorial con el transcurso del tiempo, si bien tiende a ser menor la afluencia de romeros guipuzcoanos y, en general, la de los procedentes de las zonas más extremas del mismo. Y, tanto estos como los del propio Aulesti residentes fuera del municipio, acuden el domingo y no el día 16, como antaño.

Las únicas excepciones son Ondarroa, Elantxobe y Ea, puertos pesqueros de la zona, quizás porque las gentes de mar no se sienten motivados por las romerías de las montañas⁶⁴, ya que lo propio sucede con Getaria -pero no con Orío- con respecto a las de Ernio (Homobono 2004). Lekeitio tiene una estructura socio-demográfica que supera el factor portuario. Lo propio sucede con Deba y Mutriku, municipios portuarios que cuentan con un hinterland rural más proclive a ascender hasta Santa Eufemia que sus capitalidades

61 La *vox populi* de Aulesti atribuyó esta intención a sus vecinos hacia la década de los veinte, materializada como un intento de adquisición de la ermita. Pero, por aquel entonces, el término municipal colindante al oeste con Murelaga -y con Santa Eufemia- era Xemein, anteiglesia que no fue anexionada por Markina hasta 1952.

62 Sucedió lo mismo con el epílogo de la romería de San Antonio de Urkiola (Abadiño), celebrado en Durango

63 Por lo que toca a romerías de montaña, son muy pocas las vascas que cuentan con un ámbito de estas dimensiones. En Bizkaia las de San Antonio de Urkiola (Abadiño), San Cristóbal de Oiz (Arbazegi) y Ntra. Sra. del Buen Suceso (Karrantza). En Gipuzkoa las de Ernio (Homobono 2004 b). San Urbano de Gaskue (Homobono 1989 b) y San Miguel de Aralar en Navarra. A distancia, están las de Santa Teodosia (Valle de Harana), la Trinidad de Kuartango y San Formero de Trebiño, en Álava.

64 Una de las pocas excepciones notorias la constituye el santuario de Ntra. Sra. de Arrate (Eibar), por cuya advocación sienten especial devoción gentes de Mutriku, Deba, Ondarroa, Bermeo y Lekeitio. También el de Ntra. Sra. del Buen Suceso (Karrantza), a cuya romería acuden gentes de mar de Castro Urdiales y de Laredo. Sin contar romerías a ermitas menores, donde depositan exvotos marineros, expresión material de su adhesión devocional.

COMARCAS y Poblaciones
LEA-ARTIBAI
Markina* (6). Aulesti (6). Arbatzegi-Gerrikaitz** (5). Etxebarria (4). Ziortza-Bolibar (4). Amoroto (3). Berriatua (3). Lekeitio (3). Gizaburuaga (2). Ipazter (2). Mendexa (2). Ondarroa (1).
URDAIBAI
Gernika (4). Nabarniz (3). Kortezubi (2). Arratzua (1). Ereño (1). Ibarrangelu (1). Mendata (1). Zona San Pedro Atxerre (1).
DURANGALDEA
Durangaldea (2). Berriz (2). Iurreta (1). Mallabia (1).
OTRAS (Bizkaia)
Leioa (1)
DEBA Y UROLA (Gipuzkoa)
Eibar*** (4). Elgoibar**** (4). Bergara***** (2). Deba (2). Mendaro (2). Mutriku***** (2). Soraluze/Plaentzi (2). Azpeitia (1).
(x) Citada por x (nº de) informantes * Con Meabe, Barinaga y Xemein. ** Con Munitibar. *** Con Aginaga. **** Con Alzola, San Migel y San Roke, ***** Con Ubera y Osintxu. ***** Con Astigarribia. FUENTES E INFORMANTES: Munitibar (1978); Peña Santiago (1982); Varios (1982-87); Maribi Unamuno (1987); Encuesta (1987); Varios (2006).

Tabla 4.- Ámbito de las romerías de Santa Eufemia de Urregarai (Aulesti) (1978-2006)

respectivas. Algunos informantes hablan de un pequeño contingente bermeano que asistía antaño a esta romería, quizás motivado por ser Santa Eufemia la advocación de la principal de sus parroquias.

Una encuesta aleatoria a una pequeña muestra de grupos de romeros (91) permite matizar estas apreciaciones, pese a su inferior dispersión con respecto a la relación precedente. Encuesta completada mediante datos de entrevistas y observación participante (nº de vehículos). El contingente markinarra, un tanto hiperrrepresentado en la muestra, se aproxima a la mitad de los romeros (45,1 %), el de Aulesti a su mitad (23,1 %), más el resto de Lea-Artibai (7,7 %); con una pequeña participación de Gernika (3,3 %). La procedente de Gipuzkoa rebasa el umbral de la quinta parte del contingente (20,1 %). Matizando estos datos por entidades de población, se observa que son los barrios rurales de cada municipio quienes acuden en mayor medida porcentual que sus capitalidades respectivas, puesto que la villa de Markina solo alcanza el 24,2 %. En definitiva, la extracción de los asistentes a esta romería es muy rural⁶⁵ puesto que, incluso los procedentes de los municipios más populosos, residen en

núcleos de hábitat rural. Y también escolar el día de la festividad. Puesto que, desde 1987, los alumnos y profesores del Colegio Público Comarcal Lekeitio-Markina acuden el día de Santa Eufemia, como una actividad de tiempo libre organizada por el centro.

Sobre una muestra aleatoria de 91 (20.09.1987), esta masa de romeros se compone de hombres (61,5 %) más que de mujeres (38,5 %), dato que se explica por el carácter tradicional de la romería⁶⁶. También por haberse efectuado el sondeo durante la repetición de la misma, jornada durante la cual los aspectos religiosos carecen del relieve del que gozan durante la precedente. En cuanto a edades, se observa un neto predominio de los más jóvenes de 15-24 años (29,6 %), y del estrato inmediatamente superior de 25-34 años: 24,2 %. Sin ser desdeñables los tramos de 35-44 (16,5 %) y 45-54 (17,6 %). Siendo muy pocos los niños (5,5 %) y los que se acercan a la tercera edad (6,6 %). La práctica ausencia de personas de la tercera edad, en contraste con la fuerte presencia juvenil se debe en parte a tratarse de la repetición, que para los mayores carece de la significación del día de la festividad, mientras

65 Por ejemplo: Meabe, Barinaga o Xemein en Markina; Alzola, San Migel y San Roke en Elgoibar; Aginaga en Eibar; Astigarribia, en Mutriku; Ubera y Osintxu (Bergara), etc.

66 En la época en la que se realizó la encuesta, esto significaba una mayor preferencia masculina por las actividades de montaña, así como por la frecuentación del *bolatoki*, de los bares e incluso del cross hasta la ermita.

que para éstos supone una jornada de esparcimiento y diversión en un entorno natural.

El tipo de acompañamiento más frecuente es el grupo de matrimonios o parejas, de todas las edades. Le sigue la familia extensa, propiciada por el aspecto comensalístico de la romería. Cuadrillas juveniles y familia nuclear completan la tipología de grupos participantes⁶⁷. En cambio, es menor la participación de cuadrillas adultas -masculinas, femeninas o mixtas- característica de otras fiestas. El público asiduo a Santa Eufemia frecuenta otras romerías pero sus preferencias están muy dispersas entre las del ámbito⁶⁸.

Por lo que respecta a medios de transporte, el coche es mayoritario, puesto que en él se desplazan hasta el espacio festivo o sus inmediaciones más del 75% de los romeros. Con todo, este día un estimable número de ellos acude a pie por el camino de Markina, un 24,3% del total según los datos del sondeo, principalmente residentes en esta población. Aunque el resto acceden, en coche, a través de la pista de Lekoitz. En cambio, por las restantes rutas tradicionales no se observaba apenas tránsito alguno a pie, salvo el de quienes descendían hasta Lekoitz, lugar en cuyas inmediaciones habían aparcado su vehículo.

Durante los años setenta se produjo una progresiva motorización de los romeros, ya que el coche constituye un medio de trabajo y de relación imprescindible en el medio agrario. En 1978, y en el día de Santa Eufemia, la campa estaba repleta de vehículos, y unos 200 más quedaron aparcados en la carretera (Muñoyerro 1978). A pesar de que miembros de la comisión se encargaban de ordenar el tráfico, el espacio festivo se convertía -y se convierte- en un verdadero parking. Durante más de veinte años, fue la Ertzaintza quien se encargó de regular el tráfico, habilitando espacios de aparcamiento una vez que los más próximos a la campa se iban saturando⁶⁹, procurando que ésta quedase libre en la medida de lo posible. El día de la repetición, la afluencia de vehículos es extraordinaria⁷⁰.

De acuerdo con el número de vehículos, el de romeros puede estimarse -el domingo-, entre 2.450 y 3.600. Pero una circunstancia tan aleatoria como la meteorología condiciona estas cifras, e hizo que la de asistentes a la romería de 2006 fuera sensiblemente inferior⁷¹. Incluso algún año, el adverso tiempo atmosférico obligó a suspender las romerías, hacia 1975 o 1977. No son infrecuentes los días soleados, pero incluso durante ellos puede caer un chaparrón⁷². Cuando la bonanza climática lo permite, hay grupos de jóvenes de Markina que acampan en las inmediaciones desde la víspera o durante todo el fin de semana, mientras que los días lluviosos muchos grupos de comensales se cobijan bajo grandes toldos de plástico.

6. 2. Organización e infraestructura comercial.

La organización de la romería es asumida por la Comisión Municipal de Fiestas. Creada en 1978, está integrada por representantes del Ayuntamiento de Aulesti, de las asociaciones locales⁷³ y de cuadrillas de amigos entre 14 y 50 años. Cuenta con una partida económica aportada por el Ayuntamiento para las fiestas patronales de San Juan y la romería de Santa Eufemia, la mayor parte de la cual se destina a esta última. El resto del presupuesto debe financiarse mediante los beneficios obtenidos en la taberna instalada en el *Atxagarai Aterpetxea* y otra más. Aunque la recaudación de ambos bares basta y sobra para financiar las dos romerías (G. A.). Todo esto supone la colaboración activa de unas doscientas personas, en un pueblo que cuenta actualmente con poco más de setecientos habitantes (L. y C.; G. A.).

Los miembros de la Comisión colaboran en la elaboración y distribución del programa festivo mediante carteles impresos. Y otras tareas previas, como la limpieza de la campa el sábado anterior al día de la festividad, tarea que finaliza con una merienda para todos los participantes. Tras la repetición se vuelven a realizar labores de limpieza. Pero sobre todo, atendiendo ambos bares, en siete turnos

67 Respectivamente 5 grupos (33 componentes), 1 (20), 1 (13), 1 (19) y 2 (26), en la muestra.

68 Urkiola (Abadiño), Arrate (Eibar), Oiz (Arbazegi), San Martín y San Jacinto (Markina), San Martzial (Bergara), *santutxus* varios (Aulesti, Nabarniz), etc.

69 Prohibiéndose a partir de las 11 h. el acceso de vehículos entre el alto de Lekoitz y la ermita de Santa Eufemia. Primero tan solo el día de la repetición y, desde 1990, también durante la romería del día 16. Aún en 2003 muchos romeros tuvieron que atenerse a la prohibición, sin servir ningún tipo de pretextos (Martina 2003). Pero, con anterioridad al año 2006 la Ertzaintza ya había dejado de asumir esta función de control, ante las numerosas protestas-originales. La Comisión de Fiestas permite actualmente el acceso, "porque cada cual tiene su pretexto" (G. A.).

70 El número de vehículos aparcados, respectivamente durante las repeticiones de 1987 y 1991, era de 655 y 958, especificados en los en los lugares que se detallan: 1) Carretera de Markina a Aulesti (desde el km. 48,5 hasta el 46,5 (Malats); y, en pequeña medida, hasta la *auzoa* de Zubero (km. 45,5): 315 y 540; 2) Pista de Lekoitz a Campa de Santa Eufemia: 200 y 200; 3) Santa Eufemiako zelaixe (campa): 75 y 188; 4) Pista de la campa de Sta.

Eufemia a Larruz: 25 y 24; 5) Pista de la campa a Goiko zelaia y escaleras de la ermita: 40 y 6.

71 En torno a la mitad de la habitual porque coincidió con el *Alderdi Eguna* del PNV, en Salburua (Vitoria)..

72 Como en 1978 y 1982. La tarde del día 16 fue en 1984, bastante desapacible, cayendo una fuerte lluvia. El domingo de repetición de 1991 se inició como un día caluroso pero, a medida que avanzaba la tarde, se fue nublando, para terminar cayendo un fino *sirimiri*. En 1992 cayó *sirimiri* matinal, aunque fue mejorando durante el resto de la jornada. Durante la festividad de Santa Eufemia del 2006 hizo un día pésimo, con niebla; y el de su repetición cayó una ligera lluvia ya desde la mañana, aunque fue cediendo a mediodía, permaneciendo en adelante despejado el cielo, para volver a nublarse. De nuevo el 18.09.2011 amaneció como una jornada lluviosa.

73 El Grupo Cultural, la Asociación de Padres, la de Jubilados, la Deportiva, la Asamblea de Jóvenes y la Asamblea de Mujeres. Asociaciones y cuadrillas son transversales a los barrios, abarcando todo el municipio.

de veinte personas cada uno, más otros tres abajo, en los actos celebrados en el pueblo tras la romería de Urregarai.

La taberna principal, sobre todo en días de bonanza climática, es una *txosna* compuesta de barra, estructura metálica y toldo, e instalada bajo el hayedo, ante el lugar del baile y cerca del escenario utilizado para otros actos. Además de ésta, en el actual espacio festivo y durante las tres últimas décadas, durante los días de romería tan sólo hay otra, la instalada en el precitado *Atxagarai Aterpetxea*. Los vendedores de rosquillas y chucherías forman parte de la pequeña infraestructura comercial de Santa Eufemia desde tiempo inmemorial⁷⁴; y la mayor parte de los actuales concurren a esta romería desde hace bastantes años. Se trata de un sencillo mercado destinado a satisfacer las más elementales necesidades y/o costumbres de los romeros.



Figura 10. Los puestos de venta forman parte de la pequeña infraestructura comercial (1987)

Aunque se trate de una asociación recreativa privada, la *Sociedad Atxondo* congrega en su local a un buen número de romeros markinarras. Se trata de un edificio que comenzó a construirse en 1973 y fue inaugurado pocos años después en la muga entre los municipios de Aulesti y de Markina, pero en jurisdicción de este último⁷⁵. En este extremo de la campa se inicia el camino de descenso a Markina, actualmente hormigonado y que permite el acceso de *todoterrenos* hasta las cercanías de este edificio. Ambos días de

74 El 20.09.1987, repetición de Santa Eufemia, se instalaron en el espacio festivo 5 puestos de rosquillas, 3 de rosquillas y chucherías, 2 de helados, 1 de gorros, 1 de pan y 1 de cestería. El 22.09.1991 había 1 puesto de rosquillas al inicio de la subida desde Lekoitz. Ya en la campa, otros 2 puestos de rosquillas, 2 de helados, 1 de chucherías y 1 de quesos; este último de Barinaga. El 24.09.2006 abandonaron el espacio festivo 3 furgonetas de heladerías, sin duda por lo desaplicable del día; permaneciendo únicamente 3 puestos de rosquillas y chucherías.

75 Este emplazamiento se debe a que la corporación aulestiarra no autorizó la edificación en su término.



Figura 11. Tirada en el *bolatoki* de Santa Eufemia, en la modalidad *kanaleko hiru txirlo* (2006)

romerías comen en la sociedad familias e invitados. Son muchas más las personas que se acercan al local social para tomar café o algún refresco, y muchas mujeres para utilizar sus servicios (S. A. G.; M. U. G.).

También, y desde antaño, se instala un *bolatoki* en la campa durante las dos romerías. Lo regentaba, en 1987, un promotor de Markina y actualmente una cuadrilla de este pueblo. A primeras horas de la tarde se realiza una competición, de la modalidad *kanaleko hiru txirlo*⁷⁶. Quien realice la mejor “tirada” obtiene las cantidades aportadas por todos los inscritos, una vez deducida la comisión del promotor; y los espectadores también realizan apuestas. Una buena parte de estos *bolaris* procede de la vecina cuenca media del río Deba (Gipuzkoa).

76 Practicada en la zona oriental de Bizkaia y, sobre todo, en la cuenca del Deba (Gipuzkoa). Sus boleras están cubiertas, tienen una longitud media de 25 metros, con suelo de tierra compacta y un canal en su lado derecho por donde corre la bola. Esta, que es de madera de encina y pesa dos kilos, una vez lanzada debe golpear la tabla (*ohola*) situada al inicio y derribar tres bolos (*txirloak*) de forma cónica (Zorrilla 2005: 48-51). Este deporte tradicional, tan practicado en los *bolatokis* de la zona, tan sólo tiene cabida en sus romerías y fiestas patronales.



Figura 12. Rifa del buey de San Miguel de Aiestia (1984)

Dada la extracción rural de buena parte de los romeros, goza de aceptación la rifa de un buey, al que se exhibe por todo el espacio festivo. La organiza la comisión del barrio de San Miguel de Aiestia (Elgoibar), para recaudar fondos con destino a la financiación de sus fiestas patronales, celebradas el día 29 de septiembre y siguientes⁷⁷. La actual etapa de esta rifa se inició el año 1983, aunque se trata de la recuperación de una vieja práctica (J. A.).

6. 3. Dimensiones religiosas y lúdicas.

La romería, cuya primera edición se celebra el 16 de septiembre, festividad de Santa Eufemia, sigue teniendo su repetición al domingo siguiente; pero la prioridad ha pasado a esta última jornada, con excepción de cuando aquella fecha coincide con sábado o domingo. Para Aulesti, Santa Eufemia es una de sus dos fiestas locales junto con la de San Juan, pero en cambio es laborable en Markina a partir de su renuncia a esta festividad, hacia 1977 o 1978. Para el resto del ámbito romero ésta es también una jornada laborable. El día 16 acuden aquéllos a quienes motiva más el aspecto religioso, por lo general de origen *baserritarra*. Pero, sobre todo, jóvenes y jubilados, así como trabajadores que disponen de la tarde libre. Esto ya supone una considerable afluencia, pero de ningún modo comparable a la muchedumbre que llega el domingo.

6. 3. 1. Preludio festivo.

Las fiestas de Santa Eufemia se inician unos días antes de la primera romería, con un pequeño número de festejos puntuales: *gau dantza* a cargo de algún conjunto musical⁷⁸, pasacalles de gigantes y cabezudos y/o con una fanfarria (1987, 1991). Ambos tienen lugar en la pequeña capitalidad del municipio. Actos que, de acuerdo con el calendario semanal, otros años

⁷⁷ Cuyos carteles o programas se grapan en las paredes de la bolera y en otros puntos del espacio festivo.

⁷⁸ Pipermin en 1987, Sailean en 1991.



Figura 13. Misa en la ermita, práctica de religiosidad eclesial. Con metzarrak y velas, ardiendo en el lateral izquierdo del altar y de la imagen (2006).

-2006- se sitúan entre ambas romerías⁷⁹. Otro prelude festivo es la acampada, que realiza una treintena de jóvenes de Markina en la campa la víspera de la repetición y su noche.

6. 3. 2. Religiosidad eclesial.

Las prácticas litúrgicas se reducen a sendas misas celebradas a las 10,30 y 12,30 h. tanto el día de la festividad como el de su repetición. Mientras que la primera tiene lugar en la ermita, la segunda y de mayor afluencia se celebra en la campa situada al pie de las escaleras. Pero, dada la reducida capacidad de la ermita, algún año ambas eucaristías se han celebrado en la campa; mientras que otros -como en 2006- el mal tiempo ha obligado a realizar ambos oficios en la ermita. El número de asistentes a estas prácticas litúrgicas ha experimentado un severo descenso durante las últimas décadas. Aunque, además de éstos, son muchos más los romeros que efectúan una breve visita a la ermita, rezando una oración ante el altar, besando la reliquia y/o depositando una limosna en la pequeña urna colocada al efecto a la derecha de aquel⁸⁰; lindando, estas dos últimas prácticas, con las propias de la religiosidad popular. Si bien, a lo largo del día, pueden observarse otro tipo de prácticas, irreverentes, dentro del propio templo (beber, besarse, etc); sobre todo, aunque no exclusivamente, a cargo de jóvenes.

6. 3. 3. Religiosidad popular.

En cuanto a la práctica de ofrendar *metzarrak* o velas ya se ha apuntado que, tras una pronunciada decadencia a comienzos de los ochenta, se observa una

⁷⁹ Como en 1991, con partidos de pelota el día 17 en el frontón Torrezelai, así como concierto de Rock *gaua* (Lor, Kaotiko, Gatibu) y *gau-pasa* (Etxabe Anaia), a cargo de sendos conjuntos.

⁸⁰ En 1987 asistían a misa unas 735 personas; por tan sólo 100 personas a la segunda de estas celebraciones en 2006. El día 16 acuden unos pocos romeros: de Aulesti, Arbazegi, Bolibar o Markina (B. O. y M. A.)



Figura 14. Irrintzi txapelketa (2006)

discreta recuperación⁸¹. Todas ardiendo, en el lateral izquierdo del altar y de la imagen de Santa Eufemia; y depositadas bien antes o después de la misa.

6. 3. 4. Actos lúdicos y sociables.

Frente a esta mengua de la dimensión religiosa de la romería, los festejos lúdicos y actos sociables de la misma crecen en grado de importancia. Ambos días se inicia la animación musical, a cargo de *trikitrixa*, a partir de la mañana, y algunos años es un conjunto quien actúa el domingo. Este día, y desde 1978, y durante más de una década, la comisión organizó una exhibición de deporte rural –pelea de carneros, desafío de *aizkolaris*- y actuación de *bertsolaris*. Pero en 1991 estos festejos habían desaparecido. Con posterioridad, como en 2006, se ha celebrado puntualmente algún otro, como los *txontxongiloak* (marionetas) del grupo *Irrintzi*. Desde comienzos 1990 se organiza un *Irrintzi txapelketa* (concurso de irrintzis), dotado de premios para los tres primeros clasificados, en su mayoría mujeres (Artime 1992; Martín 2003). Paralelamente, muchos asistentes miden sus fuerzas y/o cruzan apuestas en el *bolatoki*. Con un concurso tan solo formalizado a comienzos de los noventa. También, y desde 1981, se celebra el domingo -hacia las 13 o 13,30 h.- la Ermitara Igoera, una carrera hasta la ermita, con premios para los clasificados en los cinco primeros puestos, cuyos *korrikolaris*⁸², en atuendo deportivo y



Figura 15. Ermita Igoera (2006)

con dorsal, despiertan la expectación de un numeroso público, a lo largo de un trayecto que tardan poco más de tres minutos en recorrer (Plaza 2010 y 2011).

Las tabernas se ven concurridas desde primeras horas y, al término de la jornada, han agotado sus subsistencias. Además de las dos mesas precitadas, se suelen instalar otras de madera o portátiles en la misma vaguada, o junto al bar del *Aterpetxea*. Los grupos, familiares o de amigos, se dispersan por el pinar para comer y disfrutar de una prolongada sobremesa. Algunas cuadrillas juveniles se agrupan en torno al hayedo y a la *txosna* allí instalada⁸³. Los vecinos de Malats acuden, al igual que los del resto de Aulesti, a comer en el espacio festivo, sin regresar para ello a sus casas.

Por la tarde, la *trikitrixa* o el conjunto musical de turno⁸⁴ interpretan piezas de baile, alguna *biribilketa*

81 El domingo, 20.09.1987 conté un exiguo número de 10 velas, y también se ofrendaron varias –según los mayordomos- el día de Santa Eufemia. Otro domingo romero, el 22.09.1991, ardían 7 velas y un cerillo; sobre el altar había 5 lámparas rojas, no todas encendidas. El 24.09.2006, también de repetición de la romería, observé la ofrenda de 24 velas o lámparas de diferente tipo y de 8 rollos de metzarrak depositados en el suelo. Tres de estas últimas se debían a otras tantas jóvenes mujeres procedentes de Iurreta, Bergara y San Roke (Elgoibar).

82 Prácticamente masculino hasta hace poco. Pero la convocatoria de 2011 establecía cinco premios para los hombres y otros tantos para las mujeres clasificados/as en los primeros lugares. En su XXXI edición (2010), la carrera contó con 22 participantes. De Aulesti, Ondarru, Durango, Gernika, Galdakao, Markina, y de cuatro africanos (2 keniatas). De los 28 participantes del 2011, 10 eran marroquíes.

83 En cuanto a las dos mesas de piedra están tan solicitadas que cada vez es preciso madrugar más para ocupar una de ellas. Tanto es así que, en 1987, ya estaban ocupadas desde las 2 h. de la madrugada. E incluso los grupos de jóvenes acampados las ocupan de víspera depositando sobre ellas diversos enseres (P. J. L.).

84 En 1987 los acordeonistas Bidebieta el día 16 y por el conjunto Aranbisko el domingo. En 1991 por el conjunto Euskaraz el día 16, integrado por acordeón, violón, saxo y maracas y por los



Figura 16. Comensalía en el espacio festivo (1991)

pero fundamentalmente *al agarrao*. La mayor parte de los romeros se limita a escuchar a estos animadores musicales. Pero se va produciendo un fenómeno curioso: mientras que a comienzos de los ochenta sólo algún matrimonio cincuentón se animaba “a echar un baile”, una década más tarde lo hacían numerosas parejas de jóvenes. Existía un propósito manifiesto de recobrar el *climax* romero, recuperando unos ritmos de baile que en su tiempo fueron considerados exóticos y modernizantes, pero que ya pertenecen al acervo de la tradición. Aunque durante estos últimos años las escasas parejas de baile son de edad avanzada. Entretanto el *bolatoki* y los bares, se ven muy concurridos. Mientras que otros romeros emprenden el ascenso del vecino Berdatzandi, o bien un corto paseo por sus laderas.

Hacia las 20 h. se cierra la *txosna* de la comisión, y los romeros emprenden el regreso hacia Lekoitz. Muchos de ellos, en particular los jóvenes, se apresuran por llegar a la plaza de Aulesti. Las calles y bares de esta población son un verdadero hervidero de gentes *procedentes* de la romería o de los pueblos inme-

acordeonistas *Esteibar* el domingo. En la repetición del 2006 una trikitirixa. En 2006, 2010 y 2011 el acompañamiento musical estuvo a cargo de los *trikitilaris Esteibar eta Obieta* (de Markina y Arruatzu).



Figura 17. Baile romero, *txosna* y pancarta política (1991)

diatos. A las 22 h. se inicia la “romería” musical en la plaza. Allí, la música bailable convoca a un público tan numeroso⁸⁵ como el de los *Sanjuanes* patronales. Este festejo ha sido sustituido últimamente por un *rock kontzertua*⁸⁶.

6. 4. Actos políticos.

Desde 1982, y hasta 1991. se observaba una presencia discreta, pero creciente, de símbolos políticos de tipo nacionalista, en el espacio festivo⁸⁷. Pero las cosas fueron cambiando con la progresiva hegemonía política *abertzale* en el municipio, con actos políticos explícitamente incluidos en el programa oficial de fiestas. Ya en el 2006, coincidiendo con la romería dominical, se celebró una *Mendi Martxa*. Con la consigna: “Euskal preso politikoen eskubideen aldeko”, y salida a las 10 h. desde la plaza de Aulesti hasta Urregarai, en apoyo a los “presos políticos”. A las 12,45 h., una concentración en la campa de Santa Eufemia bajo el lema de: “*Euskal preso eta iheslariak etxera*”⁸⁸. Con participación de unas cien personas, portando una decena de ikurriñas y un par de enseñas pro-amnistía; y de muchos más espectadores, desde el bolatoki y lugares adyacentes. Porque, para subrayar la solemnidad del acto político, durante su celebración se suspenden las actividades del mismo, así como de las tabernas y cualquier otro acto organizado. Además de esta concentración y exhibición de símbolos *abertz-*

85 A cargo de los conjuntos *Egan* (1987), *Lisker* (1991, 2006 y 2010); precedido este año por otra “romería” más temprana (19 h. del día 16), a cargo del conjunto *Haizama* y en 1991 de la *trikitirixa Xafre*.

86 Con la actuación de los grupos *Itziaren semeak*, *Zea mays* y *Esne beltza* (2011).

87 Tales como ikurriñas en los puestos de venta. En una *txosna* ondeaban un pendón rojo y una bandera morada, probablemente de significación feminista. Más una pancarta de “Independentzia!” junto al bar, pintadas difusas en la propia ermita y otra gran pancarta entre el roquedo. Pero, sobre todo, los lemas pintados sobre la pared frontal del *Aterpetxea*: “Hau ez da Espainia. Alde Hemendik”; “Ez Frantzia. Ez ezpainia. Euskal Herria”.

88 En 2011, sin marcha de montaña, hubo otra concentración en la campa: “Euskal preso politikoen eskubideen alde”, leyendo un manifiesto el propio alcalde de Aulesti.



Figura 18. Acordeonista y consignas de tipo *abertzale* (2006)

zales, por los puntos claves del espacio festivo se exhiben pancartas con lemas de análogo sentido⁸⁹.

7. CONCLUSIONES. LAS DIMENSIONES DE UNA ROMERÍA EN LA CUMBRE.

Toda fiesta está dotada de múltiples funciones y polisémicos significados: identitarios (grupal, local, nacional, de clase de género y étnico), religiosos, sociables, económicos, ideológico-políticos y -en el caso de romerías como la de Santa Eufemia- también naturalísticos, por su vinculación con el territorio y el paisaje de montaña (Homobono 2006 a).

7. 1. Naturaleza, montaña y cumbre.

La montaña y su cima se asocian con características de permanencia, solidez, naturaleza, paisaje y dominio. Participan del simbolismo de la trascendencia: alta, vertical, suprema; por lo que se la consideró morada de los dioses⁹⁰. El sentido sacral de su cima proviene de la condición de punto de intersección entre cielo y tierra, sagrado y profano. La montaña es el paradigma de paisajes y lugares de culto por su relación con fenómenos sagrados, reforzada a menudo por ermitas, monumentos, cruces o santuarios en su cumbre o ladera. Subir al monte representa el encuen-

tro con valores que significan una comunión con las energías de la naturaleza y del cosmos (Dupront 1987: 379-80 y 410-11; Mariño 1987: 75-82; Albet 2006: 211-214). Una religación potenciada por la efervescencia colectiva de las peregrinaciones o romerías a los santuarios de las cumbres (Homobono 2004: 503).

De ahí todo ese acervo legendario que hace del monte Urregarai, de su cima y de su ermita una epifanía de los tesoros albergados por la montaña; características compartidas por muchas otras objeto de romeraje. Considerada como símbolo de aislamiento y de separación la montaña ha sido, no obstante, un lugar de acogida de romeros, fugitivos y nómadas. Hoy, en la era de la globalización padece una erosión de su propio espacio natural, para verse inmersa en el turismo estacional o el simple excursionismo de fin de semana, como en nuestro caso.

Como ya lo indicara Reclus (1866) las montañas han perdido su aura sacral de morada de los dioses, de *axis mundi* en el imaginario popular. Para las sociedades de hoy, la montaña secularizada despliega su potencial pedagógico de aula ambiental, de armonía con el medio natural⁹¹. Relación no unívoca, que es una dialéctica de la que emergen inéditas síntesis⁹² (Homobono 2004 b: 506-507). Urregarai es una cumbre frecuentada por montañeros, y por los “domingueiros” que se albergan en el *Atxagarai Aterpetxea* o frecuentan el área de esparcimiento de la campa y por participantes y espectadores de los actos deportivos de las romerías.

El turismo de montaña ha supuesto transformaciones y costos profundos para un espacio de extraordinaria fragilidad, desde sus dimensiones precedentes -silvícolas, pastoriles- por imperativo de una demanda de esparcimiento, de breve duración, pero difícilmente conciliable con la identidad territorial, histórica y simbólica de sus habitantes. Las ermitas y sus festividades, como anclajes espacio-temporales, consiguen paliar esta alienación identitaria. Y esta es la actual función que corresponde a la de Santa Eufemia y sus romerías, desde el espacio profano y sociable de su campa hasta la sacralidad residual de su cumbre.

89 A saber: *Bolatoki*: “Prozesu demokratikoa BAI. Errepresiorik EZ; Pivea PP. Herriaren borondatea errespetatu. Lapurtutako Karguak Buelatu. Apartheid ez”. Kiosko: “Euskal presoak estatus politikoa orain. Askatasuna”; “Euskal herritarren erabakia errespetatu. Batasuna aurrera”. *Atxagarai Aterpetxea*: “Gudarien borroka, herriaren indarra. Irailak 27 Markiñen manifa kontzekupe 20:00 ean. *Gudari Eguna 06*”; “Jo ta ke. Independentzia lortu arte”; “Estatus politikoa orain. Amnistia ta Askatasuna”, con fotos de cientos de presos; etc. Sin conexión con las anteriores, se exhibían otras cuatro pancartas contra las centrales eólicas proyectadas en montes de la zona (Oiz, Ilunzar) o del resto de Bizkaia (Ordunte). Porque, dado el carácter multidimensional del movimiento *abertzale*, es frecuente encontrar consignas de tipo ecologista, feminista, etc, en sus movilizaciones.

90 Por eso mismo satanizada por el cristianismo y luego santificada por el sacrificio de Cristo en el Calvario.

91 Porque el progreso técnico posibilita explotar sus recursos naturales y acceder a recónditos parajes convertidos en destinos turísticos. Y los alpinistas trepan a las cumbres a modo de ejercicio físico, placer y autosuperación, vaciando de contenido los referentes que hacían de un monte un lugar singular e inaccesible.

92 Cuando fue “inventado” por el turismo, el paisaje montañoso significaba la atracción por lo ancestral, nostalgia de lo alto, pulsión de exploración y conquista. Con la transformación de este turismo de élite en industria vacacional o actividad excursionística, porciones del territorio montañoso han sido sustraídas al gozo paisajístico y transmutadas en espacios de regeneración física y de actividades deportivas. En el vasco urbanizado se despertó un sentimiento de retorno a la naturaleza, cuya expresión la constituye el montañismo, que cuenta con miles de asociados a sus clubs y muchos más practicantes informales.

Caminar a pie, a través de bosques y montes, hacia el espacio romero reaviva una memoria inscrita en el lugar y en el paisaje, una empatía con el *genius loci* más allá de la suma de sus expresiones religiosas, lúdicas o políticas; es un nexo con el ecologismo, pero también con la identidad étnica. El ritual romero supone el retorno, periódico y efímero, a una montaña enraizada en el imaginario y en la sociedad tradicional; ambas “reinventadas”⁹³ por quienes se sienten alienados de ella, a modo de identificación comunitaria (Homobono 1997: 80 y 2004 b: 506-507). El paisaje de montaña es redescubierto en función de la necesidad de identidad y de diferenciación, como una herramienta del proceso de glocalización. Y la ermita y romería de Urregarai convocan a un público comarcano, reafirmando distintos niveles de identidad local, pero también étnica, tanto por conferir singularidad topológica a su entorno, como por unos festejos desarrollados íntegramente en euskera. Para sus romeros, ascender al monte es un ritual performativo en busca de la naturaleza, un acto que reinventa la montaña como locus de manifestación sacral, en contraposición a un espacio urbano soporte de las relaciones sociales. Estos lugares y paisajes implican un reencantamiento intramundano, ya que el ambiente montañoso se revela “como un vasto, complejo y siempre cambiante” icono religioso (Sallnow 1987: 17). El paisaje de montaña solo es pensable como sedimentación de una memoria vivida del territorio, reinterpretada de acuerdo con las exigencias de la memoria y del presente. Mediante expresiones lúdicas, sociables y rituales, los romeros de Santa Eufemia contactan con sus raíces culturales y a la vez (re)construyen su proyecto identitario de futuro.

7. 2. Religiosidad popular y litúrgica.

Una forma de religiosidad popular⁹⁴ practicada con ocasión de romerías a ermitas y santuarios es de carácter individual y salutar. Se trata de diversas formas de relaciones con lo sobrenatural: las promesas votivas, los exvotos, ofrendas⁹⁵ -pecuniarias, velas, oraciones-, acción de gracias, contacto con reliquias o imágenes. Esta religiosidad popular no persigue fines trascendentes, sino propósitos pragmáticos y terrenales -problemas de salud y bienestar-, de escaso contenido litúrgico y sacramental, con énfasis en la obtención de ayuda del santo venerado (Rodríguez-Shadow y Shadow 2000: 19-21); mediante una relación de

reciprocidad, que vincula acciones y donativos a la obtención de contraprestaciones.

La ofrenda más estandarizada y universal es la de velas o cirios encendidos⁹⁶, practicada en esta romería de Santa Eufemia. Mediante ella, así como la de besar o tocar la reliquia, el romero entra en contacto con lo sagrado y piensa lograr la curación de sus dolencias (Mariño 1987: 221-222, 271-272; Homobono 2006a: 40-42). Ambas están a medio camino entre la religiosidad popular y la litúrgica, puesto que la primera requiere la mediación del mayordomo y la segunda la del sacerdote. Y hay que añadir la ofrenda pecuniaria de limosnas.

Pese a su formalización eclesiástica podemos incluir en este capítulo el dar estipendio para la celebración de misas por vivos y difuntos y/o por intenciones personales y/o familiares, dado el carácter votivo y propiciatorio de esta práctica; así como la misa del día de repetición, por los difuntos del vecindario. Es la única que resiste la erosión que sufren las restantes⁹⁷, por su carácter acorde con la ortodoxia eclesial. Y también los ya desaparecidos novenarios familiares y las peregrinaciones puntuales de pueblos a los principales santuarios (Arregi 1999: 210-212, 230-232, 243, 250 y 281-283; Homobono 1999: 95-96)

Todas estas prácticas se derivan del voto efectuado cuando pelagra la salud o la vida del interesado o de los suyos⁹⁸; y aquél o alguien de su entorno familiar efectúa la promesa de acudir en peregrinación a un santuario, sobre todo el día de su festividad y en grupo, para rogar por su curación o dar gracias por ella. Lo habitual es que las formulen y cumplan mujeres, como representantes de la familia (Rodríguez Becerra 2000: 163-164; Sanchis 1977: 61). El cumplimiento de la promesa se materializa a través de dos tipos de prácticas: el contacto directo con la imagen y/o reliquia (Mariño 1987: 169, 190); o bien las ofrendas, exvotos, oraciones, sufragio de misas y participación en la liturgia. En rápido declive⁹⁹, huyen de las repeticiones

93 Porque la repetición y la estabilidad son constantes del rito, acción estereotipada que se resiste al cambio sociocultural y trata de mantener la imagen pese a la pérdida de prevalencia de muchos significados (Cazeneuve 1972: 16-17). Y las romerías son refugio de ritos y de actitudes obsoletas, y lugar social de su conservación.

94 Estudiada en España (Mariño 1987), en Euskal Herria (Homobono 1989, 1999 y 2004; Arregi 1999: 325-371), en Andalucía (Rodríguez Becerra 2000), Cantabria (Montesino y Roscales 2004) y en otras autonomías.

95 La ofrenda es un don a la deidad o a los santos a cambio de un favor, como el de la sanación..

96 Sustituidos a veces por lampararios eléctricos activados por la introducción de monedas. Común a todo el orbe católico, en algunas ermitas de Gipuzkoa aún es frecuente este tipo de ofrenda: Ntra. Sra. de Arrate (Eibar), San Martín de Tours (Azkoitia) y Ntra. Sra. de Liernia (Mutioa). También en otras de Bizkaia: San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo), San Antonio de Urkiola, Santa Marina (Sopelana-Urdulitz), Magdalena de Urallaga (Galdames-La Arboleda); Santa Teodosia (Montaña Alavesa), etc (Homobono: 2006 a).

97 Sufragar una o más misas, para ser celebradas a lo largo del año en la parroquia, constituye hoy la principal manifestación de religiosidad popular. Aún numerosas en los santuarios de San Antonio de Urkiola, San Juan de Gaztelugatxe y Santa Águeda de Kastrexana (Bizkaia), o San Urbano de Gaskue (Navarra).

98 Un caso singular por su referente sacral, son las romerías al monte Ernio (Gipuzkoa). Sin santuario ni actos litúrgicos, el potencial taumatúrgico remite a la propia montaña, erizada de cruces votivas; con aros de hierro contra el reuma y la artrosis, y cintas prendidas de regreso como talismanes para el reuma (Homobono 2004 b).

99 Como lo ponen de manifiesto mi propio trabajo de campo y publicaciones (Homobono 1989 a y b, 1999, 2004 b), así como

dominicales para refugiarse en la jornada más intimista de la festividad.

Otra expresión de religiosidad, presente en las romerías, consiste en oír misa, comulgar, asistir a una procesión y participar en actos litúrgicos en general. Aquel acto siempre ha sido el nuclear entre los religiosos. Así como la adquisición de estampas, escapularios o medallas; y la bendición de estos objetos por el celebrante. Estos datos resultan indíexicos de una reorientación de las romerías hacia su institucionalización: misa, sermón, comuniones, veneración de reliquias, etc. De esta forma se integran experiencias del romeraje terapéutico y tutelar, encuadrándolas en la religión institucional o eclesiástica (Dupront 1987). Mediante expresiones de religiosidad que requieren la mediación del oficiante y del ceremonial, paralelamente al declive del contacto individual y directo con lo sagrado. Si bien la suerte de este tipo de actos litúrgicos experimenta el arrollador impacto de la secularización. En romerías multitudinarias, como esta de Santa Eufemia, solo concitan la concurrencia de un público femenino y/o de edad madura o avanzada¹⁰⁰.

7. 3. Las dimensiones sociables, lúdicas y económicas.

Si las manifestaciones de religiosidad festiva regulaban el ritmo cíclico de la sociedad rural, en la modernidad tardía su gramática simbólica pierde operatividad; y la religiosidad queda relegada a un papel subordinado, en beneficio de los aspectos lúdicos, sociables y de la expresión de identidades colectivas; constituyendo la romería una fiesta total (Dupront 1987: 408-409). Y ganando protagonismo el reencuentro anual de parientes amigos y vecinos; el comensalismo y la sociabilidad, que activan diferentes niveles de interacción microsocial. Una sociabilidad caracterizada por los vínculos interpersonales¹⁰¹, que permite a individuos y grupos proyectarse más allá del ámbito doméstico hacia espacios públicos, y posibilitando el encuentro con otros grupos familiares y/o amicales, y la apertura a relaciones convivenciales (Homobono 1989: 477-480 y 2004 b; Montesino 2004: 78-80 y 149-150).

Los banquetes colectivos dan forma y consistencia a grupos de tipo profesional, familiar, amical o vecinal, definiendo sus respectivas identidades colectivas. El comensalismo religa a las personas en torno a relaciones lúdicas y triviales, sin apuntar en apariencia hacia objetivos más formalizados. Pero la comida en común

constituye un medio universal para expresar sociabilidad y reforzarla, ya que la mesa es por excelencia el lugar del convivial, y la comida una técnica simbólica, una metáfora de la socialidad intimista que establece esta fusión en los momentos festivos. Mediante la comunión alimentaria los participantes explicitan la unidad grupal, y aquella es un medio de afirmar pertenencias a diferentes niveles, a través de la ingesta de los mismos alimentos a consumir en común, por lo general propios del país. El comensalismo promueve vínculos de sentimiento y de obligación entre quienes comparten una comida; lo que supone inscribir la identidad individual en la grupal, subrayando inclusión y exclusión, el *nosotros* frente a *los otros*. Los usos y hábitos alimentarios están vinculados con determinadas subculturas, como ésta rururbana, vehiculando la identificación de los comensales con ella (Simmel 1981: 131, 263; Fribourg 1990: 88-89; Homobono 2002).

El ritual festivo, interrumpe y pauta la monotonía del tiempo de trabajo. El goce sensorial, la satisfacción y la embriaguez rompen con la razón y la mesura cotidianas (González Turmo 1995: 167). Las fiestas establecen rupturas en la sucesión lineal del tiempo, jalonando calendario de acuerdo con las características del medio ecológico y del factor estacional concretos. El comensalismo es uno de los actos definitorios del concepto de fiesta, ya que comer en común reafirma la cohesión y los vínculos de quienes lo hacen, al desarrollarse en un momento de máxima efervescencia social y expresión identitaria, permitiendo a todos y cada uno de los grupos sociales y a la sociedad misma expresar su fuerza colectiva, compartiendo alimentos y estrechando vínculos, y cimentando la cohesión grupal (Thelamon 1992: 9-11).

Juegos y competiciones siguen presentes en los escenarios romeros, como concursos gastronómicos, campeonatos, carreras pedestres, exhibiciones de *herri kirolak* o participación, etc. En cambio, el baile romero ha perdido su función de interacción social¹⁰²; y el otrora ineludible y sociable baile “al suelto” perdura en un contado número de romerías persistiendo su música y danza tradicionales como rasgo distintivo de identidad local y/o étnica.

Fiesta y economía constituyen dos variables íntimamente vinculadas, pero en diferente grado de acuerdo con la tipología festiva. Aunque, en cualquier caso, conlleva gastos de tipo institucional, familiar, amical y personal. De acuerdo con pautas de ostentación, generosidad y despilfarro, pero escasamente interesadas desde el punto de vista del cálculo económico, y más relacionadas con la acumulación de un capital social cuyo principal sentido es el de afrontar y refrendar los vínculos sociales a lo largo del ciclo

los inventarios de ermitas de Bizkaia (Arregi 1999) y Gipuzkoa (Agirre y Lizarralde, 2000).

100 Porque los jóvenes se reservan para los actos lúdicos y emblemáticos, en otros momentos y escenarios.

101 Como en la conversación sociable, cuyo fin es no es otro que el de reforzar las relaciones interpersonales (Simmel 1981). Y que ya se entabla antes de la misa sobre asuntos aparentemente triviales: como los de tema local, o sobre los lugares atravesados durante la subida o visibles desde la ermita (Isnart 2011: 187).

102 Perdurando en las de Ernio y otra veintena en Gipuzkoa (Fdez. de Larrinoa 2003). En Bizkaia, solo en un puñado de romerías de montaña, el baile “al agarrado” conserva su función de interacción social.

ritual (Jiménez de Madariaga 2002: 198-202). En cuanto a esta dimensión económica, en Santa Eufemia no estamos en presencia de un mercado relevante y permanente, como el de los santuarios de cierto rango, sino de un efímero mercadillo y de los gastos inherentes a la convivialidad. Estas expresiones estuvieron presentes y siguen vigentes, en mayor o menor medida, en sus romerías.

Es en estas variables socioculturales donde reside hoy el potencial de efervescencia colectiva que Durkheim definiera como característico del ritual festivo; una forma de religación que va más allá de la religiosidad, y que la ha desplazado en cuanto a protagonismo. Porque las romerías, que eran fiestas sociales destinadas a garantizar mediante lo sagrado la reproducción de lo natural, hoy están orientadas a reproducir lo social, la conciencia de identidad local y nacional, de pertenencia mediante la renovación cíclica de la sociabilidad y de la comunicación entre quienes emigraron a la ciudad y los que permanecen en el medio rural (Martínez Montoya 1996: 150-155). La nueva sacralidad está supeditada a la reproducción de vínculos sociales y al reencantamiento del mundo. Y las romerías son rituales cargados de efervescencia, topológicos y performativos como loci de naturaleza, en contraposición al espacio urbano y cotidiano de las relaciones sociales ¹⁰³.

7. 4. La religión política nacionalista

Las fiestas actúan como rituales civiles e incluso políticos, donde los participantes ratifican su adhesión a identidades colectivas, y su liturgia oficia la construcción simbólica de una comunidad imaginada¹⁰⁴. Se ha operado una transferencia de sacralidad desde la religiosidad, sus símbolos y sus rituales, hasta las expresiones de una religión secular capaz de inscribir la fiesta en el universo de significados de la identidad local, étnica y nacional. Con énfasis en la diferenciación cultural, cuyo indicador en Santa Eufemia es el uso exclusivo del euskera.

Pese a no ser las romerías el tipo de fiestas donde más se exhibe la parafernalia signica del nacionalismo vasco y se exalta su ideología, existen notorias excepciones, entre ellas la estudiada aquí. A diferencia de otras que, tras la transición, “*se convierten en escenarios preferentes para la dramatización de rituales y símbolos vasquistas*” (Homobono 1989: 488-489). Entre ellas también están algunas de romerías vascas de mayor significación y concurrencia. En su mayor

parte de la zona holohúmeda del país, de implantación nacionalista más temprana¹⁰⁵. Muchas de ellas con exhibición de símbolos, apelación a mitos y a la memoria y prácticas enfocadas hacia la exaltación de la identidad nacional, más la reproducción de los movimientos sociales y políticos que las sustentan (Homobono 2012).

Exhibición de lemas y símbolos magnificada en estas masivas romerías de Santa Eufemia, cuyo programa de festejos incluye la mencionada concentración con carteles pro-presos, sus fotos y nombres¹⁰⁶, contra la “represión” y convocando el *Gudari Eguna*; ocupando todas ellas la centralidad espacio-temporal de su jornada dominical. Y magnificado el potencial patriótico del evento por el carácter cíclico de la romería. Aunque el sentido más acentuado y compartido de estas celebraciones también sea el propiamente sociable: la comensalidad, que congrega a grupos amicales y/o familiares, y el reencuentro de los romeos procedentes de un extenso ámbito en Urregarai, que prevalecen sobre la religión política.

La romería de Santa Eufemia, al igual que otras muchas, suscita identificación étnica, inscribiéndose entre las prácticas rituales propias de la religión política nacionalista y de su cronotopos memorial. Esta, a partir de rasgos de la cultura tradicional y transferencia de sacralidad religiosa¹⁰⁷, define una nueva forma de trascendencia intramundana capaz de supeditar celebraciones locales a la construcción simbólica de la comunidad nacional como síntesis de naturaleza y de cultura, de lo rural y lo urbano (Piette 1993: 40-43; Eade y Sallnow 1991: 3). Sus expresiones folklóricas se transmutan de hábito étnico en orientación ideológica, que posibilita convertir un ritual tradicional en capital político movilizable. Y la fiesta, ritual religioso por excelencia, construye representaciones de la “comunidad imaginada” y se convierte en su fuente de legitimación (Homobono 1997: 97; 2006 b: 47; 2012).

103 Al fin y a la postre, como explicitara Durkheim y matizaran los Turner (1978) las efervescentes expresiones festivas representan la antiestructura, una efímera dramatización de la *communitas* como desiderátum transformador; caracterizada por el compañerismo, el bienestar, la igualdad y la ausencia de jerarquías.

104 La romería “marca la continuidad memorial y temporal entre el pueblo de ayer y el de hoy”, funcionando “como una institución memorial e identitaria de los lugareños” (Isnart 2011: 191, 194).

105 Algunas de ellas, como las la de San Urbano de Gaskue (Navarra), Santa Agueda de Kastrexana (Bizkaia) o las del monte Ernio (Gipuzkoa) las he analizado en publicaciones precedentes; y el conjunto de todas en otra investigación reciente (Homobono 1989 b, 1999, 2003, 2004 b, 2012).

106 Evocación de la ausencia de los “presos políticos” del ámbito romero, lo que transmuta en clave contestataria la evocación litúrgica de otros ausentes de la comunidad, los difuntos, y suscita la presencia simbólica de estos “hijos del pueblo” (Martínez Montoya 2004: 358-359), parte inseparable del “nosotros” local y nacional.

107 Como explica Smith, el nacionalismo “*es mucho más afín a una religión política que a una ideología política*”; en cuanto comunidad de creencias y prácticas sagradas que constituyen una iglesia, según Durkheim, o la propia nación como sustituto funcional de la misma. Una religión política que entiende la nación como comunión de ciudadanos, a partir de sus “*propios textos sagrados, liturgia, santos y rituales*” (2004: 52 y 172).

8. BIBLIOGRAFÍA

Agirre, A.; Lizarralde, K.

2000 *Ermitas de Gipuzkoa*. Fundación José Miguel de Barandiarán, Ataun (Gipuzkoa).

Albet i Mas, A.

2006 “De cómo la fe mueve montañas... y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión”, en J. Nogué y J. Romero (eds.). *Las otras geografías*, Tirant lo Blanch, Valencia, 211-231.

Arpal, J.

1979 “Familia, caserío y sociedad rural: análisis del cambio en un caso guipuzcoano (Vergara, 1910-1970)”, *Saioak*, 3, 88-139.

Arregi Azpeitia, G.

1987 *Ermitas de Bizkaia*, Diputación Foral de Bizkaia - Instituto Labayru, Bilbao.

1999 *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*, Instituto Labayru - Bilbao Bizkaia Kutxa, Bilbao.

Artime, M.

“Gargantas profundas. Aulesti presenció una nueva edición del concurso de *irrintzis*”, en *El Correo Español – El Pueblo Vasco*; martes, 22.09.1992.

Barandiarán, J. M.

1960 *El mundo en la mente popular vasca*, Auñamendi, Donostia – S. S. I.

1972 *Obras Completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, I.

1973 *Obras Completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, II.

1987 *Brujería y brujas*, Editorial Txertoa, Donostia – S. S.

Barinagarrementeria, M. D.

1989 *El medio rural de Markina-Xemein*, Ayuntamiento de Markina-Xemein y Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao.

Cazeneuve, J.

1972 (1971) *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires. (Argentina)

Cebrián Franco, J. J.

1982 *Santuarios de Galicia (Diócesis de Santiago de Compostela)*, Arzobispado de Santiago, Santiago, 199 - 201.

Douglass, W. A.

1973 *Muerte en Murélagu*. El contexto de la muerte en el País Vasco, Barral Editores, Barcelona; reeditado como *Muerte en Murélagu*, Alberdania, Irun 2002 (véase el “Epílogo” del autor para esta edición, 283 – 287).

1977 *Oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*, S. S. Auñamendi, 2 vols. Donostia.

Dupront, A.

1987 *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, París.

Eade, J.; Sallnow, M. J. (eds.)

1991 *Contesting the Sacred: the anthropology of christian pilgrimage*, Routledge, Londres y Nueva York, “Introduction”. En: J.Eade and M.J. Sallnow.

Egurrola, A.

1961 “Rincones del país”, *Pyrenaica. Federación Española de Montañismo. Boletín Regional Vasco-Navarro*, Deleg. Vasco-Navarra de la F.E.M., 2, 57-61.

Enríquez, J. C.

1996 *Aulesti*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao.

Fernández de Larrinoa, K. (dir.)

2003 *Calendario de fiestas y danzas tradicionales en el País Vasco*, Eusko Jaurlaritz / Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.

Fribourg, J.

1990 “Commensalité festive en Espagne”, *Eurasie*, 1, 78-93.

Homobono Martínez, J. I.

1982 “Espacio y fiesta en el País Vasco”, *Lurralde. Investigación y Espacio*, 5, 91-118.

1989a “Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soralue/ Placencia”, *Kobie. Antropología Cultural*, 3, 7-51

1989b “Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad e identidades colectivas”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (C. E. E. N.)*, 54, 407-452.

1990 “Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)”, *Cuadernos de Historia-Geografía*, S. S., 15, 271-300.

1991 “Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco”, en: C. Lisón Tolosana (comp.). *Antropología de los Pueblos del Norte de España*, Madrid. Universidad

- Complutense / Universidad de Cantabria, Madrid, 83-114.
- 1997 “Fiestas en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas”, Zainak. *Cuadernos de Antropología-Etnografía*, rev. cit., 15, 61-100.
- 1999 “El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías”. Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura*, Junta de Andalucía / Fundación Machado, Sevilla, 2, 89-102.
- 2002 “Adaptando tradiciones y reconstruyendo identidades. La comensalidad festiva en el ámbito pesquero vasco-cantábrico”, en: M. Gracia Arnaiz (coord.). *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Ariel, Barcelona, 179-208.
- 2004a “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, Zainak, 26, 33-76.
- 2004b “El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales”, en: Zainak, rev. cit., 481-521.
- 2005 “Desde Bengolea hasta Agirza. Romerías de los somos de la cuenca del Castaños (Bizkaia)”, *Kobie. Serie Antropología Cultural*, 11, 69 - 104.
- 2006a “Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización”, en: Zainak, rev. cit., 28, 27-54.
- 2006 “Los trabajos y los días de un etnohistoriador. José María Jimeno Jurío, diseñador de calendarios festivos de Vasconia”. Estudio introductorio a: J. M^a. Jimeno Jurío, en: *Calendario festivo I. Celebraciones de las cuatro estaciones. Obras Completas*, Pamplona, Udalbide y EKE, vol. 51, 15-45 y 391-398. Pamplona/Iruña.
- 2009 *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la glocalización*, Límite, Santander.
- 2011a “Una nueva tipología festiva: la intercultural. Inmigrantes transnacionales y sus fiestas en Euskal Herria”, en: L. Díaz Viana et al. (coords.), *Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI*, Universidad de León, 1845-1855. León.
- 2011b “Las nuevas fiestas: cronotopos de la glocalización. Su casuística vasca”, en: A. M. Nogués y F. Checa (coords). *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*, Signatura, Sevilla, 2011, 393-418.
- 2012 “Dimensión nacionalitaria de las romerías vascas. Lugares, símbolos y rituales”, *Zainak*, rev., cit., 35, 1. (en prensa).
- Isnart, C.**
- 2011 “Le pèlerinage de village. Propositions pour une étude comparative”, en: L. S. Fournier (dir.). *La fête de village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine*, L'Harmattan, París, 183-197.
- Jiménez de Madariaga, C.**
- 2002 “La economía de la fiesta”, en: J. Hurtado (ed.), *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana. Fiesta, imagen, Sociedad*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 199-231.
- López de Guereñu, S.**
- 1975 *Fiestas de Vizcaya*. Ed. Autor, Bilbao.
- Mar, R.**
- 1983 *Montes costeros de Vizcaya*, Caja de Ahorros Vizcaína – Bizkaiko Aurrezki Kutxa, Bilbao.
- Mariño Ferro, X. R.**
- 1987 *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo.
- Martín, J. P.**
- “Pujana gana el concurso de *irrintzis* en las campos de Santa Eufemia, en Aulesti”, en: *El Correo Español – El Pueblo Vasco*; martes, 23.09.2003.
- “Aulesti celebra en dos jornadas las fiestas de Santa Eufemia”, en: *El Correo Español – El Pueblo Vasco*; viernes, 16.09.2005.
- Martínez Montoya, J.**
- 1996 *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural. Ensayo antropológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- 2004 “La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario”, *Zainak*, 26, 347-367.
- Montesino, A.; Roscales, M.**
- 2004 *Rezar, cantar, comer y bailar. Rito, religión, símbolo y proceso social*, Límite, Santander.
- Murguía, M.; Vicetto, B.**
- 1865 *Historia de Galicia*, Soto Freire, Lugo, I.
- Muñoyerro, J. L., (a) Munitibar.**
- “Miles de asistentes en la romería de Santa Eufemia (Murélaga)”, en: *El Correo Español – El Pueblo Vasco*; 19.09.1978.
- Peña Santiago, L. P.**
- 1982 *Montañas del País Vasco*, Txertoa, Donostia.
- Piette, A.**
- 1993 *Les religiosités séculières*, PUF, París.

Plaza, J.

“Santa Eufemikoko Ermitara Igoera”, en: josebaplaza.blogspot.com (24.12.2011).

Punto y Coma Comunicación

2004 *Bizkaia. Áreas recreativas*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao.

Reclus, E.

1998 [1873] *La Montaña*, Amarú, Salamanca.

Rodríguez Becerra, S.

2000 *Religión y Fiestas. Antropología de las Creencias y Rituales en Andalucía*, Signatura Ediciones de Andalucía, Sevilla.

Rodríguez Shadow, M. J.; Shadow, R. D.

2000 *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Sallnow, M. J.

1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Smithsonian Institute, Washington

Sanchis, P.

1977 “Les romarias portugaises”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 43/1, 53-76.

Shadow R.; Rodríguez Valdés, M.

1989 “Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Peregrinación y catolicismo popular en el México rural”, en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Universidad de Colima (México), III.

Simmel, G.

1981 *Sociologie et épistémologie*, PUF, 121-136.

Smith, A.

2004 (2001) *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*, Alianza Editorial, Madrid.

Sueiro, J. V.; Nieto, A.

1983 *Galicia. Romería interminable*, Phentalon, Madrid.

Thelamon, F.

1992 “Sociabilité et conduites alimentaires”, en: M. Aurell y F. Thelamon (eds.). *La sociabilité a table. Commensalité et convivialité a travers les ages*, Université de Rouen, 9-15.

Turner, V. W.; Turner, E.

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives*, Basil Blackwell, Oxford.

Velasco, H. M.

1996 “La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (s. XV-XVIII)”, *Revista de Antropología Social*, UCM, Madrid, 5, 83-112.

Zorrilla, J.

2005 *Bola jokoa. El juego de bolos*, Diputación Foral de Bizkaia - BBK, Bilbao.

Zubikarai, A.; Fernández Eguiguren, J.

1990 Aulesti, ed. Autor, 115-123.

8. 1. Observación participante

Trabajo de campo -observación y/o entrevistas efectuado durante las romerías de las fechas siguientes: 20.09.1982; 16.09.1984; 20.09.1987; 22.09.1991; 24.09.2006.

8. 2. Fuentes orales (informantes) de:**8. 2. 1. Malats****Arriaga, Gaizka (G. A.)**

2006 miembro de la comisión de fiestas.

Ayarza, Miguel (M. A.)

1984 1927-, natural de Elgoibar, caserío Goikoetxe, mayordomo entrante (1984-85).

Echevarrieta, Juan Mari (J. M. E.)

1987 19.03.1933-, mayordomo entrante de Santa Eufemia (1987-88).

Legarra, Juan José; Cortabitarte, Sabin (L. y C.)

1982 antiguos concejales y miembros de la comisión de fiestas.

Onaindia, Benito (B. O.)

1984 1936-, caserío Urizar, mayordomo saliente de Santa Eufemia (1983-1984).

Urquidi Barinagarrementeria, José (J. U. B.)

1987 19.03.1933-, caserío Beñe, mayordomo saliente de Santa Eufemia (1986-1987).

8. 2. 2. Resto de Aulesti**Comisión de Fiestas**

1987 (miembros de la misma).

Ibarra Urrutibeascoa, Kepa (K. I. U.)

1987 natural de Amoroto, 5.01.1916, en Aulesti d. 1945, tabernero.

Larrauri, Mikel (M. L.)

2006 párroco de San Juan de Aulesti, Munitibar y Gerrikaitz.

Unamuno Gárate, Maribi (M. U. G.)

1987 29.03.1957-, de la comisión de fiestas.

8. 2. 3. Markina-Xemein**Arechavaleta Goicoechea, Sabin (S. A. G.)**

1987 y 1991 9.07.1924 - marzo 2006. *Sociedad Atxondo*

Juaristi Larrinaga, Patxi (P. J. L.)

2012 45 años. Profesor de CC. Políticas en la Univ. del País Vasco/EHU. Leioa (Bizkaia)

8. 2. 4. Otras zonas**Echeandía Berrojalbiz, María (M. E. B.)**

11.01.1913 (Sestao) - 6.03.1999 (Leioa)

8. 3. Fuentes manuscritas**Archivo Histórico Eclesiástico de Vizcaya (A. H. E. V.)**

Murélaga – San Juan Bautista, 6-3, *Ermita de Santa Eufemia: cuentas (1823 – 1951)*.

8. 4. Programas de fiestas

1987, 1991, s/d (2006), 2011. *Aulestin Santa Eufemi Jaiak*.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 16: 95-110
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

LA 'COFRADÍA DE MAREANTES DE SANTURCE': APROXIMACIÓN ETNOHISTÓRICA AL MODO DE GESTIÓN ECONÓMICA Y A LA SOCIEDAD MARÍTIMO-PESQUERA (1846- 1894). SANTURTZI, BIZKAIA .

*'La Cofradía de Mareantes de Santurce': An Ethnohistorical Approach to
the Form of Economic Management and that of the Maritime-Fishing
Soy (1846-1894)*

Juan Antonio Rubio-Ardanaz¹

(Recibido 1.VI.2012)
(Aceptado 4.VI.2012)

Palabras clave: Antropología marítima. Cofradía de pescadores. Etnohistoria. Lemanaje. Pesca artesanal.

Keywords: Ethnohistory. Fishermen's Guild. Maritime Anthropology. Pilotage. Small-scale fishing.

Hitz gakoak: Artisau-arrantza. Etnohistoria. Itsas-antropologia. Pilotatze. Santurtziko Kofradia.

RESUMEN

Una visión etnohistórica del papel institucional de la Cofradía de pescadores de Santurtzi, nos permite comprender la capacidad de cohesión y gestión de su actividad productiva. Ésta cumple su papel, consiguiendo cubrir los servicios sociales fundamentales y alcanzar beneficios económicos básicos. Aunque comporta una forma ritual de carácter religioso, en su base se halla una función económica fundamental: la autodefensa de la producción pesquera de sus miembros y de las actividades marítimas complementarias de la forma más óptima y beneficiosa posible.

SUMMARY

An ethnohistorical view of the institutional role of the Fishermen's Guild of Santurtzi allows us to understand capacity of cohesion and management of their production. The Guild fulfils its role in ensuring basic social services and economic benefits. Although it displays ritual behaviour of a religious nature, at its base we find a fundamental economic function: self-management of the fishing production of its members and of complementary maritime activities as optimally and beneficially as possible.

¹ Universidad de Extremadura. Facultad de Formación del Profesorado. Avda. de la Universidad, s/n. 10071 Cáceres. <rubioardanaz@yahoo.es>

LABURPENA

Laburpena: Santurtziko arrantzale-kofradiaren paper instituzionalaren ikuspen etnohistoriko baten bitartez ulertu dezakegu arrantzaleen kudeaketa eta kohesio gaitasunak, beraien produkzio-jardueraren eremuan. Kofradiak bere rola betetzen du, oinarrizko zerbitzu sozial eta mozkin ekonomikoetatik arduratzen. Erritu-forma erlijiosoaren itxura hartzen badu ere, bere muinean aurki daiteke funtsezko funtzio ekonomiko bat: bere kideen jarduera arrantzalearen autodefentsa eta itsas jarduera osagarrien babesa, modu hobezinean biak.

"La Etnohistoria es otra de esas reacciones. Puede ser entendida como la historia de la 'gente sin historia' ya que rescata el pasado de los grupos étnicos olvidados no sólo por la Historia Oficial sino también a menudo por las otras Historias contestatarias".

Gabriel Izard Martínez

Los pescadores han aparecido frecuentemente como gentes casi sin historia, como colectivos olvidados muy a menudo, o a lo sumo tratados desde parámetros tendentes a una idealización alejada de la realidad. La figura de estos hombres y mujeres se ha reconstruido y presentado de manera cuasi heroica, dando suma importancia a un ambiente en constante lucha y enfrentamiento con un medio duro y difícil. El ámbito de la pesca ha sido mostrado muchas veces desde una visión pseudohistórica, supuestamente compuesto por protagonistas con un carácter peculiar y de difícil adaptación con el resto de personas. La visión etnohistórica sin embargo, pretende ser una reacción, precisamente a esas maneras de ver y presentar los hechos. Intenta rescatar las realidades silenciadas, la historia de una alteridad que aunque con peculiaridades propias, es cercana y hace parte destacable de la sociedad y cultura de la costa vasca y cantábrica.

Proponemos por lo tanto, lejos de cualquier visión ideal, comprender la capacidad de los hombres y mujeres dedicados a la pesca y otras labores marítimas, en Santurtzi (Bizkaia), para defenderse y agruparse, gestionando su actividad productiva y haciendo frente a todo tipo de necesidades sociales y adversidades. Esta aproximación de carácter etnohistórico, pretende ofrecer una serie de datos con los que comprender su modo de vida, ciertas formas de hacer significativas, correspondientes a un pasado cercano (finales del siglo XIX). Describir algunas de las raíces del planteamiento y acción, puestas en marcha a través de la Cofradía en esa época, también nos ayudará a entender mejor el día a día y las formas de afrontar sus necesidades en un pasado reciente. Ampliamos un trabajo anterior, dedicado a la organización social de los pescadores (Rubio-Ardanaz 2010: 325-339) y lo hacemos con el añadido de poder sopesar con mayor número de datos, actuaciones de puesta en valor patrimonial de instituciones pescadoras dentro del marco del Proyecto PESCU².

1. PATRIMONIO MARÍTIMO Y PROYECCIÓN ETNOHISTÓRICA.

La pesca de bajura, en el País Vasco y en otras localidades del Cantábrico oriental, se ha perfilado históricamente de una manera asociativa por medio de una institución fundamental, tal y como son las cofradías. A lo largo del tiempo, hombres y mujeres pescadores y/o relacionados con la vida portuaria, unen sus esfuerzos, programan sus labores bajo normas comunes y gestionan su profesión de manera coordinada. Lo hacen con una intención que persigue unos principios mínimos de solidaridad y desempeño organizado de toda aquella cuestión relacionada directamente, tanto con el trabajo pesquero como con cualquiera de los demás aspectos de la vida cotidiana. En este último sentido, esferas como la simbólica (fiestas, rituales, creencias), la referente a lo político a nivel local, o al ámbito de la salud, o de la familia, tendrán algún grado de correlación con la institución.

En ocasiones en las cofradías, junto a la pesca y sus dedicaciones (mantenimiento del puerto, reparación de las redes, distribución del pescado donde juegan un protagonismo destacable las mujeres, etc.), en localidades próximas a vías marítimas y puertos, también se inscriben otras labores. Es el caso por ejemplo del lemanaje y el atoaje, el avituallamiento a los buques, el amarre, el auxilio marítimo en caso de peligro, o el servicio de suspensión de anclas que no obstante, con el transcurso del tiempo, pasarán definitivamente a manos de otras instancias.

En su inicio podemos hablar de las cofradías como organizaciones gremiales, cuya documentación en algunos casos, incluso se remonta a la segunda mitad del siglo XIV y que en una dinámica posterior, las más antiguas durante la Edad Moderna, servirán como modelo a las demás en diversos puntos del litoral (Erkoreka 1991: 32 y ss.). En suma, el conjunto de relaciones que establecen los pescadores desde antiguo con el medio, se apoyará en sus cofradías, alcanzando un tipo de relaciones sociales con una cohesión característica, diferenciada de la existente entre otras ocupaciones y profesiones. En la actualidad las cofradías de pescadores siguen funcionando y aunque han evolucionado y lo hacen en una esfera productiva y social distintas, continúan cohesionando buena parte de la vida cotidiana de los hombres y mujeres ocupados en la pesca de bajura. Esta propuesta de acercamiento a su pasado, con el que comprender mejor su forma de organización y funcionamiento antiguos, comparativamente nos sirve para discernir los pasos hacia el cambio en el modelo productivo a través del tiempo.

Este tratamiento etnohistórico, conecta con la atención que venimos prestando últimamente al campo del patrimonio etnológico, en consonancia con los

² Proyecto I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación HAR2010-15566, (2011-2013), Patrimonio Etnológico, Sociedad y Cultura Marítima (PESCU).

objetivos del proyecto de Patrimonio Etnológico, Sociedad y Cultura Marítima (PESCUM) que se interroga por la actual reformulación, en términos patrimoniales, de la sociedad y cultura marítimas en diversos puntos geográficos peninsulares (Cataluña, Andalucía, Galicia y País Vasco). Si históricamente la mar y el litoral, básicamente habían sido considerados como fuente de recursos, espacio de intercambio y frontera, hoy en día verificamos la aparición de nuevas dinámicas. Éstas tienden a una revalorización de la mar, el paisaje marítimo, la pesca, la navegación y sus infraestructuras en base al concepto de patrimonio etnológico. Dicho proyecto lleva a cabo el estudio de los discursos, representaciones y acciones relativas al ámbito marítimo entre los distintos actores implicados en su ejercicio de patrimonialización.

Tras una fase de estudio que ha permitido llegar a elaborar un mapa y estado de la cuestión sobre el patrimonio marítimo en las regiones indicadas, con este trabajo queremos contribuir a una segunda fase, centrada más en profundidad en la revisión de casos concretos. Al respecto, estas páginas pretenden servir de referente en varios sentidos. En primer lugar, desde la idea de sacar a la luz elementos para la comprensión de la vida pescadora, pertenecientes a un pasado cercano que además, comparativamente, salvando las distancias, podrían ser útiles para correlacionar aspectos de la organización social, con alguna semejanza a los existentes actualmente. En segundo lugar, queremos establecer una base referencial mínima, que aunque puede ser completada con un estudio documental más extenso, permita establecer un locus de partida para el contraste y consideración de la puesta en valor patrimonial, proyectada desde presupuestos de carácter histórico y llevada a cabo en el edificio de la “Cofradía de Santurce” (2012). En consonancia con la segunda fase del proyecto PESCUM, a este texto le deberá proseguir una búsqueda etnográfica que permita discernir cuál ha sido, o está siendo el tratamiento llevado a cabo, al menos en las cuestiones relativas al período cronológico al que nos hemos ceñido aquí. El proyecto contempla una fase en la que destaca la elaboración de propuestas y recomendaciones para el futuro de la investigación en patrimonio marítimo, su conservación, gestión y difusión.

2. EXISTENCIA, SIGNIFICADO INSTITUCIONAL Y ADSCRIPCIÓN A LA COFRADÍA.

En la localidad vizcaína de Santurtzi la Cofradía, ha sido la principal institución social puesta en pie por y para los pescadores, en el marco de su representación colectiva. Ésta se irá manteniendo incesantemente hasta la actualidad, aunque con el paso del tiempo sus funciones irán variando de acuerdo con los cambios económicos, sociales y políticos de cada época.

Nuestro punto de partida documentalmente se remite al siglo XIX, no obstante otros investigadores avisan de la existencia de algunos datos que prueban su funcionamiento como entidad gremial autónoma en 1730, año en el que firmaba un acuerdo con la cofradía existente en Plentzia (Erkoreka 1971:70). También contamos con otras referencias que nos remiten al año 1690, fecha en la que al parecer hay un libro de inscripción de cofrades depositado en algún momento en el archivo municipal (Vicario de la Peña 1901: 272-273; Erkoreka 1971).

Independientemente de la fundación o los orígenes de la, o de las cofradías que han existido en Santurtzi, muy probablemente anteriores al siglo XVII, nuestras primeras referencias han sido tomadas de un libro para la contabilidad, iniciado en 1846 y que llevaba como título, *Libro de cuentas corrientes de la Cofradía de mareantes de Santurce* en el que constan los movimientos de cofrades, cobros por ventas de pescado, e inversiones y pagos por servicios, llevados a cabo hasta 1884. La institución aparece bajo la advocación de San Nicolás y asimismo, en el segundo folio, consta como *Cofradía de mareantes de los tres Concejos*, los cuales fueron una de las dos entidades que conformaron el Valle de Somorrostro (éste sería hasta 1805 una de las diez repúblicas pertenecientes a las Encartaciones y cuya otra entidad se conocía como los Cuatro Concejos). A los Tres Concejos pertenecieron “San Jorge de Santurce, Santa María de Sestao y San Salvador del Valle de Trapaga”. Dada la escasa documentación existente, el libro de cuentas referido contiene testimonios que hemos considerado de alto interés, referidos a acciones y funciones propias de este tipo de organizaciones. Por otro lado nos hemos servido de los papeles y documentos más antiguos conservados en la institución y que tuvimos la ocasión de inventariar durante una estancia sobre el terreno en el municipio santurtziarra (Rubio-Ardanaz 1992-1993).

La documentación estudiada nos ha permitido confirmar que los pescadores encuentran en las cofradías presentes en el municipio, un instrumento de poder con el que defender sus aspiraciones, frente a instancias de carácter diferente como por ejemplo las municipales y gubernamentales. La confraternización en torno a preocupaciones y necesidades comunes, en función de los oficios desempeñados (pesca, lemanaje, atoaje, venta del pescado, etc.), permitirá a sus miembros preservar sus derechos y alcanzar y velar en favor de sus propios intereses, llegando a poner en marcha una serie de servicios sociales (repartos de beneficios, servicio sanitario: médico, pago de productos farmacéuticos y medicamentos, socorro en caso de enfermedad, atención a las viudas, gastos por funerales, etcétera) que de otra manera no hubiesen sido posibles. Esta función de base económica y social, en todo momento se apoya en el patronazgo de carácter simbólico que en Santurtzi como se ha citado, en estas fechas encontraba su referente en San Nicolás, toman-



Figura 1. Entrada al antiguo puerto pesquero de Santurtzi

do sin embargo posteriormente a San Pedro como patrón.

El significado simbólico de figuras del santoral cristiano como San Nicolás o San Pedro, es trasladado y reconfigurado en el mundo marítimo y pescador donde son habituales las limitaciones y situaciones propias de un medio aleatorio y ocasionalmente peligroso y arriesgado. Esta traslación y reconfiguración los alza y presenta como patronos de los pescadores, dando sentido y razón de ser a la pertenencia e inclusión en este mundo profesional. Es así como obtiene una lógica, tanto la advocación como las festividades en su honor, objeto de celebración ritual y de pago a los clérigos encargados de estas labores por parte de la Cofradía, donde por ejemplo, el 5 de julio de 1848 ésta paga la cantidad de 7 reales por la “iluminación de San Nicolás durante la Novena del Corpus”, ubicado en la parroquia de San Jorge.

La pesca no se realiza fuera de la protección del santo invocado, ni tampoco en consecuencia al margen de la autoridad del Mayordomo; al contrario, dicha invocación y culto justifican la confraternización, el reconocimiento como miembros hermanadamente organizados en virtud de objetivos más fácilmente alcanzables de manera conjunta. Sin este significado la pertenencia carece de orientación y sin cofrades, no existe sentido alguno para la búsqueda de dicha orientación. Orientación cuyo objetivo reside en el rendimiento lo más beneficioso posible en un ejercicio de clara defensa de los intereses de quienes componen la Cofradía.

Bajo estos parámetros, a finales del siglo XIX, se denota una dinámica constante de inscripciones a la institución, reflejando en la época un contexto de viva actividad. La admisión exige en este momento el abono de una cuota de 12 reales y entre 1848 y 1952 podemos comprobar 82 nuevas admisiones de las cuales 27, al no ser adultos, solo pagan la mitad. A modo de ejemplo, los tres primeros admitidos en 1846 serían José Ramón de Ostaurechea, el 5 de marzo; José

María de Arecheta, el 28 de marzo y Lino de Ortiz, admitido el 19 de abril. Los tres primeros de edad joven serían Francisco de Basagoiti, inscrito el 27 de abril; Juan Bautista Ormaechea, el 2 de septiembre y Joaquín Casares, el 20 de septiembre. Por años, en 1846 se realizan 21 admisiones de las cuales 11 pagan media cuota; en 1847, 5 de las cuales 2 pagan la mitad; en 1848, 18 siendo 4 las que pagan la mitad; en 1849, 8 pagando 3 la mitad; en 1950, 3 de las cuales 2 pagan media cuota; en 1951, 13 pagando 3 la mitad y en 1852, 14, pagando 2 la mitad. En ocasiones se hace constar la condición referente a la edad del nuevo cofrade, como sucede con “Mesperuza el joven” apuntado el 25 de marzo de 1849. Otras veces se indica la condición de hijo de otro cofrade, como por ejemplo en el caso de Clemente de Ortuia, “hijo de Ramón”, admitido el 9 de agosto de 1852; o simplemente como “un hijo de Rezola”, admitido el 17 de junio de 1852, sin detallarse su nombre o de qué hijo se trata.

Como vemos, el reconocimiento por medio de la adscripción y pertenencia formal se adquiere, tanto de manera colectiva bajo la advocación patronal cristiana, como de forma individual y personal haciéndose constar por escrito sencillamente el nombre y el apellido, o solamente el apellido como sucede con Muñoa (16 de enero de 1848). En ocasiones se indica la relación parental añadiéndose la condición de hijo de algún cofrade, o el status de edad del nuevo admitido. Unos requisitos tan sencillos nos hacen pensar también en la fuerza de la cohesión vecinal: personas del colectivo instalado en los barrios del municipio, conocidas por su relación vecinal, por lo que no es necesario reflejar documentalmente un mayor número de datos. La adscripción toma forma final y se confirma materialmente con el pago de la cuota correspondiente que en casos excepcionales se deja a deber o se realiza por un fiador. Esto ocurre por ejemplo con Francisco de Bayon, apuntado el 28 de agosto de 1848, quien “paga la deuda” de 6 reales en algún momento dado, tal como se anota entre paréntesis al lado de su nombre, cantidad y fecha de admisión en el folio correspondiente del libro de cuentas; o como en el caso de José Palacios, junto a cuyo nombre, también entre paréntesis, consta “su fiador, Alejo de la Pedraza”.

3. ACTIVIDADES PORTUARIAS DURANTE EL SIGLO XIX.

Como se ha indicado, la Cofradía de Santurtzi no gestionaría solamente las labores propias de la profesión pescadora (organización del trabajo en la mar y capturas, subastas del pescado, venta, etc.). Entre sus cometidos también comprobamos la gestión y organización de otras relacionadas con el tráfico de buques del puerto comercial de Bilbao. Todavía a finales del siglo XIX hay cofrades cuyo trabajo consiste en ayu-

dar a los barcos mercantes en sus maniobras portuarias de entrada y salida (atoaje y lemanaje), además de otros servicios como por ejemplo, el suministro de alimentos y víveres o avituallamiento de los barcos, el amarre y la ayuda a la navegación por la ría o partes interiores del puerto.

La Cofradía en esta época en su denominación toma el término de “mareante” bajo el cual se agrupan tanto el oficio pescador propiamente dicho, como el correspondiente a los trabajos portuarios indicados. Ésta gestiona y organiza su propia actividad en conjunción y estableciendo acuerdos con las demás cofradías ubicadas en la región del Abra del Nervión: Portugalete, Algorta y Zierbena, manteniendo una competencia regulada. Las ocupaciones de gestión interna, como por ejemplo la composición de las tripulaciones, se compaginan con aquellas de tipo externo, donde destaca la negociación de los precios exigidos a los buques mercantes o los trabajos de cobro e incluso reclamación en el caso de impago ante la Junta del Puerto.

El atoaje es una de las profesiones que destacan en este momento histórico, consistente en remolcar los buques mercantes en función de las corrientes, fondos y calados hasta su punto de amarre en el puerto. Aquellos que se dedican a esta profesión poseen un buen conocimiento del medio, las zonas y sus peligros, el estado de la mar y las mareas. Conocen su aprovechamiento en virtud de una navegación lo más segura posible así como el riesgo y la peligrosidad. Además del atoaje se ejercen trabajos de ayuda a la navegación y de pilotaje: acceso de un “piloto lemán” al barco, quién junto al capitán se encargará de conducirlo a su destino en el puerto. Destaca en esta época el buen conocimiento de la barra y bancos de arena existentes tanto en la entrada como en la misma ría.

Para hacernos una idea de las personas dedicadas a esta labor portuaria, en 1879, tal como consta en copia de solicitud de “turnos para las lanchas dedicadas al servicio de prácticos” realizada por la Cofradía, hallamos la firma de 114 personas. Este tipo de gestiones administrativas iban dirigidas a la Junta de Comercio de Bilbao y en alguna ocasión los escritos se realizan conjuntamente con Algorta y Portugalete. Aproximadamente este número se traduce en 8 ó 9 embarcaciones dedicadas a estos menesteres.

En el ejercicio del lemanaje destacan momentos conflictivos en los que hay exceso de tripulantes, candidatos a salir a la mar en las lanchas que asisten a los buques en sus maniobras de entrada y navegación portuaria. Hay que considerar que cuando se pasa por momentos en los que escasean las capturas de pescado, la alternativa se torna hacia los trabajos portuarios. Los hombres encontrarán una alternativa en las labores citadas y las mujeres sobre todo en la descarga de los barcos. En torno al lemanaje hemos constatado docu-

mentalmente períodos de controversia que darán lugar a reclamaciones por parte de los patrones de las lanchas ante la cofradía santurtziarra y su mayordomo considerado “principal autoridad sobre el gremio”. En estos casos se ejerce una función claramente corporativista que aunque hace caer la responsabilidad sobre los patrones, a éstos se les impone sin embargo la obligatoriedad de reclutar única y exclusivamente miembros de la Cofradía de Mareantes de Santurce. La institución hace constar y verifica la existencia de un derecho común al trabajo de asistencia a los barcos en el Puerto de Bilbao, acuerdo que se toma en “junta de hermandad”. En los casos en los que excede el personal se recurrirá al sorteo dilucidándose de este modo los participantes en las lanchas asistentes.

Para ilustrar este punto con el fin de aclarar la clase de funciones que hemos descrito, transcribimos a continuación un “aviso a los prácticos” recibido en febrero de 1892 en la Cofradía (documento 7.1. inventariado en Rubio-Ardanaz 1992-1993: 259) y transmitido por el Mayordomo, Ceferino Camio a sus miembros:

“El Sr. Ayudante de Marina de la cuarta sección de la Capitanía del puerto de Bilbao, con fecha 20 de este mes me dice lo siguiente: Aviso a los Prácticos. Los buques que a su entrada en este puerto no hayan recibido orden del encargado al efecto Alejo Martín, o su representante para dirigirse a la sección donde hayan de cargar o descargar y tengan que amarrarse entre muelles, emplearán para su movimiento cuando se dirijan a la sección donde hayan de cargar o descargar, la lancha de la Cofradía a donde pertenezca el práctico y le corresponda por el turno que los mayordomos tienen establecido en cada Cofradía, cesando el derecho a la lancha que le asistió a la entrada tan luego como haya quedado el buque amarrado en las boyas de entre muelles (...)”.

Como vemos se trata de regular la asistencia a los barcos mercantes, cuestión que se hace a través de la institución “mareante” y “pescadora”. El compromiso u obligatoriedad quedan libres una vez amarrado el barco, contrariamente a momentos anteriores en los que la lancha que había asistido en la entrada, conservaba el derecho de asistencia durante toda la estancia en el puerto del buque en cuestión, incluida la salida. Podemos ampliar estos aspectos con la segunda parte de este mismo aviso que reza de la manera siguiente:

“Los buques que como los de la Compañía de Krup tienen destino fijo para cargar y todos aquellos que sus capitanes traen órdenes privadas; pero con destino conocido y tengan que amarrarse entre muelles provisionalmente, bien para esperar la visita de sanidad, bien porque el calado del buque no permita subir la Ría u otras causas, emplearán para continuar a su destino la misma lancha que le asistió a la entrada aun cuando no

hayan recibido orden del encargado Dn Alejo Martín o su representante. Lo que se suplica para general conocimiento y cumplimiento”.

El aviso está fechado en Portugalete, el 20 de junio de 1892. También aparece sellado por la Capitanía del Puerto de Bilbao (Ayudantía de la 4ª Sección) y firmado por Vicente Basterrechea, datos detallados por el Mayordomo en el documento, puesto al público “en el local de costumbre” en ejercicio de sus funciones reguladoras del trabajo ejercido por los cofrades.

4. DIVISIÓN DEL TRABAJO, RELACIÓN TRABAJO/CAPITAL Y CONTROL DESDE OTRAS INSTANCIAS.

Entre los dueños de las lanchas y los otros tripulantes se establece una división del trabajo en la que los primeros, se encargan del pilotaje del barco y los segundos, se ciñen a hacer llegar al piloto hasta el barco correspondiente. Los dueños se encargarán también del reparto de los quiñones o partes del salario, cobrados por el trabajo efectuado, llevándose la parte principal. Debemos hacer notar que a pesar de existir una propiedad sobre los medios de producción, este hecho no otorga totalmente el derecho de decidir la forma de reparto de las ganancias, ni de establecer las normas a la hora de contratar los tripulantes que participarán en la unidad de producción. Esta facultad y las decisiones se realizan en las juntas de la Cofradía, en las cuales se deciden y aprueban los quiñones o partes de dinero que debe recibir cada miembro de la tripulación de las lanchas lemanes.

Por otro lado, la relación trabajo/capital se enmarca en un ámbito de tipo gremial. Desde un oficio común se corporativiza el ejercicio y se controla su organización. Sin embargo, ya en esta época esta organización heredada del pasado, choca paulatinamente con ámbitos exteriores al propiamente pesquero-mareante. La Cofradía se va a ver enfrentada, cada vez más claramente con una esfera diferente, de tipo mercantil a la cual vende su fuerza de trabajo. Los servicios a los buques reciben un pago y según la documentación de la época, éste no depende ya directamente de la Cofradía. A mediados del siglo XIX los precios se fijan desde la Junta del Puerto en función de los tonelajes de los buques asistidos y ya en esta fecha se constatan momentos conflictivos relacionados con los pagos y cobros.

La Cofradía santurtziarra cumple una función institucional que le permite reclamar en momentos en los que se incumplen las condiciones y se provoca el impago a los cofrades. Éstos a través de la institución, mantienen la potestad de la organización del trabajo de manera interna. La distribución del trabajo, los turnos, los repartos o sueldos, la composición de las tripula-

ciones, etcétera, corren a cargo de los trabajadores. Sin embargo otras cuestiones se decidirán desde fuera, tales como las tarifas y precios, según tonelaje de los buques y estado del tiempo en la mar. En un momento dado este tipo de trabajos quedarán totalmente desligados de las cofradías y de la esfera pesquera. Según Erkoreka Gervasio (1991: 262) mediante Real Orden de 20 de octubre de 1832, quiso establecerse un régimen uniforme para todos los puertos con el fin de evitar “*las reclamaciones que se han hecho y hacen por los capitanes de los buques nacionales y extranjeros contra la obligación establecida en algunos de los puertos de la península e islas adyacentes de tomar práctico a su entrada o salida de los mismos*”. La orden dispuso entre otras cuestiones, que la obligatoriedad afectaría a todo buque mayor de cincuenta toneladas a excepción de aquellos dedicados al cabotaje.

Independientemente del éxito de su aplicación, la Cofradía de Santurtzi planteará sus reclamaciones de manera patente como ya hemos indicado, en ciertos momentos críticos. Podemos ilustrar el ejercicio de esta función transcribiendo a continuación el siguiente documento:

“Hace ya más de un mes que por solicitud de los representantes de los gremios de mareantes de los puertos de Santurce, Algorta y Portugalete, verificada en la comunicación de primero de septiembre último, tuvo lugar en el punto de las arenas (sic) la entrevista entre ellos y los comisionados de esa Junta de comercio, en la que expresaron, y fijaron aquéllos la resolución decisiva de los mencionados gremios acerca de sus justos intentos relativos al abono de limanajes por el servicio de los buques. Después de un período de tiempo tan prolongado los comisionados de aquellas cofradías, se ven en la penosa situación de manifestar que al observar la misma irresolución, el mismo desprecio de que son el blanco en la serie de tantos años, en la satisfacción de sus fundadas reclamaciones, no les queda otro partido que hacer presente a Us. Que si en el término de ocho días no se les comunica una determinación categórica sobre el asunto que llene sus deseos, se considerarán autorizados a adoptar las disposiciones, aunque desagradables que les dicte la razón que tienen el convencimiento íntimo les asiste. Dios guarde a Us. Muchos años. Portugalete y Octubre 21 1846”.

Como vemos, hay momentos determinantes en los que surgen quejas y tomas de decisiones encaminadas a conseguir aquellas contraprestaciones adeudadas por las labores profesionales realizadas. La organización interna, es decir los turnos y la distribución del trabajo, los repartos y sueldos, la composición de las tripulaciones en las lanchas, etc., a finales del siglo XIX se sigue haciendo por los mismos trabajadores. Sin embargo, encontramos acciones que dependen de fac-

tores procedentes del exterior, como el pago por los servicios portuarios, o la asignación de los precios por tales labores. Finalmente este tipo de trabajos quedarán ubicados fuera de las cofradías de “pescadores y mareantes” quedando bajo la responsabilidad y siendo gestionados por la Junta de Comercio. Llegará un momento en el que la Cofradía quedará totalmente desligada de una esfera profesional que había venido ejerciendo desde antiguo, aunque constantemente habrá hombres y mujeres pertenecientes al ámbito arrantzale que continuarán ligados a ciertas labores portuarias comerciales como por ejemplo, la descarga de barcos realizada por hombres y mujeres (como es el caso de las sardineras en momentos laboralmente críticos en los que no van a tener más remedio que recurrir a esta actividad).

Además por otro lado, la Cofradía también se ocupará en estas fechas, de la gestión y mantenimiento del puerto pesquero en su conjunto cuyas instalaciones, a finales del siglo XIX, además de los barcos de pesca también da cabida y atención a lanchas fleteras, gabarras y gabarrillas, destinadas al avituallamiento de buques. La institución mareante y pescadora se encargará de cobrar los derechos correspondientes por el uso de sus instalaciones.

5. NORMATIVA Y PROTECCIONISMO.

La gestión de la institución aparece apoyada en una serie de exigencias económicas, reflejadas en las “condiciones del remate” con las que se lleva a cabo periódicamente su adjudicación. Si tomamos como referencia las “condiciones y actas del remate de arbitrios de la Cofradía de mareantes del puerto de Santurce” correspondientes al año 1888, podemos destacar los aspectos siguientes:

En primer lugar se produce un tipo de cohesión característica de carácter gremial, tendente a favorecer a sus integrantes y que se muestra primordialmente en los pagos preferenciales exigidos por la venta del pescado: cantidad mínima establecida para aquél desembarcado en el municipio por los propios cofrades. La pertenencia al propio puerto permite gozar de las mejores condiciones, pagando derechos mínimos en comparación con otras localidades a las que no obstante, también es posible acudir para desembarcar y vender las pescas. A las sumas de dinero aportadas por los cofrades santurtziarras, se añaden las procedentes del pago por parte de pescadores de otros puertos y cofradías según las condiciones establecidas para cada caso de las que también se obtendrá un beneficio (Rubio-Ardanaz 2011: 410-414).

Las aportaciones tanto foráneas como locales de dinero, repercutirán en favor del colectivo pescador por medio de repartos de beneficios anuales y servi-

cios prestados a los miembros de la Cofradía: atención médica (médico y farmacia), asistencia económica por enfermedad, servicios religiosos (funerales y otros cultos), actividades festivas, sueldos destinados a los empleados y oficiales que trabajan en la Cofradía, gestiones, pagos de ayuda durante el servicio militar, obras portuarias, socorro y ayudas en caso de naufragios y accidentes en la mar (ayuda económica a las viudas y familias), reparto de beneficios, pago de seguros, etc. (fig. 3). En su conjunto podemos afirmar que uno de los objetivos primordiales es la protección de las personas y familias que integran la Cofradía, tal y como aparece constantemente en la primera “condición de remate” año tras año, a la cual deberá responder obligatoriamente la persona que se haga con la dirección anual de la institución.

Esta exclusividad gremial a la que nos estamos refiriendo, se apoya en un conjunto de condiciones de carácter económico, fundamentadas en una serie de pagos obligatorios en función de las labores ejercidas, sean pesqueras o portuarias indistintamente. Podemos hacernos una idea más clara aludiendo a las siguientes condiciones del remate de 1888 (“Condiciones bajo las cuales la Cofradía de Mareantes del puerto de Santurce saca a público remate todos sus arbitrios para el año próximo de mil ochocientos ochenta y ocho”) las cuales fueron redactadas de la manera siguiente (de la 1ª a la 8ª y de la 11ª a la 16ª):

1ª Toda embarcación de este puerto de Santurce ó de Ciérbana, Algorta y Portugalete, que vengan á este puerto con sardina, y la vendan en el mismo, pagará el tres por ciento sobre el importe total de la pesca.

2ª Las embarcaciones de otros puertos, que no sean los arriba citados pagarán el ocho por ciento sobre dicho importe total.

3ª Cualquiera otra clase de pesca, como chicharros, berdeles, sardinetas etc, que sean cogidos con trasmallo ó sin cebo pagarán el mismo impuesto de la condición primera.

4ª Toda lancha de esta Cofradía que venda sardina en cualquier puerto que no pague derechos, los satisfará en este puerto como las demás lanchas, con arreglo á la condición primera.

5ª Toda embarcación de esta Cofradía, ó de los puertos de Ciérbana, Algorta y Portugalete, que traiga pesca mayor, –pagará el tres por ciento de lo que venda en este puerto, y las embarcaciones de otros puertos abonarán el ocho por ciento.

6ª La anchoa vendida en este puerto por embarcaciones de esta Cofradía, ó de los puertos de Ciérbana, Algorta y Portugalete, pagará el tres por ciento sobre su importe total; pero la vendida por embarcaciones de otros puertos pagará el ocho por ciento sobre dicho importe total.

7ª Las lanchas de esta Cofradía que lleven sardina á las fábricas establecidas desde este puerto hasta Bilbao, quedan sujetas al pago del impuesto que queda establecido á la vendida en este puerto.

8ª Las lanchas del puerto de Laredo que vengán á este puerto con cualquier clase de pesca, para venderla en él, quedan libres del pago de todo derecho, en reciprocidad de lo que en aquel puerto sucede con las lanchas de esta Cofradía.

11ª Si se llegara a justificar que las lanchas de este puerto toman sardina a las de Castro ó á otras que están en el mismo caso, tanto para conducirla á las fábricas como para venderla en este puerto, pagarán el ocho por ciento sobre el importe total que se ha impuesto á la sardina que venden dichas Cofradías en este puerto.

12ª Ningún patrón ni pescador podrá negar la venta de sardina, que á dicho fin venga á este puerto, á persona alguna establecida en él, que se la pida ó reclame para consumirla en el mismo puerto, siendo preferidos estos compradores á cualesquiera otros; pero entendiéndose que si se pide sardina á una lancha que tenga hecho ajuste con una fábrica, el consumidor ó persona del pueblo que pida sardina, deberá pagarla, no al precio de fábrica, sino al precio que venda la lancha que tenga sardina en venta para el público.

13ª Los botes y demás embarcaciones pequeñas, que no se dediquen á la pesca de sardina, pagarán diez pesetas por todo el año.

14ª Las lanchas de pilotaje pagarán medio quión por abordajes, lemanajes y suspensión de anclas.

15ª Todo lanchón cargado que descargare en este puerto pagará cuatro pesetas por cada vez que lo efectúe.

16ª Las lanchas fleteras, gabarras y gabarriillos pagarán dos pesetas por cada vez que carguen ó descarguen.

Las entradas obtenidas, tal como exigen las condiciones transcritas, conformarán la base capaz de cubrir el conjunto de servicios que hemos señalado. En torno a dichas prestaciones se constituirá una cohesión, aglutinadora de hombres y mujeres, relacionados profesionalmente de alguna manera con la mar. Por otra parte, llaman la atención las prerrogativas en plano de igualdad concedidas a los pescadores procedentes de Zierbena, Algorta y Portugalete, todos ellos cercanos o ribereños al Abra del Nervión y por lo tanto vecinos, equiparados en el pago con los mismos derechos que a los santurtziarras. En lo que respecta a la compra, la preferencia pasa por la pertenencia a la localidad. Se confirma un aspecto organizacional de tipo diferencial, referente a la pesca procedente de puertos distintos a los más cercanos al Abra del Nervión. También se

confirman relaciones de reciprocidad establecidas con Laredo, localidad cercana a la santurtziarra que sin embargo no se establecerá con Castro a pesar de su mayor proximidad.



Figura 2. Interior del antiguo puerto pesquero de Santurtzi

Por otra parte comprobamos la diferencia de tratamiento en los pagos, para los “botes y embarcaciones pequeñas”, lo cual nos indica la existencia de formas de producción pesquera distintas. A estos se les exige una cuota anual en vez de un pago puntual para cada cantidad desembarcada. Aunque las condiciones de remate no especifican más detalles, es interesante ver al menos esta distinción que nos da una primera pista sobre maneras de practicar la actividad diferencia y cuya presencia se confirmará también posteriormente. La alusión al uso del trasmallo nos pone también en la pista de una pesca generalizada a pequeña escala. La primera motorización se hará esperar en torno a una treintena de años. Y si miramos un poco más lejos en el tiempo, alrededor de algo más del doble, para que se den cambios significativos que propiciarán la intensificación de la producción y de las ventas, como sucede por ejemplo en el momento en el que se dispone ya de un elemento tan básico como el hielo, permitiendo un mantenimiento y conservación del pescado mejores.

Sin embargo aunque como vemos, globalmente se trata de una pesca a pequeña escala, la norma de pago establecida obedece a formas y situaciones distintas. Esta manera diferente de aplicar las condiciones (véase la condición del remate decimotercera) nos hace suponer que el control de la Cofradía santurtziarra, tal como sucede en otros puertos del país, lo ejercen los patrones de las embarcaciones mayores. En Bermeo por ejemplo, un siglo antes, se distingue entre las lanchas besugueras y las lanchas sardineras, grandes y pequeñas respectivamente, donde las primeras, serían las encargadas de controlar la junta de cofrades y por ende su cofradía (Erkoreka 1991: 253-254). El besugo y el atún son considerados “pesca mayor” en oposición a especies como la sardina que en el caso de Santurtzi es la especie principal capturada y a la cual

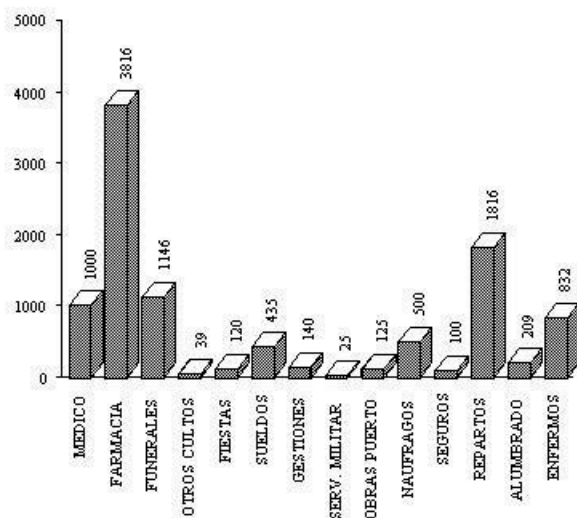


Figura 3. Recursos y esferas cubiertas por la Cofradía. Año 1888

se dedicaban sus embarcaciones mayores, frente a otras especies como el chicharro, verdel, sardineta y anchoa, todas ellas aludidas en las condiciones del remate.

Por otro lado, la cohesión gremial se logra gracias al seguimiento de la normativa y condiciones a las que deben atenerse todos los miembros, cuya gestión se renueva cada año y cuya aceptación pasa por la adhesión personal de cada cofrade. Este juego toma una base simbólica a través del santo patrón al que ya hemos aludido más arriba, San Nicolás, y se refuerza gracias al ritual festivo y la correspondiente celebración, acompañada al mismo tiempo todos los años de un reparto económico entre todos los cofrades. Pero anteriormente, éstos han tenido que responder al pago de las cuotas o derechos por venta de pescado establecidos. Los “botes pequeños” se atienen a un pago fijo por todo el pescado capturado durante el año, mientras que los barcos mayores lo harán en función de las cantidades desembarcadas en las rampas del puerto pesquero.

La Cofradía vela por el compromiso y exige el cumplimiento de las normas reguladoras, incluso más allá de la localidad. Sus miembros asumirán, como deber fundamental, actuar bajo sus requisitos, entre los que se incluye el pago por el pescado vendido en aquellos puertos en los que no se exige esta obligación. Las actuaciones por libre en cuestión de pagos o derechos por pescado vendido, queda descartada sin excepción, aspecto que recaerá en una vigilancia mutua y donde cualquier incumplimiento o irregularidad será rápidamente comunicado. Los infractores de las normas serán sancionados económicamente. Esta misma regulación sobre el pescado vendido fuera, aparece en relación con las ventas a las fábricas existentes en esta época. Aunque son los pescadores quienes negocian y acuerdan los precios, también se atienen al marco institucional, pagando de la misma

manera los derechos acordados por la venta de sus capturas. Cualquier vía de negociación privada o al margen queda descartada y prohibida, evitándose de esta manera tanto actuaciones de carácter diferencial como la competitividad interna en el seno de la propia Cofradía.

Otra característica que otorga una consistencia fundamental al colectivo, agrupado en torno a la institución y en el que ésta juega un papel imprescindible, gira alrededor de las relaciones establecidas con las demás cofradías y puertos. Como ya hemos señalado más arriba, podemos comprobarlo a través de los acuerdos de reciprocidad, respecto a los pagos por pescado vendido, con los pescadores de otras localidades a los cuales se les aplica condiciones especiales, favorables o viceversa, de tratamiento equiparable al recibido por los pescadores santurtziarras en dichos puertos foráneos.

Esta cohesión propia del colectivo pescador, en alguna medida va más allá y se proyecta hacia todos los habitantes de la localidad. En este sentido, ante una demanda de consumo local los pescadores no podían negarse a vender sus capturas de un pescado como la sardina. De esta manera la protección ejercida por la Cofradía se hacía extensible también hacia el municipio, aspecto preferencial incluso frente a la compra por parte de las fábricas de pescado. Su demanda quedaba relegada teniendo preferencia el consumo local. En la distribución del pescado los arrantzales establecen este nexo de unión y protección en favor del pueblo al que pertenecen, mostrando unos intereses que pasan primero por los propios convecinos y familias locales, postergando a un segundo lugar los de las citadas fábricas. La Cofradía vuelve a ejercer un papel como garante del cumplimiento de esta condición de distribución de carácter preferente, aspecto que se mantiene constantemente a través de los años en las “condiciones del remate” de la institución pescadora.

6. FORMALIZACIÓN DE LA GESTIÓN DEL GREMIO.

A finales del siglo pasado y principios del XX la producción se localiza en un marco exclusivista que ejerce un control localista en el que la Cofradía influye directamente sobre la comercialización del pescado y donde la iniciativa privada en sus primeros pasos queda claramente limitada. Institucionalmente se dan unas condiciones y normas que tratan de imponer una dinámica y una forma peculiar en el modo de producción. Estas son acordadas en el seno de una institución propiamente pescadora, que controla el pescado capturado en la primera fase de su distribución.

Tanto en la reglamentación del trabajo y profesiones desempeñadas (pesca, lemanaje y otros oficios

portuarios), en la decisión de días festivos, repartos de beneficios, atención y servicios de tipo social, mantenimiento del puerto, pagos de sueldos a los empleados y como vemos en la venta del pescado, bajo el pago de unos derechos acordados de antemano, interviene la “cofradía de pescadores y mareantes”. Al respecto se muestra primordial la figura de los mayordomos ejerciendo su rol como gestores, para lo cual deberán adquirir el compromiso y obligación con los cofrades de una administración y mantenimiento beneficioso para ellos. Dicho compromiso encuentra su garantía de cumplimiento en el pago de una fianza o depósito tal como se refleja documentalmente en las antiguas “condiciones de los remates y arbitrios”. En ellas se hace constar la obligatoriedad del “apunte, el cobro y el pago a los patrones de lo vendido en este puerto”. La organización gremial a través de la Cofradía de pescadores y mareantes asegura la reproducción simple de la comunidad arrantzale, en un momento en el que choca con la reproducción ampliada del capital comercial e industrial, teniendo como consecuencia una limitación de sus actividades, cada vez más clara, hacia la pesca de bajura.

A pesar de la importancia que tendrían las labores derivadas del puerto comercial para el gremio “mareante”, durante el siglo XIX, la pesca es sin duda la principal actividad ejercida. Como hemos visto el paso de las capturas por el puerto pesquero está claramente regulado, organizado y gestionado y también como hemos podido comprobar, se establece para ello una normativa de carácter fundamentalmente económico. Todo ello supone una gestión administrativa y comercial que es subastada anualmente de forma pública, dando lugar a la elección de los Mayordomos Primero y Segundo. Dicho acto tenía lugar bajo la autoridad del Mayordomo Primero saliente, otorgándose los derechos de gestión y dirección de la institución al mejor postor, bajo la garantía de un depósito y ante notario como garante de las escrituras correspondientes. Previamente se proponían en comisión los puntos de dichas condiciones que debían ser confirmadas en junta o asamblea, proceso estructuralmente conformado por los pasos siguientes. En primer lugar, la propuesta por parte de una comisión reunida en junta de las condiciones para la gestión de la Cofradía. Segundo, la aprobación de dicha propuesta por la junta general de la Cofradía. Tercero, el aviso público de la subasta de las condiciones incluidas en la propuesta aprobada. Cuarto, la subasta, Quinto, el nombramiento y en sexto lugar, la escrituración notarial del compromiso de gestión.

Junto a los mayordomos hay empleados administrativos en un ejercicio laboral que persigue unos beneficios generales proyectados a los cofrades y sus familias y otros personales que se formalizan por medio de un sueldo o paga. Los pagos por un lado recaen directamente sobre algunos cofrades y empleados a cambio del trabajo de carácter administrativo. Por otra parte intervienen personas ajenas a la institu-

ción ligadas a ésta por la prestación de servicios ocasionales. A ello se suman los ya mencionados beneficios y servicios que revierten sobre los mismos cofrades y sus familiares. Destacan las pagas asignadas a los cargos gestores o empleados elegidos por subasta y considerados miembros de la Cofradía y cuyos pagos son “librados” por tal condición. Es así como el primer y segundo mayordomos, reciben sus respectivos sueldos bajo el concepto de gratificación. Lo podemos ilustrar con sendos libramientos fechados el 24 de diciembre de 1888 por la misma cantidad de 80 pesetas. El primero, muestra la retribución de Gregorio Causo, “*por la gratificación anual que como Primer Mayordomo le tiene señalada la Cofradía y que vence en fin del corriente mes*”; firmado por el Secretario Luis de Iza y Aguirre y el Mayordomo Segundo, Timoteo Castillo; a cuyas firmas se sumaba la del beneficiario Gregorio Causo. Y el segundo, a Timoteo Castillo, “*por la gratificación anual que como Segundo Mayordomo, le tiene asignada la Cofradía, que vence el 31 del corriente mes*”; firmado por el Secretario, Luis de Iza y Aguirre, el Mayordomo, Gregorio Causo y el interesado (libramientos números 40 y 41 del año referido).

Junto a estas retribuciones se pueden verificar asimismo las del Secretario o Depositario de la Cofradía y el alguacil, documentalmente considerados también “Libramientos a Cofrades” (libramientos números 42 y 43 del mismo año). El primero de éstos, librado en la misma fecha que los anteriores, pagado a Luis de Iza y Aguirre, “*por su sueldo de Secretario de la Cofradía por todo el año, que vence el 31 del corriente mes*”; firmado por el mismo como Secretario, por el Mayordomo Gregorio Causo y “a ruego” por Dolores Mateu. Y el segundo a José del Arco, “*por su sueldo anual como alguacil de la Cofradía, que vence el 31 del corriente mes*”; firmado nuevamente por el Secretario y el Mayordomo, y a “ruego” también por Dolores Mateu (Rubio-Ardanaz 1992-1993: 204).

El alguacil se encargaba asimismo de otras labores como por ejemplo, el pago de funerales, del alumbrado y de la distribución anual de los beneficios entre los cofrades, los botes y las lanchas. Unos años más tarde consta en el puesto, Juan Franco a quien se le paga la cantidad de 261 pesetas, “*por su sueldo de alguacil y por petróleo suministrado por el alumbramiento de la Cofradía durante el año 1892 y una peseta de trabajos hechos*”. Junto al beneficiario firman el libramiento correspondiente, Ricardo de Ageo como Secretario y Ceferino Camio como Mayordomo, también a finales de año el día 29 de diciembre. Vuelve a recibir la misma paga, “*sueldo de alguacil y como encargado del alumbrado de esta Cofradía en este año de 1893*”, firmando el mismo Secretario y el nuevo Mayordomo, Angel Hormaechea. El 11 de febrero de 1894 Juan Franco, recibiría su último pago como alguacil por la cantidad de 22 pesetas, siendo Mayordomo, Tomás Burzaco.

La Cofradía en su funcionamiento, también irá retribuyendo en cada momento aquellos servicios que recaen sobre sus miembros y son prestados desde otras instancias. Hemos podido verificar de qué servicios se trata, a través también de la documentación sobre los libramientos, donde aparecen el servicio médico y farmacéutico. Es interesante comprobar cuál era el papel del médico en esta época, contratado desde la institución en virtud de unas condiciones y de un contrato formal. A la atención farmacéutica y médica se suma el socorro en caso de enfermedad cuyo derecho debía venir avalado por un certificado médico. Podemos ver las condiciones bajo las que se contrata el médico a finales del siglo XIX en la escritura realizada a tal efecto en 1888 y sus bases:

“1ª. Tendrán derecho al servicio facultativo convenido por este contrato todos los individuos que figuren en la lista como cofrades del Puerto de Santurce y sus respectivas familias; y además las viudas y huérfanos que conserven el derecho según los de citada Cofradía y permanezcan o residan en el territorio urbano de aquel pueblo.

2ª. El facultativo hará el número de visitas diarias que su prudencia y celo estime convenientes según la gravedad e importancia de los enfermos.

3ª. La Cofradía pagará al indicado profesor Don Francisco López anualmente y por trimestres vencidos la cantidad de mil pesetas.

4ª. Las operaciones de cirugía mayor, consultas, asistencia a partos como servicios especiales, cobrará por ellos sus correspondientes derechos que serán: por vacunación cincuenta céntimos de peseta por persona: -Por asistencia á partos cinco pesetas.= -Por cada consulta veinte y cinco pesetas; y Por las operaciones de cirugía mayor, lo que convengan este Señor facultativo con las familias interesadas.

5ª. En las enfermedades sífilíticas secretas y en las que fuese llamado para su asistencia facultativa por consecuencia de mano airada, cobrará los derechos que considere justos el facultativo.

6ª. Este contrato se hace y durará por el periodo o término de tres años contados desde primero de Octubre último, y concluirá en igual día primero de Octubre de mil ochocientos noventa y uno.”

Se pueden comprobar los recursos destinados tanto a la esfera médica como farmacéutica en 1888 en la figura 3, siendo estos últimos casi cuatro veces mayores. Este año el facultativo contratado sería Mariano Villanueva, reflejándose como sigue el cobro por su trabajo durante la primera mitad del año de 500 pesetas: *“por su asignación como médico de la Cofradía, correspondiente al primer semestre del año actual, que vence en el día de la fecha”*, tal como se hace

constar en el libramiento número 20, fechado el 2 de julio. En lo que respecta a los servicios farmacéuticos éstos corren a cargo de la “Farmacia de Picatoste” que en este año recibe la cantidad de 786,25 pesetas (Libramiento núm. 21 del año 1888, en Rubio-Ardanaz 1992-1993: 193-194):

“por los conceptos siguientes: cuotas de 114 cofrades á tres pesetas una, 1er semestre 342 pesetas. Importe de la cuenta de específicos, 1er id. 445,25 pesetas. Cuya cuenta corresponde al primer semestre del año actual, que venció el 30 de junio último y viene acompañada de las correspondientes recetas del Sr Médico”.

El recibo lo firma Manuel Picatoste presentando la cuenta correspondiente, documento que acompaña al libramiento referido, fechado el 1 de julio. En 1892 la cantidad abonada ascenderá a 504,93 pesetas, siendo mayordomo Manuel Castaños y Secretario Ricardo Ageo, recibo esta vez firmado por Florencio Arazain, por orden. A ello se suma otro pago por la cantidad de 632 pesetas, *“en concepto de su sueldo y de específicos suministrados á los cofrades como farmacéutico de la misma durante el primer trimestre del año de 1892”*. En este año y el siguiente de los que hemos conseguido información documental el médico sería Francisco López. Llama la atención el cubrimiento de los servicios médicos y farmacéuticos desde la institución en un momento en el que se está valorando altamente este tipo de cuidados. Sin embargo, los conflictos no estarán ausentes, apareciendo reclamaciones supuestamente por la deficiencia en la atención prestada. Por ejemplo, en la primera junta general de ese año se da lectura a una *“queja suscrita por varios cofrades sobre el compromiso adquirido con el médico D. Javier López”*. No sabemos a qué tipo de insuficiencia se refiere la queja ni quiénes son los cofrades que la refrendan.

Hemos visto las condiciones, plasmadas en seis puntos, a las que debe atenerse el médico de la Cofradía. Podemos detenernos asimismo sobre el acta del depósito para sus servicios correspondiente a 1894, donde constan los períodos de cobro y trabajo, así como la intervención de la alcaldía como depositaria de la cantidad de dinero pertinente. Su contenido nos permite ver la forma de proceder, a través de un depósito realizado por la institución pescadora en el ayuntamiento garantizándose de este modo el cobro de este servicio. Esta reza de la manera siguiente:

“Acta. En la Casa Ayuntamiento de Santurce a cuatro de Marzo de mil ochocientos noventa y cuatro, se presentaron D. Tomás Burzaco, mayor-domo de la Cofradía de mareantes de este puerto y D. Ricardo Ageo, Secretario depositario de la misma cofradía, para cumplimentar el acuerdo de la misma reunida en Junta general el 22 de Febrero de mil ochocientos noventa y cuatro, la cual acordó que de fondos de la cofradía se depositaran en poder del Señor Alcalde de este Concejo

D. Antonio de Alzaga, la cantidad de tres mil setecientas cincuenta pesetas para que con ellas pague por trimestres vencidos á contar desde primero de Enero del corriente año al Profesor médico Don Francisco López, doscientas cincuenta pesetas en cada trimestre con objeto de cumplir la Escritura contrato de servicios médicos que en su fecha otorgó la dicha cofradía con el dicho profesor y de cuya cantidad se hizo cargo D. Antonio de Alzaga con el expresado fin, asistiendo al acto el Profesor Señor López al cual presta su conformidad, siendo testigos D. Juan Martín Ramos y D. Mateo González.

Y para resguardo de cada una de las partes interesadas en el cumplimiento de dicho acuerdo firman el presente documento, recogiendo cada uno un ejemplar firmado del mismo”.

Sobre el documento aparecían las firmas de Antonio Alzaga, Ricardo de Ageo, Tomás Burzaco, Francisco López, Mateo González y Juan Martín Ramos. Como vemos en primer lugar es la junta general la que toma los acuerdos que luego se ejecutan por medio de los representantes legales, tal y como son el Mayordomo y el Secretario.

Además de la esfera relacionada con la salud, con la asociación a la Cofradía también se cubren otros posibles desajustes, donde destaca el ocasionado por la inactividad laboral durante el servicio militar. Las personas afectadas ven compensada su pérdida de tiempo y trabajo. La precariedad económica trata de ser compensada mediante una donación. También es posible comprobar la acción de autodefensa ejercida por la institución pescadora ante otras situaciones consideradas críticas, como son los accidentes en la mar, naufragios y pérdidas personales. En tales momentos se trata de cubrir al menos en parte, los inconvenientes que esto conlleva a las familias y miembros del grupo. Por estas fechas los pescadores cubren este riesgo por medio de un seguro con la «Sociedad Española de Salvamento» a la que se le paga anualmente una cuota por medio de la cual se alcanza la protección mencionada.

Podemos hacernos una idea de los recursos destinados a cada fin en la figura 3 donde se recogen los epígrafes correspondientes a los servicios dispensados: médico, farmacia, funerales, otros cultos, fiestas, servicio militar, naufragos, seguros, repartos y enfermos. Tomábamos los datos de 1888 como ejemplo representativo, al ser el año que más referencias nos proporciona y al haberse conservado mayor cantidad de documentación. Sin embargo este año, debido al naufragio de la lancha *Joven María*, con el Folio 13 de Santurce, en la fig. 3 se refleja un mayor número de fallecimientos (mueren 11 personas) y unos gastos también mayores, tanto por funerales (incremento de 649 ptas.) como por la ayuda a los naufragos, en este caso a las familias de los afectados (500 ptas.).

Teniendo en cuenta esta puntualización, éste es el cuadro aproximativo de las esferas principales que se cubren a través de una organización gremial como la que estamos estudiando y en la que se persigue la autogestión de la producción y el reparto de los beneficios.

7. ESTAMENTOS Y ESTRUCTURA ORGÁNICA.

Como hemos confirmado la institución presenta un carácter gremial y un tipo de confraternidad fundamental, sin embargo todos sus miembros no ocupan la misma posición. Aunque veíamos una serie de garantías (gestión de cuentas, subasta, venta del pescado) y prestaciones (servicios sociales) que alcanzan a todos y todos los integrantes, los cofrades no se ubican en el mismo estamento, no realizan las mismas funciones ni reciben los mismos beneficios en general.

La principal diferencia que se refleja en los documentos, se refiere a la propiedad de las lanchas. Dependiendo de la posición en las relaciones de producción encontramos: los dueños de éstas, los otros pescadores o miembros de la tripulación en el caso de los trabajos portuarios y los pinches o aprendices. Componen una estructura estamental a tres niveles, típica de un antiguo gremialismo que agrupa tanto a los dueños de los medios de producción como a quienes no los poseen.



Figura 4. Puerto pesquero y litoral

A pesar del tratamiento supuestamente igualitario en base a una advocación y fundamento de tipo religioso, en la práctica y en dependencia de los medios de trabajo, aparecen los propietarios de lanchas junto a su tripulación y los dueños de los botes también junto a quienes trabajan con ellos. Aunque el acceso a los puestos de mando sea abierto a todos los cofrades, para poder acceder a los puestos de Mayordomos (Primero y Segundo), sin embargo se precisa contar

con recursos económicos lo que favorece indudablemente a los dueños. Para obtener tal título es necesario conseguir los “derechos de arbitrio” que salen a subasta pública, cosa inaccesible para la mayoría y que supone un depósito como garantía de la décima parte del presupuesto anual de la institución, esta décima parte en 1887 sería de 824 pesetas. Para hacernos una idea mejor al respecto, transcribimos a continuación la “segunda acta de remate”, correspondiente a las condiciones de los arbitrios de la “Cofradía de mareantes del puerto de Santurce” para 1888. Ésta aparece firmada por Manuel de Goyarzu, Antonio Alzaga, Ceferino Camio, Juan Zameza, y Luis de Iza y Aguirre, éste en funciones de Secretario.

“En el puerto de Santurce á diez y ocho de Diciembre de mil ochocientos ochenta y siete, reunidos los vocales que componen la Comisión de la Cofradía, previo aviso, bajo la Presidencia del Sr Alcalde D. Antonio de Alzaga, asistido de mí el Secretario, manifestó dicho Sr que siendo las dos y media dadas de la tarde, hora señalada para la celebración del segundo y último remate de los arbitrios de la Cofradía, iba á procederse á la celebración de este, para lo cual ordenó al Secretario que leyese las condiciones formuladas al efecto.

Leídas éstas en voz alta, clara y perceptible, hizo presente el Sr Alcalde presidente, que en el primer remate había quedado á favor de D. Eladio de la Torre en la cantidad de seis mil pesetas.

Encendida vela, abrió con el cinco por ciento sobre la anterior cantidad y además con ciento veinticinco pesetas D. Ángel Larrea. Se dieron después pujas por los Sres D. Pablo Uribasterra, D. Nicolás Sanz, D. Ángel Larrea, dos, D. Ricardo Ajeo, D. Pablo Uribasterra y D. Juan Zameza, que dió las dos últimas pujas. Vuelto a encenderse tres velas, y no habiendo habido quien diera otra puja, quedó el remate en la cantidad de ocho mil doscientas cuarenta y cuatro pesetas con ochenta céntimos á favor del citado Sr D. Juan Zameza, quien depositó en el acto la décima parte de dicha cantidad.

Con lo que terminó el acto, que firman el Sr Presidente, Mayordomo, vocales de la Comisión, rematante y Secretario, que certifico”.

Entre el precio pagado y el ingreso se da una relación en la que se debe invertir un capital con lo que se obtiene el derecho a entrar en los repartos y sueldos, además de la autoridad que supone el puesto. La designación es anual. Para ser Mayordomo, hasta principios de siglo XX, como muestra la documentación de la época, se accede por el sistema de subasta. Por otra parte la Junta de cofrades aparece con sus funciones de decisión y votación donde destaca la vigilancia general para el cumplimiento de los acuerdos. Las decisiones de uso diario las toma una Comisión que suponemos estaba formada al menos

por el Mayordomo Primero, el Mayordomo Segundo y posiblemente el Maestro Veedor. Los mayordomos aparecen relativamente condicionados a la hora de acceder al cargo, donde se presentan apoyados por el resto del colectivo, tal y como consta en los papeles viejos y cuyas exigencias y requisitos son los siguientes: la designación, fianza, duración limitada, exigencia de liquidación y traspaso de poderes, y el derecho a retribución.

Junto a esta presión ejercida por la Junta, aparecen el citado Maestro Veedor, encargado expresamente de vigilar y repasar las cuentas y libros, así como de administrar por lo menos una parte de los servicios sociales y un Alguacil cuya función fundamental consiste en la vigilancia –en defensa de los cofrades– del cumplimiento de las normas acordadas. Entre otros cometidos, debía velar para que las cantidades de pescado desembarcadas, coincidieran con las declaradas por los patrones, obligados a pagar a la institución, los derechos correspondientes sobre el precio, fijados en el dos por ciento.

8. FUNCIONES DE CARÁCTER RITUAL Y SIMBÓLICO.

En estas fechas algunos aspectos sociales cubiertos por la Cofradía están relacionados de una manera directa con la esfera de lo religioso. La institución correrá a cargo de los gastos originados por la celebración de los funerales de los cofrades y otros rituales (misas), por ejemplo con motivo de las fiestas patronales. Nuevamente hemos podido constatar aspectos relativos a esta cuestión en los libramientos extendidos al respecto. La organización de los entierros de los cofrades y de sus familiares corre por cuenta de la Cofradía, ocupándose de cubrir los pagos pertinentes. Un funeral suponía tanto la remuneración del cura, como de la carpintería y entierro. El sacerdote una vez retribuido, era el encargado de administrar el dinero correspondiente al clero implicado en la celebración, el precio por el tipo de misa, las luces, el trabajo del sacristán, del monaguillo y del cantor.

Las ceremonias de culto y celebración se incluyen en esta esfera, las cuales en ocasiones comportan un tono festivo y lúdico, realizadas en honor al santo patrón, San Nicolás, venerado el 6 de diciembre. El acto principal era una misa mayor (de especial solemnidad) encargada con tal motivo por el Mayordomo y celebrada en el altar dedicado específicamente al santo en la parroquia de San Jorge. En este caso el pago incluía las labores del clero, sacristán, campanero y monaguillos. En la fiesta patronal se participa de forma común y parte de los gastos ocasionados también corren a cargo de los fondos de la Cofradía. Aquí se contribuye y financia la música interpretada este día de fiesta en el pueblo, así como los servicios de un

tamborilero cuya remuneración aparece justificada en 1888 en su libramiento correspondiente y en el que consta lo siguiente:

“Pagado a: Melchor de Urionabarrenechea/ Cantidad: 20 ptas./ por tocar el tamboril el día de hoy fiesta de San Nicolás, según orden de la Mayordomía, por acuerdo de la Comisión” (Documento 2.5.2., libramiento núm. 34 de 1888, inventariado en Rubio-Ardanaz 1992-93).

La celebración lúdico-religiosa, comporta un carácter fundamental de carácter económico. La fiesta es el momento clave en el que se efectuará un reparto de beneficios, en base a las ganancias obtenidas del cobro de comisiones anuales, por la venta del pescado en este puerto. Éste se completa generalmente con otro reparto más durante el año, comunicado en la correspondiente Junta General. En cada uno de ellos, concretamente en las cantidades que no son las mismas en todos los casos, se reflejan las diferencias de posición, donde se distinguen la parte correspondiente a los pescadores como meros miembros (121 a 5 ptas. cada uno), la otorgada “a las lanchas”, es decir a sus propietarios (23 a 10 ptas. cada una, cifra más alta) y la entregada a los botes, también a sus propietarios (28 a 2 ptas. cada uno, cantidades correspondientes a 1888).

9. CONCLUSIÓN

Como hemos comprobado estamos ante una institución que si bien comporta una forma ritual religiosa, sin embargo tiene una función económica que llega a ser principal: la autodefensa de la producción pesquera de sus miembros y de las actividades marítimas complementarias, de la forma más óptima y beneficiosa posible. A partir del reconocimiento local, donde se exige como mínimo residir en el concejo, a través de la autodisciplina y negociación colectiva, los pescadores se asocian para conseguir un rendimiento mayor y una protección eficaz. Para ello ponen en pie una institución capaz de gestionar y ordenar la producción y la retribución, encargada de poner las normas pertinentes y de sancionar, alzándose en última instancia como la representante legítima de sus cofrades. Lo hacen en base a un elemento simbólico también reconocido por el resto de la sociedad: el culto a San Nicolás, patrón de los marineros. Este patronazgo asumido como consustancial a su propia profesión, agrupa a los cofrades, los cuales encuentran otra base para la unión productiva en esa justificación que gira en torno a la creencia común y al ritual cuya figura central es el santo.

La Cofradía regula la venta, siendo punto de partida principal para la distribución del pescado. Interviene sobre las capturas vendidas en el puerto pesquero. Los

derechos de venta cobrados son la entrada económica principal para su mantenimiento. Aunque los pescadores pueden vender donde quieran, cuando lo hacen en Santurtzi, el impuesto es menor que el que encontrarían en los demás puertos a excepción del Abra. Este mecanismo de autodefensa se instaura con la finalidad de mantener tanto la institución como a sus asociados cuya forma de vida depende de la pesca y del oficio mareante.

Por otra parte, se muestra claramente el papel del mercado y también una intencionalidad de “control gremial” al menos a nivel local. Se persigue la exclusividad, es decir que los productores locales vendan en el mismo Santurtzi. Ellos procuran hacerlo, aunque no siempre se consigue, debido en parte al carácter aleatorio del medio que en ocasiones exige acudir a pescar a lugares bastante alejados del propio puerto. Esto hará que sea más rentable –ahorro de esfuerzo y trabajo– acudir al puerto más cercano a vender el pescado. Sucederá de este modo a pesar de pagarse más derechos de venta a la cofradía foránea correspondiente (6-8%) que los que se hubieran pagado en Santurtzi (2%).

Por otro lado la presencia de estamentos muy desiguales a nivel económico, hace que por una parte los dirigentes deban representar tanto a los dueños de lanchas como a los tripulantes. La Cofradía se muestra con un carácter más bien mixto, donde todos se unen para el trabajo en la mar, pero en donde en algunas cuestiones, como por ejemplo el ejercicio de la mayordomía, sólo podrá realizarse por aquéllos que dispongan del capital necesario. De todas formas los Mayordomos y Secretario, que aunque aparecen como gestores y recurriendo a instituciones de tipo capitalista en las que consiguen sus fianzas e invierten parte de los beneficios en favor de la institución, no son propietarios de ésta. Como veíamos, la dirección se otorga por una subasta anual.

La pertenencia, previo pago de la cuota de inscripción correspondiente, no se presenta como una inversión que hay que capitalizar, sino como una participación en los beneficios, principalmente materializados en servicios sociales y repartos. No se dan socios propietarios. La propiedad se proyecta hacia las embarcaciones y útiles de pesca donde se componen las distintas unidades de producción. Gracias a los cobros de los derechos por la venta de pescado, la Cofradía consigue un pequeño capital que a finales del siglo XIX y principios del XX, es colocado en las instituciones bancarias con el fin de obtener unos intereses con los que apoyar su mantenimiento. Se cumplen funciones como el reparto de beneficios entre los miembros y la ayuda a la hora de mantener botes y lanchas de cuyas capturas viven los pescadores. Esta dinámica se mantendrá hasta prácticamente los años treinta.

10. BIBLIOGRAFÍA

Erkoreka Gervasio, J. I.

- 1991 *Análisis histórico-institucional de las cofradías de mareantes del País Vasco*, Departamento de Agricultura y Pesca, Gobierno Vasco, Eusko Jaurlaritzaren-Zerbitzu Nagusia, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz.

Izard Martínez, G.

- 2010 “La etnohistoria frente a la historia oficial. Cimarronaje y resistencias negras en América”, *Boletín Americanista* LX.2, nº 61, 85-109.

Rubio-Ardanaz, J. A.

- 1992-1993 “Inventario documental de la Cofradía de Pescadores “San Pedro” de Santurtzi”, *Bermeo Udalerri eta Itsasoko Gaiei Buruzko Aldizkaria* 9: 187-269.

Rubio-Ardanaz, J. A.

- 2006 *Lemanes, sardineras y pescadores. Realidades marítimas en perspectiva antropológica*, Editorial Grafema, Barcelona.

Rubio-Ardanaz, J. A.

- 2011 *La vida arrantzale en Santurtzi. Cambios económicos y socioculturales entre los pescadores de bajura (siglos XIX y XX)*, Ediciones Beta III Milenio, Bilbao.

Vicario de la Peña, N.

- 1901 *Derecho consuetudinario en Vizcaya*, Madrid.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 16: 111-130
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

EL PROYECTO DE ENSANCHE DE BILBAO ¿VERDADERA INTENCIÓN DE HACER CIUDAD?

*The proposed urban expansion of Bilbao,
real intention of making a new city?*

Nieves Basurto Ferro¹
María Jesús Pacho Fernández¹

(Recibido 2.IV.2012)
(Aceptado 30.IV.2012)

Palabras clave: Bilbao. Ensanche. Siglo XIX.

Keywords: Bilbao. Urban expansion. XIX century.

Hitz gakoak: Bilbo. Hiri-zabaltzea. XIX. mendea.

RESUMEN

El artículo propone una revisión del Proyecto de Ensanche que se puso en marcha en Bilbao a lo largo del último cuarto de siglo XIX, su vacilante progreso y su eficacia al hacer frente a las carencias de vivienda y salubridad padecidas por la Villa. El estudio de la documentación histórica deriva en una lectura crítica del éxito de la propuesta y muestra las posturas resistentes a las que hubo de imponerse.

SUMMARY

The article proposes a critical revision of urban expansion plan that was launched in Bilbao throughout the last quarter of 19th century, its doubtful progress and effectiveness in addressing housing shortages and health suffered by the Village. The study of the historical record leads to a critical reading of the success of the proposal and shows the positions that were resistant to imposed.

LABURPENA

Artikulu honetan 1876tik aurrera bultzatutako hiri zabaltzearen proiektuaren ezarpenaren nondik-norakoak berrikusten dira, bere garapen dudatsua eta eraginkortasun-eza etxebizitza falta zein osasun-arazoei aurre egitera-koan, dokumentazioaren gaineko berrirakurketa kritikoa proposatuko da.

¹ Basurto-Ferro, N. Facultad de Bellas Artes / Arte Ederren Fakultatea nieves.basurto@ehu.es
Pacho-Fernández, M. J. Facultad de Letras / Letren Fakultatea, mariajesus.pacho@ehu.es
Departamento de Historia del Arte y Música / Artearen Historia eta Musika Saila
GPAC. Global Change and Heritage
Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU

La transformación urbana experimentada por la villa de Bilbao desde mediados del siglo XIX constituye una manifestación tangible y cercana de los complejos procesos de modernización de las sociedades industriales occidentales. La ciudad del ochocientos en su extrema variedad, *Coketown* y el Londres de Gustave Doré, los boulevards parisinos y las villas de la Schlosstraße berlinesa, se objetiva en la exigua configuración bilbaína anterior al año 1876. El cambio de escala de Bilbao en el corto espacio de tiempo que media entre los años 1876 y 1920, de villa medieval a moderna ciudad de aspiraciones metropolitanas, ha quedado fijado en la *representación colectiva*, si se acepta el término acuñado por Durkheim, en la categoría de heroico y se integra junto al crecimiento industrial, económico y social paralelos, en los fundamentos de la *identidad bilbaína*.

La deriva tomada por el fenómeno urbano en ese periodo definió dos líneas de actuación prioritarias, la salubridad de las poblaciones y la creciente demanda de vivienda. Dadas las dificultades de todo orden, fundamentalmente normativo y económico, que hubiera planteado un tratamiento integral del fenómeno urbano, las posturas oscilaron entre dos procedimientos técnicos: *la reforma interior de las poblaciones*, adoptada de forma mayoritaria en el continente, y *el ensanche de las poblaciones* característica de la práctica española y adoptada igualmente en el caso de nuestra ciudad. Bilbao compartía con sus contemporáneas los padecimientos de las modernas capitales e intentó hacerlos frente con los instrumentos conceptuales y técnicos propios de la teoría urbanística del momento.

Los problemas patentes desde el inicio de la construcción del Ensanche, según el proyecto redactado por Achúcarro, Alzola y Hoffmeyer a petición del Ayuntamiento de la villa en virtud de la autorización concedida por la R.O. de 18 de junio de 1876, y su raquítrico avance posterior plantean interrogantes respecto al grado de compromiso de la villa con su propio futuro (fig. 1 y 2).

Un análisis comparativo de dos planos que acompañaban a la Memoria del Proyecto de Ensanche de Bilbao (1873) y al Proyecto de Ampliación del Ensanche de Bilbao (Federico de Ugalde 1903) ofrece clara prueba del pobre balance en el progreso de la edificación sobre los nuevos solares. Parecen claras algunas consecuencias que pueden extraerse; la pervivencia de construcciones de tipología variada no estrictamente urbana -vivienda unifamiliar, casas de labranza...- y superposición, en terreno de la original Vega de Abando, de fincas privadas cerradas sobre las manzanas edificables definidas en el proyecto original. Además, y es uno de los aspectos más significativos, se observa claramente la concentración de la actividad edilicia y sobreexplotación de solares en calles muy concretas del nuevo plano, aquellas que se ubican en los límites del casco original (Bailén, San Francisco,

actual Fernández del Campo...) al igual que en los tradicionales arrabales. Se generó así un verdadero anillo de construcción masificada y ocupación intensiva que de ninguna manera aliviaba la densidad que sufría el interior de la villa, antes al contrario.

En lo que respecta a la ocupación del plano extendido sobre la Vega de Abando, la construcción presenta igualmente una clara tendencia a la concentración en torno a la Gran Vía, como vía principal, y la calle particular paralela -actual Ledesma nacida por la ruptura de las manzanas originales sobre terrenos propiedad de la familia Zabálburu- la calle Ibáñez de Bilbao trazada para unir los muelles de Ripa con la plaza de Albia y la calle Estación (actual Hurtado de Amézaga), mientras que el resto del plano aparece desocupado².

Estaba presente en el espíritu de la norma el liderazgo del ayuntamiento en la tarea urbanizadora, no así la ejecución misma de la obra que, siguiendo la propuesta de Cerdá, debía caer únicamente del lado de la iniciativa privada. Los propietarios, cómodamente instalados en una posición dominante, actuaron como intransigentes directores en la orquesta de los ensanches y condicionaron, cuando no imposibilitaron, el deseado crecimiento de las poblaciones sobre sus áreas de ensanche. El caso de Bilbao, como se verá más tarde, es paradigmático en ese sentido. Volviendo a la posición de los ayuntamientos, la mencionada Ley (art. 22) dejaba en sus manos la redacción de las ordenanzas. La normativa de construcción y policía urbana se concebía como el principal instrumento de control al servicio del poder municipal en ámbitos fundamentales como la zonificación de los usos del suelo en el interior de las poblaciones, salubridad de los espacios públicos y privados y control de calidad de la tipología edificatoria³ (Andrés Sarasa 1997)

2 El RD de 19 de febrero de 1877 para la ejecución de la Ley de 1876 en su art. 6 señalaba el orden en que debía ejecutarse el ensanche a la vez que definía los criterios para la apertura de las calles y plazas. Según éstos debían otorgarse preferencia a las calles y plazas que comunicaran la población antigua con la moderna así como aquellas que tuvieran por objeto establecer servicios de interés general. Tal como planteó la Comisión de Ensanche al Ayuntamiento, *una vez examinado el plano del proyecto de nueva población en Albia hay trazadas tres calles que principalmente satisfacen la primera de las condiciones mencionadas al servir de enlace entre la edificación actual y el ensanche, a saber: la gran vía o arteria principal que ha de ser el centro de la población y foco principal de la viabilidad, la segunda de la derecha que enlaza los muelles de Ripa con la plaza de Albia y la primera de la izquierda*. Recogido en el acta de la sesión municipal ordinaria de 27 de septiembre de 1877. AHFB. Archivo Municipal de Bilbao, Libro de Actas Municipales 309

3 Art. 22 *Los Ayuntamientos formarán ordenanzas...establecerán el espacio en el cual no se puede construir ninguna clase de edificaciones, las reglas a las que deban someterse las construcciones que se hagan fuera de la población interior y del ensanche, y los arbitrios especiales con que puedan ser gravados los géneros que en estos edificios se expendan sujetos a la contribución de consumos. Estas Ordenanzas serán sometidas a la aprobación del Gobierno, que no podrá concedérsela sin previo informe del Consejo de Estado.*

El pensamiento de la Comisión de Ensanche, que no creía conveniente que el municipio se anticipase a tomar la iniciativa en este asunto sino que aguardara la de los particulares⁴, inhabilitaba de facto la necesaria actitud proactiva del consistorio. La identidad de los comisionados y munícipes y la identificación de sus intereses con los propietarios del suelo urbanizable, siéndolo ellos mismos, tendrían consecuencias perversas en el crecimiento de la ciudad. En el mismo orden de cosas, la actitud desarrollada frente a la normativa de construcción fue generalmente beligerante. La documentación muestra constantes infracciones y una actitud quasi subversiva al ejercer sobre el Ayuntamiento fortísimas presiones para adecuar la norma al interés particular. El acuerdo municipal el año 1878, que se analizará posteriormente, respecto a la extensión de las Ordenanzas del Casco Viejo a algunas calles integradas en el plano de ensanche, supuso el punto álgido del empoderamiento de los propietarios sobre el proceso de construcción de la nueva ciudad y marcó, en buena parte, su deriva posterior.

De esta forma, la revisión de las circunstancias concretas que rodearon la materialización del programa constructivo junto con una lectura crítica de la documentación invitan a rebajar el entusiasmo respecto a la tradicional interpretación del Ensanche como proyecto verdaderamente exitoso en su desarrollo material. Mas allá, la compleja coyuntura en la que la Villa hubo de poner en marcha su ensanche explica en gran medida las limitaciones de partida que dificultaron el arranque y lastraron su ulterior desarrollo.

1. LA ESPECIAL SITUACIÓN LEGISLATIVA DE BILBAO Y SU INFLUENCIA EN EL DESARROLLO URBANO DE LA VILLA.

Las particularidades históricas del proceso de fundación de núcleos urbanos en territorio foral colocaban a las villas, desde el momento mismo de su nacimiento, en situación de “incomodidad” cuando no de abierta oposición con las preexistentes anteiglesias. Las derivadas de la cuestión son complejas y exceden claramente los límites de este trabajo, no obstante, existen al menos dos aspectos con implicación directa en el desarrollo del proyecto de ensanche bilbaíno. Por un lado, el establecimiento villano era posible únicamente a costa de la mutilación territorial de aquellas. La fundación de las villas suponía, por su parte, la modificación de la legislación consuetudinaria anterior a la definición de sus términos municipales y la dotación de un marco, mercantil, administrativo y civil más propicio a su desarrollo. Como es de sobra cono-

cido, desde el punto de vista legislativo suponía la obligada convivencia de dos legislaciones de tronco no solo diverso, sino divergente en ocasiones⁵.

En el ámbito de la Historia del Derecho se ha desarrollado un amplio trabajo acerca de la dualidad legislativa en el municipio y la villa que viene a colocar el alcance territorial de las dos legislaciones en la base del conflicto. Y es que el derecho villano no regía en la totalidad del territorio concedido a las nuevas fundaciones si no que, en la mayoría de los casos, su vigencia y ejecución quedaban restringidos al ámbito amurallado (Aurrekoetxea 2008). El progresivo aumento de la presión demográfica en la Villa desde principios del siglo XIX supuso una creciente tensión sobre las fronteras del espacio urbanizado y el avance de la construcción bilbaína dentro de los límites de Abando y Begoña. Tanto es así que buena parte de los barrios que albergaban a la población más desfavorecida de Bilbao, verdaderos arrabales, se levantaban en territorio de las anteiglesias. La Ley de Ensanche de las Poblaciones de 1861 vendría de este modo a aplicarse sobre espacios en los que la edificación se había desarrollado ya hasta el último límite como en Atxuri, Ripa y Bilbao la Vieja⁶.

La mencionada dualidad legislativa tenía su alcance fundamentalmente en el ámbito de la jurisdicción civil y de la incongruencia de la situación hay llamadas de atención tempranas. Así Allende Salazar (1879) recordaba que *la diversidad de la legislación es municipal, por lo que además de absurdo es sumamente perjudicial, y da lugar a mil confusiones que los mismos actos de un ciudadano se rijan por distintas leyes, según el lugar en que se halle*⁷. La cuestión tenía importantes repercusiones en la vida diaria del bilbaíno al afectarle en materia de contratos, troncalidad de bienes y heredamiento pero, más allá de los actos jurídicos individuales, tendría también su consecuencia directa a la hora hacer efectiva la incorporación territorial previa al ensanche.

El favorable tratamiento de las cuestiones mencionadas - propiedad, troncalidad y particularidad del derecho testamentario- en el ámbito foral, de ninguna manera invitaban al entusiasmo a la hora de aceptar la jurisdicción del derecho castellano asociada necesariamente a la construcción del ensanche. En el seno del Ayuntamiento de Bilbao, y junto a lo anterior, fueron precisamente las diferencias en el tratamiento

4 Recogido en el acta de la sesión municipal ordinaria de 7 de junio de 1877. AHFB. Archivo Municipal de Bilbao, Libro de Actas Municipales 309, 31

5 La legislación propia de Castilla para la villa, originalmente el Fuero de Logroño y desde el año 1805 la Novísima Recopilación, por otro lado la antigua legislación regulada en el Fuero de Guernica

6 Archivo General de la Administración (AGA) Sec. de Educación y Ciencia. Leg. 8968

7 Recogida por Aizpurua Ondaro (2008:82). Sobre las particularidades tipológicas de los edificios de viviendas levantados en estas zonas, se puede consultar Pacho Fernández (2010)

fiscal de los bienes inmuebles y las plusvalías generadas por la construcción sobre solar urbanizado, ausentes en la regulación foral, lo que privó a la Villa de los instrumentos económicos que la Ley de Ensanche de las poblaciones contemplaba como fuente de financiación⁸. Como se verá a continuación, la actitud de los propietarios desde sus distintos órganos de representación, refractarios a la posibilidad de modificar tal situación de ventaja fiscal, mutiló la acción del Ayuntamiento a la hora de promover la construcción.

2. AMPLIACIÓN DE LÍMITES TERRITORIALES Y LA LEY DE ENSANCHE DE LAS POBLACIONES DOS PROCESOS CONVERGENTES EN BILBAO.

El empeño del municipio en mantener viva la reivindicación de los límites jurisdiccionales establecidos originalmente, dibujó un recorrido largo y penoso. La edición que el mismo Severino de Achúcarro hace de la *Memoria del Proyecto de Ensanche* de Bilbao para su publicación en la revista *Anales de obras públicas* pone de manifiesto las dificultades que trufaron el proceso de restitución de las fronteras fundacionales. En otro artículo (Basurto 2011) se ha descrito e interpretado pormenorizadamente la abundante documentación generada desde que en el año 1821, y a la sombra de la reorganización del territorio impulsada tras la reposición constitucional del año anterior, el consistorio bilbaíno retomara sus históricas reclamaciones territoriales.

El sistema constitucional, desde comienzos del siglo XIX, puso su empeño en la urgente necesidad de modernizar la división administrativa territorial heredada del Antiguo Régimen a todas luces incompatible con los nuevos criterios de gestión y organización del Estado irradiados desde Francia⁹. En el naciente escenario algunos de los actores reorientaron su discurso y así el consistorio bilbaíno y la jefatura política de la provincia afirmaron un frente común ante a las anteiglesias, amparados en los nuevos aires que soplaban para la administración y gobierno. Así en marzo de 1821 el Jefe Político de Vizcaya ponía de manifiesto en el Ministro de la Gobernación la necesidad de legislar acerca de una nueva división de las provincias, en la creencia de que, desarbolando el poder de las instituciones forales, favorecería el progreso territorial y económico de una población que, para ese momen-

to, ya se veía *aprisionada entre los sucios arrabales de las demás municipalidades*¹⁰.

El ámbito municipal era el otro escenario donde Bilbao podía jugar sus bazas. El mismo texto constitucional llevaba, por primera vez, al más alto nivel legislativo la definición del ayuntamiento en el nuevo ordenamiento institucional y legislativo. La moderna definición constitucional de la entidad, establecida progresivamente a través las leyes municipales posteriores, estaba inspirada en principios alejados del pensamiento del fuero. Dejando de lado las raíces del ordenamiento jurídico respecto a la municipalidad, el aplazamiento sine die de la aplicación de la ley de 1861 propiciaba, desde el punto de vista de las anteiglesias, el avance de la colonización extraterritorial de Bilbao sobre aquellas. En ausencia de la acción institucional la villa mostraba una dinámica de crecimiento propio. Por su parte, Bilbao expresaba en junio de 1864 el menoscabo que suponía para sus arcas el hecho de *que los abastos de las anteiglesias estén situados en los confines de la villa (hace) que afluyan a ellas los ingresos que a ésta deberían corresponder... recogiendo las aldeas vecinas una pingüe parte del producto que debería ingresar solamente en Bilbao, porque son sus vecinos los que les hacen subir principalmente*¹¹.

La reclamación territorial, viva desde el momento de la fundación y reformulada desde el contexto constitucional, adquirió formas cambiantes hasta que fue la distinta dinámica natural de crecimiento de las anteiglesias y la villa la que dictó una metodología propia. En el escrito mencionado anteriormente se recoge igualmente *Abando ve diariamente levantar uno y otro edificio costado por los hijos de Bilbao*. Sin embargo esa suerte de crecimiento espontáneo, en los márgenes territoriales donde fácilmente se evitaba el rigor de la normativa constructiva tanto de la anteiglesia como de la villa, no contribuía positivamente al crecimiento y desarrollo urbano de ninguno de los dos territorios. Desde el punto de vista de la anteiglesia, quebraba su natural poblamiento de baja densidad, su paisaje y forma de vida puesto que la construcción se concentraba formando un arrabal. En el caso de Bilbao, no contribuía de forma eficaz a la liberación ordenada y sistemática de la presión sobre su trama dada la imposibilidad de hacer valer su ordenanza de construcción en esa tierra de nadie. Además las infraestructuras de la villa se levantaban en Abando, *costeadas por capitales bilbaínos* como se encargaba de poner de manifiesto puntualmente su alcalde.

⁸ Ley de Ensanche de 22 de diciembre de 1876, art. 3, 3.1, 3.2

⁹ Constitución Política de la Monarquía española. Promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812. Cap. I Art. 11 "Se hará una división más conveniente del territorio español por una ley constitucional, luego que las circunstancias políticas de la Nación lo permitan"

¹⁰ Comunicación del Jefe Político de Vizcaya al Excmo. Sr. Ministro de la Gobernación, de 20 de marzo de 1821. Archivo General de la Administración (AGA), Sec. Educación y Ciencia, Leg. 8968 (2ª parte)

¹¹ Escrito del Ayuntamiento de Bilbao a la Junta de Caminos, Canales y Puertos, de 9 de junio de 1864. Archivo General de la Administración (AGA), Sec. Educación y Ciencia, Leg. 8968 (1ª parte)

Así las cosas, Bilbao con la reclamación de una ley de ensanche no hizo sino valerse del instrumento que el urbanismo moderno ofrecía para la construcción ordenada y sistemática de una nueva población, si bien, ésta debía materializarse en espacio extraterritorial. Es ahí donde confluyen los dos procesos, con objetivos y motivaciones diferentes cuando no encontrados. La aplicación de la ley de ensanche, más aún, del ensanche como técnica de ordenación urbana, disparaba a la línea de flotación de los intereses de los propietarios bilbaínos, los dueños de aquellos capitales que sufragaban las infraestructuras de la villa en territorio ajeno. El crecimiento ordenado, la necesaria liberación de suelo para uso público, las limitaciones a la construcción, entre otras cosas, no estaban de acuerdo con su comportamiento tradicional. La reclamación territorial y el crecimiento de la ciudad mediante la fórmula del ensanche más que confluir chocaron.

3. EL PLAN DE ENSANCHE DE BILBAO, CONDICIONANTES ESPECÍFICOS PARA SU DESARROLLO.

Las disposiciones normativas dimanadas del discurso urbanístico vigente colocaban, como se ha visto, a la institución municipal en un papel central en la materialización de los proyectos de reforma y ampliación de las ciudades. Sin embargo, la misma naturaleza de la institución, su forma y procedimientos, estaba aún en proceso de definición y por ello no había asentado su posición en el organigrama administrativo.

Por otro lado, las fuerzas que actuaban en el seno municipal, entendido como órgano de representación, respondían a fines diversos y en muchas ocasiones divergentes respecto a lo que modernamente se entendería como interés general. El sistema indirecto de elección de los cargos municipales colocaba en situación predominante a los propietarios urbanos, quienes en el mismo ayuntamiento hicieron frente común y no ahorraron esfuerzos en dinamitar toda actuación contraria a sus intereses.

3.1. Las ordenanzas de construcción y su impacto en el desarrollo de la ciudad

La redacción de actualizadas Ordenanzas de construcción fue uno de los recursos del nuevo Estado para facilitar la modernización de las ciudades que pretendían una cierta proyección a lo largo del siglo XIX. Las primeras de estas Ordenanzas que rigieron en la Villa de Bilbao dataron de 1854¹² y fueron consecuen-

cia de la Ley de organización y atribuciones de los Ayuntamientos de 1843, gracias a la cual dichos ayuntamientos adquirieron la potestad de redactarlas y, con limitaciones, de hacerlas cumplir si bien sin conseguir la autonomía necesaria, debiendo contar con el beneplácito del Jefe Político y, en última instancia, con la máxima autoridad del Estado, sobre todo cuando surgieran diferencias acerca de su interpretación.

Aquellas primeras Ordenanzas se aplicaron en una ciudad de probadas aspiraciones económicas pero lastrada de males endémicos que venían frustrando su crecimiento y progreso tales eran la falta de territorio ya aludida, consecuencia de la cual, se argumentaba, derivaba la excesiva altura de sus edificaciones así como la escasa salubridad de viviendas y locales comerciales. Bilbao venía siendo sometida, por otro lado, a una fuerte especulación por parte de propietarios y rentistas, casta social de gran influencia política dentro de las instituciones locales, y que históricamente había sabido aprovechar la situación para controlar la ocupación de los solares y elevar, en consecuencia, el coste de los alquileres. Estos, a diferencia de lo que sucedía en otras ciudades, no estaban sujetos a una regulación, de modo que llegaban a adquirir unos precios exorbitantes.

Así las cosas, y con la continua reivindicación territorial como fondo, la nueva normativa centraría su articulado en aquello, más bien poco, sobre lo que tendría potestad y que se englobaba dentro de los genéricos apartados del *ornato y embellecimiento de la población* así como en el de la mejora de la salubridad y la higiene de casas, calles y plazas. Es decir, se aplicó por un lado, a la imposición de un tamaño y un número para los pisos y para los vuelos, buscando la armonía en la regularidad y en la uniformidad. Y por otro, se propuso el respeto por las nuevas alineaciones y por una más equilibrada proporción entre las alturas de las edificaciones y la amplitud de las calles.

No obstante, las continuas irregularidades y los fuertes conflictos de intereses surgidos con los propietarios de las fincas obligaron a una actualización de las Ordenanzas, lo que se produce en 1857 para que esta vez *se sujeten en sus alturas, vuelos y alineaciones á reglas determinadas de aspecto de salubridad, se fijan los artículos siguientes que el Excelentísimo Ayuntamiento tuvo á bien aprobar, obteniendo la competente autorización del señor Gobernador civil de la provincia, para ponerlos en observancia, y que la dió despues de oído el dictamen de la Comisión de Bellas Artes de esta capital*¹³ es decir, ante la imposibilidad de hacer cumplir la ley de forma taxativa, dadas las limitaciones ejecutivas del municipio, se abundaba en las directrices de la normativa anterior

12 *Reglamento que desde 15 de junio de 1854 rige en Bilbao para la construcción de edificios y para las reformas en los existentes. Con otros particulares concernientes á las obras, y á la constitución de la Junta consultiva del Excmo. Ayuntamiento.* Imprenta y Litografía de Juan E. Delmas Hijo, Bilbao, 1854

13 *Reglamento que se ha observar en Bilbao en la Construcción de Edificios de nueva planta y en los que se reformen parcialmente sean Antiguos o Modernos.* J. E. Delmas Impresor de la Diputación General de Vizcaya, Bilbao, 1857

volviendo a fijar la atención y redundando en lo referente a las alturas y a la regularidad de las líneas de fachada insistiendo en la necesidad de generar una línea regular sobre el cielo, en estricta armonía con las fachadas vecinas.

Por su parte, la Ley de Ensanche de 1864¹⁴ daría paso a las Ordenanzas de 1868¹⁵ en las que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, apenas si se introdujeron cambios sustanciales, aunque sí se incluyeron algunas iniciativas de interés, sobre todo por marcar una tendencia que se desarrollaría en las normativas subsiguientes. Así el artículo 1º¹⁶ marcó la obligación de presentar una documentación más detallada acerca de la estructura del edificio con lo que se mitigó el sacrosanto derecho a la propiedad privada que impedía, por considerarse de la exclusiva intimidad del propietario, el conocimiento, y por tanto un mayor control, de la composición interior de los edificios.

Se estableció igualmente una división más detallada respecto a la categoría de las calles en base a su anchura, siendo a partir de ahora tres (1ª, 2ª y 3ª), y además, en su artículo 4º se consentirá construir buhardillas vivideras empezando desde la segunda crujía de todas las fachadas y de una altura mínima de siete pies medidos de suelo á techo, siempre que estos pisos tengan cielo raso, cocina y excusado y ventanas que renueven el aire.

Al propietario que construya buhardillas de esta clase, se le permitirá hacer una azotea entre la fachada y la segunda crujía, poniéndose precisamente sobre la plomada de la fachada una balastrada de la altura de tres y medio pies. Y continúa en su artículo 5º en las alturas señaladas en el Artículo 3º no podrán realizarse más que 4 pisos altos y en ella queda incluido el alero o cornisa no permitiéndose espacio alguno entre estos y el techo del piso 4º. El repartimiento de las alturas en los distintos pisos queda al arbitrio del propietario, pero la menor altura será de 10 pies para los pisos y 13 para los bajos o lonjas medidos todos de suelo a techo.

Con estos dos artículos quedaba fijado el modelo tipo de vivienda, no solo para el casco antiguo sino, como tendremos ocasión de ver, también para el Ensanche. Un bloque con cuatro alturas y un quinto piso retranqueado y bajos reservados a usos comercia-

les (las más de las veces también, aunque de forma antirreglamentaria, con parte de sus superficie destinada a vivienda).

De otro lado, por primera vez, para obtener la conformidad para ser habitada, se imponía que la edificación pasara por el visto bueno del arquitecto municipal, pero además, por el de los médicos titulares. La normativa incidía así en los mencionados principios de ornato e higiene.

Serán estas Ordenanzas aprobadas definitivamente en sesión pública por el Ayuntamiento de Bilbao el 1 de abril de 1869, las que regirán en la Villa en espera de ver solucionado el eterno conflicto de las jurisdicciones y la solución al contencioso que impedía la ampliación de sus límites espaciales.

Finalmente llegaría la aprobación definitiva del Ensanche el 5 junio de 1876 a *propuesta del Ministro de Fomento previa consulta de la Junta de Caminos Canales y Puertos y de acuerdo con lo que prescribía el artículo 2º de la ley de siete de abril de mil ochocientos sesenta y uno* (Alzola; et. al. 1988: 121). Entonces se marcaron las bases¹⁷ sobre las que habría de realizarse el ensanche y con las que se trataría de paliar, en teoría y sobre el papel, los problemas históricos de la ciudad. Recuérdese, la extrema estrechez de sus calles, la excesiva altura de sus edificios y, por tanto la fatídica relación superficie/habitante causa principal, a decir de los estudiosos de la ciudad, de su alto índice de mortalidad, amén del problema de la escasez de viviendas.

No obstante la nueva disposición para el Ensanche, el viejo casco siguió rigiéndose por la misma Ordenanza de 1868. Además, las arduas negociaciones habían dado lugar a ciertas zonas y territorios que, por sus especiales características, no entraban a formar parte ni de la vieja población ni del Ensanche de modo que se incluyeron dentro del epígrafe de las *Afuera*s. Dichas afueras, aunque próximas a las otras dos zonas, se encontraban deshabitadas, en lugares de malo o nulo acceso y, por tanto sin infraestructuras ni condiciones de habitabilidad. Eran zonas en las que se desaconsejaba la construcción de edificios de vivien-

14 Ley de 29 de Junio de 1864

15 Reglamento que se ha observar en Bilbao en la Construcción de Edificios de nueva planta y en los que se reformen parcialmente sean Antiguos o Modernos. Aprobado por Real orden de 14 de julio de 1868 en conformidad con el dictamen emitido por la sección de arquitectura de la Real Academia de San Fernando, Bilbao,. Imprenta de Miguel Larumbe,. 1868

16 No se podrá construir una obra pública o particular, ni reformar el exterior, ni la fachada, ni construirse miradores o cualquier otro cuerpo saliente sin obtener el permiso del Ayuntamiento, para lo cual se presentará la solicitud acompañada del alzado, perfil y un corte indicando el fondo del edificio de nueva planta o reforma que se proyecte.

17 A.- Se darán a las calles la anchura de treinta metros á la gran vía de San Mamés; veinte á la calle Boulevard, que la cruza en ángulo recto por su centro; diez y siete y quince á la generalidad de las demás calles, y doce á las excepcionales que en el proyecto tienen asignada la anchura de diez. B.- Los edificios del ensanche no tendrán mas de tres pisos sobre bajo; solo en la gran vía de San Mamés y en el Boulevard que le sigue en importancia, podrá permitirse que sus edificios tengan cuatro pisos sobre el bajo, y no se consentirá que en ninguno haya á la vez entresuelo y sotabanco; dejando en libertad á los propietarios para que puedan construir menor número de pisos del que queda expresado como máximo. C.- Las alturas de cuatro metros veinticinco centímetros y tres metros que se asignan en el proyecto a los pisos bajos y sotabanco, se reducirán á cuatro metros y dos metros setenta y cinco centímetros respectivamente. (Alzola; et. al., 1988:121)

das, no así de casas de labranza o de edificios industriales.

De modo que, a partir de este momento, podemos hablar de tres territorios y de tres normativas. El casco antiguo en directa relación con el Ayuntamiento, el Ensanche (entre el Ayuntamiento y el Estado) y las Afueras, con una autoridad más imprecisa, y, más dependiente del Gobierno y del Ministerio de Fomento.

Es importante exponer la situación legal que presentaba en este momento la ciudad para poder comprender las graves consecuencias que se derivarían de la misma, mediatizando de forma sustancial el crecimiento y la configuración futura de Bilbao.

Unos meses después, el 22 de diciembre, se aprobaba la Ley de Ensanche de las poblaciones decretada por las Cortes y firmada por el rey Alfonso XII y prácticamente al mismo tiempo, el consiguiente Reglamento para la ejecución de dicha Ley¹⁸. Es decir, el Ensanche de Bilbao se había aprobado antes de la Ley de Ensanche de 1876 y, como hemos señalado, lo había hecho en base a la Ley de 1861, hecho que vendrá a complicar aún más la situación.

Lo cierto es que, a partir de este momento, y cuando tiene que hacerse realidad el Ensanche, surgen grandes diferencias entre los propietarios de los distintos territorios, siendo así que los que tienen solares en el Ensanche se sienten discriminados respecto a los del casco antiguo ya que consideran que construir dentro del casco resulta más fácil y, sobre todo más barato, debido, entre otros factores, a la diferente normativa que rige para los distintos territorios. En el casco antiguo se permite mayor número de alturas y, además, no se debe sufragar el coste de la urbanización. Por otro lado, el aspecto agreste e inhóspito que presentaba la zona anexionada no suponía un aliciente a la hora de aventurar los capitales. Construir una nueva ciudad demandaba un riesgo y un coste que los propietarios de los solares del Ensanche, en buena medida los mismos propietarios que los del viejo casco, no estaban en disposición de asumir. Por estos motivos, la primera reclamación pasaba por exigir unas ordenanzas unificadas y válidas para ambos territorios lo que no llegará sino hasta 1885 con la publicación del *Proyecto de Ordenanzas de Construcción vigente en el Casco y Ensanche de la I. villa de Bilbao*. No obstante, en su contenido se pone buen cuidado en establecer tres subapartados uno para el Casco y Ensanche, otro con las *Disposiciones del Antiguo Reglamento que además de las especiales del casco y del ensanche han de conservarse en la construcción de edificios de nueva planta y en los que se reforman parcialmente sean antiguos ó modernos*, y un tercero *Proyecto de ordenanzas especiales á los efectos del art.22 de la Ley de 22 de Diciembre de 1876*

aprobado por R.O. del 1º de Julio de 1885. Reglas á que deben someterse las construcciones que se hagan fuera de la población del interior y del ensanche.

Estas nuevas Ordenanzas incluidas, no obstante, en un solo ejemplar y con una paginación común de 25 hojas supusieron una actualización respecto a las anteriores y pretendieron recoger las demandas surgidas en aquellos años de conflictividad. Las calles se seguían clasificando conforme a su anchura, pero en la relación de las mismas que se acompaña no figura, por ejemplo, la calle Gran Vía, vía principal del Ensanche, aunque si calles nuevas como Sierra, Estación, Luchana, Paz... o San Vicente, hecho que tiene su explicación como trataremos de ver en otro lugar.

Destacaremos dos aspectos de entre los contenidos de mayor interés que se recogen en la nueva Ordenanza en su apartado primero. Por un lado los referentes a las alturas de los edificios y al número de pisos, consagrándose definitivamente las cuatro alturas y el 5º piso retranqueado sobre la segunda crujía para toda la ciudad. También estaba la incorporación del tema crucial de los patios es decir, de los metros que habrían de reservarse, libres de edificación, tanto en relación a los solares como a las nuevas manzanas que iban a constituirse en el Ensanche, asunto este espinoso que diferenciaba la vieja y la nueva ciudad.

En cuanto al apartado segundo, se observa una insistencia en el límite de las alturas y el respeto por las nuevas alineaciones de las calles incluidas en las Reformas interiores, en previsión de las futuras sustituciones y renovaciones que habrían de producirse en este viejo casco.

Respecto al apartado último, el que hace referencia a las *Afueras*, la ambigüedad con que está redactado y que era consecuencia de una situación legal anómala, según tendremos ocasión de ver, prolongó la conflictividad entre propietarios, Ayuntamiento y Ministerio de Fomento, hecho que supuso una auténtica rémora para la construcción del Ensanche. Aquí la Ordenanza en su primer artículo establece ya una diferenciación a la hora de considerar el terreno de las Afueras pues dice *En toda zona próxima al ensanche y al límite de la antigua población de la I. villa de Bilbao, que se determine en el adjunto plano (...) no pueden construirse ninguna clase de edificaciones, sin someterse á las prescripciones que se establecen en estas ordenanzas especiales.*

Por su parte en su artículo 2º *El propietario que desee edificar en dicha zona y todos los que estén interesados en que se urbanice una parte cualquiera de ella, lo solicitarán del Ministerio de Fomento, con sujeción á la Ley de ensanches de poblaciones, de 22 de diciembre de 1876, y del reglamento para su ejecución de 19 de Febrero de 1877(...) y estableciendo los*

18 El Reglamento se aprobó el 19 de Febrero de 1877

10 metros como latitud mínima para cualquier calle que se desee abrir.

Pero es que en su artículo 4º *Las construcciones que se podrán hacer en el término jurisdiccional de la I. villa de Bilbao fuera de la población del interior y del ensanche y comprendidas en las afueras, eliminando la zona á que se refieren los anteriores artículos (...)*. De modo que debemos inferir que, dentro de las *Afueras* existían dos subzonas una la descrita más arriba y otra en el límite de la antigua población. Cuestión importante ya que el mismo artículo continúa *son todas (las construcciones) que pertenezcan á edificios rurales ó casas de campo y las destinadas á industrias de las prohibidas en el interior de la población y la zona de ensanche; corresponden á esta denominación todas las casas de labranza y las que no reunan las condiciones de “casas de vecindad”*. Quedaba claro que en unas partes se va “permitir”, siempre con el visto bueno del Ministerio, casas de vecindad, mientras que en otras se va a limitar dicho permiso a las no consideradas como tales.

Nos hemos detenido aquí porque será precisamente por estas zonas, cuya situación legal resulta tan particular e irregular, donde se desarrollará la nueva ciudad. Este será el lugar por donde se extienda Bilbao, este va a ser su auténtico ensanche. Una zona que bordea la ciudad, con una orografía irregular y, por tanto, la menos indicada para acoger las nuevas urbanizaciones. Mientras, la espléndida y salubre explanada de Abando, aquella extensión que se había conseguido tras años de confrontación y que se había juzgado como la más idónea para acoger la nueva ciudad, permanecía vacía. Y todo ello, en un clima de conflicto cuando no de insumisión por parte de los propietarios de los solares, los únicos que, como veremos, estaban en condiciones de llevar a cabo la empresa de la edificación del nuevo Bilbao, de hacer realidad la creación de una ciudad moderna a la altura de las expectativas que parecía augurar su desarrollo económico.

Con todo, y a pesar del rechazo de algunos por las Ordenanzas de 1885, lo cierto es que, con ajustes, añadidos y algunas rectificaciones, continuaron vigentes hasta 1906¹⁹ momento en que, de nuevo, tras años de ardua negociación y con sesiones envueltas en fuertes polémicas, se publican las nuevas que, no obstante no se pondrán en marcha hasta la tardía fecha de 1918. Entretanto, las afueras habían reventado sus costuras y el Ensanche continuaba su parsimoniosa ocupación.

3.2. Debilidad del Ayuntamiento: posición institucional y recursos económicos.

Tras la aprobación del Ensanche, su primer alcalde Pablo Alzola, uno de sus proyectistas, hubo de impulsar las disposiciones para la ejecución de las obras iniciando la urbanización de las nuevas calles conforme al artículo 31 del mencionado Reglamento de 19 de febrero de 1877. No obstante, las particulares circunstancias históricas por las que había discurrido su aprobación volvieron a ponerse en evidencia dificultando o, más bien paralizando, la iniciativa municipal.

En una sentida carta firmada por Alzola el 22 de marzo de 1878 dirigida al Ministro de Fomento se dolía de las dificultades del municipio ante la actitud resistente de un grupo de propietarios de los terrenos más próximos al viejo casco. Se negaban a acatar las disposiciones municipales al cuestionar la misma ley de ensanche última, que juzgaban no podía aplicarse a Bilbao. Se basaban para ello en una discusión suscitada en el Congreso de los Diputados en la que uno de los ponentes había manifestado que, si bien ésta venía a sustituir la de 1864, no anulaba su espíritu y la razón por las particulares circunstancias que habían impulsado su dictado²⁰. Recuérdese que unos meses antes de la aprobación de la ley de diciembre, el ensanche de Bilbao lo había hecho con arreglo a la del 7 de abril de 1861 arrancada a la Reina Isabel II en pago a la villa bilbaína por cuenta de su fidelidad a la causa liberal.

En contra de esta opinión, Alzola argumentaba que aquella ley se limitaba a marcar unos límites territoriales y de jurisdicción pero que no podría considerarse, en ningún momento, una ley de urbanización. A su modo de ver, ésta debía abarcar lo concerniente a las contribuciones para la realización de los ensanches, a la manera de funcionar las comisiones y de administrar los fondos destinados a aquellas obras, así como a trazar las obligaciones y derechos de los propietarios, en cuanto a lo que concernía a la expropiación de terrenos²¹. La situación le llevaba a

20 La oposición a la Ley de 1876 se fundaba en que al discutirse en el Congreso de los Diputados aquella ley, el Sr. Quintana, Presidente de la Comisión contestando á una pregunta del Sr. Villarroya, manifestó que “que la nueva ley venía a sustituir á la de 1864, no teniendo más objetivo ni alcance que aquella, pero que si había algún ensanche que se había autorizado por una ley especial no lo prejuzgaba la ley que se sometía á la aprobación de la Cámara”. A.G.A- Sección Educación y Ciencia. Leg. 8968

21 Alzola abunda en la argumentación al recordar que cuando se redactó la Ley de Ensanche en el Senado no se hizo observación alguna ni salvedad respecto a su aplicación. Junto con los anterior, y siguiendo a Alzola, en la parte dispositiva de la ley no se consignó ninguna excepción y finalmente y este es el punto de vista mas importante del asunto, en que para que el ensanche de Bilbao pudiera hacerse sin aplicar la ley de 1876, era indispensable que existiera una ley especial, y niega en absoluto el Municipio que la ley de anexión de 7 de Abril de 1861 tenga ni la mas remota conexión con lo debe ser una ley de ensanche, puesto que aquella se refería exclusivamente á una ampliación de límites y de jurisdicción, y de ningún modo una ley de urbanización que deben

19 Bilbao. Ordenanzas Municipales de la invicta Villa. Edición Oficial. Imprenta y Encuadernación de M. Aldama. 1906

solicitar el amparo del Ministro de Fomento y a exigir que se declarara la ley de 22 de diciembre de 1876 aplicable a Bilbao.

Pero no terminaban aquí los problemas con que se enfrentaba Pablo Alzola, dada su posición polivalente en este escenario en el que además de alcalde y diseñador del ensanche, figuraba como presidente de la Comisión de Ensanche (constituida en sesión ordinaria de 12 de abril de 1877)²² por mor de su cargo de alcalde y siendo además igualmente propietario de terrenos en el ensanche. Y es que, en este sentido, la figura de Alzola viene a concretar y representar la realidad facetada, caleidoscópica, cuando no esquizofrénica que presentaba el ayuntamiento de Bilbao y sus munícipes. En Alzola, juez y parte a la vez, vienen a personificarse las fuerzas vivas de la ciudad quienes impulsadas por poderosos intereses a veces coincidentes a veces discrepantes, pero muchas veces cambiantes, apoyan o tumban cualquier iniciativa que vulnere sus ganancias o sus perspectivas de negocio en un momento determinado. En este sentido es preciso insistir en que la mayor parte de los alcaldes y ediles que habían ocupado cargos en el municipio y en buena medida los que habrían de ocuparlos en lo sucesivo, eran rentistas o propietarios de fincas y edificios y muchos, por tanto, tendrían en la propiedad inmobiliaria la base de sus abultadas fortunas. Y se trae este argumento porque una de las armas que podría haber reivindicado Pablo Alzola en su condición de alcalde y de padre de la nueva ciudad, hubiera sido la de exigir su sistema de financiación. Alzola podía haber reclamado junto a la declaración de legalidad de la Ley de diciembre de 1876 y su correspondiente Reglamento de ejecución, el poder atenerse al artículo 3º de aquella. Éste especificaba que para atender a las obras del ensanche *además que como gasto voluntario pueden incluirse anualmente en los presupuestos municipales, consisten, en la cesión que hace el Estado durante 25 años del aumento de la contribución territorial sobre el importe que haya producido en el último año, y en un recargo extraordinario del cupo de la misma que podrá ascender al 4% de la riqueza imponible, que unido al 21 % que autoriza la Ley vigente de presupuestos para la contribución de inmuebles y otro 4 % de recargo municipal ordinario, suman el 29 % del producto líquido de las rentas de todos los edificios*

abarcar forzosa é indispensablemente (el subrayado es de Alzola) lo concerniente á las contribuciones necesarias para la realización de los ensanches á la manera de funcionar las Comisiones y administrar los fondos destinados a aquellas obras, así como á trazar las obligaciones y derechos de los propietarios en cuanto concierne á la espropiación de terrenos. Op. Cit.

- 22 Cumpliendo el art. 10 de la nueva Ley de Ensanche de las poblaciones se procedió a constituir la Junta de Ensanche. Acordaron que constara de 7 concejales bajo la presidencia del Alcalde: Laureano Gómez Santamaría, German de Garamendi, Felix de Norzagaray, Ramón de Zavala, Rufino de Velilla, Francisco de Sevilla, Pedro de Eguilleor. AHFB. Archivo Municipal de Bilbao Libro de Actas Municipales 310. Sesión ordinaria 12 abril de 1877 pág. 9

*que se construyan en la zona de ensanche*²³. Sin embargo, aunque consciente de que así resultaba mucho más factible la empresa del ensanche, Alzola justifica su no reclamación con argumentos como el de que en este país se sigue administrando por su sistema privativo y con exclusión de los impuestos directos resulta así inaplicables por ahora los recursos que concede la ley para la ejecución de las obras de ensanche de esta villa. En efecto, la base principal de los ingresos que consistiría en esa subvención que concede el estado al desprenderse de todo el aumento que la nueva urbanización produzca en la contribución directa, no puede utilizarse donde no se haya en vigor el sistema tributario, por otra parte, cuando el pueblo vascongado se halla amenazado en sus seculares instituciones con una implacable nivelación, sería inoportuno que el municipio de Bilbao preparase el terreno a una innovación que se mira con tanta repugnancia en el país, solicitando del Gobierno la autorización para plantear desde luego la abrumadora contribución directa que señala la Ley²⁴. Se renuncia así a la principal fuente de ingresos del Ensanche y se rechaza, además, esgrimiendo, de nuevo, el hecho diferencial del Fuero, toda vez que este había sido abolido en julio de 1876 lo que por otro lado supuso la oportunidad, sin trabas legales, de proceder a la ocupación de la anteiglesia de Abando y por lo tanto, al ensanche.

Para Alzola la situación resultaba endiablada *pero encerrada en el círculo de hierro que le trazan por una parte, la inflexibilidad de los preceptos legislativos, y por otro lado el profundo respeto que le merecen las instituciones del suelo vascongado* se confiesa inerte para superar los obstáculos para que el ensanche nazca lleno de vida y lozanía²⁵.

No obstante, desde la Comisión de Ensanche se intentó llegar a una solución. La Ley de Ensanche de las Poblaciones establecía de una manera que no dejaba lugar a la duda que los recursos necesarios para realizar nuevas urbanizaciones habían de proceder precisamente de la zona de ensanche. Dictaba dos medios de conseguirlos: uno, mediante la recaudación de las fuertes contribuciones mencionadas (y rechazadas) o dos, gracias a la condonación de las mismas, sustituyéndolas por la obligación de ceder gratuitamente los terrenos necesarios para las vías públicas y la construcción de todas las obras. Si los propietarios se limitaban a dar los terrenos, se les eximía del recargo municipal del 4%, cuando la cesión fuese igual o mayor a la quinta parte de los solares. Sin embargo, la Comisión creía comprender con toda claridad el contenido del artículo 14 de la Ley, al opinar que para la condonación del mencionado recargo, era imprescindible la cesión de todo el

- 23 AHFB. Archivo Municipal de Bilbao. Libro de Actas Municipales 0310. Sesión ordinaria 27 de septiembre de 1877

- 24 AHFB. Archivo Municipal de Bilbao. Libro de Actas Municipales 0310. Op. Cit

- 25 AHFB. Archivo Municipal de Bilbao. Libro de Actas Municipales 0310. Op. Cit

terreno necesario para las calles, aun cuando este excediera de la quinta parte de los solares, solución que, por supuesto, fue igualmente contestada por algunos de los propietarios. Los argumentos de los abogados del ayuntamiento, se retrotrajeron de nuevo a la ley de ensanche de 29 de junio de 1864 y a su artículo 13 del que decían estaba copiado el artículo 14 de la nueva ley casi al pie de la letra, y en cuyo segundo párrafo se consignaba la obligación de que la cesión de terreno para las calles fuera total, de una manera tan categórica, que ni con la mas hábil sutileza cabía desfigurar en lo mas mínimo su contenido. La modificación introducida en la nueva Ley sobre este punto consistía en dos elementos: el carácter obligatorio que se había dado a la cesión de la quinta parte completando su abono en metálico cuando el terreno ocupado fuera inferior; y el riesgo a que se exponía a los propietarios de ser expropiados de la totalidad de sus fincas en caso de que se negaran a la entrega del quinto.

Con todo, la Comisión lamentaba que, iniciada la reforma de la ley de ensanche de 1864, hubiera quedado incompleta al ordenar la cesión obligatoria y gratuita de los terrenos necesarios para las calles de modo que lo limitara a la quinta parte, siendo así que estas ocupaban en el plano del ensanche de Bilbao por ejemplo, mas del doble que aquella relación.

Finalmente, la Comisión de Ensanche, una vez estudiadas las servidumbres que imponían los edificios sobre las vías públicas y los beneficios que la urbanización de los terrenos proporcionaban a los propietarios, estableció que era evidente que cada uno de estos debía ceder gratuitamente la semicalle contigua a las casas que levantara, pero seguía sin admitir el artículo 14 de la ley que concedía que con la cesión de los terrenos necesarios para las vías públicas se condonara el recargo municipal del 4%. También manifestaba su rechazo, por escaso, de que la cesión obligatoria fuera precisamente el del quinto, siendo así, que las calles podrían ocupar una superficie menor o mayor que aquella, según las condiciones de cada plano de ensanche²⁶.

En definitiva, los propietarios debían construir junto con la casa la acera correspondiente a la longitud de la fachada. Además, el alcantarillado, como en Madrid, debía financiarse por terceras partes entre la

corporación y los propietarios de ambos lados de la calle, mientras que sería igualmente por cuenta del Municipio el alumbrado y los servicios municipales, lo mismo que la dotación de aguas para la zona anexionada.

Pero con todo, para proceder a la financiación del Ensanche en las condiciones aludidas, la situación económica del municipio no podía ser más precaria ya que, una vez que se había renunciado a las contribuciones directas sobre la propiedad²⁷ que le permitía el Estado, los recursos municipales quedaban tan limitados que, de ninguna manera estaban en condiciones de abordar una empresa tan costosa²⁸. Con las partidas reservadas al Ensanche no era posible proceder a la urbanización de los nuevos territorios. Así, la buena voluntad de los propietarios parecía ser la última y desesperada alternativa para conseguir su realización. De esta manera la materialización del ensanche quedaba exclusivamente en manos de particulares.

3.3. El protagonismo de la iniciativa privada.

Ni siquiera el poder que adquirió la iniciativa privada para la ejecución del ensanche incentivó a los propietarios del mismo a desarrollar su espíritu emprendedor y a animar el negocio inmobiliario en este sector. Sin embargo, como hemos adelantado, no sucedía lo mismo en otras zonas de la ciudad. Es un hecho conocido, que la falta de ocupación del ensanche resultaba tan llamativa como el crecimiento inusitado, y desproporcionado, de los arrabales de la vieja ciudad y de las zonas de las afueras.

De la documentación consultada se desprende que, además de los factores que incidieron en esta situa-

26 *Cierto es que donde los municipios dispongan de los importantes recursos que producen las fuertes contribuciones que se destinan a los ensanches, les será mas indiferente que los propietarios cedan o no gratuitamente los terrenos puesto que dispondrán de fondos especiales destinados a su adquisición, pero tratándose de esta villa, en la que repetimos que por ahora hay que renunciar a la contribución directa cedida por el estado, el Ayuntamiento se verá en la absoluta imposibilidad de llevar a cabo la urbanización proyectada, si no contase con un apoyo eficaz de los propietarios como primeros interesados en dar valor a sus fincas y si al mismo tiempo no arbitrase otra clase de medios para conseguir la realización de las obras.* Bases para la realización del Ensanche. Excmo. Ayuntamiento de la I. Villa de Bilbao (Alzola; et. al. 1988: 112 /144)

27 *Recuérdese que el régimen privativo de las Provincias Vascongadas es causa de que no se haya implantado en ellas el sistema tributario como en las demás del Reino, tarea que tampoco sería posible llevar á la práctica por carecerse de catastros, amurallamientos y demás elementos indispensables para esa clase de trabajos. Esta situación ha impedido que al Ensanche de Bilbao no puedan aplicarse los auxilios y recursos que la Ley de Ensanche y su reglamento establecen y perpetúan para la realización de esta clase de proyectos.* Carta dirigida por el alcalde Vicente Urigüen al Ministerio de Fomento el 27 de enero de 1886. A.G.A- Sección Educación y Ciencia. Leg. 8967-12

28 *Los recursos que se destinarán a las obras de ensanche serán: a) Los fondos que se consignaran en los presupuestos ordinarios y extraordinarios del Municipio que han de regir desde el 1 de enero próximo. b) El importe de los permisos de edificación de toda la zona del ensanche c) El rendimiento que de la Plaza de mercado de Albia cuando se establezca el servicio de aquel barrio d) El producto de la venta o permuta de solares que posee el ayuntamiento en el ensanche y que no se destinen a edificios públicos. e) El producto del recargo municipal del 4% que se hará extensivo a todos los edificios de dicha zona con excepción de aquellos que se condone por la cesión completa de los terrenos necesarios para las calles y las indemnizaciones de los propietarios a los que se ocupe menos de la quinta parte de los solares. f) La contribución directa que el estado cedería al municipio si por desgracia llegara a plantearle antes de los 25 años mencionados.* AHFB. Archivo Municipal de Bilbao. Libro de Actas Municipales 0310. Sesión ordinaria 27 de septiembre de 1877.Op. Cit

ción, muchos comunes sin duda a otras poblaciones españolas, en el caso de Bilbao un hecho muy concreto, de nuevo de tipo legal, propició y perpetuó dicha anomalía.

Así, volviendo sobre el momento en que la ciudad debía iniciar la urbanización de sus calles tras la aprobación del proyecto de ampliación de 1876, los propietarios de los solares sitos en la zona de la futura calle Sierra, solicitaron el permiso correspondiente para levantar unas edificaciones. Se trataba de solares que por sus características apenas merecían llamarse tales ni propiamente calle el lugar en que debían ser levantadas. Sin embargo, su situación en las proximidades del puente de Isabel II, inmediatamente después de cruzado el puente y, por tanto, próxima a la ciudad antigua, los hacían idóneos para iniciar la ocupación de los mismos. En ese momento, desde el ayuntamiento, ¿intencionadamente? ¿debido a las características de los mismos? a la hora de su calificación y de otorgar el correspondiente permiso de construcción, no se consideró idónea su inclusión dentro del Ensanche. Al no tratarse tampoco de un terreno de las afueras por, ser sitio poblado por construcciones anteriores (aunque de muy escasa calidad), se optó por considerarlo como casco antiguo.

Esta resolución, cuya valoración puede oscilar entre los extremos de la improvisación o y la intencionalidad mas afinada, resultó tener unas repercusiones de gran trascendencia. La revisión en la calificación de dichos terrenos, alertó a otros propietarios de la misma zona que se aprestaron a solicitar la misma consideración. Las presiones se hicieron más fuertes y se llegó a una reñida negociación que culminó en el acuerdo del 16 de octubre de 1878²⁹. Se estableció así entre el ayuntamiento y algunos propietarios de estas zonas vecinas un acuerdo privado gracias al cual ciertas áreas situadas nada más superado el puente y en primera línea de la antigua anteiglesia, pasarían, a partir de este momento, a ser consideradas como integrantes de la vieja ciudad. Afectaba dicho trato por un lado, a las calles de Sierra y Estación. También las de la Paz y a las proximidades de los muelles de Ripa que adoptaban como línea divisoria la acera derecha del camino que bajaba hacia el río.

Pero aquel acuerdo se aprovechó también para declarar la zona de ensanche del Campo de Volantín, si bien existía una antigua calle, como emplazada en las afueras y, por tanto, toda la edificación proyectada en ella. Es decir, la zona residencial por excelencia, aquella que iba a ser ocupada por chalets y viviendas unifamiliares de alto nivel³⁰, se enclavaba en el espacio

de las afueras o, lo que es lo mismo, allí donde, siguiendo las Ordenanzas, no podía construirse más que casas de labranza y donde los impuestos sobre la construcción resultaban más bajos. Por cierto, en el Campo de Volantín instalaría su residencia el repetidamente aludido Pablo Alzola.

Pero, siguiendo con el acuerdo de octubre de 1878, quizá lo que resultaría más polémico por lo inverosímil, fue el hecho de que se calificara igualmente como casco antiguo el extenso barrio comprendido entre las calles de Bailén, la ría y Lopez de Haro (actual calle de General Salazar), el conocido como barrio de San Francisco, un terreno del ensanche prácticamente nuevo, despoblado y donde apenas menudeaban construcciones de bajísima densidad y muy escaso valor.³¹ En consecuencia, este terreno, en cuesta, notablemente distante de la vieja ciudad y separado de ella por la ría, se vería rápidamente ocupado por edificaciones de viviendas³². Las actuaciones urbanísticas avanzaron a grandes pasos en S. Francisco de modo que *el entretejido de las calles que unían los muelles de la Naja, Merced y Marzana con la arteria principal de la calle San Francisco (Hernani, Dos de Mayo, Lamana) dio paso a la formación del entramado urbano del barrio de San Francisco, destacando la iniciativa particular de José M^a Ortiz de la Riva y de Juan Alonso Allende. Por otro lado, la localización periférica de estos barrios en el plan de Ensanche determinó que su urbanización se rigiera por las ordenanzas de las afueras, dándose en ocasiones una menor anchura a*

ciertos particulares, como lo fueron Juan María Ibarra, Gabriel María de Ybarra y Cosme Zubiría, de abrir casas catalogadas como palacios hoteles y unifamiliares, es decir de características especiales.

Para finales de 1878, se habían construido en el Ensanche de Albia y del Campo Volantín 1.400 mts de vía pública, esperándose llegar a 43 kms para el año venidero. Entre las actuaciones puestas en marcha para la ejecución del plan de Ensanche de la capital destacaron:(...) la reforma del Campo Volantín, que incluía el proyecto de jardín, urbanización de la zona que impulsaron los hermanos Ybarra, Cosme Zubiría y Casilda Iturrizar. (Agirreazkuenaga y Serrano 2002:504)

- 31 Casas Consistoriales 16 de Octubre de 1878. Los vocales de la Comisión de Ensanche Pablo Alzola, Laureano G. Sta M^a, Felix Norzagaray, Rufino Velilla, Pedro Eguillor, los Letrados Licenciados Manuel de Lecanda y Adolfo de Urquijo.

Después de las explicaciones dadas por el Alcalde sobre el mismo plano de ensanche para que los Sres Capitulares pudieran adquirir una idea cabal y exacta del informe, fue este aprobado, salvando un voto en contra el Sr. Garamendi y el Sr. Dualde. AHFB. Archivo Municipal de Bilbao Libro de Actas Municipales 0311 p. 70

- 32 *La iniciativa particular comenzó también a gestionar la urbanización del barrio de San Francisco. Las calles proyectadas en estas fechas pondrían en comunicación los muelles de la Naja y de la Merced con la arteria principal de dicho enclave, la calle San Francisco. Nombres como Fermín María del Rivero, Francisco Saralegui, Ramón Basanta y José M^a Ortiz de la Riva se encuentran vinculados a la apertura de la calle Hernani y la que debía de comunicar el puente con San Francisco. Pero frente al nuevo Bilbao que, para la burguesía se levantaba en Albia y Campo Volantín se estaba generando ya una periferia deprimida. (Agirreazkuenaga y Serrano 2002:512)*

29 En ocasiones el acuerdo a parece erróneamente asignado a otras fechas, 17 o 18 de octubre, la fecha exacta es la que se indica, 16 de octubre de 1878 AHFB. Archivo Municipal de Bilbao Libro de Actas Municipales 0311 p. 70

30 *Como también llamó la atención de la corporación la necesidad de recoger en las ordenanzas de la edificación normas específicas para cada tipo de construcción, a la vista de las iniciativas de*

las calles ejecutadas; fue el caso de Las Cortes y Lamana (Agirreazkuenaga y Serrano 2002:523).

Al mismo tiempo, *Bilbao la Vieja* (tradicional arrabal del Casco Viejo, pero contiguo al barrio de San Francisco) adoptaba ya una función residencial de carácter obrero. Allí proliferó la construcción de viviendas para dicho colectivo, estableciéndose la exención del pago de derechos de edificación por no existir servicios municipales.

De esta manera, se repetía punto por punto la situación de la antigua ciudad, generándose un nuevo “casco viejo”, que reproducía el viejo esquema centro/periferia en lo referente a la estructura urbana. La declaración de la zona como de *las afueras* propició el hecho de no respetar la amplitud mínima de las calles (10 metros). Si a esto le añadimos la aplicación de las ordenanzas de construcción del viejo casco, como consecuencia del acuerdo de octubre de 1878, en lo que se refiere a vuelos y alturas, tendremos una réplica del modelo tradicional. Así en pocos años (hacia 1886) se procedió a la urbanización de este barrio de San Francisco. Se tramitó la apertura de nuevas calles dotándosele de servicios de agua y alumbrado sobre todo a la parte baja, comprendida entre la calle y el muelle de la Naja, que definió su vocación y su función de enclave residencial de clase media. Por igual motivo, el retraso en la dotación de infraestructuras y la “liberalización” de los terrenos periféricos en cuanto al pago de derechos de edificación, ahondó en su tradicional destino como zona arrabal y su función residencial de carácter obrero. Consecuencia de todo ello, el barrio de Miravilla, en las proximidades de las minas y el viejo arrabal de Bilbao la Vieja, no tardó en convertirse en un espacio donde convivían viviendas en mal estado y depósitos de inmundicias y basuras hasta el punto de que el ayuntamiento pasó a desalojar algunas de sus viviendas ante el peligro que corrían para la salud pública. Ya entre 1887 y 1889 sucesivas inspecciones van denunciando las desfavorables condiciones higiénicas y de habitabilidad que se dan concretamente en calles como Miravilla, Concepción, Cantarranas. Frente a los nuevos ensanches residenciales, la degradación y la marginación se hicieron presa en la zona alta del barrio de S. Francisco, donde las deficiencias urbanísticas y sociales afloraban de forma latente (hacinamiento, viviendas antihigiénicas, calles y caminos en mal estado, etc.). Es decir, *la Nueva Bilbao que debiera haberse asentado en la hermosa vega de Abando el principal y mejor emplazamiento del ensanche según los autores del proyecto, y según lo manifiesta la posición topográfica de la Villa, tiende a establecerse en los barrios mas apartados en montañas inaccesibles dando nacimiento a una nueva población mas irregular, mas impropia para el comercio, mas contraria a la salubridad pública que la Villa actual*³³. Y para muchos propietarios, según

consta en la documentación consultada, la causa de esta situación venía en gran modo motivada por lo que juzgan *el fatídico acuerdo de octubre de 1878*.

De modo que la aceptación y la puesta en práctica de aquella resolución fueron interpretadas como una auténtica declaración de guerra por parte los excluidos es decir, por los propietarios que no pudieron beneficiarse de ella pues *es permitido construir mas barato y con mayor número de pisos que en el resto del ensanche; por consiguiente es natural que la edificación tome mas vuelo en aquellos puntos y se halle paralizada en la vega de Abando*. Así, *el único ensanche que la Ley quiso realizar se ha dividido en dos ensanches distintos: ensanche privilegiado constituido por las zonas mas impropias para el desarrollo de la población; y ensanche víctima de aquellos privilegios, formado precisamente por lo que debiera constituir el verdadero asiento de la Nueva Bilbao*. Se acusa a los favorecidos de no atender más que a sus intereses y sacrificarlo todo a la especulación³⁴ y *hasta tal punto se ha favorecido ese injusto privilegio; tal pujanza han desplegado á su sombra los privilegiados intereses que ni siquiera han podido contenerse en las líneas extremas del ensanche. Mas allá, de estas lineas, escalando las montañas se alzan edificaciones como en el centro del casco antiguo; se abren calles y se establecen plazas públicas, olvidando completamente el ayuntamiento que sus atribuciones no alcanzan á crear urbanizaciones previas perjudicando ó destruyendo con ellas el plan general de ensanche que después de informes emitidos por los centros superiores ha obtenido la aprobación del Gobierno*.

Y es que el acuerdo era ilegal o al menos así lo consideró el Ministerio de Fomento y la Junta Consultiva de Caminos, Canales y Puertos³⁵ quienes

octubre de 1882 al Ministerio de Fomento. A.G.A- Sección Educación y Ciencia. Leg. 8968(2ª Parte)

34 Y efectivamente todo, hasta la salud, hasta el porvenir de la Villa, se sacrifica á la especulación. Parece natural que una vez realizado el ensanche no hubieran vuelto á verse levantar aquellas construcciones homicidas en calles angostas donde falta la luz del Sol y la ventilación; y sin embargo las construcciones homicidas siguen levantándose como antes en las angostas calles de Hernani de la Laguna, Cantera, Gimnasio y otras, ¿Por qué hacia esos puntos se dirige la nueva población, huyendo de la hermosa vega de Abando, en donde se halla indudablemente su mas brillante porvenir, y en donde se encuentran las mejores condiciones de todo el ensanche? La población no marcha espontaneamente hacia lo peor; hay una fuerza oculta que la arrastra; y esa fuerza es el funesto acuerdo de 18 de Octubre de 1878, y los que posteriormente se han dictado llevando á exagerada consecuencia aquel primer error.

Carta firmada por los propietarios... Op. Cit.

35 (...) la línea divisoria entre el casco de la población existente antes del proyecto de ensanche y los terrenos de este, es inadmisibles, por que se introduce en estos alterando esencialmente y con desventaja, el proyecto aprobado: lo es tambien, la que establece el contorno del antiguo caserio, por que deja en su interior estensos espacios que solo pueden ser destinados a edificación mediante un proyecto de ampliación del de ensanche. La zona próxima puede y debe establecerse donde no exista límite natural, ó legal que la sustituya, formulando respecto de ella las

33 Carta firmada por los propietarios comisionados Federico Solaegui, Pedro de Echevarria y Goiri y J. Luis Villabaso el 24 de

harían las consiguientes recomendaciones al Ayuntamiento de Bilbao instándole (al) *inmediato y exacto cumplimiento de cuanto se preceptua en los artículos 18 y 22 de la Ley de 22 de Diciembre de 1876 y disposiciones generales del Reglamento, recordándole la responsabilidad en que por su incumplimiento incurra*. Es decir, le invitaba a que obedeciera a la Ley y el Reglamento, leyes que por otro lado, tan imperiosamente habían solicitado hacer aplicables a Bilbao.

Pero no acababan ahí los problemas del Ayuntamiento con ciertos propietarios de los terrenos, quienes agraviados y discriminados habían abierto otro frente de discordia en lo referente al Ensanche, más concretamente a la zona preferente del ensanche, aquella que la Comisión de Ensanche había planteado como la punta de lanza para desarrollar la población por Abando. Y en este sentido también la historia arranca de tiempo atrás, de nuevo del año 1878, recordemos el momento en que presidido por Alzola, el ayuntamiento negocia con los propietarios la cesión de los terrenos para vías públicas acordando las corporaciones no denotar “la menor preferencia por emprender el ensanche en un sitio mas bien que en otro, limitándose a brindar su apoyo a los propietarios que decidiesen urbanizar “siempre que lo solicitasen en condiciones admisibles” (Agirreazkuenaga y Serrano 2002:504). Aunque no obstante y a continuación conocemos que la intención de Pablo Alzola fue la de no dejar espacios intermedios para urbanizar. Es decir, el ayuntamiento desde aquel mismo momento, tenía

clara la preferencia respecto al desarrollo del ensanche.

Fue precisamente en ese punto, en el de la materialización de la zona preferente, donde los propietarios pudieron canalizar su enconada posición ya que a lo largo de toda la década de los 80 el ayuntamiento se vio acosado por solicitudes de permiso de construcción en terrenos que en el proyecto de ensanche figuraban como destinados a vías públicas o bien solicitando el permiso de construcción en zonas completamente dispersas del ensanche exigiendo la urbanización de las mismas.

De nuevo el Ayuntamiento pide el amparo del Ministerio para que resolviera por un lado que el Ayuntamiento no estaba obligado a indemnizar los terrenos destinados a vías públicas en el proyecto de Ensanche mientras estas no se urbanizasen en base a su acuerdo y siguiendo en las expropiaciones el orden establecido en el capítulo 5º del Reglamento vigente, aun cuando los propietarios soliciten permisos de edificación que les sean denegados por las razones expresadas.³⁶ En esta ocasión el alcalde Vicente Urigüen³⁷ había pedido asesoramiento a tres letrados de prestigio y se dirige a la Sección 1ª de la Junta Consultiva de Caminos Canales y Puertos. El Ayuntamiento solicitante dice echar de menos que se hubiese determinado de un modo claro y preciso la forma en que habrían de realizarse los ensanches; el orden riguroso que hubieran de seguir y todas las demás circunstancias relativas a la expropiación, época de pago y para el mas fácil cumplimiento. Que ante este silencio de la legislación en punto tan importante no hay mas remedio que suplirlo con su espíritu, que en concepto es el indicado por el Ayuntamiento de Bilbao, por lo cual propone que se resuelva como dicho Ayuntamiento pide, añadiendo que los perjuicios que en tal supuesto han de regirse á los propietarios de las zonas desviadas por la lentitud con que la urbanización vaya efectuandose, se compensan notoriamente con el crecido valor que sus terrenos adquieren por el solo hecho de haberseles comprendido dentro de la zona de ensanche³⁸.

Sin embargo remitido el expediente al Consejo de Estado este opina que no puede hacer la declaración que solicita el Ayuntamiento de Bilbao porque en ninguna manera lo autorizan la legislación vigente, ni los principios de justicia que regulan el derecho de

ordenanzas y cumpliendo todos los requisitos que marca la Ley. Las nuevas construcciones que no pertenecen al ensanche, en las afueras del antiguo caserio y dentro de los terrenos anexionados, contradicen el proyecto de ensanche ó infringen la Real orden en virtud de la cual fué aprobado.

En vista de cuanto precede, la Sección acordó consultar á la Superioridad.

- 1.º *Que para los efectos de aplicacion de las antiguas ordenanzas de construccion de la villa de Bilbao, ó de las reglas del ensanche, no puede ser aprobada la línea divisoria que en plano se establece.*
- 2.º *Que pertenecen al ensanche y les son aplicables, las reglas en el proyecto establecidas, mientras no se modifiquen todas las manzanas que como á el correspondientes, se señalan en el plano aprobado.*
- 3.º *Que han sido infraccion de dicho proyecto y contravencion al Real decreto de 5 de Junio de 1876, cuantas construcciones se han autorizado y calles se han abierto fuera de las establecidas en el mismo, ya en terrenos del ensanche, ya en los anexionados que son afueras del antiguo caserio.*
- 4.º *Que es innecesaria la demarcacion del antiguo casco, perfectamente definido en los planos del ensanche.*
- 5.º *Que deben reiterarse las prohibiciones contenidas en los acuerdos 2.º y 3.º del dictámen emitido por la Sección en 25 de Noviembre de 1882.*
- 6.º *Que procede ordenar al Ayuntamiento de Bilbao, el inmediato y exacto cumplimiento de cuanto se preceptua en los artículos 18 y 22 de la Ley de 22 de Diciembre de 1876 y disposiciones generales del Reglamento, recordándole la responsabilidad en que por su incumplimiento incurra.* Madrid 10 de Agosto de 1883 El Presidente Andres de Mendizabal El Secretario José Mª Borrego. A.G.A- Sección Educación y Ciencia. Leg. 8968 (2ª Parte)

36 Carta de V. Urigüen al Ministerio de Fomento 27 enero 1886 Op. Cit.

37 Vicente Urigüen alcalde de la Villa de Bilbao durante el periodo de 1885 a 1887 procedía de una familia capitalista. De los beneficios sacados en empresas, veinte años más tarde figuraba vinculado familiarmente a los principales propietarios de fincas de Bilbao sobre todo en el Ensanche y le proporcionaban rentas de 22.462 ptas. (Agirreazkuenaga y Serrano 2002:529)

38 Contestación del Director General de Obras Públicas firmada el 21 de julio de 1886. A.G.A- Sección Educación y Ciencia. Leg. 8967-12

propiedad en relación con el interés público. Y continúa En efecto, rindiendo culto á estos principios, todas las Constituciones que han regido en España desde 1812 han consignado en términos explícitos y categóricos que nadie podrá ser privado de su propiedad sino por causa justificada de utilidad pública y previa la correspondiente indemnización. De modo que finalmente Por lo expuesto al Consejo opina que no procede hacer la declaración que solicita el Ayuntamiento de Bilbao, porque no se apoya en los preceptos de la legislación vigente, ni en los principios de justicia³⁹.

4. CONCLUSIONES.

A la luz de lo expuesto a lo largo del estudio anterior cobra sentido volver a la cuestión de partida, ¿hubo verdadera intención de hacer ciudad?

Las particulares circunstancias históricas brevemente descritas explican el sentimiento de recíproca incomodidad y desconfianza, cuando no directa beligerancia, entre Bilbao y las anteiglesias del entorno en el statu quo territorial. Finalmente una asignación de capitalidad de provincia para la Villa, mal digerida por aquellas, no vendría sino a afianzar, más si cabe, la actitud defensiva de las entidades tradicionales frente al avance amenazante del nuevo ordenamiento territorial constitucional.

En tales circunstancias es fácilmente comprensible la resistencia de Abando, Begoña y Deusto a integrarse en el proyecto común, urbano y moderno que suponía el Proyecto de Ensanche de Bilbao. El ensanche, en sí mismo y como se ha visto, no va más allá de ser un método de proyectación urbanística característico de la segunda mitad del siglo XIX y claramente deudor del pensamiento de Cerdá, primer teórico del urbanismo moderno y redactor del plan del ensanche de Barcelona. Su modernidad viene dada por la implementación sistemática de los procesos urbanizadores, definición de los responsables y sus áreas de actuación, normativización en forma de ordenanzas, ordenación del espacio urbanizable – zonificación y especialización del uso del suelo– tendido de infraestructuras, especialización tipológica y establecimiento de estándares de calidad en la construcción. La constitución de un Bilbao nuevo, dentro de los márgenes así definidos, debía de hacerse sobre un espacio escasamente urbanizado y con una trayectoria vital y de proyección de futuro claramente ajena a la nueva propuesta. Aquellos que sintieron en peligro su supervivencia como entidad histórica y, especialmente, quienes vieron peligrar los intereses cifrados en la propiedad de suelo acumulada desde principios del siglo XIX, se aplicaron en labores de oposición abierta con argumentos y episodios más o menos sutiles como se ha relatado.

En Bilbao no se pudo, o no se supo, superar la dicotomía histórica y emprender un proyecto identitario común a través, por ejemplo, de iniciativas del ámbito cultural, con su reflejo en la ciudad. Cercano estaba el modelo de Barcelona, la *Renaixença* y su realización más espectacular, la Exposición Universal de Barcelona del año 1888 que fue capaz de generar sinergias entre posiciones claramente divergentes. Frente al ejemplo catalán, no se encontró en nuestra ciudad un proyecto arquitectónico a la altura de la ciudad que prometía ser Bilbao por su proyección económico-industrial. En ese sentido vuelve a ser significativo el ejemplo de la exposición barcelonesa, que llevaba detrás una iniciativa de significado urbanístico y arquitectónico más que propiamente económico, a la par que un ejercicio de autoafirmación de ayuntamiento y ciudad. Muy al contrario, en el caso local, la práctica imposibilidad de generar un espacio público tan característico como un parque (el malogrado proyecto de Parque del Ensanche) da la medida de la falta de compromiso con el proyecto urbano. Abundando en ello puede explicarse la reiterada y fallida propuesta de Exposición Ibero-Americana (Basurto *et. al.* 1999). A una escala menor, no pueden olvidarse las dificultades vividas por el Ayuntamiento en la apertura de calles, plazas, especialmente significativas en el caso de las de Moyúa y Circular hitos que debían ser de la gran vía eje rector del Ensanche, el fracaso del proyecto de la Plaza de los Arcos o los problemas para encontrar acomodo en la nueva trama al edificio de la Diputación.

Respecto a la urgencia de un nuevo espacio urbano, y otra vez es posible traer la referencia barcelonesa, puede afirmarse que no había verdadera necesidad de apostar por la ciudad misma como escaparate de su actividad económica. El carácter específico de la industria bilbaína del momento permitía su desarrollo al margen de la ciudad. De hecho el entorno no urbano era su hábitat natural, son realidades refractarias. Buena prueba de la mencionada falta de demanda de un escenario apropiado fue el caso de la banca y la actividad financiera bilbaínas. En el momento en que consideró una prioridad su visibilidad social se apropió del primer tramo de la Gran Vía, haciendo abstracción de su destino primigenio como lugar residencial de alto nivel (Basurto y Pacho 2010).

Al hilo de la última afirmación, una cuestión que parecía fundamental para el desarrollo de la construcción era la identificación de lo que se ha dado en llamar gran burguesía bilbaína con el proyecto de ensanche. Esto es, su adopción como espacio natural de residencia apropiándose de su futuro mediante la edificación de una arquitectura significativa. Es sabido que no ocurrió así. A pesar de los efímeros episodios del campo de Volantín e Indautxu y obviando las posibilidades del ensanche, se optó por el proyecto de construcción ex novo de la población de Neguri mostrando allí un grado de compromiso que de ninguna manera ofreció a Bilbao.

39 Contestación del Director General de Obras Públicas. Op. Cit.

Un elemento no material pero sí de radical trascendencia fue la incapacidad de generar una masa crítica que empujase el progreso de la construcción de la nueva ciudad al otro lado de la Ría. Una ausencia que se dejó notar en varios niveles.

No se observa en el panorama bilbaíno una reflexión teórica profunda respecto al significado y proyección del moderno hecho urbano y quien la lidere. Pablo Alzola no cumplió para Bilbao el papel de un Ildefonso Cerdá o un Rius i Taulet (Grau y López 1988), a pesar de ser protagonista en los dos momentos fundamentales del Proyecto, su redacción y su puesta en marcha desde la alcaldía. No existió tampoco un grupo social dispuesto a reclamar para sí el vacío que dejaba la gran burguesía, apropiándose del ensanche y exigiendo su pronta ejecución. La laguna en la estructura social derivada de la ausencia de un grupo intermedio, que aunara los intereses que van desde el modesto comerciante a las familias bilbaínas consolidadas, tuvo igualmente una influencia directa en la falta de ocupación del área del ensanche al encontrar acomodo en las calles tradicionalmente consideradas de calidad en el interior de la villa medieval. Aún por debajo de la mencionada burguesía, en la base social de la pirámide, los grupos que se hacinaban en las construcciones de los arrabales tradicionales retrasaron su articulación como grupos de presión ideologizados lo que desactivó de facto la demanda de vivienda y salubridad de la población que a la postre se esgrimía como motivación en todos los proyectos de esa naturaleza. Finalmente, y en otro orden de cosas, no contó Bilbao con una intelectualidad proactiva respecto al ensanche antes bien se atrincheró en los valores emocionales, las tradiciones y la identidad del *bochito*.

Finalmente, se hace necesario recordar el marco de inestabilidad institucional y ausencia, derivada, de unas reglas de juego basadas en la mutua confianza entre instituciones y respeto a normas de obligado cumplimiento. Dicho escenario de vacilación abrió el camino a la subversión de valores en el mismo seno de la institución municipal, priorizando lo particular sobre lo colectivo cuya salvaguarda le correspondía. En este sentido, resulta significativa la perpetuación de unas prácticas arraigadas en la tradición, de una manera de hacer y una actitud por parte de las élites propietarias que pudo prolongarse en un contexto urbano y administrativo que se suponía moderno. Como conclusión de todo ello y a la vista de la documentación analizada no parece factible afirmar que la intención de construir una ciudad moderna anidara en el pensamiento de los responsables de ejecutarla.

5. BIBLIOGRAFÍA.

Achúcarro, S. de

- 1878 “Memoria del Proyecto de ensanche de Bilbao por D. Severino de Achúcarro, Arquitecto y los ingenieros de Caminos, Canales y Puertos, D. Pablo Alzola y D. Ernesto de Hoffmeyer” *Anales de Obras públicas. Memorias y documentos referentes a la ciencia del ingeniero y el arte de las obras públicas*, 6-137.

Agirreazkuenaga Ziorraga, J.; Serrano Abad, S.

- 2002 *Bilbao desde sus alcaldes. Diccionario de los alcaldes de Bilbao y gestión municipal en tiempos de la revolución liberal e industrial*, I, 1836-1901 Bilbao.

Aizpurua Ondaro, G.

- 2008 “Ámbito territorial de aplicación del Derecho Civil Foral de Bizkaia en las villas: en busca del Fuero” de la *Academia Vasca del Derecho/Zuzenbide Euskal Akademia*, Bilbao, 5, 81-99.

Alzola, P. de; Achúcarro, S.; Hoffmeyer, E.

- 1988 *Memoria del proyecto del Ensanche de Bilbao*, 1876. Bilbao: Juan E. Delmas, 1878. [Introducción de Javier Cenicacelaya e Iñigo Saloña en la reproducción facsímil Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Vizcaya, Bilbao/Euskal Herriko Arkitektoen Elkargo Ofiziala, Bilbao]

Aurrekoetxea Aurrekoetxea, X.

- 2008 “Dualidad legislativa en el municipio y villa de Bilbao” *Boletín de la Academia Vasca del Derecho/Zuzenbide Euskal Akademia*, 14, Bilbao 9-55.

Basurto Ferro, N.

- 1993 “El primer ensanche de Bilbao. Oportunismo y vacío legal” *Eusko Ikaskuntza Cuadernos de sección. Historia y Geografía*, 21, 229-242.
- 2011 “A la conquista del espacio. Documentación sobre el contencioso para la anexión a Bilbao de las Anteiglesias vecinas” *Bidebarrieta: Aldizkaria: Bilboz, giza eta gizarte zientziak=Revista de Humanidades y ciencias sociales de Bilbao* 22, 7-22.

Basurto Ferro, N.; Pacho Fernández, M.J.

- 2010 “La Gran Vía de Bilbao. Eje rector del Ensanche” *Las otras Grandes Vías. Miradas a su tiempo Ministerio de Vivienda* Lampreave, Madrid.

Basurto Ferro, N.; Rodríguez-Escudero Sanchez, P.; Velilla Iriondo, J.

1999 *El Bilbao que pudo ser: proyectos para una ciudad, 1800-1940*. Diputación Foral de Bizkaia/ Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbao.

Grau R.; López, M.

1988 “Rius i Taulet el imperativo de Fert ciutat” *Exposición Universal de Barcelona. Libro del Centenario 1888-1988 Comisión ciudadana para la conmemoración del centenario de la Exposición Universal de Barcelona del Año 1888*, Barcelona, 265-309.

Pacho Fernández, M.J.

2010 “Higienismo y arquitectura en Bilbao entre 1850 y 1900. La tipología de la vivienda obrera Kobie. *Serie Antropología Cultural* 14, 77-96.



KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 16: 131-144
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

REHABILITACIÓN Y TRANSFORMACIÓN URBANA EN BILBAO: DESDE LA METRÓPOLI POST-INDUSTRIAL A LA CIUDAD CULTURAL PARA EL SIGLO XXI

*Urban renewal and transformation in Bilbao: from the post-industrial
metropolis to the cultural city for the XXI century*

Isusko Vivas Ziarrusta¹

(Recibido 20.XI.2011)

(Aceptado 5.XII.2011)

Palabras clave: Bilbao. Ciudad. Cultura. Espacio público. Metrópoli post-industrial. Rehabilitación urbana.

Keywords: Bilbao. City. Culture. Post-industrial metropolis. Public space. Urban renewal.

Gako-hitzak: Bilbo. Espazio publikoa. Hiria. Hiri-berreskurapena. Industriaren osteko metropolia. Kultura.

RESUMEN

Desde la década de 1990 Bilbao ha estado inmerso en un proceso de rehabilitación y transformación que ha mostrado algunas consecuencias radicales en el espacio público. Ciertamente, la antigua villa a la orilla de la Ría ha cambiado su fisonomía histórica; siguiendo un camino emprendido a partir del primer nudo de población portuaria y comercial hasta la metrópoli post-industrial. Si esa evolución nos ubicó a las puertas de la modernidad en el siglo veinte, otra época finisecular nos caracteriza al comienzo del siglo XXI. Bilbao da la impresión de una aglomeración urbana postmoderna que ha olvidado la etapa industrial a favor de la cultura y de la ciudad de los servicios avanzados, con el frente de agua de Abandoibarra cada vez más ocupado por grandes museos de arte contemporáneo (Guggenheim), palacios de congresos (Euskalduna), centros comerciales (Zubiarte), rascacielos empresariales (Iberdrola), equipamientos universitarios (Deusto, UPV/EHU), cadenas hoteleras internacionales (Sheraton) y operaciones urbanísticas inmobiliarias.

¹ Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Facultad de Bellas Artes. Departamento de Escultura. Barrio Sarriena, s/n., 48.940 Leioa (Bizkaia). E-mail: isusko.vivas@ehu.es

SUMMARY

Since the 1990 Bilbao has been undergoing a process of rehabilitation and transformation that has shown some dramatic effect on the public space. Certainly, the ancient village on the banks of the river has changed its historical appearance; following a path taken from the first knot and commercial port town to the post-industrial metropolis. If these developments put us on the threshold of modernity in the twentieth century, another era finisecular characterizes us at the beginning of XXI century. Bilbao gives the impression of a postmodern urban agglomeration that has forgotten the industrial stage for culture and the city of advanced services, with the water front Abandoibarra increasingly occupied by major contemporary art museums (Guggenheim), congress (Euskalduna), shopping (Zubiarte), corporate skyscrapers (Iberdrola), university facilities (Deusto, UPV/EHU), international hotel chains (Sheraton) and estate urban operations.

LABURPENA

1990eko hamarkadatik hasita, espazio publikoan eragin sakona izan duen berreskurapen eta eraldaketa prozesuaren barnean izan da Bilbo. Ibaiaren bazterreko hiri zaharrak bere fisionomia historikoan aldaketak jasan dituela dudarik ez; komertzio eta portu-hiriko lehen populazio nukleotik industriaren osteko metropolira ibilbidea eginez. Garapen horrek XX. mendeko modernitatearen ateetan utzi bagintuen, mende amaierako beste egoera batek izaera ematen digu XXI. mendeko hastapenean. Kulturaren eta zerbitzu aurreratuen alde etapa industrial ahantzia duen aglomerazio urbano postmodernoaren itxura hartua du Bilbok jadanik. Abandoibarrako ur-frontea geroz eta okupatuagoa du: arte garaikidearen museo handiak (Guggenheim), kongresuen jauregiak (Euskalduna), enpresen haize-orraziak (Iberdrola), unibertsitateko ekipamenduak (Deustu, UPV/EHU), hotelen nazioarteko sareak (Sheraton) eta higiezinaren operazio urbanistikoak agertzen zaizkigu.

«Une ère était révolue; une époque avait
tourné la page».

YASMINA KHADRA (2008)

1. INTRODUCCIÓN: LLEGADA A BILBAO Y MIRADA HACIA EL CIELO REFLEJADO EN LA RÍA.

*“El proyecto de Bilbao del año 2000 es un
diseño externo, pensado desde fuera, para atraer
clientes a la ciudad. El diseño de la personalidad
de un barrio queda en manos de sus gentes. Y los
resultados no son los mismos en todas partes”.*

JOSÉ SERNA ANDRÉS (1993: 33)

Cuando Frank O. Gerhy fue invitado a Bilbao, a raíz del posible encargo del edificio para albergar el Museo Guggenheim (fruto de la colaboración de las instituciones públicas vascas con la célebre Fundación artística norteamericana)², el conocido arquitecto fue acompañado hasta la magnífica atalaya que históricamente han constituido las estribaciones del monte Artxanda, desde la cual contempló el paisaje urbano de la ciudad. Inmediatamente, F. Gerhy tomó consciencia de ese territorio humanizado que veía ante sus ojos, dividido por una caprichosa hendidura; línea sinuosa que discurría entre la villa comercial y portuaria de origen, el ensanche moderno y los terrenos post-industriales en fase de dismantelación.

Allí donde los ancianos astilleros casi decrepitos convergían con un vigoroso puente sobre la Ría (La Salve), Gerhy atisbó el lugar exacto para la construcción de un monumento peculiar; una ‘arqui-escultura’ resultado de su propia invención arquitectónica, que abrazando al puente vendría a determinar el hito primigenio sobre el que se iba a sustentar el desarrollo urbanístico del Bilbao más contemporáneo. Gerhy creyó percibir en ese mismo momento, un arrebato de inspiración que no solo provocaría, a la postre, el punto de partida y/o de inflexión de todo lo hasta ahora concebido y acontecido; sino que causaría, en su singular percepción del paisaje, una emoción profunda que supo verbalizarla con el lenguaje de la arquitectura y también con las palabras: <<esta es mi (su) idea del cielo>>.

Ciertamente, el cielo grisáceo envuelto por la niebla que cubría Bilbao se ha disipado en un cielo mucho más despejado, paralelamente a como las turbias aguas de la Ría se han ido liberando de los antaño contaminados residuos industriales³. No obstante, la subida al monte Artxanda de la periferia bilbaína debió de resultar para Gerhy la actualización de una suerte de rito iniciático, no completamente diferente de la mítica ascensión al Mont Ventoux que, salvando varios siglos de distancia, Francesco Petrarca practicaba en aquellos años finales de la Edad Media, justamente en los prolegómenos del inminente Renacimiento⁴.

Gerhy intuyó desde las alturas cómo la ciudad discurría por los terrenos llanos de las vegas metropolitanas, su olor perfumado a salitre ya menos acusado, sus ruidos sordos y sonidos rítmicos, los estruendos y los susurros, la vibración de los colores, las luces y el movimiento. El arquitecto del ‘universo bilbaíno postmoderno’ sintió quizás el alma de una vieja ciudad viva, ralentizada y decadente en aquellos años finales y radicalmente convulsos de la década de 1980, cuando las humeantes chimeneas del acero bronco se apagaban lentamente para ser derribadas algún tiempo después. Una ciudad cuyo corazón férreo había olvidado gran parte de su potencia anterior y latía tenuemente, a la espera de lo que para entonces se estaba perfilando como ‘el milagro de Bilbao’. Milagro para el que Gerhy y la susodicha Fundación norteamericana serían la piedra angular, la clave de toda construcción catedralicia; siendo siempre conscientes de que entre el vidrio coloreado, el hierro desnudo y el reflectante titanio en Bilbao hemos pasado de las catedrales religiosas a las ‘catedrales industriales’, a las ‘catedrales deportivas’ y últimamente a las ‘catedrales de la cultura’⁵.

2 Solomon Guggenheim Foundation, con quien los responsables de las administraciones vascas se pusieron en contacto para erigir un monumento, un estandarte del acontecimiento urbano paradigmático de la década de 1990 en Bilbao. “La celeridad con que sucedió el proceso de acuerdo para la realización del Museo forzó, incluso, la necesidad de Modificación del planeamiento estructurante [Plan General de Ordenación Urbana de Bilbao]. Por eso fue necesario adaptarlo a las determinaciones del nuevo Plan General en tramitación, en el área de Abandoibarra, y recalificar unos terrenos como Uso Dotacional para la ubicación en los mismos del Museo de Arte Contemporáneo, según la nueva delimitación” (Martínez Callejo 2009: 347)

3 Hasta las décadas de 1970 e incluso 1980 Bilbao se encontraba inmerso en lo que autores como Colin Clark han denominado concepto de ‘escala creciente’, con la alteración de las formas de producción, elevada curva de crecimiento poblacional, la multiplicación de los puntos de concentración urbana y los cambios derivados de la asunción de una economía urbana industrial. Así, se transforma la naturaleza de la empresa, alcanzando un importante colectivo de asalariados y se conforman nuevos grupos profesionales y de ámbito directivo. Hacia el final de la década de 1970 dicho modelo entra en lento pero continuo declive con breves repuntes momentáneos, hasta que a partir de 1985 el Gobierno Vasco y el Estado español acuerdan la creación de la denominada Zona de Urgente Reindustrialización del Nervión. Despojando a la urbe y sus aledaños de la tradición industrial de la última centuria, para la fuerte apuesta del sector servicios se prioriza el puerto, con la ampliación y conversión en superpuerto europeo durante esos mismos años (aparte del Instituto Europeo de Software, para cuya atracción hubo una dura pugna internacional y que Bilbao Metrópoli-30 exhibió entonces como una de las operaciones ‘estrella’ paralelamente al Guggenheim).

4 Con las *Confesiones* de San Agustín bajo el brazo, Petrarca reconocía la fuerza y el poder de ‘su paisaje interior’ en el hecho mismo de escrutar con la mirada atenta las llanuras y el horizonte, que yacían no únicamente en el territorio-paisaje circundante, sino más que nada en la intimidad del paraje anímico del ser humano ante el reto de su soledad vagamente compartida.

5 Es obvio que, como apuntala Ignacio Español Echaniz, la apuesta por el consumo cultural favorece unas determinadas esferas y valores, presentando los espacios urbanos plenos de matices en el



Figura 1. Vista del Bilbao actual desde el monte Artxanda (agosto de 2011, Isusko Vivas).

2. EVOLUCIÓN Y ‘MUSEALIZACIÓN’ DEL ESPACIO PÚBLICO URBANO: UNA VISIÓN DESDE EL ARTE Y LA CULTURA.

seno de unos movimientos para la atracción del consumo de ocio que resultan, al final, tremendamente banalizados y convencionales. “Una función icónica similar tienen las inversiones públicas en grandes equipamientos culturales. Estas se han extendido últimamente por todas las ciudades medias. Un gran auditorio o un museo de arte contemporáneo han dejado de ser una singular excepción para convertirse en un requisito imprescindible para una ciudad contemporánea que se considere como tal. Estos nuevos vistosos equipamientos no necesitan una justificación desde el plano cultural. [...] El espacio simbólico construido por los grandes operadores mediáticos se vuelve espacio físico en estas operaciones que acaban construyendo una realidad física a medida de los grandes intereses especulativos inmobiliarios. Hay una cierta entrega del agente del espacio colectivo, autoridades públicas democráticamente elegidas, a los intereses de grupos inversores que actúan sobre la realidad proponiendo una interpretación vistosa espectacular y fuertemente seductora. Una operación que se cierra dejando el espacio fuertemente transformado”. (Español Echaniz 2008: 79-81). Muchas de esas ingentes obras de autor son recibidas como elementos competitivos de dinamización, y su inauguración coloca instantánea aunque efímeramente a la ciudad en la globalidad del espacio simbólico de la contemporaneidad, consolidando aquellos grupos sociales de estatus más pudiente en detrimento de la diversidad social. Las cirugías de imagen traen consigo procesos igualmente dudosos de excesivo consumo de territorio y costes ambientales, en una competición aparatosa por el progreso cosmopolita en pos del negocio a corto plazo. Así, todas las ciudades que osen alzar la cabeza han de tener un auditorio, unos puentes espectaculares, tranvías hiper-tecnológicos y centros de arte vanguardista, aparte de un presupuesto más o menos saneado (o simularlo) para conseguirlo.

«Rien de ce qu'on pensait n'est plus vrai, à les entendre; on a changé tout ça».

PATRICK SÜSKIND (1986: 65)

El ‘proceso Guggenheim’ se ideó y se gestó desde un pensamiento político más pragmático que idealista⁶, acaso más económico que ideológico (aunque sin excluir de lleno esto último), pero en todo caso sujeto a un empeño de semi-secretismo más vinculado a una clase política acostumbrada al ostracismo cívico, con un cierto regusto de despotismo postmoderno más que nada por los inciertos e infundados temores a la manifestación de la opinión pública.⁷ Ante todo, había que

6 “El hecho simbólico que dio el pistoletazo de salida para convertir Bilbao en una marca registrada no había sido sino el resultado de un complejo trabajo de ingeniería política: la más eficiente tarea de demolición social. [...] Esta ruptura con el pasado social y el consiguiente naufragio ha dado como resultado una sociedad compuesta por individuos huérfanos de otra identidad que no sea la que otorga el consumo masivo. [...] Esta nueva ideología complaciente, narcisista, inconsciente y felizmente alienada se asienta sobre una invasiva y descontrolada forma de totalitarismo, el mercantil” (Larrea y Gamarra 2007: 7-9).

7 “El Guggenheim se implanta en Bilbao –rodeado además de cierta aureola novelesca la negociación– por la intuición y tesonera voluntad de dos personas, el Consejero de Cultura del Gobierno Vasco (Joseba Arregui) y el Diputado de Hacienda de

conjurar el milagro y para ello resultaba altamente tentador aprovechar cualquier coyuntura que se brindase oportuna, sobre todo, si derivaba del ámbito internacional con algún organismo de bastante relumbrón:

“Si ‘Glasgow’ s Miles Better y otras campañas similares constituyen ejemplos de ‘marketing’ publicitario cuyo propósito no es solo atraer visitantes a la ciudad sino también fomentar un cierto cultivo del orgullo interno, algo muy parecido se puede afirmar del Museo Guggenheim de Bilbao. En ambos casos, el imaginario de la ciudad fue reconstruido, de forma que el intento de crear un aura de dinamismo cultural y sofisticación, aparte de tener como objetivo al consumidor de alto poder adquisitivo y a los visitantes y turistas (Hubbard, 1996), también desempeñó un rol ideológico con ecos de la vieja lógica de ‘pan y circo’, como Harvey (1989) viene señalando con énfasis respecto a la proliferación de escenarios urbanos espectaculares” (Gómez García 2007: 185)⁸.

Así es como unido al Plan de Revitalización⁹, germinó un pensamiento que apostó definitivamente por

la Diputación Foral de Bizkaia (José Luís Laskurain). [...] Cuestionar el proceso [...] o apuntar crítica alguna a los resultados, cuando [...] han alcanzado tanto éxito, resulta chocante. El éxito contribuye sin duda a amortiguar, cuando no a eliminar, todo cuestionamiento, que solo de forma colateral, y académica, puede de hecho abordarse. [...] Si la ciudad (¡o metrópoli!) se hubiera planteado pagar campañas para asegurar lo que el museo ha significado para posicionar Bilbao en el mundo, nunca habría habido recursos suficientes” (Borja & Muxi 2004: 36-37, 47, 49).

- 8 “Según el ‘lehendakari’, este proceso tenía lugar en el mismo escenario en el que el País Vasco había experimentado la revolución industrial, gracias a la cual la riqueza y la prosperidad habían llegado a la zona. La crisis industrial posterior había representado un duro mazazo, pero con acciones como la inauguración del museo, los vascos estaban consiguiendo revivir y mirar de nuevo al futuro” (El Correo 1997; El Mundo 1997).
- 9 Con la intención de configurar el Bilbao metropolitano del siglo XXI apoyado en el concepto de sociedad del conocimiento, se definían unos ejes principales determinados por el urbanismo, la accesibilidad, la movilidad, el medio-ambiente y la gestión coordinada, que vertebraron el arranque del Plan General de Ordenación Urbana (PGOU) de Bilbao y el Plan Territorial Parcial (PTP) del Bilbao Metropolitano, en base a un entorno favorable de servicios avanzados. Las conexiones con los grandes nudos europeos (viarios, portuarios y aeroportuarios) era un asunto de privilegio, junto con los sistemas de planificación que recuperaban la Ría como factor diferenciador y crucial para la remodelación, calidad de vida y atractivo de la urbe de cara a su proyección externa por medio de la pujante industria cultural asociada al arte y la arquitectura. Las ventajas competitivas y recursos cualificados producirían un efecto de llamada para clusters empresariales innovadores, centros de desarrollo y estudios de postgrado. El documento denominado *Bilbao 2010: reflexión estratégica* de 1999 ha tenido su continuidad con la reciente revisión: *Bilbao 2010. La Estrategia*. Sin embargo, el Museo Guggenheim hizo su aparición siguiendo una ruta algo diferente y ajena a la planificación. “La mayor parte de estas iniciativas representaron ejercicios de renovación que gravitaban fundamentalmente en torno a la imagen y a las prácticas de ‘marketing’ publicitario, aunque también vio la luz otro tipo de programas que se distanciaron de este objetivo, como el Plan Interinstitucional para la Revitalización de la Margen izquierda que parecía constituir un intento de regeneración más serio por la zona más deteriorada.

la detección o ‘reinención’ de aquellas ‘necesidades culturales’ para el acontecimiento mediático y la proyección exterior de las que Bilbao al parecer carecía. Las instituciones vascas buscaban una ubicación en el área metropolitana de Bilbao para un museo de arte contemporáneo de prestigio internacional, que impusiese una poderosa presencia y externalizase un afán de competir en los circuitos culturales a los que se adscribían numerosas ciudades europeas de escala intermedia.

En ese empeño, se toparon con la marca Guggenheim que era sinónimo de impacto en el turismo y en el supuesto desarrollo comercial-cultural, lo cual se supo unir con acierto efectista al carácter emblemático de los edificios concebidos por un arquitecto que se encontraba en la cresta de la ola mundial. Con todo, la ruta que siguió el Guggenheim hasta recabar en Bilbao fue un tanto incierta y repleta de ambigüedades, resultado de una serie de coincidencias más bien que del fruto de una concienzuda planificación, ya que el Plan Estratégico recogía una conveniencia general de crear un museo de arte contemporáneo en Bilbao pero sin más señalización específica. Por la época la Fundación norteamericana y su director Thomas Krens estaban intentando solventar problemas financieros con un sistema de franquicias que en el ámbito de las actividades culturales escasamente se había ensayado con anterioridad, basado en el funcionamiento de las empresas multinacionales. Según diversas versiones, Krens intentó vender la iniciativa en numerosas ciudades de Estados Unidos, Europa y Japón (Boston, Venecia, Viena, Moscú, Tokyo), e incluso en Madrid, Sevilla, Salamanca o Santander, hasta encontrarse con la generosa acogida de las instituciones vascas, con un acuerdo que iba a durar 75 años y a raíz del cual la Fundación se aseguró el control absoluto de los aspectos económicos y artísticos (exposiciones, ventas y promoción), además de la localización del museo¹⁰.

[...] Como resultado de este debate, se encargó a Arthur Andersen Consulting el diseño de un plan para la revitalización del área metropolitana de Bilbao que comenzó a ponerse en marcha en 1992 [...]. A finales de 1991 nació la asociación para la revitalización del área metropolitana de Bilbao, Bilbao Metrópoli-30. Según Rodríguez (1996), el objetivo de esta institución fue proporcionar el impulso para que se desarrollara el Plan Estratégico, uniendo acciones públicas y privadas en el esfuerzo común de revitalizar el área metropolitana de Bilbao. En 1994, Bilbao Metrópoli-30 agrupaba más de 100 miembros, incluyendo instituciones locales y regionales, la Cámara de Comercio, las universidades, grandes empresas y organizaciones privadas” (Gómez García 2007: 140).

- 10 “Krens, el director del Museo Guggenheim, fue el inventor de lo que la prensa neoyorquina dio en llamar ‘McGuggenheim’ [o Guggenheim ‘euskodisney’ (Jorge Oteiza)]. Su proyecto más ‘renovador’ y ambicioso es el de crear una serie de Museos Guggenheim satélites del neoyorquino, que actuarán como franquicia del primero. [Así] en un footing de última hora de la tarde, mientras cruzaba el puente de La Salve, decide la ubicación del futuro museo, y además, concibe él mismo que el puente debe ser integrado en la arquitectura del museo. [...] El concurso organizado por el Gobierno Vasco para elegir arquitecto se convocaría varios meses después, pero hacía tiempo que el premio estaba dado” (Larrea y Gamarra 2007: 63, 72). La estética ‘dura’ de la que se impregnó Gehry, anunciaba que era suficiente



Figura 2. El museo Guggenheim ‘abrazado’ literalmente al puente de La Salve (foto 2006-2007, I. V.).

La Diputación vizcaína y el Gobierno Vasco iban a proporcionar inmensas cantidades de dinero durante muchos años y en contrapartida, los vascos iban a recibir ‘futuro, imagen, prestigio y milenio’:

“Por todos estos motivos, la Consejería de Cultura del Gobierno Vasco fue criticada. Se estimaba que el coste de mantenimiento anual alcanzaría cifras elevadísimas, por lo que escritores, artistas, actores, periodistas y gente del mundo del cine fundaron la asociación Kultur Kezka expresando así su preocupación sobre la política cultural del Gobierno Vasco. Al mismo tiempo, el arquitecto del Guggenheim, Frank Gehry, proclamaba que las administraciones vascas habían sido los mejores clientes que había tenido en su vida (Zulaika, 1997). [...] Por otra parte, el famoso crítico de arte Calvo Serraller (1997) afirmaba que el valor tradicional de los museos responde a su colección permanente, razón por la cual el Guggenheim no era un museo en toda su extensión de la palabra o lo era sólo desde un punto de vista virtual, dada la pobreza de su colección. Según Calvo Serraller (1997), [...] el valor del Guggenheim parecía residir únicamente en su arquitectura [...], que era un producto con propósito decorativo y básicamente destinado a la promoción internacional” (Gómez García 2007: 154-155).

su museo arquí-escultura-símbolo para transformar todas las ruinas industriales en ‘visión gloriosa’. Mientras tanto, el secretismo en la negociación crispó los ánimos críticos e incluso la prestigiosa revista italiana de arte *Flash Art* expuso claramente en 1992 que el Museo Guggenheim suponía un ‘oscuro fraude’ para el pueblo vasco.

La otra iniciativa estrella del céntrico emplazamiento post-industrial en Bilbao (Abandoibarra), sería el Palacio de Congresos y de la Música Euskalduna¹¹, perfilado también en el Plan de Revitalización ante un real o virtual incremento en la demanda de cursos y seminarios profesionales, jornadas específicas y eventos congresuales en general. Contando igualmente con un marco incomparable para la celebración de conciertos, acontecimientos musicales y operísticos; en una ‘caja de resonancia’ polivalente que incluyera múltiples actividades.

2.1. Entre el cielo y el infierno.

«Esos edificios que nos han dado trabajo y vida; cuando termina su vida, su trabajo, viene el abandono».

NISA GOIBURU (1999: 47)

A partir de ahí, el imaginario de la villa varada junto a la Ría, labrado durante muchos siglos de relaciones

¹¹ En los primeros años de esa década de 1990 el ente Foral vizcaíno (Diputación) constituyó la Sociedad Anónima Euskalduna Jauregia para la gestión del Palacio, cuyas obras estaban a punto de comenzar, después de que el Instituto Nacional de Industria (INI) cediese los terrenos desafectados a la Sociedad Bilbao Ría-2000. Fruto de ello, “en 1992, la Diputación Foral de Bizkaia organizó un concurso de arquitectura para el diseño del Palacio de la Música y Congresos, que fue ganado por los arquitectos Federico Soriano y Dolores Palacios, con su proyecto titulado <<El buque fantasma... de Wagner naturalmente>>. Uno de los rasgos principales de este proyecto es la integración de elementos tradicionales del astillero de Euskalduna en el nuevo conjunto” (Bilbao Metròpoli-30 1994: s/p.).

humanas entre personas y con el medio eco-geográfico, se ha ido transformando en otro imaginario asociado al evento continuo, a la atracción turística, a los viajes de negocios y al trasiego congresual. La ciudad rotunda da paso a la ciudad seductora, donde la botadura de los grandes buques reverbera simbólicamente en la imagen peculiar de las moles ancladas en el cauce fluvial que ocupan unos espacios urbanos reconvertidos en escenografías arquitectónicas por doquier. Las cuales pierden al anochecer parte de su vitalidad y todo el devenir diurno, para transmutarse en monumentos iluminados de enorme fantasmagoría y dramatismo. Dramatismo que otrora se plasmaba en los resplandores rojizos que al atardecer disipaban la divisoria entre el agua y el cielo, rota solamente por el negro perfil quebrado de grúas escultóricas y factorías; cuando los potentados industriales enriquecidos con los réditos y dividendos de las divisas anglosajonas, así como un clima político favorable, observaban igualmente desde el parque recreativo de Artxanda los lugares más idóneos para las instalaciones productivas¹².

Aquella concepción decimonónica del territorio y del espacio dibujó una metrópoli con todas sus contradicciones que se han ido agravando, extendida desde el núcleo primitivo hasta el puerto exterior del Abra: una continuidad holística que en modernidad estuvo llamada a ser una intensa máquina teleológicamente dirigida de generación de riqueza. En el instante finisecular que ahora nos concierne en el resquicio entre los siglos XX y XXI, el Bilbao postmoderno se fragmenta en ámbitos de remodelación urbanística, rehabilitación edilicia, conservación de algunas estructuras existentes, revitalización socio-comunitaria y desaparición de lo inviable. El recambio de los imaginarios funciona con mecanismos reactivos de pura imagen que han pretendido incluso la sustitución o suplantación de símbolos, donde las propias autoridades municipales reconocen que se ‘construye cultura’ donde antes se bautizaban barcos y se encauzaba el mineral hacia el mar.

Los equipamientos para el arte y la cultura pretenden descubrir la piedra filosofal de una nueva urbanidad como forma de vivir y de transitar la urbe que, sin embargo, aun no oculta por completo las fricciones y tensiones con los recuerdos y las evocaciones que a veces afloran como pequeñas erupciones del manto sedimentario. Siguiendo con el símil volcánico, Bilbao siempre ha mostrado un aspecto tectónico larvado por lo magmático; magma del hierro colado que invadió nuestras memorias para escribir con sangre y fuego unos sentimientos concretos y unas identidades largamente acuñadas.

12 Y es que el espectáculo de la transformación del acero creaba parajes admirados por las visitas familiares y profesionales, con la Ría y sus fábricas al fondo o en primer plano, con la tecnología puntera que un día constituyeron los Altos Hornos de Sestao y Barakaldo.

Si Gerhy se quedó prendado del Bilbao post-industrial expresándolo metafóricamente con <<la (su) idea del cielo>>, para la idiosincrasia de esta ciudad tanto las bocaminas como los gigantescos y numerosos hornos de la Ría representaban las puertas de entrada al infierno; un infierno dantesco entre sublime y turbador que no podemos más que traerlo a presencia estética e imaginariamente. El tiempo de las famosas navieras ultramarinas, las entidades crediticias y financieras, las empresas navales y el sector del metal deja paso a los valores intangibles de relativa virtualidad y fluctuación apoyados por los gestores de Bilbao Metrópoli-30¹³, a medida que Bilbao Ría-2000¹⁴ se

13 Junto con el Plan de Revitalización se atisbó la necesidad de encauzar los retos de las estrategias en él identificadas por medio de un organismo que asumiera dicha tarea, para lo cual nada más comenzar la década de 1990 se fundó la Asociación para la Revitalización del Bilbao Metropolitano (Bilbao Metrópoli-30), a iniciativa del Gobierno Vasco, la Diputación Foral de Bizkaia y el Ayuntamiento de Bilbao, incorporándose posteriormente infinidad de entidades público-privadas tales como: Autoridad Portuaria de Bilbao, Altos Hornos de Vizcaya, Bilbao Bizkaia Kutxa (caja de ahorros gestionada por la Diputación Foral vizcaína), Cámara de Comercio, Industria y Navegación de Bilbao, Asociación de Municipios Vascos EUEDEL, Iberdrola, Telefónica, RENFE, Petronor, Universidad del País Vasco/EHU, Universidad de Deusto, algunas otras entidades financieras y empresas de sectores energéticos y tecnológicos, gestorías, editoriales e inclusive asociaciones culturales y religiosas (diócesis) de Bilbao y posteriormente del área metropolitana, hasta contar con más de un centenar de ‘socios’ (fundadores, de número y colaboradores) hacia el ecuador de dicha década de 1990. Bilbao Metrópoli-30 se instituye así atendiendo a su bicefalía operativa y especulativa; esto es, como grupo reflexivo y materia gris un tanto gaseosa aunque pensante, abarcando en su seno un modelo de ciudad postmoderna en consonancia con un modelo de sociedad anónima y empresarial diseñada para alcanzar unas cotas de competitividad de la que ahora estamos intuyendo sus primeros resultados, pero sobre lo que no podemos realizar una pertinente valoración moral dada su complejidad y reducido espacio. También afrontaba proyectos de estudio que profundizaban en la comparación con otras metrópolis similares no solo de occidente, promoviendo la cooperación entre los sectores público y privado para el mutuo interés y resolución de problemas. Desde la vertiente más práctica que con el transcurso de los años ha quedado quizás algo más sublimada y realmente ingerida por otras plataformas como Bilbao Ría-2000, sus funciones se plasmaron básicamente a la puesta en marcha del Plan de Revitalización.

14 En esos mismos años se estableció Bilbao Ría-2000, con el objetivo de dirigir las operaciones de remodelación previstas en los antiguos espacios industriales de Bilbao y posteriormente de la metrópoli. Constituida como sociedad anónima, surgió con el compromiso de colaboración de las administraciones públicas de diferentes escalas para convocar, agilizar y organizar las obras a realizar con un horizonte temporal de varios lustros. Al Gobierno Vasco, la Diputación Foral y el Ayuntamiento de Bilbao les correspondía un 15% de participación, y un 5% al Ayuntamiento de Barakaldo. De hecho, los ayuntamientos “*pasan sólo en un segundo momento a formar parte de la empresa de regeneración del área metropolitana de Bilbao y sólo dentro de contextos interadministrativos en los que sus competencias quedan muy mermadas. Finalmente, el papel que les toca a los alcaldes de los municipios afectados por las reformas es el de portavoces y animadores de un plan diseñado desde instancias políticas y económicas superiores, que van más allá de las propias administraciones vascas*”. (Larrea y Gamarra 2007: 43). En este sentido, “*si repasamos cualquier número del boletín que publica Bilbao Ría-2000, podemos ver que, entre las obras financiadas, el mayor número se concentra en el municipio de Barakaldo, aunque seguramente no el mayor presupuesto*” (Larrea y Gamarra 2007:

ocupa de proporcionar renovado semblante a unos escenarios rediseñados con arquitecturas exuberantes, monumentos y esculturas, centros culturales y artísticos rodeados de unos paisajes donde el mobiliario urbano significativo, e incluso los signos gráficos, unas veces apelan y otras sustituyen los elementos portuarios e industriales de cultura material que unificaban el entorno¹⁵.

Sobre los antiguos muelles y al lado de viejas dársenas en desuso que el Consulado de Bilbao fue paulatinamente disponiendo desde los albores del siglo XVI, tal y como unos saberes técnicos y populares habían demostrado en oriente y occidente la capacidad para una correcta organización de los frentes de agua en los bordes marítimos o ribereños, el ‘milagro’ bilbaíno recupera así las cenizas del pasado a modo de arte, de cultura y diseño. Todo ello con unas intervenciones básicamente económicas no totalmente desvinculadas de la escurridiza esfera de lo ideológico:

“Hoy día se ha acuñado, en estudios urbanísticos, la expresión de ‘efecto Bilbao’: la importancia que puede tener una obra emblemática de arquitectura en un proceso de rehabilitación, y en el posicionamiento de una ciudad en el mercado. [...] Más una ciudad del parecer que del ser; ciudad del espectáculo, atracción de feria [que pone] en circulación ‘logotipos del deseo’. La ciudad, necesitada del ‘capital simbólico’

100). El Estado español estaba presente a través de las entidades públicas: ADIF, FEVE, Autoridad Portuaria y SEPEs. A las propuestas urbanísticas en espacios industriales en declive les siguió la nueva red de transportes dibujada para ambos márgenes de la metrópoli (en las orillas de la Ría del Nervión), así como la estructuración de proyectos de envergadura europea asociados a los planes URBAN y FEDER. Los compromisos se ampliaron desde las instituciones vascas hacia los ministerios que mantenían competencias en obras públicas, industria y transporte, con el fin de liberar terrenos hasta entonces ocupados en zonas céntricas. Los accionistas de la Sociedad cederían la posesión de suelos industriales susceptibles de recalificación y parcelación por parte del Ayuntamiento, logrando unas plusvalías inmobiliarias con las que financiar físicamente las infraestructuras ferroviarias y todas las actuaciones urbanísticas e infraestructuras culturales como catalizadoras de la promoción de la ciudad en el exterior, planteando estrategias de ejecución y proyectos factibles con efectos sobre la mejora de la calidad económica y social del tejido urbano. Otra sociedad municipal denominada Promobisa y actualmente Bilbao Next se encarga de promocionar los grandes eventos y candidaturas de la villa como el reciente premio de Shangai, asumiendo totalmente que la transformación es un producto de venta de Bilbao.

15 No obstante, agencias como Bilbao Ría-2000, no eran nuevas en otros países: *“a veces desarrollan un frente de agua, otras veces infraestructuras ferroviarias o áreas industriales, [...] todas estas agencias son prácticamente iguales (Pablo Otaola). [...] La agencia actúa como si sus intereses fueran privados, excepto por el hecho de que sus recursos de suelo y financiación son públicos. Son los fondos públicos los que asumen todo el riesgo para facilitar la rentabilidad subsiguiente del sector privado. Bilbao Ría-2000 ejemplifica otra versión de lo que Jessop (1996) describe como nuevas formas de intensificación de la competitividad. Haciendo uso del estilo emprendedor o empresarial, Bilbao Ría 2000 utiliza formas de actuación que tradicionalmente han sido vistas como distintivas del sector privado, a pesar del componente primordialmente público de la agencia”* (Gómez García 2007: 146-147).

que la habilite para competir en la nueva economía, busca ‘arquitectos estrella’. [...] En esta economía de mercado de ‘bienes simbólicos’, el deseo ocupa un lugar preponderante” (Bikandi 2007: 182-183)

Mientras tanto, desde un marco de aproximación más cercano a las ciencias sociales y humanas se viene perfilando un pensamiento que no meramente corrobora los cambios y transformaciones, sino que analiza minuciosamente con actitud crítica los nuevos dispositivos culturales y museísticos que instauran tanto remozados escenarios urbanos como imaginarios que alteran esa raigambre patrimonial de la/s cultura/s pertenecientes a los enclaves. Así, el insigne antropólogo Joseba Zulaika desde el centro de estudios vascos en Reno (Nevada), viene esbozando una reflexión que dilucida cuestiones de identidad y de imagen en torno a la macro-operación que ha significado el Guggenheim para la historia, la actualidad y el porvenir de Bilbao. Aprovechando para ello la senda colateral o tangencial abierta por Manuel Delgado acerca del fraude y engaño del modelo Barcelona, utilizado y reclamado por muchos como ejemplo paradigmático¹⁶.

El Guggenheim y el puente de La Salve por el otro lado entrelazan sus reflejos en la Ría¹⁷, sabedores que toda ciudad necesita un pasado mítico anterior incluso a la propia historia de los lugares, aunque sea en ‘unos tiempos que agonizan’. En lo que a nosotros nos concierne, estamos de acuerdo con A. Bikandi en que *“la parte del museo que da a la corriente de agua, se refleja en un estanque-jardín curvo que integra el flujo de la Ría, en la que se sumerge el mismo edificio. [...] Herbert Muschamp, crítico del New York Times, lo ve,*

16 También Llàtzer Moix en un reciente libro titulado *Arquitectura milagrosa* hace mella en la credibilidad de las construcciones ‘dépassé’ con exorbitantes costes que posiblemente detendrá o menoscabará la crisis mundial. En este sentido, se critica la primacía de la forma sobre la función dado que alcaldes, promotores y gobernantes en general han estado declarándose profundos amantes de la cultura para encargar proyectos faraónicos con el apoyo incondicional y la connivencia de arquitectos estelares, como garantía de visibilidad global y estímulo local que para este autor constituye poco menos que un falso argumento, ya que la promoción económica y conexión con la escena internacional por medio de estas grandilocuentes obras puede decaer y agotarse, a pesar del ‘éxito planetario’ de Bilbao.

17 Mítico cordón umbilical de la memoria y el imaginario que se refleja en la iconografía marítima e incluso en la toponimia (la vega de Lamiako, por ejemplo, alude al lugar frecuentado por las sirenas o ninfas de agua que constituían unos arenales pantanosos hasta la llegada de la industrialización). Y es que el ‘curvado trazado de la Ría’ provocaba ‘agujeros’ cóncavos y convexos, creando paisajes fluviales de notable identidad cultural y entidad territorial-urbana. Todo ello inundado por la marea, era una especie de alegoría a la respiración ‘espacial’; alternando bajar y pleamar, expiración e inspiración. Proceso en el cual Zunzunegui veía una alegoría similar con la arteria aorta de la villa, que llega hasta el mar en un recorrido febril y fabril con el ritmo incansable de la sístole y la diástole. Evidentemente, es preciso dejar constancia escrita de la infinitud de estrofas poéticas y versos dedicados a Bilbao y su Ría, símbolo de una cultura con fuerte apego a la maritimidad y que hará notar igualmente el apego al cronotopos histórico, desde el Bilbao antiguo a la metrópoli industrial, su desafección y reconversión en ciudad espectáculo postmoderna.



Figura 3. "Guggenheim Bilbao Museoa" desde la otra orilla de la Ría de Bilbao (foto 2008, I. V.).

como el País Vasco, un lugar de 'fronteras disputadas'" (Bikandi 2007: 185)¹⁸. El Guggenheim 'regresa' así a la Ría enlazando de alguna manera con los orígenes de Bilbao, aunque el templo heráldico de San Antón y el museo demiúrgico se establezcan en márgenes diferentes que, sin embargo, 'conversan' a través de los puentes. El espectáculo urbano que se genera al otro lado, con el Puppy de Jeff Koons, la entrada del edificio con sus carteles anunciadores y demás es ya otra historia.

2.2. La consecución del milagro en la ciudad renacida de sus brasas.

<<Con el espectáculo, todo se aleja hacia la representación>>.

AINHOA AKUTAIN (2011)

Con operaciones de marketing como el Guggenheim y las arquitecturas 'ensimismales' (coro disonante de 'voces solistas' y melodías sin pentagrama común) se asiste al hecho de que lo más reconocido sea lo más famoso en boca de T. Adorno, con el 'éxito asegurado' de 'arquitecturas' con puro valor de cambio¹⁹ mediante

'acuerdos sociales' que "erigen la apariencia de lo inmediato" para la "realización de aquello que todo el mundo hace" (Adorno 1966: 33), dentro de la 'cultura oficial' dirigida a la 'liquidación del individuo'. Así es que "Bilbao no se mira en el icono museístico sino que lo vende", de modo que lo han pretendido convertir en 'ciudad franquicia', puesto que también 'sirve para ello'²⁰. Bajo el 'marketing urbano' se esconde un argot que encubre descaradamente la privatización del

dedican un espacio a identificar cómo en la vorágine del desarrollo del consumo en las sociedades avanzadas, los objetos llegan a perder su valor de uso para convertirse en elementos de los sistemas de símbolos.

- 20 A este respecto, el arquitecto Davide Ponzini por ejemplo, profesor del Departamento de Arquitectura y Planeamiento del Politécnico di Milano hacía referencia en un reciente artículo dedicado al fenómeno bilbaíno, a la reconversión del depauperado puerto industrial en destino turístico, con la remodelación sobre todo del 'waterfront' (frente de agua) de Abandoibarra que iza su bandera con símbolos comparables a la Opera de Sydney o la mismísima Torre Eiffel, si reculamos hacia el pasado histórico pero moderno. El efecto 'tarjeta postal' necesita grandes nombres para seducir, para consolidar la transformación asimilable al cuento de Cenicienta. La buena arquitectura no es suficiente, en tanto que la narrativa urbana se apropia del consumo de alta tecnología arquitectónica que induce una fatua emoción estética a favor de un impacto económico que puede terminar en graves inconsistencias entre esas narraciones y los desarrollos justificados y legitimados en similares decisiones político-antológicas. Las regiones en declive industrial han fagocitado así la 'máquina del entretenimiento' en expectativas turísticas seducidas por el 'skyline' de acumulación edificatoria y de firmas que aparecen como campeones tras la lluvia, con la mayoría de los riesgos asumidos por el sector público y situaciones paradójicas que pueden tener desenlaces perversos. En esa maquinaria, la homogeneización internacional del paisaje urbano puede dar lugar a una cada vez mayor indiferencia que ralentice los potenciales

18 "El edificio es como una gran escultura, pero va mucho más lejos. Es tiempo congelado: un terremoto inmovilizado, una irrupción de placas tectónicas que han quedado detenidas. Esta Pompeya postmoderna ha atrapado el movimiento, la energía, en formas arquitectónicas" (Bikandi 2007: 184).

19 Ya decía B. Brech que "cuando una obra artística se transforma en mercancía, el concepto de obra de arte no resulta ya sostenible en cuanto a la cosa que surge". (Benjamín 1973: 30). Autores como el propio Jean Baudrillard, en su pensamiento filosófico

espacio público, con el surgimiento de un modelo de ciudad volcada a la ‘vigilancia-espectáculo’ y la ‘mercantilización del objeto ciudad’ con la ‘consolidación de la economía simbólica’. La operación, sin embargo, consiste en recalificar para equipamientos y viviendas los terrenos de los socios (las entidades públicas), de forma que Bilbao Ría-2000 ha intervenido en función de suelos disponibles y las oportunidades del mercado inmobiliario:

“Bilbao Metrópoli-30 imagina el Bilbao del 2010 como ciudad internacional de clase mundial en la nueva Sociedad del Conocimiento, [...] marco de los valores para el desarrollo competitivo y sostenible –fíjense en el orden de los factores– de una ciudad de dimensiones medias. [...] Se trataba de poner en contacto a todas las administraciones con competencias sobre estos terrenos en los que se acumulaban las ruinas industriales” (Larrea y Gamarra 2007: 91).

En ese momento surgió el dilema entre la industria y los servicios²¹, hecho que un siglo antes ya se había dado por ejemplo en Donostia-San Sebastián y con menos virulencia en Bilbao, a medida que algunas personas reconocían que no se podía dejar de lado o borrar de un plumazo nuestra tradición cultural y laboral. Lo que urgía recuperar o conservar ciertos elementos del pasado salvaguardando su funcionalidad; hecho que sería a la larga la opción claramente perdedora de la batalla ideológica. La industria no podía ser en adelante la clave del proceso de revitalización que se estaba generando, apelando siempre a la ambigüedad del término ‘servicios avanzados’. Esa corriente un tanto subversiva llegó a criticar la primacía de la ‘imagen de marca’, incluso desde algunas instituciones semi-oficiales recién creadas como el CEDEMI (vivero empresarial), anteponiendo la regeneración del tejido industrial para que los servicios puedan operar. La atracción de nuevas inversiones hacia el área de Abandoibarra, por ejemplo, no se garantizaba con el mero cambio físico en cuanto a imagen y aspecto estético, a pesar de los mensajes que pretenden comunicar una idea de cosmopolitismo, como símbolo del recambio, que nada tiene que ver con la realidad pasada del contexto urbano²².

flujos a causa del hastío y el evidente hartazgo de la población tanto nativa como visitante.

21 *“Se puso en marcha una nueva estrategia orientada al intento de crear una nueva economía de servicios, basada en la promoción inmobiliaria, la construcción de imagen y la utilización de la cultura como herramienta económica en sentido amplio. La especificidad del caso bilbaíno hace referencia muy especialmente al complejo entramado de instituciones públicas (el Gobierno Vasco, la Diputación provincial y los ayuntamientos) que constituyen el marco de su actividad política al que, en el contexto de las nuevas estrategias, se añadieron nuevas agencias locales”* (Gómez García 2007: 111).

22 Desde esta perspectiva, la impresión que producen los frentes de agua una vez remodelados o la emergencia de determinados elementos culturales es la de ‘islas de renovación’ supuestamente transmisoras de mensajes de revitalización y símbolos visibles de la remodelación urbana. Este tipo de ejercicios, también busca transformar las imágenes tradicionales de la ciudad industrial en

En todo caso, *“es un afortunado acontecimiento exclusivamente arquitectónico, escasamente museístico y apenas cultural, de curiosidad colectiva, efectos lúdicos y sociales convulsivos cuya influencia durará todavía unos pocos años más”*. También en arquitectura y en urbanismo *“la superestructura de la apariencia no es mera y simplemente el encubrimiento de la esencia, sino que surge de esta misma esencia de modo coercitivo. La igualdad (homogeneidad) de lo ofrecido, que todos tienen que aceptar, se enmascara en la rigidez del estilo universalmente vinculante”* (Uriarte 2004: 24). Lo mismo sucede en las artes plásticas (contenido del continente; el museo contemporáneo o continente reconvertido en contenido), de manera que las ‘masas’ son en ocasiones vilmente engatusadas por los ‘fetiches’. Reconvertidos en ‘rutas y rutinas’ de cultura consumible, lo que interesa en los museos es que el visitante, turista o ciudadano extraño en su propia ciudad, pueda ‘ver’ sin más, contemplándose a sí mismo en el ‘gran mecanismo público’ de Adorno, aunque no logre ejercer sobre este ni la más mínima influencia. Afuera quedan los restos industriales; los ‘residuos depravados’ y en putrefacción del individualismo romántico.

Para el anteriormente mencionado antropólogo J. Zulaika, el Museo Guggenheim representaba el poder demiúrgico y la admirable importancia que en nuestro contexto sociocultural de la post-modernidad han re-adquirido los ‘mitos urbanos’. Abandoibarra en su conjunto iba a constituir el proyecto más emblemático para la ciudad que enlazaría Bilbao con el mercado internacional, como seña de identidad y espejo de la metrópoli vizcaína. Etiquetada como ‘la joya de la corona’, mientras que el Guggenheim y en menor medida el Palacio Euskalduna –más foráneo el primero y más ‘patrio’ el segundo incluso en su estética epidérmica– eran claramente los ‘buques insignia’. Antes bien, Abandoibarra no dejaba de ser un proyecto más que nada clásico de frente de agua en el antiguo corazón de la ciudad, con el eco de sus latidos aún retumbando en ese imaginario naval, obteniendo ingentes cantidades de suelo mixto destinado tanto a servicio como a viviendas e infraestructuras de comercio y de entretenimiento (en todo caso, movimientos y operaciones claramente inmobiliarias). El Plan Territorial Parcial del Bilbao Metropolitano *“ilustra bastante bien esta idea, aunque el ejemplo supremo a este respecto es Abandoibarra, el proyecto concebido como actuación típica de las áreas con frente de agua”*. Abandoibarra se convirtió en *“la pieza clave del intento de cambiar la imagen de la ciudad y transformarla en emplazamiento atractivo”* (Gómez García 2007: 166).

Esa reclamada colaboración público-privada más deseable que real es a lo que Cesar Pelli transmite a modo de visualización arquitectónica, liviana pero

declive en otras distintas, nuevas, vitales y cargadas de optimismo.



Figura 4. “Torre Iberdrola” en el frente fluvial de Abandoibarra (foto 2011, I. V.).

contundente, de un semblante empresarial: “*el Museo Guggenheim y el Palacio Euskalduna albergan importantes funciones culturales públicas. Son edificios relativamente bajos con formas esculturales muy elaboradas*”. La Torre Iberdrola, por el contrario, “*alberga funciones básicamente privadas, es alta y su forma es muy simple. Es un hito, visible a larga distancia, que marcará el centro de Abandoibarra contra las nubes*”²³ (Larrea y Gamarra 2007: 95). Por el contrario, en la ciudad ‘reinventada’ y ‘teledirigida’ resulta obvio que:

“*La tolerancia, la calidad de vida, las opciones culturales y educativas, las infraestructuras físicas y digitales de conexión internacional y, especialmente, la idiosincrasia, las señas diferenciales de identidad, y el diseño de un modelo de ciudad y de territorio coherente y atractivo, van a ser los factores críticos de competitividad y de magnetismo en el siglo XXI*” (De las Rivas 2005: 13).

Esta frase de Alfonso Vegara (2005: 1), presidente de la Asociación Internacional de Urbanistas, esconde, si nos fijamos, la manida y últimamente multiplicada apuesta por el ‘crecimiento económico’ encubierto

bajo el mito permeable de la ‘sostenibilidad’ necesaria, difundida pero verbalizada en escenarios un tanto impersonales. Sin alejarnos de las líneas precedentes, para el conocido arquitecto-paisajista Michael Swarzer-Rodrian, que también ha recalado ocasionalmente en Bilbao, nos encontramos ante una nueva creatividad que se centra en el diseño de los paisajes urbanos con criterios de ‘sostenibilidad’ que han de regir las nuevas concepciones puestas en marcha en base a una combinación de perspectivas estratégicas y un modelo que incluye intereses públicos y privados.

3. BREVE EPÍLOGO SOBRE EL CAMINO RECORRIDO: CASI 20 AÑOS DESPUÉS.

<<El punto de partida y el resultado son cosas distintas>>.

IBAI FERNÁNDEZ-VALDÉS (2010)

El ‘milagro’ de la transformación bilbaína ha sido el producto de un momento finisecular y unas circunstancias propiciatorias que indujeron el hallazgo de una lámpara mágica en medio del desierto post-industrial. Su frotación despertó al ‘genio de la Ría’ para volver a deslumbrar en el mundo, aunque con una clara reposición de imaginarios industriales e imaginarios postmodernos o ‘sobremodernos’ (Augé 1996), donde uno de los druidas-arquitectos de nuestro tiempo –Frank Owen Gerhy–, actuó a la vez de chaman contemporáneo y de oráculo de los nuevos ritos del arte y

23 “En su página ‘web’, Pelli señala como objetivo prioritario rellenar el hueco que, tras la desindustrialización, se abre entre el Ensanche y la ría”. (Larrea y Gamarra 2007: 95). Ese ‘hueco’ es Abandoibarra, la mayor ‘oportunidad del área metropolitana de Bilbao’. Bilbao Metrópoli-30 tenía que lograr transformar el área en un ‘bulevar del arte’, un centro de cultura, entretenimiento, actividades terciarias y servicios avanzados.



Fig 5. “Isozaki Atea” en los muelles de Uribitarte (fotografía desde el punto de llegada del funicular de Artxanda, 2011).

tótem ‘glocalizados’ (mundializados a partir de un emplazamiento específico)²⁴.

Sabemos que por época, en Bilbao tocaba que toda una era industrial tornase la página, arribase a su fin que raramente coincide con el punto de partida, en una especie de revolución silenciosa que ha teñido de abandono aquellos edificios asociados a modos de producción y explotación que trajeron la prosperidad económica y modelaron el carácter social de una cultura. El espectáculo del hierro da paso al espectáculo del titanio. El espectáculo resultante deviene representación y “*aquel Bilbao está pasando de las zonas portuarias e industriales a los espacios de los constructores del ‘Tercer Milenio’*” (Balledor 2005: 6-7).

El proyecto materializado, el ‘sueño palpable’; esto es, el emblemático frente de agua de Abandoibarra posee todo lo necesario para que los que tienen que

tomar decisiones estén encantados. Concepto y figura, y un ‘pozo de mezcolanzas reflejada en la Ría’ que constituyen todos los iconos arquitectónicos, escultóricos, de mobiliario y diseño urbano. El salpicón de hitos ha llegado a ser tan abundante que ese notable espacio de borde fluvial ha adquirido un semblante mucho más impostado que imponente, repleto de logotipos y marcas, acaso superpoblado en las tardes soleadas de primavera y otoño; pero de una inconfundible escenografía pseudodramática en las horas crepusculares, cuando las amplias avenidas, las plazas, los parques, los paseos de ribera y las zonas estanciales se vacían –y los edificios se encienden– tal que monstruos que ya no rugen de las entrañas de la tierra hacia el cielo brumoso sino que yacen bajo el óvalo celeste despejado²⁵. Es entonces cuando la calle (el espacio público), se convierte en maqueta a escala 1/1, y

24 Otros también dieron su ‘do de pecho’, lo que nos recuerda una frase del escritor Paulo Coelho a propósito del célebre compositor que interpretaba dificultosas piezas en los túneles del metro: <<Me habría detenido yo a escuchar a Joshua Bell? No lo sé. Creo que, como todo el mundo, yo también estoy condicionado por los ritos del arte...>>, reconociendo la complejidad de esos rituales, ya que “la alta cultura plantea problemas que en el fondo no se pueden resolver y por eso sus héroes acaban mal. Si se pudiera reducir a una fórmula lo que es el valor artístico, no habría problema para fijar los límites” (Arnaiz et al. 2008: s/p).

25 Muestran así sus símbolos tal que acrónimos de poder de extremo a extremo, desde el Guggenheim hasta el Euskalduna, pasando por el hotel de una cadena internacional (Sheraton), el rascacielos de una empresa energética (Iberdrola), el centro comercial de una firma prestigiosa (Zubiarte), la biblioteca de una universidad jesuítica (Deusto) y el paraninfo de otra universidad pública (UPV/EHU) financiada por una conocida Caja de Ahorros (BBK). En todo caso, no podemos olvidar la ironía de que “un banco es para un bilbaíno algo intocable e imbatible que está en la línea de lo taumatúrgico... [...]. Si sales a la calle, ves que los edificios más lujosos, los más ostentosos, los más céntricos, son los Bancos”, cuando dichos bancos se asemejaban a las basílicas clásicas (Bikandi 2007: 152-153).

cuando eso sucede, parece como si alguien observase desde una posición superior...

Una posición que también tomó el arquitecto A. Isozaki, al igual que anteriormente lo habían hecho muchos otros: “*el japonés subió al monte Artxanda, contempló desde allí la ciudad de Bilbao, y como Moisés en el Sinaí, tuvo su visión. Bilbao necesitaba una puerta en ese lugar en que remata la calle Ercilla. Una puerta, simbolizada en dos torres de viviendas*” (Borja y Muxi 2004: 28). Muchas décadas antes, “*desde la altura del monte Artxanda, así veía Bilbao en 1935 el escritor argentino Roberto Arlt, en un artículo para el periódico bonaerense El Mundo: <<Bilbao, a doscientos cincuenta metros de profundidad, ofrecía un aspecto de mariposa negra con las dos alas manchadas de puntos luminosos>>*” (Bikandi 2007: 33). Y es que todo ello nos remite a la época cuando Bertolt Brecht estrenó la comedia “Happy End”, el 2 de septiembre de 1929 (muy poco antes del ‘crack’ de la Bolsa de Nueva York, que cambiaría tantas cosas y sumiría a medio mundo en una profunda crisis). “*No tuvo mucho éxito, pero una pieza musical que formaba parte de ella, <<La canción de Bilbao>> (‘Der Bilbao-Song’) sí lo tendría: <<hoy está renovado y muy decente; con palmeras y helados, [...] vieja luna de Bilbao...>>*” (Bikandi 2007: 133).

A otra obra de teatro recientemente estrenada en New York, su autor le puso el título “*Bilbao effect*”; drama que cuenta la historia de un arquitecto ‘endiosado’ al que le acusan de que los diseños de sus edificios inducen el suicidio colectivo de la gente que los habita. Esta exageración literaria, hace alusión a ese ‘efecto Bilbao’ que decíamos; carrera para lograr la resurrección económica salpicada de arquitecturas icónicas relacionadas a veces con otro “palabro” anglosajón: ‘*vanity projects*’²⁶, transitando ahora desde la época de las ‘vanidades’ hacia la post-era de las crisis financieras. En Bilbao, los proyectos de remodelación y revitalización al albor de la bonanza económica han servido, asimismo, para el logro de inversiones y de capital. A la postre, con el advenimiento de la crisis se percibe que el urbanismo no es un método ni una técnica para conseguir dinero. En cuanto a disciplina estaría también asumiendo su propia situación crítica ante los abrumadores ‘acontecimientos’ del nuevo milenio.

4. BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T.

1966 *Disonancias. Música en el mundo dirigido*, Rialp, Madrid.

²⁶ Lo cual aportaría una larga y duradera prosperidad, pero que en unas pocas décadas ha dejado entrever una ‘turbo-economía’ (Sanpedro 2011) de rápido ascenso y desigual permanencia en la cresta de una pendular ola que convierte las ciudades en sucesiones de ‘acontecimientos concatenados’ para autores como Amendola.

Arizkun, J.

2011 “Hirigintza, atzo, gaur... bihar”, *Administrazioa Euskaraz* 74, Gobierno Vasco. Instituto Vasco de Administración Pública (IVAP), 19-22.

Arnaiz, A.; Eloriaga, J.; Laka, X.; Moreno, J.

2008 *La colina vacía. Jorge Oteiza - Roberto Puig. Monumento a José Batlle y Ordóñez 1956-1964*, Universidad del País Vasco/EHU - Press), Fundación Museo Jorge Oteiza, Bilbao.

Augé, M.

1994 *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la Surmodernité*, Seuil, París.

Balldor, J.

2005 *Ur hiritik begira. Miradas desde el agua*, Fundación BBK Fundazioa, Bilbao.

Benjamín, W.

1973 *Discursos interrumpidos I* (“La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”), Taurus, Madrid.

Bikandi-Mejías, A.

2007 *Bilb@o. Diálogo espacial*, Ellago, Zaragoza.

Bilbao Metrópoli-30

1994 “El Bilbao metropolitano en el horizonte de 2000. Los retos del futuro y las respuestas proyectadas”, en VV. AA.: *Bilbao. Hiri Buruak*, Bilbao, Sendoa, Bilbao.

Borja, J.; Muxi, Z.

2004 *Urbanismo en el siglo XXI. Bilbao, Madrid, Valencia, Barcelona*, Ediciones UPC, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona, Barcelona.

De las Rivas, J. L.

2005 “Pensando en un futuro creativo para BLV (Bilbao La Vieja)”, *Bilbao Ría-2000* 12, 13.

Español Echaniz, I.

2008 “Ilusión y realidad en el espacio público del nuevo milenio”, *Fabrikart. Arte, tecnología, Industria, Sociedad* (‘Cambio de siglo’) 8, 79-81.

Goiburru, N.

1999 *Nisa Goiburru. Arte simbiosis* (catálogo exposición), Palacio Aranburu, Tolosa.

Gómez García, M^a V.

2007 *La metamorfosis de la ciudad industrial. Glasgow y Bilbao: dos ciudades con un mismo recorrido*, Talasa, Madrid.

Khadra, Y.

2008 *Ce que le jour doit à la nuit*, Julliard, París.

Larrea, A.; Gamarra, G.

2007 *Bilbao y su doble. ¿Regeneración urbana o destrucción de la vida pública?*, Gatazka Gunea, Bilbao.

Martínez Callejo, J.

2009 *Bilbao. Desarrollos urbanos. Ciudad y forma 1960-2000*, Gobierno Vasco (Departamento de Medio Ambiente, Planificación Territorial, Agricultura y Pesca), Colegio Oficial de Arquitectos Vasco Navarro (COAVN), Ayuntamiento de Bilbao, Vitoria-Gasteiz.

Sanpedro, J.

2011 “The <<Bilbao Effect>>... is over”, *Hiripublika* (publicación electrónica), www.unibertsitatea.net, UEU (Udako Euskal Unibertsitatea: Blog Komunitatea), entrada: 24/04/2011.

Serna Andrés, J.

1993 “Dos Bilbaos”, *Bilbao (periódico municipal)* 63, 33.

Süskind, P.

1986 *Le Parfum*, Fayard, París.

Uriarte, I.

2004 “Metamorfosis del espacio portuario fluvial de Bilbao”, *Portus* 7, 24 y ss.

Vegara, A.

2005 “Territorios inteligentes”, *Bilbao Ría-2000* 11, 1.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL N° 16: 145-180
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

"CORROS" DE FALSA BÓVEDA EN LA BRAÑA DE LA MESA (SALIENCIA). NOTAS SOBRE CONSTRUCCIONES CON CUBIERTA VEGETAL (CONCEJO DE SOMIEDO. ASTURIAS).

*"Corros" of corbeled constructions in La Mesa braña (Saliencia).
Notes on constructions with vegetal cover (Somiedo Council. Asturias).*

Enrike Ibabe Ortiz¹

(Recibido 1.V.2012)

(Aceptado 10.V.2012)

Palabras clave: Arquitectura popular. Construcciones de falsa bóveda. Construcciones con cubierta vegetal.

Keywords: Popular Architecture. Corbeled constructions. Constructions with vegetal cover.

Gako-hitza: Arkitektura herrikoa. Bobeda faltsuko eraikinak. Landare-estalduradun eraikinak.

RESUMEN

En este trabajo damos cuenta de las construcciones de falsa bóveda de la braña de La Mesa del pueblo de Saliencia en el Concejo de Somiedo, contextualizándolas con referencias geográficas, históricas y de leyenda del lugar. Añadimos unas consideraciones sobre este tipo de cubierta y unas notas sobre las cabañas con cubierta vegetal de Saliencia y del Concejo.

SUMMARY

This work describes corbeled constructions from braña La Mesa, located in Saliencia valley, Somiedo Council, together with geographical, historical and legend references. Several observations on this type of cover of the shelter from Saliencia and the Council will be added.

LABURPENA

Lan honetan Somiedo udalerriko Saliencia herrian kokatuta dagoen La Mesa brañako, bobeda faltsuko eraikinak deskribatuko ditugu, erreferentzia geografiko, historiko eta kondairazkoak gehituz. Estaldura mota honi buruz zenbait hausnarketa gehituko ditugu, eta baita Saliencia eta Somiedon dauden landare-estalduradun etxola hauei buruzko ohar batzuk ere.

¹ Laratzu Taldea.
Santiago auzoa. Dima. Bizkaia.

1. BRAÑA DE LA MESA, CALZADA ROMANA Y CAMÍN REAL.

La braña de la Mesa se encuentra en las zonas altas del valle de Saliencia, uno de los cinco que configuran este hermoso territorio del Concejo de Somiedo (Sumetum, país de las montañas elevadas) situado en el SO de Asturias. Parque Natural desde 1988, Reserva de la Biosfera desde el 2000. Esta pradera de La Mesa según entramos en ella procedentes del pueblo de Saliencia, queda limitada por la derecha por la sierra de Los Bígáros (Peña Ferrera 1.822 m, Pico del Muñón 2.044 m y el Alto de los Bígáros 2.045 m). Por la izquierda y en parte bordeando el Concejo de Teverga, por el Pico L'Aguil (1.875 m) y el Pico Las Piedras (1.933 m), y al fondo, al sur, limitando con la Alta Babia Leonesa, el puerto de La Mesa (1.782 m).

Entre Peña Ferrera y el Alto de Cumales (1.672 m) se precipita el río Los Arroxos, cuyo origen se encuentra en la pradera de La Mesa, formando una hermosa foz a la que bordea un viejo camino, Camín del Puntón, utilizado desde tiempos inmemoriales por los vecinos del pueblo de Saliencia para subir el ganado a los pastizales de verano. En algunos mapas leo Camino del Pontón, pero en Saliencia me dicen que ellos siempre lo han llamado Camín del Puntón. Hoy este camino está un tanto descuidado por el escaso uso que se hace de él. En otros tiempos antes de subir el ganado se reunían los vecinos para ponerlo en condiciones. Un trabajo en común que llaman Andecha, equivalente en líneas generales al Auzolan de nuestra tierra, Euskal Herria.

Al borde de la sierra de los Bígáros, en las cercanías de Peña Ferrera, se encuentra el Tchao de La Mesa (1.825 m), un lago pequeño, pero providencial para el ganado que pasta en verano en esta pradera. No lejos de él se ven los fondos pétreos de una construcción de planta circular que, según me informan, corresponden a un chozo de los pastores extremeños de ovejas merinas que pasan parte del verano y del otoño en esta zona, a la que llegan después de una andadura de 23 a 24 días.

Esta braña de La Mesa queda atravesada por la calzada romana que fue construida por la Legio VII Gemina, por donde los romanos pudieron penetrar en el corazón de Asturias después de intentos imposibles por el fondo de los valles, donde los astures les tendían mortales emboscadas. Fue construida sobre un viejo camino pastoril que subía del pueblo de Torrestío, al otro lado del puerto de Las Mesa, en la Babia Leonesa.

Calzada romana adelante en dirección al puerto San Lorenzo, al pie del monte El Michu (1.766 m), se abre la ondulante pradera de Piedrajueves. Topónimo que deriva de Petra Jovis (Piedra de Júpiter), haciendo alusión al altar, al ara que los romanos levantaron aquí en agradecimiento a este dios todopoderoso, por haberles ayudado a encontrar este providencial camino para entrar en Asturias.

En esta pradera de Piedrajueves han sido encontrados varios túmulos de la Edad de Bronce, que certifican la presencia humana en estos lugares en tiempos prehistóricos, si bien se piensa que ya en el Neolítico pisaban estas tierras los primeros pastores.

Por esta calzada pasó el primer rey de Asturias D. Pelayo (718-737), a la vuelta de la batalla de Guadalete (711), en la que estuvo con el rey D. Rodrigo, contando la leyenda que a D. Pelayo fue debido el levantamiento de la ermita, hoy desaparecida, que se encontraba entre las construcciones de la braña de La Mesa.

En las cercanías de estas construcciones se encuentra la Fuente de los Huesos, sobre la que la leyenda, fantasía con fondo histórico, nos dice que bajo la misma fueron enterrados cientos de guerreros astures que bajo el mando del lugarteniente de Alfonso II el Casto (791-842), Widemaro, defendieron la retirada del rey en la nefasta batalla que en sus alrededores se desarrolló contra los moros el año 795.

En 1791 pasó por esta Calzada, Camín Real, y por esta braña de La Mesa Gaspar Melchor de Jovellanos y Ramírez escribiendo (1953:277): "*Venta de La Mesa, perteneciente al lugar de Saliencia (Saliencia) y que sirve por turno un vecino para disfrutar su producto. Es solo para arriería y no tiene comodidad alguna. Hermita del Angel, llena de pellejos de vino y camas de arrieros. Son edificaciones nuevas y están cubiertas de tablas de roble bien clavadas, no permitiendo los vientos otra techumbre. Están situadas en la montaña que corre a la derecha del Puerto de La Mesa. Comimos con gran incomodidad, aunque bien*". Llama la atención en un viajero tan observador, la nula mención de las construcciones pastoriles. Quizá la explicación esté en que las mismas eran construcciones tradicionales muy conocidas y que lo que le llamó la atención fueran las nuevas.

A partir del siglo XVIII este Camín Real fue perdiendo importancia al abrirse nuevos accesos a Asturias, aunque como escribe Fernández Ortega, A. (2005:9) aun "*fue testigo del paso de la primera diligencia que entró desde la Meseta*". Hoy por el Camín Real solo transitan algunos ganaderos y pastores con sus ganados.

2. CORROS DE FALSA BÓVEDA EN LA BRAÑA DE LA MESA.

En esta braña las construcciones predominantes son los corros de falsa bóveda de los que hemos inventariado 32, solo aquellos que aun conservan la cubierta. En ruinas hay bastantes más. Todos adoptan la planta circular u ovalada. Posiblemente de ahí proceda su nombre. Pero aunque mayoritariamente los corros no solo de la braña de La Mesa sino de todo el Concejo, posiblemente más de cien, son de planta circular, también aparecen excepcionalmente algunos de planta cuadrada como en las brañas de Esquimadietcho (fig. 33), Cuendia La Cavada en la pradera de Valbarán (fig. 34), Murias Tchongas también conocida como La Brañona, Sousas (fig. 35), Sobrepena. Aquí mismo en La Mesa entre los fondos en ruinas aparece uno con esta planta.

La altura media a la que se encuentran estos corros de La Mesa es de 1.674 m. Aunque prácticamente contiguos, como formando un “poblado”, están nominalmente ubicados en cuatro zonas. En Entrelaventa hay 9 corros, en las Saleras 10, en el Sierru 5 y en las Argüetchas 8. Tienen planta circular 20 y 9 ovalada. Para los efectos de medidas y medias apuntamos que el corro de la fig. 7, bajo una misma cubierta tiene dos estancias, la destinada a los terneros y la del brañeiro, con sus puertas correspondientes. No nos hemos atrevido a tomar medidas a los corros de las figs. 18 y 19 pues amenazan derrumbe inminente.

Los corros de planta circular tienen interiormente un diámetro medio de 236,95 cm, siendo el corro de mayor diámetro el de la fig. 15 con 276 cm, y el de menor el de la fig. 24 con 200 cm.

En los corros de planta ovalada hemos considerado como longitud la medida que va desde el interior del vano de entrada al lado contrario, y como anchura la medida perpendicular a la anterior. La diferencia entre ambas medidas es muy pequeña lo que nos hace pensar que quizá la intención fuera hacerlas circulares. El corro que más acusa la planta oval es el de la fig. 28 con 223 cm de longitud y 252 cm de anchura.

La superficie media interior de 29 corros es de 4,99 m². Quedan sin considerar las estancias del de la figura 7 y las de los corros de las figs. 18 y 19. El corro de mayor superficie es el de la fig. 17 con 7,33 m² y el de menor el de la fig. 24 con 3,14 m².

La media de las medidas interiores del suelo a la losa de cierre de la falsa bóveda es de 233,9 cm. En este caso hemos incluido las alturas correspondientes a las dos estancias del corro de la fig. 7. La mayor altura corresponde al corro de la fig. 17 con 275 cm y

la menor a una de las estancias del corro de la fig. 7 con 182 cm.

Observamos una relación directa entre diámetro y altura interior. En 28 casos las diferencias entre ambas medidas son mínimas. En 11 es ligeramente mayor la altura que el diámetro (14,8 cm de media). En 17 es mayor el diámetro (17,5 cm de media). En un caso son iguales.

La cubierta que se construye sin ayuda de cimbra ni armazón de madera alguno, comienza a partir de los muros perpendiculares al suelo, y está compuesta de grandes losas que les confiere una forma achatada.

La altura media de los vanos de entrada de 31 corros es de 125,83 cm. El más alto corresponde al corro de la fig. 20 con 144 cm. La anchura en 17 vanos es la misma interior y exteriormente. En 8 es más estrecho por el exterior y en 6 por el interior. La diferencia más notable es la del corro de la fig. 10 que tiene 60 cm por el exterior y 78 cm por el interior.

Para concretar el espesor de los muros sustentadores de la cubierta, hemos tenido en cuenta el que tienen en el vano de entrada. La media de 31 corros es de 77,12 cm. El corro de la fig. 30 es el que presenta los muros más gruesos con 103 cm.

Todos tienen alacenas, ninguno ventanas. Interiormente cinco tienen dos, el resto solamente una. Exteriormente los corros de las figs. 7, 14, 28 y 29 no tienen ninguna, todas las demás tienen una.

Aunque los pastos de la braña son comunales, los corros son de propiedad privada.

Observamos que en el Concejo de Somiedo al menos, Corro también llaman a las construcciones de planta circular de un metro o algo más de altura, sin cubierta alguna y con un diámetro variable, por ejemplo de unos dos metros, levantados en los castaños de las partes bajas del Concejo, donde almacenaban las castañas dentro de sus erizos para preservarlas sobre todo de la voracidad de los jabalíes. Construcciones semejantes a las de otros lugares de Asturias, Cantabria o Euskal Herria (Ibabe 1999:389-437). F. Krüger (1949:41-97) opina que la pallaza (construcción circular u oval con cubierta vegetal que albergaba tanto a personas como animales y que han llegado a nuestros días), se remite a una antiquísima cultura constructiva de los tiempos preromanos, y observa en el entorno de las mismas otras construcciones circulares, citando entre ellas a los Corros, considerando que acreditan una raigambre como la que aceptamos, para la pallaza.

3. SALIENCIA. ACTIVIDAD GANADERA.

Saliencia (1.115 m) se encuentra en la margen izquierda del río del mismo nombre que tiene su nacimiento en los lagos de origen glaciar de La Cueva, Calabazosa o Tchao Negro y Cervériz. Este río con una cuenca de 60 km², después de recorrer 15 km por todo el valle de Saliencia entrega sus aguas al río Somiedo en la Malva. Una central eléctrica en este lugar aprovecha las aguas de los lagos.

El pueblo de Saliencia es el último según cogemos la carretera del valle en la Malva (675 m) en dirección al puerto de La Farrapona (1.707 m). Carretera que fue abierta en los años ochenta del siglo pasado con el consiguiente aislamiento hasta esa fecha de todos los pueblos del valle: La Falguera (pueblo de vaqueiros de alzada), Veigas, La Llamera, Villarín, Arbichales, Saliencia.

La emigración de los jóvenes a zonas industrializadas a partir de los años 60 del siglo pasado en busca de mejores condiciones de vida, hizo disminuir notablemente la población. En los citados años 60 contaba con más de 200 habitantes. En la actualidad con 66. Tendencia general en todo el Concejo. Así en los años 30 contaba con más de 5.000 habitantes, en la actualidad, según datos facilitados por el Ayuntamiento, solo cuenta con 1502. La citada declaración de Parque Natural en 1988 y el impulso que se dio a los componentes turísticos frenó un tanto esta tendencia, pero no la ha anulado.

La actividad principal de los vecinos de este pueblo de Saliencia es la ganadería. Hace no mucho tiempo, antes de la emigración de los jóvenes, se practicaba una cierta agricultura. Hoy estas tierras de cultivo, en general, se han convertido en pastizales.

En las cercanías de los lagos de Saliencia citados, hubo una explotación minera de hierro que procuró a los habitantes del entorno unos interesantes ingresos. Llegó a dar trabajo a más de 300 personas, de las cuales más de 20 eran del pueblo de Saliencia. Esta mina se abrió en 1956 y se cerró en 1978. Dada la altura a la que se encontraba y el riguroso clima del invierno, solo se podían trabajar siete meses al año. El mineral extraído se transportaba por el Alto de La Farrapona al pueblo de Torrestío, y de aquí por el puerto Ventana al ferrocarril de Teverga, que lo situaba finalmente en fábricas de Mieres y Gijón. Hasta hace un par de años o tres aún podían verse las ruinas de los barracones donde se alojaban los mineros, así como un poco por todas partes las huellas, los escombros de una explotación de esta naturaleza. En la actualidad, con buen criterio y mejor acierto, el bellissimo paisaje ha sido recuperado.

La cabaña ganadera del pueblo de Saliencia se compone en la actualidad de unas 300 vacas de raza "Asturiana de los Valles" y unas 40 yeguas, que suben a la braña de La Mesa entre el 10 y 15 de Junio, permaneciendo allí hasta el 15 de Agosto.

En otros tiempos no lejanos, los vecinos, los brañeiros, subían todas las tardes a la braña para atender al ganado y ordeñar las vacas con un recipiente que luego colocaban en las alacenas de losorros. Dormían en algunos de ellos, y a la mañana siguiente vuelta a ordeñar, atender a los terneros que son los que ocupaban losorros, y bajar al pueblo con la leche metida en un peculiar bidón metálico que con correas llevaban en bandolera (fig. 36).

En algunas brañas y pueblos del Concejo, el recipiente con la leche ordeñada se metía en las Otcheras, construcciones por cuyo interior fluye una corriente de agua fresca, para su conservación o para producir nata con la que luego elaborar en el odre la mantequilla. Pero nosotros en Saliencia solo hemos visto una, muy rudimentaria, en las cercanías de una cabaña con cubierta vegetal propiedad de Hilario Nieto Cabo, a la altura del km 3 de la nueva carretera que de Saliencia sube al puerto de La Farrapona (Ibabe 2006/7:387-521) (fig. 37).

El 15 de Agosto como ya hemos señalado, el ganado de la braña de La Mesa se trasladaba a las brañas intermedias entre el pueblo y las brañas de altura: La Pradera, El Esquimadietcho, Valbarán, Campas de Arriba, Campas de Abajo, Las Tercias etc. Lo hacían por las pasadas del Tchao, de Peña Ferrera y por el Camín del Puntón.

Hacia mediados de Septiembre lo pasaban a la braña de Las Morteras de Saliencia. En invierno parte del ganado bajaba al pueblo, otra permanecía en la braña, que aunque situada a mayor altura unos 1.350 m, tiene la ventaja de ser una zona más soleada.

En este caso el brañeiro tenía que subir todos los días para atender el ganado, darles hierba, limpiar la cuadra etc.

En invierno, cuando los caminos estaban cubiertos de nieve, para no hundirse en ella calzaban unos artículos de madera en forma de pequeña escalerilla de tres peldaños, que aquí en Somiedo y también en El Bierzo llaman Marañoses (fig. 38). Posiblemente de origen prehistórico (Ibabe 1999:262-303). Los utilizaban tanto para subir a las brañas, como para trasladarse de un pueblo a otro, acudir en socorro del ganado atrapado por la nieve, para cazar etc.

4. BREVES CONSIDERACIONES SOBRE LAS CONSTRUCCIONES DE FALSA BÓVEDA Y ARQUITECTURA POPULAR.

Respecto a este tipo de cubierta escribió González Blanco (1993:104): *“La historia enseña que desde muy pronto el hombre descubrió el camino hacia la construcción más estable y estéticamente más hermosa: la falsa bóveda”*. Acertada opinión. En pocas palabras apunta a tres aspectos fundamentales de este tipo de construcciones. Antigüedad, estabilidad, durabilidad, con un componente estético de indudable belleza.

Es opinión generalizada entre quienes han considerado, estudiado estas construcciones, la de sus remotos orígenes y su relación con las construcciones megalíticas. Varagnac (1963:382), concreta esta antigüedad escribiendo: *“Este... modo de construção é un dos mais antigo que existem; aparece no IV milénio em Arpachiya (Mesopotamia)”*. Se refiere al IV milenio antes de nuestra era, añadiendo que pueden entenderse como prototipos de los Tholos del Egeo. El tell de Arpachiya (Irak) se encuentra en el Alto Tigris, no lejos de Nínive, habiendo sido excavado por el inglés Mallovan (Parrot 1961:342).

Los tholos del Egeo – sepulturas de planta circular con este tipo de cubierta – más nombrados por su perfección son, el “Trésor d’Atrée” en Mycenae y el de “Minyas” en Ochomène. Los más antiguos se levantaron durante el periodo “Subneolithique” entre 3000 y 2700 (Rachet 1971:64-69).

Martín González (1964:19) considera a este tipo de cubierta como *“el punto de partida para ulteriores conquistas”*.

Hay opiniones que consideran que a este tipo de cubierta se recurre cuando en la zona en la que se levantan no hay madera, no hay bosques, pero el hecho es que no siempre es así, como lo demuestran por ejemplo, las construcciones con esta cubierta en las sierras de Andia, Urbasa, Aralar en Euskal Herria, con hermosas hayas en sus entornos. También se dice que aquí, en Euskal Herria, se recurre a este tipo de cubierta y no a la teja por ejemplo, porque ésta es señal, símbolo de propiedad, y por lo tanto prohibida cuando la construcción se levantaba en terrenos comunales, en los que solo se tiene derecho al usufructo de los pastos.

Puede haber diversas razones que motiven realizar este tipo de cubierta, pero la de la perdurabilidad, resistencia a los diferentes factores negativos, como por ejemplo el climático, me parece prioritaria. Lo que está claro es el éxito de la misma, si consideramos que a ella se ha recurrido hasta bien entrado el siglo XX.

La tercera característica que cita González Blanco, estéticamente más hermosa, es una apreciación que confieso, leo con agrado.

Hay estudiosos de la arquitectura que niegan a las construcciones populares, rurales, que sean arquitectura, justificando esta consideración, en que las mismas han sido resueltas sin otra preocupación que las puramente técnicas, es decir sin la aportación de la sensibilidad artística que acompaña a los arquitectos, a algunos arquitectos. Me resulta difícil asumir esta diferenciación entre construcción y arquitectura. Bien es verdad que en la arquitectura popular el objetivo fundamental y aparentemente único es el de la funcionalidad, el de que la obra construida cumpla de la mejor forma posible el objetivo al que se la destina. Pero lo cierto es que en toda obra humana, por humilde que sea, va implícito el sentimiento estético, profundo, inconsciente las más de las veces, del que la realiza. Y es más, el sentimiento estético del colectivo humano, del pueblo al que pertenece el pastor arquitecto, al agricultor arquitecto. Quizá esté aquí la clave para calificar un trabajo como popular.

El arquitecto ingeniero Rudofsky (1976) recoge en su trabajo una acertada definición en este sentido de Pietro Belluschi: *“un arte comunal producido no por unos pocos intelectuales o especialistas, sino por la actividad espontánea y continua de todo un pueblo con una herencia común actuando en una comunidad de experiencia”*.

Estas construcciones populares que vemos en las montañas, valles y praderas, escribía hace unos años (Ibabe 2001/2/3:153-203), muestran por el respeto que en general guardan con el paisaje, con el entorno donde se levantan, un profundo sentimiento estético-espacial por parte de quienes las construyen. Estas construcciones se integran con toda sencillez en el paisaje, y no solo por los materiales empleados, los del entorno, llegando a constituirse en una segunda naturaleza que, no solo no agrede a la primera, sino que la realza, la enaltece.

Bassegoda Nonell (1973:6-9) en un interesantísimo artículo sobre este tema, la arquitectura popular, va aún más lejos de una respetuosa y enaltecedora segunda naturaleza y nos habla de una implicación integral en la misma: *“La importancia de este tipo de construcciones es que forman parte de la naturaleza y no están simplemente metidas en ella. Casi sería mejor llamarla arquitectura natural”*.

Y termino estos comentarios motivados por las características citadas por González Blanco con el pensamiento de Sanz Gamio (1993:259): *“La arquitectura rural es sin duda una arquitectura sabia en sus planteamientos y construcción y poseedora de importantes elementos estéticos basados en la sencillez de los materiales empleados y en su disposición”*.

5. UNAS NOTAS SOBRE LAS CONSTRUCCIONES CON CUBIERTA VEGETAL.

Junto a los corros de Entrelaventa en la braña de La Mesa se encuentra una construcción de planta rectangular con cubierta vegetal a cuatro aguas, propiedad de Hilario Nieto Cabo (fig. 39) y cerca, en la zona conocida como la Tchomba del Prao, otra de similares características, propiedad de Paulino Álvarez Álvarez (fig. 40). En otros tiempos no lejanos había dos más entre los corros y otras dos en la Tchomba del Prao. Este tipo de cabañas son llamadas Cabañas de Teito. El componente vegetal es la escoba, arbusto silvestre que quizá reciba este nombre porque con él se han elaborado muchas escobas para barrer cuadras, calles etc. Las cubiertas con escoba son prácticamente exclusivas de este Concejo de Somiedo y de las cabañas de las brañas limítrofes del Concejo de Teverga: Tuiza, Tronco, Rebellón, Lllamaraxil (fig. 41), Fonfría etc. En otros Concejos, en otros lugares, esta cubierta vegetal está compuesta con paja de centeno (Graña y López 2004:18).

En el Concejo de Somiedo habrá más de 400, que junto al centenar de Corros constituyen un incuestionable patrimonio cultural popular de primer orden, al que si no se le presta urgente atención conservadora, es posible que las generaciones venideras solo puedan conocerlas a través de fotos y dibujos.

En términos generales podríamos hablar de tres tipos de construcciones con cubierta vegetal: las casas de los pueblos, las cabañas en zonas intermedias entre los pueblos y las zonas altas, y los chozos contruidos por lo general en estos últimos lugares. Véanse los trabajos de Adolfo García (2002, 2003) y el de Armando Graña y Juaco López, 2007.

Las casas de los Pueblos, de las que quedan muy pocas, cobijaban tanto a personas como a animales. En el pueblo de Salencia hay una solamente, en el barrio La Pandiella, propiedad de Josefa Nieto García, pero al menos en los últimos tiempos dedicada a cuadra y pajar (fig. 42). Exteriormente guarda un cierto parecido con una del pueblo de Veigas, considerada tipológicamente como de las más antiguas (García Martínez 2000) (fig. 43). Esta casa de Veigas ha sido felizmente convertida en Casa Museo junto con otras dos más evolucionadas (fig. 44), cuya visita es obligada si queremos conocer y entender como eran las casas de los pueblos y la vida de sus ocupantes.

A principios del siglo XVIII empezaron a sustituir las cubiertas vegetales por pizarra o teja, hecho que comenzó por los pueblos bajos del Concejo, aguantando más tiempo las cubiertas tradicionales en los pueblos altos.

Así vemos en un cuadro de José Uría del año 1918 (fig. 45), a casi todas las casas del Puerto de Somiedo (1.486 m) con cubierta de escoba. Incendios como consecuencia de la guerra del 36 terminaron con la mayoría de ellas. Las que quedaron, poco a poco también fueron perdiendo la cubierta vegetal. Hace unos dos años o tres ha desaparecido la última, y con ella la vivienda que una cigüeña tenía instalada en la cumbre de la cubierta (fig. 46).

Pero no solo eran cubiertas las casas con escoba sino también las iglesias, molinos, hórreos etc. Pero de estas construcciones solo quedan en el Concejo un molino en el barrio L'Auteiro del pueblo Valle de Lago, conocido en otros tiempos como Valle del Ajo (fig. 47) y un hórreo en el pueblo de Urria.

En la zona intermedia entre los pastos de altura y los pueblos asentados en el fondo de los valles, aparecen junto a una finca de propiedad privada, limitada con muretes de piedra o mojones (muchones), Cabañas de Teito a veces de notable tamaño, destinadas a cobijar el ganado y almacenar la hierba segada en la finca. Son de planta rectangular, con cubierta a cuatro aguas de gran inclinación, que evitan la acumulación de nieve y dan lugar a una gran capacidad de almacenamiento de hierba. En un pequeño rincón de la planta baja, de la cuadra, a un lado de la puerta de entrada y separado del resto por tablas o muretes de piedra, se encuentra el humilde habitat del brañeiro. Por lo general en el muro contrario al de la fachada se abre una especie de ventana, el Buqueirón, para introducir la hierba en el pajar como podemos ver en una cabaña de la braña de la Corra (fig. 48). En la fig. 49 correspondiente a una cabaña de la braña de Ordiales del pueblo de Arbichales, el buqueirón aparece en la fachada.

De estas características son en términos generales las cabañas de las brañas intermedias del pueblo de Salencia: El Esquimadietcho, Las Tercias, Campas de Arriba, Campas de Abajo, La Pradera, Las Morteras etc. Esta última una braña magnífica donde siguen en pie más de 20 cabañas (figs. 50 y 51).

En los pastos de altura, comunales, donde no hay cerramientos ni se siega hierba, donde el ganado pasta libremente, las construcciones normales son los Corros, algunas pequeñas cabañas de teito, como hemos visto en la braña de La Mesa y chozos de planta circular con cubierta de escoba o tepes. En los pastizales del pueblo de Salencia solo hemos podido ver un chozo en pie, concretamente en la Pradera de Valbarán, propiedad de M^a Carmen Nieto y de su marido Gabriel Cano (fig. 52). En su interior puede verse el pesebre para seis terneros y en la zona alta, sobre él, la pachareta, un entramado de varas con hierba encima como colchón donde dormía el brañeiro. En sus cercanías se observan los fondos de muchos otros chozos. En buenas condiciones, también un par de pequeñas cabañas de

teito, equivalentes en sus funciones a los chozos, propiedad de Amparo Nieto (fig. 53) y Enrique García Cabo (fig. 54).

6- AGRADECIMIENTOS.

Por último mi agradecimiento a cuantos somedanos me han dado información y amistad, especialmente a José Antonio Álvarez Nieto, Gabriel Cano, Toño Feito Feito, Francisco Fernández Rubio, Matilde Fidalgo Patallo, Enrique García Cabo, M^a Carmen Nieto, Demetrio Nieto Feito, José Luis Valle Álvarez.

7- BIBLIOGRAFIA.

Bassegoda Nonell, J.

- 1973 "Consideraciones acerca de la arquitectura popular". Jano, *arquitectura y humanidades*, 5; 6-9. Ediciones Doyma, S.A.

Fernández Ortega, A.

- 2005 *Camín Real de La Mesa*, Ediciones Nobel, S.A., Oviedo.

García Martínez, A.

- 2000 *La casa somedana*. KRK ediciones. Oviedo.
2003 "Las construcciones de las brañas del Parque Natural de Somiedo. Tipología y funcionalidad". *Zahora* 38. Vol. 2.

Gonzalez Blanco, A.

- 1993 "Aproximación al catálogo de las distintas áreas de España". *Zahora* 38. Vol. 1.

Graña García, A.; López Álvarez, J.

- 2007 *Los Teitos de Asturias*. Edit. Ecomuseo de Somiedo. Asturias.

Ibabe Ortiz, E.

- 1999 *Geure Gorbeiriari*. Edit. Fundación Bilbao Bizkaia Kutxa.
2001/2/3 "En el macizo oriental de los Picos de Europa o Andara (Cantabria). Arquitectura sin arquitecto". *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, X, 153-203
2006/7 "Nataderos en Cuatro Rios Pasiegos (Burgos). Zona alta de la Vega de Pas (Cantabria) y el Concejo de Somiedo (Asturias)". *Kobie (Antropología Cultural)* XII.

Jovellanos Ramírez, G.M.

- 1953 *Diarios*. Tomo I. Instituto de Estudios Asturianos.

Krüger, F.

- 1949 *Las Brañas*. Boletín del Instituto de Estudios Asturianos. N° VIII.

Martín González, J.J.

- 1964 *Historia de la Arquitectura*, Editorial Gredos, S.A. Madrid.

Parrot, A.

- 1961 *El Universo de las formas*. Sumer. Edit. Aguilar S. A. Madrid.

Rachet, G.

- 2003 "Les Tombes a Tholos dans le monde Egéen". *Archeologia* 42.

Rudofsky, B.

- 1976 *Arquitectura sin Arquitectos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Sanz Gamo, R.

- 1993 "Legislación para la protección y la conservación". *Zahora* 38. Vol. I.

Varagnac, A.

- 1963 *O Homem antes da escrita*. Edições Cosmos. Lisboa.

MAPAS

Parque Natural de Somiedo. KRK ediciones. Oviedo. Escala 1:35.000

Parque Natural de Somiedo. Adrado ediciones. Escala 1:60.000 y 1:30.000

Parque Natural de Somiedo. Karlan. Escala 1:50.000

Mapa topográfico Nacional de España (MTNE). Torrestío 77-III. Escala 1:25.000

MTNE. La Plaza 77-I. Escala 1:25.000.

MTNE. Pola de Somiedo 76-II. Escala 1:25.000.

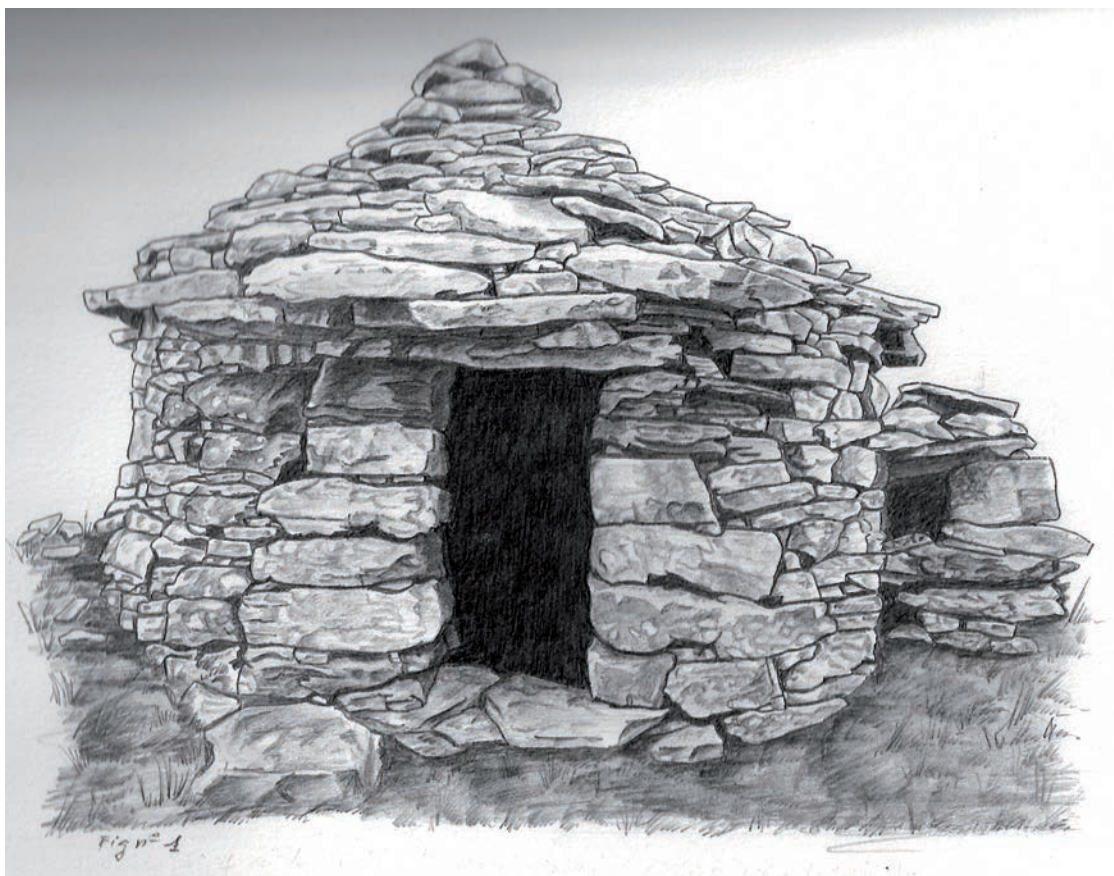
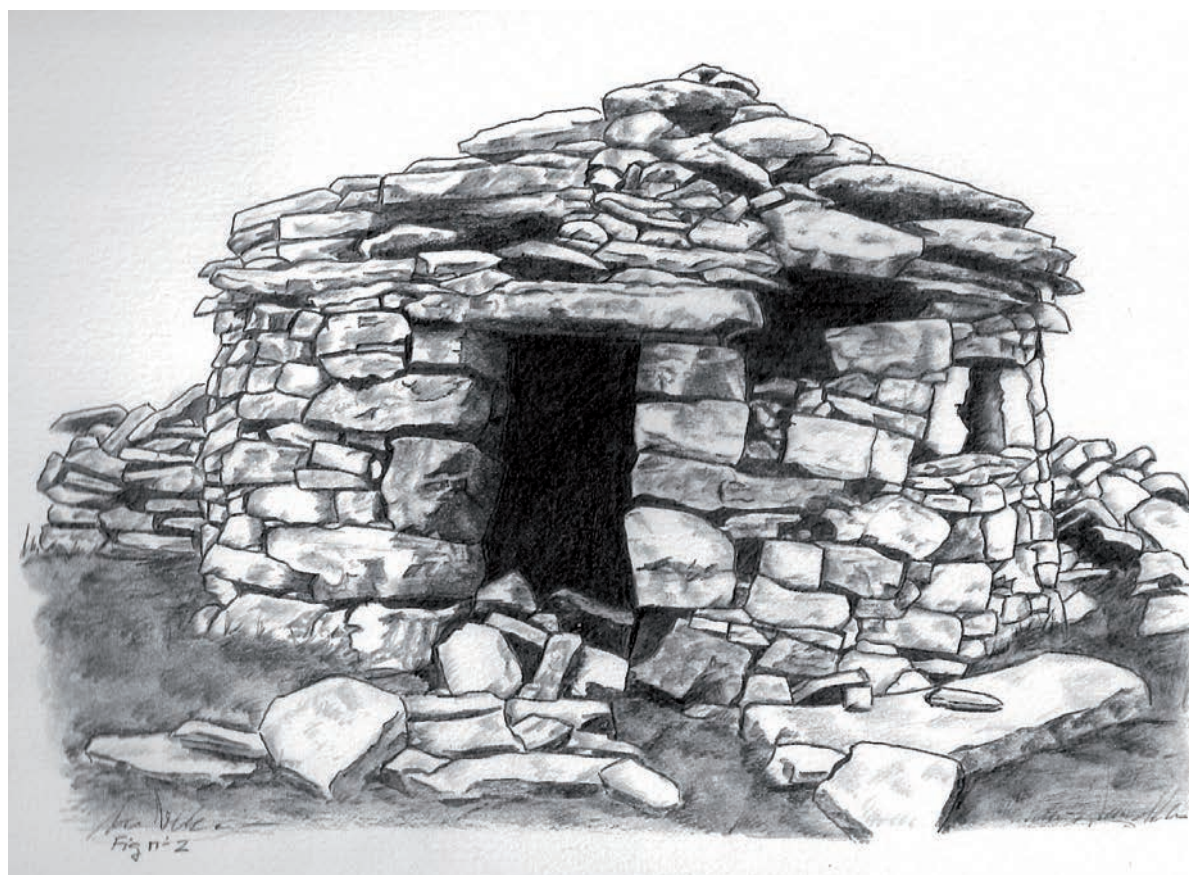
MTNE. Valle de Lago 76-IV. Escala 1:25.000.

TABLA 1. DE MEDIDAS EN CENTIMENTROS DE LOS CORROS Y SU LOCALIZACIÓN.

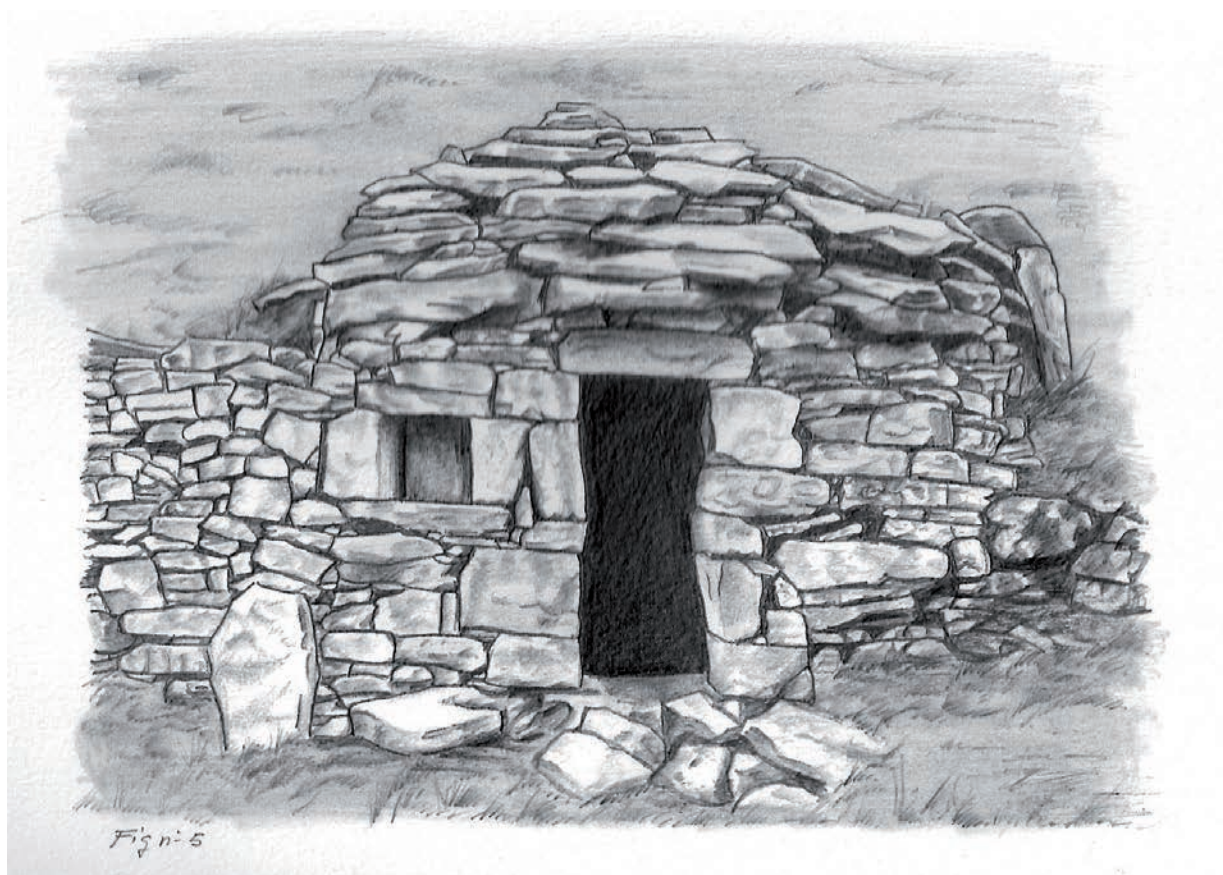
A: número dado al corro
B: altura interior
C: altura puerta
D: anchura exterior puerta
E: anchura interior puerta
F: espesor muro
G: nº de hornacinas en el exterior
H: nº de hornacinas en el interior
I: diámetro interior
J: longitud interior en corros ovalados
K: anchura interior en corros ovalados
L: m2 interior
LL: ubicación del corro.

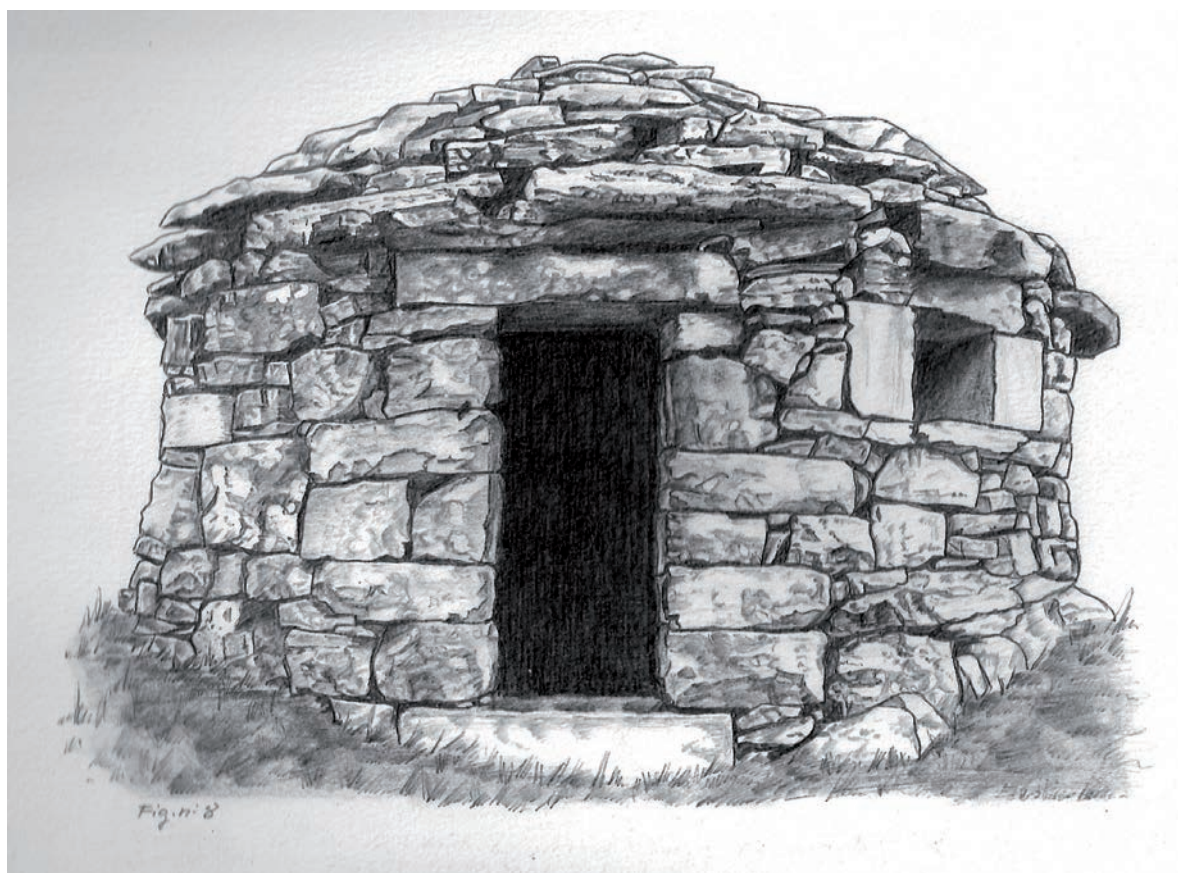
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	LL
1	220	120	62	58	80	1	2	206			3,33	Entrelaventa
2	205	124	68	68	76	1	1	210			3,46	Entrelaventa
3	220	128	60	60	66	1	1	224			3,94	Entrelaventa
4	224	122	62	62	80	1	1	236			4,37	Entrelaventa
5	240	135	58	58	66	1	2		254	234	5,07	Entrelaventa
6	227	129	74	60	70	1	1	215			3,63	Entrelaventa
7	236	114	56	64	67	1	1					Entrelaventa
7*	182	108	42	42	54		2					Entrelaventa
8	240	131	60	60	66	1	1	246			4,75	Entrelaventa
9	237	126	66	66	80	1	1	270			5,72	Las Saleras
10	210	130	60	78	82	1	1	210			3,46	Las Saleras
11	230	122	65	72	91	1	3		235	220	4,06	Las Saleras
12	260	121	56	56	82	1	2	224			3,94	Las Saleras
13	246	130	60	60	78	1	1		254	240	4,79	Las Saleras
14	252	129	50	55	70		3		251	223	4,42	Las Saleras
15	250	132	66	66	68	1	1	276			5,98	Las Saleras
16	240	115	66	66	86	1	1		286	265	5,97	Las Saleras
17	275	130	60	54	70	1	1		297	314	7,33	Las Saleras
18												Las Saleras
19												Las Saleras
20	245	144	60	60	83	1	1	220			3,80	El Sierru
21	260	143	64	50	87	1	1	253			5,02	El Sierru
22	255	131	64	64	85	1	1	250			4,90	El Sierru
23	232	131	58	58	76	1	1	240			4,52	El Sierru
24	190	126	74	58	76	1	2	200			3,14	El Sierru
25	270	120	68	63	80	1	1		230	250	4,53	Las Argüetchas
26	228	122	60	60	66	1	1	246			4,75	Las Argüetchas
27	230	120	56	56	80	1	1	265			5,51	Las Argüetchas
28	214	134	65	63	95		1		223	252	4,44	Las Argüetchas
29	240	115	56	56	58		1	274			5,89	Las Argüetchas
30	220	120	58	66	103	1	1	234			4,30	Las Argüetchas
31	250	129	60	54	92	1	1	240			4,52	Las Argüetchas
32	223	120	58	63	78	1	1		214	224	3,77	Las Argüetchas

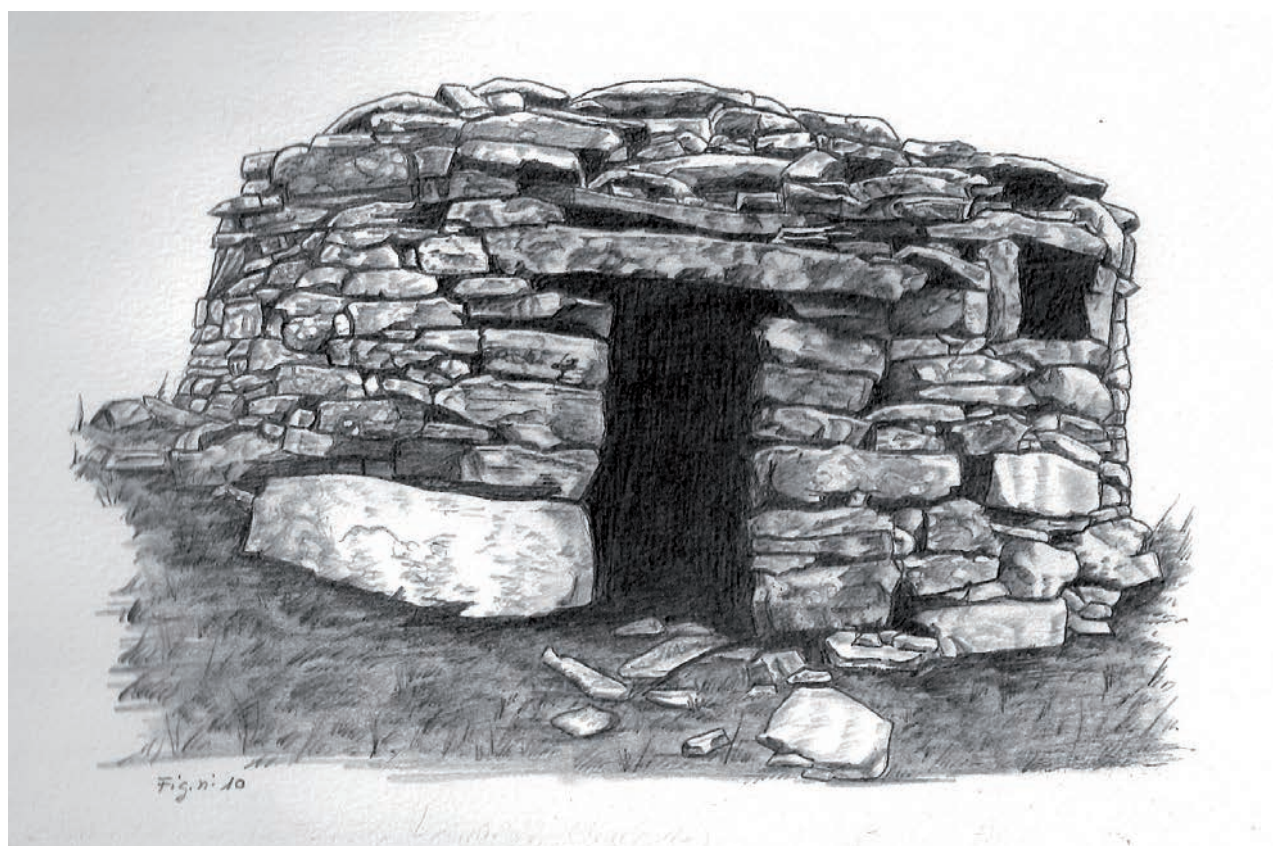
Tabla 1 de medidas en centímetros de los corros y su localización.

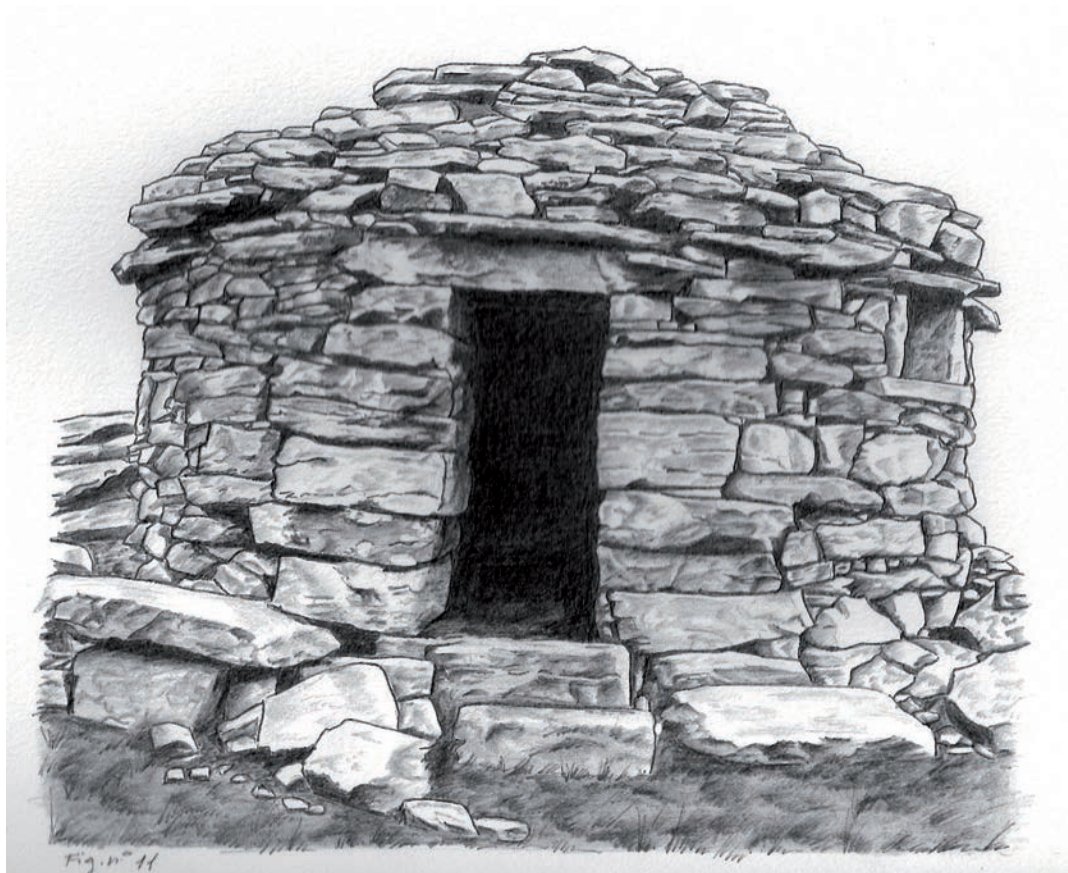
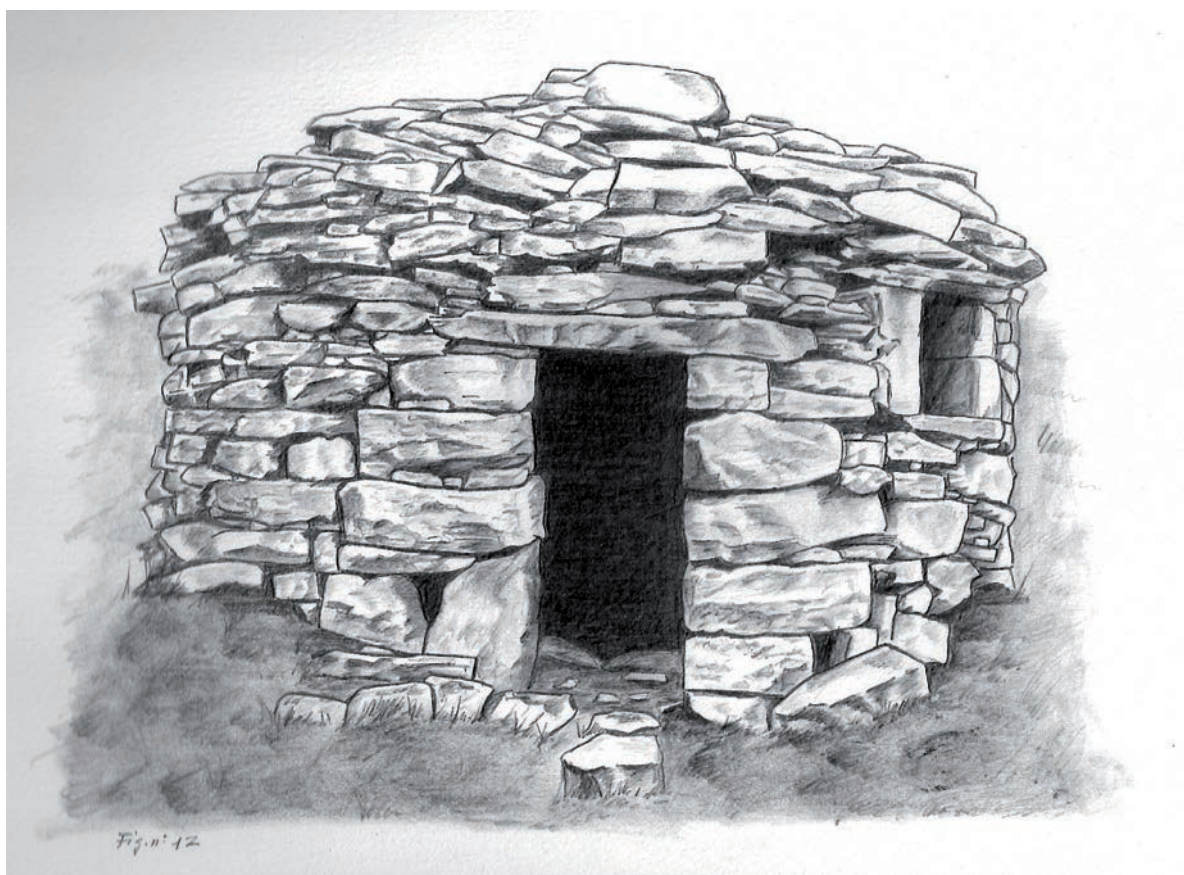


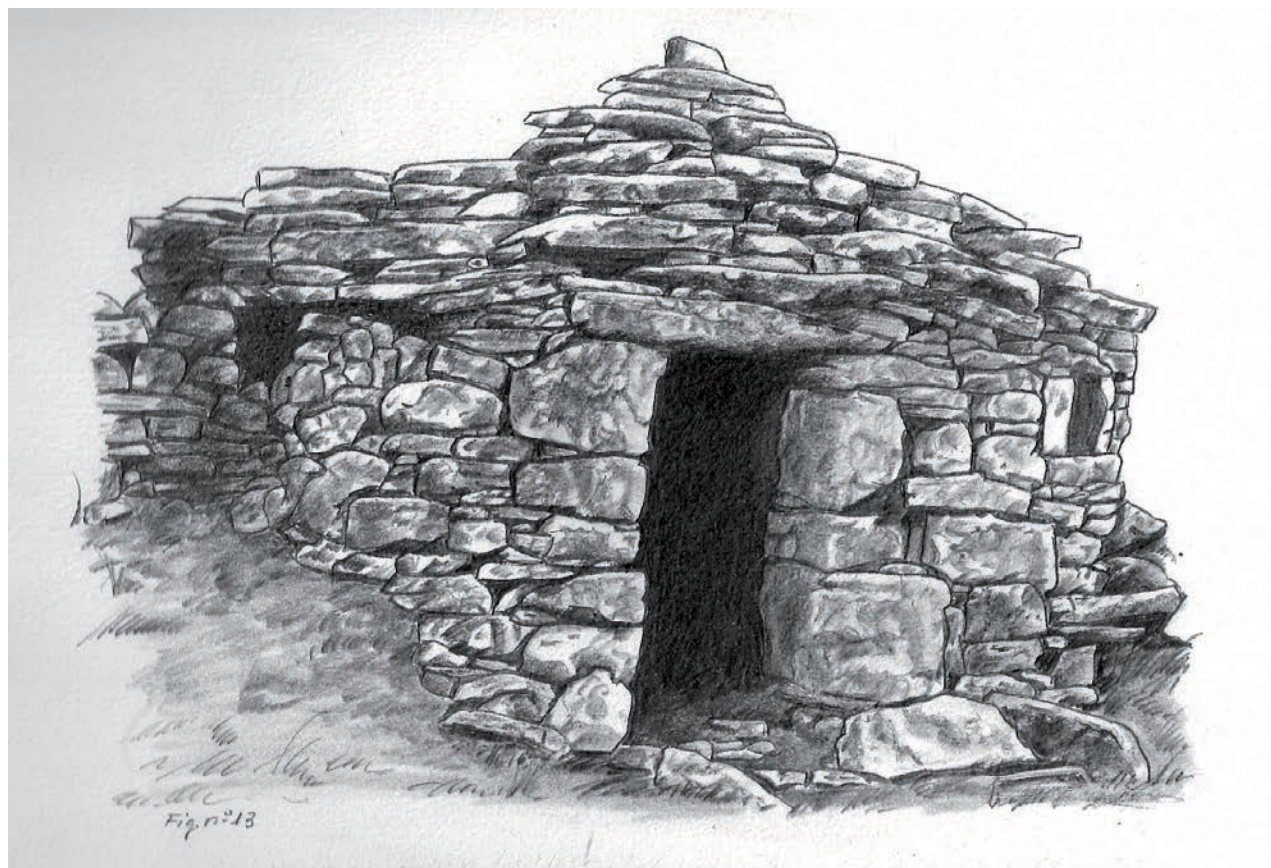
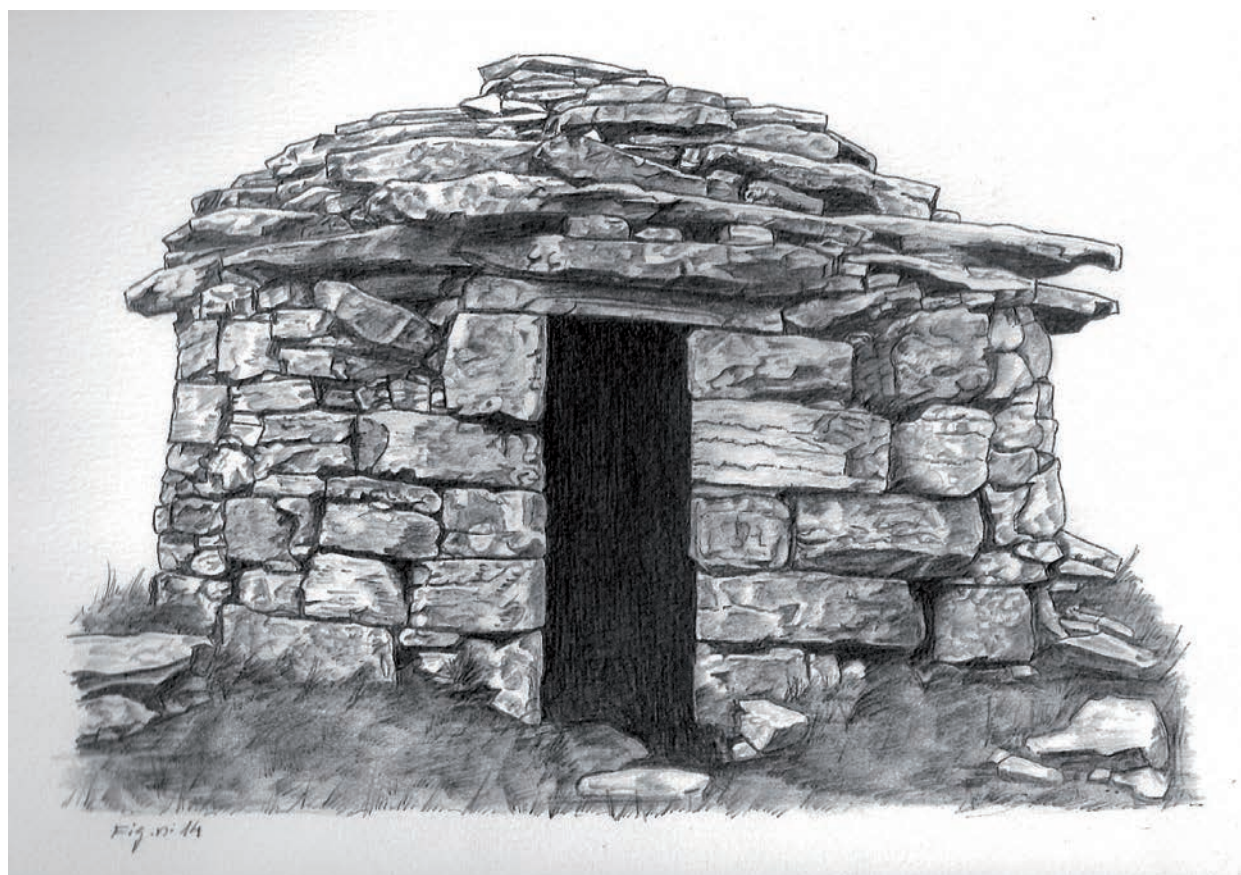


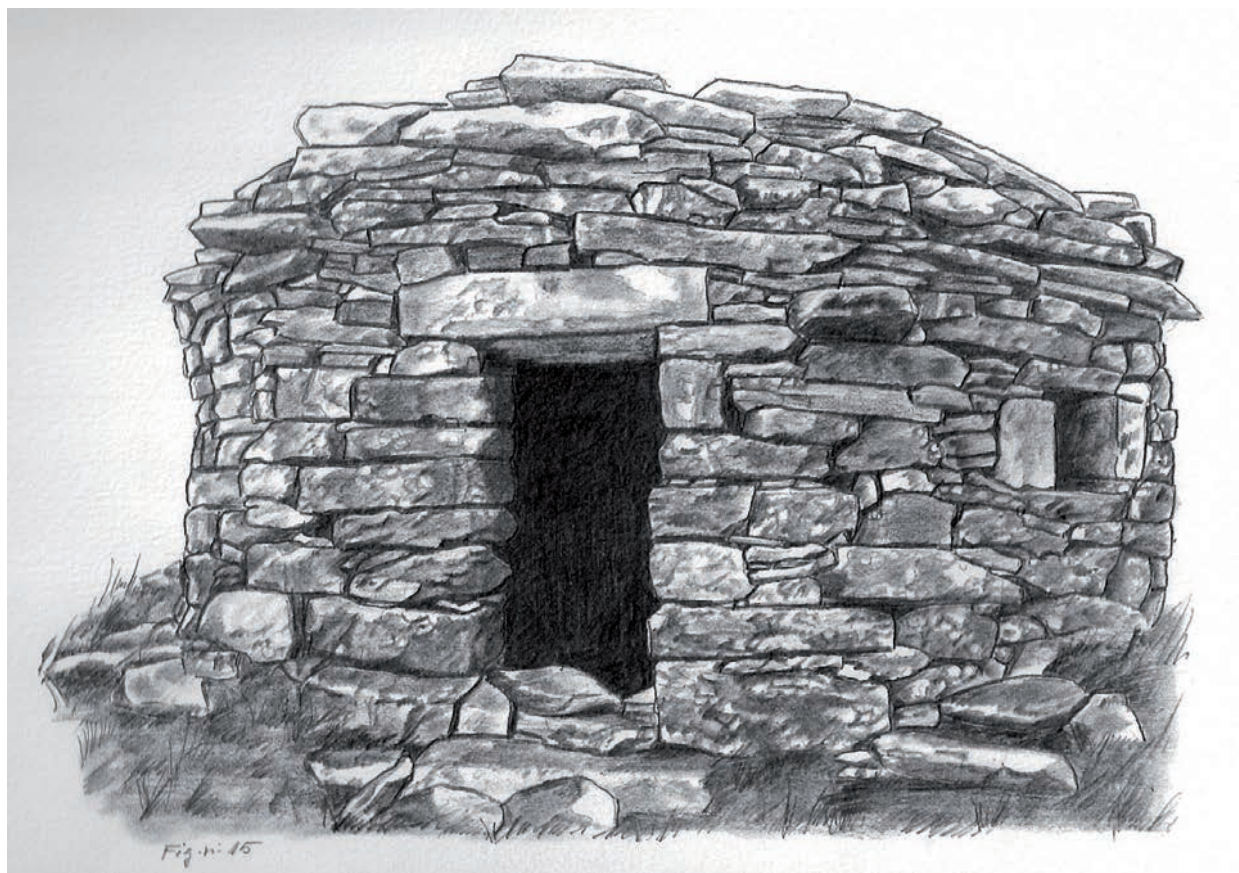


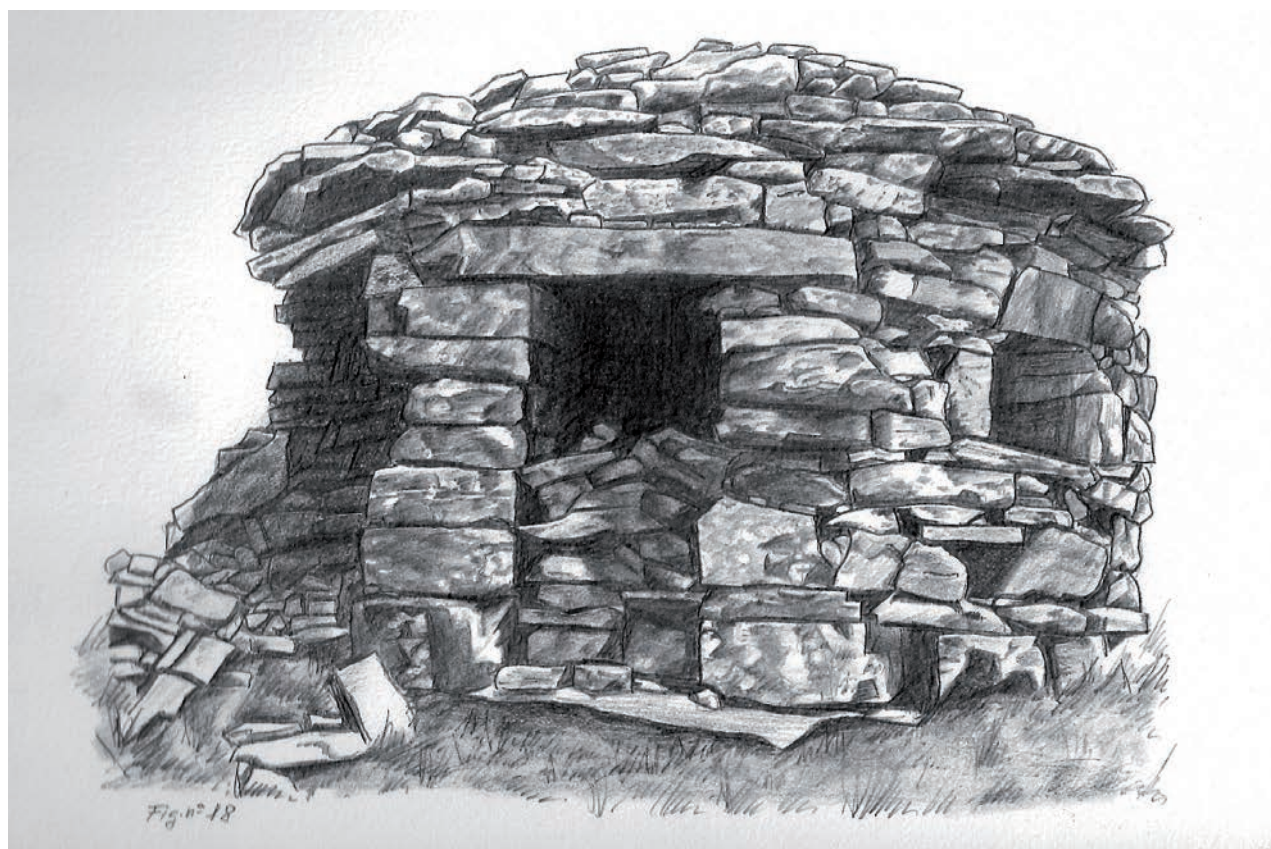


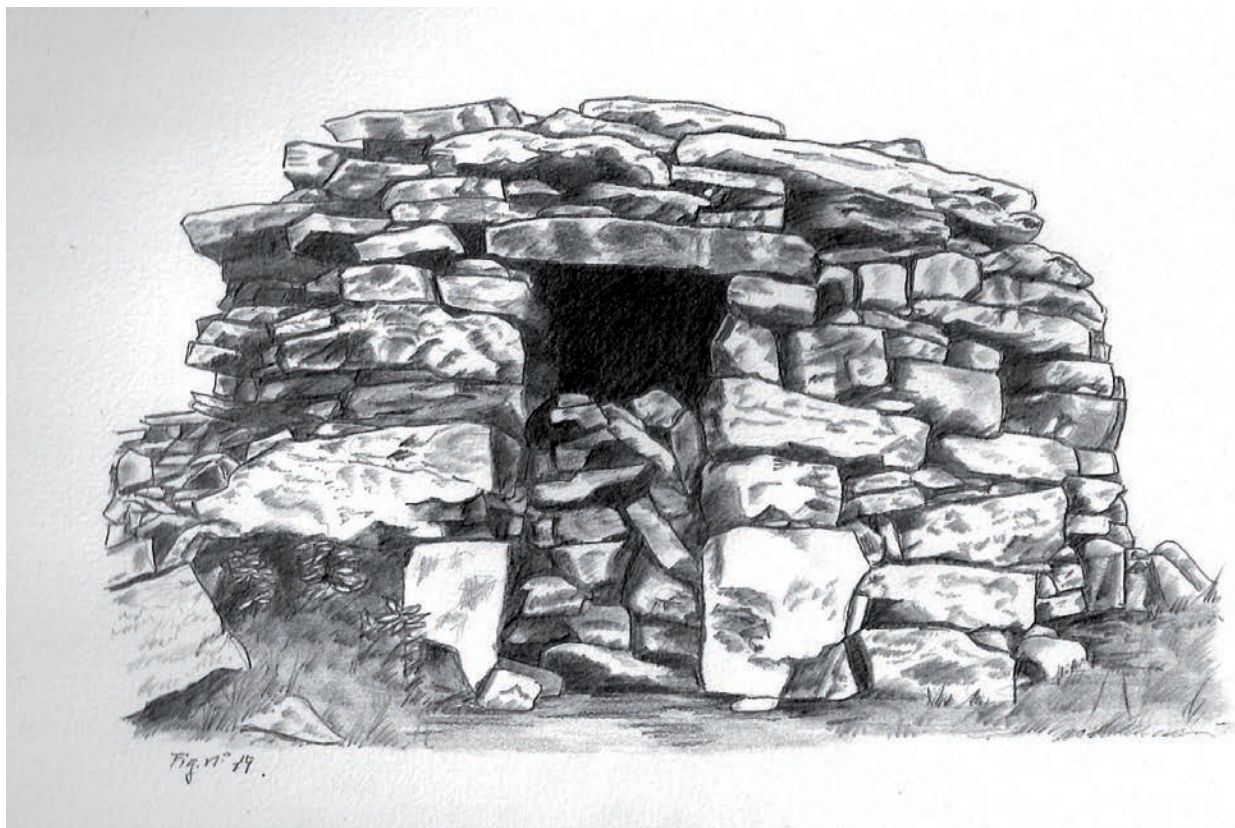
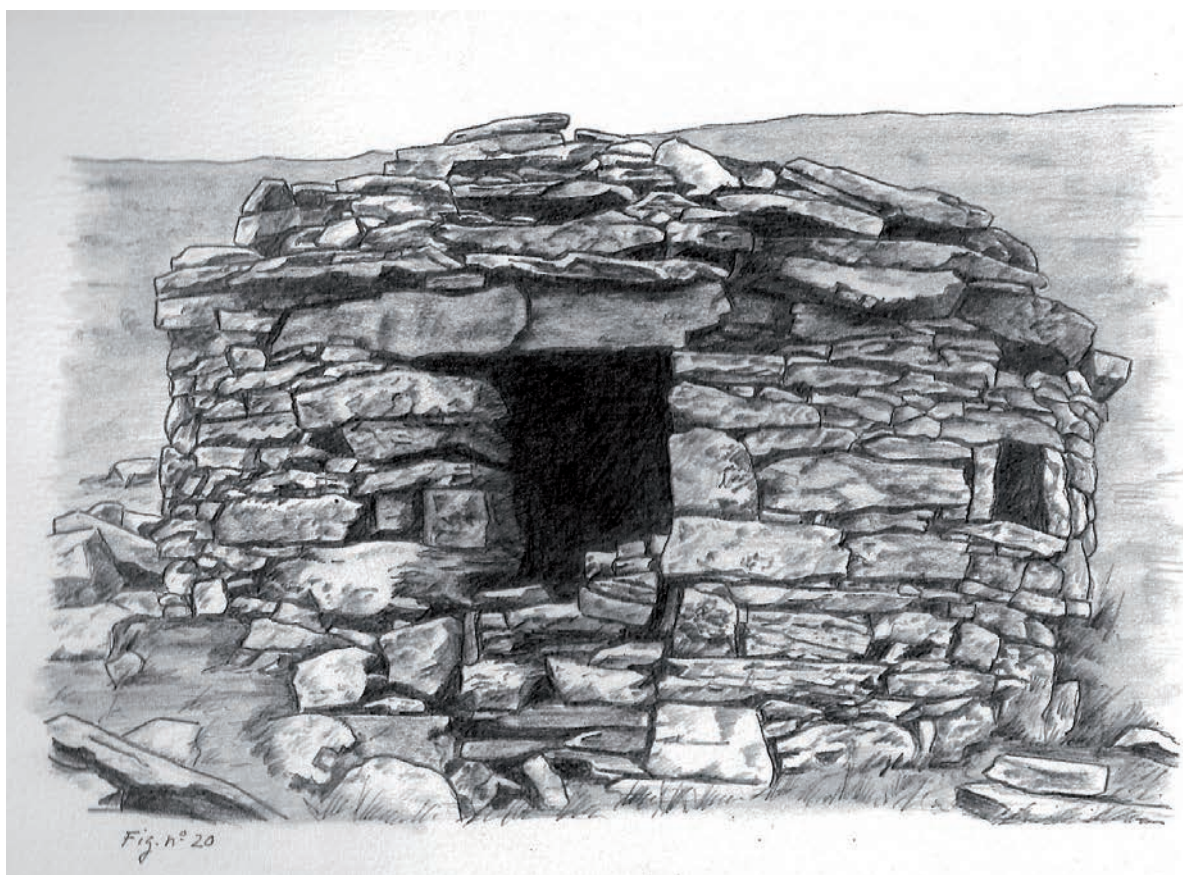


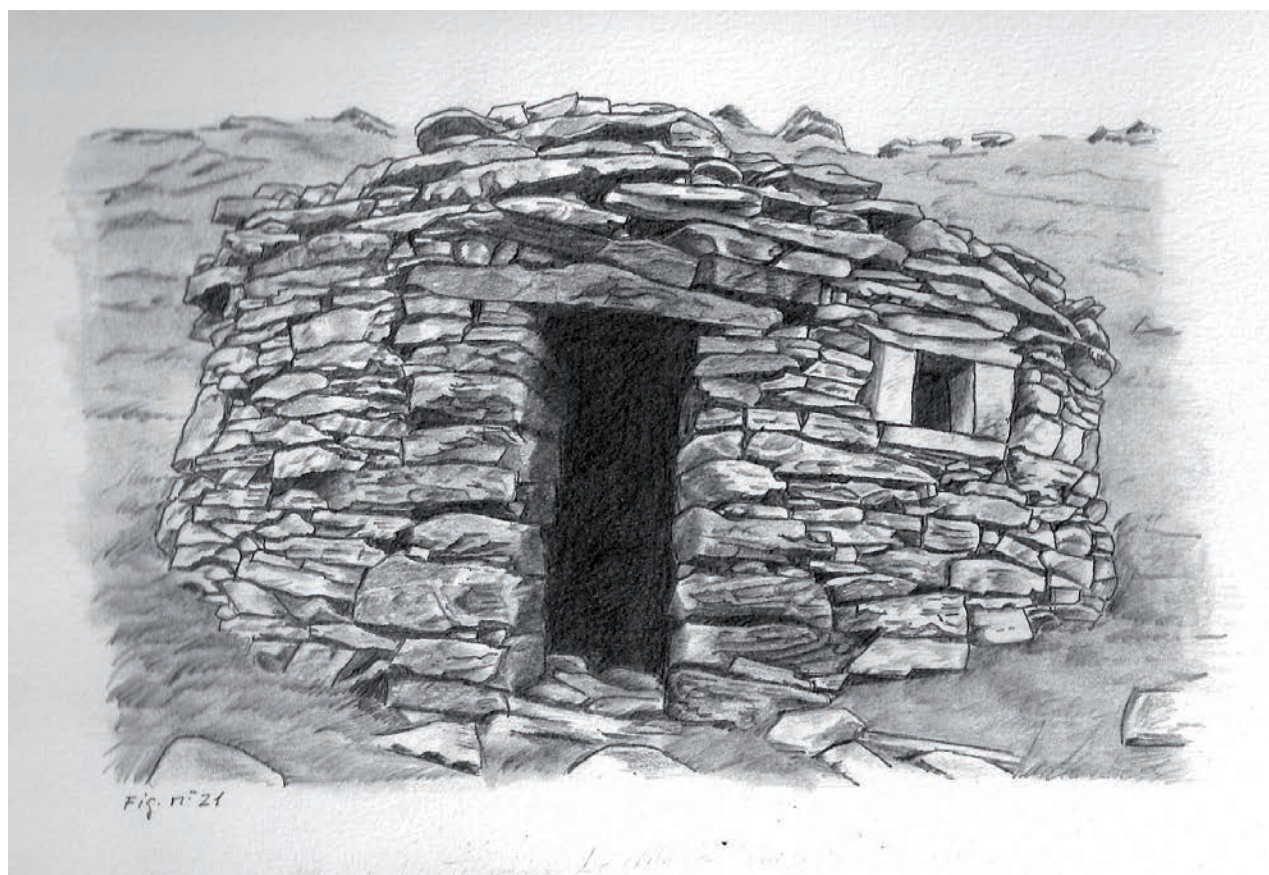
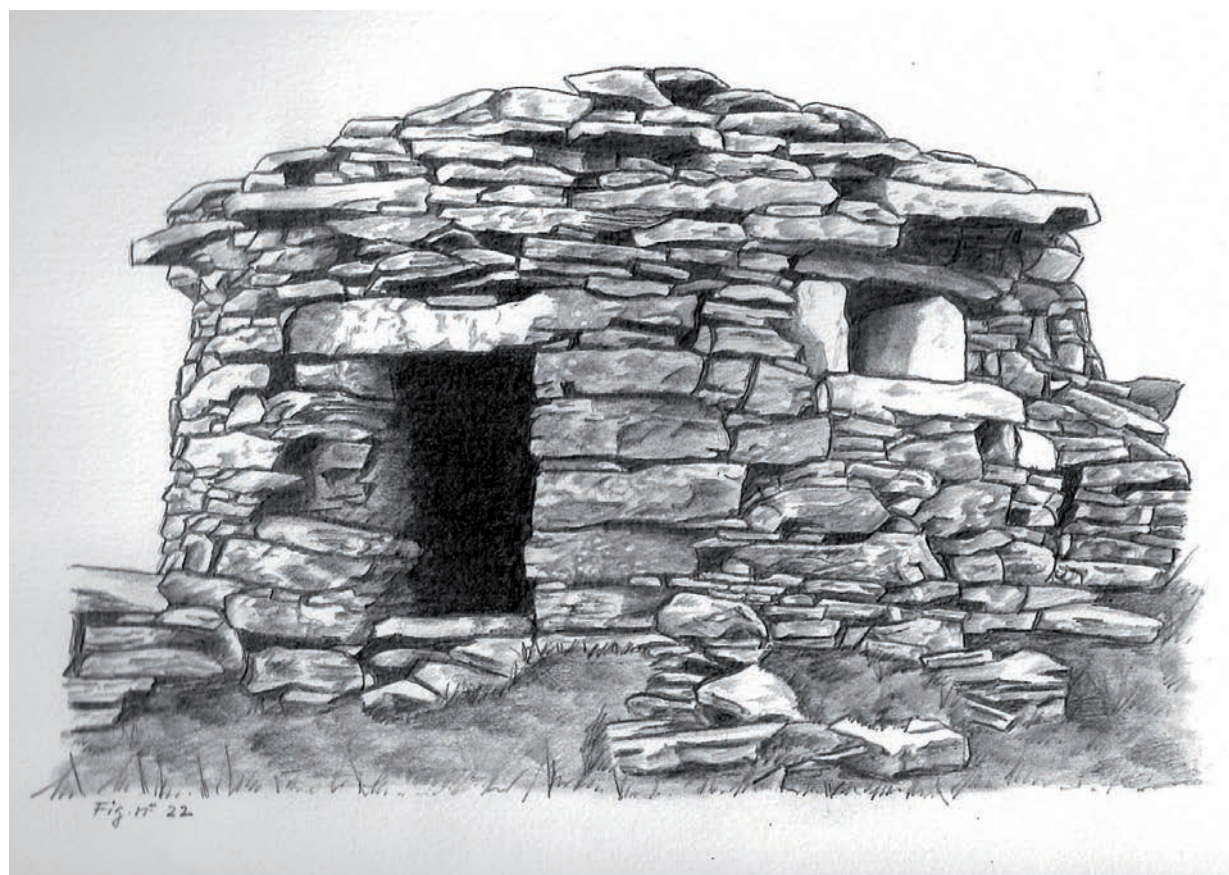




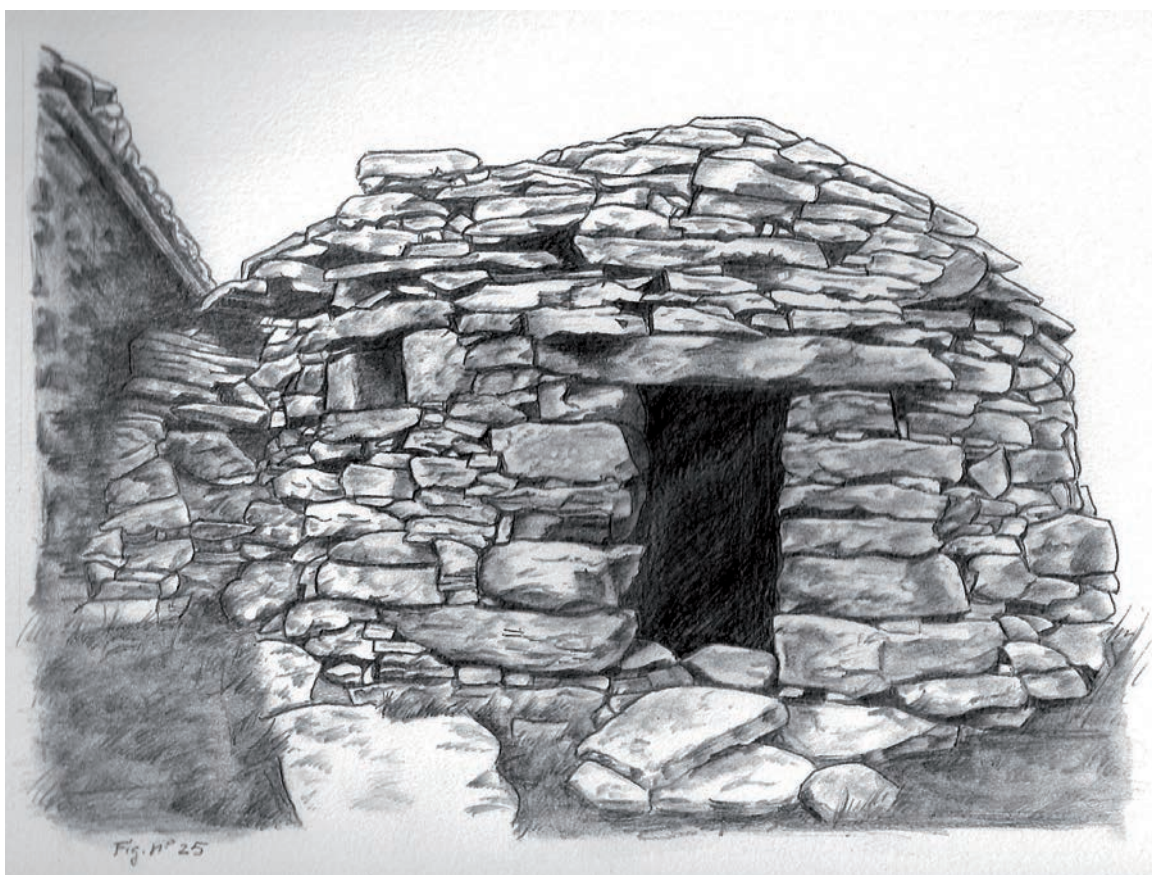
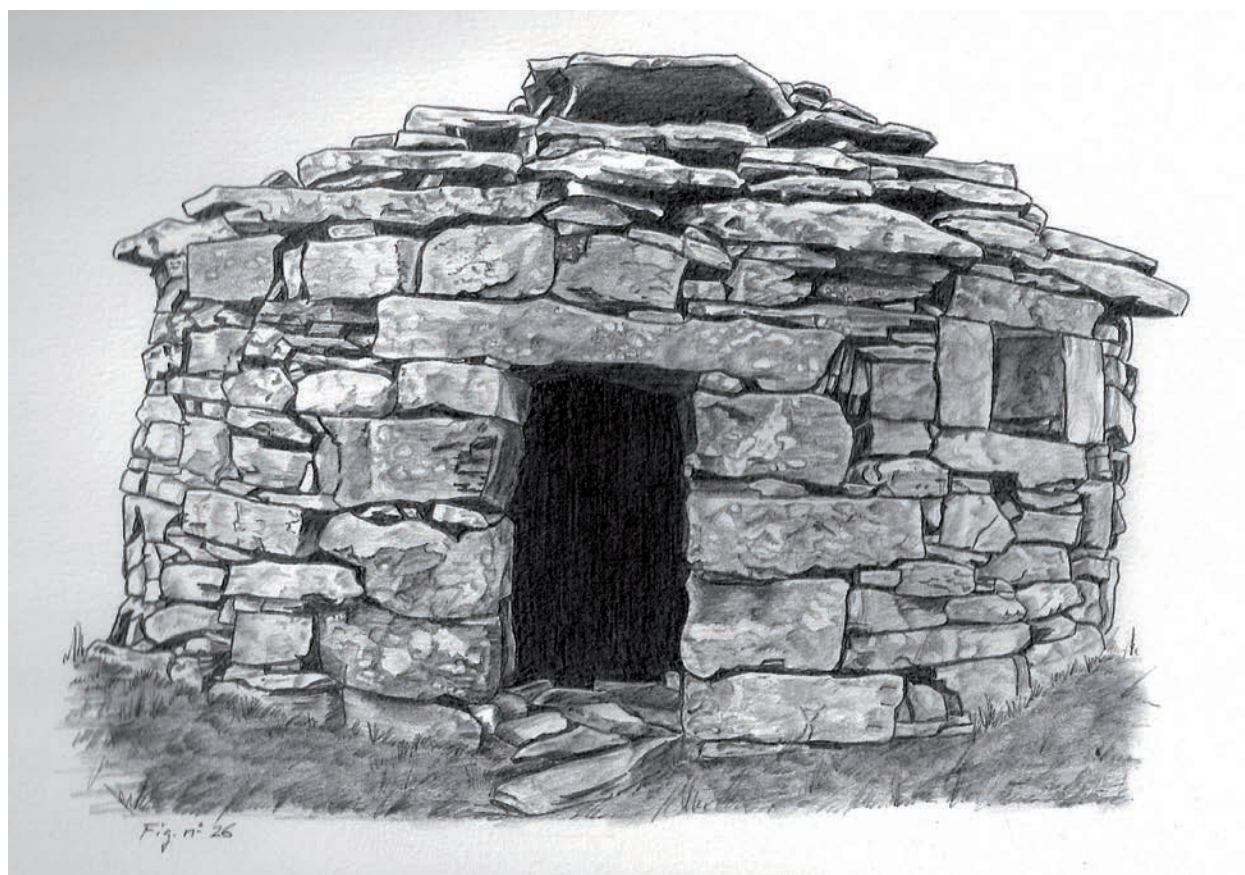




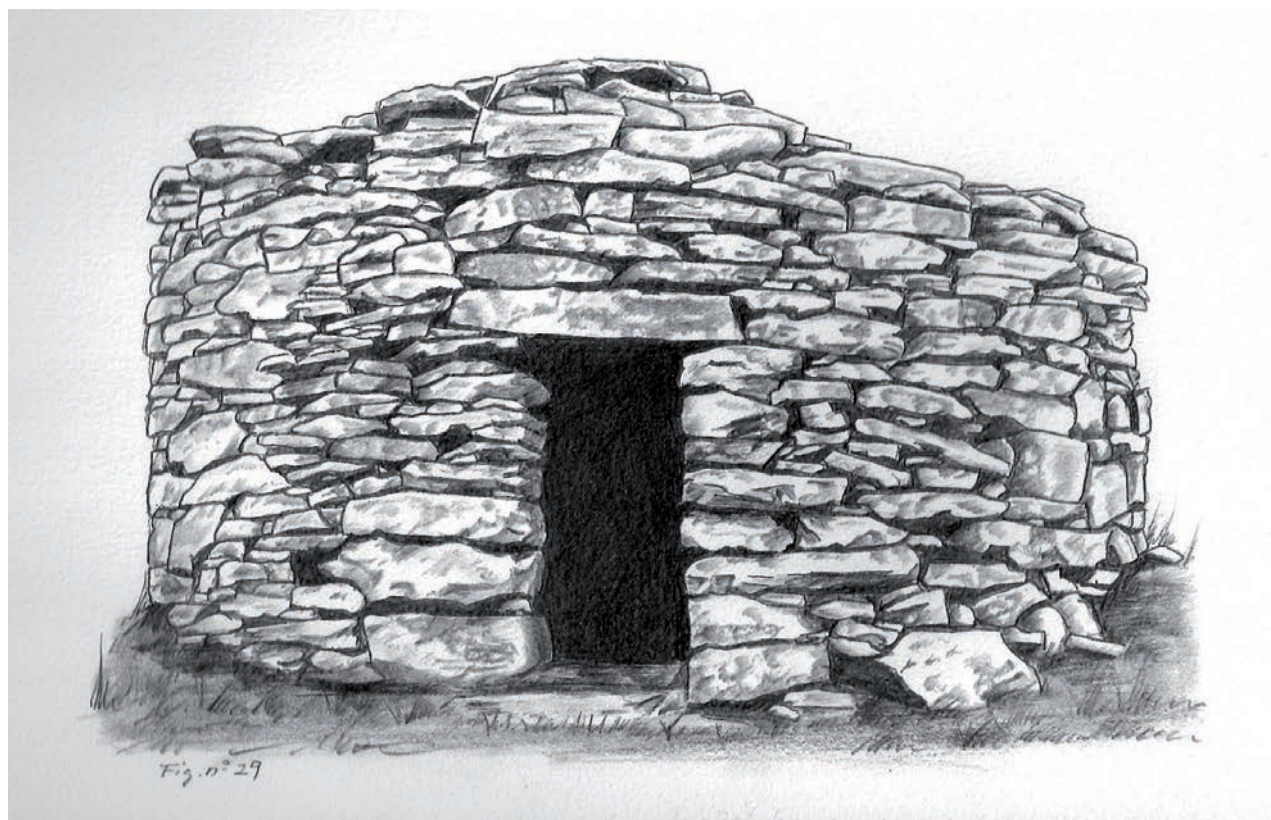
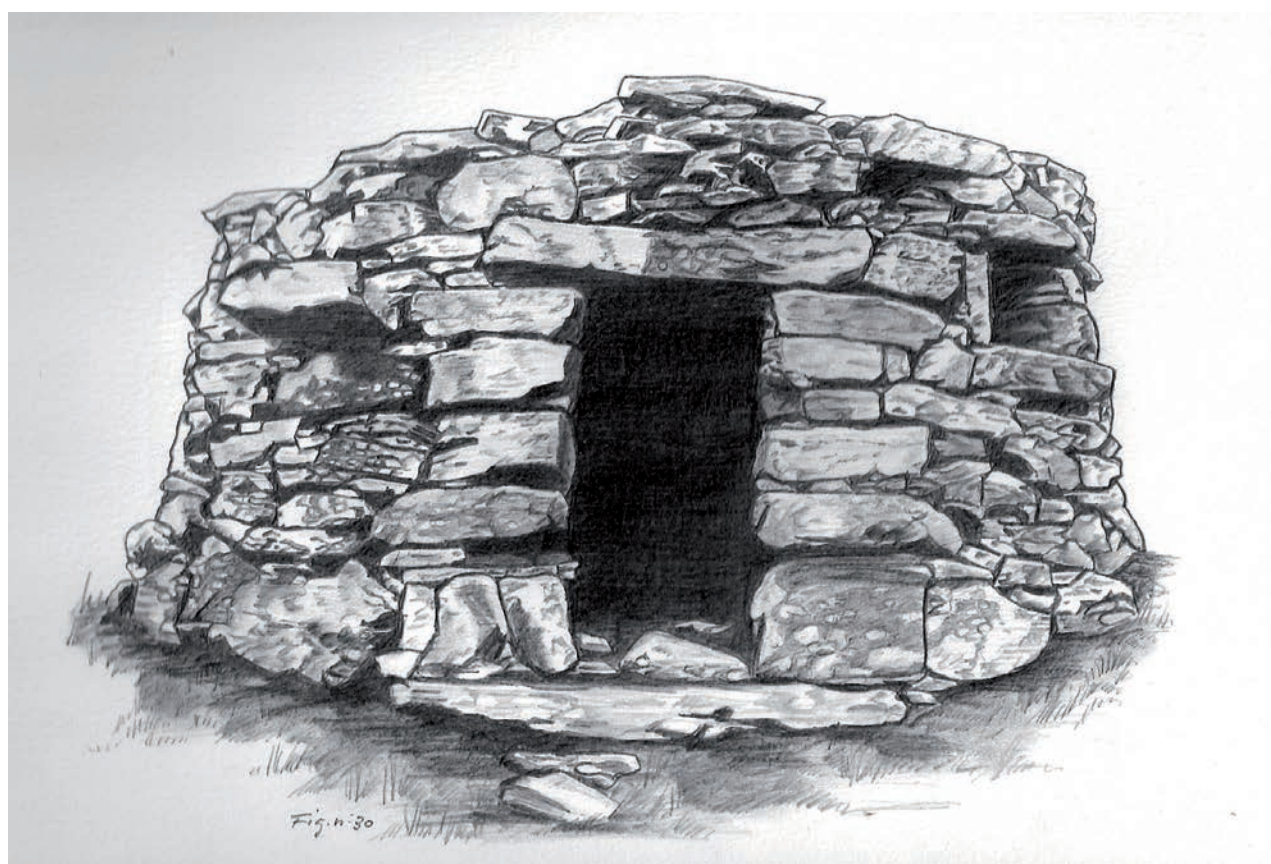


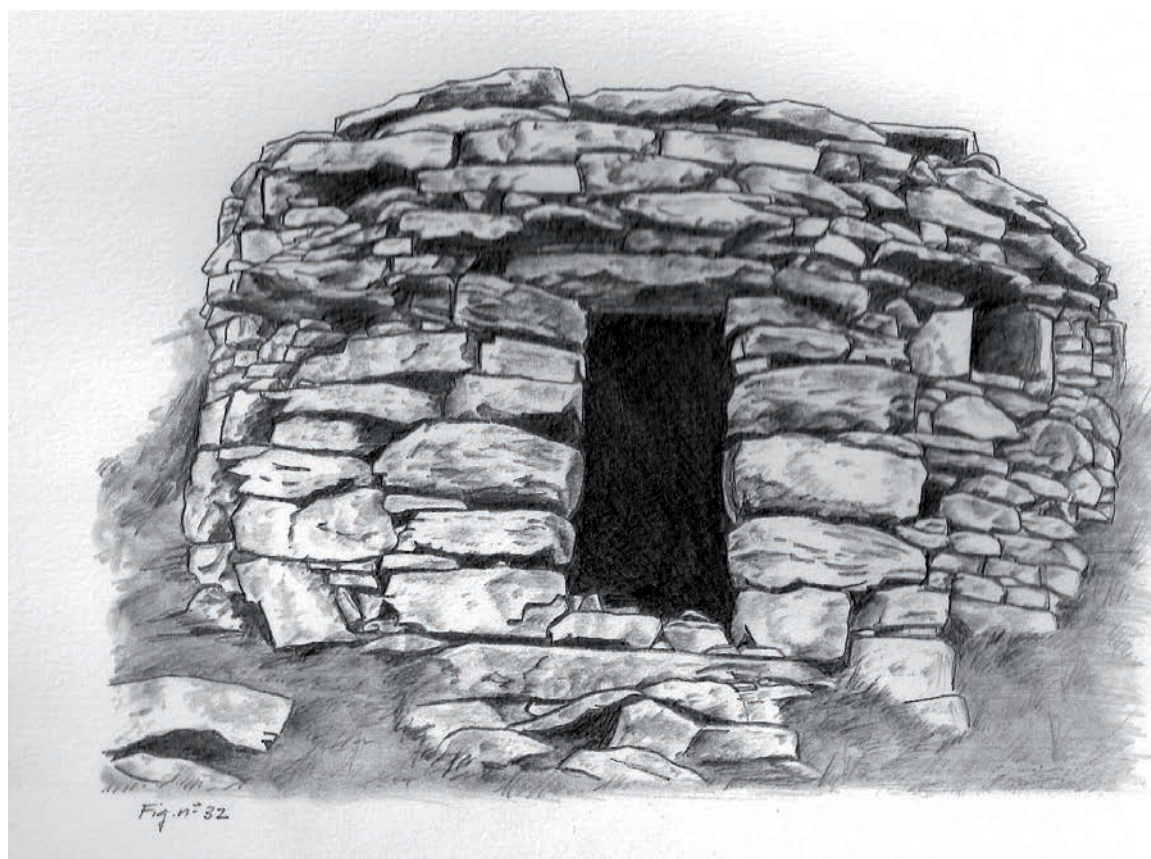






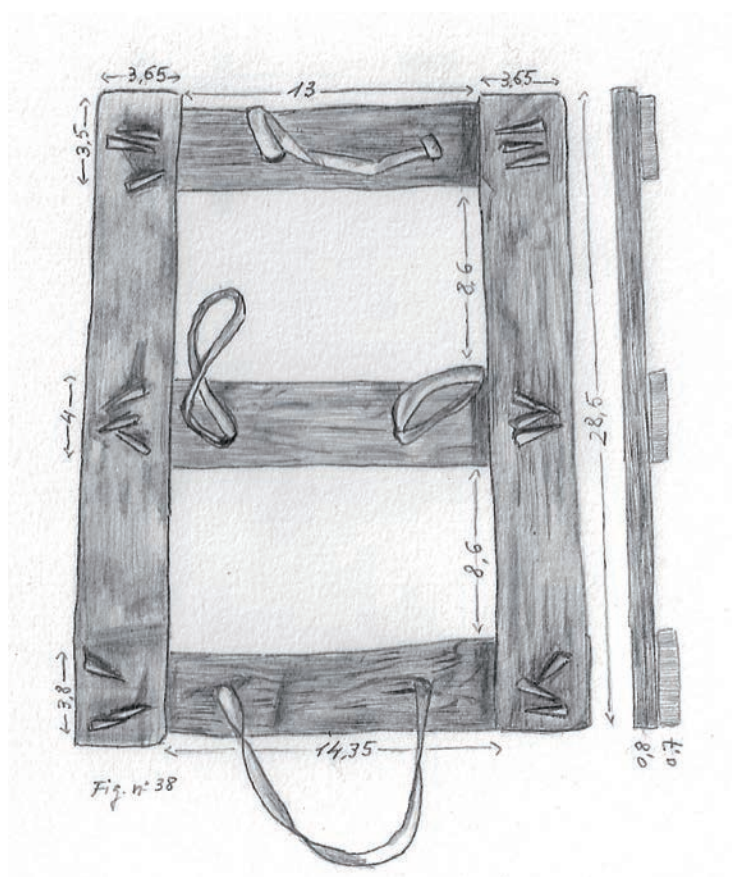




























KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL N° 16: 181-206
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

POUR UNE HISTOIRE DE LA CHARPENTERIE BASQUE : L'APPORT DU LABOURD

Basque carpenters history, an essay in Labourd

Michel Duvert¹

(Recibido 25.XI.2011)
(Aceptado 30.XII.2011)

Palabras clave : Carpinteria. Carpintero. Etxe. Historia de la carpinteria vasca.

Mots-clefs : Charpentier. Charpenterie. Etxe. Histoire de la charpenterie basque.

Hitz gakoak : Eskual-Herriko zugintzaren istorioa. Etxe. Zurgina. Zurgintza.

RESUMEN

Con ocasión del estudio de los terminos utilizados por carpinteros de Sara y Zuraide (Lapurdi, Iparralde), presento un cuadro general que puede ser utilizado para intentar comprender como una carpinteria « medieval » ha nacido en nuestro país.

RESUMEN

À l'occasion du recueil du vocabulaire des charpentiers labourdins, (Zuraide/Souraïde et Sara/Sare), complétant une étude équivalente sur Ainhoa. Je présente des réalisations anciennes, dont la charpente de l'église romane d'Ainhoa. Je propose une vue d'ensemble permettant d'asseoir une origine autochtone de la charpenterie basque.

LABURPENA

Lan huntan emaiten dut Sara eta Zuraideko zurginen hiztegia. Proposatzen dut ere nola sortu da gure etxegintza, erdi aroaren denboran.

1 Lauburu Etniker Iparralde; larrunzola@aol.com

1. INTRODUCTION

Après avoir souligné, en 1934, l'importance du bois dans la mise en forme des plus anciennes *etxe* qu'il connaissait, de Yrizar disait que ceci: « nos indica que no es una moda importada de países extraños ; es, sencillamente, un sistema estructural cuyo origen se pierde en la noche de los primeros años de nuestra civilización, sin que podamos puntualizar su enlace con las casas entremadas de los países europeos ». Par la suite cette proposition fut largement vérifiée en Iparralde, grâce à l'étude d'*etxe* à ossature de bois dont beaucoup sont citées au XIV^e siècle (Duvert et Bachoc 2001 ; Orpustan 2000). Une telle vérification est d'autant plus robuste qu'elle a été effectuée en compagnie de *zurgin* (charpentier) de tradition, dont J.B Urruty mahisturu (nom du charpentier en Basse-Navarre) à Masparraute. Grâce à lui, ces ossatures de bois ont pu être découvertes et identifiées, puis méthodiquement étudiées (Duvert et Bachoc 1989/1990 ; 2001). Ce travail s'accompagna du recueil du vocabulaire et des expressions de métier (Duvert 2003-2004). Il se prolonge ici par deux nouveaux témoignages soigneusement choisis.

Au cours de cette étude (Duvert et Bachoc 2001), nous avons pu établir, en prenant en compte des données de divers géographes et ethnologues, dont celles de Toulgouat (1977) et de Barandiaran (voir ses œuvres complètes et la synthèse qu'il proposa en 1981), qu'une grande partie des maisons « traditionnelles anciennes » des sept provinces, avait une ossature de bois longs. Ce constat rejoignait celui de quelques ethnologues dont Arin Dorronsoro (1932) qui, étudiant Ataun, écrivit : « varias filas de postes equidistantes constituyen el nervio del armazón sobre el que descansa todo el edificio en las construcciones antiguas ». Nous avons pu établir que cette ossature s'avérait être cohérente à travers le monde Vascon (le piémont pyrénéen) ; elle est associée, en règle générale, à un plan basilical.

En confrontant ces données avec celles de la littérature, on constate que de nombreux principes mis en œuvre dans ces vieilles charpenteries basques étaient connus des constructeurs du moyen-âge si ce n'est d'époques bien plus anciennes.

Rassemblant l'ensemble de ces données, je vais en proposer une profondeur et une cohérence qui permettra de placer *zurgina* non seulement à l'origine de l'histoire de nos *etxe* mais au cœur de son développement.

2. DES CONSTATS DE BASE

Il y a une histoire de la charpenterie proprement basque: en étudiant son village d'Ataun, Arin Dorronsoro (1932) fut vraiment le premier (à ma con-

naissance) à proposer une étude rationnelle de la dynamique évolutive de cet art de charpentier. Il a pu démontrer comment la charpenterie avait évolué d'un état « ancien » jusqu'à l'entrée du XVIII^e siècle. D'après ses relevés, on voit bien comment ces *etxe* « à poteaux » n'étaient ni des copies, ni des stéréotypes. On voyait comment elles variaient, au point de déboucher dans des modèles où, non seulement la maçonnerie vint à y occuper une place prépondérante, mais où le mode d'habitation lui-même avait été remanié. Cet aspect est clair dans son étude de 1926, où il montre qu'à la différence des plus archaïques, les constructions « les plus récentes » étaient élevées, leur emprise au sol étant réduite, la distribution de l'habitation s'opérant par niveaux, l'étable gagnant en importance ... A la lecture de ses travaux, il était évident qu'une telle dynamique (portée par un bouleversement bien connu qui se précise dans l'agriculture aux XVI-XVII^e siècles) s'accompagnait d'une remise en cause fondamentale de l'emprise de la charpenterie dans l'art de bâtir.

Prenant en compte ces données, Duvert et Bachoc (2001) ont cherché à préciser des modalités de cette histoire. C'est ainsi que nous avons pu mettre en évidence que, le temps passant, l'ancienne *ossature de bois longs* qui présidait dans des maisons citées au XIV^e siècle fut : soit hissée sur des murs de soutènement (des sortes de solins sur lesquels l'ossature est posée), soit en partie substituée par des colonnes de pierre à la place des poteaux, soit peu à peu supplantée par une ossature *de bois courts* avec laquelle elle cohabitait déjà, notamment dans des structures où les poteaux corniers de type « bois longs » cohabitent avec des étages autonomes, montés en *bois courts* (et associés souvent à un encorbellement de façade). Cette charpenterie (*bois longs* et *bois courts*) finira par s'intégrer puis s'effacer dans la maçonnerie à l'entrée du XVII^e siècle ; déjà cette dernière commençait à doubler les parois extérieures en bois dès l'entrée de ce même siècle (Duvert et Bachoc 2001). Désormais les anciens poteaux ne porteront plus la toiture et ne segmenteront plus l'espace ; l'une des conséquences sera l'apparition de cet habitat du XVII^e siècle, « corseté » dans ses murs porteurs. Le charpentier sera peu à peu amené à ne s'occuper que de la toiture avec sa couverture, et de la menuiserie (plancher, ouvertures ...). C'est ce qu'il fait de nos jours.

Ce sont là les grandes lignes d'un processus complexe et étonnement varié, dont le détail nous échappe largement, mais que pointaient déjà les travaux d'Arin Dorronsoro. Bien entendu, des maisons de bois longs continuèrent à être édifiées tardivement (c'est le cas à Sare), mais ceci reste l'exception. Cette histoire de notre charpente est en phase avec ce qui se passait dans certaines régions d'Europe où l'art des charpentiers avait atteint un niveau de qualité unique. Je songe à l'Alsace par exemple, où les bois courts, avec les poteaux interrompus par des sablières, succédaient au XVI^e siècle, au vieux système des bois longs,

sans l'éradiquer pour autant. Mais les types de maisons réalisées ainsi n'ont rien à voir avec les *etxe*. La charpenterie basque est originale, elle s'inscrit dans un vaste mouvement à l'échelle de l'Europe. Il est inutile d'évoquer d'hypothétiques maîtres Germains ou Bataves pour en rendre compte.

Cette histoire a connu le moyen-âge : Au fur et à mesure que nous étendions notre échantillon (plus de 200 maisons de bois longs étudiées à travers tout Iparralde), *un horizon médiéval s'imposait*. En effet, les procédés techniques que l'on voyait mis en œuvre dans ces ossatures étaient assez limités et en tout point comparables à ce que l'on retrouve dans des bâtiments médiévaux (Burnouf 2008) : même type de montages à poteaux, même types d'assemblages et de traitement des problèmes mécaniques posés par l'action des forces de compression et de cisaillement. *A titre d'exemple*, on peut comparer nos résultats avec le classique ouvrage de Chapelot et Fossier (1980), ainsi que l'étude de la charpente de la partie romane de la cathédrale de Bayeux par Epaud (2007). Dès lors, on peut penser qu'une mise en œuvre aussi *générale* (on la retrouve en Europe de l'Est - Duvert 2005/2006) et d'une telle *qualité technique*, par les *zurgin*, est bien antérieure à celle qui préside dans les maisons de maçons dont on peut suivre l'évolution à partir des XVI-XVIIe siècles. En ce sens **et en ce sens seulement**, ces *etxe à ossature de bois* sont « médiévales » (distinguons bien une *etxe médiévale* d'une *etxe du moyen-âge*, datation à l'appui).

C'est l'ethnologie qui nous donne accès à l'histoire de nos etxe : Notre recherche se heurta très vite à des obstacles de *principe*, dont il nous fallut absolument tenir compte :

1) des historiens d'Iparralde, que nous tenions régulièrement informés de l'avancée de nos recherches, doutaient fortement que nous puissions reconnaître « du médiéval » dans des *etxe* de bois (sans chapiteau ni arc ogival ...). Depuis, leur position a nettement évoluée.

2) alors que nous synthétisions nos observations, Santana et al. (2002) proposaient une thèse remarquablement illustrée ; elle s'inscrivait en faux contre notre proposition et faisait de l'*etxe* un dérivé, pour ne pas dire une copie, de modèles venus (on ne sait comment) de l'Europe du nord (voir en particulier p 32 à 34, p. 49 ...) à la charnière des XV-XVIe siècles. J'ai dit pourquoi je suis totalement opposé à cette thèse, en montrant qu'elle est fondée non seulement sur des *a priori* (reprenant la vieille image éculée du « basque copieur »), mais sur un échantillonnage partiel qui fait l'impasse de l'Aquitaine (c'est-à-dire du Pays Vascon), et qui manie des arguments parfois biaisés (survalorisation de remarquables plans et documents écrits, datant des XVI-XVIIe siècles). Mais ce qui est plus gênant, *du strict point de vue scientifique*,

que, c'est l'absence de critique des arguments avancés et donc de leur justification (Duvert, 2005-2006).

D'une façon générale, les approches purement historique et stylistique qui pèsent à l'excès dans ces sortes d'études, sont totalement inopérantes. L'historien, on le sait bien, parle à la place des fragments morts qu'il rencontre par hasard et qu'il manipule selon ses idées ; quant à l'approche formelle, elle fait l'impasse sur toute forme de vécu, pour elle l'habitat ne se traduit que sur des planches à dessin ou des cartes postales.

Des positions de principe en matière de recherche : Qui peut dire qu'une ferme (*caserio*, *baserri*, *etxe* et non un château ou un manoir) est née à une date précise ? Qui peut prétendre qu'une ferme puisse constituer une « entité en soi », une sorte d'objet né et évoluant en « vase clos » : un constructeur, fait-il une œuvre ou fait-il un *lieu de vie* (*un establecimiento humano*) que les générations aménageront, transformeront et, au besoin « embelliront » ? Une ferme détruite, n'est-elle pas avant tout, reconstruite par des procédés « traditionnels, qui ont fait leur preuve » ? Dès lors, de quel « style » et de quelle mode une *etxe* relève-t-elle ? Si ces repères nous font défaut, quel intérêt y a-t-il à « dater » au coup par coup ce qui est foncièrement « indatable », car représentant autant d'états d'un système en évolution ?

Ces considérations d'école sont inopérantes. Avec Barandiaran, je suis parti du temps présent *qui est le seul connu*, et je lui ai demandé comment il est arrivé jusqu'à nous. J'ai conforté cette démarche avec quelques laisses (ou « archives ») abandonnées au hasard des marées. Avec Goethe je dis qu'une forme n'est pas autre chose *qu'un état* qui dit, à sa façon, une formation et une transformation ; le monde n'est pas une collection d'objets isolés ou, pour pousser son bon mot : la nature n'a ni enveloppe ni noyau.

Pour saisir ce que fut notre habitat il nous faut nous intéresser de près *au monde des charpentiers basques* qui, les premiers édifièrent ici ces *établissements humains* que nous appelons *etxe*, par commodité. Par la suite ils ne cessèrent de les aménager, de les réparer et de les transformer. A mon avis, ces créateurs *sont les seuls* qui soient susceptibles de conserver des vestiges d'une « mémoire ancienne ». Écoutons-les.

3. TÉMOIGNAGES DE DEUX CHARPENTIER BASQUES ET COMMENTAIRES

A - G Aramendi de Sare

C'est en compagnie de l'un de ces *zurgin*/mahisturu, et notamment J-B Urruty de Martxuta/Masparrate (Amikuze, Baxenabarre), qu'une méthode d'étude des

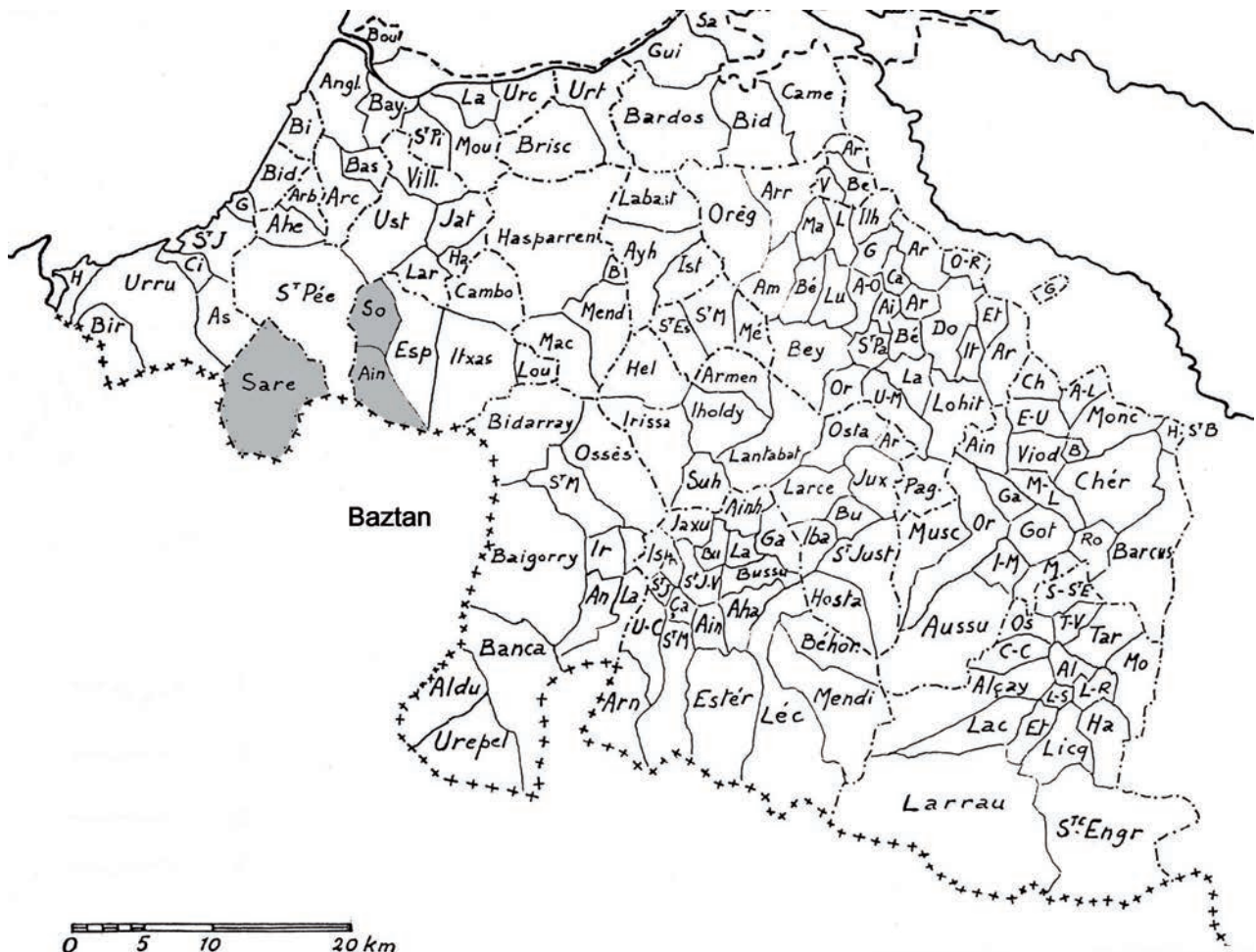


Figura 1 : Carte montrant la localisation des 3 villages mentionnés

maisons à ossature de bois, fut élaborée. Elle est centrée sur : les principes de charpenterie, un recueil du lexique et des expressions utilisées par les charpentiers ; l'étude des plans, des élévations, des montages et des assemblages ; l'identification des modifications et des réparations ; l'étude de l'outillage et de son évolution ; la recherche des archives. Seuls quelques aspects de cette étude seront développés ici à l'occasion de deux rencontres, l'une à Sare/Sara avec M. Aramendi, l'autre avec Xabatx à Zuraide/Souraide, tous deux zurgin de métier. Le montage des etxe labourdines de ce secteur fut évoqué lors de ma rencontre avec le charpentier d'Ainhia, M. Ezcurra (Duvert 2003-2004).

Le témoignage de M. Aramendi me fut d'autant plus précieux qu'il fut aussi charpentier de navire sur la côte. L'euskara qu'utilisent régulièrement ces artisans ainsi que leurs expressions de métier sont typiques de celles des charpentiers de ces villages et connus des autres corps de métier. Dans quelques cas, afin de lever toute ambiguïté, j'ai demandé à mes témoins de faire des phrases appropriées contenant les termes, tels qu'ils les utiliseraient dans leur travail. Je renvoie le lecteur aux entretiens réalisés avec deux autres char-

pentiers, MM Goyeneche et Ezcurra, afin d'avoir une vision globale du parler de ce métier au cœur de ces villages de la montagne labourdine (Duvert 2003-2004).

Comme d'habitude dans ce genre de recherche, je n'ai utilisé *aucun lexique ni dictionnaire* afin de vérifier, voire de compléter les dires de mes témoins. C'est leur façon à eux de parler de leur métier que je rapporte ici (fig.1).

L'entrevue avec M. Aramendi se déroula en présence de M Urbistondo, *hargin* au village et qui fut un témoin privilégié de mes études sur l'art de la pierre en Labourd. De par sa remarquable connaissance du basque utilisé dans le milieu artisanal, il apporta quelques détails.

M. Aramendi est *zurgin*, c'est-à-dire charpentier et menuisier. Pour lui, le même terme désigne ces deux activités.

Il n'y a pas de différence entre le travail du charpentier de marine et du charpentier de maison (mêmes assemblages ...). La distinction se fait sur la torsion



Figura 2 : Maison et atelier du charpentier (Sara)

des bois. Cette opération s'opère le plus souvent à l'eau chaude (*egurra bihurazi ur beroan*), parfois au feu.

Actuellement le principal travail du charpentier c'est de faire la charpente de toit. C'est ainsi que pour qualifier son travail, il utilisera l'image de l'abri (*leihorra*) : *etxeko leihorra/ egurrezko leihorra*. De même il n'emploie pas d'expression spéciale en cours de montage de la charpente. Il dira par exemple : *zurginak laza prestatuko du*, et ainsi de suite, selon le travail effectué.

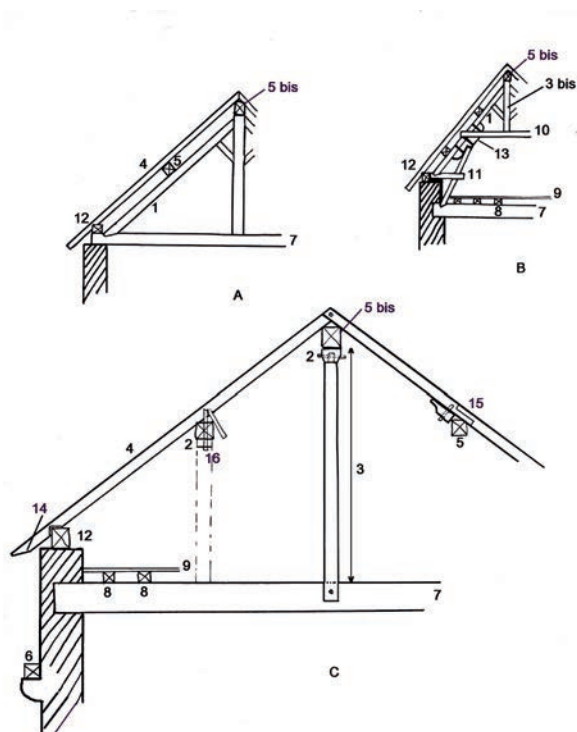


Figura 3 : Types de charpentes et pièces principales

Les ensembles et les pièces principales (fig. 3).

A et B sont extraites d'une encyclopédie. Elles ne servent qu'à mettre en place des termes recueillis lors de l'enquête. : A représente une charpente triangulée laquelle est des plus rares en Pays Basque traditionnel (elle semble faire une timide introduction aux alentours du XVIIIe siècle, dans les bordes surtout) ; B est un modèle urbain. C représente la charpente de toit des *etxe* qui devient la règle à partir du XVIIe siècle ; ignorant la triangulation, ce type de charpente permet une libre circulation, sans aucune entrave, dans tout l'étage.

Je classe par ordre alphabétique de l'euskara, les termes recueillis. Seuls ceux qui sont précisés sur les figures (lesquelles servent à l'enquête) ont des numéros.

- *argamasa*. C'est concept « passe-partout » qui renvoie aussi bien à la cloison qu'au colombage. En fait, plus qu'une structure il renvoie à un procédé : c'est tout ce qui est monté avec des potelets verticaux contenant du remplissage

1- *Astoa* : l'arbalétrier

2- *Eskalapoina* : le chapeau en tête de poteau, sous la faîtière (on dit aussi : *xapela*)

Etxe aitzina : la façade

Etxe aintzinadura : l'encorbellement

Etxe bazterra : le côté de maison

Etxe ipurdia / gibela : l'arrière de la maison

estaia & behera désignent respectivement l'étage et le rez-de-chaussée

etxeko solidoa [toujours au singulier, car c'est une continuité d'espace et de structure] : les combles

3- *Burutina* : le poteau & *eskalpoina/xapela*, portant une pièce horizontale (panne faîtière par exemple). A sa base, *burutina* est engagé profondément dans la poutre et maintenu par 1 ou 2 chevilles

Gizona : le simple poteau debout sous une panne, sans chapeau ; *gizon bat* : un poteau (sans le chapeau)

3 bis - *Gizona* : le poinçon ; lorsqu'il est associé à une paire de liens on dit : *gizona bi besoekein*

Gorputza : le volume de la maison (*gorputz ederra* ...)

Izterra : le limon de l'escalier ; c'est aussi l'un des 2 montants du plateau de la charrette reposant sur l'essieu

4- *Kaperioa* : le chevron

5- *Karrera* : la panne

5 bis : *bizkarzura* : panne faitière (etxe bizkarra). Sur les vieilles maisons de Sare du XVII^e siècle, il n'est pas rare d'avoir des pentes de toit de 40 à 45 % (on les qualifie de *xorrotxa*), alors que maintenant on tourne autour de 35 %

Heaztea/Hegaztea, hegatza : avant-toit.

Korbela : le corbeau (d'encorbellement)

6- *Lasotia* : le contre-mur (*lasoti bat*) ; pièce de bois plaquée contre le mur (posée sur des corbeaux par exemple) et destinée à recevoir des abouts de pièces que l'on ne veut pas encastrier dans la maçonnerie

7- *Laza* : la poutre & l'entrait

Lista : le liteau & la volige tenant les tuiles

Ostikoa : c'est un renfort qui double une pièce pour la soutenir

Pordoina : l'étau ; c'est la pièce qui, au besoin, peut être posée en oblique (alors que le poteau est toujours vertical)

Pordoinatu : étau

8- *Solidoa* : la solive

9- *Taulatua* : planchéié

10- *Tirantia* : l'entrait retroussé

Uztaia : l'ossature en bois, tuiles exclues

11- *Uztarria* : renfort horizontal assemblé entre un lien oblique et une pièce verticale ou bien posé légèrement en oblique et soulageant une pièce de type arbalétrier ... c'est aussi la pièce posée dans l'angle de la maison et maintenant (par un petit poteau) le départ de l'arêtier (que l'on peut appeler *bazter laza*)

Xarrantxatu : contreventer

Xarrantxa : le lien de contreventement ; peut être aussi posé de chaque côté pour soutenir provisoirement une pièce verticale

12- *Zapatadura* : la panne sablière

Zintxurra : la noue

Traçage, montage et assemblage

Arkeria : c'est l'assemblage où une partie d'une pièce entre dans l'autre, comme dans le bouvetage où l'on dira : *taulak arkeriatuak*

Lorsque l'assemblage est fait de pièces juxtaposées, on emploie l'idée de « coudre » : on dira par exemple : *taulak elkarren kontra josiak* ; ou bien : *bi laza josiko ditut*, etc.

13- *Besainka* : renforcement, sorte de chapeau qui double une pièce

Aztala : face oblique (14) créée en bout de chevron par exemple,

Buruz buru : bout à bout. Exp. *Bi kaperio buruz buru*

Besoak : les liens en général

Erreka barnako ateia : c'est par exemple une rainure profonde faite dans la face d'une poutre pour y engager les abouts de planches d'une cloison (comme on en voit une fig. 14 - astérisques)

Faltsatu : s'emploie pour qualifier deux pièces maintenues ensemble provisoirement par une pointe ; c'est également un terme de couturière qui fait une ébauche à l'aide d'épingles. On dira : *lehen taula faltsatuko du*

15- *Josikotu erdizka (erdizka josiak dire)* : pièces assemblées à mi-bois.

16- *Kabilatua* : chevillé (mais on ne fait pas de verbe avec ce terme ; voir *xiria*). Prenons l'exemple du montage d'un chevron, dont le problème est de rester fixé sur l'ossature, sans glisser le long de la pente du toit. Ce chevron sera assemblé en tête, avec son homologue, sur la faitière ; les deux chevrons de ce couple viendront ainsi à la rencontre l'un de l'autre, s'assembleront à mi-bois (*erdizka*) et seront maintenus avec une cheville. Puis le chevron sera calé sur la prochaine panne, soit directement par une cheville (qui la traverse et pénètre dans ce chevron –fig. 7a, où une cale compense la courbure du chevron qui ne s'appliquait pas fermement contre la panne), soit indirectement par une cheville ou une « cale » (fig. 7b) qui le bloquera contre la panne, l'empêchant ainsi de glisser ; enfin, au niveau de la sablière, ce chevron aura une encoche en angle droit qui le calera sur l'arête de la panne. On décrira l'état de cet ensemble en disant : *kapirua kabilatua da*

Mihia-erreka : tenon-mortaise. Classique à partir du XVII^e siècle, cet assemblage était jusque là exceptionnel. Il semblait alors réservés à des assemblages où s'exercent à plein des forces de compression et où il

fallait maintenir en contact les partenaires, comme ce sera par exemple au sommet et à la base des burutin (C, fig. 3), entre potelets d'argamasa et sablière basse, etc. où le charpentier les solidarise par des chevilles

Pantia : le gabarit

Xiria : la cheville ; ce qui est chevillé se dit avec ce terme, par exemple : *bi karrera josik xirituko du*

markadura : le traçage

miru besainka : la demi-queue d'aronde à contour arrondi :

Fig. 4 : Ce type de demi-queue d'aronde, de contour simple, a pour but de rendre solidaire la panne et les liens de contreventement associés au poteau, aujourd'hui tous sont supprimés (la charpenterie de toit a été remaniée ainsi que tout le corps de bâtiment). C'est donc l'*about supérieur* du lien qui s'engageait ainsi dans *cet assemblage simple*. L'assemblage suivant sera différent car il subit des contraintes dirigées tout autrement.

Fig. 5 : maison d'Arberoue dont le nom est connu au moyen-âge. On voit un ancien poteau de façade (vers la gauche), où s'insère latéralement la poutre (flèche). Il montre la base d'un lien de contreventement qui vient s'y assembler par un jeu d'ergot suivi de 2 courbes dont la seconde permet de rattraper le niveau de l'épaisseur du lien. Ceci est le type le plus classique, il existe des modalités bien plus complexes (voir Duvert et Bachoc 2001), ce qui s'expliquerait par le fait que cet assemblage est typique des zones où les forces de cisaillement s'exercent à plein, ce qui est effectivement le cas des parties basses de ces liens de contreventement. A gauche, on voit l'extrémité du pigeâtre (astérisque- qui soutient l'ancien encorbellement, aujourd'hui intégré dans la maison) ; il s'engage dans le poteau par tenon-mortaise.

miru buztana : c'est la demi-queue d'aronde classique, ou la queue « complète », à bords rectilignes, de forme trapézoïdale (mais je ne l'ai jamais vue dans les dizaines de charpentes basques étudiées à ce jour).

Le type *miru buztana* (fig. 4 et 5), ou assemblage « à mi-bois à queue d'aronde », appelé parfois « embrèvement à queue d'aronde », est la règle dans nos etxe médiévales. Cette modalité appartient à une famille bien connue des charpentes effectivement médiévales. On la trouve dès le XI^e siècle (églises, constructions monastiques...). Chapelot et Fossier (1980) disent que : « l'embrèvement à queue d'aronde fut certainement, en France particulièrement et jusqu'au XIII^e siècle, le mode d'assemblage évolué le plus usuel dans la charpenterie, même pour les églises. L'assemblage classique par tenon-mortaise n'apparaît, par contre, dans la charpente des églises françaises, qu'à partir de

la fin du XII^e siècle ». Nos études vont bien dans ce sens et montrent que le tenon mortaise supplante la demi-queue d'aronde **mais très tardivement**, à partir du XVII^e siècle (Duvert et Bachoc 2001).

(...) *tira da* : la portée de la pièce

Les essences

Dans les vieilles maisons de Sare, il n'y a pas d'acacia. Les espèces qui dominent sont le chêne (*haitza* surtout mais aussi *ametza*) ainsi que le châtaignier (*gaztainia*) qui est surtout (mais pas exclusivement) utilisé pour les menuiseries (portes et planchers). On a utilisé aussi le peuplier (*zurxuria*). Les charpentes de toit ayant beaucoup souffert avec le temps, elles furent parfois réparées (changées, doublées, complétées) avec des essences diverses mais les supports furent en général conservés et le chêne y domine.

Le travail du bois : principes et outillage

C'est souvent que le bois fut fendu *afin de garder le fil intact*, ce qui est garant d'une grande solidité alliée à une longue durée. On voit que la scie fut bien utilisée au XVII^e siècle, avec la hache et l'herminette, les surfaces obtenues furent ainsi lisses et régulières.

En général l'équarrissage des pièces, en toiture surtout, est « économe ». Le châtaignier par exemple, est souvent tout juste nettoyé en surface (*xuritua*). On dégage ainsi des pièces les plus épaisses possible, robustes et peu arrondies en section. Par ailleurs, il est manifeste que bien des charpentiers « comptaient large » ; au lieu d'avoir une section quasiment carrée, certaines de leurs pièces auraient pu être plus fines (franchement rectangulaires en section, le côté le plus large supportant les pressions), on le voit bien dans les chevrons et solives. Leur charpente est très lourde mais, disent certains, c'était essentiel car il fallait bloquer des maçonneries peu fiables, aux pierres peu cohérentes du fait du mortier fait de boue et de chaux (éventuellement) et aux chainages montés avec des pierres mal « croisées ».

Les grosses pièces sont donc à peine travaillées. Les traces de hache sont des plus nettes sur les poteaux (fig. 6), plus rarement sur les poutres (souvent chanfreinées). Le finissage à l'herminette est loin d'être la règle, de même l'encastrement des abouts de solives dans les poutres (qui dénote un travail soigné et un montage cohérent, robuste).

Adar begia : un nœud

Adar lañatua : un nœud pourri

Besaia : la face la plus jolie d'une pièce, celle qui est destinée à être montrée, mise en valeur. *Besaitu*

behar du : il faut équarrir la pièce, la façonner en quelque sorte

Egur ezia : le bois vert (*egur hau arras ezia da*)

Egur burua landua : tête de bois travaillée (about de panne en façade, etc.). On n'a pas de mot particulier pour dire qu'un bois est « décoré ». On parlera par exemple de *kaperio landatua* pour décrire ces arêtes de chevrons de façade qui sont décorées d'entailles dans tout Xareta. La décoration du bois se faisait surtout par des gens spécialisés qui se déplaçaient à la demande. On en a connu un qui, dans le temps, venait de Bayonne et allait satisfaire diverses commandes ici et là.

Egur bihuria/ Egur bihurtu : du bois vrillé : *egur hau arras bihurtu da denborarekin*.

Egur goxoa : un bois qui est tendre à travailler

Egur idorra : le bois sec. Le charpentier dira : *egur hau arras adartu da* : il est dur comme de la corne

Egur jokakorra : un bois qui n'est pas stable, qui est élastique, qui se déforme ...

Egur ostotua : c'est un bois qui part en feuilles, comme le châtaignier

Egurra pusan : le bois destiné à travailler en pression horizontale.

Egurra tiran : le bois posé en traction (*egur tiran ezartuko du*)

On cherche à poser le bois de telle sorte que les fibres soient dans le sens de la force exercée : *egurra xutik montatuko dut. Egurrak xutik indar eginen du*

Egurra zelartan/zelartatu : la flèche (laquelle augmente avec la portée ou avec la trop faible section) ; pour un bois qui se déforme ainsi, on dira : *egurra eskasko eman da, zelartatu da*. Pour dire qu'un travail de charpente s'affaisse, on dira : *leihorra zelartatu da*

Gizena-giñarra : l'aubier et le bois (*azala* est l'écorce). Il va de soi que le charpentier prête une grande attention aux anneaux du bois pour apprécier l'âge, entre autre. Mais aucun terme particulier n'est associé ces structures.

Haria : le fil (*hari kontra* : à contre-fil). *Hari xuxena* : le fil droit et continu. C'est LE repère du charpentier qui fait très attention à l'intégrité du fil ainsi qu'à sa direction. Il veillera à ce que les forces s'exercent dans le sens du fil : *egurra eman xutik hari aldez*, on met le bois droit, dans le sens du fil. Lorsque ces faisceaux sont perturbés (lorsque le fil est dévié, ou lorsque le bois est localement pourri, peu fiable) on

dit : *egurra hari pikatu*, il montrera alors une faiblesse (*ahula*) à cet endroit et on agira en conséquence

Izerdia : la sève

L'outillage

Lata : la planche et le plancher

Zerrazaia : la sciure

Aizkora : la hache. Elle sert aussi à équarrir ; on pouvait « lisser » avec l'herminette. La Fig. 6 montre ce travail sur un poteau (à sa gauche on voit le départ de la cloison de bois qui lui est associée), au niveau du grenier d'une *etxe* à ossature de bois (Cambo/Kanbo, Lapurdi). Les traces d'équarrissage sont discrètes, c'est un travail soigné, ce qui n'est pas la règle.

Alkia : l'établi

Eskuaira : l'équerre

Les pointes à tête quadrangulaire étaient réservées à la menuiserie (planchers, portes)

« *Konpasa* » : c'est un mot moderne pour désigner le compas. Jusque dans les années 1950 au moins, le compas du charpentier de navire, comme celui du charpentier de maison, était fait d'un clou qui se fixait au centre et d'une ficelle qui permettait de développer le tracé. Le compas au sens « moderne », est de notre génération (cependant il figure sur des monuments et des objets basques des XV^e-XVII^e au moins, comme les sceaux et les stèles discoïdales).

Martiloa : (tout) marteau

Marusketa : le rabot ; lorsque l'on rabote, on détache un « copeau » qui reste attaché un temps et s'enroule, on l'appelle *girgila*

Mazeta : le maillet

Neskatua : le valet (de l'établi)

Pudazerra : la scie égoïne

Santeskuaira : fausse équerre

Sarienta : le serre-joint

Tarratelua / daatelua : la tarière

Tenaza : les tenailles

Trabesa : l'herminette, s'utilise toujours dans le sens du fil du bois. De bons ouvriers étaient capables

de produire ainsi des surfaces parfaitement lisses telles que l'on en obtient avec des rabots

Trentsa : le ciseau

Trentsa kopa : la gouge

B- P Bergara, dit Xabatx, de Souraïde/Zuraide

M. Bergara est issu d'une famille de constructeurs ; depuis le village il a exercé le métier de charpentier. Je donne ici (pour l'essentiel) les termes qui diffèrent de ceux de l'enquête précédente ; je rapporte quelques points de vue et discussions que nous avons eus.

Il se dit *xarpantera* (terme très classique en Labourd où le basque est assez contaminé par du français) ou *zurgina*, qu'il distingue du *menuzera*, le menuisier, qui faisait les meubles, etc. (pas de menuiserie connue dans ce coin).

Il qualifie l'art du charpentier de *zurlana* ou de *zurgintza*.

« Autrefois » on a surtout connu des charpentiers, très peu de menuisiers et très peu de tailleur de pierre ; c'est avec la mécanisation qu'ils se sont développés

A Zuraide les maisons ayant conservé leur ancienne ossature de bois se comptent sur les doigts d'une seule main. Quasiment toutes les maisons du village ont leurs cuisines en rez-de-chaussée, y compris les bordes qui étaient habitées ou transformées en *etxe*.

M. Bergara fut le dernier artisan à reprendre et à faire 4 bordes en montagne, sur les flancs de l'Atxulai. En général les gens de la montagne ne faisaient pas appel au charpentier ni aux artisans en général. Ils se débrouillaient seuls et les belles *etxe* sont effectivement dans le bas pays.

Lexique (les termes ne seront pas classés par catégories, la comparaison sera plus rapide)

Aiena est l'arêtier ainsi que la noue

Bisaia se dit parfois de la façade de la maison mais surtout de la face cassée net par le tailleur de pierre (*hargina*, *harri pikatzalea*), face que l'on expose à l'extérieur

Bizkarra est assez mal défini, c'est « le faitage », la toiture, le pignon ... et la panne faîtière appelée aussi *bizkar zura* (le charpentier dira par exemple : *bizkar zura prestatua da*) ; en revanche l'avant-toit est *eaz-teia*. On désigne aussi par *bizkarra* l'arête/la face convexe d'une pièce ; ainsi un bois courbé sera posé *bizkarrez goti* afin que la charge qu'il supporte s'oppose à cette convexité.

Les toitures des vieilles *etxe* sont toujours à deux pentes ; il n'y a pas dans ce coin de Labourd de 3° pente (de « *miru buztana* »).

Dronadura : plancher et plafond entre les étages (l'un étant le revers de l'autre)

Ernaia s'emploie plus que *laza* pour désigner la poutre

Eskalapoina ou *takoina* sert à bloquer le chevron sur la panne pour ne pas qu'il glisse ; on le trouve très fréquemment dans les maisons du XVIIe siècle (au moins), comme les dispositifs illustrés en fig.7 a & b

Etxe aintzina, *etxe gibela eta etxe sahetsa* désignent les façades de la maison

Gixona : poinçon ; on dit aussi *pontzoina*

Haria : le fil ; l'expression *hari xuxena* servait à dire que la pièce était bien faite et placée afin de recevoir exactement la poussée dans le sens d'un fil qui n'avait pas été interrompu. Les anciens éclataient les bois et les finissaient à la hache, veillant ainsi à ne pas rompre le fil. Il semble cependant que la scie fut utilisée tôt sur de vieilles maisons à colombage.

Kabila : cheville (pour cheviller, on dira par exemple : *eman tuk kabila* ?)

Kadazela (que j'entends ici la première fois) : le linteau mais ce terme peut s'appliquer aussi aux sablières hautes et basses du colombage

Kapirioa/gapiriua est le chevron ; les extrémités des couples de chevrons sont assemblés à mi-bois sur la faîtière et chevillées

Kuñak : les cales. Certaines étaient taillées en siflet et glissées temporairement entre deux pièces pour prendre appui et les ajuster lors de montages ; d'autres servaient à supprimer tout « jeu » entre des pièces afin de les plaquer les unes contre les autres (fig. 7 a). Les cales laissées à demeure n'étaient pas pour la gloire du charpentier qui montrait ainsi qu'il n'avait pas su prendre bien les mesures.

Latak : voliges

Mihia : tenon

Miru buztana est la demi-queue d'aronde trouvée dans les vieux assemblages (fig. 4 & 5)

Partalera : pature

Pontzoinatu : poinçonner (avec ses dérivés : *pontzoinatzeko*, etc.)

Solidoak pourront être engagées dans les poutres (*ozkak eginik*)

Teila : tuile. Au village, les toitures ont des pentes de 33 à 36 %. Les tuiles en bordure étaient toujours chargées de pierres glissées en bout de rangées. Les tuiles portaient souvent des dessins gravés, il pouvait y en avoir ainsi plusieurs sur une même toiture. On pouvait faire des dessins avec des tuiles de diverses couleurs : des carrés, des *artzain joko* ... Tout ceci est complètement perdu de nos jours. Il n'y avait pas de croix sur les pignons des vieilles maisons, ni de paratonnerre, ni de lucarnes, de chiens assis, etc.

Trebesa : herminette

Uztarria : uniquement le chevêtre

Xutikakoa est le poteau (3) surmonté du chapeau, ou *kadazela* (on ne dit pas *xapela* et le terme *burutin* est inconnu)

Zola est plus le sol que le plancher ; on dira par exemple *sukaldeko zola* pour le sol de la cuisine qui est au rez-de-chaussée

4. QUELQUES CONSTATS ET POINTS DE VUE

Au cours de diverses entrevues avec divers charpentiers labourdins, il fut question de l'art de construire ces belles maisons des XVII-XVIIIe siècle. Un consensus se dégagait autour de points de vue essentiels, en voici quelques uns.

1) En ce qui concerne la maçonnerie : il se confirme l'idée que ces vieilles maisons à colombage sont robustes du fait de leur masse, de leur lourdeur. Dans cette situation, c'est la charpente de toit qui, pesant de tout son poids, bloque les maçonneries et donne cette qualité à l'etxe. L'un des témoins évoque un intérêt rarement souligné, à savoir que dans ces maisons plus vieilles maisons à ossature de bois dont on devait élever l'ossature en premier afin de pouvoir travailler à l'abri pour monter, en toute sécurité, des murs hors des intempéries ; il va de soi que la pluie aurait ruiné les murs aux pierres liées par de la boue plus ou moins enrichie en chaux.

Le problème de la maçonnerie fut toujours évoqué de façon « consensuelle ». Sauf exceptions notables (tant au niveau de certaines bordes que des etxe) les maçonneries sont de pierre sèche, du tout venant le plus souvent médiocrement assemblée. Cependant les maçons devaient veiller à bien croiser leurs pierres dans les endroits névralgiques (aux chainages d'angle par exemple), afin d'assurer une bonne cohésion de l'ensemble. L'un des informateurs fut témoin direct de la réfection à Sare, de l'une de ces rares maisons

labourdine à ossature de bois longs. Lorsqu'on enleva la pauvre maçonnerie et que l'on retira l'un des derniers chevrons, toute l'ossature s'effondra d'un coup (faitière, poinçons et poteaux ...) ; il fallut la remonter entièrement afin de restaurer la maison. Un autre charpentier me confia qu'il dut souvent poser des fers, voire cercler des sommets de murs de maisons du XVIIe siècle, à l'occasion de large réfection de toiture de charpente. Un autre raconte ses murs instables que l'on évitait de laisser sans la charpenterie qui « les lie ».

2) en ce qui concerne les « liens » : ici la terminologie fluctue et donne l'impression d'avoir dérivé « dans le temps ». Ainsi Xabatx dit : 1) le lien en général est *besoa* ; 2) il peut être aussi *izterra* ; 3) la jambe de force est *zangoa*. *Zangoa* sera aussi l'étai, c'est-à-dire toute pièce que l'on pose un peu inclinée (« *eman zango puxka bat !* » dira-t-on), qui est destinée à soutenir de chaque côté une pièce posée verticalement. *Zangoa* canaliserait une poussée prenant appui vers le bas, on pourra aussi nommer un tel dispositif *ostikoa* dans le sens de contrefort. M Aramendi utilise un vocabulaire sensiblement différent, d'autres sont moins catégoriques.

Les charpentiers avaient et ont manifestement une idée (était-elle formulée ?) de la circulation des forces dans leurs montages et de la participation des « liens » à la canalisation de ces dernières. Ceci était déjà valable au siècle passé. Ils savaient comment il fallait tailler et placer les abouts de ces liens (par le type d'embranchement, etc.) pour traiter ce problème. Cependant ces savoirs ne se sont pas traduits par des concepts particuliers. Xabatx en est un vivant exemple, lui qui eut l'occasion de réaliser, lors de commandes uniques, de vastes bâtiments complexes, pourvus de montages et d'assemblages posant des problèmes des plus inattendus (raccords de toitures, mise à niveau d'espaces différents...).

3) en ce qui concerne la déformation et les propriétés mécaniques : pour une pièce qui ploie (qui fléchit, ou flèche) on dira : *altzoa egin zaio* ; rappelons que *altzo* est le giron. On ne connaît pas (plus ?) de vocabulaire ou d'expression caractérisant des contraintes déformant le bois. On dira simplement : *egurra erretiratu da, zartatu da, hantu da* ... pour du bois qui se rétracte, se fissure, gonfle

4) en ce qui concerne les essences : Lorsque le bois était trop sec, la majeure partie des zurgin le comparait à de l'os : *hezurra bezala idora*. A ce propos les anciens disposaient d'outils qui ne permettaient guère de travailler des bois trop durs ou trop secs. Ils travaillaient les bois coupés à la lune descendante. Dans certains endroits, plus que par le charpentier, ils étaient coupés par des équipes communales embauchées pour l'occasion.

Dans les vieilles maisons de ces villages, comme Zuraide par exemple, on ne trouve guère que deux essences majeures, le chêne et le châtaignier. On complétera avec ce que voit le charpentier d'Ainhoa Duvert (2003-2004).

- Les chênes étaient travaillés sur pied autrefois afin d'en faire des têtards (*haritz kapetak*).

- Le chêne est toujours utilisé pour le gros œuvre ; il était équarri à la hache (*lanatua*). Même sec, ce bois continue à travailler aussi longtemps qu'il avait vécu sur pied, c'est ce que dit l'expression : « *haitza bizi da xutik egon den bezenbat denboraz* ».

- Le châtaigner sert pour les planchers et les portes ; il repousse les araignées (appelées ici, et en français, les « religieuses » - on ne sait pas pourquoi)

- on n'utilisait jamais l'acacia ; quant aux autres essences elles étaient rares. C'est le cas du peuplier que l'on trouve surtout en ville, dans le petit Bayonne ; c'est un bois léger, facile à travailler

5) en ce qui concerne les mesures : les anciens ne savaient pas tous utiliser des règles graduées en système métrique. À l'entrée du XXe siècle certains d'entre eux les connurent à l'occasion du service militaire. Des artisans s'étaient ainsi fait des règles à eux, avec des divisions qui leur convenaient. En marge de ces dispositifs personnels, ils disposaient d'énormément de gabarits avec lesquels ils effectuaient toute sorte de travail (tailler des abouts, des pièces de charrette, faire des roues ...). Le charpentier faisait ainsi les cintres et coffrages pour les maçons. Il fallait les faire avec une haute précision, en sachant tracer, par exemple, de grands arcs en anse de panier ; il opérait alors avec un cou et une ficelle en guise de rayon, parfois les anciens avaient des compas.

Cette fabrique du tracé n'a laissé aucun souvenir, aucune expression. Tous pensent que ces hommes « avaient tout dans la tête » (expression mille fois entendue et vérifiée). Il ne faut pas oublier qu'un grand nombre de ces entrepreneurs ne savait ni lire ni écrire, ce qui ne les a pas empêché de réaliser de véritables chefs d'œuvres (y compris des cloîtres à étage en Navarre, etc.). Enfin, on appliquait toujours cette règle générale : dans la pratique mais surtout dans le doute, on comptait large.

6) le charpentier est véritablement un maître d'œuvre : il surveille l'édification. Il surveille le montage des pièces (*altxatu*) à dos d'homme (on n'utilisait pas la chèvre ici) ; il faisait des chevalets (*xibaletak*) pour hisser les pièces ; il plaçait dans les murs (« comme il pouvait ») les « fils » et les assujettissait afin de s'en servir d'échafaudage, etc. Il est couvreur.

7) en ce qui concerne les outils : je signale quelques termes de Xabatx : *ahate mokoa*, la gouge ; *aizkora* (il y en avait de plusieurs types de haches) ; *alkia* ou *xarpanter alki*, est l'établi dans le sens global, mais on peut détailler : *estoka* l'étau et *xibaleta*, le valet ; *arpana* (passe-partout) et « le violon » (le terme est en français pour désigner la scie des scieurs de long) ; *mailüa*, le marteau ; *mazeta* est le maillet du charpentier (le même mot désigne la massette de *hargina*) ; *taateliia*, la tarière ; *zizelak*, les ciseaux, etc. Dans beaucoup de pièces de taille « modeste » (de type chevron par exemple), l'aubier n'est guère entamé ; la pièce est écorcée (*xuritu*) puis entamée juste ce qu'il faut pour laisser un maximum de « bonne » matière, c'est ainsi que les arrondis des branches sont des plus apparents.

Un travail fin et méticuleux (assemblages, finition des surfaces, détails accessoires ...) dénote, à coup sur, un charpentier qui est aussi menuisier (et qui a donc les outils en rapport). Car dans ces deux professions les gestes n'ont pas du tout la même amplitude et n'exigent pas la même sureté. Lors de l'apprentissage, le futur charpentier mettait ses gestes dans ceux du patron afin d'acquiescer « le coup de main » ; puis, s'il avait du talent, il s'en détachait plus ou moins afin de poser sa marque, de prendre le risque de faire des essais ...

Le bon disciple sera ainsi distingué de ceux qui recopiaient, sans trop comprendre, des modèles particulièrement achevés (d'où *ce fond* qui constitue cet « art de construire les etxe »). Pour ces « amateurs » (mais au sens premier du terme), les grandes réalisations (des etxe du secteur connues de tous) restaient hors de leur portée. Bon nombre d'entre eux nous ont laissé un habitat pittoresque mais souvent faible, fruit du plagiat. Songeons qu'entre 1577 et 1607, il s'est bâti une moyenne de 100 etxe par an dans le seul Labourd ; toutes ces etxe ne pouvaient être le fait de constructeurs confirmés. C'est cette production qui caractérise ce que les folkloristes et autres appellent le « style basque ». Dans ce paysage bigarré éclatent de véritables maîtres qui, à la manière des *bertsulari* en poésie, exaltent et bonifient l'aventure commune.

5. CHARPENTERIE TRADITIONNELLE ET MÉDIÉVALE

Afin d'illustrer la charpenterie labourdine ancienne, je donne deux exemples : 1) une etxe non datée et ne figurant pas dans les archives connues du village ; 2) la charpenterie de l'église d'Ainhoa, remaniée en partie mais dont des pans entiers semblent contemporains de l'édification de cette église aux XII-XIIIe siècles, ce que conforte sa comparaison avec des charpentes romano-gothiques, parfaitement datées et identifiées.

Charpente d'etxe

A) A Sare : Les charpentes médiévales sont, pour ainsi dire, méconnues. Or, j'ai pu en examiner sur place avec M. Aramendi. Outre des remplois (pièces avec des traces d'assemblage à demi-queue d'aronde), des examens attentifs de certaines charpentes du village montrent :

- 1) des poteaux noyés dans des murs d'eskaratze ; ils trahissent la réfection à partir des XVI-XVIIe siècles, d'etxe plus anciennes à ossature de bois (et à plan basilical, pour ce que l'on peut en voir)

- 2) des charpentes de toit qui conservant des pièces, voire des dispositifs entiers de maisons de bois longs et/ou de bois courts alors que tout le corps de bâtiment est de (belle) maçonnerie. Ce constat fut souvent renouvelé. Il montre que bien des etxe réputées être du XVIIe siècle, sont en fait des reprises de bâtiments plus anciens de bois courts si ce n'est de bois longs.

- 3) des etxe possédant des travées entières à ossature de bois (montages et assemblages) noyées dans la maçonnerie ou conservées en partie. L'une de ces maisons qui fut démolie et refaite ces dernières années, montrait une ossature complète qui avait été doublée et intégrée dans de la maçonnerie comme si hargina avait utilisé les supports de la charpenterie comme des armatures. On voit combien le plan basilical fut contraignant dans ces constructions complexes où le passé est englué comme le sont les insectes fossilisés dans l'ambre.

Il est donc évident que les etxe à ossature de bois, par le plan basilical qu'elles traduisent, imposent un plan évolutif dont l'unité de base est la travée (un terme fondamental qui semble perdu, à moins que *tramua* soit le terme adéquate). La travée qui peut se développer en profondeur, en largeur, dans une seule nef accompagnée ou non de 1, 2 ou plusieurs bas-côtés ; une travée que l'on peut empiler pour créer 1 ou 2 étages, voire plus dans les etxe des bourgs faites de bois courts. Ce plan a pesé de tout son poids dans les etxe de maçonnerie que les hargin mirent en forme à partir des XVI-XVIIe siècles.

B) A quelques kilomètres de Bayonne/Baiona, dans les riches terrasses alluviales de la Nive (fig. 8, 9, 10) : je présente cette etxe (sans entrer dans les détails) pour plusieurs raisons :

- c'est une etxe tripartite essentiellement de bois longs. Elle est assez peu transformée (le lorio a été fermé) et en partie enrobée dans une gangue de maçonnerie. Cette œuvre ne semble pas de beaucoup antérieure au XVIIe siècle qui est le siècle où les hargin s'emparent de l'art de construire. Sur son pignon ouest se trouvait une croix de pierre, lisse.

- Fig. 8 et 9 : elle possède trois travées d'origine, de plan carré ; la quatrième fut supprimée pour faire à sa place une vaste étable (Fig. 8). De ces 3 travées, les deux centrales sont ont un plafond plus haut : l'astérisque Fig. 8 montre l'endroit d'où fut pris la photo Fig. 9 (la porte d'entrée est dans l'angle inférieur droit) ; le trait épais souligne le plafond. Par tradition, les propriétaires savent que : « ce plafond est élevé car on battait le blé ici et il fallait de l'espace pour déployer les fléaux ».

- Fig. 10 : de haut en bas et de gauche à droite, c'est-à-dire de la façade vers *barrukia*, on voit l'élévation des 4 portiques du corps central ; ils sont solidaires en profondeur grâce à des couples de grands liens de contreventement (Fig. 8). Le tout constitue l'ossature, où domine la demi-queue d'aronde chevillée, associée à de rares tenons-mortaises ; il n'y a aucun clou (il n'y avait pas non plus de colle dans ces vieux montages). On notera :

- 1) qu'en façade (fig. 10 A) règne le système des bois courts : un portique limité au rez-de-chaussée, porte un étage autonome qui est en léger encorbellement. L'étage surmontant le lorio est fermé par des planches.

- 2) les bois longs sont associés à un port de faitière par des burutin (fig. 10 C). Le dernier d'entre eux (fig. 10 D) est assemblé avec un entrait par une entaille à mi-bois. Tout ceci annonce la toiture qui sera celle des maisons d'hargin à partir du XVIIe siècle.

On n'est frappé par le fait que ces montages sont assemblés au sol puis hissés et liés une fois dressés, les assemblages à demi-queue d'aronde le permettent (Duvert 2003-2004). Or, il n'y a aucune cale dans cette ossature, aucun dispositif destiné à rattraper des niveaux. Tous ces niveaux sont exactement en concordance. Par ailleurs les assemblages ne montrent quasiment pas de déformation ni d'arrachage. On est frappé par la maîtrise dans la conception de cette œuvre ainsi que dans son tracé ; on est frappé par la science des zurgin qui ont su canaliser les forces dans les éléments porteurs, les étrésillons et autres liens de contreventement, de décharge, de résistance au déversement, etc. Toutes ces pièces sont assemblées judicieusement : entaille à mi-bois, demi-queue d'aronde développée ou non, tenon-mortaise, assemblages variés à mi-bois ... selon que ces pièces étaient soumises à des forces de compression, de traction et de cisaillement, ou qu'il fallait les solidariser, les rendre solidaires bout-à-bout ... Tout ceci reflète une grande maîtrise et un haut degré de formation. Ces gens ne sont pas des amateurs mais des mahisturu.

Charpente d'église

C'est le 26/9/2005, qu'à l'occasion de la réfection de la toiture de l'église d'Ainhua, je montais dans les

échafaudages, visiter la charpente de toit qui venait d'être mise à découvert. Je le fis en compagnie de M. Monduteguy qui avait remarqué la grande originalité de cette construction et les ressemblances qu'elle offrait avec des relevés publiés avec Bachoc quatre ans tôt.

Il n'y a pas d'étude sur cette église. Elle dépendait de la puissante abbaye prémontré d'Urdazubi. Ce vieux château qui faisait office d'église avait été édifié aux XII-XIIIe siècles. Il ressemblait alors à une casa-torre ou, mieux, à un Jauregi comme celui voisin d'Arraioz. Il fut restructuré au cours des XVI-XVIIe siècles. Sa base fut conservée mais tout l'étage fut recomposé et reçut une chemise pierres qui masque désormais ce qui reste de la vieille charpente de l'étage. Le monastère dirigea ces travaux. En 1552 Martin de Bulano était sur son chantier, puis, en 1611 Martin de Zubieta, « maestro cantero » de Narvarte, le reprit et c'est probablement lui qui rénova Ainhoa : les portes des deux édifices sont comparables, le clocher est semblable à celui de Gartzain qui appartenait aussi aux prémontrés, etc. C'est le monastère qui commande le somptueux plafond de pitchpin, unique en Iparralde. C'est lui qui paya vraisemblablement le beau retable au style puissant et rare, etc..

De toutes ces interventions sur le bâti, il subsiste en partie, au-dessus du chœur, des portiques datant de l'époque de construction de l'édifice roman (attendons des éventuelles datations) et que j'ai pu examiner de près. Voici quelques données :

- Fig. 11 : au-dessus de la fausse voûte surmontant le chœur (2), au sommet de laquelle était posé un *tupin*, un portique ancien a été repris et montre : (1) un double entrail (Fig. 11, 7a et 7b) ; (3) des potelets (17.5x28 cm) posés sur des consoles ; (4) des pannes en partie conservées, où s'appuient les chevrons (8) ; (5) de puissants liens assemblés à tenon-mortaise avec l'entrail aux extrémités traversantes, fixées par une clef ; (6) un lien qui solidarise les entrails avec les potelets.

- Fig. 12 : vue latérale de ce même portique ; notez des anciennes traces d'insertions en demi-queue d'aronde. Bien d'autres traces de ce type trahissent le emploi et pas seulement sur ce portique transformé pour permettre à la fausse voûte de se déployer.

- Fig. 13 : sous l'avant toit, en arrière de la chemise de pierre, court un ensemble de pannes qui suivent la courbure de l'abside (ces bois sont-ils naturellement courbes ?). Ces pannes, devenues sablières, conservent les traces des anciens dispositifs du temps où l'étage était à ossature de bois. On voit l'emplacement des potelets (avec le trou de chevillage de l'assemblage tenon-mortaise) ainsi que les abouts des couples liens en demi-queues d'aronde (montage suggéré par un dessin).

- Fig. 14 : voici une panne d'une vieille maison de Sare dont le nom est connu au XVIIe siècle, époque à la quelle les *hargin* l'ont remaniée en conservant en son centre, un édifice à ossature de bois nettement antérieur. La panne présentée ici appartient à cette partie ancienne. On y voit la profonde rainure (astérisques) où s'engageaient les planches faisant cloison. Elle est continue et devait aider ainsi à la cohérence mécanique du montage en rigidifiant l'ensemble de l'ossature de l'étage. Elle court au niveau de l'insertion du poteau qui fut supprimé (on voit l'insertion de sa tête - doubles flèches) et passe au près des insertions des abouts de liens de contreventement (flèches). G : nouveau poteau portant cette vieille panne. Ce dispositif appartient au chantier du XVIIe siècle (?) qui reprend toute la charpente de toiture en posant une faitière portée par une série de burutin. Le montage ancien devait être proche si ce n'est conforme à celui qui fermait l'étage de ce château-église d'Ainhoa et bien des casa-torres (comparer avec fig. 13 & 15).

L'identité de montage *dans la conception* comme *dans les procédés de mise en œuvre*, entre la charpente de toit de l'église d'Ainhoa et celle de l'etxe du village voisin de Sare ne saurait être purement fortuite. Or, si quelques siècles les séparent, l'ancrage médiéval semble assuré pour la charpente de l'église, même si elle fut reprise en partie. L'authenticité de cette charpente d'église ne saurait être mise en doute. Un argument faible va dans ce sens : on voit des marques d'assemblage (fig. 15) absolument identiques à celles utilisées par les charpentiers sur les chantiers des cathédrales. Quoiqu'il en soit, cette charpente *semble bien antérieure aux XVe-XVIe siècles*. Yrizar (1934) a vu juste, au moyen-âge on savait faire des charpentes de grande technicité en terre basque.

- Fig. 16 : dans la toiture de cette église les abouts de chevrons gardent encore les mortaises où s'inséreraient les jambes de force les soutenant ; ce que l'on peut voir parfois (fig. 17).

Un tel dispositif se retrouve en grande partie dans le Baztan voisin, dans le Jauregi d'Arraioz, qui est l'un des plus vieux édifices de la Navarre. Mais il y a plus. Si on compare cette charpenterie avec les données rapportées par Epaul dans la partie romane de la cathédrale de Bayeux, non seulement dans le chœur et dans le déambulatoire, mais dans le beffroi dont la charpenterie a été datée du début du XIIIe siècle, on voit *la mise en œuvre de mêmes montages et des mêmes assemblages dans la résolution des problèmes de même nature* (j'en ai évoqué quelques uns plus haut, à propos de la charpenterie de l'etxe). Une telle identité ne saurait être fortuite.

Pour moi **la charpenterie basque est une réalité autochtone** ; des restes conséquents datant de « l'époque médiévale » sont encore sous nos yeux. (Yrizar 1934) avait vu juste.

6. PROPOSITIONS ET CADRE THÉORIQUE

Ce point étant admis, reste à esquisser un scénario permettant de *développer cette idée*, c'est ce que je vais proposer en continuant de m'appuyer essentiellement sur l'ethnographie. Je souligne qu'il ne s'agira ici que de *propositions d'ouvertures* destinées à être testées et non « d'explications ».

Zurgintza eta zurgina

Dans des sites aquitains (voir les musées d'Aquitaine de Bordeaux, de Nérac ...), les archéologues ont mis à jour, aux premiers siècles avant notre ère, un outillage varié permettant de travailler le bois : bedane (pour faire des mortaises), différentes sortes de ciseaux, des gouges, des tarières, différents types de haches, des doloires et des herminettes ... Ceci nous laisse entrevoir un monde de traditions anciennes, nourri de nombreux échanges (Chapelot et Fossier 1980). C'est probablement ainsi qu'un fonds archaïque a pu se structurer **dans tout le Pays Vascon** (ou monde pyrénéen). Ce fonds est relativement unitaire, au point que Allières a retrouvé des dérivés du mot *bizkarra* associé à la faitière, jusqu'aux abords du Massif central.

On peut raisonnablement se demander si ce n'est pas dans un tel contexte qu'a pris forme le rôle central tenu par les *zurgin/mahisturu* dans l'organisation des honneurs funèbres que l'on rendait, il y a peu, dans les *etxe* (Duvert 2005/2006) ; *zurgina* est resté « l'homme de l'*etxe* ».

En premier il y eut des « borda » de « constructeurs » : Là où le bois était disponible les habitats de type *borda* devaient être en bois ; mais ce n'était pas le cas partout. Ainsi, grâce aux remarquables fouilles de Jusue Simonena (1988), on connaît bien le cas de la Haute-Navarre médiévale avec son « habitat de type *borda* », mais en pierre, jusque dans les couvertures ; il ressemble étrangement aux bordes des *bordalde* de montagne, l'accès s'y fait même à l'étage (Duvert 2008). Cet habitat fait de petites unités (de la taille d'une *borda actuelle*) est essentiellement de plan rectangulaire, peu cloisonné ; il relaie un plus habitat ancien établi aux époques protohistoriques.

La *borda* semble centrale dans l'histoire de notre bâti, quel qu'en soit le matériau.

Les *etxe* prennent forme parmi les *borda* : à de rares exceptions (dont Barandiaran), on a toujours négligé l'étude de ces établissements (les *borda*) car on les considérait comme des « annexes » dépourvues de toute « noblesse ». A mon avis ils constituent, très probablement, une sorte de lignée vestigiale, issue de la souche qui débouchera dans les vieilles *etxe* à ossature de bois, ancêtres directs de celles des *hargin*.

Lignée qui ira se diversifiant pour arriver jusqu'à nous avec sa propre histoire, on en compte actuellement plusieurs types (Duvert 2008). C'est ainsi que nos bordes ne doivent guère traduire ces formes les plus lointaines, si ce n'est que sous forme d'archétypes.

Ceci posé, ces supposées « borda » ou cabanes « anciennes », vont peu à peu se détacher de la souche imaginée par les restitutions des archéologues. Des fouilles récentes permettent de saisir quelques moments de cette évolution. Elles suggèrent effectivement qu'à partir du Xe siècle environ, tout un archaïsme commença à s'effacer dans l'art de bâtir où le bois dominait. C'est aux XII-XIIIe siècles que l'on assisterait à l'abandon de l'essentiel des habitats creusés/excavés, conjointement à la disparition définitive de ceux fondés sur des poteaux plantés directement dans le sol, ainsi qu'à la généralisation des soubassements de maçonnerie (qui étaient déjà mis en œuvre quelques dizaines de siècles avant le Christ, - voir La Hoya, en Araba, Llanos 2005), ou reposant sur des poutres dormantes, etc. Le Pays Basque s'inscrit en plein dans ce mouvement (voir les fouilles d'Azkarate Garai-Olaun et Solaun Ustina 2008).

En ce qui concerne Iparralde, aux XII-XIIIe siècles, époques où des charpentiers commencent à être identifiés comme tels dans les archives françaises, on note dans les vieux textes, *un large éventail d'habitat* (de type *aulam*, *domos*, *bordam* ...) dont le prix variait de 1 à 15 et plus. Dans un grand document du XIIIe siècle (Orpustan 1997), on lit qu'une maison avec ses outils pouvait valoir de 10 à 150 sous (très souvent 30 sous), alors que le prix d'un porc était comparable à celui d'un âne, soit de 4 à 8 sous. Autrement dit, les plus modestes de ces habitats (je dis bien *habitat*, ce qui est plus qu'une architecture fut-elle en bois ou en pierre) ne valait pas le prix de 2 ou 3 porcs. A moins de mettre le prix du porc à des niveaux franchement déraisonnables, il me semble clair que ces habitats devaient être modestes dans leur ensemble et de type *borda/etxola*. Ils ne devaient pas correspondre aux *etxe* à ossature de bois que l'archive nous fait connaître au XIVe siècle (ou alors, il faut le démontrer). Les restitutions des archéologues ne semblent guère contredire cette façon de voir (mais cette entreprise a le goût amer des raisonnements circulaires : la restitution propose un bâtiment *simple* en fonction de l'idée que l'on a d'une *simplicité* qui est évidente dans les bordes et *etxola*).

La conversion d'une *borda* en *etxe* est une donnée tout à fait banale que l'ethnographie ne cesse de mettre en lumière (Duvert 2008, 2011). Ceci est évident en montagne, où tous diront qu'une telle entreprise ne nécessite pas l'intervention d'un artisan, les *auzo* s'entraînant. C'est un travail qui relevait de l'*auzo lana*. C'est peut-être là le fondement de cette sorte de continuité que Barandiaran (2000) souligna maintes fois : « las casas o habitaciones permanentes [...] cuando han conservado su forma primitiva, pre-

sentan la misma traza que las chozas pastoriles, si bien son mayores que estas y tienen, además, establos en el fondo o en un costado y henil y granero en el piso unico o desván ».

Aucun des charpentiers de ces montagnes ne dira le contraire.

De zurgin à mahisturu

A mon avis, les constructions de type *borda*, que je viens d'évoquer, ne sont pas le fait de zurgin, encore moins de mahisturu, *au sens moderne du terme*. Ces constructions devaient résulter de l'activité de ces « paysans artisans » que Duby (2002) nous fait connaître dans ses études sur l'économie rurale et les modes de vie des campagnes médiévales : « Dans le haut Moyen Âge, tout campagnard était par force un artisan qui devait confectionner de ses mains, les ustensiles de son ménage, sa demeure d'abord et son vêtement, les pots, les outils agricoles ». Pour cet auteur, à la fin du XIIe siècle, les poussées démographiques liées aux époques de prospérité, verront des familles exercer des « spécialisations », sans pour autant abandonner leur activité première (élevage, culture...). Se mit en place une sorte d'artisanat à temps partiel, qui fit que *des gens habiles* (parfois de véritables créateurs) mirent leur savoir faire à disposition d'autrui. A mon avis ce sont les ancêtres de nos zurgin.

Leur « spécialisation » s'accompagna de nombreuses innovations techniques qui eurent lieu en matière de charpenterie entre les XIIe et XVe siècles (Burnouf 2008). Ils en tirèrent prestige et revenu au point qu'aux XIII-XIVe siècles, Duby (2002) en voit *qui vivent de cette spécialité* : « l'introduction dans le milieu rural de ces petites équipes artisanales ouvrit donc encore des emplois dans les villages et permit à quelques-uns de ceux qui étouffaient dans la maison agricole aux ressources trop restreintes de s'occuper et de subsister » (l'ethnologue fait actuellement le même constat). A mon avis, il faut regarder vers ces époques pour voir apparaître des entrepreneurs-charpentiers (ceux qui méritent alors le qualificatif de zurginak) qui élèveront, *pour les plus fortunés*, des maisons de plan basilical, lesquelles seront largement diffusées et copiées. Ils maîtrisaient une technologie qui était celle mise en œuvre très tôt (dès les XII-XIIIe siècles) à travers tout le Pays Vascon, par les ordres monastiques dans leurs granges en bois, à travers toute l'Europe, et notamment en Navarre par les prémontrés, comme à Urdazubi à Xareta.

Etzegintza : de la diversification et de l'enseignement

Ces créateurs-entrepreneurs ont du très vite s'organiser, et attribuer aux meilleurs d'entre eux un qualificatif, le titre de *maître* ou mahisturu (dérivant du latin magister) que l'on retrouve en Hegoalde à travers

arotz-maisua (notons qu'étrangement *arotza* est le forgeron en Iparralde) et *zurgin-maisua* (Narbaiza 2001). Michelena (1964) a vu que *maestru, maizter* ... correspondent effectivement à un titre repéré dès le XIIe siècle en Navarre (avec des dérivés comme *maisua, maiso* ...). Comme on pouvait s'y attendre, il avait aussi le sens de *nausi/nagusi*.

Progressivement un art savant va se diversifier selon les modes et les circonstances, tant au niveau de l'art domestique, militaire (Duvert et Bachoc 2001) que de l'art sacré (Electa 1996). Ainsi, il semblerait « qu'au moyen-âge » un *habitat montagnard* puisse être distingué de celui du *bas-pays* où s'installerait durablement le mode de vie agricole (Barandiaran, 2000). En revanche il ne semble pas avoir de différence entre habitat « urbain » et « campagnard ». A ce propos Duby observe que : « la maison bourgeoise du XIIe siècle –il en reste encore quelques unes à Cluny– exprime cette vocation : c'est une demeure paysanne adaptée à la vie de relation [...] dépouillée de ses annexes agricoles, la maison est devenue un appendice de la route et du marché ». Nos bourgs et villes anciennes conservent encore de précieux témoignages de ces habitats où le charpentier est très présent et qui s'inscrivent dans cette dynamique (voir les travaux de Bolumburu; Martínez 2006).

Au sein de cette dynamique les Basques vont également se démarquer de leurs compatriotes pyrénéens. On note par exemple que s'ils restèrent fidèles au plan basilical, ils mirent longtemps en œuvre les assemblages à demi-queue d'aronde et ce, jusqu'à une époque très tardive, jusqu'aux XVI-XVIIe siècles (époque où les hargin redéfinirent notre façon de bâtir), alors que cette façon de faire est pour ainsi dire absente dans les lourdes charpentes des bourgs gascons et occitans, etc. De même, les grandes écharpes obliques (qui servaient de décharge) et les croix de saint André rigidifiant les montages, furent l'exception (Biscayens et Guipuzcoans conservèrent de ces grandes écharpes), et la règle chez nos voisins. Par ailleurs ils conservèrent *l'âme de leur création* au travers du monde conceptuel qu'ils avaient mis en forme dans l'euskara. C'est probablement ainsi qu'une technique doublée d'une sensibilité, se perpétua, qu'un goût s'affirma, qu'un style se conforta. Une telle cohérence sous-tendit une diversité de dialectes au sens large ; elle continuait de valoriser des œuvres qui étaient autant de références et de modèles, continuellement reprises et réparées.

Bien qu'il n'ait pas existé d'institution qui unifia le parler et le savoir des zurgin en Euskal-Herri, une sorte « d'académie » nous a ainsi imprégnées. Elle est encore là, sous nos yeux ; l'apprentissage en révélait l'essence aux meilleurs des créateurs. C'est ainsi que ce savoir-faire original et de haute technicité, a pu arriver jusqu'à nous ; **les zurgin en sont en grande partie les dépositaires**, comme l'atteste le témoignage que je viens de présenter.

Il va sans dire que l'indigence moderne en matière d'architecture contemporaine, contribue à une surévaluation de tout ce patrimoine. Complètement ignoré des cercles professionnels comme des écoles et des « érudits », ce génial patrimoine tend à se convertir peu à peu en une pesante relique.

Par chance hargin et mahisturu veillent ... jusqu'à quand ?

A propos du savoir des zurgin

Leurs témoignages nous livrent une somme de considérations techniques sur les constructions labourdines du XVII^e siècle, constructions qu'ils entretiennent, et que parfois ils modifient. Je n'insisterai pas sur cet aspect.

Les lexiques labourdins que je publie, sont complémentaires. Ils sont en phase avec l'art de la charpenterie comme avec la pratique du charpentier. Ces deux lexiques sont à mettre en correspondance avec ceux recueillis à Ainhoa et également à Sara/Sare. Tous ces artisans sont de villages voisins ; on peut, grâce à eux, entendre parler des charpentiers labourdins de la montagne et peut-être entendre des mots et expressions qui nous viennent probablement « d'assez loin » si l'on en juge par ces termes basques du XVIII^e siècle que nous comprenons sans difficultés (Duvert 2005-2006). Ces lexiques complètent ceux publiés par ailleurs (Madariaga s.f ; Duvert et Bachoc 1989/1990 ; Narbaiza, 2001 ; Huarte Lerga, 2003 ; Duvert, 2003-2004 ; Atlas de Vasconia 2011) mais ils présentent de notables différences avec le lexique qualifié de « labourdin » et recueilli à Zugarramurdi par Huarte Lerga (2003). De la confrontation de tous ces lexiques, je ne retiendrai ici que 4 points :

1- la confirmation du mot **burutina**, déjà recueilli en Baxenabarre, pour désigner le poteau **et** le chapeau. Ce concept s'applique donc à une pièce polarisée. Manifestement ce terme est en passe de disparaître mais nous avons maintenant l'assurance que « les anciens l'utilisaient » à travers Iparralde au moins. De même *xutikakoa* qui désigne le poteau, montre bien qu'en dépit des termes français et castillans (*potoa*, *piketa*, etc.) de vieux termes basques existent qui renvoient à des situations et quasiment à des fonctions (*xutik* : le bois debout a une résistance optimale ; du reste le dicton « paillard » de la profession en souligne la robustesse : *zura xutik eta emaztea eztanik* !).

2- dans un travail précédent (Duvert 2005-2006), j'ai souligné l'originalité de la conception anthropocentrique de la charpente en Pays Basque, en insistant sur son ancienneté (allusion à Vitruve) : zurgina projette le corps humain dans sa charpente. Avec *zangoa*, *zintzurra* et surtout *gizona*, cette quête permet de constituer un fond riche d'une vingtaine de termes se rapportant au corps humain, tout en soulignant parfois

des changements de sens (comme celui d'*aztala*) ou des nuances (*gizona* et non *gixona* pour le poinçon).

3 - je souligne avec force que c'est la première fois qu'au lieu de *potoa* (entre autre), j'entends **GIZONA**. C'est donc bien naturellement un homme debout (*xutik* et *xutikakoa*) qui prend place dans cette charpente traditionnelle et qui la porte.

4 - on notera enfin que le travail de charpentier s'assimile parfois à un travail de couturière. Narbaiza (2001) rapporte également cela en Hegoalde, à Bergara. **Tout se passe comme si le charpentier élevait un corps qu'en même temps il habillait.** Une telle cohérence, existe-t-elle ailleurs en Europe ?

Ces approches ne sauraient ne faire oublier celles tout aussi étranges qui nous conduisent sur d'étranges pistes, comme le mot gond qui a dérivé en *huntza* qui est aussi la chouette.

7. CONCLUSION

La civilisation basque se déploie de façon cohérente par le biais de quelques continuités dont l'art de bâtir. Barandiaran (1981) l'avait formulé dans un saisissant raccourci lorsqu'il écrivait : «Muchas de las casas rurales antiguas son trasunto de las chozas pastoriles, si bien de mayores dimensiones y con establos en el fondo o en un costado, más desván o granero y henil (en vasc. **sapai, ganbara**) en el piso alto ». Mais de telles continuités s'expriment aussi dans l'intégration de l'homme à l'œuvre qu'il façonne ; le vocabulaire et le monde conceptuel du zurgin l'attestent grandement. C'est l'homme qui est l'auteur de la culture. Cette dernière n'est ni le simple produit du milieu ni celui des simples circonstances.

De Yrizar (1934) avait vu juste. Notre art de bâtir est probablement né dans notre pays ; il s'est nécessairement développé aux contacts, mille et une fois répétés, avec d'autres cultures. On peut en suivre des moments d'évolution, comme le suggéraient dès les années 1930, les travaux d'Arin Dorronsoro ainsi que de nombreuses monographies publiées dans cette inépuisable mine que constitue Anuario de Eusko Folklore.

Sauf démonstration contraire, je reste convaincu qu'avec les etxe **médiévaux** un pan essentiel de notre histoire est là, sous nos yeux, et que **bien des zurgin en gardent le dépôt**. Pour explorer ce dépôt, il nous faut essayer de remonter vers la source en partant du vécu qui est seul intelligible. Il faut écouter ceux qui savent et non affirmer à partir de jolies photos de catalogue ou à partir de restes ruinés et éparés que l'on rencontre par chance. Pour cela nous disposons de modèles de travail, comme Barandiaran ne cessa de

nous le rappeler (2000) : « Con los datos aportados por la observación y la información hay que hacer una reseña detallada de cada objeto y serie de objetos de suerte que, entre todas las reseñas, completan una monografía de las vigencias colectivas o de los modos de existencia de un pueblo [...] Se trata pues de una encuesta sistemática y global ; desde luego en su dimensión geográfica, después en su dimensión histórica ». C'est bien le déploiement qui nous intéresse ainsi que (surtout) ce qui le sous-tend.

Mais il faut faire vite, l'école apprend à produire et à vendre, elle est étrangère à la création, hostile à la transmission. Quant aux techniques modernes (les charpentes et menuiserie industrielles) elles débouchent dans un marché fait pour la masse et qui écarte résolument tout ce qui s'oppose à un nivellement dans tout les sens du terme.

8. REMERCIEMENTS

Merci à MM Aramendi et Xabatx pour leur accueil et leur gentillesse. Merci à M Urbistondo, hargin de Sara.

9. BIBLIOGRAPHIE

Arin Dorronsora, de J.

- 1926 "Pueblo de Ataun. Los establecimientos humanos y las condiciones naturales". *Anuario de Eusko-Folklore* VI, 17-69

Arin Dorronsora, de J.

- 1932 "El maderamen en las construcciones antiguas", *Anuario de Eusko-folklore* XII, 77-97

Atlas de Vasconia

- 2011 *Casa y familia en Vasconia*, Etniker.

Azkarate Garai-Olaun, A ; Solaun Ustinz, J L.

- 2008 "Después del imperio romano y antes del año mil: morfología urbana, técnicas constructivas y producciones cerámicas", *Arquelogía de la arquitectura* 2, 37-46.

Barandiaran, J.M. de

- 1981 "La habitacion en la mente popular vasca". *El habitat en la historia de Euskadi* 3- 8, ed. Colegio de arquitectos Vasco-Navarro.

Barandiaran, J.M. de

- 2000 *Curso etnográfico de etnología vasca*. Ed. M A Beguiristain, J-M de Barandiaran fundazioa, Ataún.

Bolumburu, B; Martinez Martinez, S.

- 2006 "Atlas de villas medievales de Vasconia, Bizkaia, Bilbao", *Eusko Ikaskuntza*, Bilbao.

Burnouf, J.

- 2008 *Archéologie médiévale en France. Le second moyen âge (XII^e-XVI^e)*.175, Ed. La découverte.

Chapelot, J; Fossier, R.

- 1980 *Le village et la maison au moyen âge*. éd. Hachette.

Duby, G.

- 2002 *Qu'est-ce que la société féodale ?* Flammarion, Paris.

Duvert, M.

- 2005/2006 " Documents pour servir à l'histoire des charpentiers basques (mahisturuak) ". *Munibe*, 57, 375-390.

Duvert, M.

- 2003-2004 " Contribution à l'étude de la charpenterie basque traditionnelle en Iparralde : paroles de charpentiers ", *Anuario de Eusko folklore*. 44, 197-228.

Duvert, M ; Bachoc, X.

- 2001 " Charpentiers basques et maisons vasconnes ". *Bulletin du Musée Basque* ; hors série, 172 et 35 Pl.

Duvert, M ; Bachoc, X.

- 1989/1990 " Habitat et charpente ancienne en Pays Basque nord. Eléments pour une étude rationnelle des formes de l'habitat Vascon ". *Kobie* (Serie antropología cultural), IV, 13-190.

Duvert, M.

- 2008 *Voyage dans le Pays Basque des bordes*, Elkar éd.

Duvert, M.

- 2011 " Aux origines de l'habitat de Xareta ", *Bulletin du Musée Basque* 177, 5-28.

Electa éd.

- 1996 *Ars Ligneae, Zurezko elizak Euskal Herrian, Las iglesias de madera en el Pais Vasco*; Diputaciones de Araba, Bizkaia, Guipuzcoa

Epaud, F.

- 2007 " Les charpentes de la cathédrale Notre-Dame de Bayeux ", *CRAHM* 78.

Huarte Lerga, J. V.

- 2003 *Estudio del Léxico de la casa en los dialectos vascos de Navarra*. Gov. de Navarra. Pamplona.

Jusue Simonena, C.

- 1988 *Poblamiento rural de Navarra en la edad media. Bases arqueológicas. Valle de Urraul Bajo*. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- 2005 “Mila urteko bizitza, La Hoyako eroi herrian (Laguardia-Araba)”, *Aztarnategiko eta museo-ko gida* 48.

Madariaga, N. de

- s.f. *Baserrietxea eta eusko etxegintza errikoia*, Bizkaiko aurrezki kutxa 34, Bilbao.

Michelena, L.

- 1964 *Textos arcaicos vascos*, éd. Minotauro. Madrid.

Narbaiza, A.

- 2001 *Bergara aldeko berbak eta langitzea zaharrak*, Bergarako Udala1.

Orpustan, J.B.

- 1997 “Histoire et onomastique médiévales. L'enquête de 1249 sur la guerre de Thibaud de Navarre en Labourd”. *Lapurdum*, II, 161-235

Orpustan, J.B.

- 2000 *Les noms des maisons médiévales en Labourd, Basse-Navarre et Soule*. Ed. Izpegi,

Santana Ezquerria, A; Larrañaga, J. A; Ioinaz, J. L.

- 2002 *Euskal-Herriko baserriaren arkitektura. Historia eta tipologia. La arquitectura del caserio de Euskal Heria. Historia y tipologia*. T. 1 et 2, Ed. Eusko Jaurlaritza, Vitoria Gasteiz.

Toulgouat, P.

- 1977 *La maison de l'ancienne Lande*, éd. Marrimpouey jeune, Pau.

Yrizar, J. de

- 1934 “Arquitectura popular vasca”, *Quinto congreso de estudios vascos*, 79-91. Ed Eusko Ikaskuntza, San Sebastian.



Figura 4. Encoche (ozka) de l'assemblage en demi-queue d'aronde



Figura 5. Poteau avec abouts de 2 liens : 1) à gauche, un pigeâtre (soutenant l'ancien encorbellement) assemblé en tenon-mortaise ; 2) à droite, classique assemblage à demi-queue d'aronde (noter le cran suivi des deux courbes) ; la flèche montre une poutre assemblée latéralement (ce qui est classique)



Figura 6. Poteau équarri à la hache (à gauche) suivi d'une cloison de planches (grenier de maison de bois longs)



Figura 7a. Chevillage d'une panne et d'un chevron avec interposition d'une cale



Figura 7b. Autre dispositif visant à empêcher qu'un chevron puisse glisser sur la panne qui le porte

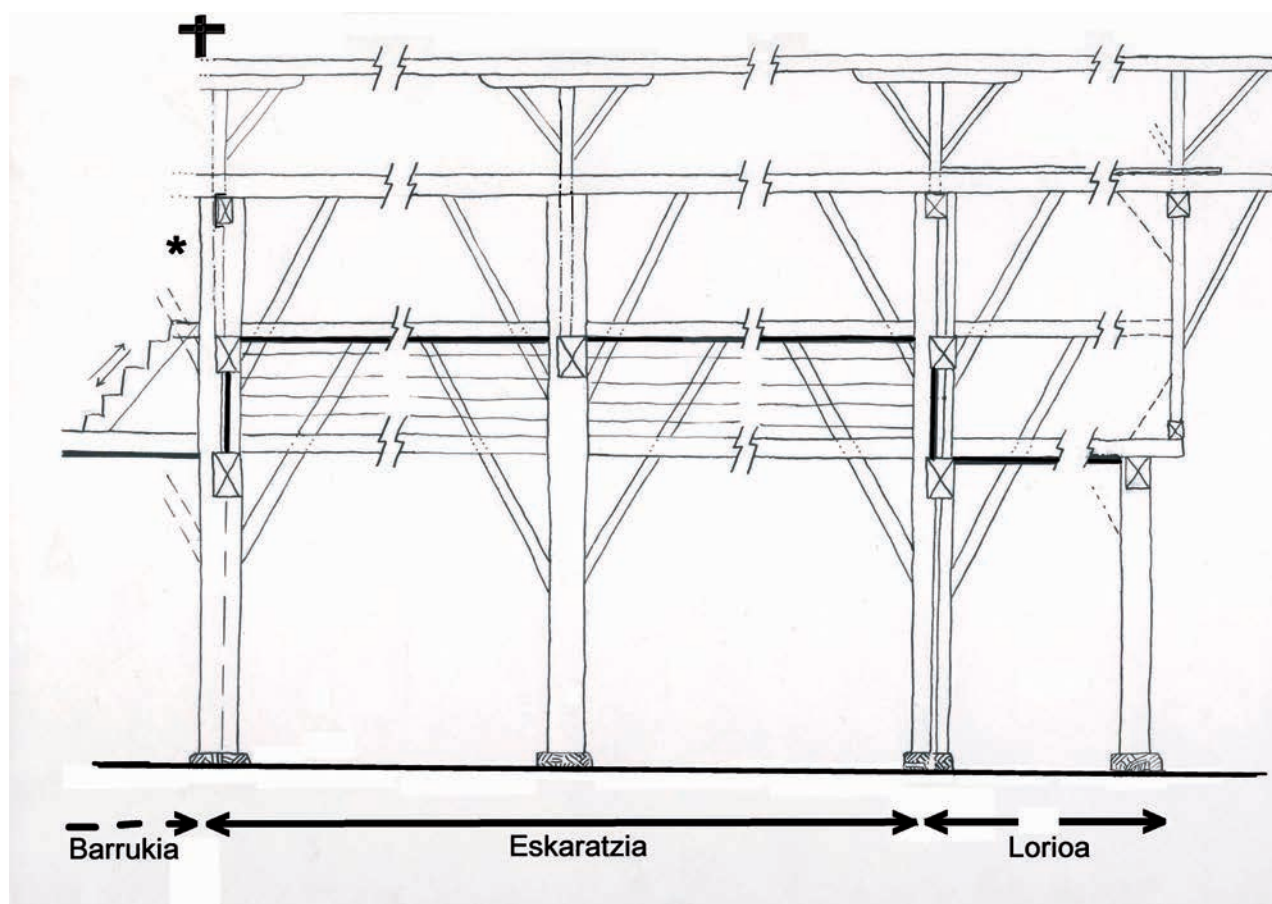


Figura 8. Elévation longitudinale, dans l'axe d'une maison à ossature de bois. Le plafond est surélevé dans l'eskaratze (le lorio a été secondairement fermé) est souligné en gras. Le sol en terre battue, est en pente dirigée vers l'extérieur et pourvu d'une rigole centrale



Figura 9. Vue de l'ancien lorio et du vaste eskaratze (photo prise depuis le fenil (astérisque Fig.8))

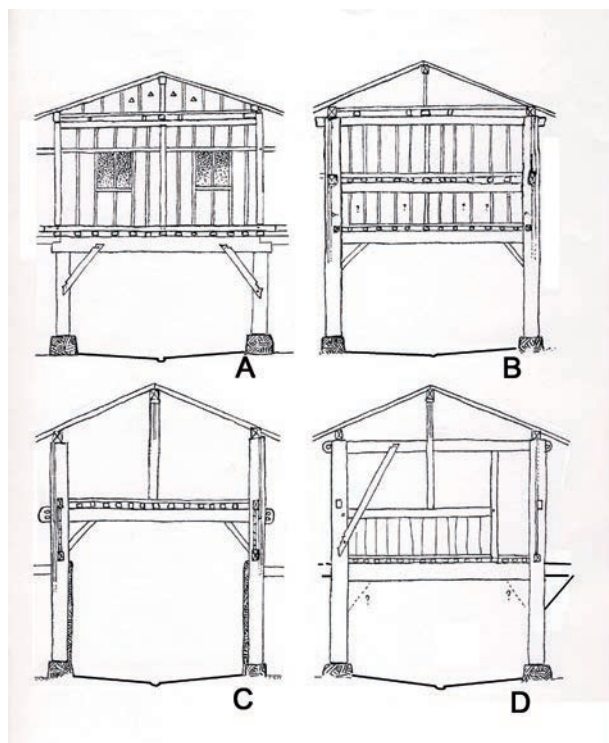


Figura 10. Elévation frontales des 4 portiques de la même etxe (voir texte)

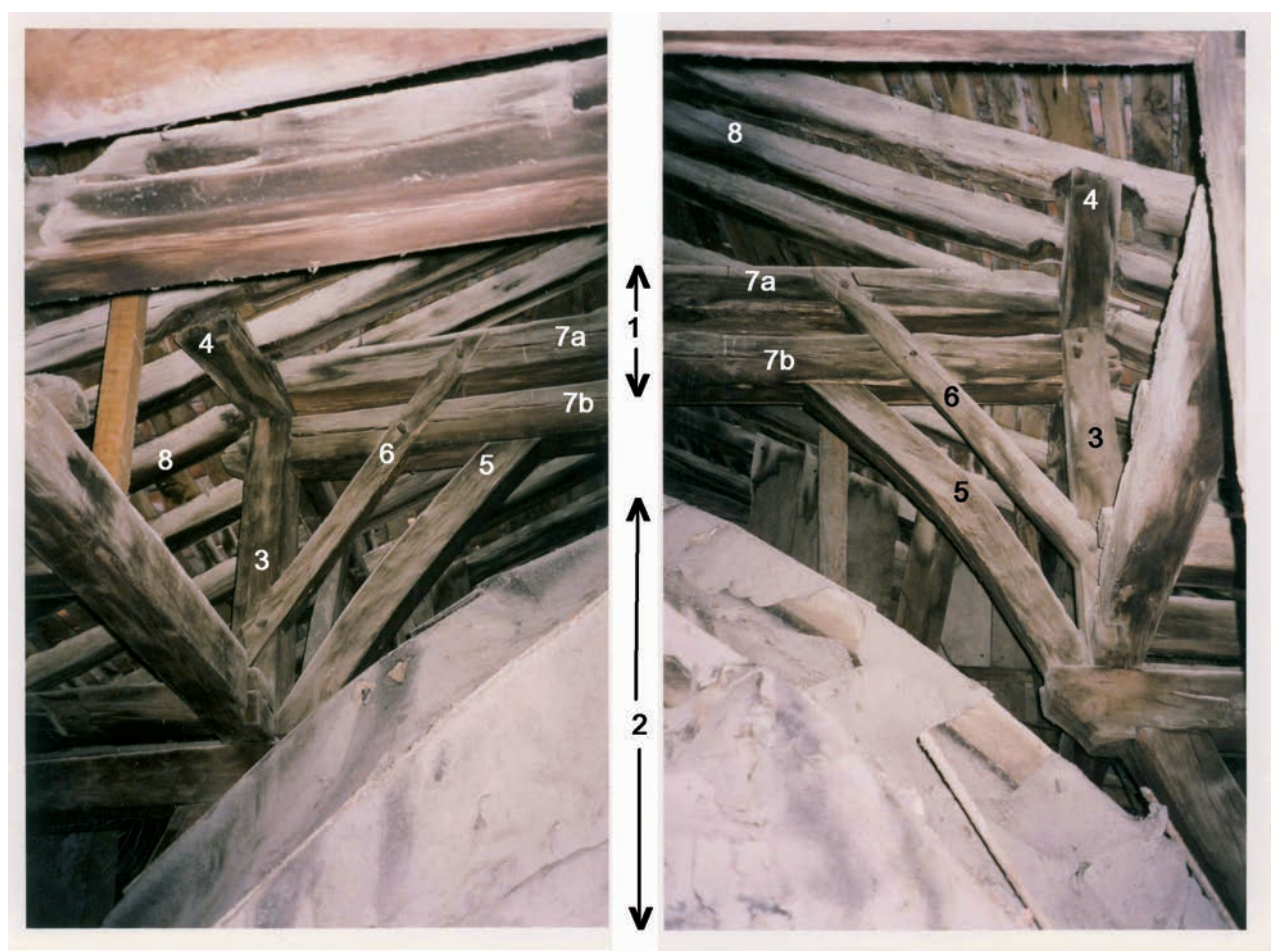


Figura 11. Charpente médiévale remaniée, au-dessus du chœur de l'église d'Ainhoa. On aperçoit le sommet de la voûte (un châssis recouvert d'une toile épaisse)



Figura 12. Détail du montage au niveau de l'un des potelets ; les vestiges d'assemblages inusités trahissent le remploi



Figura 13. Ancien montage supportant les extrémités des chevrons dans le château en bois. Depuis la reprise du bâtiment (au XVII^e siècle) ce montage joue un rôle de sablière. Les traces de son assemblage ancien sont bien visibles et aisément restituables (dessin)

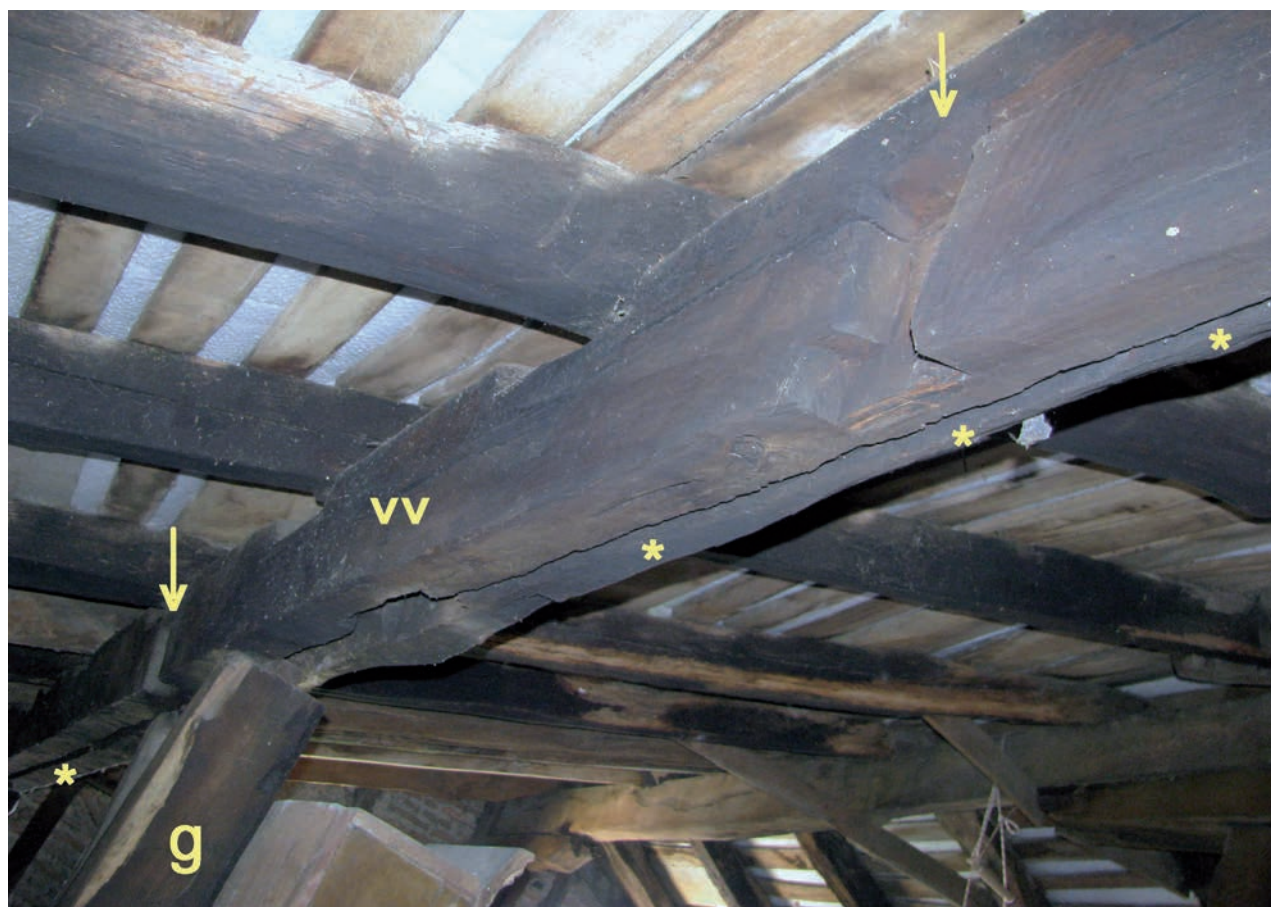


Figura 14. Panne dans le grenier d'une ancienne maison à ossature de bois, en partie détruite et dont les restes sont intégrés dans une maison de maçon citée au XVI^e siècle la faîtière se voit au second plan). 1) double flèche : insertion de la tête du poteau supprimé ; 2) flèches : insertion des assemblages à demi-queue d'aronde des aisseliers/anciens liens de contreventement ; 3) astérisque : rainure continue où s'inséraient les extrémités des planches des cloisons



Figura 15. Sur même type de pièce, vestige d'un assemblage à demi-queue d'aronde avec marque d'assemblage (astérisque). Eglise d'Ainhoa



Figura 16.



Figura 17. Abouts des chevrons avec ou non leurs aisseliers, dans de la charpente de toit médiévale (16 : église d'Ainhoa, 17 : jauregi du Baztan)

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL N° 16: 207-214
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

ESTELAS MEDIEVALES DE EULZ (NAVARRA)

Medieval stelae in Eulz (Navarre)

Pedro Argandoña Otxandorena¹

(Recibido 3.IV.2012)
(Aceptado 10.IV.2012)

Palabras clave: Cementerio medieval. Estela. Eulz. Navarra.

Key words: Eulz. Medieval graveyard. Navarra. Stelae.

Giltz-hitzak: Erdi Aroko hilerria. Eulz. Hilarri. Nafarroa.

RESUMEN

Se presentan cuatro estelas discoidales procedentes de Eulz (Navarra) y de cronología medieval.

SUMMARY

We present four discoid stelae, originating from Eulz (Navarra), which are of medieval cronology.

LABURPENA

Eulzeko (Nafarroa) disko-formako lau hilarri aurkeztzen dira, Erdi Aroko kronologiakoak.

¹ C/Cantabria, 20. 31.010 BARAÑAIN (Navarra). Eusko Ikaskuntza(Sdad. de Estudios Vascos)

1. INTRODUCCIÓN.

El pueblo de Eulz se encuentra situado en el valle de Allín, a siete kilómetros de Estella (Navarra). Las cuatro estelas aquí presentadas pertenecieron al antiguo cementerio medieval que se encontraba junto a la iglesia, según se colige de sus aspectos formales. Este cementerio alcanzaba una notable extensión, a tenor de los vestigios que afloran en las diferentes obras, públicas o privadas, que se acometen en el pueblo.

Dadas las dimensiones del lugar parece que, frente a la lógica cercanía de la iglesia, se priorizó la inhumación en espacios intactos en vez de la habitual reutilización y superposición de los lugares de enterramiento (fig. 1).



Figura 1. Atrio de la iglesia de Eulz.

Además, el patronato de la iglesia de San Sebastián de Eulz lo ostentó la familia Beaumont que finalmente fue absorbida por la Casa de Alba. Esto supuso que los vecinos de Eulz no llegaron a enterrarse en el interior del templo. Siguieron utilizando el cementerio medieval hasta la amplia remodelación de su fábrica en el s. XVII, y la probable creación del encajonado del atrio que aparenta ser coetáneo de esa obra. Así mismo, la reciente remodelación del suelo del templo para la instalación de la calefacción de aire también lo corrobora: tan solo aparecieron restos óseos, en escaso

número, próximos al presbiterio; con bastante seguridad, pertenecientes a los abades designados por la familia que ostentó el patronato de la iglesia.

Finalmente, es de resaltar la reinstauración de estelas discoideas, como señalización de los nuevos espacios de enterramiento habilitados en el camposanto. Estas estelas, de nueva factura, se pusieron para marcar los terrenos familiares que se crearon al ampliar el cementerio a finales de los años 90 y se complementaron con placas de mármol enhiestas, donde grabar los datos de los finados (figs. 2 y 3).



Figura 2. Estela actual del cementerio de Eulz.



Figura 3. Ampliación del camposanto.

2. CATÁLOGO DE ESTELAS DE EULZ.

Estela nº 1.

-Diámetro: 42 cm. Grosor: 14 cm. Pie: No se conserva.

-Caras A y B (figs. 4 y 5)²: Cruz en Losange. En el centro, cruz griega. La bordura incisa parece intuirse ya que la piedra sufre un fuerte desgaste. Es una pieza de arenisca, material que se encuentra en lugares cercanos, pero no aparece en el término de Eulz.

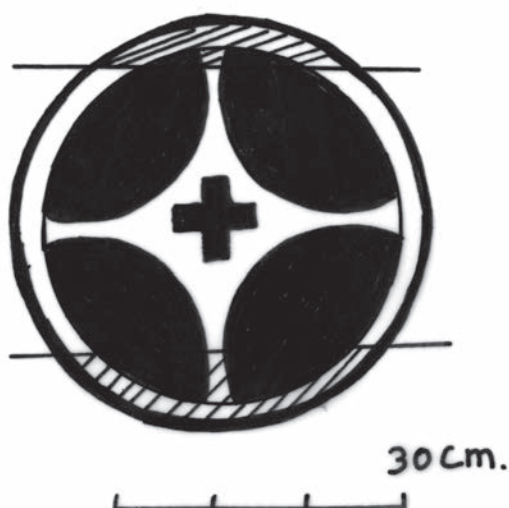


Figura 4. Estela nº 1. (dibujo).



Figura 5. Estela nº 1. (foto).

Aunque la estela apareció en la escombrera del pueblo, procede, sin ninguna duda, de la calle que discurre al Oeste de la iglesia. La renovación de la red de saneamiento, a finales de los años 80 del pasado

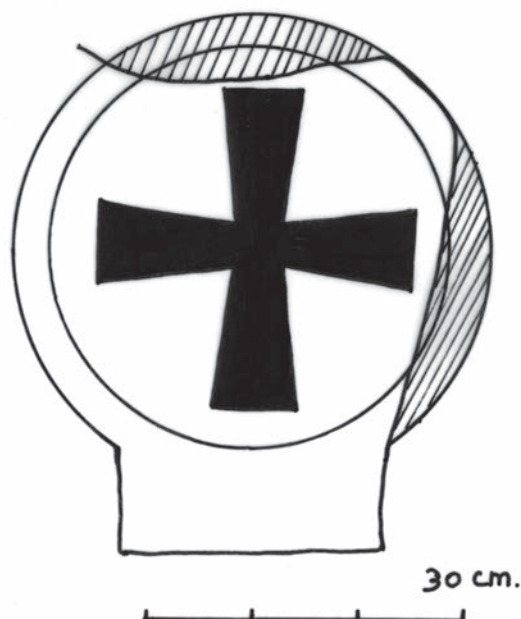


Figura 6. Cara A de la estela nº 2. (dibujo)



Figura 7. Cara A de la estela nº 2. (foto)

² Para la descripción de las estelas se ha empleado el trabajo de López de los Mozos y Menchón (1995).

siglo, motivó su localización³. Una vez amortizada la pieza fue recortada para ser reutilizada como elemento de construcción, ya que son muy abundantes los paralelos en que a las estelas se les da esta forma rectangular, muy apropiada para su uso tanto en paramentos horizontales como verticales.

Estela nº 2.

-Diámetro: 50 cm. Grosor: 12 cm. Pie: 26 cm. de anchura en el inicio.

-Cara A (figs. 6 y 7): Dentro de una bordura incisa, una cruz abocinada de brazos rectos. El brazo inferior de la cruz es ligeramente más largo que el resto, ignorando si obedece a una idea predeterminada o fruto de la impericia del cantero.

-Cara B (figs. 8 y 9): Motivos idénticos a la otra cara con triángulos en los cuadrantes.

Esta estela apareció reutilizada en una escalera de la casa propiedad de Alfonso Barandiarán y Lourdes Lana. Su estado de conservación es bastante malo y dada la cercanía de la iglesia no ofrece ninguna dificultad en relacionarla con la necrópolis medieval de Eulz.

Como la pieza anterior, estamos ante una estela de arenisca, material que no se da en Eulz pero sí en su entorno próximo, por lo que resulta difícil atribuir su realización a un cantero foráneo. Es habitual la presencia de estelas realizadas con materiales ajenos al lugar donde se emplazaron y que se pueden explicar, principalmente, de dos maneras:

a) Se encarga la pieza a un artesano cercano o a cuadrillas de canteros que estén trabajando en alguna obra de envergadura. No olvidemos que Eulz es uno de los pueblos que limita con Estella.

b) Hasta inicios del s. XX ha sido frecuente entre los artesanos de la montaña estellesa la realización de “trabajos de invierno”. Sirva como ejemplo que cuando las condiciones meteorológicas impedían el desarrollo de su actividad, los carpinteros de Lezáun elaboraban piezas de madera como el “chorro” o “chorricolar”⁴ y cuando los caminos volvían a ser transitables cargaban el material a lomos de caballería y recorrían los pueblos vendiendo su producto.

Pues bien, una práctica similar es perfectamente aplicable al mundo de la estela y explicaría algunas piezas de forma y material similares en lugares distintos pero no distantes.

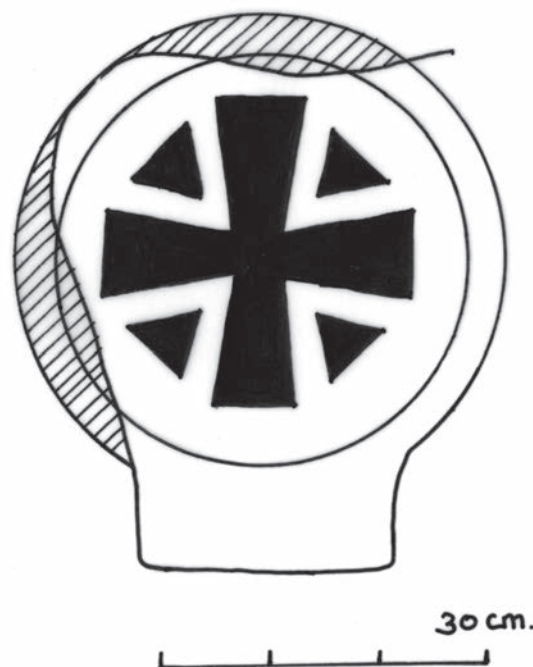


Figura 8. Cara B de la estela nº 2. (dibujo)



Figura 9. Cara B de la estela nº 2. (foto).

Estela nº 3.

-Diámetro: 46 cm. Grosor: 10 cm. Pie: No se conserva nada.

-Cara A: Amplia bordura incisa con radios regularmente distribuidos. En el centro, cruz abocinada con extremos rectos. Es de caliza local. (fig. 10).

-Cara B: Superficie toscamente desbastada.

Este fragmento de estela, del que tan solo se conservaba una pequeña parte, está actualmente perdido; originalmente se encontraba en una de las edificacio-

3 Una breve reseña de esta pieza y de la nº 3 fue recogida en su momento por Argandoña (2000).

4 Base donde se ponían los cubos para hacer la colada.

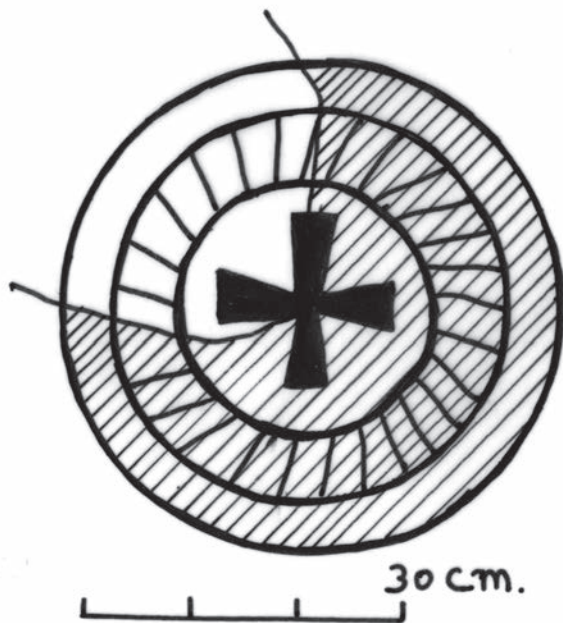


Figura 10. Estela nº 3. (dibujo)

nes complementarias de la casa habitada por la familia López-Villar, concretamente en el denominado “Cubierto del carro”, actualmente convertido en vivienda. En la parte delantera del edificio aparecieron restos óseos y lajas de piedra al hacer obras de renovación de las distintas redes públicas.

Estela nº4.

-Diámetro: 38 cm. Pie: 18 cm. de anchura en el inicio, sin poder precisarse nada más.

Cara A: Amplia bordura incisa con radios regularmente distribuidos (figs. 12 y 13) y una cruz griega en el centro. Esta estela se encuentra encastrada en una pared, por lo que solo podemos observar una de sus caras. Sus propietarios, María Jesús Suberviola y Cruz Arbizu, no recuerdan ninguna alusión familiar como para poder concretar la época de su colocación, por lo que podemos afirmar que lleva al menos 100 años en su actual paradero.

3. CRONOLOGÍA DE LAS ESTELAS.

Para terminar, nos queda el intrincado tema de la aproximación cronológica a estos cipos. La estela nº 1 tiene una cruz en losange con varios parecidos en el cercano valle de Yerri o Deierrri (Aguirre y Argandoña 1991). Así apreciamos que este tipo de cruz, con remate flordelisado, se acompaña en su reverso con filigrana gótica; en cambio los brazos terminados en

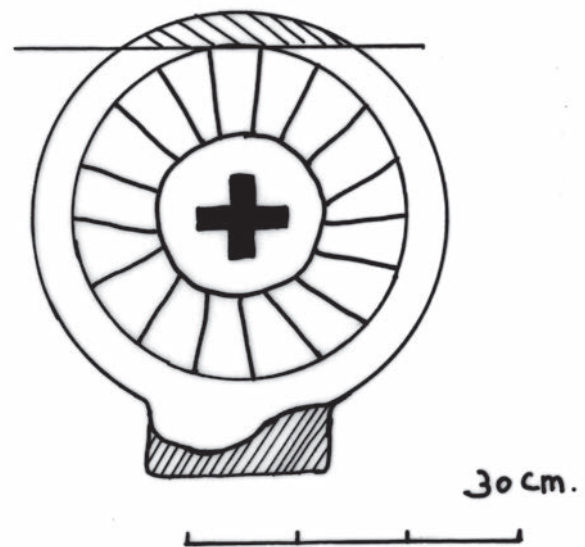


Figura 11. Estela nº 4. (dibujo)



Figura 12. Estela nº 4. (foto)

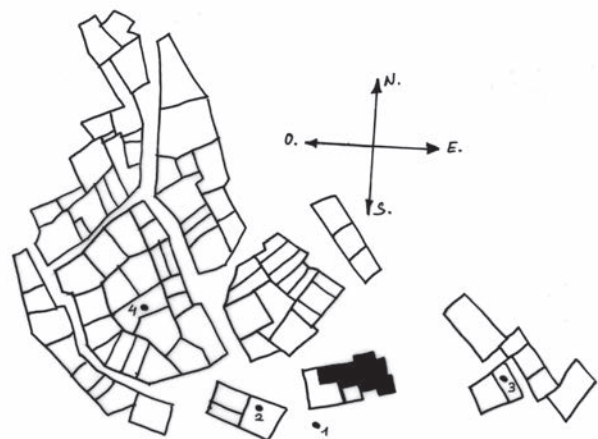


Figura 13. Plano de Eulz con la ubicación de las estelas.

forma recta o patada tienen un reverso mas arcaizante, que se hace patente en la estela nº 7 del monasterio de Iranzu (Aguirre y Argandoña 1991: 75) que en su reverso presenta una media luna y una estrella de seis puntas, motivo que coincide con los reversos de los modelos acuñados por Sancho VII El Fuerte (Castán y Cayón 1978). Este motivo iconográfico, exclusivo de este monarca, se aprecia también en la estela nº 2 de Abárzuza y en la nº 2 de Erául. (Aguirre y Argandoña 1991: 71 y 54).

Las estelas 2 y 3 de Eulz, tienen cruces abocinadas, cuyos paralelos numismáticos se inician con Carlos II, continuando con el resto de reyes privativos del reino y, después de la conquista, perdura hasta Felipe II (IV de Navarra) (Castán y Cayón 1978). Período que también sería aplicable a la estela nº 4, que parece de la misma época y factura que la nº 3. Todo ello sin olvidar que son obras de canteros populares que copian modelos sólidamente establecidos y con una tendencia, lógica, a los modelos más sencillos.

Así podemos especular que la primera estela sería fabricada en el S. XIII o en el S. XIV. Las otras tres se acomodan mejor en el S.XV, pudiendo ser de finales del anterior o inicios del S. XVI.

4. BIBLIOGRAFIA.

Aguirre, A.; Argandoña, P.

1991 "Las estelas del antiguo valle de Dierri (Navarra)", *Kobie (Serie Antropología cultural)* 5, 7-130.

Argandoña Ochandorena, P.

2000 "Dos estelas de Eulz (Navarra)", *Boletín Informativo sobre las estelas discoideas* 23, 5-8.

Castán, C.; Cayón, J. R.

1978 *Las monedas españolas*. Madrid. (Edición propia).

López de los Mozos J. R.; Menchón i Bes, J.

1995 "El diccionario multilingüe de Ucla: génesis y evolución", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 65, 127-190.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 16: 215-226
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2012
ISSN 0214-7971

ESTELAS CRISTIANAS Y ERMITAS DESAPARECIDAS EN LA PROVINCIA DE BURGOS

Christian stelae and disappeared chapels in the province of Burgos

Jacinto Campillo Cueva¹

(Recibido 29.XII.2011)
(Aceptado 10.I.2012)

Palabras clave: Burgos. Cristianismo. Ermita. Estela. Siglo XVIII.

Keywords: Burgos. Chapel. Christianity. Stele. 18th Century.

Gako-hitzak: Burgos. Kristautasuna. Ermita. Lorratza. XVIII mende.

RESUMEN

Este artículo estudia 12 estelas cristianas, todas ellas inéditas –salvo una-, halladas en diversas localidades de la provincia de Burgos. Su característica común es servir de hito recordatorio de la existencia de una ermita ya desaparecida. Según los libros de cuentas de las iglesias, la mayoría de ellas fueron labradas y colocadas durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, de ahí su tosquedad técnica y su sencillez decorativa.

SUMMARY

This article examines 12 Christian stelae, none of them published except one, located in different villages of the province of Burgos. Their common feature is to be a landmark reminder of the existence of a chapel already disappeared. According to the books of the churches, most of them were carved and placed in the second half of the 18th and early in the 19th centuries, hence its technic crudeness and decorative simplicity.

LABURPENA

Artikulu honek 12 lorratz kristau estediatzen ditu, haiek guztiak argitaragabeak -bat ezean-, Burgosekoko probintziako herri|eserleku desberdinetan aurkituta. Bere ezaugarri komuna|ohikoa jada ermita bateko esistentziako mugarri oroigarri bezala balio izatea da desantzekoa. Elizetako kontu liburuen arabera, haien gehiengoa landu zen eta XVIII mendeko bigarren erdian eta printzipioetan|hasieretan|jatorrietan zehar jarrita XIX, hortik bere laztasun teknikoa eta bere erraztasun apaingarria.

1 Petronila Casado, 22 Burgos «jcampillocueva@hotmail.com»

1. INTRODUCCIÓN.

Hasta la fecha, en diferentes ocasiones, se han estudiado y se han dado a conocer distintos tipos de estelas cristianas de la provincia de Burgos. Unas señalizaban el perímetro de algunos cementerios medievales contiguos a iglesias y ermitas de época románica y gótica (Campillo 2009: 93-110). Otras se erigían en el lugar donde había fallecido una persona en época relativamente reciente. Esta última modalidad puede manifestarse mediante ejemplares epigráficos (Campillo 2004a: 415-451; 2006-2007: 371-386) o anepigráficos (Campillo 2011: 181-192).

Continuando con esta tarea divulgativa, ahora toca el turno a las estelas cristianas que sirvieron para señalar el sitio ocupado por ermitas desaparecidas. Aunque, de momento, su número es bastante más reducido que el de las especies precitadas, el conjunto reviste un atractivo especial y, sobre todo, un gran interés por responder a una especie estélica nueva, dentro de los ejemplares cristianos, que no ha merecido atención debido a su esporádica aparición *in situ*, a haberse confundido con otras piezas, sobre todo anepigráficas, pero también epigráficas, halladas en descampados o, finalmente, porque, debido a su extrema sencillez y tosquedad, pasaron desapercibidas a los investigadores o estos, incluso, las despreciaron.

Este estudio ha prescindido de todas aquellas estelas aparecidas en torno a ermitas existentes en la actualidad por responder a otros presupuestos, tal y como sucede con las de Guadilla de Villamar (Campillo 2009: 97-98) o las inéditas de Los Balbases. También se han excluido los ejemplares de las ermitas que han proporcionado tumbas de lajas o sarcófagos por considerarlas de mayor antigüedad que la atribuida a este tipo de piezas, a no ser que haya constancia escrita de su erección en época reciente, como sucede con las cruces mencionadas en los libros de fábrica o en los de apeos de las ermitas de San Cristóbal, San Esteban y San Pedro en Escalada y de las de Santiago, San Bartolomé y San Clemente en Sedano (Gutiérrez 1997: 96-97).

En estas manifestaciones, tan importante como la localización de la estela es la recogida de la tradición oral sobre ella ya que la leyenda permite relacionarla con una ermita determinada o, en caso contrario, negar tal asociación. No obstante, conviene puntualizar que, si la ermita ha desaparecido hace más de un siglo, no suele conservarse memoria de su existencia. Cuando se ha perdido la tradición oral y se coloca una estela en el lugar sagrado, hay que acudir en busca de información a los libros parroquiales, especialmente a los libros de fábrica, pero también a los apeos de los bienes fabriles o incluso a los libros de visitas diocesanas. De esta manera, la simple presencia de una estela se ve complementada y enriquecida con noticias ines-

peradas, incluso de mayor relevancia que las que pudieran deparar los libros de finados para precisar los datos del difunto en las estelas epigráficas de época moderna.

Es esta la primera vez que se acomete en la provincia de Burgos un estudio monográfico sobre esta clase de manifestaciones estelicas aunque, en ocasiones, su existencia estuviera constatada, si bien con carácter testimonial, como sucede con los ejemplares de Fuidio (Cadiñanos 1993: 257) y de Villayerno-Morquillas (Campillo 2004a: 439-440).

En consecuencia, y fruto de esta labor divulgativa, cada día se sigue incrementando el número de estelas cristianas descubiertas en la provincia de Burgos. Este hecho se ve acompañado también por el aumento de publicaciones aparecidas, a veces con carácter general (Cadiñanos 1993: 239-268) y otras monográfico (De la Casa *et al.* 1994: 193-214; (Campillo 1997: 419-444; 2004a: 415-451; 2004b: 655-666; 2006: 431-451; 2006-2007: 371-386; 2009: 93-110; 2010: 111-128). De este modo, nuestra provincia se va acercando a las posiciones de cabeza que ocupan otras provincias limítrofes que cuentan con una mayor densidad de estelas cristianas.

2. CATÁLOGO DE ESTELAS.

2.1. Castrillo de Murcia.

Estela de cabecera discoidea elaborada en piedra caliza de los páramos de color blancuzco. Sus superficies presentan pequeñas coqueras y una costra desigual de líquenes oscuros, sobre todo en el canto y en el reverso. La pieza permanece hincada *in situ* y casi totalmente enterrada debido a las posteriores remociones del terreno. La porción visible del disco tiene 26 cm de altura por 44 de diámetro y su grosor oscila entre los 17 y 19 cm. El anverso, orientado al sur, es la única cara decorada con una cruz griega rehundida de labra muy tosca (fig. 1).

Se encuentra sobre un recuesto de la solana, a la salida del pueblo en dirección a Villasandino, a mano derecha. En este paraje de Santa María se han descubierto numerosas tumbas de lajas y sarcófagos (aún se conserva uno en las inmediaciones) con sus correspondientes restos óseos humanos. Este punto fue asiento de una iglesia medieval dedicada a Santa María de Barriuso, convertida luego en ermita. En 1767, el visitador diocesano encontró el altar mayor de la iglesia antigua de Santa María de Barriuso con varias imágenes indecentes². La desaparición del templo debió producirse poco después aunque los registros

2 Archivo Diocesano de Burgos (A.D.B.): Castrillo de Murcia: Libro de Fábrica 1762-1850, fº 44 r.

del libro de fábrica no lo aclaran ya que todos ellos se refieren a la venta de piedra de la ermita de Santa María, sin ninguna otra especificación, a excepción de las partidas de 1802 y 1803 que anotaron 27 carros de piedra de la iglesia demolida de Santa María. No obstante, es posible que algunos de estos acarretos de piedra de la ermita de Santa María, registrados entre 1792 y 1805, se relacionen con este santuario y no con el de Nuestra Señora de Vallecillo, también llamada Santa María de Vallecillo o simplemente Santa María, dado que el volumen de piedra registrado no puede ser solo originario de este pequeño santuario, a juzgar por su elevada cantidad. No hay noticias escritas acerca de cuándo se mandó colocar una cruz en el solar de esta antigua iglesia, pero el hecho debió producirse al mismo tiempo que en Nuestra Señora de Vallecillo, teniendo en cuenta la similitud tipológica de ambas estelas, según informaciones de Ángel Manso.

2.2. Castrillo de Murcia.

Estela de cabecera discoidea trabajada en piedra caliza de los páramos de color blancuzco. Esta pieza ha desaparecido hace unos años, pero, según Ángel Manso, era muy similar a la anterior en cuanto a dimensiones y ornamentación. Se hallaba en el término de El Valle, en un rellano de la solana que forma un pequeño valle abierto al norte. En este paraje aún se conservan dos paredones pertenecientes a la ermita de Nuestra Señora de Vallecillo, anotada también como Santa María de Vallecillo o simplemente Santa María. Esta fue la antigua iglesia del despoblado de Santa María del Valle o Vallecillo (Martínez 1997: 346 y 347). Hasta la segunda mitad del siglo XVIII, los visitantes diocesanos la encontraron decente, pero, paradójicamente, ya en 1792 empezó a venderse su piedra, particular documentado asimismo durante los dos años siguientes y en 1799, 1802, 1803 y 1805, así como su teja (1794) y su madera (1811). En 1802 se precisa que la iglesia de Santa María estaba demolida, quizá refiriéndose a la antigua parroquial del pueblo más que a esta ermita. En 1819, el visitador diocesano de turno fue informado de que las ermitas de Santa María de Vallecillo y de San Roque estaban ya demolidas, así que su merced mandó que, dentro del mismo término, se colocase un “crucero de piedra” en reconocimiento y memoria de haber sido lugares consagrados a la devoción³. A pesar de la explicitud del mandato, los libros de fábrica no registraron ninguna partida destinada a la hechura de estas cruces.

2.3. Guadilla de Villamar.

Estela de cabecera discoidea elaborada en piedra caliza blanca cuya superficie tenía adherencias de líquenes por haber permanecido hincada a la intemperie mucho tiempo. Se desconocen sus dimensiones exactas porque fue robada en 1985 y trasladada a un

lugar desconocido. No obstante, se conserva una fotografía de la misma por la que se sabe que era una pieza de medianas dimensiones y que su estado de conservación era bueno (fig. 2). Según referencias de Javier Ortega, el anverso era la única cara decorada mediante una cruz latina en relieve. Esta estela indicaba el emplazamiento de la antigua ermita de San Andrés y se encontraba antes de llegar al santuario de Nuestra Señora de la Magdalena, a la izquierda del camino antiguo cuyo trazado no coincidía con el actual.

Hasta mediados del siglo XVIII, los visitantes diocesanos encontraron la ermita de San Andrés con la limpieza, aseo y adorno correspondientes, a pesar de que en 1759 y en 1764 se tuviera que componer su puerta. No obstante, el visitador de 1772 no la halló con la decencia debida, añadiendo que, por tanto, no se podía permitir su existencia. Acto seguido, ordenó al cura que la hiciera demoler enterrando primero la imagen del santo y aplicando sus materiales a la fábrica. Asimismo, mandó poner una “cruz alta y vistosa por divisa del lugar sagrado” en el sitio donde estuvo fundada la citada ermita⁴. El mandato debió cumplirse pronto, pero la hechura de la cruz no se registró en los libros de fábrica.

2.4. Montorio.

Estela de cabecera discoidea labrada en piedra caliza de color blanco que, al estar en contacto con la superficie, ha tomado una tonalidad gris-verdosa por la adherencia de líquenes. Se halla en buen estado de conservación, salvo por la pérdida de un pequeño trozo de la base y por la existencia de coqueras en una de las caras. La pieza mide 57 cm de altura. El disco alcanza los 37 cm de diámetro por 9-11 de espesor. El vástago es prismático y frisa los 24 de alto, 20 de ancho y 13 de grueso. Las dos caras están decoradas con el mismo esquema compositivo consistente en una bordura lisa delimitada por una amplia incisión que deja en el centro un círculo ornamentado con una cruz griega, sencilla (fig. 3) o ligeramente patada (fig. 4), según los casos, y realizada mediante rehundido.

La estela fue hallada en el término de Santa Cecilia, al sur del pueblo, donde antaño hubo una ermita semirrupestre con esta misma advocación. En el lugar que ocupó el santuario, al pie de una toba de grandes proporciones, hoy solo quedan algunas ruinas y la oquedad correspondiente al ábside excavado en la roca, convertido en colmenar. En su superficie se han recogido vestigios de cerámica medieval, tejas, tumbas de lajas, sarcófagos y restos óseos humanos.

La primera mención escrita sobre la ermita de Santa Cecilia aparece en la visita de 1636. Entonces el visitador diocesano la mandó reparar junto con otras

3 Ibídem, p. 225 r

4 Ídem: Guadilla de Villamar: Libro de Fábrica 1746-1800, visita de 1772.

siete ermitas de la villa. De no verificarse el mandato, su merced mandó cerrarlas y tapiarlas o demolerlas y que, en este caso, se pusiera una “cruz” en aquel sitio⁵. No obstante, en las visitas pastorales de 1766 y de 1791 se halló decente. En cambio, el visitador de 1819 constató que la ermita de Santa Cecilia ya se hallaba demolida⁶. Esto permite deducir que su desaparición debió producirse a caballo entre los dos siglos, si bien no hay constancia del momento exacto ni tampoco de cuándo se hizo la estela.

2.5. Palacios de la Sierra.

Estela de cabecera discoidea trabajada en piedra arenisca de grano muy fino y de tonalidad rojiza. Su estado de conservación es bueno. Actualmente se encuentra embutida en la fachada principal de la casa nº 27 de la calle Camino de las Eras, sita en la parte alta del pueblo, en una loma alargada con vistas al cementerio. Encima de la clave del falso dintel de la puerta de entrada se ha incrustado el tejuelo con el número 27 y encima del mismo se ha empotrado la estela. Debido a la ubicación en alto, se desconocen sus medidas exactas aunque se trata de una pieza de dimensiones muy modestas, aproximadamente de 30 cm de altura. La cara visible, seguramente el anverso, lleva una bordura y en el círculo central, una cruz griega de brazos curvilíneos y terminación convexa, conseguida mediante el rehundimiento de los espacios comprendidos entre los brazos (fig. 5).

Según las informaciones de Policarpo Hernández, esta pieza se trajo de la antigua ermita del Santo Cristo de Zalamea (Madoz 1849: 521), sita a las afueras del pueblo en dirección a Vilviestre del Pinar. Hace unos 40 años, el cura vendió a un particular el santuario y su terreno circundante. Una década después, el nuevo propietario reutilizó los sillares y un arco de medio punto para construir la casa donde actualmente se halla. En cambio, en el antiguo solar se levantó un merendero.

2.6. Quintanilla-Sobresierra.

Estela de cabecera discoidea elaborada en piedra caliza de tonalidad dorada. La pieza se conserva completa y en buen estado. Se halla empotrada, desde tiempo inmemorial, en el muro meridional de una casa de piedra, sita al SE del caserío, dentro de una heredad particular cercada de paredes. Su ubicación en altura junto al alero impide la toma de medidas, aunque sus dimensiones son más bien modestas. La cara visible muestra dos borduras concéntricas delimitadas por sendas circunferencias incisas que dejan en el centro un círculo ornamentado con un aspa en resalte (fig. 6). Aunque nada indica su relación con una ermita desa-

parecida, esta suposición es bastante probable, a juzgar por su tipología.

2.7. Santa María del Campo.

Fragmento de estela tabular trabajada en piedra caliza de tonalidad rojiza. Su estado de conservación es deficiente por haberse perdido una parte considerable de la pieza y por el deterioro de los bordes. La altura máxima alcanza los 31 cm y la mínima 21. Su anchura es de 37 cm y su grosor de 17. La única cara decorada está ocupada por una rosácea hexapétala cuyos pétalos se separan en los extremos por triángulos biselados y confluyen en un punto central. Sus hojas se labran longitudinalmente, por su medio, a doble bisel. La hexapétala está rodeada por un funículo circular, tangente a un rectángulo muy deteriorado, quizás también provisto de labores geométricas a bisel. En una de las enjutas resultantes, se aprecia un botón en resalte y en la otra, un semicírculo sogueado con un botón similar en su interior. Sobre este semicírculo, resalta una figura humana con cabeza, tronco y extremidades sumamente esquematizadas (fig. 7).

El fragmento fue hallado hace bastantes años en el solar donde se fundó la ermita de San Cristóbal sita en un alto, a unos 500 metros del pueblo, cerca de la carretera que une Santa María del Campo con Ciadoncha, a la derecha de la misma y no lejos de los antiguos lavaderos del pueblo. En sus inmediaciones han aparecido sillares, teja y huesos humanos. Actualmente se guarda en una vivienda del pueblo.

En la visita de 1756, el visitador encontró la ermita de San Cristóbal en estado decente, pero, en 1767, el arzobispo de Burgos José Javier Rodríguez de Arellano la halló sin altar y sin imágenes y sumamente derrota-da. Por ello, mandó repararla de todo lo necesario hasta dejarla decente con su puerta bien cerrada y asegurada. En el caso de no observarse el mandato en el plazo de seis meses, la mandó demoler y poner en el sitio una “cruz” por divisa de lugar sagrado al tiempo que sus materiales quedaban adjudicados a la fábrica. La demolición debió ser inmediata porque, en 1774, la fábrica vendió la piedra de esta ermita por 570 reales⁷.

2.8. Santa María del Campo.

Fragmento de estela tabular trabajada en piedra caliza de tonalidad blanca cuya superficie ha adquirido tonos terrosos por haber estado enterrada hasta no hace muchos años. Su estado de conservación es aceptable, a pesar de carecer de la parte inferior de la base y de los desportillados del borde. La porción mide 26 cm de altura por 24 de anchura y 10 de espesor. La superficie del anverso es sumamente tosca y desigual, pero se decora con una cruz, posiblemente

5 Ídem: Montorio: Libro de Fábrica 1609-1670, Visita de 1636.

6 Íbidem: Libro de Fábrica 1754-1842, p. 171 v.

7 Ídem: Santa María del Campo: Libro de Fábrica 1752-1811, s/f.

griega, cuyos brazos laterales llevan una terminación recruzada y el inferior una especie de peana, todo ello realizado mediante un esculpido profundo (fig. 8). El reverso muestra un círculo ligeramente rehundido y descentrado cuyo diámetro alcanza los 9,50 cm. Dentro del mismo aparece una cruz griega incisa de trazo muy fino sobre un círculo de superficie cuidada (fig. 9).

La pieza fue encontrada en el solar que ocupó la ermita de San Andrés, emplazada sobre una colina, a la izquierda de la carretera que va a Ciadoncha, y a unos 300 metros de la ermita de San Cristóbal. Hoy es una viña donde aparecen tejas, sillares de construcción y huesos humanos. Actualmente se guarda en una casa del pueblo.

La ermita de San Andrés corrió la misma suerte que la de San Cristóbal. Aunque el visitador la encontró decente en 1756, el nuevo prelado de 1767 la halló indecente por lo que mandó repararla o demolerla. En este último caso, se ordenó colocar una cruz en dicho sitio para recordar que aquel solar era sagrado. Aunque en 1770 se vendieron algunos despojos de las ermitas, no se precisa la advocación de estas, sí, en cambio, en 1773 cuando se vendió la piedra de la ermita de San Andrés que ya estaba demolida. Los materiales de esta ermita se acabaron de vender en 1781, de modo que, en 1791, se pudo enajenar en un particular el sitio donde estuvo el mencionado santuario⁸.

2.9. Santa María del Campo.

Estela antropomorfa elaborada en piedra caliza de color blanco. Su conservación es aceptable, a pesar de haber perdido el extremo superior del disco. Este mide 34 cm de diámetro por 9-10 de espesor. La altura total de la pieza frisa los 39 cm. La conexión con el pie se hace mediante un cuello muy estrecho y poco desarrollado de 22 cm de amplitud. El vástago adquiere una forma trapezoidal de 28 cm de anchura en los hombros y 24 en la base rectilínea, por 19 de altura y 12 de grosor. La única cara decorada presenta una superficie muy alterada, pero, con todo, muestra una sencilla cruz griega esculpida mediante una incisión. Los brazos se rematan en trazos perpendiculares a modo de hoyuelos, salvo en la base que ha desarrollado una peana triangular (fig. 10).

Fue hallada en la tapia de un corral, a unos 100 metros de la denominada Casa del Cordón, en la parte baja y meridional del pueblo. Actualmente se guarda junto con las otras dos piezas anteriores.

2.10. Villandiego

Estela antropomorfa trabajada en piedra caliza blanca, provista de bastantes coqueras, que, al contac-

to con la atmósfera, ha adquirido un color grisáceo y terroso. Líquenes blancos, negruzcos y verdosos cubren una buena parte de la cara expuesta a la intemperie. Se halla en buen estado de conservación, salvo un mínimo desportillado lateral. La pieza mide 65 cm de altura. El disco frisa los 49 cm de diámetro por 13-14 de espesor. El pie solo tiene 16 cm de alto por 53 de anchura en la base rectilínea. Una escotadura de 35 cm de amplitud separa el disco del vástago. El centro del disco de una de las caras exhibe una sencilla cruz griega rehundida (fig. 11), mientras que la cara opuesta lleva una cruz griega, de igual técnica, cuyos brazos se rematan en círculos (fig. 12).

Actualmente se halla tirada en el pago de El Campillo, al oeste del pueblo, entre la carretera de Castrillo de Murcia y el camino de concentración parcelaria que conduce a una gravera. Apareció hace bastantes años al realizar una plantación de chopos juntamente con tumbas medievales, restos óseos humanos, teja y materiales de construcción. Según la tradición popular, en este paraje hubo una ermita cuya advocación se desconoce. Por este motivo, ha sido imposible relacionar la estela con alguna de las ermitas desaparecidas de esta localidad.

2.11. Villayerno-Morquillas.

Estela antropomorfa elaborada en piedra caliza de color blanco cuya superficie, por permanecer a la intemperie, está cubierta de líquenes blancos y amarillentos. Su estado de conservación es bueno, a pesar de tener una grieta transversal en el tercio inferior del disco. La parte descubierta mide 76 cm de altura. El disco alcanza los 60 cm de diámetro por 16,50-17 de grosor y el pie, hincado en tierra, parece adoptar una forma rectangular cuya base frisa los 75 cm de anchura por 28 de altura y 22,50 de grosor. El cuello que separa el disco del vástago es apenas una escotadura de 40 cm de amplitud. La única cara decorada lleva una sencilla cruz latina realizada mediante un vigoroso relieve (fig. 13). Esta cruz tiene la particularidad de disponer de un brazo superior sensiblemente más corto, quizá para permitir grabar la inscripción que reza N^{SA} C[E]SILLA, es decir, N(uestra) S(eñor)a (de) Cesilla, advocación mariana característica del pueblo que, incluso, ha dado lugar al bautizo de niñas con el nombre de Cesilla. El canto presenta un canalito transversal en su remate superior.

La tradición popular recuerda que en este mismo paraje hubo una ermita dedicada a la Virgen de Nuestra Señora de Cesilla, cuya fecha de desaparición se desconoce. No obstante, los visitantes de los libros de fábrica anotaron hasta la segunda década del siglo XVIII la ermita de Nuestra Señora de Cilla (sic) donde radicaba la cofradía de la misma advocación con su libro de rentas. La pérdida de los libros fabriles comprendidos entre 1741 y 1810, ambos inclusive, impide conocer con exactitud el año de desaparición

8 Ibídem: Libro de Fábrica 1752-1811, s/f.

del santuario mariano, si bien esta debió producirse en la segunda mitad del siglo XVIII ya que el visitador de 1819 escribió que la cofradía de Nuestra Señora de Cesilla tenía a su cargo una ermita que, por hallarse ruinosa, se había demolido y sus materiales se habían aplicado a una capilla que se había fabricado en su iglesia en donde se colocó el altar y la imagen de Nuestra Señora⁹.

En superficie aparecen restos arquitectónicos (sillares y mampuestos) así como teja curva, todos vestigios del santuario desaparecido (Campillo 2004a: 439-440).

2.12. Vilviestre del Pinar.

Fragmento de disco perteneciente a una estela de cabecera discoidea trabajada en piedra caliza blanca. Las superficies son ligeramente convexas. Su estado de conservación es deficiente pues solo conserva el tercio superior del disco. Este tiene 29 cm de altura por 42 de diámetro y 11-12 de espesor. Solo presenta una cara decorada a base de una sencilla cruz griega rehundida de brazos potenziados (fig. 14).

Actualmente se encuentra depositada dentro de la iglesia parroquial, al pie de un altar situado frente a la entrada del templo. Sin embargo, según las informaciones de Melchor Peñaranda, su ubicación primitiva estuvo en la ermita de Santa Catalina, en principio radicada junto al cruce de la carretera que conduce al pueblo, aunque posteriormente, al ocupar la zona la carretera, se trasladó a la entrada del caserío, a otra ermita que tomó la advocación de Santa Catalina y San Antonio.

3. CONCLUSIONES.

La mayor concentración de este tipo de estelas en el centro de la provincia de Burgos debe considerarse como un hecho provisional ya que es aquí donde se han intensificado las prospecciones. La presencia de estelas en las estribaciones de la Sierra de la Demanda (Palacios de la Sierra y Vilviestre del Pinar), en el extremo SE burgalés, así parece confirmarlo.

A este tipo de muestras los lugareños suelen denominar “cruz”, término asimismo utilizado por los visitantes diocesanos, junto con el más esporádico de “crucero”. En ocasiones, la palabra solo designaba una simple cruz de cuatro brazos como demuestran los ejemplares de Sedano (Gutiérrez 1997: 96-97), pero, en otras, está respaldando a una auténtica estela discoidea. En general, para la tradición popular, el término de “cruz” equivale a estela con cruz, es decir, que se

toma la parte más representativa (la cruz) para designar al conjunto.

De todo este conjunto de estelas, solamente cuatro (dos de Castrillo de Murcia, una de Villayerno-Morquillas y otra de Guadilla de Villamar) se han conservado *in situ*. Dos de ellas permanecen aún en el lugar de erección original (Castrillo de Murcia y Villayerno-Morquillas) y las dos restantes, aunque se han conocido hincadas en el mismo sitio donde estuvo fundada la ermita, ya han desaparecido por robo. De otros cinco ejemplares (dos de Santa María del Campo y uno de Montorio, Vilviestre del Pinar y Palacios de la Sierra) se sabe que proceden de ermitas ya desaparecidas aunque se desconoce el lugar exacto donde estuvieron hincadas bien porque su traslado se hizo hace muchos años o bien porque nadie recuerda los pormenores. Finalmente, otras dos (Santa María del Campo y Quintanilla-Sobresierra) no han podido ser relacionadas directamente con una ermita aunque esto bien pudiera suceder, a juzgar por su tipología. Más confuso es el caso de Villandiego pues, aunque algún informante afirma que en el paraje donde fue hallada la estela hubo una ermita, nadie recuerda su advocación.

Salvo las piezas conservadas *in situ*, las demás han sido trasladadas a otros lugares para su mayor seguridad. Solo las de Montorio y Villandiego permanecen en el mismo pago donde se hallaron. No obstante, lo más habitual es que se hayan llevado a iglesias (Vilviestre del Pinar) o a casas particulares, bien empotrándose en las fachadas (Palacios de la Sierra y Quintanilla-Sobresierra) o bien guardándose en su interior (Santa María del Campo).

López de los Mozos (2004: 45 y 47), al sistematizar las funciones de la estela, realizó una clasificación de las mismas, si bien planteando la conveniencia de establecer algunas otras subdivisiones a las señaladas por él para las estelas funerarias, religiosas, socioeconómicas y de nobleza o posesión. Concretamente, dentro de las religiosas, indica aquellas que sirvieron para la señalización de santuarios y recintos mágicos (López de los Mozos 2004: 46), único apartado donde podrían tener cabida las que incluimos en este estudio, si bien, a juzgar por la falta de detalles, el autor no las llegó a contemplar dentro del mismo por desconocer la existencia de esta nueva modalidad ya adelantada por Cadiñanos (1993: 257) para el ejemplar treviñés de Fuidio. Sin embargo, Úkar (1994: 356) ya había sistematizado esta función que indicaba el emplazamiento de un lugar sagrado como la habían adelantado Lapuente y Zubiaur (1987: 53) para la estela navarra de Eulate.

Aunque algunas estelas de Álava y Vizcaya se han hallado en ermitas (Leizaola 1989: 326, 329, 336 y 340), nunca sus descubridores han propuesto para

9 Ídem.: Villayerno-Morquillas. Libro de Fábrica 1811-1862, nº 31 r.

aquellas la función de señalar el lugar sagrado ocupado por un santuario desaparecido.

Todo parece indicar que, en las áreas donde estuvo arraigada la costumbre de erigir estelas discoideas de carácter funerario, este modelo iconográfico sirvió de ejemplo cuando los visitantes diocesanos mandaban colocar una cruz en aquellos sitios donde había habido una ermita, ya demolida. Sin embargo, en los lugares donde no había habido esta costumbre, el mandato se traducía en la colocación de sencillas cruces de madera o, en el mejor de los casos, de piedra, pero nunca de estelas discoideas.

Todas estas piezas carecen de inscripción, sin duda por considerarse más importante la presencia de la cruz, por ser esta el signo que mejor definía la sacralidad del lugar ocupado por la antigua ermita. Solo en un caso (Villayerno-Morquillas) la estela aparece con epígrafe, recordando la advocación del santuario desaparecido. A tenor de ello, la presencia de letreros parece ser una práctica muy esporádica y de cronología más reciente, quizás propia de las postrimerías del siglo XVIII cuando no de principios del XIX.

La erección de la mayoría de estas estelas debe situarse en la segunda mitad del siglo XVIII, coincidiendo con una época de secularización, de ruina de los santuarios y de pérdida de devoción y de religiosidad. Es en esta centuria cuando los visitantes diocesanos mandan a los curas que no celebren la liturgia católica en estas ermitas por haberlas encontrado indecentes o medio arruinadas. En este último caso, se ordenaba tapiar la puerta si no se reparaban los desperfectos. Como los trabajos necesarios tardaban en ejecutarse o no llegaban a realizarse nunca, los paredones se iban derruyendo hasta quedar reducido el edificio a los cimientos. La venta de la teja y, sobre todo, de la piedra, así como el robo de los materiales, convirtieron el solar sagrado en un montón de escombros donde prosperaba la maleza. Con antelación a las enajenaciones, los visitantes mandaban colocar una cruz en los sitios donde había habido una ermita para que las generaciones futuras recordaran que aquel terreno era lugar sagrado. No obstante, los mandatos debieron cumplirse pocos años después aunque los libros de fábrica no registran nunca la hechura de las cruces, bien por hacerse estas por cuenta de algún devoto y por vía de limosna, o tal vez porque la labrasen los vecinos a costa del concejo.

Las estelas estudiadas están labradas en diversas variedades de piedra caliza del país, por coincidir su hallazgo con terrenos calcáreos. Una excepción es la de Palacios de la Sierra, trabajada en arenisca.

Desde el punto de vista tipológico, se distinguen tres modalidades estelicas: las discoideas, las antropomorfas y las tabulares, repartidas todas ellas de manera bastante equitativa aunque las primeras debieron ser

las más características en la señalización de ermitas desaparecidas. Estas se destacan por disponer de una cabecera circular y un pie prismático. Aparecen en Castrillo de Murcia, Montorio, Palacios de la Sierra, Quintanilla-Sobresierra y Guadilla de Villamar. Las antropomorfas sobresalen por poseer una escotadura o cuello que separa el disco del pie, generalmente más ancho y de forma trapezoidal. Su presencia se reduce a Santa María del Campo, Villayerno-Morquillas y Villandiego. Las tabulares, en cambio, no presentan una individualización de partes ya que se trata de un bloque de lados rectilíneos, casi siempre paralelos o ligeramente oblicuos. Este tipo solo se da en dos ejemplares de Santa María del Campo.

En cuanto a su tamaño, y en comparación con los ejemplares contemporáneos conocidos de la provincia de Burgos, puede afirmarse que se trata de estelas de dimensiones modestas o incluso pequeñas, a excepción de la de Villayerno-Morquillas. Es de reseñar que son pocas las que se pueden conocer completamente, bien por encontrarse fracturadas, por estar empotradas en edificios a una altura que impide su medición o bien por hallarse semienterradas. No obstante, a tenor de los datos disponibles, la altura de las mismas oscila entre los 30 y los 50 cm, aunque la de Villayerno-Morquillas rebasa los 76, sin incluir la porción enterrada. Los discos adquieren una forma redondeada con diámetros que varían entre los 30 y los 50 cm, siendo excepcional el de Villayerno-Morquillas con 60 cm. Los espesores discales no suelen ser uniformes dentro de la misma pieza, pudiendo oscilar entre 0,50 y 2 cm, como sucede en los ejemplares de Castrillo de Murcia y Montorio. Sus medidas van desde los 9-10 cm en Santa María del Campo a los 17-19 de Castrillo de Murcia. Los vástagos adoptan una forma prismática o trapezoidal, pero siempre con tendencia a formar una base recta. Algunos de ellos se han perdido totalmente (Vilviestre del Pinar y Santa María del Campo), pero las alturas de los conservados fluctúan entre los 19 de Santa María del Campo y los 24 de Montorio. En cambio, las anchuras presentan una mayor oscilación pues están comprendidas entre los 20 de Montorio y los 75 de Villayerno-Morquillas. Los grosores, sin embargo, se mantienen más uniformes dentro de la misma pieza, siendo de destacar los 22,50 cm del ejemplar de Villayerno-Morquillas, aunque lo más frecuente es que frisen los 12 cm.

A tenor de los datos, la técnica más usada y, por tanto, la más prototípica de este tipo de estelas es el esculpido. En consecuencia, el motivo decorativo queda rehundido con respecto a la superficie plana del bloque pétreo. Esta técnica predomina en cruces griegas y círculos. También está presente el relieve que consiste en rebajar la superficie para dejar en resalte el motivo ornamental. Aparece documentada en cruces latinas, griegas patadas y aspas. A pesar de existir una pieza de Santa María del Campo con motivos tallados a bisel, es muy posible que su cronología sea muy anterior y no sirviera para señalar la ermita desapa-

recida, a pesar de haberse encontrado en el solar de una de ellas.

La decoración se localiza exclusivamente en el disco. Casi siempre ocupa una sola cara, el anverso, que se orienta hacia algún camino. En ocasiones, los motivos decorativos aparecen también en el reverso (Montorio, Santa María del Campo y Villandiego), siempre repetidos o con ligeras variaciones tipológicas, salvo en un ejemplar de Santa María del Campo. Se trata de motivos realizados con una técnica muy rudimentaria, sin duda por haberlos ejecutado personas sin pericia alguna. No obstante, en Santa María del Campo y Palacios de la Sierra, se observan detalles de cierta calidad, tal vez por haber sido esculpidos por canteros profesionales de estas localidades. El motivo decorativo más omnipresente es la cruz, por ser esta el signo que mejor identifica lo cristiano y, obviamente, por evidenciar, sin necesidad de palabras, que el lugar donde aparece fue un lugar sagrado para los cristianos. Junto a los motivos cruciformes, pero siempre a modo de complemento o de límite, pueden dibujarse círculos (Montorio y Quintanilla-Sobresierra).

La cruz más típica y repetida es la cruz griega de brazos iguales, ya sea de trazos rectilíneos paralelos o exvasados, ya sea de trazos curvilíneos formando una especie de cruz de Malta. Solo dos veces aparece la cruz latina (Guadilla de Villamar y Villayerno-Morquillas) y una, el aspa (Quintanilla-Sobresierra). La cruz más sencilla se obtiene mediante el esculpido de dos trazos que se cruzan en el centro del disco adaptándose al marco circular del mismo. El dibujo suele ser muy tosco, inhábil y, a veces, bastante amplio (Castrillo de Murcia). Ocasionalmente, el remate de los trazos adopta la forma de una cruz potenziada (Vilviestre del Pinar), recruzada (Santa María del Campo) u ovalada (Villandiego, Montorio y Santa María del Campo). Otras veces, la cruz es patada de brazos curvilíneos (Palacios de la Sierra).

A partir de ahora, los especialistas habrán de incorporar a la clasificación tradicional de las funciones de las estelas esta nueva modalidad que consiste en recordar y señalar el lugar ocupado por una antigua ermita desaparecida. No obstante, sus tipologías, dimensiones, técnicas y motivos decorativos no desentonan en nada del resto de las estelas cristianas a no ser por su mayor tosquedad y sencillez.

4. BIBLIOGRAFÍA

Cadiñanos Bardeci, I.

- 1993 "Estelas discoideas en la provincia de Burgos", *Boletín de la Institución Fernán González* 207, 239-268.

Campillo Cueva, J.

- 1997 "Los centros estéticos medievales de Arroyal y Marmellar de Arriba", *Boletín de la Institución Fernán González* 215, 419-444.
- 2004a "Las estelas epigráficas de época postmedieval en la provincia de Burgos", *Boletín de la Institución Fernán González* 229, 415-451.
- 2004b "Nuevas estelas discoideas de la Honor de Sedano (Burgos)", *KOBIE (Serie Anejos)* 6, vol. 2, 655-666.
- 2006 "Las estelas medievales del monasterio cisterciense de Villamayor de los Montes (Burgos)", *Boletín de la Institución Fernán González* 233, 431-451.
- 2006-2007 "Nuevas estelas epigráficas de época moderna en el norte de la provincia de Burgos", *KOBIE (Serie Antropología Cultural)* 12, 371-386.
- 2009 "Estelas de límite en los cementerios medievales de la provincia de Burgos", *KOBIE (Serie Antropología Cultural)* 13, 93-110.
- 2010 "Estelas discoideas del sureste de la provincia de Burgos", *KOBIE (Serie Antropología Cultural)* 14, 111-128.
- 2011 "Estelas anepigráficas de época moderna en la provincia de Burgos", *KOBIE (Serie Antropología Cultural)* 15, 181-192.

Casa, C. de la; Domènech, M.; Menchón, J.

- 1994 "Estelas medievales del monasterio cisterciense de Las Huelgas de Burgos", IV Congreso Internacional sobre la Estela Funeraria, Donostia, 1991, *Cuadernos de Sección Antropología-Etnografía* 10, Eusko Ikaskuntza, 193-214.

Gutiérrez Hurtado, J.L.

- 1997 *Sedano: Villa y Honor*, ed. Caja de Burgos, Burgos.

Lapiente, L.; Zubiaur, F.J.

- 1987 "Consideraciones en torno a las estelas funerarias de las Améscoas (Navarra)", *Actas del Congreso Internacional sobre la Estela Discoidea celebrado en Carcassonne*. 4, 5 y 6 de septiembre de 1987, Ed. Centre d'Archéologie Médiévale du Languedoc.

Leizaola, F. de;

- 1989 "Las estelas discoideas de Euskalerría", en *Estelas Discoideas de la Península Ibérica*, ed. Istmo, Madrid, 321-350.

López de los Mozos, J.R.

- 2004 “La estela y la muerte”, *Actas del VII Congreso Internacional de Estelas Funerarias*, t. I, Santander, 24-26 de octubre de 2002, Fundación Marcelino Botín (ed.), Santander, 35-72.

Madoz, P.

- 1849 *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, t. XII, Madrid.

Martínez Díez, G.

- 1997 *Pueblos y alfores burgaleses de la repoblación*, Junta de Castilla y León, Valladolid.

Úkar Muruzábal, J.

- 1994 *Ayer y hoy de la estela discoidea en Navarra*, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 64, 275-606.

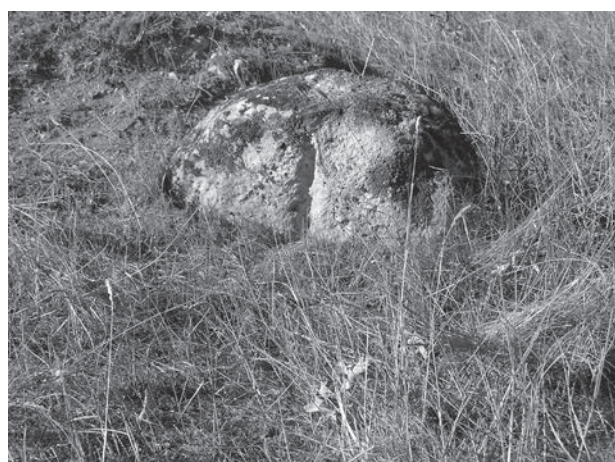


Figura 1. Castrillo de Murcia. Anverso de la estela.



Figura 2. Guadilla de Villamar. Anverso de la estela.



Figura 3. Montorio. Anverso de la estela.



Figura 4. Montorio. Reverso de la estela.



Figura 5. Palacios de la Sierra. Anverso de la estela.



Figura 6. Quintanilla-Sobresierra. Anverso de la estela.



Figura 7. Santa María del Campo. Anverso de la estela nº 7.



Figura 8. Santa María del Campo. Anverso de la estela nº 8.



Figura 9. Santa María del Campo. Reverso de la estela nº 8.



Figura 10. Santa María del Campo. Anverso de la estela nº 9.

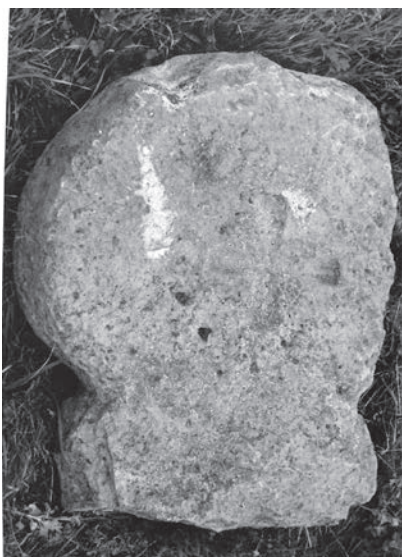


Figura 11. Villandiego. Anverso de la estela.



Figura 12. Villandiego. Reverso de la estela.



Figura 13. Villayerno-Morquillas. Anverso de la estela.



Figura 14. Vilviestre del Pinar. Anverso de la estela.

CRÍTICAS Y RESEÑAS (*)

(*) La Revista Kobie viene publicando desde hace unos números una sección bajo el epígrafe "Críticas y Reseñas", deseando hacer con ella una aportación a la mejora del conocimiento sobre los temas de **Antropología Cultural** que constituyen su especialidad.

Hasta el momento sólo se ha publicado críticas de libros y de artículos de revista, por lo que se desea recordar a todos que la Sección está abierta igualmente a reseñas y recensiones, y además relativas a cualquiera de los temas de su especialidad.

También entiende mejorar su aportación publicando en esta misma Sección la respuesta del autor a la crítica a su trabajo en el mismo número siempre que el plazo lo permita. De esta forma se pretende ofrecer al lector dos versiones sobre el tema de manera simultánea.

(N. de la D.)

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 16: 229-232
 Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
 Bilbao - 2012
 ISSN 0214-7971

Parentescos. Modelos Culturales de Reproducción, VV.AA. Editores: Jorge Grau, Dan Rodríguez y Hugo Valenzuela. Publicado por PPU. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A. de Barcelona, 475 pp., 2011. I.S.B.N.:978-84-477-1125-3

Como afirman en la introducción los editores Jorge Grau, Dan Rodríguez y Hugo Valenzuela, esta obra ofrece una doble trayectoria: el proyecto intelectual de Aurora González acerca de su interés en el parentesco y en su epistemología y el trabajo llevado a cabo: *Teoría transcultural de la reproducción de los grupos humanos: la antropología del parentesco como estudio de los modelos socioculturales de la procreación y crianza de los niños* realizado por el GETP (Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco de la Universitat Autònoma de Barcelona que se forma en 1994 bajo la dirección de **Aurora González**.

La organización del libro ofrece una panorámica interesante y fácil de aprehender a pesar de la diversidad que encierra cada uno de los artículos que lo componen. Se organiza en tres partes: I *Dominio teórico del parentesco*; II *Etnografías. Modelos procreativos* y III *Modelos y conceptos transculturales* y responde muy bien a las bases teóricas y metodológicas sobre las que se ha asentado e inspirado la totalidad de el proyecto que ha dado lugar a los resultados que el libro ofrece. Es pues la suma de teoría, metodología, cuidada etnografía, capacidad analítica y comunicación clara. Algo difícil cuando son 15 entre autoras y autores las que elaboran 17 capítulos, de ahí el interés de la publicación.

Además consigue llevarnos a través del abanico amplio de lugares, culturas y sociedades a atravesar Europa, Asia, África, Sudamérica, Oceanía y a mantener el interés para en la diversidad de situaciones socioculturales y políticas, enfrentarnos a la posible diversidad de las creencias, valores, prácticas del parentesco. Para ello ha sido necesario contar con una elaboración teórica sólida que es la que Aurora González nos proporciona en el primer capítulo donde define las características de lo que denomina “dominio analítico, modelos teóricos y comparación transcultural” (p. 27). Se trata de una propuesta bien argumentada que actúa de hilo conductor de los análisis y muestra la posibilidad de elaborar modelos que emergen en la confrontación de las posibilidades teóricas que actúan como guía y las realidades tan diversas que emergen en las prácticas etnográficas. Es evidente que los resultados no aparecen como algo forzado sino que devienen de las diferentes realidades estudiadas desde

dentro y contextualizadas en lo específico y cercano en unos casos, transnacional en otros, situado y multisituado.

Inicio la recensión con los contenidos de la primera parte: *Dominio teórico del parentesco* ya que es importante la comprensión de la propuesta del grupo investigador que siguiendo a González es la de generar teoría en antropología encaminada a definir el parentesco teniendo en cuenta la diversidad contextualizada en culturas, sociedades así como en situaciones transnacionales. Ello implica contar con una definición del dominio analítico de la Antropología del parentesco que realiza la autora en el primer capítulo; encaminado a que sirva para elaborar modelos teóricos para el estudio transcultural de la procreación, adscripción y crianza de los niños y niñas. Ello implica una definición sustantiva es decir, explicitar de qué fenómenos se ocupa. Una definición enumerativa que establece los campos que serían objeto de estudio por ej.: 1) Ideas, normas y usos; 2) adscripción de los niños y niñas; 3) cuidado de niños y niñas hasta que alcancen la madurez social y otros más. De los contenidos de la definición se pasaría en primer lugar al estudio de los límites externos del dominio como: las intersecciones con otras perspectivas teóricas como la representación; el ejercicio de la sexualidad en su conjunto; los sistemas de género; los sistemas educativos; y los sistemas de salud afectiva y materno-filial. En segundo lugar estaría el estudio de las articulaciones con otros elementos de la cultura ya que en la construcción del dominio los elementos externos son también importantes para la comprensión de “la organización y las representaciones del parentesco en la sociedad investigada” (González, 34). La autora hace su propuesta teórica para ponerla a prueba en la investigación etnográfica que propicia la comparación transcultural para poder ir revisándola a la luz de los resultados.

Se trata de poder contar con una definición transcultural del dominio que permita generar una explicación teórica comprensiva de las diferencias y las analogías culturales. Así se recalca en la introducción que es una perspectiva, por lo tanto una visión de largo alcance y al tiempo, de una aplicabilidad a la concreción de los objetos de estudio que pueda abarcar la perspectiva. Todo ello es muy importante a la hora de situar y evaluar las contribuciones de los artículos ya que autoras y autores van seleccionando si tratan límites externos al dominio; si se ocupan de analizar intersecciones con otras perspectivas teóricas o si estudian las articulaciones con otros elementos de la cultura. Dado que se estudian distintos aspectos del

dominio en contextos culturales diferentes, con ello se pone a prueba la capacidad de la aproximación al dominio y a sus contenidos o directrices para definirlo como transcultural. Y a mi entender poder situarlo en la teoría antropológica como una contribución actual a la disciplina.

Partiendo ya del reconocimiento de la explicitud teórica de González que he realizado voy a resaltar elementos que van a engrosar la respuesta a la teoría inicial ya mencionada. Para ello he encontrado ejes a los que me dirijo para mostrar las contribuciones de manera que atraviese el orden en que están organizados los capítulos.

María Valdés refuerza la importancia teórica de la práctica etnográfica al centrarse en textos clásicos de Malinowski y con ello reivindicar el valor de los clásicos y la necesidad de establecer la genealogía de teorías, en éste caso en torno al parentesco. Valdés pone en valor el recorrido teórico de Malinowski y lo ve a la luz de las tres propuestas de la definición del dominio analítico al que ya se ha aludido. Es de interés su análisis ya que es frecuente hacer nuevas propuestas sin mirar a los clásicos críticamente y recuperar lo que es válido para de esa manera hacer más sólidas las propuestas de cambio. Y porque hace un análisis exhaustivo puede concluir viendo a Malinowski “como precedente teórico de la propuesta de definición del dominio analítico del parentesco” (p. 81). Este análisis de la autora permite ver las raíces de la teoría, algo importante en una disciplina como es la antropología, más dada a aceptar innovaciones y menos a cimentarlas evaluando bases anteriores que pudieran estar o no superadas. Para mí resulta de gran interés esa genealogía oceánica de la práctica etnográfica en un tema de plena actualidad.

Pepi Soto en su búsqueda de las intersecciones entre el dominio del parentesco y la antropología de la educación vuelve también a los clásicos, en éste caso a Margaret Mead y por ello a Oceanía. Examina conceptos como, evolución, crianza, cultura así como aquellos que tienen que ver con la transmisión y el aprendizaje cultural para pasar a verlos a la luz de la antropología de la educación. Aunque ve al parentesco y educación como un binomio complejo apuesta por ello y encuentra que “cualquier relación social pensada en términos de parentalidad, con independencia de la biología, conlleva una interacción que puede devenir educativa” (2011:107).

En la segunda parte del volumen *Etnografías. Modelos procreativos* se presenta la importancia de lo que González planteaba desde una aplicación del modelo de manera transcultural que se hace efectivo en el trabajo de campo. Por mi parte señalo en primer lugar algunas contribuciones que emergen de las investigaciones acerca de las intersecciones y en

segundo de las articulaciones por representar aportaciones a la definición del modelo. Y se consideran tanto las que han servido como base del modelo como las que el investigador o investigadora han podido descubrir aunque no estuvieran como guías en su estudio.

Lo inicio con **Virginia Fons** que analiza el modelo de parentesco ndowe de Guinea Ecuatorial del África central. Su estudio revela los aspectos simbólicos que relacionan el parentesco con la formación del hijo/hija y las prácticas de cuidado y crianza. Resalta los aspectos sociales y estructurales que permiten hablar de un modelo etnográfico de parentesco ndowe donde es evidente la fuerza de ciertos principios rectores preñados de simbolismo que estructuran relaciones y vehiculan obligaciones.

Anna Piella en su estudio del modelo procreativo dyirbal del nordeste de Australia se acerca a los datos con la propuesta de domino generado desde el GETP. Para la autora es evidente que el marco teórico de la descripción del dominio generado desde la propuesta de González, le ha permitido obtener una comprensión del modelo aborigen flexible de parentesco que considera central la procreación y crianza y que muestra a su vez nítidamente la articulación existente entre los procesos de elaboración de las identidades vinculadas con el territorio y las relaciones de parentesco. Se da una tríada bien interconectada.

Irina Casado en “Formando gode nordmenn. Maternidades, paternidades y cuidado de los niños en Oslo” presenta un modelo en el cual los niños y niñas son representados como el centro y es a partir y en función de ese eje que pende la organización de la familia y el Estado para asegurar su crianza y bienestar. Ello revela un sistema de prioridades y valores que propicia el reparto de tareas que afectan a mujeres y a hombres en las responsabilidades de la crianza. Aquí también se ve la articulación con lo que sería el sistema y las relaciones de género.

Clara Carme Parramón analiza cambios, continuidades y transformaciones en el modelo de parentesco a través de las personas que emigraron a Catalunya procedentes de otros lugares de España, especialmente de zonas rurales en la segunda mitad del siglo XX. Se aportan las normas, prácticas, y representaciones que formaban parte del modelo de parentesco en las poblaciones de origen y aquellas que se fueron adoptando como parte de una inserción en una población diferente de la de origen. Se centra en mujeres emigrantes de Hospitalet de Llobregat para ver la intersección entre parentesco y género. Se contextualiza en la situación franquista y en las decisiones que se fueron tomando sobre política agraria que obligó a la gente campesina a buscar medios de subsistencia en otros lugares como lo muestra este caso.

Para **Irina Casado** es importante la intersección entre parentesco y salud reproductiva a través de un estudio de caso de los imazighen rifeños inmigrados en la comarca catalana de Osona. Se centra en el proceso reproductivo total a partir del cual se definen los roles y status y por ello la organización social del grupo. El deseo de hijos e hijas continúa como dice la autora cuando se convierten en abuelos y abuelas. En el análisis de las ideas y prácticas sobre la sexualidad y los cuidados vinculados al proceso reproductivo, se aprecia que combinan el sistema biomédico y el sistema de la medicina tradicional. De ahí la importancia que cobra el tenerlo en cuenta a la hora de la planificación sanitaria. Aquí también se produce una posible articulación con la dimensión aplicada de la práctica médica.

Gustavo Indurain define la articulación entre enfermedad y el parentesco y cuidados en cuanto a los roles que se vehiculan con el cuidado de las personas enfermas entre los chinantecos de San Felipe Usila (Oaxaca, México). Estudia las maneras en que el cuidado de la enfermedad lleva a una disrupción y reorganización bien sea temporal o definitiva del grupo doméstico que incide a su vez en el proceso de procreación y crianza.

Pasando a la tercera parte del texto “Sobre modelos y sus cambios” se incluye la capacidad que las directrices teóricas y metodológicas del dominio del parentesco propuesto por Aurora González lleva a una práctica etnográfica en la que se pueden detectar modelos que incluyen: los que están en activo o que tienen su reconocimiento; los emergentes tanto aquellos que se reconocen desde la propia cultura y sociedad como los que reconoce el investigador/investigadora. Es de gran interés la diversidad de los modelos y también las posibilidades que presentan a la hora de establecer comparaciones y gradaciones acerca de la persistencia o de los cambios por los que pueden ir pasando. Asimismo pueden servir como punto de partida a la hora de elaborar otros estudios teniéndolos en cuenta como punto de partida, por ejemplo para el cambio y para la comparación intercultural.

Hugo Valenzuela se centra en procesos de transformación del parentesco tradicional pakistaní entre la población emigrante pakistaní en Barcelona. Pone de relieve que la experiencia migratoria introduce cambios en las prácticas y simultáneamente existen estrategias que configuran y conectan con el modelo tradicional. El entramado de conexiones y prácticas simbólicas y culturales transnacionales que vinculan a las comunidades receptoras y emisoras tiene un impacto funcional que explica su mantenimiento y ejercicio. El autor capta que es posible elaborar modelos etnográficos parciales y plantear su alcance transcultural.

Dan Rodríguez estudia el modelo procreativo chino basándose en datos recogidos en Toronto y Catalunya. Reconoce la emergencia de un modelo característico de parentalidad apropiado para contextos de transnacionalidad en los que es determinante la consideración del contexto que puede ser: macro, micro. Es interesante su apuesta por jugar con la contextualización dual como en éste caso: China y Estado español para poder constatar la adaptabilidad del modelo. Resulta muy interesante la capacidad adaptativa desarrollada a partir de “un modelo procreativo específico” que pueda actuar de manera favorable y efectiva en contextos tan diferentes de aquellos de sus lugares de origen.

Fijándose en el modelo reproductivo malayo, **Hugo Valenzuela** destaca la flexibilidad de la institución de *anak angkat* para su adaptación a características que responden a necesidades sociales, influencias del Islam, y elementos intangibles en la configuración del parentesco. Aparece la adopción como institución social flexible tanto la que se da para una acogida temporal como la que se define como permanente. Es interesante la información acerca del contexto familiar donde se lleva a cabo la adopción que es generalmente entre familiares. Se da una respuesta a personas que no han podido tener descendencia pero que la desean. Una situación que me recuerda también a prácticas en sociedades de Micronesia, especialmente matrilineales o con una tendencia matrilineal o ambilineal. Hugo incorpora su propia experiencia de haber sido adoptado por una familia de pescadores malayos.

Aurora Francesca Reparato se centra en la población emigrante de origen dominicano en Barcelona. El análisis del cambio está presente en el estudio de factores relacionados con la formación de la pareja, las dinámicas presentes en la crianza de hijos e hijas y la presencia de cambios y continuidades en las relaciones de parentesco. Es evidente que las mujeres son el eje central de la organización de la crianza y es por ello que la autora se fija en los cambios en los roles y estructuras de cuidado en un modelo procreativo transnacional. Ello demanda nuevas herramientas metodológicas que recojan e incorporen contextos tanto de los países de partida como de los de llegada, situación que también aparece en otros artículos del libro. También es de interés la exploración que hace acerca de las razones para emigrar que “dependen de cambios en las estructuras socioculturales” (pág. 189).

Júlia Vich presenta un estudio de caso de gran riqueza que tiene que ver con adopciones españolas de menores chinos, principalmente niñas. Un estudio multisituado en el que analiza los contextos españoles para explicar la demanda y también el contexto chino para informar acerca de las condiciones que han

generado las solicitudes y sus respuestas.. De gran interés es su análisis de China de cara a la adopción internacional y simultáneamente su emergencia y consolidación como potencia política y económica. Se presenta un modelo transnacional en el que se presta atención a la consideración del contexto que se plantea como dual: China y Estado español y al tiempo puede ser: macro, micro. Y la dualidad de la gran potencia que al tiempo que exporta productos, cede población de una manera selectiva. Y la España receptora de personas y al mismo tiempo dependiente económicamente de China dentro de la política de la unión europea de solicitar apoyo a las poblaciones emergentes, siendo China una de ellas.

Marixell Sàez y Óscar López presentan resultados de una investigación llevada a cabo entre la población rrom rumana originaria de Tandarei y Murgein en Catalunya. Realizan un estudio de caso intensivo de una familia para acceder a la organización de la procreación entre los rrom. Es evidente que en éste caso está muy marcada por la edad y el sexo, los roles y estatus dentro de la familia y la comunidad. Presentan lo que consideran ser los ejes estructuradores del modelo. La relación con el cuerpo se constituye en un eje al que converge todo lo relacionado con el ciclo y experiencia reproductiva. Tiene por ello una aplicación práctica por tratarse de una población que experimenta de forma particular la marginación y exclusión social. Puede verse como un modelo a contrastar con otros estudios entre los rrom.

En la tercera parte del libro se hace hincapié en los modelos transnacionales. Así **Anna Piella** en “Tener o no tener hijo” estudia la vinculación entre infecundidad y parentesco a través de las relaciones de las personas sin descendencia directa en el ámbito sociocultural del parentesco. La reflexión que realiza acerca de la infecundidad involuntaria la lleva a proponer un término de parentesco “hijos sin hijos” para constituir su estudio desde una realidad temática, histórica y cultural de una vivencia del parentesco que tiene un campo de actuación y de construcción social al que se le ha dedicado poca atención.

En “Estrategias socioculturales de procreación y crianza: de la adopción internacional a la circulación de menores” **Jorge Grau** aborda la extensión transcultural de la circulación de menores poniendo de relieve las estrategias socioculturales que subyacen a sus cambios de residencia y adscripción. Es interesante constatar en los resultados que a través de la etnografía se da la comparación de los rasgos del fenómeno de la circulación y sugiere que en muchas sociedades la circulación de menores de niños y niñas modela las líneas sociales de apoyo, alianza y creación o estrechamiento de lazos relacionales entre personas adultas. Se siguen patrones similares a los del parentesco tradicional. Es un tema emergente del estudio de la circulación de menores que rompe en muchos casos con esquemas occidentales acerca del amor y del cuidado

de los hijos e hijas. Tiene a su vez repercusiones en la población de origen.

Llegada a este punto espero haber dado una visión general a partir de algunas de las aportaciones que han venido haciendo las autoras y autores mediante sus artículos basados en la investigación a la que me referí al comienzo bien en propuestas y análisis teóricos bien en la inmersión en el trabajo de campo en poblaciones rurales y urbanas en distintos continentes. Y a la luz del planteamiento inicial de Aurora González es evidente que representa una aportación importante a una visión innovadora de la parentalidad. Los distintos estudios basados en la práctica etnográfica intensiva ejemplifican la capacidad que tiene la práctica para generar teoría, aportar conocimientos que nos enriquecen por su versatilidad en unos casos, por su capacidad adaptativa en otros. También los hay que producen extrañeza sorpresiva porque en muchos casos la innovación es revulsiva. Y en algunos de ellos la importancia de la aproximación desde los sistemas de género como sistemas de poder pone de manifiesto su importancia.¹

Las contribuciones de los 15 artículos muestran coherencia y nos enseñan acerca de la importancia que tienen las miradas desde la teoría para cuestionar desigualdades, opresiones, como son las de género, las resultantes de la emigración desprotegida. Pero también aprendemos de la flexibilidad para incorporar, para compartir, para mantener uniones desde las personas, los colectivos con el territorio, el cuerpo, las emociones, la naturaleza. Y expreso el deseo de que el proyecto del GETP siga generando conocimiento y buen hacer académico. El conocimiento que cuestiona, impulsa y especialmente el que como el que nos ofrece el libro tiene una dimensión social es siempre importante pero lo es más en momentos de crisis que en los de bonanza.

Teresa del Valle

Universidad del País Vasco-
Euskal Herriko Unibertsitatea

¹ Quiero señalar la importancia de otro volumen relacionado con parentesco titulado *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, que tiene como editoras a: Virginia Fons, Anna Piella y María Valdés, Barcelona, PPU. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A, 2010. Tuvo su origen en el Simposio Internacional organizado por el GETP (*Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco*) en la Universitat Autònoma de Barcelona en mayo de 2010.

KOBIE ALDIZKARIAN JATORRIZKO LANAK ONARTZEKO ARAUAK

NORMAS PARA LA ADMISIÓN DE ORIGINALES EN LA REVISTA KOBIE

KOBIE ACCEPTANCE CRITERIA FOR THE PUBLICATION OF ORIGINAL ARTICLES

KOBIE aldizkaria, izaera zientifikoa duena, Bizkaiko Foru Aldundiaren Kultura Sailak Kultura Ondare Zerbitzuaren bidez editatu du. Bi serie espezializatu argitaratu dira: *KOBIE. Paleoantropología* eta *KOBIE. Antropología Cultural*, urtero bakoitza bolumen batekin. Gainera, bi serie monografiko ere editatu dira: *Anejos de KOBIE* eta *Excavaciones Arqueológicas en Bizkaia* (prestaketa-fasean), aldizkakotasun aldakorrarekin, garrantzi handiagoko azterlanak eta lanak jorratuta.

KOBIE aldizkariaren orrietan Arkeologiarekin, Etnografiarekin eta Kultura Ondarearekin zerikusia duten azterlan guztiak jasotzen dira, serieak eta monografiak kontuan izanda. Halaber, Bizkaiko Lurralde Historikoaren edo ekialdeko Kantauriaren gain eragina duten gaiak garrantzitsuak izango dira, betiere Bizkaiko Foru Aldundiak finantzatutako lanak lehenetsita.

KOBIE aldizkariak, bere aldetik, edizioarekin zerikusia duten kontsultei arreta emateko telefono hauek erabiliko du: 0034.94.4066957 edo 0034.94.4067723, edo kobie@bizkaia.net helbide elektronikoa erabiliko du. Jatorrizkoak *KOBIE* aldizkariara posta ziurtatuaren bidez helbide honetara bidaliko dira:

Kultura Ondare Zerbitzua
Bizkaiko Foru Aldundia
KOBIE Aldizkaria
K/ María Díaz de Haro, 11-6. solairua
48013-Bilbo (Bizkaia)

La revista KOBIE, de carácter científico, es editada por el Departamento de Cultura de la Diputación Foral de Bizkaia a través del Servicio de Patrimonio Cultural. Se publican dos series especializadas: *KOBIE. Paleoantropología* y *KOBIE. Antropología Cultural* con un volumen anual cada una. También se editan dos series monográficas: *Anejos de KOBIE* y *Excavaciones Arqueológicas en Bizkaia* (en preparación), de periodicidad variable, dedicadas a estudios y trabajos de mayor entidad.

En las páginas de la revista *KOBIE* tienen cabida todo tipo de estudios relacionados con la Arqueología, la Etnografía y el Patrimonio Cultural, en función de sus series y monografías. Se da especial relevancia a los temas que incidan en el Territorio Histórico de Bizkaia o se centren en el ámbito del Cantábrico oriental, primándose aquellos trabajos que hayan sido financiados por la Diputación Foral de Bizkaia.

La revista *KOBIE* atenderá las consultas relacionadas con su edición e intercambio a través de kobie@bizkaia.net y/o en los teléfonos 0034.94.4066957 ó 0034.94.4067723 (intercambio). Los originales serán enviados por correo certificado a la revista KOBIE en la siguiente dirección:

Servicio de Patrimonio Cultural
Diputación Foral de Bizkaia
Revista KOBIE
C/ María Díaz de Haro, nº 11-6ª plta.
48013-Bilbao (Bizkaia)

KOBIE, the scientific journal, is published by the Department of Culture of Bizkaia Provincial Council through its Cultural Heritage Service. Two specialist series are published: *KOBIE. Paleoantropología* and *KOBIE. Antropología Cultural* with an annual issue appearing in each case. Two monographic series are also published: *Anejos de KOBIE* and *Excavaciones Arqueológicas en Bizkaia* (in preparation), which feature more extensive studies and papers and are not published on a fixed date.

KOBIE welcomes any type of studies related to Archaeology, Ethnography and Cultural Heritage, according to its series and monographs. Particular emphasis is given to those areas focusing on Bizkaia or based on the eastern Cantabria, with priority being given to those studies that have been funded by Bizkaia Provincial Council.

Any queries regarding publication in *KOBIE* can be made by phoning (0034.94.4066957 or 0034.94.4067723), or by email (kobie@bizkaia.net). The originals should be sent by registered post to the *KOBIE* at the following address:

Servicio de Patrimonio Cultural
Diputación Foral de Bizkaia
Revista KOBIE
C/ María Díaz de Haro, nº 11-6ª plta.
48013-Bilbao (Bizkaia)

I. TESTUA

Lanak argitaratu gabe egoteaz gain, beste-lako aldizkarietan edo argitalpenetan onartu gabe egon beharko dira. Lanak euskaraz, gaztelaniaz eta ingelesez argitaratu beharko dira. Europako bestelako hizkuntzak ere kontuan hartuko dira, betiere aurretiaz hori kontsultatuta. Lanen gehieneko luzera DIN - A4 formatuko 40 orrikoa izango da, aurpegi batetik, bibliografiarekin eta irudiekin batera.

KOBIE aldizkariaren zuzendariak jatorrizkoen, ebaluazioari eta onarpenari buruzko kontsultak kontuan izango ditu, betiere 0034.609.414102 telefono-zenbakiaren bidez, kobierevue@gmail.com.

Lanaren testua inprimatutako bi kopien bidez eta Word formatuan grabatutako CD-Rom edo DVD aurkeztu beharko da. Testu horren marjinak hauek izango dira: goikoa eta behekoa 2 zentimetrokoak eta ezkerrekoak nahiz eskuinaldekoak 2,5 zentimetrokoak, (± 35 lerro), 1,5 tartearekin idatzita, 12 puntuko Times New Roman letra-tamainarekin, justifikatuta eta modu korrelatiboan zenbatuta. Ez dira onartuko eskuz egindako zuzenketak. CD edo DVD etiketatuta egon behar da, ondoko datuak jasota: egilearen izena, lanaren izenburua eta bertan jasotako artxiboen izenburua.

Jatorrizko lan bakoitzarekin batera, izenburuaren ostean, edukiaren hiru laburpen aurkeztu beharko dira, bat lanaren jatorrizko hizkuntzan eta beste biak, euskaraz, gaztelaniaz edo ingelesez. Laburpen horien gehieneko edukia 10 lerrokoa izango da.

Egileak egokitzen jotako bost-hamar hitz gako adieraziko dira, laburpenen hizkuntza berberetan (euskara, gaztelania, ingelesa) idatzita, alfabetoaren bidez antolatuta eta puntuen bidez bananduta.

Hona hemen lana aurkezteko modua: testuaren goiburuan lanaren izenburua adieraziko da. Horren azpian ingelesera egindako itzulpena agertuko da. Jarraian, eta eskuinaldeko marjinan egilearen edo egileen izena eta bi abizen adieraziko dira: orriaren oinean nahitaez lanaren tokia edo hori atxikitako tokia, posta-helbidea eta helbide elektronikoa adierazi beharko dira. Kontsultak egiteko, **KOBIE**ren eskutik, egile sinatzaileen arteko solaskidea beti adierazi beharko da.

Lanaren garapenean atal ezberdinen izenburuak **lettra lodiz** adierazi beharko dira, eta arabiar zifraren bidez modu korrelatiboan zenbatuta agertu beharko dira, Dewey arboreszentzia-sistema (1.1., 1.2., 1.3.,...) hierarkia-aren bosgarren maila arte erabilita.

Latinismo eta hitzez hitzeko aipamen guztiak *lettra etzana* idatzi beharko dira. Hitz edo esaldi bat nabarmendu behar bada, hori **lettra lodiz** adieraziko da, inoiz ez azpimarratuta. Proiektuei edo ikerketa-programei, etab. i egindako eskerrak eta aipamenak lanaren amaieran lerrokada berezian jasoko dira.

I. TEXTO

Los trabajos deberán ser inéditos y no haber sido aceptados en cualquier otra revista o publicación. Los idiomas de publicación son el euskera, el castellano y el inglés. Se considerarán otros idiomas del ámbito europeo previa consulta. La extensión máxima de los trabajos será de 40 hojas tamaño DIN - A4 por una sola cara, incluyendo la bibliografía y las ilustraciones.

El director de la revista **KOBIE**, atenderá las consultas relacionadas con evaluación y aceptación de los originales a través del teléfono 0034-609.414.102, o mediante kobierevue@gmail.com.

El texto del trabajo deberá ser presentado mediante dos copias impresas así como grabado en CD-Rom o DVD en formato Microsoft Word. Los márgenes de dicho texto serán, el superior e inferior de 2 cms. y el izquierdo y el derecho de 2'5 cms. (± 35 líneas), habiendo sido redactado a 1'5 espacios con un tamaño de caracteres de 12 puntos en Times New Roman, justificado y paginado correlativamente. No se admitirán correcciones a mano. El CD o DVD deberá ir etiquetado indicando el nombre del autor, el título del trabajo y el título de los archivos que contenga.

Cada original deberá venir completado después del título con tres resúmenes del contenido, uno en la lengua original del trabajo y los otros dos, como cumpla, en euskera, español o inglés. Dichos resúmenes no deberán exceder las 10 líneas.

Se incluirán entre cinco y diez palabras clave, que el autor considere oportunas; redactadas en los mismos idiomas que los resúmenes (euskera, español o inglés), en orden alfabético y separadas entre sí mediante puntos.

El orden de presentación del trabajo será el siguiente: el texto deberá ir encabezado por el título del trabajo. Inmediatamente debajo su traducción al inglés. Seguidamente y en el margen derecho el nombre completo y dos apellidos del autor o autores; a pie de página obligatoriamente el lugar de trabajo o centro al que se encuentra adscrito, la dirección postal y la de correo electrónico. Para cualquier tipo de consulta, por parte de **KOBIE**, indíquese siempre el interlocutor entre los autores firmantes.

En el desarrollo del trabajo los títulos de los diferentes apartados irán en **negrita** y serán numerados correlativamente en cifra árabe utilizando el sistema de arborescencia Dewey (1.1., 1.2., 1.3.,...) hasta el quinto nivel de esta jerarquía.

Todos los latinismos y citas literales serán redactados en *cursiva*. Si es necesario destacar una palabra o frase se utilizará la **negrita**, nunca el subrayado. Los agradecimientos, citas a proyectos o a programas de investigación etc.; irán en párrafo aparte al final del trabajo, inmediatamente antes de la bibliografía.

I. TEXT

The papers must not have been previously published and not have been accepted by any other journal or publication. The publication languages are Basque, Spanish and English. Other European languages will be considered on a case-by-case basis. The maximum length of the papers should be 40 A4 pages on a single side, including the bibliography and illustrations.

The director of **KOBIE** can be contacted regarding any queries related to the assessment and acceptance of the originals by telephone at 0034.609.414102, by sending an email to kobierevue@gmail.com.

The text of the paper should be submitted in two printed copies and recorded on CD-ROM or DVD in Microsoft Word format. The upper and lower margins of the page should be 2 cm and the left and right margins 2.5 cm (± 35 lines). The text should be written in 1.5 spacing in Times New Roman 12-point font, right justified and numbered correlatively. Hand corrections will not be accepted. The CD or DVD should be labelled with the name of the author, the title of the paper and the name of the files that it contains.

Each original should be completed with three abstracts of the contents, one in the original language of the paper and the other two, as applicable, in Basque, Spanish or English, after the title. These abstracts should not exceed 10 lines.

They should include between five and ten key words, that the author deems to be appropriate, in the same language as the abstracts (Basque, Spanish or English), in alphabetical order and separated by full stops.

The order of presentation of the paper should be as follows: the text should be headed by the title of the paper. Its translation in English should appear immediately below. The full name and two surnames of the author or authors should then appear on the right margin. The workplace or centre to which they belong, the postal address and email must appear in the footer. Please always indicate the corresponding author from among the signing authors for **KOBIE** to contact.

The titles of the different sections of the papers should be in **bold** and numbered correlatively in Arabic numerals using the Dewey Decimal Classification (1.1., 1.2., 1.3. and so on) up to the fifth level of this hierarchy.

Any Latinisms and literal quotes should be in *italics*. Bold, never underlining, should be used if a word or phrase needs to be highlighted. Acknowledgements, references to projects or research programmes, etc., should be in a separate paragraph at the end of the paper.

II. OHARRAK.

Beti orriaren oinean, testuan modu korrelatiboan zenbatuta. Karaktereen tamaina 10 puntukoa izango da, lerroarteko soilarekin. Orriaren oinean bibliografia aipamenak ez jasotzeko ahaleginak egingo dira.

III. ARGAZKIAK

Argazkiak, figurak (argazkiak, marrazkiak, mapak, laukiak, grafikoak, etab.) eta taulak badira, modu korrelatiboan zenbatuko dira. Euskarri magnetikoan (CD) bidaliko dira, argazki bakoitza gutxienez ere 300 pikeletako (dpi) JPG edo TIF bereizmen-formatuarekin artxibo bereizietan grabatuta. Argazkien oinak artxibo bananduan idatzita agertuko dira, betiere lanaren euskarri magnetikoan (CD) eta inprimatutako orri soltean. Testuan argazki bakoitza erreproduzitzeko tokia adierazi beharko da. Argazkietatik edozein bestelako argitalpenetatik jaso bada horren jatorria eta egilea adierazi beharko dira.

IV. BIBLIOGRAFIA AIPAMENAK.

Bibliografia aipamenak Bibliografia aipamenak testuaren barruan jasoko dira, ez orriaren oinean edo lanaren amaieran. Egilearen edo egileen abizena adieraziko da, izen berezia letra xehez idazteko erregela aplikatuta, eta ostean, argitalpen-data, banantze-komarik gabe, eta bi puntu ostean, aipatu nahi den orria eta/edo irudia jasoko da:

(Basas 2009: 131, 3. iru)

(García Obregón 1986)

(Iriarte eta Hernández 2009: 9)

(Castaños *et al.* 2009: 51)

(Palomera 1999: 32; Campillo 1997: 5)

(Andrío 1992: 526 eta 1994: 32)

...J. L. Ibarra Álvarez (2009: 223) uste du...

II. NOTAS.

Serán siempre a pie de página, debiéndose numerar de forma correlativa en el texto. Los caracteres tendrán un tamaño de 10 puntos y el interlineado sencillo. Se procurará no incluir referencias bibliográficas al pie de página.

III. ILUSTRACIONES

Las ilustraciones, que pueden ser figuras (fotografías, dibujos, mapas, cuadros, gráficos, etc.) y tablas, vendrán numeradas de forma correlativa. Serán enviadas en soporte magnético (CD), grabada cada ilustración en archivos separados en formato JPG o TIF de 300 píxeles (ppp) mínimo de resolución. Los pies de las ilustraciones vendrán redactados en archivo aparte en el soporte magnético del trabajo (CD) y en hoja impresa aparte. Deberá ser indicado en el texto el lugar donde se desea que quede reproducida cada ilustración. Si cualquiera de las ilustraciones es tomada de otras publicaciones se deberá citar su procedencia y autor.

IV. CITAS BIBLIOGRÁFICAS.

Las citas bibliográficas seguirán el modelo denominado anglosajón. Serán incluidas dentro del texto, no a pie de página ni al final del trabajo. Se citarán indicando el apellido del autor o de los autores siguiendo la regla para expresar un nombre propio en minúscula, seguido de la fecha de publicación, sin coma de separación y, tras dos puntos, la página y/o figura que se desee citar, así:

(Basas 2009: 131, fig. 3)

(García Obregón 1986)

(Iriarte y Hernández 2009: 9)

(Castaños *et al.* 2009: 51)

(Palomera 1999: 32; Campillo 1997: 5)

(Andrío 1992: 526 y 1994: 32)

...J. L. Ibarra Álvarez (2009: 223) opina que...

II. NOTES

The notes should always be in the footer and numbered correlatively in the text. The notes will be in 10-point font and using single spacing. Bibliographic references should not be included in the footer whenever possible.

III. ILLUSTRATIONS

Illustrations, which can be figures (photographs, drawings, maps, tables, graphs, etc.) and tables, should be numbered correlatively. They should be sent in magnetic medium (CD) and each illustration saved in individual files in JPG or TIF format with minimum 300 pixel (ppp) resolution. The captions for the illustrations should be in a separate file in the magnetic medium of the paper (CD) and on a separated printed page. The place where each illustration is to be included should be indicated in the text. If any of the illustrations are taken from other publications, their source and author should be cited.

IV. BIBLIOGRAPHIC QUOTES.

The bibliographic quotes should use the Anglo-Saxon model. They should be included within the text and not in the footers or at the end of the paper. The quotes will be given indicating the surname of the authors or the authors following the rule to express a proper name in lower case, followed by the publication date with no comma and, after a colon, the page and/or figure that you wish to quote, thus:

(Basas 2009: 131, Fig. 3)

(García Obregón 1986)

(Iriarte & Hernández 2009: 9)

(Castaños *et al.* 2009: 51)

(Palomera 1999: 32; Campillo 1997: 5)

(Andrío 1992: 526 & 1994: 32)

...J. L. Ibarra Álvarez (2009: 223) believes that...

V. BIBLIOGRAFIA

Bibliografia lanaren amaieran normalizatu jasoko da, egilearen lehenengo abizenaren arabera antolatuta (alfabeto kontuan izanda), eta izen berezia letra xehez adieraziko da. Egileak batzuk izan badira, horien izenak puntu eta komaren bidez bereiziko dira. Egile bakar batek lan bat baino gehiago badu, orduan antolaketa argitalpen-dataren arioren egingo da, zaharretik modernoenera. Urte berean egile berdinaren lan bat edo gehiago bildu badira, letra xehez (a, b, c,...) bereiziko dira. Beti egilearen bi abizenak adieraziko dira, salbu eta hori jatorrizko bibliografian egin ez denean.

• Aldizkariaren artikulua

Egilearen abizenak, izenaren initiala. (argitalpen-urtea): "Artikuluaren izenburua", *Aldizkariaren izena* bolumenaren zenbakia, orrialdeak oo. edo or. aurretik adierazi gabe.

Basas Faure, C. (2009): "La producción de hueso de Iruña (Araba): 1949-1954 eta 1975 kanpainak", *Kobie (Serie Paleoantropología)* 28, 131-151.

Iriarte Chiapusso, M. J.; Hernández Belóqui, B. (2009): "Evolución del bosque durante el Pleistoceno Superior y el Holoceno en Bizkaia: un estado de la cuestión provisional", *Kobie (Serie Paleoantropología)* 28, 9-24.

Wright, P. J. (2005): "Flotation samples and some paleoethnobotanical implications", *Journal of Archaeological Science* 32, 19-26.

• Liburuak

Egilearen abizenak, izenaren initiala. (argitalpen-urtea): *Lanaren izenburua letra etzanez*, argitaletxea, edizio-tokia.

Gorrotxategi Aniето, X. (2000): *Arte Paleolítico Parietal de Bizkaia*, Anejos de Kobie 2, Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbo.

Bell, H. (1992): *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston.

Bilera, Kongresua, Symposiuma, e.a. antolatu bada, izenburua *letra etzanez* adieraziko da, eta parentesi artean lanaren editore zientifikoaren izena eta ostean aipamena (arg.) jasoko da.

• Agiri elektronikoak eta internet

Agiri elektronikoak aipatzeko sistema jadanik deskribatutakoaren antzekoa izango da, baina parentesi artean "CD-ROM" aipatuko da. Gisa bertsuan, linean egindako kontsultei buruzko aipamena (internet) jadanik ikusitakoaren antzera gauzatu beharko da, baina web helbidea aipatu beharko da, eta parentesi artean kontsulta egiteko erabiltako data jasoko da.

V. BIBLIOGRAFÍA.

La bibliografía vendrá normalizada al final de cada trabajo por orden alfabético del primer apellido del autor siguiendo las reglas para expresar un nombre propio en minúscula. Si son varios los autores sus respectivos nombres vendrán separados por punto y coma. En el caso de que un mismo autor tenga varias obras la ordenación se hará por la fecha de publicación, de la más antigua a la más moderna. Si en el mismo año coinciden dos o más obras de un mismo autor serán distinguidas con letras minúsculas (a, b, c,...). Se citarán siempre los dos apellidos del autor, salvo que no se haga en la bibliografía de procedencia.

• Artículo de revista

Apellido/s del autor, inicial del nombre. (año de publicación): "Título del artículo", *Nombre de la revista* número del volumen, páginas sin anteponer pp. ni págs.

Basas Faure, C. (2009): "La producción de hueso de Iruña (Álava): campañas 1949-1954 y 1975", *Kobie (Serie Paleoantropología)* 28, 131-151.

Iriarte Chiapusso, M. J.; Hernández Belóqui, B. (2009): "Evolución del bosque durante el Pleistoceno Superior y el Holoceno en Bizkaia: un estado de la cuestión provisional", *Kobie (Serie Paleoantropología)* 28, 9-24.

Wright, P. J. (2005): "Flotation samples and some paleoethnobotanical implications", *Journal of Archaeological Science* 32, 19-26.

• Libros

Apellido/s del autor, inicial del nombre. (año de publicación): *Título de la obra en cursiva*, editor, lugar de edición.

Gorrotxategi Aniето, X. (2000): *Arte Paleolítico Parietal de Bizkaia*, Anejos de Kobie 2, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao.

Bell, H. (1992): *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston.

En el caso de que se trate de una Reunión, Congreso, Symposium... se indicará el título en *cursiva* y entre paréntesis se cita el nombre del editor científico del trabajo seguido de la indicación (ed.).

• Documentos electrónicos e internet

El sistema de cita para documentos electrónicos será semejante al ya descrito, pero indicando entre paréntesis la abreviatura "CD-ROM". Asimismo, la referencia a las consultas realizadas en línea (internet) se deberá realizar de una manera similar a lo ya visto, pero indicando la dirección web y entre paréntesis la fecha en la que se ha realizado la consulta.

V. BIBLIOGRAPHY.

The bibliography should be standardised at the end of each paper in alphabetical order of the first surname of the author following the rules to express a proper name in lower case. If there are several authors, their respective names should be separated by a semi-colon. If there are several works by the same author, the order will be by publication date, from the oldest to the latest. If there two or more works by the same author in a single year, they will be differentiated using lower case letters (a, b, c,...). The two surnames of the author should be cited, unless that is not the case in the original bibliography.

• Journal article

Surname/s of the author, initial of the name. (publication year): "Title of the article", *Name of the journal* number of the volume, pages without adding pp or pgs.

Basas Faure, C. (2009): "La producción de hueso de Iruña (Álava): campañas 1949-1954 y 1975", *Kobie (Serie Paleoantropología)* 28, 131-151.

Iriarte Chiapusso, M. J.; Hernández Belóqui, B. (2009): "Evolución del bosque durante el Pleistoceno Superior y el Holoceno en Bizkaia: un estado de la cuestión provisional", *Kobie (Serie Paleoantropología)* 28, 9-24.

Wright, P. J. (2005): "Flotation samples and some paleoethnobotanical implications", *Journal of Archaeological Science* 32, 19-26.

• Books

Surname/s of the author, initial of the name. (publication year): *Title of the book in italics*, publisher, place of publication.

Gorrotxategi Aniето, X. (2000): *Arte Paleolítico Parietal de Bizkaia*, Anejos de Kobie 2, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao.

Bell, H. (1992): *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston.

If it is a Meeting, Congress, Symposium... the title will be given in *italics* with the name of the scientific publisher of the paper followed by the indication (ed.) in parenthesis.

• Internet and electronic documents

The system for citing electronic documents will be similar to the one described above, but including the abbreviation "CD-ROM" in parenthesis. Reference to online sources (Internet) should likewise be made in a similar way to the aforementioned system, but indicating the URL and the date on which you have consulted the source in parenthesis.

VI. AZKEN OHARRAK

Erredakzio Batzordeak bere ustez behar besteko kalitaterik ez duten edo hemen ezarritako argitalpen-arauketara doitzen ez diren lanak baztertzeko eskubidea erreserbatuko du. Gainera, egokitze jotako aldaketak egiteko gomendioa emango du. Halaber, argitalpenerako aurkeztu eta onetsitako testuetan bere ustez beharrezkoak diren estiloari buruzko zuzenketa txikiak egiteko eskubidea erreserbatuko du.

Era berean, Erredakzio Batzordeak ediziorako bidalitako jatorrizkoen inguruko kontsultak egin ahal izango ditu aintzatetsitako kaudimen zientifikoaren kanpoko ebaluatzaileekin.

Egileek inprenta-saiakuntzak zuzendu eta horiek jasotzen direnetik gehienez ere hama-bost eguneko epean bidaltzeko konpromisoa hartuko dute. Saiakuntzetan ezinezkoa izango da irudiak jaso edo halakoak ezabatzea horretarako arrazoi justifikaturik ez badago.

KOBIE, iritzi guztiak jasotzen dituen, ez dator bat horiekin. Horien orrialdeak barnean hartzen dituzten artikuluek ezberdinen egileak bertan adierazitako iritzien gaineko erantzule bakarrak dira, eta horrenbestez, Bizkaiko Foru Aldundia eta *KOBIE*ren Erredakzio Batzordea ildo horren inguruko erantzukizunetik salbuetsita geratuko dira. Horrez gain, Jabetza Intelektualeko edo Merkataritza Jabetzako Eskubide oro urratzearen inguruko erantzukizun oro ezetsiko du.

KOBIE aldizkari zientifikoan egindako lanen argitalpenak ez du ematen ordainsaria jasotzeko eskubiderik. Bada, hori argitaratzeko artikulua bat onartzen denean, ulertuko da egileak hori beste baliabide baten bidez osorik edo zati batean argitaratu edo erreproduzitzeko eskubideei uko egiten diela. Egileek aldizkariaren ale bat eta editatutako lanaren PFD kopia jasoko dituzte.

KOBIE aldizkarian jatorrizkoak argitaratzeko behin betiko onarpena hemen azal dutako arau guztien betepenaren mende geratu da. Jatorrizkoak halakoak eskatzen dituzten egileei itzuliko zaizkie.

Gaur egun, aldizkari hori ISOC, LANTINDEX, ABM, BHI, DAAI, COMPLUDOC Datu Basean eta www.a360grados.net AIO (Anthropological Index on line) webgunean jasota ageri da.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

El Consejo de Redacción se reserva el derecho de rechazar los trabajos que a su juicio no alcancen la calidad necesaria o no se ajusten a las normas editoriales aquí establecidas. De igual manera podrá sugerir las modificaciones que estime oportunas. También se reserva el derecho a la corrección menor de estilo que a su juicio fuera necesaria en los textos que sean presentados y aprobados para su publicación.

Asimismo el Consejo de Redacción podrá consultar sobre los originales enviados para su edición con cuantos evaluadores externos de reconocida solvencia científica considere oportuno.

Los autores se comprometerán a corregir las pruebas de imprenta y enviarlas en un plazo no superior a quince días a partir de la recepción de las mismas. En las pruebas no será posible la inclusión o eliminación de ilustraciones sino por causa debidamente justificada.

KOBIE, que está abierta a todas las opiniones, no se identifica necesariamente con ellas. Los autores de los diferentes artículos que contienen sus páginas son los únicos responsables de las opiniones expresadas en los mismos, lo que exime a la Diputación Foral de Bizkaia y al Consejo de Redacción de *KOBIE* de cualquier responsabilidad en este sentido. También declina toda responsabilidad respecto a la transgresión de cualquier tipo de Derechos de Propiedad Intelectual o Comercial.

La publicación de los trabajos en la revista científica *KOBIE* no da derecho a remuneración alguna. Cuando un artículo haya sido admitido para su publicación se deberá entender que su autor renuncia a los derechos de publicación y de reproducción de parte o de la totalidad del mismo en otro medio. Los autores recibirán un ejemplar de la revista y una copia en PDF del trabajo editado.

La admisión definitiva de los originales para su publicación en *KOBIE* está condicionada al cumplimiento de todas las normas aquí expuestas. Los originales serán devueltos a aquellos autores que lo soliciten.

En la actualidad esta revista está indizada en la Base de Datos ISOC, LANTINDEX, ABM, BHI, DAAI, COMPLUDOC y en www.a360grados.net, y en AIO (Anthropological Index on line).

VI. FINAL CONSIDERATIONS

The Editorial Board reserves the right to reject any papers that it deems not to be of the required quality or which do not meet the editorial criteria established herein. It may likewise suggest any amendments that it deems appropriate. It also reserves to the right to make any minor corrections to the style that it deems necessary to the texts submitted and approved for publication.

The Editorial Board may likewise consult regarding the original submitted for publication any external scientifically-renowned assessors deemed necessary.

The authors will undertake to correct the galley proofs and return them within fifteen days from receipt. You will not be able to include or delete illustrations to the galley proofs except on duly justified grounds.

KOBIE, which is open to all opinions, does not necessarily share them. The authors of the different articles in the journal are solely responsible for the opinions expressed therein, which exempts Bizkaia Provincial Council and the *KOBIE* Editorial Board from any liability in this sense. It also declines any liability regarding the breach of any type of commercial or intellectual property rights.

No fees will be paid for the publication of the papers in the *KOBIE* scientific journal. When an article has been accepted for publication, its author will be taken to have waived the right to publish and reproduce partly or in full of the article in another medium. The authors should receive a copy of the journal and a copy in PDF of the published paper.

The final acceptance of the originals for publication in *KOBIE* is conditional on fulfillment of all the criteria envisaged herein. The originals will be returned to the authors when so requested.

This journal is currently indexed in the ISOC, LANTINDEX, ABM, BHI, DAAI, COMPLUDOC database and at www.a360grados.net and AIO (Anthropological Index on line).

KOBIE FUNTSA

FONDO KOBIE

THE KOBIE PUBLICATION RESOURCE

Kobie funtsa, erakunde ezberdinen artean egindako argitalpenen eskualdaketaren emaitza dena, Bizkaiko Foru Liburutegian modu teknikoan gordailututa eta landuta dago.

Funtsa behar bezala katalogatuta dago, atal ezberdina eratzen du horren zehaztasuna kontuan izanda, eta Bizkaiko Foru Liburutegiaren katalogo automatizatuaren bidez kontsultatu daiteke, Internet erabilita.

Katalogo horretan, kontsulta bi modutan egin daiteke:

1. Foru Liburutegiaren katalogo orokorraren bidez (aukera: "Katalogo guztiak").
2. Aurrekoaren azpikatalogoaren bidez, Kobie funtsari buruzkoa (aukera: "Kobie" zabalgarrian), hori osatzen duen funts bibliografiko eta hemerografiko osoa aipatu eta deskribatuta jasota.

Katalogatzeko gailua etengabe elikatzen da, eta beraz, informazioa gaurkotuta dago.

Kontsulta lau hizkuntzatan egin daiteke: euskara, gaztelania, ingelesa eta frantsesa, tutoretza-izaerarekin eta lau hizkuntzetan agertzen diren laguntza-pantailak eskuragarri izanda.

Hona hemen katalogoa kontsultatzeko helbideak:

1. www.bizkaia.net webgunearen bidez. Bizkaiko Foru Aldundiaren web orriaren bidez, eta bertan Foru Liburutegian sartzeko estekaren bidez.
2. <http://www.bibliotecaforal.bizkaia.net>. Liburutegiaren katalogoan zuzenean sartuta.

Funtsa Bizkaiko Foru Liburutegian kontsultatu daiteke. Helbidea Bilboko (48008) Aldundia kalean kokatuta dago.

Edozein argibide behar baduzu liburutegira 94 406 69 46 telefono-zenbakira deitu dezakezu.

KOBIE aldizkariak, Paleoantropologia atalak, hain zuzen, zenbakiak erakunde zientifikoekin **eskualdatuko** ditu, baldin eta horien argitalpenek Arkeologiari, Historiaren edo Kultura Ondareari buruzko gaiak bamean hartzen badituzte.

KOBIE aldizkariaren **salmenta** Bizkaiko Foru Aldundiaren Argitalpen sailaren bidez egingo da.

Aldundia kalea 7, behe-solairua (Foru Liburutegia) Telf. 0034.94.4066968/9. Helbide elektronikoa: argitalpenak@bizkaia.net

El fondo Kobie, fruto del intercambio de publicaciones entre diferentes entidades, está depositado y tratado técnicamente en la Biblioteca Foral de Bizkaia.

El fondo está completamente catalogado, constituye una sección aparte dada su especificidad, y puede consultarse a través del catálogo automatizado de la Biblioteca Foral de Bizkaia, accesible desde Internet.

En este catálogo, la consulta puede efectuarse de dos formas:

1. A través del catálogo general de la Biblioteca Foral (opción: "Todos los catálogos").
2. A través de un subcatálogo del anterior dedicado exclusivamente a fondo Kobie (opción: "Kobie" en el desplegable), donde se ha referenciado y descrito todo el fondo bibliográfico y hemerográfico que lo constituye.

El catalogador se alimenta constantemente, por lo que la información está actualizada.

La consulta puede efectuarse indistintamente en cuatro idiomas: euskera, español, inglés y francés, siendo muy tutorial y constando también con pantallas de ayuda en estos cuatro idiomas.

Las direcciones para acceder al catálogo son:

1. www.bizkaia.net. Accediendo a través de la página web de la Diputación Foral de Bizkaia, y desde allí mediante un enlace a la Biblioteca Foral.
2. <http://www.bibliotecaforal.bizkaia.net>. Accediendo directamente al catálogo de la biblioteca.

El fondo puede consultarse en la Biblioteca Foral de Bizkaia, sita en la C/ Diputación, 7, 48008 Bilbao.

Para cualquier aclaración, puede dirigirse a la misma biblioteca, teléfono 94 406 69 46.

La revista KOBIE, serie Paleoantropología, **intercambiará** sus números con aquellas instituciones científicas cuyas publicaciones aborden temas de Arqueología, Prehistoria o Patrimonio Cultural.

La venta de Kobie se efectúa a través de la sección de Publicaciones de la Diputación Foral de Bizkaia.

Calle Diputación 7, planta baja (Biblioteca Foral) Tfno. 0034.94.4066968/9. E-mail: argitalpenak@bizkaia.net

The Kobie publication resource, the result of an exchange of publications between different entities, is deposited and technically treated at the Regional Library of Biscay.

The publication resource is entirely catalogued, is a separate section given its specificity, and can be consulted by means of the automated catalogue of the Regional Library of Biscay, accessible from the Internet.

In this catalogue, the consultation can be made in two ways:

1. Through the general catalogue of the Regional Library (option: "All catalogues").
2. Through a sub-catalogue of the above dedicated exclusively to the Kobie publication resource (option: "Kobie" in the drop-down menu), where the entire bibliographic and periodical publication resource that is included in it is referenced and described.

The cataloguer is constantly fed information, meaning that it is up to date.

The consultation can be made in four languages: Basque, Spanish, English and French, in a very explanatory way and also with help screens in these four languages.

The addresses to access the catalogue are:

1. www.bizkaia.net. By accessing the website of the Regional Government of Biscay, and from there by means of a link to the Regional Library.
2. <http://www.bibliotecaforal.bizkaia.net>. By directly accessing the library catalogue.

The publication resource can be consulted at the Regional Library of Biscay, located at C/ Diputación, 7, 48008 Bilbao.

For any queries, you can consult the library itself by calling 94 406 69 46.

The KOBIE journal, Palaeoanthropology series, will **exchange** its numbers with scientific institutions whose publications cover topics related to Archaeology, Prehistory or Cultural Heritage.

Sales of Kobie are carried out through the Publications section of the Regional Government of Biscay.

Calle Diputación 7, planta baja (Biblioteca Foral) Tel. 0034.94.4066968/9. E-mail: argitalpenak@bizkaia.net

PUBLICACIONES DE LA REVISTA KOBIE (1969-2012)

SERIE GENERAL

- KOBIE.** n.º 1, 47 pp. Bilbao, 1969 (2.ª edic. 1978)
KOBIE. n.º 2, 65 pp. Bilbao, 1970 (2.ª edic. 1983) (Agotado)
KOBIE. n.º 3, 89 pp. Bilbao, 1971
KOBIE. n.º 4, 126 pp. Bilbao, 1972 (Agotado)
KOBIE. n.º 5, 102 pp. Bilbao, 1974
KOBIE. n.º 6, 210 pp. Bilbao, 1975 (Agotado)
KOBIE. n.º 7, 144 pp. Bilbao, 1977
KOBIE. n.º 8, 195 pp. Bilbao, 1978 (Agotado)
KOBIE. n.º 9, 260 pp. Bilbao, 1979 (Agotado)
KOBIE. (Revista de Ciencias) n.º 10. T.I., 273 pp. Bilbao, 1980 (Agotado)
KOBIE. (Revista de Ciencias) n.º 10. T. II p.274-761 Bilbao, 1980 (Agotado)
KOBIE. (Revista de Ciencias) n.º 11, 516 pp. Bilbao, 1981 (Agotado)
KOBIE. (Revista de Ciencias) n.º 12, 178 pp. Bilbao, 1982
KOBIE. (Revista de Ciencias) n.º 13, 488 pp. Bilbao, 1983
KOBIE. (Revista de Ciencias) Serie Paleontología y C. Naturales n.º 14, 566 pp. Bilbao, 1984 (Agotado)

SERIE PALEOANTROPOLOGÍA

- KOBIE.** Serie Paleontología, n.º 15, 260 pp. Bilbao, 1985/6
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 16, 177 pp. Bilbao, 1987
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 17, 288 pp. Bilbao, 1988 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 18, 243 pp. Bilbao, 1989 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 19, 238 pp. Bilbao, 1990/1 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 20, 310 pp. Bilbao, 1992/3
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 21, 336 pp. Bilbao, 1994
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 22, 344 pp. Bilbao, 1995
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 23, 188 pp. Bilbao, 1996 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 24, 204 pp. Bilbao, 1997
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 25, 271 pp. Bilbao, 1998/99 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 26, 455 pp. Bilbao, 2000/01/02
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 27, 312 pp. Bilbao, 2003/07
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 28, 281 pp. Bilbao, 2009
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 29, 200 pp. Bilbao, 2010
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 30, 136 pp. Bilbao, 2011
KOBIE. Serie Paleontología, n.º 31, 280 pp. Bilbao, 2012

SERIE CIENCIAS NATURALES

- KOBIE.** Serie Ciencias Naturales, n.º 15, 221 pp. Bilbao, 1985/6
KOBIE. Serie Ciencias Naturales, n.º 16, 322 pp. Bilbao, 1987
KOBIE. Serie Ciencias Naturales, n.º 17, 114 pp. Bilbao, 1988
KOBIE. Serie Ciencias Naturales, n.º 18, 170 pp. Bilbao, 1989
KOBIE. Serie Ciencias Naturales, n.º 19, 112 pp. Bilbao, 1990
KOBIE. Serie Ciencias Naturales, n.º 20, 105 pp. Bilbao, 1991
KOBIE. Serie Ciencias Naturales, n.º 21, 134 pp. Bilbao, 1992/3
KOBIE. Serie Ciencias Naturales, n.º 22, 344 pp. Bilbao, 1995

SERIE BELLAS ARTES

- KOBIE.** (Revista de Ciencias). Serie Bellas Artes n.º 1, 228 pp. Bilbao, 1983
KOBIE. (Revista de Ciencias). Serie Bellas Artes n.º 2, 191 pp. Bilbao, 1984
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 3, 285 pp. Bilbao, 1985/6
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 4, 214 pp. Bilbao, 1987
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 5, 343 pp. Bilbao, 1988
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 6, 207 pp. Bilbao, 1989
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 7, 136 pp. Bilbao, 1990
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 8, 178 pp. Bilbao, 1991
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 9, 387 pp. Bilbao, 1992/3
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 10, 180 pp. Bilbao, 1994
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 11, 276 pp. Bilbao, 1995/97
KOBIE. Serie Bellas Artes n.º 12, 162 pp. Bilbao, 1998/2001

SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL

- KOBIE.** (Revista de Ciencias). Serie Etnografía n.º 1, 266 pp. Bilbao, 1987
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 2, 390 pp. Bilbao, 1985/7
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 3, 113 pp. Bilbao, 1988
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 4, 296 pp. Bilbao, 1989/0
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 5, 254 pp. Bilbao, 1991
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 6, 161 pp. Bilbao, 1992/3
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 7, 168 pp. Bilbao, 1994/6
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 8, 109 pp. Bilbao, 1997/8
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 9, 172 pp. Bilbao, 1999/2000
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 10, 248 pp. Bilbao, 2001/3
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 11, 448 pp. Bilbao, 2004/5
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 12, 540 pp. Bilbao, 2006/7
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 13, 240 pp. Bilbao, 2009
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 14, 240 pp. Bilbao, 2010
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 15, 208 pp. Bilbao, 2011
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 16, 240 pp. Bilbao, 2012

SERIE ANEJOS

- KOBIE n.º 1** *Índice general “KOBIE (1969-1994)”*
KOBIE n.º 2 *Arte paleolítico parietal de Bizkaia.* Por Xabier Gorrotxategi. Año 2000. (Agotado)
KOBIE n.º 3 *El Hábitat en la Vertiente Atlántica de Euskal Herria. El Bronce Final y la Edad del Hierro.* Por Xabier Peñalver. Año 2001. (Agotado)
KOBIE n.º 4 *La explotación de los recursos vegetales y el origen de la agricultura en el País Vasco. Análisis arqueobotánico de macrorrestos vegetales.* Por Lidya Zapata. Año 2002. (Agotado)
KOBIE n.º 5 *Metodología del análisis del arte paleolítico. El estilo del autor y el estilo del grupo.* Por Rosa Ruiz Idarraga. Año 2003.
KOBIE n.º 6 *Homenaje al Prof. Dr. Juan M.ª Apellaniz.* 2 Vols. Año 2004.
KOBIE n.º 7 *Bilbao. Regeneración de la ciudad postindustrial. Urbanismo, arquitectura, escultura y mobiliario en la nueva metrópoli.* Por Isusko Vivas Ziarrusta. Año 2004.
KOBIE n.º 8 *La sociedad del Paleolítico en la región cantábrica.* VV.AA. Año 2004. (Agotado)
KOBIE n.º 9 *La cueva del Rincón (Venta de la Perra, Carranza –Bizkaia–) y sus manifestaciones rupestres Paleolíticas.* Por VV.AA. Año 2005.
KOBIE n.º 10 *Etnografía de la zona minera vizcaína. Fuentes orales y tradiciones musicales.* Por Ingrid Kuschick y Raphaël Parejo-Coudert. Año 2009.
KOBIE n.º 11 *Una nueva visita a Santimamiñe. Precisiones en el conocimiento del conjunto parietal paleolítico.* Por César González Sainz y Rosa Ruiz Idarraga. Año 2010.
KOBIE n.º 12 *La cerámica común romana no torneada de difusión aquitano-tarraconense (s. II a.C. - s. V d.C.): Estudio Arquelógico y arqueométrico.* Por VV.AA. Año 2012

SERIE EXCAVACIONES ARQUEOLOGICAS EN BIZKAIA - BIZKAIKO ARKEOLOGI INDUSKETAK

- KOBIE.** Serie BAI n.º 1, *La cueva de Santimamiñe: revisión y actualización (2004-2006)*, 456 pp. Bilbao, 2011
KOBIE. Serie BAI n.º 2, *La cueva de Askondo (Mañaria): Arte parietal y ocupación humana durante la Prehistoria*, 152 pp. Bilbao, 2012