

K O B I E[®]

ANTROPOLOGÍA CULTURAL



17

Bilbao 2013



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

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 Mª 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

Antxon Aguirre Sorondo (Sdad. de Ciencias Aranzadi, San Sebastián)
Michel Duvert (Universidad Víctor Ségalen, Burdeos 2) Francia
Kepa Fdez. de Larrinoa (Universidad Pública de Navarra, Pamplona)
Fco. Javier González de Durana (Universidad UPV/EHU, Bilbao)
Joaquín González Echegaray (Inst. Invest. prehistóricas, Santander)
José Ignacio Homobono Martínez (Universidad UPV/EHU, Bilbao)
Enrique Ibabe Ortiz (Laratzu Taldea, Dima, Bizkaia)
Josetxu Martínez Montoya (Universidad Deusto, Bilbao)
Juan Antonio Rubio Ardanaz (Universidad Extremadura)
Teresa del Valle Murga (Universidad UPV/EHU, San Sebastián)

KOORDINATZAILEA - COORDINADOR - MANAGING EDITOR

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

KOBIE DIGITALA - KOBIE DIGITAL - DIGITAL KOBIE

Kobie aldizkariaren (1969-2013) sail eta edizio monografiko guztiak eskura daude helbide hone-tan: <http://www.bizkaia.net/Kobie>

La Revista Kobie (1969-2013) puede ser consultada, en todas sus series y ediciones monográficas, acudiendo a la dirección: <http://www.bizkaia.net/Kobie>

All series and monographic editions of Kobie Magazine (1969-2013) can be looked up in the following e-mail address: <http://www.bizkaia.net/Kobie>

Portada: "San Miguel". Sepulcro del Infante Alfonso en la Cartuja de Miraflores (Burgos). Gil de Siloé. Alberto Santana.

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

LA REDIMENSIÓN ESTÉTICA DEL ESPACIO PÚBLICO DE LA CIUDAD RELECTURAS DE LOS IMAGINARIOS URBANOS EN BILBAO. <i>The aesthetic re-dimension city public space: reinterpretations of urban imaginaries in Bilbao.</i> Por Isusko Vivas Ziarrusta y Amaia Lekerikabeaskoa Gaztañaga	5
IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE CREENCIA: UN DESLIZAMIENTO DESDE LA ICONOGRAFÍA. <i>Involvements of the concept of belief: A glide from the iconography.</i> Por Félix Leturia Ibarrondo	29
EL PENSAMIENTO ALEMÁN EN LA OBRA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET. <i>German thought in the work of José Ortega y Gasset.</i> Por Blanca Muñoz López	43
EUSKAL ANTROPOLOGIAREN ARESTIKO GARAIA: EUSKAL NORTASUNAREN OINARRIAK ERAIKITZEN. <i>The previous period of basque anthropology: building the foundations of basque identity.</i> Ixone Fernandez de Labastida Medina	55
LA FAMILIA ALLENDE, ENTRE GORDEJUELA Y LAS INDIAS. ESTUDIO SOBRE EMIGRACIÓN VASCA EN EL SIGLO XVIII. <i>The Allende family, between Gordejuela and the Indies. A study of Basque emigration during the XVIII century.</i> Por María Rosario Lanzagorta Diego	71
CONTINUIDADES Y (RE)INVENCIONES FESTIVAS. DE LA COFRADÍA VECINAL A LA PUESTA EN VALOR PATRIMONIAL: SAN JUSTO, SU ROMERÍA Y SU KAROBI (ZEANURI [BIZKAIA]). <i>Continuity and festive reinvention. From the confraternity of the neighborhood to the putting in patrimonial value: San Justo, his pilgrimage and his "karobi" [Zeanuri (Bizkaia)].</i> Por José Ignacio Homobono Martínez	91
EL ARQUITECTO MUNICIPAL EN BILBAO. ORIGEN Y CONSOLIDACIÓN DEL CARGO (1800-1876). <i>The role of Municipal Architect in Bilbao, beginning and grow between 1800 and 1876.</i> Por María Jesús Pacho Fernández	115
EL RAYO Y EL TRUENO EN EUSKALERRIA. <i>Lightnings and thunders: Protection elements.</i> Por Antxon Aguirre Sorondo	135
CONSTRUCCIONES DE FALSA BOVEDA, CORROS, EN LA BRAÑA DE SOUSAS DEL PUEBLO DE URRIA. (CONCEJO DE SOMIEDO. ASTURIAS). <i>Corbeled constructions, "Corros", in Sousas braña, in Urria village. (Somiedo Council. Asturias).</i> Por Enrike Ibabe Ortiz	151
TRES CAMPANILLAS DE LA ORDEN DE SAN ANTONIO ABAD. <i>Three small bells of the Saint Anthony Abad.</i> Por Pedro Argandoña Ochandorena	175
NUEVAS ESTELAS CRISTIANAS EN EL CENTRO-OESTE DE LA PROVINCIA DE BURGOS. <i>New Christian Stelae in the Centre-West of de Province of Burgos.</i> Por Jacinto Campillo Cueva	185
MATERIALES PARA EL ESTUDIO DE LOS HÓRREOS DE ASTURIAS. ALGUNAS PUERTAS DECORADAS EN HÓRREOS DEL ESTILO VILLAVICIOSA (SIGLOS XVI-XVII). <i>Materials for the study of hórreos in Asturias. Some doors carved in the Estilo Villaviciosa (centuries 16-17).</i> Por Armando Graña García	211

CRÍTICAS Y RESEÑAS

Paisajes y representaciones del pasado industrial de la Margen Izquierda. Reseña de la exposición realizada por Isusko Vivas y Amaia Lekerikabeaskoa	231
NORMAS A LOS AUTORES PARA LA ADMISIÓN DE ORIGINALES EN LA REVISTA <i>KOBIE</i>	237
FONDO <i>KOBIE</i>	243
NÚMEROS PUBLICADOS	245

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 5-28
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

LA REDIMENSIÓN ESTÉTICA DEL ESPACIO PÚBLICO DE LA CIUDAD: RELECTURAS DE LOS IMAGINARIOS URBANOS EN BILBAO.

*The aesthetic re-dimension city public space:
reinterpretations of urban imaginaries in Bilbao.*

Isusko Vivas Ziarrusta¹
Amaia Lekerikabeaskoa Gaztañaga²

(Recibido 19-II-2013)
(Aceptado 20-III-2013)

Palabras clave: Arquitectura. Arte. Ciudad (Bilbao). Espacio público urbano. Imaginarios estéticos. Patrimonio cultural. Planificación urbanística. Presencias simbólicas.

Keywords: Architecture. Art. City (Bilbao). Cultural heritage. Imaginary aesthetic. Symbolic presences. Urban planning. Urban public space.

Gako-hitzak: Arkitektura. Artea. Hiria (Bilbo). Hiriko espazio publikoa. Irudikari estetikoak. Kultur ondarea. Plangintza urbanistikoa. Presentzia sinbolikoak.

RESUMEN.

El estudio pretende indagar en las estrategias que rigen la significación simbólica del espacio público en la ciudad junto con la configuración de nuevos sistemas urbanos, entendido como la manifestación de la ciudadanía en el 'locus' espacial de la urbe. Cumplida la primera década del siglo XXI, observamos cómo en casi todas las ciudades en procesos de remodelación urbanística y revitalización sociocultural como Bilbao, funcionan los 'neo-relatos' postmodernos de licitación para la producción y reproducción de representaciones e imaginarios. Dichas estructuras hegemónicas aparecen nutridas mediante una serie de tretas que interconectan varios ejes que se desvelarán entre: la línea del arte con el diseño que demuestra la vacuidad de su 'imagen reprogramada' como 'marketing' y la 'sobredosis' de entretenimiento cultural lúdico.

SUMMARY.

The study aims to investigate the strategies that govern the symbolic significance of public space in the city along with the new urban settings, understood as the manifestation of citizenship in the 'locus' of the urban space. With the first decade of the century, we see in almost every city in processes of urban redevelopment and revitalization socio-cultural as Bilbao, run the 'neo-narratives' postmodern tender for the production and reproduction

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

2 Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Facultad de Bellas Artes. Departamento de Escultura. Barrio Sarriena, s/n., 48.940 Leioa (Bizkaia). E-mail: amaia.lekerikabeaskoa@ehu.es

of representations and imaginary. Such hegemonic structures are nourished through a series of tricks that interconnect multiple axes to be unveiled between: the line between art and design that demonstrates the emptiness of his 'image reprogrammed' as 'marketing' and 'overdose' playful cultural entertainment.

LABURPENA.

Hiriko espazio publikoaren adiera sinbolikoak bultzatzen dituzten estrategietan sakontzea da ikerketaren helburua, sistema urbano berrien konfigurazioarekin bat eginik, hain zuzen ere hiriko '*locus*' espazialean gertatzen den hiritartasunaren agerpen legez ulertzen ditugunean. XXI mendeko lehen hamarkada iragan denean, Bilbo bezalako berreskurapen urbanistiko edota birgaitze sozial eta kulturalean aurkitzen diren hirietan irudikapen alegiazkoen produkzio zein erreprodukziorako 'neo-kontakizunak' erruz funtzionatzen dute. Egitura hegemoniko horiek zenbait ardatz elkarlotzen dituzte: artearen lerroa, diseinuarekin batera bere irudi birprogramatuaren hustasuna marketing bezala erakusten duena eta kultur adierazpen ludikoen gaindosia.

1. INTRODUCCIÓN: ESFERA ICONOGRÁFICA Y 'NUEVA MONUMENTALIDAD'.

“Al igual que cuando miras sobre los desordenados tejados de una ciudad sin planificar, percibes planos retranqueados idénticos en buhardillas de casas muy diferentes –de manera que si extiendes un plano cualquiera entre todas las de altura intermedia, en algún momento coincidirá exactamente con otro– así también encuentras tensiones de idéntico plano en diferentes partes del cuerpo”.

John Berger

Toda ciudad en su temporalidad milenaria ha inspirado relatos. Relatos de la ciudad mítica que aún responden al pensamiento mágico de la antigüedad. Relatos ‘religiosos’ y ‘místicos’ de la ‘ciudad de Dios’ en el medioevo; relatos de las luchas de clases en los albores de la modernidad, relatos totalitarios en la contemporaneidad. Y, en nuestros días finiseculares que nos descubren senderos más o menos luminosos hacia el siglo XXI ya presente, relatos y/o ‘antirrelatos’ postmodernos de licitación de estrategias culturales para la producción y reproducción de representaciones e imaginarios, nutridos mediante una serie de tretas que interconectan varios ejes que se desvelarán entre: la línea del arte con el diseño que demuestra la vacuidad de su ‘imagen reprogramada’ como ‘marketing’ y ‘sobredosis de entretenimiento cultural lúdico’.

Es curioso comprobar que en tejidos empresariales establecidos al ‘amparo de la cultura’ e incluso centros

de enseñanza que en más de una ocasión han contruido a forjar publicitariamente la imagen misma de una ciudad de ‘prestigio’, se apele de forma indiscreta –casi como ‘slogans’ corporativos– a los valores abstractos de un humanismo occidental en campañas de ‘captación’, tan proclives para la creación y el establecimiento de ‘imágenes de marca’. Sin embargo, en el funcionamiento interno, en los organigramas de jerarquización y/o programas de estudios, estos términos que inciden supuestamente en el ‘valor inalienable de las personas’ escasean o son sustituidos por ‘liderazgo’, ‘recursos humanos’³, ‘(alta) dirección de empresas’, etc. Sucede que lo que es inevitablemente vencido o desterrado –el humanismo en sí– reaparece o es retomado con su impronta facial simulácrica que remite al ‘icono sustitutivo’ de la ‘idealidad disuelta’.

A raíz de lo cual se pretenden esbozar e instaurar unas pautas que nos ayuden a indagar las estrategias que rigen la significación simbólica del espacio público urbano en la ciudad junto con la configuración de nuevos sistemas urbanos, entendido como la manifestación de la ciudadanía en el ‘locus’ urbano⁴, contexto en el que se verbalizan y se han de comprender y apreciar los fenómenos estéticos desde la conmemoración y rememoración (valores que representaba el monumento), hacia la noción de escultura que se representa a sí misma como objeto. ‘Objetualidad’ que adquiere los valores propios de la ‘modernidad’ y la vanguardia, funcionando como elemento marcador de ‘hitos’, ‘nodos’, ‘mojones’ y ‘encrucijadas’ (Lynch 1978) en la conformación de las escenografías del paisaje urbano.

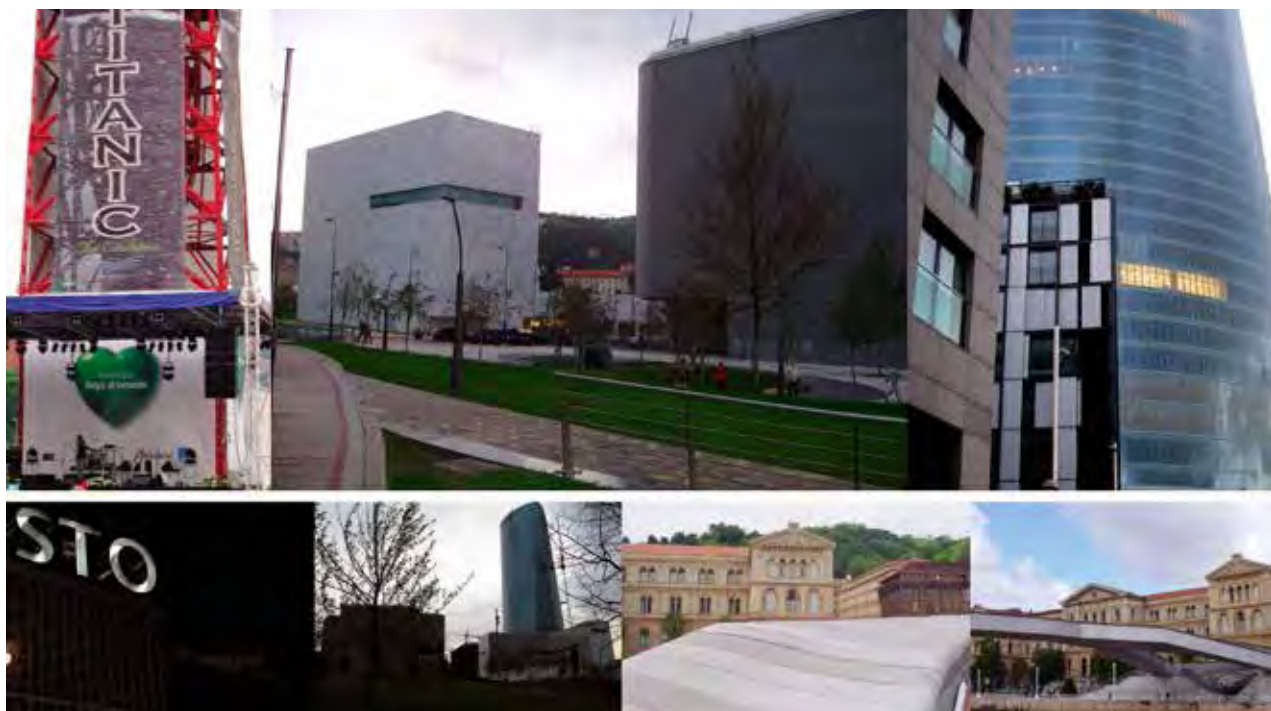


Figura 1. Nuevas infraestructuras arquitectónicas en Abandoibarra (Bilbao): torre Iberdrola (César Pelli), Paraninfo de la Universidad del País Vasco/EHU (Alvaro Siza), Biblioteca de la Universidad de Deusto (Rafael Moneo). Así como elementos de la ciudad post-industrial reconvertidos en carteleras publicitarias (Grúa Carola) y edificios históricos al otro lado de la Ría (Universidad de Deusto) junto a la pasarela del Padre Arrupe.

Escenarios materializados en los espacios públicos donde las ‘permanencias’ monumentales y persistencias simbólicas –la presencia de la arquitectura o la escultura pública con valor de monumento– han de compartir en postmodernidad un espacio-territorio (‘territorialización’ de la ciudad) conceptualmente cada vez más complejo y físicamente más indefinido con los elementos singulares de mobiliario urbano, cuando no anacronismos relícticos, vestigios del pasado industrial en esos espacios de la ‘ausencia funcional’ reconvertidos, en cambio, en espacios de presencias ‘neo-monumentales’ estetizadas.

2. ‘EVOCACIÓN DE SUEÑOS’ EN LA MEMORIA Y EL RECUERDO: TODA UNA CIUDAD QUE SE REINVENTA.

“En la sociedad occidental todavía tenía gran vigencia el valor de lo público que coincidía con un pensamiento socialista que perseguía este pensamiento de ciudad. Pero coincidiendo con la caída del muro de Berlín, se vio que este camino carecía de recorrido, que se consumía y no presentaba salidas. [...] Las calles, las plazas, durante años espacios para la con-

vivencia, están siendo relevados por zonas comerciales de ocio, consumo y relación social. La planificación ya no se diseña desde los ayuntamientos [dicotomía entre la planificación normativa...], sino desde los intereses inmobiliarios y comerciales [...] y la planificación estratégica]. El arquitecto está perdiendo su función de proyectista urbano para pasar a ser [...] alguien que soluciona problemas puntuales”.

Santos Barea, Miguel Garay, Fernando Mora⁵

Cuando en una ciudad declina alguna de las actividades productivas y medios de subsistencia que han constituido su fuente de vida y desarrollo fundamental, parece como si toda la urbe, con sus planos tangibles e inmateriales sucumbiese a un sueño profundo, para cuya superación se necesita una catarsis. La crisis y el desmantelamiento industrial provocaron en Bilbao esa pesadilla agónica y aletargada, de la que ‘despertó’ una ciudad idiosincrásicamente alterada, culturalmente cambiada; desterrando los viejos imaginarios simbólicos acuñados a lo largo de varios siglos para la

⁵ Extracto de la entrevista realizada por Miren Eraso al equipo componente del estudio BGM de arquitectura, con motivo de la restauración del edificio sede para ARTELEKU en Donostia-San Sebastián (Zehar 2002: 2-3).



Figura 2. Estructura de la ciudad antigua de Machu Picchu en Cuzco (fotografía cortesía de Borja Urcelay).

asunción de una reflexión estratégica que implicaba la apuesta no ya por una planificación y unas tretas arquitectónicas renovadas, sino por toda una identidad colectiva transformada y dirigida al servicio del reclamo turístico. Se trastoca así la propia personalidad del entorno con su carácter ético, estético, político, emocional y espiritual, de modo que los lugares antaño ‘bellos por su fealdad’ (expresión utilizada por Jorge Oteiza) se convierten en emplazamientos señalados para el despliegue de las tácticas neo-patrimonialistas a la búsqueda de nuevos nichos de oportunidades.

Conviene recordar que en los orígenes de la ciudad como asentamientos humanos planificados y contruidos, la propia forma arquitectónica y urbanística se escribía en piedra al son de una racionalidad mítica condicionada por la conectividad (propiedades orográficas, topográficas, geográficas de accesibilidad) con la importancia de las vías y arterias de tránsito. En las primeras culturas y pueblos neolíticos así como en la Grecia antigua, leyendas y mitologías, creencias ancestrales fuertemente arraigadas y fenómenos considerados paranormales o sobrenaturales podían regir incluso los lugares y territorios para los asentamientos idóneos de las ‘ciudades’, siempre ante un paisaje sobrecogedor que atónitos lo contemplábamos. Los espacios vacíos del ágora, esos emplazamientos de lo sagrado (la acrópolis, el templo) eran partícipes de un valor espiritual a la vez que monumental y comunitario, con lo cual se constataba la articulación ideológica del espacio estéticamente jerarquizado (visual y arquitectónicamente).

En paralelo a los parámetros de la cultura europea, ciudades ‘secretas’ como Machu Picchu en la profundidad de la montaña inaccesible y rodeadas por cumbres emblemáticas, hacían predecir el simbolismo identificado con el movimiento de los fenómenos atmosféricos y los ciclos de cuerpos celestes, desde una atalaya mítica donde lo sagrado o lo profano podía conducir tanto al ‘retiro espiritual’ como al ‘ocultamiento’ logístico cuando fuera inminente la conquista que acechaba desde los valles exóticos. Cuentan los mitos que los mismos dioses de la arquitectura ayudaban a los reyes a hincar varas en el suelo y unir las con cuerdas para dibujar el contorno exterior del templo; espacio ‘acotado’ aunque no necesariamente edificado para habitar sino para protegerse y cobijarse de los peligros exteriores, tal y como nos lo mostró en 2004 la exposición itinerante sobre *La ciudad que nunca existió*.

En la edad media y en el renacimiento la ciudad jerárquica y ordenada que se eleva hacia el cielo es la ‘ciudad de Dios’. La racionalidad dogmática pretende sustituir al mito en su apropiación de lo urbano en base al magisterio eclesiástico y los dogmas del cristianismo galopante en el mundo occidental. En la ciudad ‘recogida’ con la mirada hacia Dios el ágora es el lugar del templo, la catedral y la plaza del mercado. Surgen así tipologías de ciudad medieval (villas, bastidas,

fortalezas defensivas) que mantienen estructuralmente el trazado ortogonal (no tan uniforme) con la peculiar relación de espacios vacíos y solares contruidos por medio de la parcelación gótica, técnica constructiva fundamental en Europa que también incidió en Bilbao.

A partir del renacimiento europeo la racionalidad ilustrada del pensamiento lógico vuelve a preocuparse de aspectos como la climatología y el soleamiento, pero esta vez con el fin de planificar una ciudad higiénica, con una visión utópica dibujada en un plano sobre el territorio asequible (llanura o vega en el caso de Bilbao, suaves colinas o lomas en otras geografías). Los presupuestos higienistas e ilustrados promueven redes de abastecimiento. Redes que en ocasiones funcionan como sendas ocultas (canalizaciones de agua), que forman mallas invisibles en la ciudad y se explicitan en puntos determinados donde aparece un mobiliario urbano monumental asociado a la función predominante que muestra la relevancia del poder cívico-político junto con los propios hitos de señalización. Mojoneros emblemáticos integrados en el entramado urbano, al igual que en postmodernidad el mobiliario adquiere una impronta casi más emblemática que su función. Se antepone el ‘triumfo de la geometría’ y el ‘orden nuevo’ ante lo propiamente orgánico de la naturaleza.

A partir de las teorías generales de los ensanches surgidos en el último tercio del siglo XIX con resonancias anteriores (Hassman en París, Ildefonso Cerdà en Barcelona, Alzola, Achúcarro y Hoffmeyer en Bilbao), hay un afán por actualizar y secularizar las planimetrías y nuevos espacios públicos urbanos o espacios ‘semipúblicos’ en lo construido, procurando conexiones en la dicotomía entre ciudad antigua y ciudad ‘ensanchista’. Para el filósofo Félix Duque una de las últimas obras del pintor abstracto Piet Mondrian, titulada “New York Woogy-Woogy” (1942) indica precisamente la estructura de las calles de Manhattan: un extracto de ciudad ‘aérea’ expresada geométricamente, que es lo que nos sitúa ya en las puertas del fin de la modernidad. La ciudad se autodefine como elemento ordenador que se expresa mediante el espacio público y a su vez urbano, provisto de valores funcionales (relacionales) y culturales (simbólicos), de cara a la representación y expresión de la colectividad. El espacio público urbano se caracterizó por el monumento que aludía a virtudes cívicas y honoríficas y que después derivará, a partir de la década de 1960, hacia los valores del diseño y la ‘objetualización de la escultura’ en el mobiliario urbano.

La ciudad moderna aún estaba repleta de esos símbolos superpuestos estratificadamente: los campanarios de Baudelaire sobresalían por los ‘tejados rojos sin planificar’ que delata John Berger en la primera cita que proponemos, antes de que la ‘imagen pública’ de dominio ‘virtual’ sustituyese definitivamente al ‘espacio público’ como dominio de la ciudad. Si en el imaginario griego los condenados a la pena máxima

(capital) se les desterraba del espacio público de la polis, de modo que ninguna otra ciudad osaría acogerlos, a merced de los peligros que acechaban en las 'tierras no cultivadas' y en medio de los bosques impenetrables, las metrópolis modernas son más parecidas a la Roma Imperial: esos lugares 'sumidos en el desorden' caótico como selvas en las que nadie aventura adentrarse, espacios que han perdido hasta sus coordenadas (cartesianas) y 'han vuelto a la barbarie'. Nuestras ciudades se parecen a esas 'ciudades malditas' que muestran sus 'caras oscuras' y sus 'traseras': ciudades 'neomodernistas', agobiantes y apoteósicas estilo *Blade Runner* (filme de Ridley Scott, 1982) y de faz inexpugnable, como el laberinto cretense en 'Knossos' (lugar de la perdición) donde habitaba el Minotauro mítico⁶.

A continuación puede suceder el camino de regreso cuando ya se está capacitado para comprender 'al cazador minotaurizado' del escultor J. Oteiza. El laberinto con varias entradas pero que solamente una de las salidas –en singular– es verdadera y auténtica, responde a la alegoría que simboliza de alguna manera el 'andar un camino cristiano' sin 'mirar hacia atrás' para no 'esculturizarse' en estatuas de sal ni ver la senda que 'nunca has de volver a pisar'. Allí donde el pecado se identificaba con el reptar sinuoso de la serpiente y la dificultad de seguir el camino 'recto'⁷. Existe otro laberinto en el que el individuo ya se encuentra en el interior (no se introduce), ni tampoco dispone opciones de salida. Únicamente 'persiste' en un 'sueño computado', continuado y algorítmico desencadenante de todo tipo de fobias y tensiones que acechan repentinamente a un individuo-cyborg, socializado sobre estratos culturales que han olvidado sus ritos de paso y 'caminos' iniciáticos. De modo paralelo, en conexión con la génesis del laberinto quizás como 'universal cognitivo', se distinguen igualmente tres tipos o fases: el que denomina 'univario', provisto de un camino en espiral y asimilado al laberinto del Minotauro, la forma de laberinto 'manierista' asociada a la imagen del árbol con infinitas ramificaciones y el 'rizoma' o laberinto-red, donde cada punto permanece interconectado atendiendo a la metáfora laberíntica de 'redes ilimitadas' que en el plano urbano se extienden hacia la periferia y las zonas periurbanas más allá de las áreas metropolitanas.

Hemos citado la ciudad mítica y también la ciudad medieval, dirigida hacia la idea de 'ciudad de Dios' preconizada por los místicos, como prólogo a la ciudad renacentista y moderna. La última forma metafó-

rica del laberinto a la cual nos hemos referido sugiere, conectando con la ciudad de la postmodernidad, la idea redundante de la 'ciudad galáctica' como una prolongación de la 'ciudad-mundo'. La gran astronave a la deriva en el cosmos contiene en su interior seres humanos o pseudo-humanos que no nacen siquiera, sino que son 'creados' para una especie de retroalimentación de una 'ciudad-nave' (criaturas obligadas a vivir sus desventuras en espacios acotados y oprimidos) en un viaje de miles de millones de años por el universo; esto es, un engendro que ni los ordenadores pueden controlar, puesto que hay que 'luchar' continuamente con el 'monstruo' (el Minotauro del laberinto mítico), con el 'alien', con las computadoras paranoicas, entes mutantes extraños o con los propios seres que se revelan ante su perspectiva de vida que, a la vez que lúdica es a toda instancia terrible y asfixiante, dentro de atmósferas enormemente recargadas (si la vida no existiera, el 'contenedor' estaría 'vacío y muerto' al igual que las antiguas necrópolis y las postmodernas). Además no hay trascendencia, sino únicamente continuidad generacional. No obstante, esta angustia existencial y fílmica delata que tampoco de las inercias de la ciudad postmoderna podemos escapar. Si, despojados de toda tecnología biónica o 'cyborg' nos arrojásemos a los confines de la civilización como ermitaños anacoretas sería lo más parecido a un 'suicidio colectivo' desde la 'desocupación' del 'lugar' del ágora ciudadana.

Si como proponía Giandomenico Amendola (2000) comparamos París, la ciudad cartesiana de 'luces' y 'certezas' con Nueva York, capital del 'imaginario colectivo' y 'epítome' de la modernidad que siempre 'sorprende', se intuye que existen ciudades en las que se encuentra una cosa mientras se busca otra diferente. Salvando las lógicas distancias, en Bilbao percibimos en silencio el olvido deseado o interesado de la industria mientras buscamos el mito para la representación de la ciudad en sí misma, alimentado en gran parte por los 'media' y que provoca 'sueños interpuestos'. Entre la ciudad vivida: la cotidianeidad, el plano de lo 'real' antropológico y sociológico; la ciudad imaginada: el plano de lo 'ideal' con la imagen de la industria 'estetizada' y el despojo postindustrial en desaparición. Así como la ciudad deseada, 'interminable' e 'inacabada' que se materializa, siquiera virtualmente, en el Bilbao de la postmodernidad donde el turista es el propio ciudadano 'mediatizado' como 'espectador televisivo' en su 'cotidianeidad' (incapaz de abandonar el 'laberinto' virtualmente 'seguro' pero infectado de 'virus sociales' y apestado por mecanismos de control ciudadano –como la astronave retroalimentaria que contiene 'seres' genéticamente alterados en el interior para su propia subsistencia–).

La ciudad postmoderna tiende a convertirse en acontecimiento cotidiano (Glasgow Capital Europea de la Cultura 1990, Olimpiadas de Barcelona 1992, Juegos Olímpicos de Atlanta 1996, FORUM de las Culturas 2004, Londres Ciudad Olímpica, Donostia-

6 El laberinto mítico del Minotauro con una entrada por la que penetran los héroes y recorren un único camino posible sorteando infinidad de obstáculos hasta llegar al núcleo (centro del laberinto), donde se encuentra la divinidad omnipotente y la sabiduría, así como el tenue reflejo de la muerte simbólica y resurrección espiritual.

7 Ningún laberinto poseía callejones sin salida que dificultasen el recorrerlos de rodillas, como sustitución del viaje a Tierra Santa, tal que el 'viaje' a La Meca que en su caso es casi insustituible.

San Sebastián Ciudad de la Cultura 2016...) con eventos en los que se entremezcla y se 'quiebra' toda definición de 'cultura'. Estamos en las capas o estadios superiores de una ciudad visible de 'palacios de congresos' para empresarios, políticos, mercaderes, banqueros y marchantes de arte, medida por los circuitos de control televisivo y 'a medida' de la competencia, el dinamismo, la internacionalidad y el vertiginoso espíritu empresarial. Donde el urbanismo regido por la comunicación busca sin cesar 'acontecimientos mediáticos homologados por los modelos comerciales sin reparar a la ciudad más pausada y 'calmada' de los monumentos, las culturas locales, tradiciones populares y paisajes pintorescos. Es como si nos tendría que faltar aire para proclamar que 'otra ciudad', oculta e invisible para los transeúntes, también existe. La estética de la contemporaneidad promueve la auto-representación del 'ser humano metropolitano' en espacios protegidos de encuentro, en los cuales el control siempre se piensa que es hacia los demás en vez de hacia uno mismo.

El espacio público de la 'plurifuncionalidad' se deriva hacia los espacios públicos privatizados de la 'monofuncionalidad' para el consumo, que alberga tanto el 'Homo Oeconomicus' como el 'Homo Aestheticus' y el 'Homo Ludens', mientras que los 'indeseables' e 'incatalogables' son mantenidos a distancia en los dominios privados, empobreciendo así tremendamente la ciudad con una sola categoría de 'ciudadanos-consumidores' desposeídos de la cualidad de ciudadanía como 'accesibilidad generalizada'. Si el

'Coketown' de Dyckens y Munford se parecía en algo a Bilbao, ese era el dominio cultural, político y económico, tipológico y físico entre la fábrica y la arquitectura. La ciudad contemporánea orientada hacia el exterior, se disipa y se 'territorializa' en el 'hinterland' revalorizado y 'liberado' de 'grandes industrias brumosas' altamente contaminantes.

Una ciudad intensamente rápida en la que es crucial llenar cuanto antes los 'huecos en el plano' por los peligros del denostado '*horror vacui*'; como podía ser el plano inacabado del ensanche decimonónico. Nos encontramos ante la práctica de un urbanismo terriblemente veloz y 'apresurado' en el sentido contemporáneo que ha de responder a los clusters de competencia y competitividad entre ciudades de similares escalas. Sostenibilidad, valores intangibles (esos que siempre nos cuentan y nunca sabemos), cultura sin atributos específicos, arte, museología y museografía e incluso arte público o escultura pública no son sino algunas de las piezas de una batería con unos repertorios mucho más amplios que sin tregua se ocupan de bombardearnos para que nos centremos en los discursos que rigen nuestro tiempo.

De este modo, incluso en las cuestiones más técnicas y pragmáticas de urbanística y ordenación del territorio, autores como el catedrático de economía José Allende (2002: 192) se preguntan si existen, por ejemplo, estrategias metropolitanas bien definidas y 'debatidas' en el caso de Bilbao para un 'proyecto de ciudad' y un 'modelo territorial' con programas coor-



Figura 3. Vías de tránsito y comunicación como las líneas de ferrocarril, la red de autopistas o el superpuerto de Santurtzi en el Abra de Bilbao ordenan el territorio metropolitano en la periferia de la ciudad.

dinados y propuestas de territorialización que tengan un mínimo encaje en los esquemas comarcales y regionales, para afrontar cuestiones palpables (no intangibles) e inminentes como el previsible descenso poblacional, nulas perspectivas de crecimiento industrial y creación de empleo asociado, baja capacidad de inversión, alto endeudamiento municipal... Y otros ‘monstruos’ quizás agazapados si no olvidados, los que en Bilbao históricamente han tenido una lidia bastante sangrienta. La cuestión es si aún sigue considerándose el territorio no-urbano como ‘suelos de reserva’ de áreas metropolitanas, como espacios que han de desarrollar su identidad compatibilizando con directrices de ámbito superior e incluso.

Como ejemplo se citan las servidumbres que acarrea un superpuerto con su condicionamiento drástico del ‘*hinterland*’ contiguo, sobre todo si se carece de territorio asequible y se encuentra rodeado de un inmenso ‘circo urbano’ como en Bilbao. Otros elementos estructurantes del territorio como el ferrocarril metropolitano o los aeropuertos y parques tecnológicos –dado que inciden directa o indirectamente en la configuración de los sistemas urbanos– precisan igualmente la distribución de suelos medianamente calificados bajo directrices que definan nítidamente claros objetivos y metodologías de vertebración del espacio, accesibilidad y centralidad, ordenación metropolitana, planeamiento urbano y modelo territorial (regional, suprarregional, comarcal y supracomarcal), siendo conscientes de la necesidad de superación del mero urbanismo que construye la ciudad en sus límites concretos, ‘asistémico’ y ‘desconexionado’ en ocasiones de su entorno territorial. No obstante, la visión de construcción de ciudad que ha ignorado la concepción sistemática y multifuncional de la ciudad y su entorno como entes vivos y en permanente evolución y transformación parece haberse encarrilado tenuemente.

Sin embargo, si nos reubicamos en los dominios del arte en la esfera pública, las magnas operaciones de articulación de las extensas redes territoriales que contribuyen a la ‘periferización espontánea’ en postmodernidad, precisan “*pequeños encargos públicos para los bordes de las autopista [...], ficciones para romper la monotonía del trayecto y del paisaje desertizado*” (Massera 2002: 131). Nos introducimos así en la era de la ‘ordenación regresiva del territorio’ que propone Jean-Charles Massera. ‘Ordenación regresiva’ que se da cuando “*el usuario acaba por fundirse por completo con el objeto de su deseo consumidor, cuando la proyección de la oferta se traduce en la negación de mi subjetividad a favor de la que se me propone*” (Massera 2002: 132). ‘Domesticación’, y ‘apropiación del entorno’ se encuentran así en el preludio del ‘nacimiento del paisaje como juguete’. Lo que se traduce, a no tardar, en zonas de actividades comerciales como ‘instrumentos de alienación’ de la conciencia del usuario: una relación económica entre las personas, mediatizada por imágenes comerciales (acumulación satisfecha por la ordenación regresiva

del territorio que reconstruye el ‘espacio total’ y global como su propio ‘decorado’; toma de posesión del entorno natural y humano, siendo el sujeto quien se ‘apropia’ del paisaje).

Es necesario buscar contrapuntos válidos en esa apropiación que no permite dimensiones ‘más allá del uso’ y donde ‘la oferta prima sobre la demanda’, para emprender una lucha (simbólica) desde la estética contra su propia ‘instrumentalización’. Con la plena conciencia de que ya no se compite con modelos locales sino que se ha de torear con actitudes cada vez más ‘globalizadas’ y ‘globalizadoras’, también en lo que se refiere a las cuestiones de intervención en espacios públicos urbanos y organización del territorio con una mirada desde el arte. Perspectiva que contemple la inclusión y la transversalidad disciplinaria para el estudio de la ciudad y el territorio en imparable movimiento. Se reconoce que la manera de entender y a veces practicar el urbanismo en postmodernidad va emparejado a las ‘estrategias’ de comunicación, de mercado, de economía y de ocio al abrigo de la ‘cultura de masas’ (popular y/o elevada a la vez) y amparado por lo institucional que sobresale en la organización y gestión general de esa ‘forma de cultura’ utilizada como imagen en el espacio urbano, desarrollado por la arquitectura ‘neomonumental’ en la ciudad y considerado como ‘lugar’ del acontecimiento de la ‘ciudadanía-turista’ por antonomasia. Cuando la historia se acelera en la ‘posthistoria’⁸, la ciudad se ‘acelera’ hacia una ciudad ‘plus (+)’ que ya no vive en el eterno presente de J. Baudrillard sino en el perpetuo futuro; o si no, en el futuro que ya es presente, con las estrategias que aproximan la ‘ciudad futura’ a la ‘ciudad del ahora’, la ‘ciudad fugaz’, la ‘ciudad momentánea’.

3. PRESENCIAS ESTÉTICAS, PATRIMONIO Y SIMBOLISMO EN LA CIUDAD: *IDENTIFICACIÓN CON LOS NUEVOS PLANTEAMIENTOS Y VALORACIONES EN TORNO A UN NUEVO ESCENARIO URBANO POSTMODERNO.*

“Cuanto más difícil resulta distinguir entre el texto de la ciudad y el desierto, tanto más su escritura se confunde con el blanco de la página. Entonces, una sola certeza parece acompañar a la vida de la metrópolis: el final del sueño...”.

Giuseppe Zarone

La proliferación en la postmodernidad de espacios urbanos de nuevo cuño, bajo premisas urbanísticas renovadoras, en ocasiones responde a un cierto afán de recuperación de espacios perdidos cuando ninguna otra regla más que la especulación guiaba los planes urbanísticos en las décadas de 1960 y 1970, dando

⁸ Términos que hacen alusión a situaciones tras el ‘fin de la historia’, como las propuestas por Arthur C. Danto.

lugar a entornos caóticos y de aspecto más que espe-luznante en el urbanismo desarrollista que creaba ‘paisajes sin memoria’⁹. Desde esta perspectiva algunos de los esfuerzos actuales van dirigidos a remendar y acallar las críticas estrepitosas que surgieron cuando la población, los técnicos y profesionales arquitectos, urbanistas, etc. comenzaron a tomar conciencia y hacer notar todas sus inquietudes personales y colectivas hacia los despropósitos que en anteriores décadas se realizaron, saliendo de su (voluntario o involuntario) letargo profundo y levantando la voz de alarma a medida que las posibilidades se lo permitían, dejando a un lado el apego y sumisión a políticas económicas de impacto desastroso, a medida que los nuevos aires en la Administración soplaban en pos de despertar la inteligencia adormilada de políticos, agentes funcionarios y legisladores. Se produjo, por lo tanto, una situación en la que se pretendía borrar la imagen de ciudad desarrollista, para lo cual posteriormente se ha visto que se ha renunciado en parte a la construcción de la ciudad a partir de los residuos industriales por ejemplo en el caso de Bilbao.

La ciudad se ha caracterizado históricamente por la igualdad de la ciudadanía en sus derechos y deberes. Por lo tanto, coincidimos en que no es lo mismo ciudad que urbanización, con nuevos lugares difusos y dispersos de suburbanización y zonas de exclusión, segregación y segmentación, con guetos para adinerados y proletarios, para parques tecnológicos, macro-áreas comerciales, etc. La ciudad históricamente heredada con hitos físicos y simbólicos proporciona sentido¹⁰ y sus piedras, siguiendo a este autor, salvaguardan la memoria histórica. Se produce también, como se hará mención más adelante, un giro en sentido inverso hacia la recuperación de los centros y cascos viejos de las ciudades con ‘solera’ (Bilbao La Vieja) en un empeño de mantener y conservar el patrimonio histórico¹¹, promoviendo la ciudad compacta y polivalente, culturalmente atractiva y más gobernable (por lo tanto, se perciben dinámicas contradictorias).

Otro factor añadido es el tiempo, reconociendo que ‘el tiempo del urbanismo’ no es en absoluto el ‘tiempo de la política’, y como además solamente los gestos

9 Recordar que como bien se puede extraer de las indicaciones de los expertos muchos espacios ‘modernos’ (entiéndase en este caso el término *moderno* en su acepción de ‘actualidad’) ocupan proporcionalmente más del doble de la superficie ocupada por los denominados espacios ‘tradicionales’.

10 Conviene recalcar la idea de que el ensanche decimonónico (en Bilbao igual que en otras ciudades europeas de mayor entidad) constituía un modelo de planificación con una idea jerarquizada de la ciudad y sus monumentos emblemáticos, conservando esos espacios representativos y lugares de reunión, signo del nuevo gusto finisecular que se relaciona con el desarrollo de las metrópolis. Se colocan lugares singulares en la trama urbana, poniendo de relieve las conexiones entre edificio público y reforma del espacio público urbano, puesto que la ciudad, y la arquitectura, han de surgir de la ‘memoria’ y no ‘del desierto’.

11 Aunque se ha de ser consciente de que la ciudad histórica no es inamovible. Hay que modificar y transformar para preservar y perdurar.

arquitectónicos dispersos no organizan el territorio, se ha de dar cuenta de que la iniciativa privada no es nunca el motor impulsor clave de un proyecto conjunto e integrado de la ciudad. La primera iniciativa siempre proviene de la Administración pública, y a continuación, cuando los procesos de transformación se van concretando y consolidando, y a medida que los primeros resquicios de éxito asoman, es entonces cuando comienza a participar más activamente la iniciativa privada haciendo resaltar su presencia¹².

La recuperación de espacios públicos urbanos se estructura en ocasiones en torno a la idea de plaza o de parque, con una clara intención de pertenencia a la ciudad en esa extensión urbana del territorio metropolitano, donde lo estético en sentido configurador del espacio público, a veces de una elegante sencillez o gran majestuosidad, hace reaparecer el semblante de lo arquitectónico en el espacio intersticial; ‘vacíos’ u obsoletos espacios residuales postindustriales que recuperan un paisaje contribuyente a la mejora de la calidad urbana de la ciudad. En esos espacios intermedios adquieren su presencia a escala de detalle el equipamiento mobiliario y las manifestaciones de arte público encaminado firmemente hacia lo escultórico, dando lugar a la colaboración más deseada que real entre profesionales de diversas disciplinas como urbanistas planificadores, abogados, geógrafos y economistas, arquitectos e ingenieros, sociólogos, antropólogos o escultores (idea más latente que presente de ‘multidisciplinariedad’ como luego se repetirá).

No obstante, ante el modelo de ciudad donde subsisten núcleos compactos y periferias dispersas perdura la dicotomía entre ‘ciudad ordenada’ y/o ‘ciudad monumental’. A la ciudad ordenada que responde a los planes de ordenación se le interpone una idea de ciudad postmoderna basada en el método proyectual (en Barcelona, por ejemplo, se toma la vía intermedia del ‘plan-proyecto’), de forma que a menudo se tiende hacia una filosofía de grandes actuaciones puntuales respondiendo a las estrategias de comercialización de la ciudad con grandes superficies comerciales de significación neutra. La supresión de todo residuo de memoria incide igualmente en el espacio público urbano donde toma consistencia el equipamiento urbano depurado de toda función significante o la escultura pública colocada en esos espacios predefinidos, sobre todo en las ciudades postindustriales donde el lugar de las arquitecturas de la industria lo ocupan las construcciones pseudosimbólicas de alta tecnología y firmas relevantes.

Es también el momento de los grandes proyectos que sustituyen al plan urbanístico como modelo urbano de ciudad y por extensión, modelo de territorio

12 A raíz de todo ello se plantea la incógnita de la ciudad europea, sobre todo en los pequeños países con la identidad antepuesta y contrapuesta a la globalización. Estos y otros temas parejos son preocupantes, aludiendo a un debate que continuamente está sobre la mesa en todos los foros y eventos.

metropolitano (obsérvese el caso de Bilbao), apareciendo las grandes entidades e instituciones como fuerza simbólica (Bilbao Ría-2000, Bilbao Metrópoli-30, Bilbao 700, Fundación Metrópoli, Surbisa, Visesa y Orubide como reclamo social impulsado desde la Administración para la gestión de la Vivienda de Protección Oficial, etc.). La arquitectura como objeto que se representa a sí mismo condiciona la ciudad por medio del proyecto arquitectónico concreto (a veces ajeno al planeamiento urbanístico o, como se decía, en vías intermedias), para lo cual crea también una imagen de cara a la búsqueda de simbolismos implícitos en esos hitos arquitectónicos, en mayor o menor medida emblemáticos (léase el caso del Guggenheim, palacio Euskalduna,...).

Los hitos arquitectónicos se adaptan así a valores simbólicos de los lugares donde se instalan y hacen uso de unos repertorios iconográficos que conscientemente se quieren implantar, de modo que esas tipologías arquitectónicas y urbanísticas van acumulando patrimonio social y cultural a medida que se instauran como 'lugares de la memoria'. En la historia aún reciente de Bilbao la ruina como 'exaltación de la ciudad de la memoria' es el vestigio industrial íntimamente ligado a la Ría, reflejo inequívoco de los hitos identitarios de la memoria colectiva que ha sido y está siendo en parte suplantada. Las infraestructuras culturales y el arte público en general escuchan el canto de cisne de la cultura mediatizada que sucumbe a la sociedad del espectáculo como forma de desarraigo (mientras se disipan o sustituyen las 'permanencias' propiamente simbólicas del lugar que aluden a lo identitario de la colectividad).

Los lugares de socialización que aún quedaban en lo urbano, se alienan con los nuevos medios de telecomunicación (funcionalmente equivalentes a los ferrocarriles del siglo XIX) y redes telemáticas (cuando las personas que se encuentran en ese lugar se conectan a otro, distorsionándose y deteriorándose la vinculación e interrelación entre individuos). Esto tiene sus consecuencias en la 'urbanidad', en su acepción propiamente urbana y antropológica, por lo que se ha de tener muy en cuenta cuando se configuran los espacios para la sociabilidad. En este contexto se observa en las ciudades un parecido o aproximación cada vez mayor a las 'ciudades invisibles' del escritor Italo Calvino como un cúmulo de acontecimientos (memorias, deseos, signos de lenguaje...). Lugares de 'trueque' aunque no únicamente trueque de mercancías, sino de palabras, de deseos y de recuerdos. La perversión de estas ideas es lo que sucumbe, sin embargo, en la concepción de 'ciudades hipersensibles' a modo de 'parques temáticos', que es a lo que a continuación nos referimos.

Se vislumbra así un intento intencionado de sobrepasar nuestro pasado con alternativas de olvido histórico, sin recapacitar que el recuerdo es imprescindible para la elaboración de un presente y especialmente un futuro comprometido. Hay un intento más o menos

deliberado en Bilbao de promover, en la medida de lo posible, la pérdida de la memoria de la industrialización que nos ha precedido, bajo elucubraciones político-económicas vertidas con disimulo y que en más de una ocasión sirven para el cambio de la representación mediante unas imágenes determinadas. Se posibilita, además, la apertura de lo urbano a las vías de comunicación con las capitales y ciudades cercanas o lejanas (ocupación de puntos territoriales estratégicos en supuestas áreas de desarrollo como el 'arco atlántico', el eje de las regiones mediterráneas,...), mientras se buscan conscientemente similitudes con otros procesos llevados a cabo en otras ciudades y regiones con la seguridad de que esa copia o imitación reviste de contenido a la obra propia, de forma que 'el vecino se convierte en paradigma', en modelo a imitar.

En la ciudad postmoderna prima el desarrollo de los servicios terciarios y la diversificación de los centros como estrategias para la redistribución de bienes y servicios, y también para la desarticulación, parcialmente premeditada, de las nuevas inercias urbanas que alteran los referentes de la ciudad tradicional que evoluciona en el tiempo. Unas inercias que centrífugamente tienden hacia la dispersión de la ciudad en beneficio de las áreas periurbanas, lo que genera en todo caso la tan manida 'ciudad dispersa' de 'identidad difusa'. En este sentido, del mismo modo que la ciudad moderna constituía un imaginario organizado en torno a la utopía de la ciudad, las ciudades dispersas de las últimas décadas legitiman en una configuración simbólica las representaciones de la utopía suburbana con unos referentes reiteradamente asociados a la imaginaria postmoderna. Las imágenes y los 'lugares' (los cascos históricos, los barrios, los alrededores metropolitanos, etc.) adquieren nuevos sentidos, así como los 'no-lugares' de tránsito y consumo (terminales de transporte, centros comerciales, áreas de descanso en autopistas, aeropuertos...) en el incesante proceso de remodelación que experimentan dichos espacios suburbanos y periurbanos.

Se asiste a la ciudad de la tematización, de la dispersión y disolución cultural (el desarraigo) y de la 'circunvalación'. Una ciudad que reconstruye sus utopías en una especie de 'presente eterno' con la acuñante cultura de masas que une pero al mismo tiempo individualiza, bajo un modelo propio de organización socioeconómica y política del 'capitalismo de ficción', que en la postmodernidad sustituye al 'capitalismo de consumo' del ecuador del siglo XX y al 'capitalismo de producción' del siglo XIX y principios del siglo XX. En este contexto se concibe, cada vez en una dimensión mayor, el espacio público urbano como espectáculo mediático postmoderno en el cual participa, en lo que a ello le concierne, el arte público (y quizás en mayor medida si cabe la escultura pública). A lo que ayuda como se viene observando la arquitectura que en el panorama postmoderno se caracteriza, en ocasiones, por su proyección mediática dirigida hacia el consumo.

Estos aspectos maximizados por la creciente e imparable globalización económica que afecta a casi todo el mundo forman parte ya de las políticas de marketing propuestas o impuestas también para Bilbao. Espectáculo simulácrico¹³ de ciudad jalonada además de ‘hitos arquitectónicos ensimismales’ (ciudad del ‘ensimismamiento’). Ciudades con fuertes inercias que fomentan centros culturales como si fueran centros comerciales; esto es, burbujas auto-controladas donde el nivel de contingencia se reduce al mínimo. Todo está programado, ‘controlado’ y ‘vigilado’, de forma que todo el reclamo se aplica a la homogeneidad¹⁴.

Lo cual no puede estar más de acuerdo con las significativas palabras de Javier Maderuelo: “*si los artistas y arquitectos ideológicamente independientes no recuperan la capacidad de conseguir una significación estética de los espacios públicos, esta inmensa maquinaria de la publicidad estatal encubierta que son los parques temáticos terminará contaminando la ciudad real con estos emblemas de felicidad ficticia y empalagosa y surgirán como monumentos públicos, con pedestal incluido, en las plazas de todas las ciudades del mundo, estas imágenes bobaliconas y fantasmales de animales de fábula dibujada [¿acaso Puppy?], reconvertidos ya por la televisión en signos universales, en héroes reales [sustitutos simulácricos de los héroes de los monumentos] (Maderuelo 1994: 97)*”.

Productos de márketing que lejos de contribuir a forjar un escenario asequible de ciudad (como en Barcelona con las operaciones de 1982 y 1992 –intervenciones urbanísticas de ‘recuperación’ y ‘configuraciones urbanas’ llevadas a cabo por la comisaria de arte Gloria Moure–) se pide que jueguen a favor de unas determinadas políticas económicas y publicitarias. La ciudad se transforma así en un producto estético donde se inscriben los procesos de venta de la propia ciudad como objeto de múltiples intereses macroeconómicos (mientras se explicitan las escenografías arquitectónicas)¹⁵.

13 Hacemos referencia a esta noción en el sentido atribuido por Jean Baudrillard.

14 No obstante, cuando nos referimos a estas afirmaciones queremos dejar claro que en ningún caso cuestionamos el gran edificio del Guggenheim como arquitectura continente, cuyo valor extraordinario ya no lo ponen en duda ni sus más acérrimos detractores iniciales, sino que dudamos del contenido ideológico de todo lo que dichas infraestructuras generan y los efectos que más que nada a nivel cultural y artístico puede reflejar en la vida de la ciudad (aparte de la afluencia turística). Cuestiones todas ellas que como hemos podido comprobar, han sido y están siendo criticadas en parte desde la vertiente de las artes plásticas por parte de autores y artistas más afines a otras concepciones y partícipes de otras sinergias. Consideramos como tal lógico y prudente mostrar en este trabajo un reflejo cauteloso de ese digno contrapunto a tan magnas y grandiosas estrategias ‘culturales’ que positivamente para algunos y negativamente para otros están incidiendo en la configuración de Bilbao en todas las escalas.

15 Las relaciones y combinaciones entre anuncios y edificios, entre arquitectura y simbolismo, entre forma y significado, afectaban

Con ello se revalorizan las plusvalías de los entornos urbanos así generados, mercantilizándose la cultura de masas. La ciudad puede llegar a ser toda ella, o en parte, según los núcleos que se quieran promocionar, un gran ‘no-lugar’, donde rigen las leyes del ‘capitalismo simbólico’ (asociado al ‘capitalismo de ficción’ que acabamos de mencionar. Esto lo podemos divisar con un simple vistazo al auge de la planificación estratégica, mostrándose en su trasfondo una concepción capitalista de pleno arraigo y carácter tradicional, si bien camuflado bajo la imagen publicitaria y una terminología más relajada). En el caso de la metrópoli bilbaína, consideramos cómo ésta avanza a su entender bajo un disfraz o antifaz que interpela a la dualidad que por una parte no puede esconder del todo la crisis de la industria con un tejido industrial que no se ha revitalizado (como en su día se prometió)¹⁶, mientras que por otra parte se iza como valor en alza ese ‘paisaje del entretenimiento’ que se aludía. Un paisaje que tiene que ver con la escenografía de las ciudades de la actualidad como parques temáticos comerciales sivilinamente camuflados¹⁷.

Paul Virilio no hace sino reconocer históricamente esa ‘teatralidad’ de la ciudad: “*la ciudad ha sido siempre un dispositivo teatral con el ágora, el atrio, el foro, la plaza de armas, etc. Ha sido, simplemente, un espacio en el que poder reunirse, un espacio público*” (Virilio 1997: 47). Sin embargo, destaca que en la contemporaneidad “*el dispositivo ‘tele’ reemplaza el espacio público por la imagen pública*”, una imagen pública ciertamente ‘descentrada’¹⁸ de la ciudad: “*más*

profundamente a la arquitectura del momento, hecho que se palpa en mayor medida en las ciudades actuales.

16 En Bilbao, salvo unas escasas iniciativas importantes como la acería compacta y algún que otro clúster o núcleo de desarrollo industrial cuyos resultados poco se conocen, no se vislumbra ningún intento serio de retomar el tema de la industria con cierta envergadura. Incluso en el parque tecnológico de Zamudio, las inercias parecen predecir un decaimiento del ímpetu inicial en lo que se pretendía relanzar como fuerza generadora de industria de alta tecnología que en último término puede convertirse en espacio de testimonio más virtual que real para sucursales subsidiarias de empresas internacionales con sedes en el extranjero.

17 También para los arquitectos y profesores Javier Cenicacelaya, Antonio Román e Iñigo Saloña “*querer convertir Bilbao en un espectáculo mediático, en un parque temático, no es sino actuar desde la cara más oscura del neoliberalismo, sin atender a la naturaleza urbana y social de esta ciudad europea. Un urbanismo con éxito sólo surge de una acción política y profesional que, basada en la participación y el diálogo social, cree ciudadanía*”. (Cenicacelaya; Román y Saloña 2001: 423). Para el arquitecto K. Lynch, en cambio, el paisaje de la ciudad tiene un valor bien distinto: “*el paisaje desempeña una función social. El medio ambiente con sus denominaciones [...] proporciona material para recuerdos y símbolos comunes que ligan al grupo y le permiten comunicarse entre sus miembros. El paisaje actúa como un vasto sistema mnemotécnico para la retención de la historia y los ideales colectivos. [...] Cada detalle del terreno es la clave de un mito y cada escenario promueve el recuerdo de su cultura común*”. (Lynch 1978: 157).

18 Imagen un tanto ‘descentrada’ que se descubre en la antesala de una época ‘desencantada’, caracterizada por la gran profusión sin precedentes que han adquirido las imágenes, las informaciones y

allá de eso, de la televisión y de su decorado, la ciudad entera es la que bascula en lo virtual y, con ella, los individuos que se preparan a vivir en ella. [...] Creo que lo que se cuestiona tras el problema del espacio virtual es la pérdida de la ciudad real". En ese escenario urbano "el 'tiempo' excesivo de la ciudad moderna es un elemento de desintegración y deconstrucción", de modo que la "pérdida de la extensión del espacio real en beneficio del tiempo real es una especie de atentado a la realidad" (Virilio 1997: 47 y ss.).

La escenificación escenográfica es lo que en postmodernidad ocupa el lugar de la ideología (pero hay, de hecho, una 'ideología subyacente que en Bilbao suplanta la imagen heráldica y el 'imaginario industrial'), lo cual se trasluce en el hecho de que las estructuras políticas dejan de ser los principales 'configuradores del acontecer' cediendo ese espacio a los medios de comunicación que se erigen en 'catalizadores de la atención', produciendo una sociedad típicamente urbana organizada en torno a los medios de comunicación¹⁹ que rechaza de plano la 'invisibilidad'. Esto es, se percibe la incertidumbre de la propia existencia mientras no se confirme con la 'mirada del otro'. Un gran 'teatro' en el que la 'existencia' de uno mismo queda condicionada a que sea visto por los demás ('me ven, luego existo'—y ahora más que nunca: me 'observan', luego existo—) trastocando y alterando la máxima cartesiana; 'cogito, ergo sum').

La exaltación de la imagen como poder en alza despierta además, para el antropólogo Georges Balandier, "una apreciación diferente, puesto que [las imágenes] parecen poseer una cualidad de fidelidad; efectúan una demostración, parecen demostrar la verdad de un acontecimiento" (Balandier 1988: 219)²⁰. En detrimento de la idea de 'hacer ciudad' partiendo del espacio público con mecanismos y sistemas de creación de un espacio público calificador y a su vez cualificador del territorio, los espacios para el consumo y la virtualidad²¹ imperante prodigan una ciudad en la cual el espacio público no sea tan siquiera urbano.

los símbolos, tras la decaída irrevocable de los grandes relatos y narrativas que 'animaban' la modernidad, sucumbiendo en una especie de 'vacío' postmoderno.

19 Asistimos al monopolio de los mass-media que promueve tanto la manipulación política como la uniformidad cultural absoluta.

20 Se hacen patentes los "simulacros y simulaciones que multiplica la modernidad en la medida de las posibilidades que le dan las técnicas nuevas, hasta el punto de que ellas mismas cambian de estatuto, siendo creadas por síntesis. Las fronteras de lo real se hacen imprecisas, las imágenes las representan cada vez menos fielmente y las simulan cada vez más". Panorama en el que "J. Baudrillard devuelve a los poderes al lado de los simulacros destinados a agentes que no tienen ni opinión ni voluntad política". (Idem: 220-21).

21 "Contenedores [que] se comportan ciegamente con respecto a su entorno inmediato, concebidos como un simulacro, un mundo de fantasía propio que niega la pertenencia y relación con el lugar al que considera agresivo, desagradable, fuera de control" (Borja y Muxi 2003: 138-140).

Frecuentemente se establecen modelos americanos en los que predomina el terreno desordenado, las acumulaciones comerciales fuera de la ciudad, los núcleos-dormitorios sin calles ni tiendas, los 'strips', el dinamismo antiurbano, la 'ville éclatée', el 'terrain vague' (lugares baldíos y terrenos de barbecho) y otras ideas erróneas más literarias que figurativas.

Siguiendo a Jesús Carrillo se observa cómo "el espacio cobra sentido y valor político dentro del sistema simbólico general de la cultura [dentro de esa idea de 'industria cultural' según los diagnósticos de la Escuela de Frankfurt]", se puede estar de acuerdo con él cuando asegura que el discurso postmoderno se encuentra "inundado de metáforas espaciales frente a la lógica temporal y evolutiva típica de la modernidad" (Carrillo et al. 2001: 127, 133). Efectos que se hacen notar en la postmodernidad, "cuando sentimos más que nunca el poder de las representaciones en la configuración de la vida cotidiana"²². Precisamente es en un mundo dominado por las 'fronteras' (como habitantes del 'límite' y de la 'frontera'²³ retomando la idea de Eugenio Trias), donde la fragmentación y 'división' que paradójicamente se imponen se ven reforzadas con mecanismo de control 'universales' y 'transfronterizos'²⁴. Tal es así que nuevos 'accesos y murallas' redefinen los 'bordes' de la ciudad mientras que las nuevas sinergias económicas²⁵ fijan y establecen los flujos internos.

Inercias que en opinión del antropólogo Klaus Eder, aludiendo al sistema cultural de Parsons, ocupan "el primer puesto en la jerarquía del control de los

22 "Hal Foster descubría los límites y peligros implícitos en la adopción masiva por el debate artístico contemporáneo de los presupuestos de la nueva antropología cultural en sustitución de la lógica del Modernismo, cuya consistencia metodológica y autonomía crítica Foster parece echar de menos. El nuevo artista etnógrafo es una especie de cartógrafo que traslada sobre el papel el espacio / cultura del 'otro' según las coordenadas de la nueva teoría social, convirtiéndose la galería o sala de exposiciones en una verdadera sala de mapas en donde se despliega la epidermis cultural de aquel 'otro' ante la mirada, entre curiosa y culpable, del espectador occidental. [...] La espacialización de la cultura que reflejan estas cartografías vuelve a cosificar y fijar el espacio del 'otro', un espacio en el que está metafóricamente encerrado y que le determina, mientras que el artista sigue adoptando la actitud del viajero etnógrafo, móvil y capaz de llevarse consigo las imágenes de su viaje". (Idem: 131-32).

23 Sobre el concepto de frontera en relación a los grupos humanos nos remitimos a F. Barth (véase bibliografía).

24 "La fetichización de la tecnología en Occidente como promesa de un virtual espacio sin fronteras tiende a ocultar su acción como perfecta fortaleza de la vigilancia del mundo real". (Idem: 141).

25 "Rosler parte del presupuesto marxista desarrollado por Henri Lefebvre de considerar el espacio de la ciudad como imagen de una realidad económica que, a su vez, se corresponde con una realidad geopolítica, la del sistema capitalista avanzado imperante en Occidente. El espacio de la ciudad no sería ya el mundo por antonomasia de la experiencia moderna que describe la fenomenología, ni el lugar de encuentro de intereses contrapuestos que defiende el liberalismo, sino la plasmación espacial de las desigualdades y distinciones derivadas del sistema económico y político del sistema capitalista". (Idem: 140).

subsistemas sociales y determina por ello el grado de integración de una sociedad” (Eder 1997: 99) Al plan-
tear la disertación sobre la cultura con su tesis funda-
mental de que la cultura no sólo asocia, sino que tam-
bién disocia²⁶, se refiere al concepto de comunicación
(junto con los efectos de multiplicación de esas redes)
como clave para una ‘teoría postclásica de la sociedad’
en la que “*existen rituales en los que la cultura se
pone en escena como representación*” (Eder 1997:
99). Representación teatral que en las ciudades de la
postmodernidad²⁷ se palpa en los sistemas de comuni-
cación con su ejercicio de control social²⁸. En esa
situación entran en juego, a nuestro parecer, los dise-
ños de estrategias culturales en torno al arte, tal que
‘símbolos culturales’ cuya dimensión se re-describía al
final de la década de 1980.

Se diría que uno de sus presupuestos concretos: la
“*retención institucional*”, más o menos, los bancos
modernos que garantizan la comunicación de símbo-
los culturales mediante el apoyo y la financiación de
actividades culturales” (Eder 1997: 119), se constata
de manera directa en las actuaciones de apropiación y
exhibición que estas entidades realizan por ejemplo
con la escultura pública que adquieren para sus respec-
tivas colecciones de ámbito privado. Por otro lado, la
proliferación del pensamiento metafórico-espacial
típico del postmodernismo ha restado especificidad a
la noción tradicional del espacio, de modo que ese
espacio público urbano que venimos mencionando
“*ha pasado a convertirse en el tablero de operaciones
construido o proyectado discursivamente desde las
estrategias del poder, un poder o poderes que se des-
pliegan primordialmente mediante la territorializa-
ción y a la continua distribución y redistribución de
posiciones espaciales*” (Carrillo et al. 2001: 127)²⁹.

No obstante, inmerso en el ruido de los medios de
comunicación que todo lo invaden y la vociferación
política, el arte puede quedar a expensas, y queda, de

criterios económicos y estrategias culturales. Es preci-
samente la catedrática Teresa del Valle una de las
autoras que, desde la antropología, se refiere a la inte-
gración del arte en la ciudad, escrutando esa relación
‘entre arte y ciudad’ “*que se apoya en el entendimien-
to del arte como sistema de comunicación específico
que posibilita la introducción de planteamientos dis-
tintos de aquellos que se transmiten mediante otras
formas de lenguaje*”, ya que “*hay una retroalimenta-
ción entre el arte y la ciudad a través del diálogo que
provoca la intervención artística y las personas que la
contemplan*”. De este modo el arte, “*a través de sus
mensajes [...] establece una vinculación comunicativa
y simbólica con la ciudad*” dando a veces ‘entidad a lo
efímero’ y entroncándose en unos “*límites que poten-
cian más que barreras que separan*”, tanto el ‘arte
público’ que “*por su ruptura con el anonimato revela
aspectos del proceso que encierra el paso de los no
lugares a los lugares de intensidad comunicativa*”
(Del Valle 1997-1998: 6-17) como cuestiones más
propias de mobiliario urbano.

Todo ello teniendo en cuenta que el concepto de
desarrollo sostenible también ha sido cuestionado por
el exceso de confianza que muestra en el desarrollo
económico como solución incierta a problemas
medioambientales, sociales e incluso políticos. A la
‘sostenibilidad ecológica y económica’ se adhiere la
sostenibilidad social centrada en la equidad, olvidando
a veces que la sostenibilidad ‘global’ exige igualmente
la ‘construcción psicosocial de entornos simbólica-
mente significativos, vinculantes y satisfactorios’³⁰.
Teniendo siempre presente que contra más difusa se
configure la ciudad³¹ será así mismo más insostenible,
dado el alto consumo de recursos energéticos. El desa-
rrollo sostenible ha de tener en cuenta tres pilares; el
pilar social, el pilar económico y el pilar medioam-
biental que ha hecho mella en la sociedad³², para llegar
a conseguir una cohesión territorial en base a los prin-
cipios de subsidiariedad y participación activa de los

26 Se explica esto como una ‘paradoja cultural’: “*en la medida que la cultura hace posible la integración social, ella misma separa; en la medida en que separa, integra. [...] La cultura [en todo caso] separa más que une, [disociación más que vinculación]*”. (Idem: 115).

27 Ciudades ‘vendibles’ para potenciales ‘clientelas globales’ a quienes se han de dirigir los poderes de atracción y seducción.

28 “*La cultura es un medio que contribuye por sí mismo a la formación de un poder. Por lo tanto, yo parto de la premisa de que en una sociedad en la que, gracias a la innovación tecnológica, la comunicación y la cultura comienzan a asumir el papel central del trabajo y producción, la potencia estructural inscrita en la cultura se convierte en un principio de organización de un poder social. Y por ello se hace necesario introducir correcciones en la parte programática de una teoría posclásica de la sociedad*” (Eder 1997: 106).

29 “*Rosalind Krauss fue una de las primeras teóricas en trasladar la reflexión postmoderna sobre el espacio a la crítica artística, contextual y fluida de la espacialidad en la escultura producida a partir de los años 60 [siglo XX]. Parecía marcar la superación definitiva de la noción de espacio escultórico surgida en el Renacimiento y la instauración de un espacio dialógico y vivencial dependiente de la experiencia del espectador*” (Ibidem).

30 Los aspectos psico-sociales de la sostenibilidad de las ciudades serían así relacionales (equidad, participación, espacios públicos, intensidad y variación de las relaciones, sentimiento de pertenencia a comunidades), cognitivos (fragmentación y disgregación de la ciudad, crisis de los mapas cognitivos) y/o identitarios (procesos de identificación, participación y representación).

31 Idea que proviene básicamente del concepto ‘ciudad difusa’ utilizado por Francesco Indovina.

32 Para tratar de esclarecer y delimitar estos conceptos relativos a la sostenibilidad y al mismo tiempo aconsejar acciones a los agentes responsables se editó en 1995 (GmbH, Friburgo) por el ICLEI (International Council for Local Environmental Initiatives) la *Guía Europea para la Planificación de las Agendas 21 Locales* (cuyo título original fue: *European Local Agenda 21 Planning Guide. How to engage in long-term environmental action planning towards sustainability*), acerca de cómo implicarse en un plan de acción ambiental a largo plazo hacia la sostenibilidad. Traducida y publicada por Bakeaz y el Departamento de Ordenación del Territorio, Vivienda y Medio Ambiente del Gobierno Vasco en 1998 (Vitoria-Gasteiz y Bilbao), esta guía tiene como objeto elaborar planes sistemáticos de acción, en mayor medida que ofrecer soluciones preestablecidas a problemas concretos (para más información puede cotejarse alguna de las ediciones citadas).

ciudadanos. Estimamos, sin embargo, parafraseando a Ph. Lucas (1981: 226), que los conceptos de sostenibilidad que se barajan desde las esferas gobernantes mundializadas no constituyen más que una pura ‘dulcificación’ de la dureza de la realidad que encandila las esperanzas fundamentadas básicamente en la ‘evocación del porvenir’. Evocación engañosa de un futuro más agradable (más o menos inmediato) en un mundo globalizado en el que “*los espacios urbanos e industriales continúan su expansión, preservando enclaves de medios naturales que no parecen mantenidos más que por artificio*” (Canclini 1999: 49). La globalización es para numerosos autores algo así como una nueva forma de producción de espacio y de tiempo en el que aparecen los ‘productos simbólicos globales’. La globalización es presentada “*como un conjunto de procesos de homogeneización y, a la vez, de fraccionamiento articulado del mundo, que reordenan las diferencias y desigualdades sin suprimirlas. [...] Esto comienza a ser reconocido en unas pocas narrativas artísticas y científicas*” (Canclini 1999: 52). Es evidente que esas dinámicas inciden frecuentemente en las ‘industrias culturales’:

En medio de estos avatares el sociólogo Nestor Canclini se pregunta “*¿cómo se forma el imaginario de una ciudad o de un país cuando los libros, las películas y los programas de televisión que nos nombran se producen desde observatorios lejanos?*” (Canclini 1999: 52). Sea como fuere, es obvio que “*la modernidad actual multiplica los medios de producir artificios, apariencias y significaciones. Crea sin crear una pluralidad de niveles de realidad y superrealidad, lo que impone la exploración de su imaginario e introduce así una legitimación suplementaria del desvío antropológico*”. En el final “*el tiempo de las incertidumbres terminará por engendrar la espera de los productores de certezas, pero no han encontrado aún el nuevo régimen de lo simbólico y de lo imaginario que le restituya su significación y su capacidad de influencia*” (Balandier 1988: 222, 233).

Hay que recapacitar retomando las ideas anteriores que la ciudad ha de ‘ofrecer certidumbres’. La ciudad tiene que ofrecerse como oferta y tiene que ser atractiva con sus ciudadanos. Una ciudad cohesionada, y una ciudad con identidad. Todo ello discrepa un tanto de la ciudad ‘competitiva’ sustentada en criterios económicos capitalistas y de las políticas que en su caso intentan contentar a esos sectores de la economía capitalista y el sustrato empresarial. Y es que se sabe cómo hacer ciudad sobre la ciudad existente, pero es muy complicado en cambio hacer ciudad en espacios sin referentes, sin elementos simbólicos, sin hitos diversificados, sin un tejido urbano densificado.

Las ciudades de extensión metropolitana como es ya el caso de Bilbao tendrán que cuidar los intersticios que estructuran las tramas urbanas, los espacios intermedios y los ‘entres’ (el ‘between’ anglosajón) destinados a unir y cohesionar distintos puntos de diversa

centralidad en la ciudad, de forma análoga quizás a las propuestas llevadas a cabo en Barcelona con la ‘idea de monumentalizar la periferia’ proyectada por Oriol Bohigas y en parte materializada en los espacios públicos urbanos durante las décadas de 1980 y 1990, con la excusa del evento olímpico. Y es que las ciudades en la postmodernidad, a la vez que pierden cierta capacidad narrativa, hacen suya esa otra necesidad de espacios urbanos seguros, que no originen consecuencias ni alteren el orden establecido.

El espacio de la ciudad contemporánea es así el reflejo de los poderes institucionales (públicos) o corporativos (privados) que lo proponen y lo alteran para amoldarlo a sus necesidades económicas y/o publicitarias; eso sí, ‘estratégicamente’, para que los ciudadanos ‘tomen conciencia’ y se ‘identifiquen’ con ello, sintiéndose ilusoriamente partícipes de las elucubraciones nuevamente desarrollistas que por todos los medios disponibles se ensalzan e impulsan. No obstante, en ese énfasis de relanzamiento de la ciudad como objeto de deseo simbólico y simulácrico, siempre hay algo que no sucumbe, que escapa ‘por el intersticio’ al control social impuesto, ya que ‘lo real’, y aún más, ‘las realidades urbanas’, junto con las ‘permanencias’ que también se quieren disipar (sea por ejemplo el caso de la memoria industrial en Bilbao), en el fondo siempre perduran y predominan de alguna manera, significando los lugares a los que hacen referencia en la ciudad.

El plano simbólico en la ciudad se cultiva así mediante la publicitación de la propia ciudad como centro de consumo incluso cultural y el espacio virtual de los mass-media, a la vez que en el plano físico trazan estrategias que la comparen respecto a otras ciudades del entorno así como de similar rango o categoría, demostrando para ello una eficaz gestión y solvencia en su desarrollo tanto turístico, como económico-empresarial, industrial (un renovado tejido industrial agrupado en clusters, ‘ecológico’ y de alta tecnología) y/o social, sin olvidar el apartado urbanístico que es donde se ha de esmerar la consecución de ‘arquitecturas magníficas’ y espacios públicos urbanos atractivos y atrayentes para los ciudadanos –sobre todo para los visitantes habituales o esporádicos (para aquel que compara, critica o ensalza)- que dispongan de unas gratas estructuras y servicios que atiendan a la comodidad del usuario y el bienestar como símbolo o reclamo, en medio de las comunicaciones que erigen toda ciudad como estructura netamente emblemática y ‘prolongada’ hacia el futuro.

Los altos índices de consumo de información, a decir de Ignacio Quintana, preocupan por su contrapartida; que se manifiesta en la escasa calidad de dicha información “*así como en las posibilidades de una colonización más sutil y profunda por parte de los países poderosos tecnológicamente sobre el resto de países*” (Quintana 1990: 522). ‘Colonización’ más premeditada que fortuita en las estrategias de ‘econo-

mización' del desarrollo cultural ('industrias culturales') lo que se trasluce en su inverso: el fortalecimiento y afianzamiento de la 'dimensión cultural' que 'ornamenta' el 'desarrollo económico in crescendo'. En este mismo sentido, anteponer los 'valores de las personas' en cuanto 'comunidad' pasa por la regulación de los demás factores: económicos, financieros, políticos y culturales. En el 'otro bando', está la preeminencia de los beneficios económicos y los 'valores' perversos del 'consumo' que puede preceder a cualquier atributo sin excepción, lo mismo que 'cultural'.

Para I. Quintana, sin embargo, "*la cultura, lejos de servir como medio para la sumisión social, debe introducir en la sociedad, y en cada uno de los individuos, elementos de crítica*" (Quintana 1990: 525). Este autor diferencia además en el ámbito propuesto de la 'crítica de la cultura' la definida como cultura 'de la ciudad' (urbana como tal) y la cultura 'en la ciudad' (un supuesto 'vanguardismo cultural'). Lo cual nos indica que no es lícito confundir entre una cultura de índole etno-antropológica (cultura 'de la vida' que apostillo cómo en alguna ocasión puede aparecer denominada bajo la etiqueta un tanto imprecisa o inexacta de 'cultura popular') con la 'cultura crítica' en los términos que cita el autor (cultura de la 'interpretación de la vida').

Más allá de este 'andamiaje de ideas' se ha de perseverar con una mirada siempre atenta en nuestro contexto específico a la observación del concepto de ciudad que se espera y se designará para Bilbao y que ya casi ha tomado cuerpo, reconociendo que la ciudad es 'un símbolo poderoso' y vigoroso que tras de sí tiene el rastro de una sociedad compleja y cambiante. La ciudad desde el punto de vista visual contiene un gran significado expresivo, por lo cual aparte de toda la suerte de estrategias que se han puesto de manifiesto en la configuración contemporánea de la ciudad no se puede olvidar que la ciudad es el lugar público en el que se conserva el patrimonio cultural e identitario de los pueblos que han forjado su historia, representando la realidad sobre un plano abstracto producido y tejido a lo largo del tiempo; un tiempo que ha sabido hacer perdurar las huellas trazadas del devenir urbano. En Bilbao, las encrucijadas, las comunicaciones ferroviarias como llave de progreso y la Ría como espina dorsal estructurante con sus puentes e hilos de unión han constituido las trazas de esa huella urbana y metropolitana indeleble con la ciudad del hierro en plena fogosidad industrial, con aquellos rumores actualmente apagados y agotados en un Bilbao pese a todo siempre 'saliendo de la oscuridad' y emergiendo de sus cenizas ferruginosas, con unas perspectivas novedosas e imparables y una imagen de ciudad inacabada, inmersa siempre en procesos de remodelación y rehabilitación.

Una ciudad metrópoli en profundo cambio y desarrollo pero una ciudad amparada por estrategias culturales y publicitarias que no dudan en trastocar los

signos más intrínsecos y arraigados como antes decía, de modo que ni tan siquiera los símbolos heráldicos sustentados en el templo histórico de San Antón junto al puente y los lobos se libran de su particular sustitución 'postmoderna', con el Guggenheim junto a otro puente, esta vez el de La Salve, y el 'perrito florido' quizás conceptualmente un tanto más fiero de lo que aparenta. La imagen del escudo de Bilbao presenta en su 'campo' un templo junto al puente bajo el cual fluye un río coloreado de 'azur'³³ que significa los elementos de arquitectura y de urbanismo, vía que se une con el poder religioso en una 'imagen reconocible para la colectividad' (lugar donde antaño se fotografiaba la plana futbolística del Athletic de Bilbao).

El puente alude a la necesidad de conexión y refleja la historia de la urbanización (el primer puente de Bilbao durante largos siglos en la ciudad primitiva), a lo que se suma una dificultad geográfica y un punto 'de paso' y de contacto, de relación y de encuentro con otros territorios así como rutas para las peregrinaciones (la vieja Vía Apia a su paso por Bilbao), las mercaderías y las transacciones comerciales. Los lobos del 'cielo vacío' remiten al reinado de lo mítico que un día se recuperó de las mitologías vizcaínas más características. El símil en el 'traspaso de imagen' de la heráldica bilbaína que se proponía se contraponen con los brillos y destellos del titanio en la arquitectura postmoderna del Guggenheim (lugar donde ahora se les fotografía a los jugadores del Athletic Club³⁴); siempre único pero siempre cambiante y diferente, compitiendo eternamente con la imagen de marca de otras ciudades. Arquitectura 'ensimismal' y simbólica para el culto postmoderno a la individualidad del artista que se afana en la representación del semblante de un 'nuevo orden mundial' más ventajoso pero solo para algunos. Mientras tanto, el puente preludia en este caso la ciudad de la comunicación y la circunvalación a escala del vehículo. Para completar el 'marco' generado de representación, 'Puppy' interfiere en el imaginario como el mito 'perverso' de la postmodernidad; la imagen-símbolo 'amigable' ('guardián' de la 'casetta-museo' y 'mascota de Bilbao') que, como antes se decía con una certera reflexión de los investigadores citados (Arnaiz *et al.* 2001), en Euskal Herria (País Vasco) significa la 'separación de la religión y del mito como pensamiento mágico'.

33 Denominación de colores heráldicos. Existen numerosos escudos de villazgos, ciudades, concejos, anteiglesias e incluso territorios históricos cuyos escudos remiten a la simbología del agua que fluye: ríos, puentes, acequias, muelles y puertos, embarcaciones, tres tejos sobre el mar (Gipuzkoa)...

34 Estos hitos de referencia para el deporte de masas en las ciudades, fruto de la magnificación de símbolos en las sociedades occidentales contemporáneas, no son exclusivas de una ciudad determinada y expresan un sentir compartido que resuena en puntos clave del espacio público urbano (fuentes, plazas...) cuando se produce una exaltación del triunfo.



Figura 4. Reflejos lumínicos en las placas de titanio, 'Puppy' de Jeff Koons y vidriera del Euskalduna Jauregia.

Sin escapar de estos paradigmas de reinención de ciudad donde adquieren tanta importancia los 'museos mundializados', la 'nueva oleada' mina pero no consigue tampoco eliminar del todo el 'viejo concepto' del museo 'contenedor', 'austero' y 'elitista' sino que esa idea clásica sigue siendo necesaria para legitimar, precisamente, la generación de los museos 'seductores' (donde 'alta cultura' y 'cultura popular' –diversión y ocio– se encuentran legitimados; allí donde una exposición de arte vanguardista puede generar 'espacios de confusión' al lado de otra muestra de motocicletas de época que comparte salas de conferencias con la presentación de la nueva camiseta del equipo local de fútbol para la próxima temporada deportiva).

Entrevistada en un diario vasco María Victoria Morrás, decana del Colegio de Arquitectos Vasco-Navarro en 2005, sentenciaba con palabras contundentes que *"el Museo de Bellas Artes perdurará y el Guggenheim, de arquitectura más efímera, desaparecerá"*. De hecho, *"se mantendrá mientras siga siendo un icono de Bilbao, pero su mantenimiento es caro. Es un hito que pasará de moda porque es una forma muy especial para la perdurabilidad de la imagen de la arquitectura"* (Martín 2005: s/p). El Guggenheim como 'marca' y 'arquitectura' es así la construcción de un sueño como imagen que 'renueva' el imaginario mientras sigan vigentes los convenios con la Fundación norteamericana. Al cabo del tiempo, si la afluencia turística decae no podemos pronosticar si el edificio en sí acabará transformándose en un centro de estacionamiento de autobuses o un gran *MacDonalds* (con la 'protección supervisora yankee'), si bien es cierto que sobre los sueños simulácricos edificadas con revestimiento de titanio retumban los ecos de 'otros imaginarios'; cuando la ría formaba parte de la actividad industrial. 'Lugares de trabajo' devenidos en 'lugares de ocio' que narran, en todo caso, idénticos discursos con distintos recursos plásticos y estéticos, mientras que para la 'cultura mediatizada' todo es 'espectáculo y arte' que camufla la esfera de lo real bajo patinas de hedonismo.

Los arquitectos del 'star system', sabedores del valor añadido de su firma adquieren el sobrepelliz de 'sumos sacerdotes' exhibidores de unos 'cultos hedonistas' para las masas. La 'monumentalización post-moderna de la escultura' sintoniza muy correctamente con la 'esculturización de las formas arquitectónicas' complejas, a medida que la 'obra de arte en la ciudad' comienza a ser un evento continuo hasta el punto de que a cualquier ciudadano se le capacita para opinar sobre conceptos estéticos³⁵, cuando las 'imágenes del sueño' se superponen (superponen) a la ciudad ordenada que entre las calles del ensanche deja ver con claridad el 'Puppy' como indiscutible punto de referencia e hito urbano 'superpuesto' (sobredimensionado). La imagen se 'monumentaliza' en espectáculo y domina el conjunto de la ciudad mientras que el urbanismo ha de realzar la arquitectura exuberante. La 'burbuja mágica del deseo' provoca 'socializaciones anticipatorias' (uno se siente en la propia ciudad incluso antes de su llegada física, quizás cuando contemplaba las imágenes de Alameda Mazarredo en la Quinta Avenida newyorkina) con los museos postmodernos 'interactivos' tal como en Las Vegas produjeron los grandes hoteles y casinos de 'ensueño'.

4. CAMBIOS CULTURALES E IDENTITARIOS: ESTRATEGIAS EN TORNO AL BINOMIO 'ARTE PÚBLICO-MOBILIARIO EMBLEMÁTICO' EN LAS CIUDADES DE LA POSTMODERNIDAD.

"Nuestros pinceles son las calles y nuestras paletas las plazas públicas".

Vladimir Maiakowsky

En el inicio se observaba cómo el urbanismo moderno trata de instaurar límites espacio-temporales –geometría anclada en el devenir 'histórico'–, al flujo incesante y al carácter móvil de la ciudad y su 'mutabilidad'. La época de la modernidad con los cambios de paradigma

³⁵ Como sucedió con "Tilted Arc" del escultor Richard Serra en la plaza del *Federal Building*.

mas científicos y culturales, se instituye ‘superadora’ de otras formas de organización como la mítica que se citaba, con la flexibilidad de un ‘tiempo corporal’ (Del Valle 2005), y en alguna medida la teológica-dogmática. Modernidad hasta cierto punto utópica e ‘ilusoria’ mediante la cual, las ‘modelizaciones del tiempo’ (‘mecanizado’ e inflexible) se asumen en ‘el espacio’: topografía alterada, planimetría y cartografía se divisan en ‘trayectorias e itinerarios’ que el ‘tiempo’ (*cronos*) puede ‘adjetivar’ en el espacio (*topos*).

Es bajo el signo de la postmodernidad cuando, el orden del tiempo analógico –esférico, aún ‘circular’ si cabe–, se altera hacia el orden del tiempo digital marcado por las ‘sucesiones numéricas infinitas’ mientras que las ‘sucesivas crisis’ afectan a lo que es y puede ser temporalmente anterior y posterior (el ‘*anthropos*’ heredado de las generaciones), lo que se plasma proyectándose en el modo de concebir, organizar, establecer e interpretar los principios de clasificación espacial en la ‘ciudad-mundo’, donde el simulacro ‘hiperreal’ ha suplantado cualquier posibilidad de ‘pacto’. Pacto que se enclava en el espacio público urbano (escenario de ‘ceremonias etnográficas’ donde se manifiesta lo antropológico y ‘lugar urbano’: ‘*topos*’ reconvertido ya en ‘*locus habitable*’). Escenario confuso e inconcluso, una y otra vez reinventado en el que ‘lo real’ asoma curiosamente virtualizado –mientras percibimos la ‘físicidad’ del simulacro– o como símbolo

inequívoco de peligros inminentes que tan pronto causan rechazo como admiración, pasando del ‘estigma’ de la ciudad al ‘sitio’ a proteger por la peculiaridad y el asombro que causa, por ejemplo, descubrir el Harlem o el Bronx en Nueva York. Es el ámbito del ‘otro guetificado’ y quizás ‘peligroso’, sabiendo, no obstante, que cuando ese ‘otro’ sale del ‘barrio chino’ marginal y decadente cambia de atributos y se confunde entre la ciudadanía acaba siendo, una vez más, ‘otro newyorkino’ o incluso ‘otro bilbaíno’ (el no ser ‘yo visto’ le confiere un estatus de ‘ciudadano invisibilizado’). En Bilbao, tenemos claro que ‘lo otro’ es también la ruina industrial que ‘estorba, molesta’ y produce ‘desasosiego histórico’ imbuido de mayores o menores nostálgicas reverberaciones.

La ‘ubicuidad’ de la ciudad arrebatada al ‘otro’ y lo hace ‘abarcable con la mirada’ en el plano de difusión en el que la línea del horizonte marca el límite con el ‘universo-mundo’. ‘Fuera’ de la ciudad todo permanece en penumbra; ‘sólo hay llanto y crujir de dientes’ bíblico³⁶. Paradójicamente, en la ciudad de nuestros días el miedo se combate con la ‘virtualización’. Habría que preguntarnos en cuántas ocasiones aparece uno mismo, el caminante, el peatón, el paseante por las

36 Sabemos que en la ciudad el Mesías ‘no es recibido’: llama a las puertas de las posadas y ‘no obtiene respuesta. Por lo que, al final, es en las ‘afueras’ de las ciudades y de las grandes urbes donde lo acogen, allí donde viven ‘los pastores y las gentes sencillas’.



Figura 5. Restos y vestigios del pasado industrial en los enclaves ribereños de las inmediaciones de Bilbao.

calles y las plazas, íncito y omnipresente en la ciudad con su propia imagen varias veces repetida en diversas cámaras de vigilancia. Es lo que nos conduce también a los ‘imaginarios anticipatorios del miedo’ (escenario urbano de la angustia, donde los peligros le acechan en cada esquina al transeúnte sin rumbo, cuando no es él mismo el causante del pánico –una especie de ‘vivir sin poder vivir en uno mismo’–). Se nos infunde una experiencia de la ‘inseguridad’ y la ‘seguridad’ basada en la ‘invulnerabilidad’, organizada desde y por el poder gobernante en un espacio supuestamente ‘público’ con la imposibilidad casi de la alternancia entre ‘visibilidad’ (lo ‘despejado’) y la ‘invisibilidad’ (lo ‘oculto en la espesa niebla’), en el que sería mucho más asequible la organización a nivel de flujos que a nivel de ‘control social’.

En este sentido, es obvio que en la sociedad ha cambiado el tipo de atención hacia las relaciones sociales como relaciones de ‘visibilidad’. Nunca como hasta ahora se había magnificado tanto el ‘combate’ de la atracción ‘bajo la mirada del otro’ –percibir y ser percibido– en tanto que la propia existencia es ‘visibilizada’ con la ‘mirada de los otros’; una ‘atención’ pública cada vez más manifiesta, singularizada y sustentada en la percepción de terceras personas (recordemos la máxima de que: ‘soy visto, luego existo’). La ‘escenificación de la llamada de atención’ con el anuncio de la imagen responde además a los atractivos seductores de la economía de la comunicación. Los mass-media se ocupan de ‘crear’ de modo artificioso la realidad que después han de ‘reflejar’ de modo retroalimentario, estableciendo las propiedades ‘mediáticas’ por encima de las ‘ontológicas’ (respondiendo a la idea marxista de que las cosas significativas suceden dos veces en la historia: la ‘tragedia’ seguida más tarde o más temprano por la ‘comedia’).

Quizás el ‘capitalismo de ficción’ que sentencian los economistas postmodernos se encuentre en esa fase ‘cómica’ cuando la ‘negación del mirar’ puede ya resultar ofensivo en tanto que ‘revolucionario’, en un momento crucial en el que tanto la teoría como la praxis artística en relación sobre todo con las cuestiones siempre convulsas del ‘arte público’ han de re-situarse y reeditarse. Coincidiendo con la crisis de la vida metropolitana que va reconvirtiendo en postmodernidad la ‘esfera pública’ (espacio supuestamente inclusivo de toda la ciudadanía, en contraposición a la ‘la calle’ reclamada a menudo por Manuel Delgado) en espacio ‘semipúblico’ controlado y ‘privatizado’ previamente (espacios de ‘uso público’ y de ‘titularidad privada’ donde se practica el ‘derecho de admisión’), asistimos infaustos a la ‘deconstrucción’ de la categoría de ‘ciudadanía’ como ‘modelo universal’ inexistente que se relanza hacia el ‘espacio público de la comunicación’, aparentemente valedora de esa transversalidad que abarca multitud de miembros compartiendo infinitud de orígenes pero que en realidad cuestiona la idea ‘cívica’ del ‘ciudadano políticamente activo’. La ciudad es así un gran ‘constructo’, un mecanismo que

se construye a sí mismo con la superposición de estratos de ‘hojaldre’ sedimentados en el tiempo tal que minerales a través de los períodos geológicos. Es como el espectro imaginario que viste de piel a la estructura subyacente. Esa ‘superestructura’ trazada por el urbanismo acuñado con arreglo a aspectos sociales, económicos o ambientales y estéticos con las premisas más recientes de la ‘sostenibilidad’. Desterrado el miedo, la trasgresión y la diferencia, la comodidad ‘virtual’, la visión tradicional de la ciudad ‘cercana’ y ‘asequible’ de ideario casi decimonónico fracasa por simulación estrambótica al estilo Disney; donde nos ‘fascinamos’ ante un gran anacronismo que ‘inventa’ artificiosamente condiciones ‘naturales’ (incluso climáticas) inexistentes (todos los fines de semana invernales cae la nieve en las calles de *Celebration*).

De forma quizás un tanto adecuada a los grandes eventos que reclaman para sí ‘todas las miradas y los sueños del mundo’ pero con muchas similitudes, la Barcelona del FORUM de las Culturas 2004 ‘reconstruye’ una ciudad virtual sobre el plano de la ciudad del simulacro, donde se dan todas las inercias de superposición cartográfica y ‘(re)mapeado simulácrico’ elevado al cubo, con autopistas y grandes corredores que enlazan directamente el aeropuerto con la ‘ciudad-sueño’ de fachadas cartón-piedra (en Bilbao la ‘travesía directa’ aeropuerto-ciudad de ‘ensueño’ se realiza bajo tierra por los túneles de Artxanda, conectando los ‘edificios emblemáticos’ de la terminal aeroportuaria y el museo Guggenheim símbolo del ‘nuevo Bilbao cosmopolita’). Trascendiendo, de hecho, a una especie de ‘geografía virtual’ que predice y anticipa el futuro con ‘arquitecturas galácticas’ y las interconexiones en un lugar que ya era un ‘no-lugar’ residual y ‘entrópico’ (R. Smithson) de colectores y restos de la industrialización en las ‘afueras’ de Barcelona, osa transformarse en otro ‘no-lugar pseudoantrópico’ de trasiego, ‘anonimato y sobremodernidad’ (M. Augé). Y es que nos encontramos, expresándolo metafóricamente, en la era de las ‘arquitecturas de cristal’ que ‘no proyectan su sombra’, justamente en la antesala del ‘sujeto carente de atributos’ que habita ‘arquitecturas de ficción’. Paralelamente, asistimos entre alucinados y confusos, siempre impertérritos, acaso a una ‘antropización conceptual’ de la propia arquitectura (lo orgánico, lo ‘corporal’ y toda clase de ‘malformaciones’ arquitectónicas) que por otro lado no han de producirnos excesiva sorpresa dado que ya se vislumbraba en forma de imagen y de publicidad en las interesantes lecciones que aprendimos sobre Las Vegas (edificios ‘pato’ y ‘autómatas programados’ sucumbiendo al puro ‘delito de la ornamentación’ que en los últimos años el siglo XIX criticaba el gran arquitecto Adolf Loos, continuado quizás por el ‘delito del diseño’ que en los primeros años del siglo XXI cuestionan con firmeza autores como Hal Foster).

La idea de ‘ciudad sedimentaria’ que se instaura en el tiempo y genera ‘estratos en la memoria’ se transfor-

ma en un mecanismo de negocio lúdico y económico (economistas, abogados, sociólogos y políticos o politólogos participan además de ingenieros, arquitectos o geógrafos en la planificación estratégica tan en boga para el desarrollo de la ciudad) que antepone la ‘ciudad global’ a la ‘ciudad incompleta’ a la que nos hemos referido anteriormente. El plano hay que ‘evolucionarlo’ rápidamente a maqueta-simulacro en una fase de ‘retroalimentación auto-referencial’ en la que subsidiariamente participa el arte, los artistas y/o las instituciones ‘artísticas’, en unas ‘ciudades regeneradas’ urbanísticamente en las que las ‘estrategias culturales’ se componen de la suma de productos como el negocio enfocado al ocio y el arte. ‘Neo-ciudades’ en las que hacen aparición ‘neo-barrios’ de nueva construcción como ‘no-lugares’ aún despoblados y deshabitados que funcionan como marco para la intromisión de esculturas ‘públicas’ o ‘hitos monolíticos auto-referenciales’ (ensanche de Miribilla en Bilbao: ‘pantalla’ o ‘espacio neutro’ casi cartesiano establecido para el ‘acontecimiento’ de las vidas urbanas ‘reconducidas’)³⁷. Marcos

37 Se puede comprobar claramente que esas ‘reconducciones’ interesadas de la vida urbana tienen como fruto tangible y visible la ‘expulsión’ y ‘gentrificación’ de diferentes capas sociales. Dicho desplazamiento puede ser planteado de sendos modos: uno de ellos violento y combativo; el trazado de los nuevos planos seguido de las declaraciones de ruina, las recalificaciones urbanísticas y los expedientes de desalojo con edificios que desaparecen rápidamente. Método que puede causar ciertos ‘desgastes’ a los poderes dominantes. Existe otro modo más aplacado y prolongado en el tiempo pero menos disputado y contestado, puesto que la lentitud puede ser ventajosa si no perturba excesivamente la ‘calma social’. Es lo que se está aplicando en el barrio histórico de Bilbao la Vieja. Se aprovecha la degradación de una zona aneja al Bilbao prefundacional, cuando el establecimiento de la inmigración de índole socialista y trabajadora junto a las minas de Miribilla, que pronto la dilatación del abandono convirtió en una especie de ‘barrio chino’. Posteriormente apareció el fenómeno incontrolado de la drogadicción y en segundo orden de cosas las sucesivas olas de inmigración extranjera. Como ya es un barrio tremendamente conflictivo, se lanza la idea de regeneración del tejido social por medio del comercio ‘alternativo’ y las instituciones artísticas: se funda Bilbaoarte, se promueven galerías de arte, talleres de artistas, se pintan murales coloristas en las fachadas (formándose incluso empresas como DK Muralismo con la excusa de la participación en los movimientos asociativos del barrio –donde participa la Fundación Aldauri para la reinserción laboral), se convocan becas ‘a medida’,... a medida que se acometen las ‘macro-operaciones’ de Miribilla mientras que, tímidamente los pisos vacíos se van ocupando por ciudadanos no vinculados al barrio. El porvenir es presumiblemente imaginable: revalorización de las propiedades inmobiliarias, apertura de nuevos locales comerciales por parte de corporaciones empresariales que ya poseen propiedades en el barrio, imposibilidad de mantenerse en la zona las poblaciones inmigrantes que actualmente se asientan de modo efímero, desaparición –si a lugar– del problema de la droga y, por último, la previsible desaparición también del ambiente conformado en torno al arte, por lo que se inaugura un nuevo barrio céntrico y ‘conector’ de Bilbao con todas las garantías de ‘convivencia pacífica’ y ‘respetabilidad’, sin la molestia de ‘sujetos indeseables’. En este punto es necesario citar el libro de Zorbaugh: *The Gold Coast and the Slum* (1929), reconociendo de qué manera ya en fechas tan tempranas insiste “más que otros autores sobre los efectos que la urbanización ejerce sobre la composición social de los barrios [...] analiza el proceso de gentrificación por el que los comercios de alto standing van penetrando, mediante procesos especuladores, en

o escenarios que, sin embargo, no constituyen verdaderos ‘contextos’ adjetivados en lo urbano con las matizaciones fundamentales. Situaciones contextuales que son ‘circunstancias’ producidas en la interacción entre personas y objetos, donde se dan toda una serie de ‘relaciones jerárquicas y de dignidades’.

Buscando ciertos ‘intersticios’ de contrapuntos o ‘resistencias’ a ‘colonizaciones impuestas’ es donde puede aludirse a las ‘redes ciudadanas autogestionadas’ no pertenecientes a ningún colectivo determinado pero que, en ocasiones se erigen como puntos de referencia para toda una colectividad. Se crean reuniones cívicas de asociaciones de vecinos no jerarquizadas donde puede participar cualquier ciudadano que así lo decida. En estos términos se conecta, así mismo, con el pensamiento de que el arte no es propio solo de una clase social determinada sino que responde a flujos transversales expandidos en la ciudad como partes de un todo que pueden apelar a los ‘relatos de la memoria’. Se retoma aquí la concepción de ‘obra pública invisible’ que se integra en el propio ‘lugar’ que se altera conjuntamente con las condiciones del ‘cronotopos’ y queda totalmente absorbida e imperceptible. Frente a la ‘alteridad de la calle’ (Delgado) y la acumulación de ‘permanencias’ y de ‘monumentalidad’, artista como Dora Salazar reclaman ya la ‘invisibilidad’ como una idea que se contrapone a los procesos de ‘legitimación’, ‘justificación’ e ‘imagen de marca’ que ha de visualizarse en el espacio semipúblico urbano.

De modos variados, en la época de la ‘gentrificación’ se reconstruye la ‘ciudad antigua’ (*‘old city’*) según los mitos producidos y reproducidos de las imágenes simulácras de vida ‘ensoñable’ cuando en la ciudad real, en los cascos antiguos, se permite que se sucedan las contradicciones entre habitantes nativos envejecidos o empobrecidos, inmigrantes u otros fenómenos que claman a la ‘desorientación’ (ejemplo de Bilbao La Vieja que hemos citado someramente). A partir de ahí comienza habitualmente la estrategia que justifica la eliminación de todo ‘rastros impresentable’ del pasado más o menos pretérito con la recreación de la simulación y el simulacro (*‘sim city’*) que antaño se encontraba en la periferia y ahora penetra el corazón de la ciudad histórica en una especie de ‘teleópolis’ que ha de estar en continua ‘movilidad’ (El propio Frank Lloyd Wright criticaba en el ecuador del siglo XX la rígida y sedentaria urbe europea –‘la ciudad de Caín’–). En ese instante sucedería la reformulación perfecta de la ciudad a través de su negación en la ‘no-ciudad’ insertada invasivamente en el territorio que se ‘desterritorializa’ a medida que se ‘urbaniza’ (*‘no-territorio’*). La ‘belleza geométrica’ de la ciudad planificada se sustenta en una suerte de ‘peanas sin estatuas’, dado que las estatuas pueden ya ser sustituidas por ‘cualquier persona’ (nómadas habitantes en los ‘resquicios’ de la ‘megalópolis mundializada’).

espacios de viviendas pobres, subrayando cómo la proximidad espacial no implica la cultural o la social” (Homobono 2000: 17).



Figura 6. Ensanche de Miribilla y murales lúdicos pintados en fachadas ciegas del barrio de Bilbao la Vieja.

5. REFLEXIÓN FINAL: EL SIMBOLISMO REENCONTRADO DE LOS EMPLAZAMIENTOS URBANOS.

“Bilbao sufre un proceso de iconización creciente, con nuevos edificios y lugares que denotan su ambición de convertirse en un referente urbano. Cada nueva actuación se convierte en fetiche, los paseos se llenan de estatuas, la nueva ciudad se monumentaliza, es una ciudad llena de mensajes, o tal vez con un único mensaje repetido por doquier, [...] resumiendo todo el paisaje urbano en una imagen arquitectónica simple y fácilmente identificable. La ciudad se iconiza, se virtualiza, interesada más en su ‘parecer’ que en su ‘ser’”.

Andeka Larrea & Garikoitz Gamarra

Al igual que los problemas sociales pueden reproducir problemas estéticos, la afirmación de la ‘ciudad sueño’ puede significar la transformación de la cuestión urbana en ‘problemas estéticos’. Los ‘rituales de paso’ del ‘lugar teocrático’ que antes veíamos al ‘lugar mesocrático’ (F. Duque) se produce por medio de la exaltación tecnológica con un ideal incuestionable de dominio (la leyenda al uso sentenciaba: ‘por la gracia de Dios’). La máquina sustituye al soberano, emperador o príncipe como delegado de la divinidad, lo que se trasluce en el plano estético con la ‘caída de los faraones’, los héroes monumentalizados y los ilustres fallecidos dignos de la estatuaría clásica y/o decimonónica por el mobiliario urbano que responde a valores del diseño derivado de la tecnología con un sentido cada vez más simbólico. El hecho físico y palpable del material de construcción produce diálogos más o menos fértiles entre la condición pasiva de ‘soporte técnico de representación’ y la condición activa como elemento ‘valorizado’ representacional. El simbolismo

llega casi a su culminación cuando para el adoquinado de la calle más importante de la ciudad (Gran Vía en Bilbao) se utiliza uno de los granitos más caros del mundo (Gris Quintana, empleado desde tiempos inmemoriales en la arquitectura y escultura funeraria³⁸).

Dichas reflexiones nos inducen otras que remiten a la funcionalidad de ciertos elementos urbanos a nivel mobiliario y los procesos o ‘derivas’ entre funcionalidad-disfuncionalidad; pérdida de funcionalidad y alusiones al carácter estético y ‘estetizante’. La ‘deriva’ de la escultura hacia el mobiliario se apodera físicamente de los objetos mobiliarios y se desahucia la imagen de la función, transformándola, sobredimensionándola o anulándola, por lo que se desarrolla otra vez aquí el espacio fronterizo del ‘límite’. Y es que la superposición de símbolos en la ciudad tiene como referentes unos símbolos reconvertidos en otros símbolos quizás descontextualizados en unos escenarios de acumulaciones simbólicas por doquier.

Entre tanto, es obvio que ‘la ciudad del sueño’ también ‘crea monstruos’; monstruos del imaginario recóndito y pretérito que se ‘ocultan’ o ‘entreven’ como lugares monumentales que no aparecen ni tan siquiera señalados en los planos, aquellos vestigios de

³⁸ Se data la existencia de panteones, lápidas y menhires levantados en este material desde el segundo milenio antes de Cristo. Uno de los presidentes de la compañía, al observar el ejemplar fracturado que se remitió desde Bilbao parece que realizó unas consideraciones bastante significativas: “¿los bilbaínos os creéis que sois como esos jeques árabes que colocan grifería de oro en sus baños? [...] Que sea elegante no significa que haya que utilizar este granito como si quisiéramos extender una alfombra por la calle” (Gómez 2005: 10). Material inadecuado para soportar de forma continuada el paso de vehículos pesados, aparte de la supuesta estafa a la que pudo sucumbir el Ayuntamiento en el momento de la adquisición (el Consejo Regulador de la Denominación de Origen Gris Quintana de la Serena –Extremadura– debió hallar grados de impurezas).

la ‘vergüenza histórica’ que un día se erigieron con orgullo y sirvieron para mayor gloria de un poder omnívoro simbolizado por el monumento, y aunque a menudo resucitado de sus cenizas, muchos pensamos que ya no regresará jamás. La confusión llega al extremo cuando la ‘imagen aparente’ de un objeto de mobiliario sobredimensionado, descontextualizado o escalado apela directamente por sus cualidades formales o matéricas al ‘imaginario estético’ labrado con unas determinadas señas de identidad que proyecta en el ‘consciente colectivo’ el modo de entender ciertas propuestas escultóricas, elementos de diseño e incluso construcciones arquitectónicas refrendadas por unas determinadas pautas de ‘identificabilidad’ y ‘legibilidad’ cuyo carácter se traspasa al mobiliario. En otras ocasiones, la dificultad de ‘percibir’ e incluso ‘identificar’ la escultura-estatua que suprime la base arquitectónica y se asienta en el espacio corporal de la escala humana juega un rol dubitativo, lúdico y extraordinariamente equívoco para el ciudadano que altera cualquier límite entre ‘lo humano’ y su imagen ‘esculturizada’ (el ‘monumento’): carne y piedra, mármol y polvo blanco, bronce y pintura de ‘clown’ juegan a confundirse y a equivocarse entre lo efímero y lo eterno, en una especie de nuevo límite que aún somos incapaces de verbalizar pero que ora está y ora desaparece de las plazas y calles de la ciudad.

En otro sentido, ya conocemos las tretas extendidas por la publicidad (‘imagen-anuncio’) para arrebatar todo tipo de objetos de mobiliario y construcciones de micro-arquitectura que utiliza como soporte: marquesinas, pérgolas, zonas de parada y estacionamiento de transporte colectivo e incluso elementos con funciones muy específicas (parquímetros, teléfonos, máquinas expendedoras) son reconvertidos en ‘paneles que predicen sueños’. ‘Sueños’ intuitivos en las ‘transgresiones lúdicas’ de los ‘colores reunidos de Benetton’, o embudidos en forma de exuberantes premios, regalos, facilidades de compra, créditos, descuentos e increíbles precios tal que carteleros de cinema en los ‘cilindros publicitarios’ dispersos por la ciudad, que incluso integran las funciones más públicas y publicitariamente agresivas o subliminales con las necesidades más íntimas, en un afán seductivo incitante del consumo cuyos efluvios hacen olvidar por un instante el infortunio hipotecario de las mentes de los ciudadanos. Finalmente y siguiendo, en parte, estos hilos imperceptibles, no es difícil sentenciar que la ‘ciudad del deseo’ en Bilbao no imita el imaginario ‘encapsulado’ del pasado sino que lo destierra (nebulosa humeante de la industria desaparecida, conceptualmente unida a las efigies de benefactores industriales e ilustres empresarios fallecidos) o, en su caso, lo reinventa; eso sí, ‘capturándolo imaginariamente’.

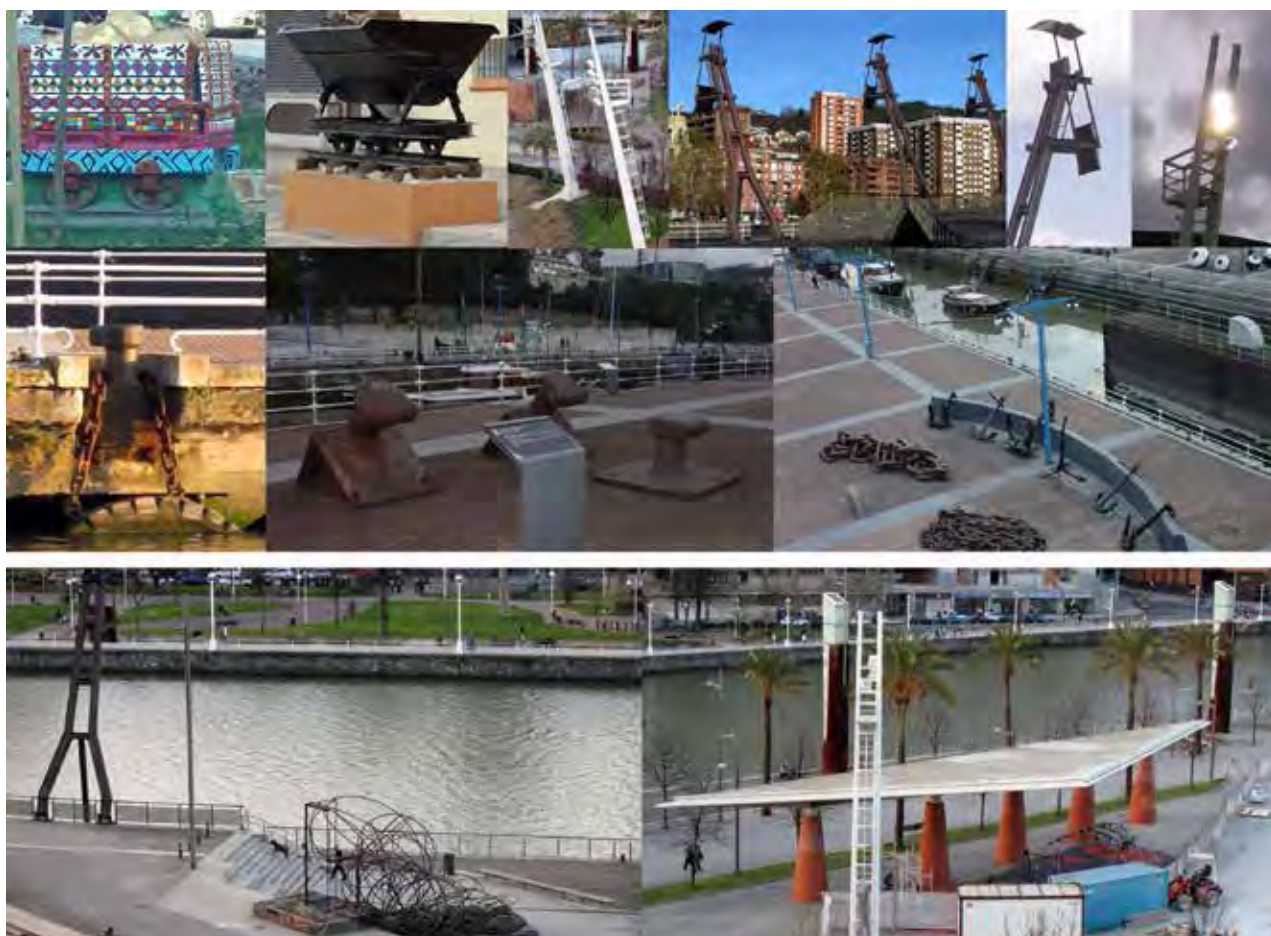


Figura 7. Testimonios materiales portuarios y nuevos ejemplos de mobiliario urbano y ‘micro-arquitectura’.

6. BIBLIOGRAFÍA:

Amendola, G.

- 2000 *La ciudad postmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea*, Celeste, Madrid.

Allende Landa, J.

- 2002 *Ordenación del territorio y políticas sectoriales. Referencias del caso vasco*, Universidad del País Vasco/EHU. ('Economía y Empresa'), Bilbao.

Arnaiz Gómez, A.; Elorriaga Oribe, J.; Laka Intxaustegi, X.; Moreno Martínez, J.

- 2001 "De modernidades y de oportunidades. Escultura pública en el País Vasco", *CIMAL. Arte Internacional* ('Monográfico Arte Público') 54.

Augé, M.

- 1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Geodisa, Barcelona.

Balandier, G.

- 1988 *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Jucar Universidad, s/l.

Barth, F.

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

Baudrillard, J.

- 1998 *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.

Berger, J.

- 1975 *Modos de ver*, Gustavo Gili, Barcelona.

Borja, J.; Muxi, Z.

- 2003 *Espacio público: ciudad y ciudadanía*, Electa, Barcelona.

Borja, J.; Castells, M.; Dorado, R.; Quintana, I. (eds).

- 1990 *Las grandes ciudades de la década de los noventa*, Sistema, Madrid.

Canclini (García), N.

- 1999 *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona.

Carrillo, J. (et al.).

- 2001 *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Cenicacelaya, J.; Román, A.; Saloña, I.

- 2001 *Bilbao. Hiri ikuspegia/ Una visión urbana/ An Urban vision, 1300-2000*, COAVN Bizkaia, Bilbao.

Danto, A. C.

- 1999 *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Paidós, Barcelona.

Del Valle, T.

- 1997-1998 "La ciudad como lugar de representación: el potencial del diálogo creativo", *KOBIE. (Serie Antropología Cultural)* 8.
2005 "Begiradak. Miradas y memorias desde el margen. Glances and memories from the fringes" (ciclos de conferencias), *Periferiak/ Periferias*, Bilbao, 22 de abril-1 de mayo de 2005.

Dickens, C.

- 1958 *Great expectations*, Longman, London.

Duque, F.

- 2001 *Arte Público y Espacio Político*, Akal, Madrid.

Eder, K.

- 1997 "La paradoja de la 'cultura'. Más allá de una teoría de la cultura como factor consensual", *Zona abierta*, 77-78.

Eizagirre Garaitagoitia, X.

- 2002 "El territorio como arquitectura. De la geografía a la arquitectura del territorio" (*conferencia*), Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos.

Gómez, L.

- 2005 "Unas baldosas de muerte", *El Correo*, Bilbao, 19 de febrero de 2005.

Homobono, J. I.

- 2000 "Antropología urbana: itinerarios teóricos, tradiciones nacionales y ámbitos temáticos en la exploración de lo urbano", *Zainak* (Cuadernos de Antropología-Etnografía) 19.

Indovina, F. (dir.).

- 1984 *Enciclopedia di urbanistica e pianificazione territoriale*, Franco Angeli, Milan.

Larrea, A.; Gamarra, G.

- 2007 *Bilbao y su doble. ¿Regeneración urbana o destrucción de la vida pública?*, Gatazka Gunea, Bilbao.

Lucas, Ph.

- 1981 *La religion de la vie quotidienne*, PUF (Sociologie d'Aujourd'hui), París.

Lynch, K.

- 1978 *La imagen de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona.

Maderuelo, J.

- 1994 *La pérdida del pedestal*, Visor ('Círculo de Bellas Artes'), Madrid.

Martín, R.

- 2005 "El Museo de Bellas Artes perdurará, pero el Guggenheim no", *Deia* (entrevista a Victoria Morrás, decana del COAVN en el 75 aniversario de su fundación).

Massera, J.

- 2002 "Bienvenidos a un mundo de pitufos", *Arquitectos para el acontecimiento*, Espai D'Art Contemporani de Castelló, Valencia.

Munford, L.

- 1966 *La ciudad a través de la historia*, Infinito, Buenos Aires

Quintana, I.

- 1990 "Políticas culturales en las grandes ciudades", *Las grandes ciudades de la década de los noventa*, Sistema, Madrid.

Rossi, A.

- 1979 *La arquitectura de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona.

Smithson, R.

- 2006 *Un recorrido por los monumentos de Passaic, Nueva Jersey*, Gustavo Gili ('mínima'), Barcelona.

Trías, E.

- 1999 *Lógica del límite*, Destino, Barcelona.

Virilio, P.

- 1997 *El ciber mundo, la política de lo peor*, Cátedra, Madrid.

VV. AA.

- 2002 *Zehar*, Arteleku (edición especial monográfica), Donostia-San Sebastián.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 29-42
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE CREENCIA: UN DESLIZAMIENTO DESDE LA ICONOGRAFÍA.

Involvements of the concept of belief: A glide from the iconography.

Félix Leturia Ibarrodo¹

(Recibido 28-II-2013)
(Aceptado 30-IV-2013)

Palabras clave: Ethnohistoria, Imagen, Ortopraxis.

Keywords: Ethnohistory, Image, Orthopraxy.

Gako-hitzak: Irudi, Istorio kulturala, Portaera egokia.

RESUMEN.

La propuesta trata de contrastar las repercusiones para el análisis cultural de la consideración de las creencias como modos de ajustar el desenvolvimiento corporal ante situaciones sociales y espacio-temporales específicas, con ejemplos de imágenes sobre una arqueología de las representaciones del arcángel San Miguel.

ABSTRACT.

The proposal seeks to contrast the implications for cultural analysis on the consideration of the beliefs as ways of adjusting the body development in specific social situations, with examples of images on an archeology of representations of the Archangel Michael.

LABURPENA.

San Migel goi aingeruaren irudikapenen arkeologiari buruzko irudien adibidekin, proposamen honek defenditzen du sinesmenek eztatzen dutela gorputzaren trebezia egoera sozial konkretuetan eta espazioa-denboraren baldintza espezifikoetan, ondorioa emankorra izatekotan analisi kulturalako.

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

1. LAS IDEAS SE TIENEN; EN LAS CREENCIAS SE ESTÁ. (ORTEGA Y GASSET: 1934).

Puede parecer paradójico que para apartarnos de la expresión *mentalidades colectivas*, en tanto arrastra hacia una idea de conformación pasiva y homogénea de unas determinantes estructuras mentales¹, hacia la sensación de quien tropieza con las pesadas inercias de polvorientos pensamientos que tan sólo delatan los desacompasados discursos de costumbres no erradicadas o, en su caso, de precipitadas *pulsiones* ante contradicciones y turbulencias sociales, recurramos a hablar de creencias (es decir, acciones y efectos de las visiones del mundo) si no se detallan las ventajas derivadas de su uso.

El balanceo de una definición descriptiva que viene a identificar la creencia con un asentimiento subjetivo que tanto transmite confianza como probabilidad conecta con la diversidad de modos de inferir, asentar o remover premisas y *certidumbres* culturales, de vislumbrar o más bien de *vivenciar* representaciones parciales o contradictorias (Sperber 1985), presunciones de actitudes proposicionales socialmente compartidas (Davidson 1992), mediante una amplia gama de tonos corporales².

Porque al fin y al cabo, tener creencias no presupone cargar con perennes estipulaciones en cerradas atmósferas, compartir sensaciones e interconexiones entre acontecimientos (Leach 1978) o contenidos mentales comunes sino que, parafraseando a G. Lienhardt (1980), consiste más bien en un disponer cultural de modo(s) de direccionar y tratar ciertas situaciones de la vida humana, de conferir propiedades o consecuencias (propiciatorias, nefastas, volitivas) a determinadas acciones, un fondo referencial cuyo alcance admite gradualidad (Lisón 1983) pero exige posicionamiento, un involucrarse o no en una determinada apropiación de sentido.

Asimismo, la disociación que desmonta lo individual (Barth 1995:86) en un componente psíquico, inaccesible y privado, al que se le atribuye una amplia

variedad de impalpables conceptualizaciones resultado de genuinos o ambivalentes estados mentales y una persona social que participa en la vida pública desde su estricto estatus, se impregna del dogma dualista que desatiende la externalización de lo subjetivo en símbolos *personales* (Obeyesekere 1981), atributos iniciáticos, convenciones, expresiones corporales o afectos comportamentales en constante validación experiencial.

Por otro lado, la rehabilitación del término no responde tanto a una obstinación particular sino a la necesidad de evitar su uso extensivo desde un desdoblamiento léxico que permite oponer el discurso sobre las propias convicciones ante las creencias que son patrimonio de aquel con quien se debate, del otro descalificado por sus irracionales ataduras³, una práctica autocomplaciente que transluce relaciones de dominación. Así y entre otras, hablar de superstición, magia o resabios paganos en relación a diversas tradiciones folklóricas, incluidas las reacciones ante las posturas institucionales, ese margen de variabilidad y controversia al que dan lugar los intereses dominantes (Caro Baroja 1990), es hacer uso de categorías de la religión establecida, del discurso culto y dominante, con las que justificar no sólo su indulgente atención a lo rudo, vulgar y popular sino también la vigilante corrección de tanto exceso y desorden (Schmitt 2001).

Al denunciar que las etnografías sobre creencias africanas limitaban sus texturas interactivas al ámbito de los que nosotros denominaríamos brujería, magia o fetichismo, Max Gluckman (1949) advirtió no sólo que las creencias son convenciones que regulan las relaciones sociales (como algo distinto del pensamiento individual) sino que también nos servimos de ellas para formular o enunciar formalmente nuestra propia participación en la estructura social, en un desenvolvimiento ante situaciones específicas.

Frente a las proposiciones fundatables en comprobación o respaldo empírico, las definiciones axiomáticas del orden social y moral son creencias racionalizadas por una inyección de *sentido* con la que asumir un proyecto de vida (Estrada 2001) o por derivación de supuestos más conocidos. Al no incluir evidencia inmediata sobre su aplicación, reservamos un ámbito de configuraciones conjeturales para las derivaciones e intuiciones de las expectativas y orientaciones generadas por indicios, huellas y episodios particulares (Ginzburg 2008): creer en las consecuencias de la acción, en los efectos asignados a un adecuado hacer.

Si el *habitus* se elabora por y se incorpora en cada cuerpo socializado, la creencia es el *estado corporal*

1 Consciente de la resignación con la que se recibe el concepto, M.Vovelle (1985) propone una noción operativa de la historia de las mentalidades como estudio de las meditaciones y de las mediaciones entre las condiciones de la vida humana y su manera de relatarlas que desemboca sin embargo en un discurso focalizado en una compacta, no duditativa aunque socialmente estratificada, visión del mundo sobre comportamientos seriales, dotando de cierta coherencia orgánica a motivaciones inconscientes, pulsiones, *ideas* - *motrices* y *nociones* - *test* que habilitan los valores hasta acabar atrapado en un dualismo que secciona las expresiones externas de las secretas actitudes interiores.

2 Tras analizar la familia semántica del euskera *iritzi- uste-sinismen*, A.Arrieta-Urtizberea (2010) asigna a sus contenidos la labor de completar un mapa para orientarnos en la afinación intersubjetiva del conocimiento de la realidad, sobre sus asuntos más *discutibles*.

3 Según J. Wirth (2003) la evolución del concepto de creencia hasta expresar la noción de proposición falsa deriva de la asociación de *credo* con *fides* o vínculo social de fidelidad del vasallaje, tras su pérdida de articulación social y vigencia bajomedieval.

(Bourdieu 1980: 115) con su posición, propiedades y trayectoria que revive en sus despliegues más anticipables o mediante sus tendencias diferenciales. Como *espacio* de aprendizaje, “*las creencias no son formas débiles del saber, débiles en el sentido epistemológico. Tampoco son, en sentido inverso, formas fuertes, cargadas emocionalmente frente a otras más neutras y objetivas. La creencia es la forma primigenia de todo saber, pues todo saber se adquiere como creencia, es decir, como una determinada configuración localizada espacio- temporalmente y corporalizada que conecta ciertos contenidos, ciertas prácticas y ciertos valores emocionales*” (Castro 2008: 292).

En este marco, el creyente religioso adopta una *relación* (Sádaba 1978) omnicompreensiva con el mundo que oscila entre el anquilosamiento del que vive con los escrúpulos de creencias regaladas, la tenacidad fideísta, el convencimiento, el compromiso altruista y la duda reflexiva desde aquella perplejidad que impide el integrismo. Así, la *devoción* consiste para K.Schreiner (2002) en un atributo social de las personas que ajustan o someten su comportamiento a una correcta naturalización de las convenciones hegemónicas, un certificado de su ánimo.

Trataré de apuntalar esta presentación de la creencia como *ortopraxia*, un saber hacer lo que hay que hacer (Arasse 1981) mediante una incursión en la etnohistoria de algunos espacios y contextos de experimentación de iconos e imágenes.

2. LA IMAGEN: DE RESORTE VIVENCIAL A REFLEJO IDEOLÓGICO.

Entre la variedad de fuentes que atiende la historia de las mentalidades, su interés por la iconografía remite a las revelaciones de la obra de arte sobre la sensibilidad, no estrictamente elitista, de una época. Más allá de la receptividad o suspicacia doctrinal que una imagen pueda hoy provocar, la medieval no refleja una ideología abordable desde una temática, sino que implica el trato con una materia espiritualizada (Wirth 1989), una modalidad de relación social que se inserta en (analogía con) la realidad solicitando un comportamiento (afectivo).

Durante mucho tiempo las imágenes religiosas fueron las únicas existentes; creadas para demostrar veneración, acaban siendo tratadas como personas a las que se le intenta hacer una petición tangible, concediéndoles un papel *dialogante*, y consagradas para ubicar el control y mediación eclesiásticas

Con la aparición del arte (Belting 2009), la imagen como vivencia incorpora una dimensión contemplativa, un ofrecimiento para la reflexión o comprensión metafórica del mundo. Sin embargo, la meditación en

torno a una imagen constituía para los legos una posibilidad de abandonar la vida cotidiana y vivir episódicamente como los santos, pasando a formar parte de su comunidad.

La iconología nace como disciplina académica a comienzos del siglo XX con las discursivas interpretaciones de A. Warburg que tratan de descubrir la fuente literaria, de cotejar el texto manejado por el mentor de la obra del que la imagen sería una simple ilustración, y florece con los ensayos de E.Panofsky (1989) que se ocupan del contenido temático de la obra como algo distinto de la forma, sobre la imagen como síntoma cultural que, al admitir un espíritu orgánico de cada momento histórico, se diluye en una investigación sobre las tendencias esenciales de la mente humana, sobre sus ancestrales y recurrentes ensoñaciones.

Discrepando con ese cliché que ignora la posibilidad de que las consecuencias más poderosas resultan ser del arte sobre el medio histórico (como evidencian iconoclastas, rigoristas y censores), E.G. Gombrich (1983 y 2003) propone hacer pivotar el criterio de interpretación sobre el significado **intencional** del autor indicado por el género estilístico y el lugar donde se ubicará la obra, el registro de sus destinatarios y usos, incluyendo sus implicaciones o conexiones simbólicas.

2.1. Imágenes que hablan.

Para ilustrar algunos de estos contextos, recurro al fondo iconográfico que recopilé con ocasión de una investigación anterior sobre la secuenciación de representaciones de San Miguel (Leturia 2012) para presentar las orientaciones de significado de prácticas sociales asociadas tanto a muchas *imágenes-problema* como a algunas de sus *imágenes-prueba* que acaban siendo “yacimientos de sentidos” (Martin 1996) que acumulan los desbordamientos simbólicos, con analogías de referentes ausentes o abstractos, en sus exposiciones públicas.

Reconstruir el clima de plasmación de una obra figurada implica avanzar entre perfiles polisémicos e insistentes anclajes formales derivados de la tradición clásica. Sin embargo, el interés crece cuando (Toubert 1974) se encuentran divergencias entre el repertorio temático y figurativo, caso aplicable al particular ángel crucífero navarro que acabará siendo identificado con o simbolizando a San Miguel de Aralar y remite a los dislocados relieves de finales del siglo X de San Miguel de Villatuerta en la Merindad de Estella.

La minuciosa descripción de la iglesia prerrománica por J.E.Uranga y F.Íñiguez (1973) incluye en la transcripción de la lápida fundacional una referencia a Sancho Garcés II, el primer rey de Pamplona de quien consta en *cartularios* que fue *devoto* de San Miguel.

Al tiempo, en el monasterio de San Martín de Albelda el monje Vigila(n) recibe el encargo de diseñar y compendiar una memoria histórica propia, el llamado *Códice Vigiliano o Albeldense*⁴. En la ilustración que le sirve de portada observamos a Cristo en majestad rodeado de 4 ángeles: el serafín y querubín proféticos en posición de *déesis* o actitud de adoración con las manos abiertas (Cirac 1943), mientras que Gabriel y Miguel recalcan su papel intercesor con sus manos plegadas, no elevadas, por lo que persiste la duda de quién es la figura alada representada en el relieve que ocupó la pared externa de la iglesia de Villatuerta.

En esta polémica destaca la aportación de S. de Silva y Verástegui (1984) al reconstruir los relieves pétreos como una estampa o expresión plástica del *Ordo visigodo-mozárabe* de la marcha del rey para la guerra incluido en el *Liber Ordinum*, conjunto de rituales de uso exclusivo episcopal, en el que el obispo demanda la victoria en una oración que recurre a la protección de un ángel y entrega una reliquia del *lignum crucis* al diácono para portarla durante la campaña, finalizando el acto con una larga fórmula de bendición. En lo que afecta a la identificación de la figura alada con San Miguel, su posición es posibilista. La duda latente se nutre de la ausencia de correspondencia o referente en miniatura en los códices de la época y lugar, por lo que resulta tentador incluir esta representación alada con túnica hasta las rodillas y brazos en alto que sostiene algún objeto dentro del conjunto de imágenes mal interpretadas que dan origen a leyendas hagiográficas.

Explicar por qué se recurre a la representación gráfica nos lleva, con E. Palazzo (1988), a admitir la participación o agregación de la imagen durante el desarrollo del culto, añadiendo su presencia a los textos, cánticos y plegarias pero, sobre todo, a ampliar la noción de liturgia para incluir una dimensión espacial y prácticas devocionales asociadas a la figuración; situada en el exterior del templo, accesible a ceremonias sin la presencia del prelado diocesano. De la popularidad de este ángel signífero nos convence un capitel de la iglesia de Berrioplano del siglo XII, donde trabaja un cantero que J. Wirth (1988) calificaría de *mal élvé*, al desviarse de zarcillos y palmetas y plasmar la imagen que identifica a San Miguel de Aralar⁵ (fig. 1). La leyenda que refiere la acción diabó-

lica, parricidio involuntario, penitencia y liberación al vencer al dragón suelto de sus cadenas de Don Teodosio de Goñi apunta según J. Caro Baroja (1974) a salvoconductos hagiográficos de finales de la Edad Media que tiene como base intereses genealógicos o de linaje.

Las interpretaciones iconológicas se enfrentan al riesgo de reducir la obra a lo que sabemos del contexto. En este sentido no podemos conformarnos con establecer una concomitancia en el siglo XIII entre la estimulación teológica para frecuentar la práctica de la confesión, al menos anual y privada, y la amplia difusión de escenas que representan el Juicio Final donde la *psicostasis*, San Miguel pesando las acciones de los difuntos, adquiere un central protagonismo hasta el punto de que la pieza del pesaje se desgaja de la composición como escena de usos escatológicos.

Un cúmulo de indicios nos permite matizar que esta teofanía judiciaria pretende que el creyente se sienta *participante* en el drama universal de la salvación donde se decide el sentido del mundo y de su propia alma, anticipa una esperanza de ayuda o control celestial de la encuadrada furia diabólica (Baschet 1993), mientras que la también extendida en este ámbito imagen de Adán y Eva persigue implicar la interiorización del arrepentimiento, un lugar de memoria que permite clasificar las propias faltas.

Siendo estrictos, hay que convenir en que el dragón como encarnación románica del mal se resuelve en una enroscada serpiente (como en el monasterio navarro de San Salvador de Leire), o queda reducido a un indefenso pájaro de exagerada cabeza (San Miguel de Elejabeitia) o una diminuta tortuga (Andra Mari de Galdakao, también en Bizkaia; figura 2), mientras que el uso de versiones monstruosas del mal vencido por San Miguel (gastrocéfalo, con ombligo en facies⁶, multicéfalo...) es *síntoma* de los ataques a la nobleza en el siglo XV, ya a su avaricia y pretensiones por parte de los gremios catalanes o por la propia corona en el sepulcro del infante Alonso de la Cartuja de Miraflores donde el dragón infernal es un monstruo con varias cabezas que el arcángel pisa y combate (fig. 3). Como advierte J. Baltrusaitis (1983), las fracturas sociales, las pandemias, el sobresalto y la inquietud espiritual animan toda una familia de criaturas monstruosas en la metamorfosis de las formas.

4 Los textos de Concilios, Decretos Papales y el Fuero Juzgo más las nóminas reales al estilo Isidoriano que recoge la tradición historiográfica romana, cristiana y asturiana incluyendo una adición que recibe el nombre de *Pequeña Crónica Pamplonesa*, donde se rememoran retóricamente las *hazañas* o expansión territorial de la glorificada dinastía Jimena, proyectada en un marco providencialista propiciado por el favor divino, un modelo donde confluyen la expansión italiana del culto a San Miguel con una influencia tardo – carolingia (J. Caro Baroja: 1974).

5 Siguiendo las más antiguas referencias al Santuario de San Miguel de Aralar, afirma M. Arigita y Lasa (1904) que “no hay documento fehaciente que demuestre devoción de los monarcas de Pamplona

a San Miguel de Excelsis antes del siglo XI”; es en 1027 cuando Sancho III el Mayor declara a la iglesia perteneciente a su obispado y comienzan a sucederse donaciones, exenciones a *collazos*, confirmaciones de privilegios y pertenencias. Tal multitud de censos (un listado en J. Goñi Gaztambide: 1965) llevaron al obispo Juan de Tarazona a instituir en 1205 la dignidad de *Chantre* del Cabildo Catedralicio de Pamplona, a la que iba unida el Abadiazgo de Excelsis, con miras a la diligente administración de sus pingües rentas.

6 Para E. Mâle (1958) la aparición de cabezas sobre el vientre significaría el desplazamiento de la sede de la inteligencia puesta al servicio de los apetitos más bajos.

La búsqueda de una explicación a la asombrosa profusión y reiteración en Cataluña de retablos dedicados a San Miguel en el siglo XV, cuyo epicentro se halla en la figura de altar encargada a Jaime Huguet por el gremio de *Revendedores* de Barcelona (1445), nos lleva a considerar, dado que está documentada la gestación de estas obras por encargo de gremios y cofradías locales como tarjeta de presentación o emblema de prestigio y unidad (Belting 2009), que el patronazgo del arcángel no sólo canaliza las expectativas de fortalecimiento de estos grupos frente a injerencias o al recrudescimiento de la presión de la nobleza territorial sino que nos hace presumir un ataque directo a sus pretensiones si lo ponemos en relación con la acentuación de los rasgos de los distintos grupos sociales que aporta J.A. García de Cortázar (1975: 673): “*Esta diversificación será la que de origen a esa diversidad contradictoria de sentimientos, característica que presta a esta época una especial ambigüedad por darse cita con agudeza elementos de dos mundos contrapuestos: el de la burguesía secularizadora e intimista y el de la nobleza refugiada en ejercicios de aparatosidad cortesana sobre el que triunfa un ambiente general de relajación moral en el que la avaricia viene a sustituir a la soberbia como pecado social más sobresaliente de una vida a la que se apegan afanosamente frente a la muerte como terrible amenaza de truncamiento de los motivos de goce*”.

La capilla de San Miguel de la Colegiata de Zenarruza, cuya imagen se conserva en el Museo Diocesano de Arte Sacro de Bizkaia (fig. 4), apunta a una cofradía funeraria de ilustres solares (en el muro del fondo hay un escudo de armas de la casa de Muxika de grandes dimensiones, sostenido por dos leones que tienen cabeza y alas de águila) que explicaría la cercana ubicación de los sepulcros notables de la iglesia (Enríquez 1994).

La reintegración renacentista entre la forma y el tema afecta a la representación de San Miguel como héroe griego que admite un sesgo sapiencial en contraste con un demonio antropomórfico que conserva cola y garras e incorpora cornamenta pánica.

Este diablo antropomorfo persiste en la Contrarreforma, donde San Miguel simboliza el triunfo sobre el dragón de la herejía, a pesar del rechazo Trentino de lo “*nuevo, indecoroso, supersticioso, apócrifo*” en nombre de una tradición nunca precisada (Menozzi 1991). El empleo de esta licencia alegórica nos lleva a admitir que la exactitud literal no contribuye siempre a hacer más accesible la religión: sólo el halago de las emociones inmediatas permite tornar palpable el peligro constante de la tentación, hay que saber discernir, estar en medio del fragor de la batalla cuando el demonio es un personaje de la vida cotidiana. Su apariencia humana le confiere posibilidades de existencia, hace pensar en una criatura que tuvo forma humana cuya decadencia moral se proyecta en un deterioro físico, proteico (Caro Baroja 1978). Las imá-

genes se ponen al servicio de la propaganda de la fe como instrumento combativo disciplinador, exigidas de modo obligatorio a los fieles, y en el caso de nuestro santo para resaltar y solicitar tres invocaciones:

- ayuda en los combates de la vida, en particular contra las *tentaciones*
- imitación de su perfecta *obediencia* a Dios
- ayuda para obtener a la hora de la *muerte* el último triunfo sobre los espíritus de las tinieblas, recordatorio de la necesidad de hallarse preparado en todo momento y *merecer* su asistencia.

La consolidación europea de la figura antropomórfica del diablo remite en escultura y grabado al boceto que realizara P.P. Rubens para el retablo de la Abadía de Saint Michel de Amberes hacia 1624 (Bodart 1984), donde el demonio yace en una perspectiva frontal que aumenta la instantaneidad de la escena, mientras que en estampa piadosa resulta asombrosa la multiplicación del cuadro que Guido Reni pintara en 1635 para la iglesia de la Concepción de Roma (fig. 5). La imagen narrativa no ilustra un acontecimiento sino que confiere tal vida a las figuras que podemos imaginar sus sentimientos presentados como ideal y antítesis del comportamiento.

2.2. Religión o cultura.

La capacidad de adaptación contrarreformista a realidades circunstanciales es patente en el Nuevo Mundo, donde se evita la imagen diabólica. Dado que las instrucciones políticas de la corona española prescribían a los misioneros la enérgica extirpación de toda manifestación de idolatría (Ricard 1933), de los falsos dioses inspirados por la intervención y confusión demoníaca, el clero adoctrinador usó con profusión, entre otras imágenes, el recurso arcangélico, *que para habérselas con diablos harta experiencia tenía* (Báez 1979). Las llamativas diferencias sobre la representación del arcángel en Mesoamérica y en el altiplano Andino invitan a una comparativa.

Entre los pueblos *nahuas* del Virreinato de Nueva España, desaparecida la estructura del culto estatal azteca por conquista militar, los franciscanos, alimentados de providencialismo y motivados por el encuentro de un indio adornado de virtudes apostólicas (humildad, contentamiento con la pobreza) impulsan la formación de una cristiandad indígena previa extirpación de talismanes, objetos y simulacros paganos. *Arrebato iconoclasta* (Gruzinski 1992) que supone la imposición de un orden visual como única experiencia verdadera y natural de lo real. Abundan las representaciones de San Miguel, vencedor del demonio de la idolatría, sobre una nube. La interpretación más plausible nos la ofrece el teólogo F. Ortiz de Hinojosa en su *Memorial* al III Concilio Mexicano de 1585, donde

solicita que no se pinten figuras de animales ni demonios en las imágenes de los Santos porque siendo los naturales cristianos nuevos se confundan y piensen que también eso deben adorar *como hacían antes* (Llaguno 1983: 201).

Mensajes duales confusos para poblaciones cuyos rituales han incorporado y yuxtapuesto configuraciones culturales de anteriores conquistadores y con cosmologías que manejan nociones del bien y del mal como fuerzas recíprocas y complementarias presentes en las divinidades, componentes necesarios para el devenir de la naturaleza: el caos es fuente de vida. Así, la figura de San Miguel se acomoda en los rituales campesinos del manejo de los fenómenos atmosféricos como intermediario frente a los *señores del tiempo* que cuidan las milpas para que hagan bien su trabajo (Ingham 1986: 59), atribuyendo a las emanaciones dañinas o *malos aires* de los dioses de la lluvia **no revitalizados ritualmente**, antes que al demonio, nocivas influencias sobre la cosecha y la salud humana.

En el Virreinato del Perú la más tardía evangelización del imperio incaico se realiza en su mayor parte por el clero secular y muy vinculada a la *encomienda*. Se ha imputado a esta falta de solidez adoctrinadora los rebrotes (*"los indios ya no tienen empacho en esconder sus huacas bajo el altar mayor del templo cristiano o en los lugares más inverosímiles, pudiendo con este ardid practicar sus funestos cultos bajo el pretexto de la devoción..."*, en Mills 1997: 43) de la idolatría. Pero lo que el doctrinero exige es la aniquilación de prácticas no religiosas, es decir, ni vividas ni analizadas por el nativo como religiosas, sino como formas de expresar el respeto del parentesco, la clase de los estados emocionales, el uso y protección de los recursos naturales o las causas de las enfermedades. Este *recorte de lo real* (Gruzinski 1982) opera desde una cultura de la mirada que designa y rellena las casillas de las religiones amerindias desde un cuestionable dominio religioso específico que subraya la facilidad con la que cualquier gesto, rasgo, atuendo o celebración puede ser impregnado o percibido como religioso, discordante o seleccionado para un proyecto religioso. Resulta aquí más contrastante lo que A. Piette (2003) concluyera sobre escenarios europeos contemporáneos, que la religión no existe como *macroentidad* ya sea sentimental o dominio cognitivo específico sino como secuencias de acción y enunciados, juegos de atribución y cualificación de *mediaciones* al hilo de las situaciones.

La más convincente explicación de las series andinas de *arcángeles arcabuceros* con sus trajes de corte, brocados y sedas europeas es la ofrecida por R. Mujica (1992) como reflejo gráfico de la angelología política del jesuita Andrés Serrano, plataforma para explicar el rol crucial del emperador hispano en el devenir cristiano, custodiado por los siete válidos de Dios en su lucha contra la herejía. Su síntesis represen-

ta la depuración del planteamiento Amadeísta insertando la astrología mística en un *ethos* evangelizador que convierte las Misiones jesuitas en tarea angélica, con el horizonte de angelizar la tierra. Los delicados ángeles guerreros equiparan la corte celestial con la imperial, son ojos del emperador divino, guardianes del virrey, custodios que luchan con los sacerdotes en la cruzada espiritual, encarnan la belleza de la corte celestial e inspiran un temor divino: sus disparos evocan los poderes del dios trueno. En suma, no cabe hablar de una adaptación de la angelología a la cosmología andina sino, al contrario, de la reinterpretación de sus aves míticas y espíritus alados antropomorfos como *ángeles caídos*. Muchos arcángeles arcabuceros llevan sobre su cabeza los penachos de plumas de avestruz propios de los valerosos soldados del dios Viracocha; absorbiendo su prestigio vigilan y constituyen el orden sagrado.

3. CONCLUSIONES.

He tratado de diferenciar las *doctrinas* especulativas de las *creencias*, disposiciones o formas de proceder contrastantes ante situaciones reiterativas o puntualmente significativas.

Ejemplificadas en algunas maneras de actuar ante imágenes religiosas extraídas de un *pool suprasensible* de relatos visuales arcangélicos, su interpretación contextual nos ha permitido no sólo demostrar que tales vivencias desbordan cuestiones metafísicas y misterios cósmicos sino también situar su relevancia posicional entre las continuidades y contrastes de las socialidades.

Como aspecto más visible y aparente de las teorías que proyectan deseables horizontes humanos, las creencias tratan de residenciar los valores allí profesados en modos de implicación y compromiso experiencial resueltos en su mayor parte en la costumbre propiamente compartida de las liturgias (Ortiz 2004), mediante el trato con imágenes que *excitan* (Florenski 2005) receptividades y materializan abstracciones permitiendo una gama de apropiaciones de sentido. Como advirtió Dodds, "El crecimiento religioso es geológico: su principio es, en conjunto y salvo excepciones, la aglomeración, no la sustitución" (1985:171) En esa búsqueda de *perspectiva* al mundo, las creencias como estados fluctuantes permiten precisar ajustes entre lo vinculante, lo consuetudinario y lo opcional, entre lo disciplinado e imaginativo, cuando no encallan en encapsulaciones o sobredeterminaciones de sentido que moralizan la mirada en un único punto desde donde mirar.

4. BIBLIOGRAFÍA.

Arasse, D.

- 1981 Entre dévotion et culture: fonctions de l'image religieuse au XVe siècle, en *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XV siècle*, École Française de Rome, 131-146.

Arigita y Lasa, M.

- 1904 *Historia de la imagen y del santuario de San Miguel de Excelsis*, Imprenta y librería de Lizaso hermanos, Pamplona.

Arrieta-Urtizberea, A.

- 2010 *Sinesmenak eta usteak. Zentzu komunaren alde*, Alberdania, Irún.

Báez, E.

- 1979 *El arcángel San Miguel. Su patrocinio, la ermita del santo desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Baltrusaitis, J.

- 1983 *La Edad Media Fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*, Cátedra, Madrid.

Barth, F.

- 1995 *Cosmologies in the making*, Cambridge University Press.

Baschet, J.

- 1993 *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIIe-XVe siècles)*, École Française de Rome.

Belting, H.

- 2009 *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, Akal, Madrid.

Bodart, D. Rubens, Carroggio, Barcelona.

Bourdieu, P.

- 1980 *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris.

Caro Baroja, J.

- 1974 La leyenda de don Teodosio de Goñi, en *Ritos y mitos equívocos*, Istmo, Madrid, 155-214.
1978 *Las formas complejas de la vida religiosa. Siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid.
1990 Sobre el estudio de las llamadas mentalidades, en *Reflexiones nuevas sobre viejos temas*, Istmo, Madrid, 55-76.

Castro, L.

- 2008 *¿Quién teme a la naturaleza humana?*, Tecnos, Madrid.

Cirac, S.

- 1943 *El legado de la basilissa María y los déspotas de Joannia*, CSIC- Sección de Bizantinística, Barcelona.

Dodds, E.R.

- 1985 *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid.

Davidson, D.

- 1992 *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona.

Enríquez, J.

- 1994 *Santa María de Cenarruza. De colegiata a monasterio*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao.

Estrada, J.A.

- 2001 *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid.

Florenski, P.

- 2005 *La perspectiva invertida*, Siruela, Madrid.

García de Cortázar, J.A.

- 1975 *Nueva historia de España en sus textos. Edad Media*, Pico Sacro, Santiago de Compostela

Ginzburg, C.

- 2008 *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Gedisa, Barcelona.

Gluckman, M.

- 1949 Social beliefs and individual thinking in tribal society, en R. Manners y D. Kaplan (eds.)
2004: *Theory in Anthropology*, Routledge, London, 453-465.

Gombrich, E.H.

- 1983 *Imágenes simbólicas*, Alianza, Madrid.
2003 *Los usos de las imágenes*, Debate, Barcelona.

Goñi Gaztanbide, J.

- 1965 *Catálogo del Archivo Catedral de Pamplona I*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona.

Gruzinski, S.

- 1992 *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ingham, J.M.

- 1986 *Mary, Michael and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, University of Texas Press, Austin.

Lienhardt, G.

- 1980 Religión en Shapiro, L. *Hombre, cultura y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 414-434.

Leach, E.

- 1978 *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

Letunia Ibarrondo, F.

- 2012 "El rumor de las alas de San Miguel: Dinámica ritual de las representaciones culturales", *Kobie. Serie Antropología Cultural*, 16, 35-62.

Lisón Tolosana, C.

- 1983 *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*, Akal, Madrid.

Llaguno, J. A.

- 1983 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, Ediciones Porrúa, México.

Mâle, E.

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

Martin, H.

- 1996 *Mentalités Médiévales. XIe –XVe siècle*, Puf, Paris.

Menozzi, D.

- 1991 *Les images. L'Église et les arts visuels*, Éditions du Cerf, Paris.

Mills, K.

- 1997 *Idolatry and its enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation*, Princenton University Press, New Jersey.

Mujica Pinilla, R.

- 1992 *Ángeles Apócrifos en la América Virreinal*, Fondo de Cultura Económica, Lima.

Obeyesekere, G.

- 1981 *Medusa's Hair: An essay on personal symbols and religious experience*, University of Chicago Press.

Ortega y Gasset, J.

- 1942 *Ideas y creencias (1934)*, Revista de Occidente, Madrid.

Ortiz, R.

- 2004 *Mundialización: saberes y creencias*, Gedisa, Barcelona.

Palazzo, E.

- 1988 "Iconographie et liturgie dans les études médiévales aujourd'hui: un éclairage méthodologique", *Cahiers de civilisation médiévale* 41, 65-69.

Panofsky, E.

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

Piette, A.

- 2003 *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Economica, Paris.

Ricard, R.

- 1933 *La "Conquête Spirituelle" de Mexique*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris.

Sádaba, J.

- 1978 *Qué es un sistema de creencias*, Mañana, Madrid.

Schmitt, J.C.

- 2001 *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Éditions Gallimard, Paris.

Schreiner, K.

- 2002 La dévotion comme pratique sociale, littéraire et visuelle. Acquis et centres d'intérêts de la médiévalistique allemande, en J.C. Schmitt et O. Oexle (dirs.) *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et Allemagne*, Publications de la Sorbonne, Paris, 187- 217.

Silva y Verástegui, S.

- 1984 *Iconografía del siglo X en el reino de Pamplona-Nájera*, Diputación Foral de Navarra- Instituto de Estudios Riojanos, Pamplona- Logroño.

Sperber, D.

- 1985 "Anthropology and Psychology: towards an epidemiology of representations", *Man* 20, 73-89.

Toubert, H.

- 1974 "Iconographie et histoire de la spiritualité médiévale", *Revue d'histoire de la spiritualité* 50, 265-284.

Uranga, J.E.; Íñiguez, F.

- 1973 *Arte medieval navarro*, Aranzadi, Pamplona.

Velasco Maíllo, H.M.

- 1993 *Imágenes para creer*, Working Paper, Madrid.

Vovelle, M.

- 1985 *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona.
1989 *La mentalidad revolucionaria*, Crítica, Barcelona.

Wirth, J.

- 1988 *L'image médiévale. Naissance et développements (VI-XV siècle)*, Méridiens Klincksieck et Cie, Paris.
2003 La naissance du concept de croyance (XIIe –XVIIe siècles), en *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Librairie Droz, Genève, 113-176.

5. ÍNDICE Y PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES.



Figura 1. Capiteles de Berrioplano (Navarra). Del autor.



Figura 2. San Miguel de la iglesia Andra Mari de Galdakao (h.1360). Fotografía de Ángel Gómez Lozano cedida por Eleiz Museoa Bizkaia- Museo Diocesano de Arte Sacro.



Figura 3. Sepulcro del Infante Alfonso en la Cartuja de Miraflores (Burgos). Cortesía de Alberto Santana Ezkerra.



Figura 4. San Miguel de la Colegiata de Zenarruza (h.1490). Fotografía de Ángel Gómez Lozano cedida por Eleiz Museoa Bizkaia- Museo Diocesano de Arte Sacro.



San Miguel Arcángel



Seminario Vitoria

Figura 5. San Miguel de la Iglesia de la Concepción de Roma por Guido Reni. Estampa piadosa.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 43-54
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

EL PENSAMIENTO ALEMÁN EN LA OBRA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET.

German thought in the work of José Ortega y Gasset.

Blanca Muñoz López¹

(Recibido 10-III-2013)
(Aceptado 18-III-2013)

Palabras clave: Creación intelectual y ética. Influencia. Pensamiento alemán. Racio-vitalismo.

Keywords: Influence. Intellectual and ethical development. German thought. Rational-vitalism.

Gako-hitzak: Arrazionala vitalismo. Eragipen. Garapen intelektual eta etikoa. Pentsamendu Alemaniako.

RESUMEN.

El presente estudio gira sobre la influencia del pensamiento alemán en la obra de José Ortega y Gasset, haciendo un balance de estas influencias en la creación intelectual y ética del creador del racio-vitalismo.

SUMMARY.

This study draws on the influences of German thought in the work of José Ortega y Gasset, on balance of these influences on the intellectual and ethical development of creator of rational vitalism.

LABURPENA.

Azterketa honek pentsamendu Alemaniako eragin harrazten José Ortega y Gasset lana, eragin horien oreka vitalismo sortzailea arrazionala garapen intelektual eta etikoa.

1 Universidad "Carlos III" de Madrid. Dpto. de CC. Política y Sociología. bmunoz@polsoc.uc3m.es

1. INTRODUCCIÓN: LA LLEGADA DEL SIGLO XX. ENTRE LA ESPERANZA Y LA FRUSTRACIÓN.

El Krausismo fue el puente entre las frustraciones intelectuales y sociales del siglo XIX y las iniciales esperanzas colectivas del siglo XX. Como punto de inflexión, el pensamiento krausista ha conllevado la más importante renovación pedagógica experimentada en España (Gil Cremades 1975). De su influencia surgirá la Residencia de Estudiantes y las fundamentales Misiones Pedagógicas, auténticos epicentros de creación, difusión y renovación del pensamiento y del conocimiento español. Sin embargo, y como avisó Joaquín Costa, el caciquismo y el dominio oligárquico seguirán lastrando los mejores esfuerzos e impulsos para regenerar el país. De este modo, las estructuras sociales apenas avanzarán hacia una Modernización más acorde con la que en Inglaterra, Francia o Alemania se estaba llevando a cabo (Costa 1984). Esta situación de estancamiento será clave para comprender la evolución del pensamiento social español.

En efecto, el Conservadurismo y el Neoescolasticismo nutrirán la reflexión de la derecha española, mientras que el Krausismo va a fusionarse con el Positivismo y con el Darwinismo Social, creándose así en las mal llamadas filas progresistas un tipo de pensamiento fluctuante entre el liberalismo y el elitismo que empieza a dar señales de existencia en Italia y Alemania (Banton 1961). Por consiguiente, se puede afirmar que la clase dirigente española se enfrentará desde posiciones ideológicas antagónicas; pero, no obstante, pese a tales posiciones en su fondo conservadores y progresistas estarán de acuerdo: dificultar una movilidad social y unos cambios políticos, sociales y culturales que abarcasen a la totalidad de la población. La dicotomía entre *mayorías-minorías* entra en el pensamiento español como la consecuencia lógica de las contradicciones reales que van a reflejarse en la creación intelectual de las primeras décadas del siglo XX en España.

La figura de José Ortega y Gasset es paradigmática de la confluencia de una temática que replantea *el significado* de la realidad española y, asimismo, trata de “poner el reloj” con Europa (Gadamer 1989). Sólo desde esta posición la reflexión filosófica y social orteguiana se puede enmarcar en esa dialéctica tan nacional entre “progreso y tradición”. Dialéctica que hemos encontrado en el Krausismo y, al mismo tiempo, en el Conservadurismo de Donoso Cortés o de Balmes. Por tanto, enmarcar a Ortega en esa dialéctica nos aclara el lugar mediador que su pensamiento va a ejercer durante décadas, tanto en el interior del país como, posteriormente y tras el final de la Guerra Civil, en los teóricos transterrados en Latinoamérica. Situar, entonces, ese “cruce de caminos” que es la obra de

Ortega y Gasset requiere antes dilucidar el rumbo que hacia la Ciencia Social y Filosofía alemana emprende el pensador madrileño.

El Positivismo que desde Comte había triunfado en Francia, no podía desarrollarse expresamente en España al faltar en ésta las fuerzas sociales y políticas que, después de la Revolución de 1789, habían desarrollado la revolución industrial y burguesa. De la misma forma, el Darwinismo Social de Herbert Spencer, aunque en su sustrato profundo actuaban elementos teóricos conservadores, tampoco podía trasladarse a una España en la que el catolicismo impregnaba la sociedad y, sobre todo, las conciencias populares. En estas condiciones, la mirada hacia Alemania se va a convertir en una necesidad de las élites hegemónicas españolas. Alemania ofrecía “la renovación en orden”. Con Bismarck, la revolución industrial había sido un hecho sin grandes traumas. En este sentido, el sector dominante de la sociedad alemana había podido mantener su posición pese a los conflictos agrícolas y obreros. Y, sobre todo, el pensamiento *alemán* ofrecía la solidez y la variedad imprescindibles para modificar las mentalidades sin excesivos riesgos para los grupos dominantes que, salvo el Marxismo, requerían unas ciertas garantías de *legitimación* social, cultural y política (Anderson 1978). El Marxismo, así, se convertirá en “la bestia negra” de las minorías intelectuales cercanas a los planteamientos que buscan desarrollar y establecer una Teoría de Valores en la que, no obstante, el sentido de *jerarquía* quede a salvo de cualquier crítica o matización (Scheler 1978).

El Neokantismo, en suma, aparecerá como el fundamento intelectual imprescindible para el progreso sin cambio, y para la regeneración sin modificación de las minorías dirigentes. De este modo, la filosofía de Ortega y Gasset será la máxima expresión de una síntesis en la que el Idealismo se soslaya ante Kant y, a su vez, el pensamiento kantiano queda convertido en “un juego intelectual” sin consecuencias revolucionarias. Del mismo modo que ocurrió con el Krausismo, la filosofía kantiana va a adquirir un sentido “humanista”; esto es, se le quita al pensamiento de Kant la fundamentación estricta de la razón y, sobre todo, el planteamiento del fenómeno religioso en cuanto *ilusión*; de esta forma, estos temas van a recibir un tratamiento en Ortega muy suavizado (Ortega y Gasset 1977). Tratamiento recibido de las influencias que Hermann Cohen deja en su discípulo español en los años que éste pasará en Marburgo.

A continuación haremos un repaso de las influencias que el paso de Ortega por la Universidad alemana dejó en su obra. En este repaso trataremos de precisar cuáles fueron las influencias que se fueron incorporando en el pensamiento orteguiano y, a la par, cómo tales influencias se fueron modificando por la acción de la propia realidad de la sociedad española. Lo cierto, por

tanto, será que la síntesis entre *razón* y *vida* resuma los dos pilares en los que se encuadra la obra de Ortega: la racionalidad germana y la vitalidad española como proyecto de regeneración intelectual y social. El *racio-vitalismo* buscará conjuntar “las nieblas germánicas”, como afirma el filosociólogo en el “Prólogo para alemanes” en *“El tema de nuestro tiempo”* (Ortega y Gasset 1987) con esa España invertebrada que ya en mil novecientos treinta y cuatro (año en el que se escribe este prólogo) presagiaba los peores augurios históricos. Comenta Ortega:

“La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las ‘nieblas germánicas’. Lo que era pura niebla era sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela -un nuevo y magnífico alimento-.” (Ortega y Gasset 1981: 24)

Este “nuevo y magnífico alimento” va a requerir de una larga, y con la guerra civil y la postguerra, errante digestión. Pero para conocer pormenorizadamente el itinerario intelectual orteguiano será necesario analizar las influencias del pensamiento alemán sobre él. En este sentido, describiremos los años en los que el teórico viaja a Alemania y las influencias que va recibir de tales estancias.

La histórica Universidad de Leipzig fue el primer contacto de Ortega en mil novecientos cinco con el pensamiento alemán. Este primer viaje fue un viaje de toma de contacto con la sociedad y el idioma germanos, aún tendrá que perfeccionar el idioma y determinar qué Universidades estarán más de acuerdo con sus intereses teóricos. Será, no obstante, dos años después en 1907, cuando estudiará en Berlín y Marburgo. Se puede afirmar que su estancia en Marburgo va a conllevar el conocimiento de la filosofía de Hermann Cohen, auténtico aclarador de las primeras ideas orteguianas sobre Kant y su ética social de socialismo democrático (Ortega y Gasset 1963: 244-260). La influencia neokantiana de Cohen requerirá en nuestro análisis una referencia especial, ya que sin establecer el influjo que este autor ejerció en el filósofo madrileño apenas percibiremos la evolución posterior de su pensamiento social y político. Será en 1911 cuando Ortega profundice en la filosofía neokantiana de la Universidad de Marburgo. Momento éste fundamental en el rumbo posterior del pensamiento orteguiano. Pese al tiempo que posteriormente pasará el teórico madrileño sin volver a Alemania -hasta 1934 no se entrevistará con Husserl-, lo cierto es el hecho de que “*el espíritu*” del pensamiento germano se ha instalado en el propio pensamiento de Ortega. El interés por Hegel, Dilthey, Husserl y Heidegger va a impregnar el núcleo reflexivo profundo de la evolución del Racio-vitalismo, y en todo este núcleo subyacerá, sin duda, la perspectiva neokantiana de Cohen y la Escuela de Marburgo.

2. LA INTERPRETACIÓN NEOKANTIANA DE HERMANN COHEN HECHA POR ORTEGA.

La polémica entre Fischer, Trendelenburg y Cohen respecto a la reinterpretación de la filosofía kantiana, determinará la búsqueda de una comprensión nueva de la fundamentación de los *a priori* de espacio y tiempo. Para Kant, espacio y tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, constituyen toda experiencia posible. En la Estética Transcendental, entonces, la experiencia posible va a depender de la subjetividad espacio-temporal entendida como dependiente del espacio y del tiempo en cuanto condiciones *a priori*. Cohen, por su parte, reformula este planteamiento, afirmando que la posibilidad de la experiencia resulta el auténtico *a priori* del conocimiento. Se abre la puerta a la introducción de la subjetividad en cuanto fundamento de fundamentos. De aquí, posteriormente, Ortega va a formular la experiencia considerada como *proyecto vital* y como *subjetividad y circunstancia* (Ortega y Gasset 1983).

La importancia dada por Cohen a la experiencia será fundamental para justificar el tema de la ética y de la religión. Cohen tratará de establecer relaciones entre la lógica y la ética para llegar a una religión de la razón que garantice la conciencia moral (Cohen 1968). En este sentido, no hay que olvidar el judaísmo del filósofo de Marburgo y su interés por establecer los fundamentos de la naturaleza humana sobre la relación con la divinidad y la asimilación de la tradición religiosa, en su caso el Talmud. De esta manera, la obra de Cohen recuerda la de Krause como búsqueda de nexos entre creencia y racionalidad, y sensibilidad y ética. Pero, a la vez, los parecidos entre los dos autores alemanes también, paralelamente, van a influir en el pensamiento español a causa de que posibilitan desarrollar una cierta modernización de sus principios sin, asimismo, romper con la tradición religiosa de la sociedad española. Tradición que, paradójicamente, tanto en Krause como en Cohen se articula sobre la judaica, pero que al transplantarse a España será entendida como un proceso de modernización en el sentido dado por Weber en su conexión entre protestantismo y capitalismo. Esto es, las burguesías españolas que no han llevado a cabo los cambios de la revolución industrial del siglo XIX, confiarán en el papel de la modificación de las creencias religiosas como forma de transformación del país. Ello se va a observar de un modo especial en la misma evolución de la teoría de Ortega.

No hay que olvidar, en consecuencia, que tanto en Krause como en Cohen subyacen unos ideales políticos de un cierto socialismo humanitario. Esta posición política que tanto va a influir en el Krausismo, también, será central en el sentido del liberalismo orteguiano. La interrelación entre creencia religiosa y conocimiento se va a convertir en una de las afirma-

ciones principales de las burguesías sin revolución industrial: la alemana y la española. Esta coincidencia política influirá en la importante recepción del neokantismo en España. Un texto de Cohen resume esta cuestión:

“Es un acto de arrogancia vacía cuando la religión se adjudica un derecho más alto, un fundamento más hondo, de conocimiento que el que corresponde a la ciencia; pero la singularidad, por tanto, el derecho singular, de la religión queda condicionado por lo pronto por la incorporación en el conocimiento, en cuanto se aspira a su integración en el sistema y en la unidad de la conciencia... En ninguna cuestión del conocimiento puede admitirse la dominación, la subordinación de la ciencia entre los problemas de la religión.” (Cohen 1915/1968: 111)

La cuestión kantiana de la religión dentro de los límites de la mera razón, será asimilada por las burguesías alemana y española como una cuestión política y social; pero, a la par, cultural y estética. El problema de problemas de las sociedades atrasadas se va a convertir en un simple tema de creencias. De esta manera, “la solución” pasará por un “idealismo” humanitario que dramáticamente verá su inconsecuencia cuando en la sociedad española estalle la Guerra Civil y en la sociedad alemana empiecen los nazis a tomar los mecanismos y recursos del poder. El fracaso de las dos sociedades demostrará que las contradicciones colectivas eran más profundas de lo que pensaron tanto Cohen como Ortega.

Ortega reinterpretará a Cohen en cuanto que el Neokantismo posibilita una conciliación filosófica con la ética entendida como razón práctica no excluyente de la creencia religiosa. Razón y sentimiento se sintetizan a través de la revalorización de la vida y, como afirmará Ortega, de sus circunstancias. El Raciocionalismo va a reflejar esa necesidad de síntesis que Cohen quería imprimir a su pensamiento. No podemos olvidar que éste reivindica (Kluback 1984) el análisis histórico como experiencia metafísica. La voluntad de sistema, tan característica de Cohen, encuentra en el pensamiento orteguiano un proyecto no sólo filosófico sino también político y social. El humanitarismo social del autor alemán estará subyaciendo a lo largo de toda su obra en Ortega. La eticidad como forma de existencia fue casi el lema de la Agrupación al Servicio de la República de mil novecientos treinta y dos. Esa herencia de Cohen recibida por el autor de *“El tema de nuestro tiempo”* (Ortega y Gasset 1983) será permanente en el intento orteguiano de fundamentar la sociedad española sobre principios de convivencia colectiva. De este modo, la influencia alemana sobre el pensador madrileño acentuará la búsqueda de una precisión en el lenguaje como forma estética. Estética que ocupará a Ortega a lo largo de toda su vida. La experiencia artística radicaliza la experiencia vital. Este planteamiento se notará cada

vez en mayor medida en los intereses intelectuales de las últimas obras orteguianas.

Por consiguiente, Cohen influyó en Ortega en la comprensión de la cultura como Idea irreductible que define a cada pueblo y nación. La reflexión orteguiana sobre la pintura de Velázquez o sobre Cervantes confirman la influencia estética del autor alemán cuando considera que *sentir* y *ser* significa *pensar*, en cuanto una subjetividad trascendental que nos recuerda la *razón vital*. Así, tanto en Cohen como en Ortega se tratará de subrayar una *realidad* permanente y radical, y tal realidad realizada la encontrarán en las categorías de la fundamentación del pensamiento puro en su desarrollo histórico. El concepto de *razón vital* debe a Cohen la aclaración de la existencia entendida como experiencia límite (Cohen 1968), pero cuya frontera es la *circunstancia* temporal. De esta forma, Ortega recoge la crítica coheniana del realismo y del idealismo adentrándose en *el sistema* de la Historia entendida como suma de problemas. Ahora bien, Cohen abrió al joven Ortega el interés por el individuo problematizado por sus referencias espaciotemporales y reformulado, a la vez, desde unos principios universales claramente de inspiración platónica. Pero esta solución sería rápidamente superada por Ortega con su evolución hacia la teoría de Dilthey y la fenomenología de Husserl. El Historicismo que valora la Historia no como una acumulación de datos sino como una crítica de la razón histórica, conduce el pensamiento orteguiano hacia uno de los temas capitales de la polémica entre las *Ciencias de la Naturaleza* y las *Ciencias del Espíritu*: el problema de la temporalidad como *circunstancia* (Meinecke 1943).

3. LA INTERPRETACIÓN DEL HISTORICISMO DE DILTHEY HECHA POR ORTEGA.

Si Cohen descubre a Ortega el significado de la filosofía de Kant, Dilthey aporta una dimensión nueva al concepto de experiencia natural. Esta dimensión se plasma en las manifestaciones culturales consideradas como determinaciones del carácter histórico de la existencia. El Historicismo influye positivamente sobre en Neocriticismo al considerar *las cosmovisiones históricas* como el centro de la comprensión de las *estructuras de la Vida*. Las Ciencias del Espíritu, en definitiva, serán Ciencias de la Cultura. Y así entra un cierto culturalismo en la filosociología de Ortega.

Precisar, pues, qué entiende Dilthey por *concepciones del mundo* implica acercarse a la realidad a través de las actitudes vitales, -en suma, la experiencia de la vida-, de los diferentes sujetos y grupos. Se trata, entonces, de una propedeútica con la que definir las etapas del, como afirma Dilthey, espíritu humano. En este sentido, el significado de la Historia se descubre

en las *Weltanschauung* mediante el entendimiento de los valores de cada época. Como se observa, la Sociología de los Valores de Max Scheler subyace ya en la consideración de la Historia como evolución de las distintas concepciones del mundo a través del tiempo. Como afirmará el mismo Dilthey:

“¿Cómo es posible la Historia? En este planteamiento del problema entra, como supuesto, un concepto de Historia. Ya vimos que este concepto depende de la vida. Vida histórica es una parte de la vida general. Pero ésta es lo que ‘se da’ en la vivencia y en el comprender. En este sentido, la vida se extiende a todo el campo del espíritu objetivo en cuanto nos es accesible por medio de la vivencia. La vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir. La vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón. Es histórica la vida en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge. La posibilidad de esto reside en la ‘reproducción’ de este decurso en el recuerdo, que no reproduce lo singular sino la conexión, sus etapas.” “El mundo histórico”. (Dilthey 1944: 286)

El Historicismo representaba la epistemología necesaria para romper con el Positivismo estrecho de la cuantificación de la Naturaleza. Pero, sobre todo, planteaba una salida a los problemas de los procesos culturales. Con ello, la *vivencia* acabará siendo analizada como capacidad de empatía con las actitudes culturales de “los otros”. De esta manera, Ortega percibe la posibilidad de construir una teoría que sintetice, por un lado, una interpretación comprensiva y, por otro, encuentra una metodología con la que indagar sobre la naturaleza estética y ética de los valores. Esta axiología estará subyaciendo a lo largo de toda la obra de Ortega, determinando un cierto enfoque hacia una Sociología del Conocimiento entendida como Ciencia del Espíritu, pero del espíritu cultural. Será aquí en donde se encuentra la conexión entre el Ortega filósofo y el Ortega sociólogo. Tal y como comenta el propio Ortega, él siempre se consideró en esa doble dimensión de “sociofilósofo” o “filosociólogo”. En este sentido, afirma el autor español:

“Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiendo dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula Aurora de la razón histórica, y es un gran mamotreto filosófico; el otro se titula El hombre y la gente, y es un gran mamotreto sociológico.” (Ortega y Gasset 1983: V. 379)

Sin embargo, la Crítica de la Razón Histórica diltheyiniana tendrá un desarrollo posterior en un subjetivismo irracionalista del que Ortega buscará huir tanto temática como metodológicamente. En efecto, la vivencia finaliza en cuanto intuición inexpresable, así

se ponen los fundamentos para llegar a un Vitalismo cuyo representante excepcional será Nietzsche. Pero Ortega ni se enfocará hacia la primacía de los valores vitales sin reflexión racional, ni mucho menos considerará la Historia como una forma biológico-orgánica al estilo de Spengler. Para salir de estas posiciones en las que desembocaron “las Ciencias del Espíritu” posteriores a Dilthey, Ortega opta por una posición nueva: *el análisis de la perspectiva y de la circunstancia*. Como consideró el filosociólogo, no sólo había que hablar de un Historicismo alemán de Marburgo, ni tampoco de un Historicismo inglés al estilo de Toynbee. Existía la posibilidad de fundar un Historicismo de nuevo cuño que acababa siendo formulado en: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo... hay también un *logos* del Manzanares”. Este *logos* del Manzanares significará una postura diferente frente a “la transmutación” de los valores históricos en valores vitales de carácter irracional. Ni relativismo ni escepticismo, para Ortega, el *logos* del Manzanares está intrínsecamente unido a la cosmovisión española del mundo. Una cosmovisión en la que se expresa un auténtico proyecto de regeneración individual y personal. El sentimiento trágico del mundo al que se refirió Unamuno, impide al Vitalismo español caer en la irracionalidad. La tarea de educar y mejorar a un pueblo impone a la Historia otras tareas distintas de las del esteticismo o la mera contemplación. Afirmará, por tanto, Ortega:

“La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad o no será. Un pueblo es una comunidad de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad.” (Ortega y Gasset 1983: I. 520)

El problema histórico de España impide el desliz hacia lo irreal o lo fantasioso. El Historicismo de Ortega se articulará en *un encuentro con la Historia pero dentro del mundo*. La Vida con mayúsculas “se juega” en el tiempo, y en el tiempo concreto de la circunstancia. La circunstancia son *los acontecimientos* que circunscriben la existencia objetiva. Por ello, el “estar-en-el-mundo” se constituye en la categoría de categorías de la razón vital. Y, así, Ortega crea un Historicismo netamente personal en el que las raíces cosmovisivas hispánicas van a ejercer con posterioridad, y tras el exilio de los transterrados, una influencia imborrable.

Ahora bien, la obra filo-sociológica de Ortega no sólo se articulará sobre *la circunstancia* y *la perspectiva* como los dos ejes de *la razón histórica* y *la razón vital*, asimismo en la reflexión orteguiana se mantiene la tensión de evitar la caída en el relativismo psicológico. En este sentido, el análisis efectuado por Dilthey de las concepciones del mundo permitía salir de esa situación excesivamente subjetivista. Sin embargo, al centrarse el autor alemán en la peculiaridad individual de *la vivencia*, en cuanto proceso de comprensión his-

tórica y social, el problema en el que Ortega se ve de inmediato inmerso y en el que tratará de acceder a *la realidad* desde otros planteamientos menos relativistas. Aquí, precisamente, será en donde *vida personal* de Ortega y *circunstancias históricas* van a determinar el acercamiento de Ortega a Husserl y a la Fenomenología. La necesidad de “ir a las cosas mismas”, tal y como Husserl buscaba en su método de análisis, otorgará a la obra racio-vitalista de Ortega una dirección nueva en relación a las herencias de Cohen y Dilthey (Molinuevo 1984).

En efecto, ni Husserl ni Ortega quieren caer en el psicologismo imperante en las primeras décadas del siglo XX. La década de los años treinta, no obstante, va a iniciarse con negros nubarrones sobre el horizonte. Los años veinte se cierran con el crack del 29 que presagia presentimientos de catástrofes cercanas. El paro, los conflictos sociales, los antagonismos de clase cada vez más radicalizados y las luchas políticas cada vez más aceradas, predicen un pronóstico histórico en el que el caos avanza por la falsamente “civilizada Europa”. Este desarrollo social y político da un giro a la obra orteguiana. En mil novecientos treinta, se edita “*La rebelión de las masas*” (Ortega y Gasset 1961/1969) que había ido publicándose como suplemento en el diario “*El Sol*”. Al año siguiente Ortega saldrá elegido diputado por León por la Conjunción republicano-socialista, actividad política que le había llevado conjuntamente con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala a fundar la Agrupación al Servicio de la República. Pero a finales de ese mismo año la desilusión y el desencanto por la nueva forma política establecida en España le llevará a pronunciar en el cine *Opera* su “*Rectificación de la República*” (Ortega y Gasset 1983). La decepción colectiva caracterizará al gobierno republicano, más centrado en asuntos partidistas que en modernizar y renovar el país.

Será, por tanto, esta situación de desencanto la que influye en Ortega en su búsqueda de una teoría capaz de aportar una objetividad gnoseológica a sus investigaciones. La Fenomenología recobraba tradiciones intelectuales que el Positivismo había enfocado hacía un enfoque cuantitativo simplificado, así, las Matemáticas y las Ciencias de la Naturaleza recuperaban un estatuto científico nuevo en el que la investigación por encontrar *la conciencia originaria* de los fenómenos no se reducirá ni a intuicionismo, ni mucho menos a irracionalidad. Ortega, pues, percibe la importancia que el análisis fenomenológico tendrá para la creación teórica. La entrevista en mil novecientos treinta y cuatro entre Ortega y Husserl va a significar la introducción de una perspectiva que, por un lado, modifica pero, a la vez, preserva la filosofía kantiana de las versiones mecanicistas de algunos neokantianos. Ortega vuelve “a las cosas mismas”, retornando otra vez al fascinante manantial de la obra de Kant.

4. HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA OBRA DE ORTEGA.

La Fenomenología es una teoría de la crisis de la sociedad y del pensamiento europeo. El mismo Husserl sufrirá en su propia vida esta crisis cuando con el ascenso del Nazismo sea silenciado de una manera absoluta. La entrevista citada entre Husserl y Ortega en mil novecientos treinta y cuatro ya tiene lugar en el inicio del gobierno hitleriano y la relegación del filósofo alemán. Sin embargo, la postergación del autor supuso, al mismo tiempo, la difusión internacional de su obra. Las conferencias de Viena y Praga que el autor de la Fenomenología imparte tres años antes de su muerte, le van a dar una proyección general no estimada por el régimen nacionalsocialista.

Por tanto, el significado teórico de la Fenomenología establecerá *la investigación de los fundamentos que subyacen en los fenómenos*. Como se percibe se trata de un acercamiento a la realidad desde una posición que intenta *captar* los datos constitutivos de lo real mediante la fundamentación de la objetividad del contenido del conocimiento. Sin embargo, dicha objetividad implicará el rechazo del Naturalismo, del Positivismo y del psicologismo que aplica el método experimental a los hechos de la conciencia (Ortega y Gasset 1983). De este modo, *conciencia y existencia* quedan interpretadas como *actuación conforme a fines*, -sentido que recuerda claramente a Weber-, y que propone una *subjetividad transcendental* como forma de conocimiento del sentido originario de la realidad. Husserl planteará:

“*La subjetividad transcendental por la que se pregunta en el problema transcendental y que está presupuesta en él como base de ser, no es otra que, nuevamente, ‘yo mismo’ y ‘nosotros mismos’, pero no como los que nos encontramos en la actitud natural de la cotidianidad y la ciencia positiva, apercebidos como fragmentos integrantes del mundo objetivo: más bien como sujetos de la vida de conciencia en la cual ésta y toda cosa que esté ahí delante para ‘nosotros’ se ‘hace’ por medio de ciertas apercepciones. Como hombres, ahí delante en el mundo anímica y corporalmente, nosotros somos para ‘nosotros’; somos algo que aparece en una vida intencional muy variada, en ‘nuestra’ vida, en la que esto que está ahí delante se hace ‘Para nosotros’ aperceptivamente en todo su contenido de sentido.*” (Husserl 1992).

La influencia de Kant, como en la misma obra sociológico-teórica weberiana, se expresa sobre *el sentido* del fenómeno originario que en el Criticismo era *apriórico*. En consecuencia, *fenómeno y sentido* son los dos ejes de la captación fenomenológica que reformula el tema de la objetividad sin apelar a la naturalización del individuo que percibe lo real como

hizo el Positivismo. Y en esta reformulación la Matemática y la Lógica como conocimientos que no se articulan únicamente sobre la experiencia, van a servir para asentar los principios de un método en el que se llegue a los *a priori* que organizan el campo intencional de la existencia como *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) (García Gómez-Heras 1989).

Esta propuesta de una metodología no positivista de la existencia necesariamente tenía que interesar a Ortega. El rechazo husserliano del Positivismo, por un lado, no cae en un vitalismo irracionalista y, por otro, tampoco en una vuelta a Kant sin aplicaciones en las categorías de la vida. Al contrario, la unidad histórica entre conciencia y existencia se propone fenomenológicamente a partir del establecimiento de las conexiones lógicas universales que la experiencia interna del sujeto encuentra en sí mismo. En las *“Investigaciones Lógicas”* (Husserl 1929) el carácter intencional de la conciencia se sintetizará con la exterioridad de los fenómenos conocidos mediante la intuición lógica. Así, la lógica formal deviene en “la doctrina pura y universal de la ciencia” a la que Husserl denominará como *lógica transcendental*, posibilidad que permite a Ortega establecer un concepto de *circunstancia* fundamentado sobre la vivencia intencional del *a priori* fenomenológico. Frente a una interpretación restrictiva de esta categoría de la existencia, la circunstancia considerada desde un análisis fenomenológico recibe un aspecto de temporalidad intersubjetiva que garantiza su objetividad. En estas condiciones, el *mundo de la vida* es percibido por Ortega como *a priori* irreductible desde el que integra el tiempo vital en el tiempo histórico. Síntesis, pues, que convierte en fenómeno dinámico los criterios a partir de los que el filósofo-madrileño desarrollará su racio-vitalismo.

La afirmación orteguiana de *la vida como realidad radical* debe a la Fenomenología la convicción del sentido irreductible del individuo en su transcendencia de un yo cuyas vivencias no están sujetas al azar, cuanto que pueden ser dirigidas intencionalmente por una conciencia intersubjetivamente conformada por unos principios transcendentales de objetividad. En este sentido, Ortega afirmará:

“La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres es que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo lo contrario -quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesto al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer.” (Ortega y Gasset 1983: VI, 13).

Como se puede apreciar, y pese al estilo un tanto casticista orteguiano, el significado de *intencionalidad* depende de la voluntad del sujeto. Sujeto que, a su vez, se ve condicionado por el mundo histórico en su propia proyección histórica. La *circunstancia* radicaliza la intencionalidad del *vivir la vida como realidad última*. El paso de la intencionalidad fenomenológica en cuanto “*tener conciencia de algo*” de Husserl hacia el “*ser consciente de la vida*” de Ortega transforma el significado dado al sujeto en la Fenomenología. Así, el *cogito* cartesiano-husserliano se subjetiviza hasta el punto según el cual “*el sujeto es causa de sí mismo*”, como afirmará Ortega. Con ello, la construcción del yo pasa a ser el gran proyecto de cada uno en su circunstancia. La Fenomenología, en consecuencia, pasa a devenir en la obra orteguiana en una reflexión sobre *la tensión* en la que libertad y condicionamiento actúan como fuerzas todopoderosas sobre la experiencia vital. Ahora bien, conjuntamente, la experiencia vital es incomprendible si no se percibe como experiencia histórica. Será aquí en donde convergen *vida e Historia*, y en donde Ortega tendrá que introducir *la cultura* como la estructura de la circunstancia en la que se desarrollan los sujetos. Max Scheler entrará a formar parte de una síntesis en la que *los valores* cobren un elemento nuevo y creativo: el significado de la experiencia vital.

5. LA INFLUENCIA DE MAX SCHELER EN LA CONCEPCIÓN CULTURAL ORTEGUIANA.

Hay una dialéctica en profunda tensión en la obra de Ortega entre racionalidad e intuición. Pero, esencialmente, el relativismo que acecha su concepción de la perspectiva será uno de los aspectos que Ortega trate de superar a través de una reconstrucción fenomenológica de la razón-vital entendida como proceso cultural. Se afirmará en “*El tema de nuestro tiempo*” lo siguiente:

“Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquella no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de la cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esa necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes -el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura- quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro”. (Ortega y Gasset 1983: III, 197)

La temática de los *valores vitales* enlaza el análisis de Ortega con el planteamiento de Scheler de una ética material *a priori*. La crítica de Scheler al Formalismo kantiano va a provenir de una acentuación de lo que

denominará como *sentimiento de valor*, definido como capacidad para acceder a la intuición de los valores éticos. En “*Esencia y forma de la simpatía*” (Scheler 1943) y en “*La Ética material de los valores*” (Scheler 1943) encontramos la búsqueda de una conexión entre razón y sentimiento que permita fundar una teoría sobre los valores desde un análisis intencional. Por tanto, *el valor* será una entidad caracterizado por la universalidad y la necesidad. Universalidad y necesidad que se convierten en los fundamentos de una Ética a priori. Sin embargo, el problema va a provenir de los distintos valores con los que se lleven a cabo procesos culturales y actitudes individuales.

Es, por consiguiente, la creación de una Sociología del Saber la que permitirá a Scheler tratar de aclarar *la jerarquía de los valores* a partir de los diferentes tipos de éstos. Scheler, en este sentido, va a clasificar la siguiente jerarquía: a) valores sensibles, b) valores vitales, c) valores espirituales (estéticos, jurídicos, lógicos) y d) valores religiosos. Tal clasificación interesa a nuestro análisis en lo referido, sobre todo, al tema de *los valores vitales* al diferenciar entre *lo noble* y *lo vulgar*. Con esta diferenciación se abre uno de los temas centrales del pensamiento post-nietzscheano: las masas en cuanto “portadoras” de lo común e impersonal. En “*La rebelión de las masas*” se observa unas influencias schelerianas en su concepción del conflicto entre *minorías* y *multitudes*. Para Scheler, lo vulgar estaría formando parte de los sentimientos populares. De esta forma, el elitismo entra a formar parte de una Sociología del Saber en la que los valores espirituales se relacionan con la conducta de las minorías. Esta influencia va a lastrar, en gran medida, una interpretación objetiva de la conducta de las multitudes y, especialmente, de los procesos que condicionan el nuevo fenómeno social.

En efecto, en “*La rebelión de las masas*” se expone uno de los temas centrales del pensamiento de la década de los años treinta del siglo pasado: el peligro de lo que peyorativamente se denominará como “*muchedumbres*”. Ya Gustavo Le Bon y Federico Le Play habían clamado, desde un punto de vista sumamente conservador, sobre la aparición de las masas en la Historia. Los efectos de la Revolución Francesa se hacen sentir de una forma despreciativa en la “*Psicología de las muchedumbres*” de Le Bon. La “*unidad mental de la masa*” se introduce en la Psicología y en la Sociología con el objetivo de remarcar el aspecto biológico e irracional de la suma de individuos que componen *la masa*. De este modo, se proclamará casi como un dogma el carácter intuitivo, irreflexivo e ilógico que domina a “esa enorme criatura colectiva”, a la que se tacha de comportarse psicológicamente con “la irresponsabilidad femenina”. La importancia, no obstante, de este desprecio a la colectividad y a las mujeres reflejará uno de los fundamentos primordiales del pensamiento elitista: su estructura ideológica reaccionaria. Sin embargo, Ortega se diferencia de Le Bon en cuanto que convierte en categoría

antropológica al *Hombre-masa* que será el que carece de un sentido auto-reflexivo sobre su vida individual. Por tanto, ni el “bárbaro especialistas, ni el “señorito satisfecho” son quienes construyen la Historia. El *nuevo principio espiritual*, como afirmará a su vez Scheler, estará en la inteligencia práctica de una minoría encargada de realizar el proyecto de una sociedad basada en el liberalismo y en la convivencia limitada entre mayorías y minorías. Un texto de Ortega resume esta posición:

“*El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante, ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo -conviene hoy recordar esto- es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil.*”(Ortega y Gasset 1983: IV, 192)

El “enemigo débil” en la forma de masas ha sido insertado en la sociedad liberal mediante unos procesos que van homogeneizando y uniformando a los ciudadanos a través del poder del mercado y sus efectos. Así se culpará al “Hombre-masa” de su conversión en sujeto despersonalizado, pero no se indagará a fondo cuáles han sido las causas de esta situación. Ortega como Scheler expresan el temor a las revoluciones proletarias sin darse cuenta de que se estaban poniendo los cimientos para la llegada de las políticas ultraliberales del Fascismo y del Nazismo. Con ello, las influencias del Historicismo conservador empiezan a apreciarse cada vez de manera más ostensible. La obra de Oswald Spengler y especialmente el giro belicista que emprende la sociedad alemana, sin olvidar las influencias que sobre esta sociedad tendrá el libro de Scheler “*El genio de la guerra y la guerra alemana*” (1915), van a ir generando un caldo de cultivo en el que empiezan a presentirse esa “jerarquía de valores” extremadamente irracionales.

En suma, la influencia de Max Scheler, sin embargo, sobre la obra de Ortega y Gasset es ambivalente. En principio, ambos autores tendrán en común la búsqueda de los orígenes de la crisis de la existencia europea desde la perspectiva de los planteamientos liberales. Frente al Marxismo y al Positivismo, la existencia se constituye en el eje de la razón vital y de la dinámica valorativa. El uso del método fenomenológico de Husserl llevará a la revalorización de las estructuras de la vida en cuanto realidad radical de la que se derive el sistema de los valores en cuanto universales de una ética a priori sobre la que se edifiquen las categorías de las posibilidades vitales. En este sentido, Ortega y Scheler, como asimismo Dilthey, defenderán unas Ciencias del Espíritu entendidas como comprensión de la conexión entre Vida e Historia a través de la

mediación del individuo concreto y vital. Esta defensa de la razón viviente será de mayor radicalidad en Ortega que en Scheler, ya que el filosociólogo español reprenderá al alemán por su defensa de la guerra en su libro anteriormente reseñado. En estas condiciones, Ortega tomó una posición más comprometida con una jerarquía de los valores en los que la *existencia humana* se plantea como la cúspide y el valor de valores. En definitiva, el imperativo de autonomía del yo se hará una necesidad histórica imponderable para Scheler y Ortega. Scheler morirá en mil novecientos veintiocho y no verá el ascenso del Nazismo y el desastre bélico posterior; Ortega, por su parte, asistirá al triunfo de la República (1931), a la Guerra Civil (1936-39) y a su exilio en París y Lisboa (1936-1942) hasta su vuelta intermitente a España (1945) y su fallecimiento en Madrid en octubre de mil novecientos cincuenta y cinco. El paralelismo histórico entre España y Alemania, desgraciadamente, obligó a repensar el valor de la vida humana en cuanto significado y valor único e incuestionable de la Razón Histórica (Gray 1994).

6. ORTEGA-HEIDEGGER: LOS DILEMAS DE LA TEMPORALIDAD.

La relación de Ortega con el pensamiento alemán marcó no sólo su concepción teórica e intelectual sino, también, su devenir biográfico. Como ya se ha comentado, en mil novecientos cinco Ortega viajó por vez primera a la Universidad de Leipzig. Esta inicial toma de contacto con una sociedad en plena efervescencia filosófica y sociológica como era la alemana, -no hay que olvidar que estaban escribiendo Simmel, Weber, Sombart, pero también Cohen, Husserl, Scheler, Mannheim o Lukács-, le sirve como excepcional mirador de una de las épocas más gloriosas del pensamiento humano. En su segundo viaje (1907) estudiará en Berlín y, sobre todo, en Marburgo cuna del Neokantismo neocriticista. En este contexto, *la vuelta a Kant*, proclamada por Cohen, significa un renacer y un replanteamiento de los fundamentos de la filosofía del autor de Königsberg y, a la par, una reactualización de las estructuras de *la conciencia trascendental*. Esto es, la búsqueda de una indagación sobre la unidad histórica de la cultura entendida como formas espirituales y cosmovisivas. Por consiguiente, Ortega en Marburgo -segundo viaje en 1911- empezará a adentrarse con más detalle en las complejidades de la obra kantiana. Pero, asimismo, el Historicismo y la Fenomenología ocuparán sus intereses teóricos, no olvidemos que Husserl ya había publicado sus *“Investigaciones lógicas”* (1900) y las *“Ideas para una fenomenología pura”* (1913), sin olvidar la importancia de la *“Ética de la voluntad pura”* (1902) de Hermann Cohen. La visita de Ortega a la casa de Husserl en mil novecientos treinta y cuatro es indicativa de la estrecha relación que siempre mantuvo con los teóricos alemanes a los

que consideró siempre maestros y amigos. En este punto, Heidegger no fue una excepción.

Será en la ciudad de Darmstadt en donde se reunirán Ortega y Heidegger en los encuentros filosóficos organizados anualmente. El año mil novecientos cincuenta y uno inicia, pero también cierra, la aventura alemana de Ortega. En ese mismo año se domicilia en Munich en donde pasará sus últimos años de vida hasta que en mil novecientos cincuenta y cinco fallezca en Madrid. No obstante estos últimos años en Munich significaron un tiempo paradójico: la reflexión sobre lo español hecha desde lejos con la perspectiva del distanciamiento alemán. Esta síntesis dará una amplitud singular a su obra: universalizando lo particular y, a la vez, particularizando lo universal. La conjunción entre el idealismo alemán y el realismo español dará como resultado una profundización cada vez mayor de las categorías vitales en las que se desarrolla la dimensión vital de la Historia (Regalado 1990).

Para comprender la influencia del Existencialismo heideggeriano en la obra de Ortega es previo el análisis de la interpretación de la subjetividad llevado a cabo por el autor alemán. Situar, pues, en el *“Ser y tiempo”* (1927) el análisis más evidente sobre la Metafísica y el pensamiento de Heidegger recogido por Ortega se hace fundamental. En este sentido, la Metafísica ha sido, y es, uno de los signos distintivos del pensamiento occidental. Como afirma Habermas es “la metafísica el lugar en que esa precomprensión se articula del modo más claro” (Habermas 1989). Por ello, Heidegger si quiere rehabilitar el significado de Occidente tendrá que reponer la reflexión metafísica en el lugar que le ha sido hurtado. El *Ser* tendrá que ser recuperado como una realidad en la que los individuos no sean extranjeros y puedan habitar de forma acogedora. La Analítica Existencial será el trayecto irrenunciable para acceder al Ser y con ello a la reconstrucción social y cultural.

En la Analítica Existencial se desarrollan las dimensiones con las que recuperar al través del *Ser-ahí* la posibilidad de llegar al Ser como recuperación del sentido para desarrollar *la existencia auténtica*, que no se caracterice por la alienación de una existencia inauténtica en la que se vague sin destino, ni dirección. Aquí establece Heidegger el más grave problema de Occidente en su pérdida de una existencia auténtica que desde Grecia se interrogó por el Ser. La ofensiva, en consecuencia, del pensamiento postmoderno al enfrentarse a la Metafísica conllevará la acometida más extremista frente a la concepción filosófica de creación de una ontología de la existencia, y en esta concepción Heidegger se eleva como uno de sus fundamentales defensores. De este modo, si algo caracteriza a Heidegger y su influencia sobre Ortega, esto no deja de ser sino el planteamiento que ambos tienen de la temporalidad.

La *temporalidad* abre una dimensión del *Da-sein* desde el punto de vista de que la existencia es un estar en el tiempo, pero no un *estar* ajeno en una superficial vivencia de lo existente. Heidegger asigna una serieidad especial a la temporalidad entendida como *un ahora* que no olvida *el sentido del tiempo* en las trayectorias del *pasado* y del *futuro*. Pero la temporalidad no puede convertirse en una *cosificación* en la que la existencia se viva como mera cosa objetivada que, para Heidegger, estará en el origen de la inautenticidad del *ser-ahí*. En la *temporalidad* se condensan las reflexiones determinantes de la ontología de lo concreto en su consciencia del ser en la que la existencia individualizada cobra no sólo significado de la *historicidad* de un antes y un después, sino a la par “*la mieidad*” considerada como la *apropiación del propio ser elegido en un acto consciente de temporalidad* (Heidegger 1960). En consecuencia, la ontología del Ser-ahí es una de las reflexiones más intensas para recobrar la fenomenología del Ser olvidado en la degradación del caos de lo inauténtico en una realidad alienada, y como afirma el mismo Heidegger, por la charlatanería de la publicidad o por la mediocridad de una vida vulgarizada desde un exterior creado por los organizadores, podríamos decir, de lo inauténtico.

Ortega recoge los conceptos de *temporalidad*, *historicidad* y “*mieidad*” convergiendo en una reflexión sobre *la razón vital y la vida histórica*. Así, el yo es un proyecto en el que *la temporalidad* es una circunstancia en la que se hace constitutiva la libertad. Ortega asume el significado de *tiempo* entendido como *ser-en-el-mundo*. Con ello, el distanciamiento que hace Ortega de Heidegger se referirá principalmente de una defensa del sentido que se ha perdido en el conocimiento y en la cultura: *la historicidad y la temporalidad de la vida concreta* (Garagorri 1970). Ortega recobra una *razón vital* que sea al mismo tiempo *sentiente y racional*. La Analítica Existencial de Heidegger se resuelve en Ortega en una reivindicación de *una circunstancia no alienada* y en una *razón vital* en la que prevalezca *la vocación individual y colectiva por lo auténtico* y el rechazo radical y tajante de *lo inauténtico y lo falso*.

7. ¿ES POSIBLE UNA CONCLUSIÓN?

La influencia del pensamiento alemán en la reflexión de Ortega ha sido una constante de su obra. El influjo de Scheler, Dilthey, Husserl y la Fenomenología en el pensamiento español ha constituido la mejor herencia de renovación intelectual del país. Tanto la aportación orteguiana como la de las Escuelas postorteguianas de Madrid y Barcelona o los pensadores transterrados (Rodríguez Caamaño *et al.* 2004) han recogido un bagaje teórico y temático que se planteó la regeneración intelectual y ética del país creando una renovación espiritual en una sociedad

sometida a la dominación de un caciquismo oligárquico (Costa 1984). De este modo, el horror ante la incultura y la ignorancia como los males de España se expresó en una percepción de la realidad que se pudiese transformar en la formación de crear una ilustración renovadora y reformadora de sus estructuras. La necesidad de la europeización del país se sitúa en el primer aspecto que habría que introducir para llegar a esa regeneración necesaria de lo que sería y debería ser lo español. Por tanto, la herencia teórica alemana, de la Alemania de finales del Siglo XIX y comienzos del Siglo XX, fue una balsa de oxígeno en un país que tenía y tiene cerradas las ventanas de la inteligencia y de la sensibilidad. De aquí que el pensamiento europeo y, en concreto, el alemán aportó la restauración de unos ideales ideológicos con los que poder desarrollar un programa de acción para recuperar los mejores esfuerzos realizados históricamente con la intención de sintetizar de manera armónica lo español con lo alemán. Este será el gran patrimonio dejado por Ortega y los postorteguianos. Su continuación en la lucha por una sociedad mejor en la que la racionalidad, la cultura y el conocimiento deben y deberían ser los ideales colectivos y espirituales para su continuidad y permanencia en el tiempo presente y en las generaciones actuales y futuras.

8. BIBLIOGRAFÍA.

Anderson, P.

1978 *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI. México

Banton, M.

1961 *Darwinism and the Study of Society*. Londres, Tavistock.

Cohen, H.

1968 *Grundlegung der Erkenntniskritik*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt

Costa, J.

1984 *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos*. Alianza, Madrid.

Dilthey, W.

1944 *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica. México.

Gadamer, H.

1989 “Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa”. *Revista de Occidente*.

García Gómez-Heras, J. M.

1989 *El apriori del mundo de la vida*. Anthropos. Barcelona.

Gil Cremades, J. L.

1975 *Krausistas y liberales*. Seminarios y Ediciones. Madrid.

Gray, R.

1994 *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*. Espasa Calpe. Madrid.

Habermas, J.

1989 *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid. Taurus.

Heidegger, M.

1960 *Sendas perdidas*. Losada. Buenos Aires.

Husserl, E.

1992 *Invitación a la fenomenología*. Barcelona. Paidós.

1929 *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente. Madrid.

Kluback, W.

1984 *Hermann Cohen: The Challenge of a Religion of Reason*. Chico. California.

Meinecke, Fr.

1943 *El Historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica. México.

Molinuevo, J. L.

1984 *El idealismo de Ortega y Gasset*. Narcea. Madrid.

Ortega y Gasset, J.

1983 *Obras Completas*. Alianza/Revista de Occidente. Madrid. Doce volúmenes (I-XII).

1981 *Obras de José Ortega y Gasset*. El Arquero/ Alianza. Madrid.

1963/1977 *Epistolario*. Revista de Occidente. Madrid. (1-27).

2005 *Ideas y creencias*. Alianza. Madrid.

1961/1969 *La rebelión de las masas*. Austral/Espasa y Calpe. Madrid.

Regalado, A.

1990 *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza. Madrid.

Rodríguez Caamaño, M.

Sociólogos españoles de Postguerra. En "Política y Sociedad". Universidad Complutense.

Scheler, M.

1943 *Esencia y forma de la simpatía*. Losada. Buenos Aires.

1940 *La ética material de los valores*. Revista de Occidente. Madrid. 2 Vol.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 55-70
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

EUSKAL ANTROPOLOGIAREN ARESTIKO GARAIA: EUSKAL NORTASUNAREN OINARRIAK ERAIKITZEN.

*The previous period of basque anthropology:
building the foundations of basque identity.*

Ixone Fernandez de Labastida Medina¹

(Recibido 27-III-2013)

(Aceptado 5-IV-2013)

Palabras clave: Antropología Vasca. Cultura vasca. Romanticismo. Vertiente mediterránea.

Key words: Basque anthropology. Basque culture. Mediterranean side. Romanticism.

Hitz gakoak: Erromantizismoa. Euskal antropologia. Euskal kultura. Mediterranear isurialdea.

RESUMEN.

A pesar de que la antropología vasca se afianzó a comienzos del siglo XX, con anterioridad se había gestado el contexto ideal para su surgimiento. El origen y desarrollo inicial de la antropología en general, ha estado estrechamente ligado al contexto sociopolítico. En el caso del País Vasco, las bases de esta área de conocimiento debemos buscarlas tanto en el fuerte sentimiento de nostalgia generado tras la pérdida de los Fueros en el siglo XIX como en la influencia del romanticismo europeo. Este determinado marco, además de condicionar completamente el carácter de la antropología del lugar, también ha contribuido a arraigar una determinada visión sobre la cultura y la identidad vasca.

SUMMARY.

Although Basque anthropology became entrenched in the early twentieth century, before that, the ideal context for its emergence had been planned. The origin and early development of anthropology, in general, has been closely linked to the socio-political context. In the case of the Basque Country, we must seek the foundations of this area of knowledge in both; the strong feeling of nostalgia generated after the loss of the own regional laws in the nineteenth century and in the influence of European Romanticism. This particular frame has fully conditioned the character of local anthropology and has also helped ingrain a particular vision of Basque culture and identity.

¹ Euskal Herriko Unibertsitateko Balioen Filosofia eta Gizarte Antropologia Saileko irakasle atxikia. Tolosa Hiribidea 70, 20018 Donostia. Posta elektronikoa: i.fernandezdelabastida@ehu.es

LABURPENA.

Euskal antropologia XX. mendearen hasieran errotu bazen ere, hori baino lehenago prozesu hau ahalbidetu zuen testuinguru aproposa sortu zen. Antropologia disziplinaren sorrera eta hasierako bilakaera testuinguru soziopolitikoari zuzenki lotua egon zen. Euskal Herriaren kasuan, jakintza arlo honen oinarriak XIX. mendeko Foruen galerak sustatutako herrimin sentimenduan eta Europako erromantizismoan bilatu behar ditugu. Marko zehatz honek, tokiko ezagutza antropologikoaren izaera guztiz baldintzatzeaz gain, euskal kultura eta nortasunaren inguruko ikuspegi zehatz bat zuztartzeko lagundu du ere.

1. SARRERA.

Idazki hau aspaldiko partez buruan nituen hainbat ideia ordenatzeko premiagatik sortu dut. 2004. urtean tesia egiten hasi nintzenetik, hain zuzen ere. Orduan, Arabako mendi zonaldean hainbat abeltzainek produzitzen ari diren mendiko zaldi arrazaz hausnartzea erabaki nuen. Haragirako zaldi honen ekoizpenarekin batera ematen ari ziren hainbat estrategia kultural, alegia. Horien artean aipagarriena, urtero Arabako Mendialdea eskualdean ospatzen den Zaldiaren Eguna delako jaia.

Marko teorikoa sortzeko asmoarekin, euskal antropologiak lehenago zonalde honetaz aztertutakoa gain-begiratzeko aritu nintzen. Eta azkar bukatu ere. Orduan konturatu nintzen euskal antropologiak oso gutxi aztertu duela ez bakarrik Arabako Mendialdea baizik eta Euskal Herriko mediterranearen isurialdea bera orokorrean. Zergatik? Euskal antropologiak jorratutako ikergaiak eta aintzat hartutako eredu geografikoari darraion ikuspegi kulturalagatik, hain zuzen ere. Nire tesia zentzu honetan argia da; disziplina honek euskal sena baserri munduan kokatzeko ahalegin handiak egin izan dituela bere sorreratik eta horren ondorioz, atlantiar isurialdeko eredu kultural horretatik aldentzen diren beste errealitatei arreta askoz gutxiago eskeini diela. Praktika hau euskal antropologiaren sistematizazio garaian errota bazen ere, hura baino askoz lehenago eratzen hasi zen. Lehenengoari buruz luze eta sakon idatzi egin da (Azkona 1984, 1987; Apalategi 1981, 1987; Erkoreka 1988; Fernandez de Larrinoa 1998, 2002; Manterola 1994; Zulaika 1996). Oraingoan berriz, euskal antropologiaren arestiko garai horretan murgilduko gara.

Euskal antropologiaren sistematizazio garaia deritzodana XX. mendearen hasieran sortu zen. Konkretuki, Eusko Ikaskuntzak 1918. urtean Arantzazun ospatutako lehen kongresuaren ondorioz Telesforo de Aranzadi, Joxemiel Barandiaran eta Enrique Egurenk Antropologia Saila sortu zutenean. Orduetik aurrera sortutako garaiari sistematizazioarena deritzot orduan antropologiaren arau eta printzipio metodologikoak antolatuta eta finkatu zirelako. 1918. urtetik 1980. urtera arte iraun zuen euskal antropologiaren aldi honetan hiru fase ezberdin eman ziren; Espainiako gerla zibilara arte, bitartean eta ondoren. Lehenengo fasean Europako hildo teoriko eta metodologiko aipagarrienak hartuta, Aranzadi, Barandiaran eta Egurenk Euskal Herrian ikergai ezberdinetaz azterketa sistematizatuak egin zituzten hainbat eremu aztergai izanik; natur zientziak, arkeologia, aurrehistoria, antropologia fisikoa, etnologia, folklorea eta etnografia. Orduan euskal arraza eta etnia direlakoak, eredu kultural aurre-indoeuropearra eta elkatruean oinarritutako gizarte harremanen eredu gisa aztertu ziren. Hau dela eta, euskal etniaren esentzia landa testuinguruan kokatu zen, zehazkiago esanda, baserri munduan. Euskal

baserriari atxikitutako balioek (familia, Jungoikoa eta lana), garai horretako euskal antropologiaren ikuspegi erromantikoa guztiz asetzen zuten. Sistematizazio garaiko bigarren aldia, 1936tik 1960. urte iraun zuena, euskal kulturaren azterketarako sasoi gaitza izan zen. Eusko Ikaskuntza desagertu eta ikertzaile asko, besteren artean Joxemiel Barandiaran bera, erbesteratuak izan ziren. Garai honetan, beraz, Hego Euskal Herriko antropologia bi testuinguru ezberdinetan garatu egin zen; erbestean lan egiten jarraitu zuten lanekin eta Espainian bertan lan egiten jarraitu zutenekoekin. Horregatik, oso zaila da euskal ikerketentzako garai neketsu horretan ekoiztutako lanen ezaugarri zehatzak aipatzea. Orokorrean, ordea, aurreko garaian zehaztutako joera berdinarekin jarraitu zutela baieztatu dezakegu. Azkenik, hirugarren aldia 1964. urtetik (Barandiaranek Nafarroako Unibertsitatean Euskal kulturaren inguruko katedra irakasten hasi zenean) 1980. urtera arte (instituzionalizazio garaia deritzona hasi zenean) iraun zuen. Emaitzarik aipagarriena Etniker taldeak Euskal Herriko kultura tradizionalaz eginiko ekarpenak izan ziren. Etniker taldeak Barandiaranek (1963) sortutako Galdetegi Etnografikoa esleitzen zuen. Hau urgentziazko lana bilakatu zen garaiko antropologiarantz gerra osteko modernizazio prozesu azkartuak euskal gizarte tradizionala erabat suntsituko zuela delako sinismena akuilaturik. Euskal kulturaren galerari loturiko sinismen honek eta bizimodu tradizional hura lehen bait lehen jasotzearen alde lan egiteko premia horrek, baserria euskal eredu kulturaltzat finkatzen lagundu zuen.

Artikulu honetan euskal antropologiak bizi izandako bilakaerari helduko diot. Zeregin honen xedea, berriz, disziplina honek historian zehar euskal kulturaren inguruan eraiki izan duen irudia plazaratzea da. Helburu honekin hurrengo biak uztartuko ditut, alde batetik, euskal antropologiak jorratutako ikergaiak eta bestetik, aintzat hartu duen ikuspegi soziogeografikoa. Baina lehen aipatu dudana bezala, luze idatzi egin da euskal antropologiaren lehen garai honetaz. Ez horrenbeste, ordea, sistematizazioa ahalbidetu zuen aurretiko garaiaz. Nire **hipotesia** zentzu honetan argia da; Aranzadi, Barandiaran eta Egurenen lanek erakutsitako kutsu erromantikoa ezin da hitz egin, modu batean edo bestean lehenago euskal kultura aztergai izan zuten bertako nahiz kanpoko idazle, kronista eta apaizen lanak kontuan izan gabe ere. Hauxe izango da, hain zuzen ere, idazki honen **helburua**, euskal antropologiaren sorrera ahalbidetu zituzten lanen eta pertsonaien inguruko berrikuspenean egitea, alegia.

Euskal antropologiak, 1918. urtean sortutakoa, euskal kultura izan du aztergai. Aurreratu dudana modu berriz, euskal kulturaren inguruko irudi zehatz bat jorratu egin du; euskal gizarte tradizionalari dagokiona. Ikuskera honentzat, euskal kultura ideala mailaz maila suntsiketa prozesu bat pairatzen hasi zen 1876. urtetik aurrera Foruen abolizioarekin batera eratorri ziren eraldaketa sozialen ondorioz. Data hori baino

lehenago ordea, Foru gizartea mintzagai izan zuten hainbat lan ekoiztu ziren bertako apaiz eta intelektual nahiz bidaiari kanpotarren eskutik. XVII. eta XIX. mende bitartean euskal gizarte eta kultura ideala deskribatu zituzten lan guzti horiek lehen berri antropologikotzat har daitezke. Besteren artean, Manuel Larramendi (1690-1766), Juan Ramon Iturriza (1741-1812), Jose Antonio Mogel (1745-1804) edo Ricardo Becerro de Bengoa (1845-1902) hartu hartu ditzazkegu bertako aitzindaritzat. Bidaiari europarren kasuan berriz, Julien Vinson (1843-1926), Wentworth Webster (1828-1907) edo eta Wilhem Von Humboldt (1767-1835).

Aurreko hauen lan batzuren berrikuspenari ekingo diogu jarraian euskal gizarte tradizionalari buruz gailendutako ezaugarriak berreskuratzeko asmoarekin. Modu honetan hobeto ulertu ahal izango dugu irizpide hauek nola bilakatu ziren gero oinarritzko premisetan euskal antropologiak aipaturiko kultur eredu ideal hura eraikitzerako orduan.

2. LEHEN BERRI ANTROPOLOGIKOAK.

Euskal antropologia disziplina moduan XX. mendearen hasieran sortu bazen ere, lehenago egindako hainbat lan aintzat hartu behar dira euskal kulturaz hausnartzerakoan. Euskal gizakiaren ohituren eta bizimoduaren inguruko lehenengo deskripzioak Plinio, Ptolomeo eta Estrabon idazle klasikoek egin zituztela baieztatu zuen Arturo Campionek (Azkona 1987). Estrabonek konkretuki, K.a. 60. urtean jaio zena, Pirineoei buruz *Geografia* izena zuen hamazazpi ale-tako entziklopedia idatzi zuen bertara egindako bidaiari jasotako material ugaria erabiliz. Ikertzaile klasiko hauen azken helburua interes politikoei erantzutea eta espazioaren mugapen geografikoa egitea zen. Baina horrekin batera, Pirineo mendikatea eta Ebro ibaia artean bizi ziren tribuen inguruko bizimodu eta ohituren berri eman zuten ere. Zeharkako hausnarketa soziokultural hauei esker, garaiko baskoien, karistoiaren eta auscien tribuen hizkuntza, izaera, erabilitako txanpona, sinismenak edo erlijioari buruzko informazioa iritsi da gaur egunera arte.

Arturo Campion hizkuntzalari eta politikariak luze aztertu zituen klasikoen lan hauek eta zera aipatu zuen horien inguruan:

“Las escasas noticias de la Antigüedad Clásica miran por la buena fama de los Baskones. No así las de los cronistas posteriores, nuevos enemigos suyos que los representaban ante los ojos de la crédula historia como gentes tornadizas e inconstantes, rebeldes y feroces, atropelladas en el sentir y el querer, traidoras y pérfidas” (Campion 1971:12).

Beraz, klasikoen lanek interes berezia dute Campionen aburuz. Ez bakarrik beraien edukiagatik

baizik eta bere ustez, garaiko euskaldunak hoberen ulertu zituztenak izan zirelako ere.

Joxemartin Apalategik (1981) euskal antropologiaren historiaren jatorriaz hitz egiterakoan tokiko kulturaren aspektu zehatz batek izandako garrantzia kontuan hartu behar dela baieztatzen du. Euskal kulturaren ahozko produkzioaz ari da eta konkretuki, ahozko produkzio hori jaso zituztenen lanetaz. Izaera hone-tako obrarik aipagarriena XVI. mendean idatzi zela esaten du Apalategik. Orduan, Estevan de Garibaik (1592) hainbat euskal erretrau jaso eta sailkatu zituen. Beranduago, 1854. urtean, *Real Academia de Historiak Refranes Vascongados, recogidos y ordenados por Estevan de Garibai y Camallos, Cronista de S.M.* izenburuarekin argitaratu zuen kronista honen lana.

XVI. mendetik aurrera euskal ahozko produkzioaren inguruan hainbat liburu plazaratu ziren. Euskal Herriko narrazio historikoak eta garaiko iharduera eta ohituren inguruko deskripzioak, ordea, ez ziren XVIII. mendera arte iritsi. Garai honetan kokatzen dut nik, hain zuzen ere, euskal antropologiaren arestiko aldiaren sorrera. Ezizenetan galdu gabe, gauza bat argi dago; euskal antropologia disziplina moduan sortu baino lehenago, produkzio etnografikoaren aurre garai bat egon zen. Lehen ikerlan horiek ez ziren modu sistematikoan egin eta ez zuten irizpide metodologiko berdina jarraitzen ere. Historialari, kronista, apaiz edo idazleak eginiko lanak ziren. Hala ere, hauen balioa ezinbestekoa izan zen beranduago euskal antropologiaren sorrera sustatzeko. Garai honetan ekoiztutako lanen artean Aita Manuel Larramendiren *Corografía de la MN y ML Provincia de Gipuzkoa* (1754), Juan Ramon Iturrizaren *Historia general de Vizcaya* (1782) edo eta Joaquin José Landazuriren *Historia civil de la MN y ML provincia de Álava* (1798) ditugu.

XIX. mendea euskal antropologiaren sistematizazioarako transizio garaia izateak orduko testuinguru soziopolitikoari zor zaio. Baina testuinguru sozialak Euskal Herrian antropologia finkatzerako orduan izan duen ezinbestekotasuna ez da aparteko gauza izan disziplina honentzako. Izan ere, disziplina honen sorrera Europan nahiz Ipar Ameriketara garaiko erreallitate politikoa eta ekonomikoarekin zuzenki lotura egon da.

Europako kasuan antropologia disziplina moduan Afrikako gizatalde “primitiboei” buruzko lehen ikerketa sistematikoekin sortu zen. Kolonizazio garaian, Europa baliabide naturalen eta lanekuaren bila abiatu zen Afrikar Kontinentera. Europako nahiz kolonietako gobernuak konturatu ziren berauen interes ekonomiko eta politikoak modu arrakastatsua batean lortzeko, indarra ezezik, tokiko gizataldeen sinismen, bizimodu eta ohiturei buruzko informazioa ere behar zutela. Helburu honekin bidali zituzten hainbat antropologo kultur exotiko horien inguruko ikerketa sistematiza-

tuak egitera. Politika zehatz honen emaitza dira, besteak beste, idazki antropologiko klasiko asko. Edward Evans-Pritchard kasua dugu adibidez, *The Nuer* (1940) bere monografia famatuaren hitzaurrean bertan aipatutako errealitate horri aipamen esplizitua egiten diolarik ere:

“*Emprendí mi estudio de los Nuer a petición del gobierno del Sudan Angloegipcio, que lo financió en gran parte y colaboró también generosamente en la publicación de sus resultados*” (Evans-Pritchard 1977: 13)

Monografia honen edukiari erreparatuz ordea, britaniar gobernuaren helburua zein izan zen erraz asma daiteke. Tokikotasunaren inguruko deskripzio zehatzekin batera mapa ugari jaso zituen ere. Europear boterearentzat Afrikan kontinenteko lurraldearen inguruko informazio hau ezinbestekoa izan zen kolonien antolamendua eta jabetza kudeatzeko.

Ipar Ameriketako kasuan lehen antropologoen zeregina galtzear zeuden tokiko kulturen inguruko bitxikeriak jasotzea izan zen. Zentzu honetan Lewis Henri Morganen (1818-1881) lana aipatu behar da. Eboluzionismo unilineala eskolaren teorizatzaile nagusiak iroquiaren inguruko lehen ikerlan antropologikoa ekoiztu zuen. Honen emaitza *League of the Iroquois* (1851) lana izan zen.

Edozein kasutan, estrategia politikoei erantzuteko edo erabat suntsitutako kulturenganako azken adeitasun keinua erakusteko bazen ere, antropologiak bere sorreran testuinguru soziopolitikoari zeharo lotuta egon zen. Honela izan zen ere euskal antropologiaren kasuan.

3. LEHEN PRODUKZIO ANTROPOLOGIKOEN TESTUINGURU SOZIOPOLITIKOA.

Euskal Herriak bizi izan dituen eraldaketa soziopolitiko eta ekonomikorik gogorrenak XVIII. eta XIX. mende bitartean eman ziren. Fenomeno honek, garaiko produkzio kulturean erabateko eragina izan zuen.

XVIII. mendearen amaieran Erregimen Zaharraren krisia eman zen, prozesu honen sinbolorik aipagarriena gerrate karlistak izan zirelarik. Euskal Erregimen Zaharra aipatzerakoan, derrigorrez, euskal Foruetaz hitzegiteak suposatzen du. Euskal gizarte tradizionalaren hiru ardatz nagusiak Jaungoikoa, Erregea/Aberria eta Etxea/Familia ziren. Hiruki honen hiru ertzen arabera definitzen zen garaiko gizartea eta kultura. Gizarte zientzietan bi jarrera kontrajarri garatu dira honen interpretazioan; tradizionalismoarena eta honen kontrakoa.

Tradizionalismoaren bibliografiarik interesgarriena, Foruen desagertzearekin batera sortutakoa izan zen. 1876. urtean, tradizionalisten ondoreza eta haserrea mina sentimendu batekin nahastu ziren garaiko hainbat lanek erakusten duten moduan². Lan guzti hauetatik ondorioztatu dezakeguna, Foruak euskaldunen konstituzio propioa zirela, da, ez ordea liberelek aipatzen zuten moduan, pribilegio hutsak. Gaztelako Erreinuan sartu baino askoz lehenagokoak ziren:

“*Fueroak*’ Errege Jaunak emanak oi ziran-errien sortzean eta emanak-; bañan *‘Fueroa’*, Euskalerrriak berea zuen, ez inork emana. Berea; Erregeak baño lenagokoa; ez Erregeak emana; Euskalerrriak Errege Jaunai berai ezarria baizik, eta Errege Jaunak apalki gordea ta gordeeraia... *Fueroak* ez bezala... Euskalerrriaren *Fueroa*, Euskalerrriaren *Lege Zaharra*, etzuan gure erriak inork emana, berak bere errietan sortua baizik. *Lege ura*, gure Euskalerrriaren bere *Jabetasuna* zan. Euskalerrriko batza *‘soberanoen’ soberanotasuna*” (Lizarraspi 1956:71).

Beraz, gauza bat zen euskal probintziek Gaztelako erregearekin sinatutako akordio idatzia eta beste bat, akordio hori baino lehenagotik existitzen zen (ahozko) euskal Lege Zaharra.

Erregimen Zaharreko euskaldunak sinisdunak, zintzoak, langileak, abegitsuak eta leialak moduan aurkeztu izan dira historian zehar. Ezaugarri guzti hauek euskal Lege Zaharratik zuzenki zetozen:

“*Mediante este pacto ha tenido el pueblo euskaro el raro privilegio de ser el único que a través de los siglos ha podido presentar al siglo actual su constitución primitiva, conservando íntegro el depósito de sus venerados Fueros y de sus leyes consuetudinarias. En medio de las ruinas de tantos pueblos que parecían destinados a morir, de tantos y tan poderosos imperios que se hundieron en el polvo de la nada para no volver a reaparecer, y de tantas y tan diversas civilizaciones que han desaparecido y pasado sin dejar casi huella de lo que fueron, el pueblo vascongado es el único en el mundo, lo reptimos, que ha podido sobrenadar, permaneciendo incólume, entre el cúmulo de ruinas que cubren el universo. ¡Secretos impenetrables misterios de la providencia de Dios! No es fácil adivinar ni prever cuál será el destino que Él tenga reservado a este pequeño y reducido rincón, independiente y libre desde su origen y jamás humillado ni conquistado por nadie, ofreciendo en el hombre pensador ejemplo tan grandioso*” (Ramery 1896: 58-59).

² Zentzu honetan aipatzekoak dira besteak beste, Joaquín Herran Uretaren *La cuestión de los fueros: ligeros apuntes en defensa de las instituciones vascongadas* (1876), Hermilio de Oloriz Azparrenen *Fundamento y defensa de los fueros* (1880) edo eta Liborio de Rameryren *El liberalismo los Fueros Vascongados* (1896). Horretaz gain, ohikoa zen ere Foruen aldeko idazkiak irakurtzea *El Fuerista* edo *Euskal-erria* bezelako aldizkarietan.

Aipamen honetatik euskal Erregimen Zaharreko gizartearen inguruan aski zabaldua zeuden hainbat ideia plazara daitezke. Alde batetik, euskaldunak Jaungoikoatik hurbil bizi zirela delako ideia ageri da. Modu batean, euskaldunen etorkizuna Jaungoikoak berak zuzenean erabakitakoa dela, alegia. Bestaldetik, euskaldunak betidanik aske bizi izan direlako ideia ageri da. Ez dira sekulan beste herri edo zibilizazioengatik menperatuak izan. Hirugarrenik, eta aurrekoatik eratorritakoa dena, euskaldunak ez direla sekulan beste herri edo kulturatarako biztanleekin nahaztu. Horren ondorioz, jatorrizko arraza eta kultura mantentzen jarraitzen dute euskaldunak. Bukatzeko, Rameryk bertako nahiz kanpoko pentsalarientzat euskal kultura ikergai abantailatsua dela argudiatzen du, beste kulturekin konparatuz, bere izaera hoberen mantendu duena izan delako. XIX. mendearen hasieran Europako hainbat pentsalariak kolonietako indigenak ikertu beharrean, 'barruko' indigenak ikertzea erabaki zuten. Modu honetan, Europako jatorrizko giztaldeak nekazal testuinguruan bilatu zituzten. Orduan, talde nortasuna landa testuinguruan guztiz finkatuta zuen euskal kultura aztergai pribilegiatua bilakatu zen Europako hainbat kronistentzat ere.

Euskal kultura landa testuinguruarekin zuzenki lotua egotearen arrazoi nagusia gizarte tradizionalan etxeak (baserria) eta familiak izan zuten garrantziaz dator. Etxea ematen zion nortasuna bertan bizi zen familiari zeinak, askotan, baserriaren izena hartzen zuen abizenatzat. Sistema ekonomiko autarkiko horretan nekazaritza eta abeltzantza ziren iharduera ekonomiko garrantzitsuenak. Honengatik eta baita mendi zonaldeko paisaiaren kutsu exotiko eta mistikoagatik ere, euskal senaren muina baserri testuinguru honetan kokatu zuten garaiko bidaiari eta idazleek.

Interpretazio tradizionalisten kontrako teoria aurreko irudi horretatik abiatzen da ere. Teoria honen aburuz, Erregimen Zaharreko gizartearen inguruan nahiz euskal Foruen inguruan eraiki egin den ikuspegi mugatua, pentsamendu erromantizista lehenago eta nazionalismoa beranduago, sortutakoa da. Mikel Azurmendi (1993), Jon Juaristi (1987) edo Carlos Martinez Gorriaranen (1993) aburuz, euskal literatura historikoak Erregimen Zaharreko euskal baserriaren izaera eta nortasuna subjektiboki eraikitzen lagundu zuen. Gainera, euskaldunen sorrera eta jatorriari buruz hitzegiten denean, hau mito sortzaileren bati erreferentzia eginez egiten dela esaten du ere. Pentsalari hauen aburuz, euskaldunak beste zibilizazio eta kulturekin inoiz nahaztu ez izanaren ideia eta horren ondorioz, betidanik aske bizi izanaren teoria, mito tubalista edo baskoiberistaren eraginatik dator. Mito honen lau oinarriak hauek dira. Lehenik eta behin, euskaldunak antzinako gizatalde batetik zuzenean sortu zirela, Tubalen (Noeren biloba izan zena) leinukoetatik eta bere ondorengoak diren Kantauriarretatik. Bigarrenik, gizatalde hau bere lurraldean isolaturik bizi izan dela kanpotarren erasoetatik at eta honela, bere odol garbitasuna mantenduz. Hirugarrenik, euskara, antzinako hizkuntza dela eta

beraz, orain arte baieztatutakoaren frogarik argiena. Azkenik, euskalduna odol garbiko komunitatea dela, kristaua, eskubideak eta Foruak dibinitatetik zuzenean jasotzen dituen. Ondorioz, teoria kontra tradizionalistak Erregimen Zaharreko gizarte idiliko hura erromantizismoak lehenago eta nazionalismoak beranduago eraikitako konstruktio sozial eta ideologiko hutsa baino ez dela argudiatzen du.

Aurreko testuingurua kontuan hartuz, esan beharra dago modernizazio prozesua Euskal Herrian ez zela bat ere baketsua izan. Horretarako, hiru gerrate karlistak pasa eta Foruak indargabetu behar izan ziren. Guzti honen ondoren, bertako nahiz kanpoko pentsalari askok euskal kulturaren sena galtzear zegoela sinistuz, gizarte tradizionalaren ezaugarriak erabat galdu baino lehenago horiek jasotzeari ekin zioten. Liberalismoa nagusi zen garai politiko hartan gizarte tradizionalaz ihardutea berriz, European aski zabaldua zegoen sentimendu erromantikoaren ezaugarriarik nagusia izan zen. Interes eta grina honekin hasi zen, hain zuzen ere, euskal antropologiaren arestiko garaia delakoa.

4. SENTIMENDU ERROMANTIKOAREN LORATZEA EUSKAL ANTROPOLOGIAREN ARESTIKO GARAIA.

Liberalismoarekin batera, honekin zetozen aldaketan kontrako sentimendua loratu zen ere Euskal Herrian. Hirietako industrializazio azkarrak biztaleen deserropena ekarri zuen eta horren ondorioz, herria idealizatzeko joera. Sentimendu hau horren gogorra izan zen, euskal sena eta nortasuna lehenago ez bezala tradizioarekin loturiko testuinguru galduetan bilatu zela.

Dagoeneko aurreratu dudan bezala, aipatutakoa XVIII. mende bukaeran eta XIX. mende hasieran Europa osoan ematen ari ziren eraldaketa politiko eta soziologikoetatik ezin dugu aldendu. Hasieran artearen esparruan (literatura, margoa, musika, e.a.) sortu zena laister bilakatu zen teoria filosofiko batean. Erromantizismoak ordura arte nagusi izan ziren arau zorrotzekin apurtzea zuen helburu. Zorroztasunaren ordeztasunaren adierazpena eta subjektibitatearen produktzioa aldarrikatzen zuen. Bestalde, herriarengana hurbiltzeko joera sendotu zen ere azterlarien artean. Joera berri horri esker, ahozko material ugari jaso egin zuten; esaera zaharrak, bertsoak, kondariak, e.a. Belen Altunaren aburuz, erromantizismoaren ezaugarri funtsezkoa atzera begiratzea eta nazioaren iragana goraiatzeko pasartean bila aritzea da (2003). Helburu honetarako asmatutako formularik aproposena dio Altunak, hizkuntza, tradizioa eta herri-espirtua modu koherentean elkarjotzea izan zen. Modu horretan, artean nahiz garaiko pentsalarien lanetan testuinguru herrikoiak eta paisaia exotikoak nagusitu ziren. Kultura arrotz, misterioitsu eta fantastikoak bilakatu

ziren hauen aztergaiak aipagarrienak. Europako zirkulu intelektual horientzako, Euskal Herriak halako ezaugarriak ederki betetzen zituen.

Ikuspegi erromantiko honi jarraituz Euskal Herrira berauen hausnarketak egitera etorri ziren europearren artean Wilhem Von Humboldt (1801) alemaniarra, Michel Francisque (1857) frantsesa eta Wentworth Webster (1879) ingelesa ditugu. Ikuspegi erromantikoari jarraitu zioten bertako pentsalarien artean berriz, Juan Ignacio Iztueta (1824, 1847), Jose María de Goizueta (1851) edo eta José Antonio Mogel (1881) ditugu.

Hasiera batean euskara bihurtu zen euskal erromantizismoaren ikergai goren. Euskara jatorrizko hizkuntza zen heinean, euskaldunen mundu ikuskera, erlijioa eta espiritu nazionala ere gordetzen zuela uste baitzen. Modernizazio prozesua eta hirien industrializazioa eta gero, ordea, baserria bilakatu zen euskaldunen arketipoa hoberen erakusten zuen sinboloa. Nekazaria, berriz, tradizioaren jarraikortasunaren zaindaria. ‘Betiko’ bizimoduaren edo bizimodu ‘naturala’-ren ordezkari bihurtu zen gizartearen begietan.

Euskalduna antzinatik datorren arrazakoa, baserritarra eta jatorrizko hizkuntza euskara duena bezala definitzearen joera, mugimendu fuerista eta erruralistari Europako erromantizismoarena gehitu zitzaionean sortu zen. XIX. mendetik aurrera, euskal kulturaren jatorria baserrian eta ondorioz, Euskal Herriko atlantiar isurialdean sakabanatutako habitatean kokatu zen teoria mailan. Tradizionalismo herritarraren goraiapamen honetan dago, beraz, atlantiar-mediterranearen isurialdeen arteko lehen haustura. Geroago, XX. mendean zehar eta antropologiaren sistematizazio garaia- ren ekarpenei esker, hauspen hau geroz eta handiagoa egin da.

Jarraian euskal antropologiaren arestiko garaia honetan uztartutako ikergaietaz eta aintzat hartutako ikuspegi soziogeografikoaz mintzatuko naiz. Horretarako, garai honetako hiru idazleen eta kronisten lanak aztertuko ditut eredu gisa; Juan Antonio Mogel, Wilhem Von Humboldt eta Ricardo Becerro de Bengoa. Lehenengoaren lanak modernizazio prozesuak ekarritako euskal gizartearen haustura ezinhobeto islatzen du. Bigarrenak, Europako erromantizismoaren ordezkaria izan zen XIX. mendeko Euskal Herrian. Hirugarrena berriz, mediterranearen isurialdean euskal senari buruz ekoiztutako diskurtsoaren adierazlea da.

5. PERU ABARKAREN EKARPENAK EUSKAL ANTROPOLOGIAREN SORRERARA.

Peru Abarka (XVIII. mendearen amaiera) da, dudarik gabe, Juan Antonio Mogelen lanik garrantzitsuena. Mogel Eibarren jaio bazen ere, urte ugari bizi

izan zen Markinan jesuita zelarik, horregatik bizkaieraz idazten zuen. Bere lanetan hausnarketa erlijiosoak, ikerketa filologikoak eta garaiko bizimoduak jasotzen ditu. Guztien artean aipagarriena, esan bezala, *Peru Abarka* dugu, elaberria eta etnografia sakonaren artean kokatzen den idazkia, alegia.

Peru Abarkan, zeharka bada ere, garaiko testuinguru soziopolitiko eta ekonomikoari buruzko deskripzio sakona egiteagatik lan aurre etnografikotzat hartzen dut idazki honen helbururako. Bere argitarapen momentua deigarria da zentzu honetan. Mogelen lana bera hil eta gero argitaratu zen, 1880. urtean konkretuki, *Beti Bat* Bilboko aldizkari karlistan, hain zuzen ere. *Peru Abarkak* karlismoak defendatzen zituen ideiak eta mundu ikuskera modu literario batean plazaratzea egiten zuen posible. Elaberri honen ardatz nagusiak, karlismoaren bezala, tradizionalismoa, Jaungoikoa, Foruak eta euskara ziren.

Peru Abarkaren gaia goren Erregimen Zaharreko euskal kultura da zeina askotan, egileak bizkaitar kulturara murrizten duen. Aterki zabal honen azpian beste azpi gai batzuk lantzen dira; baserri mundua, kristau fedea, euskal moralak, herri nortasuna eta euskara. Hauen trataerari erreparatuz erraz antzeman daiteke egilearen asmoa ez dela bakarrik horien inguruko deskribapena egitea. Mogelen intentzioa aldaketa sozialaren aurrean sistema tradizionalaren goraiapena egitea da. Seguruenik, ikuspegi honetan aurkitu zuten karlistek zeharo egokia *Peru Abarkaren* lana beraien proiektu politiko eta sozialerako.

Elaberriaren bi protagonistak Peru eta Maisu Juan dira. Horiatariko bakoitzak garaiko bi testuinguru kultural eta sozioekonomiko kontrajarrien adierazle dira. Lehenengoa baserritarra eta bigarrena, berriz, barberua edo garaiko medikua. Maisu Juan gizon apaindua da, Madrilén ikasia eta herrian (ez baserrian) bizi dena. Hau da, modernizazioaren produktua da. Hala ere, Maisu Juan ezjakitun moduan agertzen da Peruren aurrean. Istorioaren trama, baserritarrak medikuari euskal kulturaren jakintza eta xarma osoa egun gutxitan erakustean datza.

XIX. mende hasierako euskal gizartearen bi ikono kontrajarriak dira *Peru Abarkaren* istorioaren protagonistak. Idazleak bakoitzari atxikitutako esanahietan eta zentzuan antzeman daiteke idazkiaren helburua. Baserritarra ezaugarri positiboz beteriko gizona da; gizon zintzoa, fededuna, langilea eta eskuzabala. Etxea eta familia dira berarentzat ardatzik nagusienak eta biak Jaungoikoa eta Foruen araudiaren arabera gidatzen ditu:

“(Peru)- Iñoren basora orri bat kenduten etxako, bai zaindu ondo geureak. Orregaitiño Jaungoikoak ematen deusto gauzea ugari; topin ona beti izaten da; ilten dogu lauoiñeko gizona, idi lodi zezin ederra dabena. Euren denboretan egoten da ian al baino

gehiago castaña ta sagar. Urte guztian esaterako daukagu eszena ta aurreratuten ditugu diruak lagun-duteko gero umeari aututen dabeen bizieran.

(Maisu Juan) – Peru, zorionekoa zu! Erregea bera ezta zu baño obeto bizi”

(Mogel 1981: 59)

Eta beste pasarte askotan baserritarren lana gorai-patzen jarraitzen du Mogelek Jaungoikoarekin elkarlotzera iritsi arte; gizon emakume puru, duin eta dibinitatetik gertu egongo balira moduan aurkezten ditu garaiko baserritarrak.

Momentu batean pertsonaia nagusiak, Peru, bere arbasoak bera baino hobeto bizi zirela onartzen du. Beraien lautasuna Peruren garaikoa baino handiagoa zela. Hortaz, euskal gizartean, hura erabat eraldatu baino lehenago hainbat aldaketa eman zirela aipatzen da eta haustura horren arduradunak izendatzera ausartzen da ere: “*galdu gaitue arrotz eta erdaldunak, ta tximiño eginik iarraitu gura deutsegu aen asmoei*” (Mogel 1981: 61). Arazo honekiko ardura behin eta berriz agertzen da bere lanean eta errealtate hau adierazteko, Mogelek, erdalduntze prozesua hartuko du sinbolo gorenatzat.

Dagoeneko aipatutakoatik erraz antzeman daiteke zein den Mogelek bere lanean aintzat hartzen duen unitate geografikoa; Bizkaia eta konkretuki, Bizkaiko baserri-etxeak. Baina momentu batean *Peru Abarkan* Euskal Herriko beste zonaldeetako bi gizon agertzen dira; Gipuzkoakoa eta Nafarroa Beherakoa. Keinu honekin euskal kultura atlantiar isurialdera murrizteko bere joera islatzen du. Gainera ikuspegi hau erabat zuztartzeko da aurrerago mediterranear isurialdeari buruz egiten duen aipamenari erreparatzen badiogu ere. Hau metafora baten bidez egiten du Mogelek. Ardoaren metafora, alegia.

Ardoari, Euskal Herriko mediterranear isurialdearen sinboloa, euskal sena arriskuan jartzen dituzten bi gaitasun egozten zaizkio *Peru Abarkan*. Lehenik eta behin, ardoa tokiko edaritik kontrajartzen da, hau da, sagardoatik. Ardoaren komertzioak sagardoarena gutxitu egin duela eta honekin batera, tokiko ohitura eta ekonomia: “*Len ozta ezaututen zan matsardaoa. Sagasti asko zirean, ta erriko ardao edo sagardoaz igaroten zirean bizkaitar ta beste euskaldunak*” (Mogel 1981: 60-61). Ardoa, arrotzak bezala, euskal kultura kaltetzera heldu da. Bigarren aipamena zentzu honetan egiten da. Ardoak gizon bizkaitar askoren hondamena ekarri duela aipatzen du Mogelek. Izan ere, Euskal Herrira heldu zenetik bizkaitar asko euren dirua gastatzen zuten tabernatan moskortzen; “*O, zoriogaiztoko ardantegiak! Eta zeinbat kalte egiten dozuen! Bizkairik geienek Erriojara daroa dabena eta eztabena*” (Mogel 1981:59).

Peru Abarka XVIII. mende bukaerako euskal gizartearen deskripzio sakona egiteagatik har dezakegu lehen berri etnografikoen eredu gisa. Gainera, aurrerago euskal antropologiak garatu zuen joera berdinen aztarna antzeman daiteke bertan ere. Lehenik eta behin, euskal kulturaren muina Euskal Herriko atlantiar isurialdean kokatzea. Bigarrenik, euskal mediterranear isurialdea arrotza balitz moduan tratatzea. Arrotza ezezik, mediterranear isurialdetik eratorritako ohiturak eta bizimoduak euskal kultura bera kaltetzen zituztela sinistea, alegia. Ikuspegi zehatz honen ondorioak XX. mende hasierako euskal antropologia baldintzatu zuten haren sendotze prozesuaren ikuspegi garrantzitsua izatera iritsi arte.

6. DIARIO DEL VIAJE VASCOREN EKARPENAK EUSKAL ANTROPOLOGIARA.

Wilhem Von Humboldt alemaniarra Mogelen garai berekoa zen. Espainian oporretan zegoela berehala piztu zitzaion Euskal Herriarekiko interesa. Lehenengo bidaia horretatik bueltatu eta urte eskas batera berriz ere itzuli zen Euskal Herrira, oraingoan interes zientifikoa bultzatuta. *Diario del Viaje Vasco* (1801) lana Humboldtek Euskal Herrira egin zuen bigarren bidaia horretan idatzitako egunerokoaren argitalpena da. Lehenengo edizioa Alemanian argitaratu zen eta hemen askoz beranduago ikusi zuen argia Telesforo de Aranzadik Humboldten lana erderara itzuli zuenean. Egunerokoa bi zatitan argitaratu zen, lehenengoa 1922. urteko *Revista Internacional de Estudios Vascos* (RIEV) eta bigarrena hurrengo urteko edizioan.

Humboldti Euskal Herriarekiko piztutako interesa garaiko Europako erromantizismoaren eraginatik zetorkion. Bertako zirkulu landuetan, Europa barruko lurralde exotikoak eta mistizismoz beterikoak bisitatzea ohikoa bihurtu zen. Irizpide hauei jarraituz, Euskal Herria leku aparta zen, Humboldtentzat ezezik, lehen aipatutako beste bidaiari askorentzat ere.

Bidaiari eta idazle alemaniarren ikergai nagusia gizakia izan zen, hau modu holistiko batean aztertzen zuelarik. Modu honetan, egileak ekarpen handiak egin zituen euskal kulturaren ezagutzara. Humboldtek *Diario del Viaje Vascon* literaturaz, pedagogiaz, historiaz, politikaz, filosofiaz, e.a. askoz hitz egiten du. Gai guztiak heltzeko, ordea, euskara erabiltzen du abiapuntu. Hau da, bere lanaren ikergai nagusia euskal kultura bera izanik, horri ekiteko hainbat azpi ikergai lantzen ditu. Iñaki Zabaleta (1995) historiagileak ikergai hauek bost taldetan banatzen ditu; fisionomia, historia, herri kultura, organizazio soziopolitikoa eta hizkuntza.

Humboldt izan zen euskal fisionomia nazional batez hitz egin zuen lehenengo aditua. Ateratako ondo-

rioak zentzu honetan ez ziren ikerketa antropometrikoatik eratorriak bai ordea, behaketa lan fin batetik lortutakoak. Emakumea “*rasgos firmes, puros, con vestigios de vigor*” eta gizona berriz, “*intrépido, musculoso, ágil, alto, grandes rasgos viriles*” (Humboldt 1923: 207-208) dira. Gaia honekin loturiko aspekturik interesgarriena Humboldtten aburuz, ezaugarri fisiko hauek tokiko naturak eta lanak produzitutakoak direla da. Paisaiak garrantzi berezia dauka alemaniarren lan guztian zehar. Euskal paisaiaren adierazgarriak dira erliebe menditsuak, basoak, hezetasuna eta baserri sakabanatuak, besteak beste. Paisaia erromantiko honen deskripzio ugari agertzen dira bere lan guztian zehar. Hona hemen adibide bat:

“*Otra vez paseos a Caserios. Paisaje encantador. Senderos serpenteantes por frescos robledales atravesados por pequeños fosos de agua; por todas partes apiñamiento de la vegetación, todo rastreado por la espesa yedra, los puentes, los robles, los setos y muros. Abajo hermosa yerba, olor aromático. Muchos robledales cerrados con setos vivos. La casa en medio allí dentro. De repente se ve luz, sale alguien un risueño sembrado, cercado a su vez de árboles, se deja ver fuera de la casa y detrás de los altos riscos sobre los que descansan nubes de mediodía, hacia el norte, la hilera de montañas más suaves hermosamente destacadas del sereno cielo, hacia el noroeste, donde ambos corren más cerca una de otras, huecos más bajos hacia el mar, radiante arrebol de aquella parte*” (Humboldt 1922: 211-212).

Irakurlea dagoeneko ohartuko zenez, bertan aipatzen den paisaia berriz ere Euskal Herriko atlantiar isurialdeari dagokiona da. Aurrerago ikusi ahal izango dugun moduan, mediterranear isurialdeari buruz egiten dituen deskripzioekin aldentzerakoan orduan honen subjektibitatea eta asmoa nabarmenagoa izango da oraindik.

Humboldtten lan honetan aipamen historiko ugari aurkitu ditzazkegu ere. Berezi, euskal probintziak Gaztelarekin mantendutako erlazioak azaltzen dituztenak. Aipamen historiko hauei esker, garaiko errealitate soziopolitiko eta ekonomikoari buruzko deskripzio sakonak aurkitu ditzazkegu:

“*El gobierno español trata a las provincias vascongadas con dureza y envidia. Principalmente estorba toda industria poniendo terribles impuestos sobre los artículos en ellas fabricados... en 1720 quiso el gobierno introducir Aduanas en la costa, pero el país se alzó y sin entrar más exactamente en la cosa, la palabra Aduana, aduana cet fue un santo y seña. El pueblo ahorcó a varias personas de distinción, marqueses, cet, que tenían sospechas*” (Humboldt 1922: 651).

Ezin zuen XIX. mendearen hasieran Euskal Herriak Gaztelako koroarekin bizi zuen tentsio egoera aipatu gabe utzi. Aipatu eta jarrera hartu:

“*Los castellanos y vascongados son unos y otros rudos. Pero en el vascongado es más rudeza, en el castellano es más barbarie. En el primero más retozo, en el segundo más dureza. En el primero más arrogancia del bienestar, en el otro más aspereza de la desesperación sobre pobreza y opresión. El vascongado es un pueblo alegre y feliz, el castellano triste, oprimido y doliente*” (Humboldt 1923: 208).

Lan osoan zehar euskaldunetaz aurkezten duen irudi positiboagatik bilakatu egin da *Diario del Viaje Vasco* euskal kulturaren ezinbesteko markadorean.

Esan bezala, Humboldt bere lanean jorratutako hirugarren gaia aipagarria herri kultura deritzona da. Baionan, Donostian, Gasteizen eta Bilbon egon ondoren eta bertako hiri kulturari buruzko deskripzioa jaso eta gero, ez dago dudarik bere lanaren azalpenik sakonena landa testuinguruari dagokionak direla. Landa testuinguruko lanbidetaz sakon aritu zen (nekazaritza eta arrantza nagusiki) eta baita ospakizun, jazkera, erlijioa eta lurralde antolaketa, besteak beste. Horrexegatik, *Diario del Viaje Vasco* XVIII. mende bukaerako euskal gizartea aztergai duenarentzat “erreferentziatzeko lana da”.

Laugarren ikergaia euskaldunon antolakuntza soziopolitikoa da. Eskualde bakoitzeko antolakuntza soziala eta politikoa luze itxuratu zituen Humboldtten lan honetan. Merindadeak, eleizbarrutiak, kofradiak, anaiarteak, e.a. bezalako kontzeptuak jaso eta azaldu zituen garai horretako antolakuntza sozialari buruzko informazioa plazaratuz.

Lehenago aipatutako ikergai guztiekin batera hizkuntzarena ere tartekatu zuen. Horrexegatik Humboldtten lanak hizkuntzalaritzari ekarpen handiak egin dizkio garaiko toponimoak, dantza eta bertsoak edo eta nakazal tresnen izenak modu sistematiko batean jasoz. Aspektu metodologiko aipagarri bat islatzen du honek izan ere, *Diario del Viaje Vascon* jasotzen diren euskal hitz guztiak tokikoekin hitz eginenez jaso baitzituen: “*Por la mañana fui a pasear al campo. Hablé con los labradores, y, como vieron que yo sabía algo de vascuence, se esforzaron en hablar conmigo de todas maneras*” (Humboldt 1922: 648). Hona hemen metodo etnografikoari egindako erreferentziaren adibidea. Alde batetik, informazioa lehen mailako iturrietatik jasotzearen garrantziaz eta bestetik, aurrekoa posible egiteko bertakoen hizkuntza ikastearen eta erabiltzearen beharraz ari da modu batean edo bestean.

Mogelen *Peru* Abarkarekin ikusi dugun moduan, *Diario del Viaje Vascon* nagusi den unitate geografikoaz hitz egingo dut atal honekin bukatu baino lehenago. Hurrengo aipamenetik erraz antzemango dugu Humboldtten ikuspegia zentzu honetan:

“De Vitoria por Villa Real y Ochandiano. Hasta allí camino desagradable, región llana o colinas y montes pelados. Ochandiano el primer pueblo en el Señorío. Después de Ochandiano se hace la región mejor y poco después bellísima” (Humboldt 1922: 255).

Mediterranear isurialdeari eginiko aipamen bakarra da hau eta gainera esandakoaren aburuz, ondoriozta dezakegu ez daukala horretaz ezer gehiago esateko intentziorik ere. Hiru hilabetez egon zen Euskal Herrian eta bakarrik hiru egun eman zituen Gasteizen. Hiriburuaz aparte, ez zuen Arabako beste herririk eza-gutu eta hau, bere lanean antzeman daiteke zeinetan ia mediterranear isurialdeari buruzko aipamenik egiten ez duen. Humboldt ere azkenean, euskal kultura atlantiar isurialdera mugatu zuen.

Lurraldetasunari buruz bada oso interesgarria iruditzen zaidan beste aspektu bat. Humboldt, Mogelen moduan, Euskal Herriari buruz hitz egin beharrean euskal probintziataz hitz egiten du. Izan ere, lehenengo kontzeptu hori XIX. mendean zehar jorratu baitzen. Hala ere, aurreko bi lanetan euskal abertzaletasuna ageri da modu batean edo bestean. Humboldt euskal ohiturak tokiko abertzaletasunarekin elkarlotu zituen. Erregimen Zaharra erreferentzi marko bilakatu zen aurrerago sortutako abertzaletasun sentimenduarentzat. Jose Urrutikoetxearen (1995) aburuz, Humboldt euskal Herriko aniztasun paisajistikoa eta ondorioz, bertako bizimoduaren aniztasuna hartzen zuen unitate baten osagari bezala. Zentzu honetan, euskal probintzien gainetik herri nortasun bat antzeman zuen nahiz eta horren muina, beti ere, atlantiar isurialdeko paisaia exotikoan ezarri.

Humboldt euskal probintziek nortasun propioa zutela baieztatu bazuen, tokiko hizkuntza eta kulturari erreparatu izan zen batez ere. Tarteka ere, nolabaiteko ezaugarri fisikoak bazirela defendatu zuen ‘arrazaz’ hitza bera aipatu gabe. Hala ere, honen arduradun nagusia Andres Retzius anatomia ikertzaile suitzarra izan zen zeinak euskal arrazari erabateko lehentasun zientifikoa eskeini zion. Baina Humboldt lan bikaina bada euskal kultura delakoari testuinguru geografiko zehatz bat atxikitzen zaiatzegatik izan zen. Orduan, Mogelet hasi eta Humboldt errotuz, ezagutza teoriko mailan euskal kultura delakoa Euskal Herriko atlantiar isurialdean kokatzeko joera hau XVIII. mendearen bukaeran hasi zen eta harez gero, etengabe iraun egin du euskal kulturaren azterketa askotan. Joera honen ondorioak euskal antropologia disziplinen sorrera baldintzatzen iritsi zen ere.

7. RICARDO BECERRO DE BENGEOA KRONISTAREN EKARPENAK.

Seguruenik Arabako gizarteaz XX. mendera arte idatzi egin diren lanik aipagarrienak Ricardo Becerro

de Bengoarenak izan direla. Kronista honen lanetan erraz ikusi daiteke datu historikoak garaiko datuekin zein ondo elkarlotu zituen. Horregatik garaiko ezagutza antropologikorako ezinbesteko ekarpena dugu egile honen lana.

Becerro de Bengoaren lanetan gai arkeologikoak, historikoak eta etnografikoak aurkitu daitezke. Zentzu honetan bereziki aipagarriak dira kronistaren bidaia kuadernoak non bisitatutako paisaia eta gizataldeei buruzko deskripzio trinkoak egin zituen. Horien artean ere, euskal probintziak ageri dira eta ordura arte ez bezala, Arabak garrantzia berezia hartu zuen halako lanetan. Arabako probintziari buruz sakon aritu zen, bereziki, *El libro de Álava* (1877) eta *El romancero Alavés* (1885) lanetan. Becerroren lana aipatzea ezinbestekoa da garai hartan euskal mediterranear isurialdearekiko zegoen ezjakintasunarekin eta askotan ere, aurreiritziekin bukatzeko. Adibide gisa paisaiari buruzko honako hau: *“La provincia está rodeada de montes en toda su extensión, y cruzada por ellos en distintas direcciones”* (Becerro de Bengoa 1877:6). Beraz, Araban, gainontzeko euskal paisaia bezala, erliebe menditsua nagusi dela aipatzen du. Baina egia da ere, mendi kultura hori ageri den arren, Arabaren berezko izaera eta izena bera, erdialdean duen lautada zabal horretatik datorkiola: *“Álava... quiere decir ‘llanura inmediata a las montañas’”* (Becerro de Bengoa 1877:3).

Aurreko bi lanetan Arabako paisaiak sakon hitzgi-teaz gain, tokiko biztanleaz (emakumeak, irakasleak, gazteak...), instituzioaz (erlijioa, familia...) eta bereziki, Foruetaz mintzatzen da ere:

“Los alaveses idolatran a su país; practican desde hace veinte siglos sus independientes y populares costumbres forales, cuya constitución jamás escrita pero jamás alterada, han aprendido como aprenden los preceptos agrícolas oyéndola de boca de sus padres y ejercitándola desde la juventud. Venera, más que respetan a las autoridades forales y tienen a su administración particular y general como lo es en efecto como la más sabia, la más sencilla, la más equitativa y la más noble de todas las administraciones” (Becerro Bengoa 1877: 33).

Mota honetako aipamenetan agerian usten duen moduan, euskal gizarte bitan zegoen zatituta. Alde batetik, landa munduaren gizarte tradizional eta erromantikoa eta bestetik, modernizazioak aurrekoari eragin izandako eraldaketan esparrua. Hala ere, Becerro de Bengoak etnografiaren arestiko garaiko idazle guztiek bezala euskal sena gizarte tradizionalan kokatu bazuen ere euskaldunon jatorriari buruzko azalpenak bertan behera uzten zaiatu zen hasieran batean behintzat. Bere ustez euskaldunon jatorria Antzin Aroan bilatu behar da, konkretuki Caucasoan sortu zen Ibero edo Euscaro izeneko arraza batetik eratorritakoa zena (Becerro de Bengoa 1877: 41) eta

ez ordea, bertan garatu egin den tokiko arraza batean. Teoria honen aburuz, ekialdetik migratu zuten ondorengoak gara eta gure izena, euskaldunak, ‘eguzki’ eta ‘aldunac’ hitzetatik dator; eguzkiaren aldetik datozenak, alegia. Hala ere, esan beharra dago, Becerro de Bengoak bere hurrengo lan famatuan, *El romancero alavesen* (1885) zerbait leundu zuela aurreko ikuskera, horri kutsu erromantikoa gehituz. Hurrengo erromantzetan ikusi daitekeen moduan, euskalduna iberoa dela esaten jarraituko du baina orain, bere benetako jatorriarekin jolasten du eta modu horretan, euskaldunak mistizismoz beteriko herria dela defendatzen duen ikuspegiarekin bat egiten du:

*“¿Qué pueblo es este?, pregunta
el oriente, al encontrar
la raza que le detiene
en su carrera triunfal?”*

*Esta pregunta los siglos
en vano repetirán,
y del ibero el origen
el mundo nunca sabrá.*

*Lo sabe él mismo? Su historia
no se ha contado jamás;
su raza es raza distinta
de la ariana y del Turan;
Su lengua ni semejanza
con otras lenguas tendrá;
su espíritu independiente
con fiera tenacidad,
aunque se mezcle con otros
de ellos se ha de emancipar,
y al través de las edades
el Euskalduna (que tal
el ibero se apellida
a sí mismo, al indicar
la esencia de ese lenguaje,
que une a su raza especial)
ha de ser en raza y lengua
siempre el mismo:
Beti-bat”*

(Becerro Bengoa 1985: 11-12)

Deskripzio erromantiko honetan euskaldunon eta beronen lurraldearen aparteko izaera azpimarratzen du. Are gehiago, bata bestearen ondorioa dela pentsa daiteke ere. Eta jarraitzen du euskaldunon ausardiaz, indarraz, askatasunaz eta jainkoaz, hizkuntzaz eta berezko legearekiko fidelitasunaz mintzatzen. Guztiak, anai-arreba moduan, euren lurra eta askatasuna kanpo herrien aurrean defendatzen dutela esanez. Zentzu

honetan Arabak berezko garrantzia hartzen du kanpo herrien erasoak euskal probintzia guztien artean gehien jasan izan dituen izanik eta honen ondorioz, Euskal Herriko atlantiar eta mediterranear isurialdeen arteko desberdintasunak historian zehar areagotuz. Ondorioz, bi isurialdeen arteko kultur ezberdintasuna erliebea eta paisaiaren eraginez eman omen da.

Becerro de Bengoaren lana aipagarria bada idazki honen helbururako, euskal antropologiaren arestiko garaia mediterranear isurialdean izan zuen ordezkapena erakusten duelako da. Eta bi unitate paisajistiko eta ondorioz, kultura hauen arteko erlazioari buruz defendatzen duen tesia oso interesgarria da; atlantiar isurialdean euskal arraza, kultura eta hizkuntza kanpo eraginik gabe mantendu izana, Arabari zor zaio. Modu honetan aurretiko lanek probintzia honekiko erakutsitako ezaxola gaingiditzen zaiatzen da honek euskal kulturaren garapenean izandako garrantzia azpimarratuz. Araba herri eta kultura askorekin topatu izan da historian zehar. Honen arrazoi nagusienetariko bat, esan bezala, bere erliebean aurkitzen dugu. Garai hartan Gipuzkoa eta Bizkaiko erliebe menditsura heldu baino lehenago zegoen lautada handi bat zen Araba. Ezinbesteko pasabide historikoa izatetik datorkio probintzia honi, hain zuzen ere, herri eta kultura anitz askorekin harremanetan egon izana.

*“Las alabesas llanuras.
en el curso de los siglos,
paso obligado de gentes
de Galia a la Iberia han sido.*

*En la paz, seguras marchan,
como entre pueblo de amigos;
en la guerra... ¡cuanta sangre,
en ese paso han vertido!”*

(Becerro Bengoa 1885:37)

Kanpotik zetozen gizataldeekiko harremanen ondorioz askotan liskarrak gertatzen ziren Arabako pasabide horretan atlantiar isurialdera iritsi baino lehenago. Inguruko mendietan itxaroten zuten arabatarrek etsaia eta borrokarako orduan, lurralde laura jeisten ziren. Gudarako toki estrategiko honek, Araba, Gipuzkoa eta Bizkaia kanpo kulturetatik babestu izan ditu historian zehar:

*“Al pie de las montañas y en su falda meridional
hay un extenso llano y varios valles inmediatos a los
que dan acceso las cañadas y pasos que vienen del Sur
y Oriente, y en este llano y en estos valles, que componen
la provincia de Álava, verdadero foso, puesto al
pie del muro de la fortaleza vascongada, es donde se
han detenido para ser rechazadas, todas las irrupciones
extrañas”* (Becerro Bengoa 1872: 43).

Aurreko tesia irudikatzeko, Becerro Bengoak, Araban eragin handia izan zuten bi kulturetz hitz egiten du nagusiki; zeltei buruz eta erromatarrei buruz. *El romancero alabesen* (1885) luze azaltzen du nolakoa izan zen gaelen kontrako eraso. Zeltak, historian zehar beste herri askok egin zuten moduan, Arabako lautadatik pasa ziren Euskal Herrian ezartzeko asmoarekin. Arabarrak, gainontzeko euskaldunak bezala, mendiko jendea ziren eta Egino, Aratz eta inguruko mendietatik jeitsi ziren Zelten erasoaldia ekiditu asmoz. Gogor borrokatu zuten eta horren ondorioz, Arabako Lautadan hildako ugari egon ziren. Zeltak aurrera jarraitzen lortu zuten Euskal Herriko hainbat mendietatik inguruko bailaretara iritsiz. Kanpotarren erasoaldi honen ustezko arriskuaren aurrean, Becerro de Bengoaren aburuz, euskaldun guztiak batu ziren euren askatasuna defendatzeko:

*“Allí acude el basco rudo,
que el alto Pirene habita;
el goikoeuscoano animoso,
que en mar y tierra domina;
y el indomable beuskaino,
que antes muere que se humilla*

*Todos, al pueblo arabés,
su hermano, dan a porfía
gentes, armas y alimentos,
que son genio, fuerza y vida”.*
(Becerro Bengoa 1885: 26-27)

Aurreko aipamena adibide bat baino ez da, izan ere, Zelten erasoaldiaren kontra izandako borroka deskribatzen dituzten erromantze asko jasotzen ditu egileak eta guztietan, euskaldunak goiko gizaki bezala aurkeztzen ditu. Mendiko gizarte hau ohore handikoa da. Euren arteko elkartasuna nagusi da, batez ere euskal lurraldea kanpo erasoetatik babestua mantentzeko bada. Deskripzio historiko honek, Becerro Bengoaren aurreko lanak ez bezala, kutsu erromantiko esanguratsua hartzen du. Lehenago aipatu dudan moduan, kronista honek denborarekin bere pentsakeran eta ikuspegi politikoa jasan izan zituen aldaketan ondorio da hau. Izan ere, Becerro Bengoa zaharragoa egiten zen heinean, garaiko euskal errealitate soziopolitikoa dela eta, euskal foruen eta kulturaren babesle amorratua bilakatzen zen ere (Urdiain 1995:15).

Erromatarrek Euskal Herrian, eta zehazkiago esanda Araban, izan zuten presentzia luze hitz egin zuen Becerro Bengoak ere. Euskal Herria erromatarrek Iberiar penintsulara egin zuten lehenengo erasoaldiaz libratu bazen, Zelten kasuan bezala, mediterranean isurialdean kanpotar hauek gogor defendatu zirelako izan zen (Becerro Bengoa 1877: 46). K.a. 30 urtean, Euskal Herri osora iritsi baziren ere, nagusiki Araban finkatu ziren. Hala ere, erromatarren eragina bide

sareetatik hurbil baino ez zela nabaritu defendatzen du (Becerro Bengoa 1877:48). Edozein kasutan, Arabako bide sareak oso garrantzitsuak zirenez, eragin hau gogor nabaritu egin zen bertan:

“El trato constante con los romanos en esa gran línea de comunicación (Astorga-Burdeos), fue poderoso motivo para que los alaveses empezaran a imitar sus costumbres, a aprender su lengua, a imitar sus adelantos y a imitar otros notables caminos interiores de construcción análoga a la que veían, dando lugar en las centurias siguientes asentadas estas influencias con el contacto del pueblo castellano, en gran parte de la provincia desde el llano hasta el Sur y hacia el poniente, se usase el romance o lengua castellana y se establecieran esos caracteres en el traje, costumbres y hasta en el tipo que diferencia bastante el pueblo alaves del gipuzcoano y del vizcaino” (Becerro Bengoa 1872: 49)

Aurrerantzean Erromatarren eragina erabaikorra izan zen Araban. Gipuzkoan eta Bizkaian abeltzaintza eta artzaintza nagusi izaten jarraitu zuten bitartean, Araban berriz, nekazaritza eta merkataritza azkar ezarri zuten erromatarrek lurralde honen kokapen geografikoa eta paisaiaren ezaugarriak zirela eta. Iharduera ekonomiko berri hauen garapenarekin batera, tokikoek lautadak eta bailarak okupatu zituzten eta honek era berean, etxebizitzaren antolakuntza berria ekarri zuen. Herrixkek orain beste funtzio garrantzitsua bete behar zuten, defentzarena, izan ere Araba kultur askoren pasabidea izaten jarraitzen zuen. Guzti honek, tokiko ohitura eta bizimoduetan eragina izan zuen. Baita toki-koen tipologia fisikoan nahiz hizkuntzan ere. Orduan sortzen dira euskal atlantiar isurialdea eta mediterranean isurialdearen arteko benetako haustura eta desberdintasun soziokulturalak. Euskal antropologiak behin eta berriz agerian utzi izan dituenak bere sorrera garaitik aurrera.

8. ONDORIOAK.

Euskal antropologia sortu zenetik, honek euskal kultura izan du aztergai. 1918. urtetik aurrera disziplina honek erabilitako behaketa unitatei eta aztertutako unitate geografikoei erreparatzen badiugu ordea, errealitatea deskribatzean ezezik, kulturaren irudi zehatz bat eraikitzen lagundu duela ere baieztatu dezakegu.

Hasierako euskal antropologiaren ikergai nagusia euskal etnia delakoa izan zen. Honen jatorria aurrehistorian sortutako Pirinear zonaldeko artzain kulturaren legoke (Altuna 1984; Barandiaran 1972, 1984; Barandiaran eta Manterola 2000; Leizaola 1984). XX. mendean zehar burututako ikerketa antropologiko gehienak hipotesi hau frogatzen zaiatu ziren eta honen ondorioz, euskal kulturaren ikuspegi hegemoniko bat eraikitzen lagundu zuten. Besterik ezean, euskalduna-

ren irudi honetatik aldentzen ziren beste bizimodu eta ohiturak ez zuten inolako interesik sustatu eredu kultural honen barruan. Hauen artean, bereziki, ia Araba osoa eta Nafarroako Hegoaldea non egitura ekonomiko, sozial eta kultural mediterranearra nagusi zen. Horregaitik, euskal mediterranearen isurialde osoa euskal kulturaren irudi hegemoniko horrentzako bazterreko zonalde batean bilakatu zen eta honekin batera, ahazte zientifikoa. Erabilitako estrategia honengatik, euskal lehen antropologoek tokiko kulturari buruz lerraturiko ikuspegia eraikitzen lagundu zutela defendatu dut.

Euskal kulturaren inguruko interpretazio arbitrario horrek antropologiaren sorreran sendotu bazen ere, lehenago eraturiko ikuspegi eta sentimendu bat eragindua izan zen. Bereziki XIX. mendean zehar Euskal Herrian, gainontzeko Europar bezala, azaleratutako mundu ikuskera eta irizpide kultural batek eginarazia. Garai horretako hainbat idazle, kronista edo bidaiarien lanak aintzat hartzea ezinbestekoa da euskal antropologiaren jatorria sakonean ezagutu nahi badugu. Are gehiago, orduan ekoiztutako hainbat lanen balio etnografikoa dela eta, garai horri lehen berri antropologikoen garaia edo euskal antropologiaren arestiko garaia moduan har dezakegu. Garai honetan jorratutako ikuspegiek eta balioek ezinbesteko garrantzia izango dute antropologia disziplinaren sorrera sustatzerako orduan.

Euskal antropologiaren arestiko garaiaren ezaugarriarik aipagarriena europar erromantizismoak berrirangandako eragina izan zen. Mugimendu artistiko eta intelektual erromantizista Europar aski zabaldua bazegoen ere, Euskal Herrian indar berezia hartu zuen Foruen abolizioak sustatutako mugimendu eta sentimendu sozialarekin bat egin zuelako garai hartan. Orduan, 'barruko indigenak' aztertzen jarri ziren Europako hainbat pentsalari eta bidaiariak 'betiko' bizimoduen bila abiatu zirenean. Foruen galeraren krisialdian bete bete sartuta, euskal intelektualen zati bat, modernizazio prozesuari erantzuteko asmoz, euskal arketipoa hoberean erakusten zuen sinboloa miresten jarri zen. Tradizionalismo herritarren gorai-pamen honek europar erromantizismoan lagun lehiala aurkitu zuen. Testuinguru honetan ekoiztu ziren, hain zuzen ere, garaiko lan esanguratsu asko zeintzuk betiko bizimodua laudatzen zuten.

Garaiko erromantizismoak landa testuinguruetako alegiazko paisaia exotikoak bilatzen zituen. Euskal atlantiar isurialdean habitat sakabanatuta (baserria) eta mendi zonalde bihurtutako gertu kokatzen zen kostalde malkartsua aurkitu zuten Europako zirkulu intelektualak (Altuna 2003). Bestalde, erromantizismoak tradizioa erabili zuen herrien historia ezagutze-ko baliabide gisa. Euskal folklorearekiko interes

honek, antzinako bizimoduak eta ohiturak balioan jarrituen, industrializatutako hiriaren bizimoduak indargabetuz (Aguirre 1993). Edozein kasutan, joera erromantizista honek Euskal Herriko atlantiar isurialdeko landa testuinguruari eta tokiko bizimodu tradizionalei eskeinitako arreta euskal antropologiaren sorreran eragin zuen esan bezala. Horregatik, lehen euskal antropologoen ahalegin guztiak euskal arraza eta kulturaren jatorria aurkitzera zuzendu ziren, horretarako atlantiar isurialdeko mendi zonaldeak bakarrik aztertu zituztelarik.

Aurreko panorama horretan, zein izan zen garaiko intelektualak Euskal Herriko mediterranearen isurialdeari buruz aurkeztutako jarrera? Idazki honetan aztertutako autoreen lanetatik hiru jarrera mota eman zirela ondoriozta dezakegu:

1. Lehenengo jarrera mediterranearen isurialdearen arrotza moduan tratatzean datza. Arrotza ezezik, inbaditzailea ere, tokiko kultura kolokan jartzen dituen hizkuntza, ohitura eta bizimoduen lurraldea izanik.
2. Bigarren jarrera atlantiar isurialdeko mendiko kultura mugaraino goraiatzean datza eta aldi berean, mediterranearen isurialdeko bizimoduei inolako jaramonik ez egitea. Honen ondorioz, zonalde hau euskal kulturaren definizioatik kanpo geratzen da.
3. Azkenengoa mediterranearen isurialdearen jatorrizko euskal kulturarekin bat ez datorrela onartzea eta aldi berean, hau baldintza historiko eta geografikoekin erreferentzia eginez justifikatzean datza. Zonalde honetako biztanle duintasuna euskal kulturaren muina kanpoko erasotzaileengandik behin eta berriz babestu izanagatik datorkie oraingoan.

Aurreko eredu behin eta berriz errepikatzen da euskal antropologiaren arestiko garaiko lanetan ezezik, antropologiaren sistematizazio garaikoetan ere. Are gehiago, egungo euskal antropologiaren adar batek oraindik aurreko posizioetatik abiatzen da bere azterketak egiterako orduan. Horregatik, mediterranearen isurialdeko area kulturaletaz egindako ikerlan guztiak ez dira nahikoak izango desoreka zientifiko hau zuzentzeko orduan.

9. ESKERRAK.

Artikulu hau Eusko Jaurlaritzako Hezkuntza, Hizkuntza Politika eta Kultura Saileko ikerketa aurre doktoralerako dirulaguntzen markoan burutu zen.

10. BIBLIOGRAFIA.

Aguirre Baztan, A.

- 1993 "La etnografía en el País Vasco". En *Aportacions a la història de L'Antropologia Catalana I Hispànica* (Calvo i Calvoa, Ll. ed.), Generalitat de Catalunya, Barcelona.

Altuna, B.

- 2003 *Euskaldun fededun*, Alberdania, Irun.

Altuna, J.

- 1984 "La prehistoria vasca" En *Euskaldunak. Euskal Etnia I* (Barandiaran, J.M. Dir.), Editorial Etor, Donostia, 1-14.

Apalategi, J.M.

- 1981 "Introducción a la historia crítica de la producción oral vasca", *Éthnica* 17, 5-47.
- 1987 "Estado histórico-actual de la antropología y de la etnografía en Euskal Herria", *Ohitura* 5, 135-184.

Azcona, J.

- 1984 *Etnia y nacionalismo vasco*, Anthropos, Barcelona.
- 1987 "La Antropología vasca hoy: estado de la cuestión", *Ohitura* 5, 22-34.

Azurmendi, M.

- 1993 *Nombrar, embrujar*, Alberdania, Irun.

Barandiaran, J.M.

- 1963 *Cuestionario para un estudio etnográfico del pueblo vasco*, Grupo de Ciencias Naturales Aranzadi, Donostia.
- 1972 (1934) *Lehen euskal gizona*, Lur, Donostia.
- 1984 *Euskaldunak. Euskal Etnia*, Etor, Donostia.

Barandiaran, J.M.; Manterola, A.

- 2000 *Atlas etnográfico de vasconia*, Instituto Labayru, Derio.

Becerro de Bengoa, R.

- 1872 *Apuntes arqueológicos de Álava*, Viuda de Egaña e hijos, Vitoria.
- 1877 *El libro de Álava*, Centro literario vascongado, Vitoria.
- 1885 *El romancero alabes*, Diputación Foral de Álava, Vitoria.

Campion, A.

- 1971 *Nabarra en su vida histórica*, Ekin, Buenos Aires.

Erkoreka, A.

- 1988 *Euskal antropologoak, etnologoak eta etnografoak*, Kriselu, Donostia.

Evans-Pritchard, E.

- 1977 (1940) *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.

Fernandez de Larrinoa, K.

- 1998 "Jai eta ospakizunaren antropologiari buruzko zenbait ohar", *Antoine d'Abbadie 1897-1997 Congrès Internacional*, 361-366.
- 2002 "Antropologia soziokulturalaren nondik-norakoak Hego Euskal Herrian: euskal kultura ikertzetik kultura-askotza ikertzerako bideak". En *XV Congreso de Estudios Vascos: zientzia eta kultura, eta sare telematikoak* (Eusko Ikaskuntza ed.).

Francisque, M.

- 1857 *Le pays Basque: sa population, sa langue, ses mœurs, sa littérature et sa musique*, Didot, Paris.

Garibai Zamalloa, E.

- 1904 (1592) "Refranes vascongados", *Euskal Erria* 51, 445.

Goizueta, J.M.

- 1851 *Leyendas vascongadas*, F. García Padrós, Madrid.

Herran Ureta, J.

- 1876 *La cuestión de los fueros: ligeros apuntes en defensa de las intituciones vasgongadas*, Hijos de Manteli, Vitoria.

Humboldt, G.

- 1922 (1801) "Diario del Viaje Vasco", *RIEV* 13, 614-658.
- 1923 (1801) "Diario del Viaje Vasco", *RIEV* 14, 205-250.

Iturriza Zabala, J.R.

- 1782 (Manuscrito) *Historia general de Vizcaya: comprobada con autoridades, y copias de escrituras fe hacientes, en la qual se relaciona su poblacion y posesion perpetua por sus naturales, connserbando su primitiba lengua, fueros, franquezas, y libertades...*

Iztueta, J.I.

- 1824 *Guipuzcoaco dantza gogoangarrien condaira edo historia: beren soñu zar eta itz neurtu edo versoquin : baita berac ongui dantzatzeco iracaste edo instruccioac ere*, Ignacio Ramon Baroja, Donostia.

- 1847 *Guipuzcoaco provinciaren condaira edo historia: ceñetan jarritzen diraden arguiro bera-
ren asieratic orain-arte dagozquion barri
gogoangarriac / equin eta zucendu cebana*
Juan Ignacio de Iztueta, Ignacio Ramon
Baroja, Donostia.

Juaristi, J.

- 1987 *El linaje de Aitor*, Taurus, Madrid.

Landazuri Romarate J.J.

- 1798 *Historia civil de la M.N. y M.L. Provincia de
Alava, deducida de autores originales, y docu-
mentos auténticos. Tomo Primero,*
Comprende su antigua y moderna geografía
y el gobierno político y militar, Manteli,
Vitoria.

Larramendi, M.

- 1882 (1754) *Corografía de la Muy Noble y Muy
Leal provincia de Guipúzcoa*, s/n, Barcelona.

Leizaola, F.

- 1984 "Cultura pastoril" En: *Euskaldunak. Euskal
Etnia I.* (Barandiaran, J.M. Dir.), Editorial
Etor, Donostia, 65-96

Lizarrazpi, M.

- 1956 "De re iuridica. Fueroak eta fueroa", *Euzko-
gogoa* 7, 70-74.

Manterola, A.

- 1994 "La escuela vasca de etnología", En *La escue-
la vasca de etnología* (Ayerbe, Enrique Ed.),
Ostoa, Lasarte.

Martinez Gorriaran, C.

- 1993 *Casa, provicia y rey*, Alberdania, Irun.

Mogel, J.A.

- 1981 (1881) *Peru Abarka, La Gran Enciclopedia
Vasca, Bilbo.*

Morgan, L.H.

- 1851 *The league of the Ho-dee-no-sau-nee-or or the
Iroquois*, Sage and Brothers, Rochester

Oloriz Azparren, H.

- 1880 *Fundamentos y Defensa de los fueros*, Roman
Velandia, Pamplona.

Ramery Zuzuarregui, L.

- 1896 *El liberalismo y los fueros bascongados*, San
Francisco de Sales, Madrid.

Urdiain, M.C.

- 1995 Ricardo *Becerro de Bengoa 1845-1902.*
Documentos biográfico, Diputación Foral de
Álava, Vitoria.

Urrutikoetxea, J.

- 1995 "Los retos del mundo agrario", W.Von
Humboldt: *un puente entre dos pueblos RIEV*
41, 541-558.

Zabaleta, I.

- 1995 "W. Von Humboldten euskal ikerketen esana-
hia bere antropologian" en . *Von Humboldt: un
puente entre dos pueblos RIEV* 41, 431-451.

Zulaika, J.

- 1996 *Del cromañon al carnaval*, Erein, Donostia.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL N° 17: 71-90
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

LA FAMILIA ALLENDE, ENTRE GORDEJUELA Y LAS INDIAS. ESTUDIO SOBRE EMIGRACIÓN VASCA EN EL SIGLO XVIII.

*The Allende family, between Gordejuela and the Indies.
A study of Basque emigration during the XVIII century.*

María Rosario Lanzagorta Diego¹

(Recibido 2-IX-2012)
(Aceptado 21-IX-2012)

Palabras clave: Caserío. Emigración vasca. Familia Allende. Gordejuela. Indias. Siglo XVIII.

Keywords: Allende Family. Basque emigration. XVIII Century. Gordejuela. Household. Indies.

Gako hitza: Allende Familia. Baserria. Euskal emigrazioa. Gordexola. Indiak. XVIII mendea.

RESUMEN.

El siguiente artículo es el resultado de una investigación que contextualiza el hecho migratorio a lo largo de cuatro generaciones en la familia Allende, de Gordexola, Bizkaia. En él se describe el uso que hicieron los pequeños propietarios rurales vascos de la emigración, utilizándola como estrategia de mantenimiento y continuidad de la casa familiar en un periodo de profundos cambios y transformaciones. Saca a la luz aspectos particulares sobre el momento y las circunstancias que acompañaban el proceso de la emigración y narra las consecuencias generales de la misma en ambos lados del flujo: tanto para el país de origen como en el de destino.

SUMMARY.

The following research article contextualizes migration along four generations within the Allende Family, from Gordexola, Bizkaia. It describes how the small rural owners used emigration as a strategy to preserve the survival and continuity of their household during a period of deep changes and transformations. The article also sheds light on the particular aspects of the emigration process such as the timeframe and circumstances in which it took place; and describes the general consequences of emigration in both: the native country and the destination site.

1 Maestra en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). txlanzagorta@yahoo.com.mx

LABURPENA.

Hurrengo artikulua Bizkaiko Gordexola herriko Allende familiaren lau belaunalditako migratzaile egitatea testu bidez frogatzen duen ikerketa baten emaitza da. Bertan euskal baserritar jabe txikiek egin zuten erabilpena azaltzen da non familia etxea mantentzeko emigrazioa erabiltzen zen estrategia gisa, aldaketa sakonen garai hartan. Emigrazio prozesuak izaten zituen alderdi bereziak nabarmentzen ditu. Era berean, emigrazioaren ondorio orokorrak aztertzen ditu fluxuaren bi aldetan: jatorrizko herrialdean zein helmuga duen herrian.

*“Es cosa triste ser río, quien pudiera ser laguna
oir el silbo del junco cuando lo besa la luna”*

Atahualpa Yupanqui

1. INTRODUCCIÓN.

Durante varios siglos los caseríos vascos vieron en la emigración a Indias uno de sus principales recursos. Esta práctica, que llegó a ser una estrategia (Bourdieu 1972)² de supervivencia y mantenimiento del prestigio y la economía familiar, tiene sus primeras manifestaciones durante los siglos XVI y XVII, con un aumento considerable del número de mozos emigrantes en el XVIII y XIX. La marcha de “segundones” fue el origen de la participación activa de numerosos vascos en la economía de lo que fue el Virreinato de la Nueva España, el Virreinato de Río de la Plata, o posteriormente la Isla de Cuba. La actividad de estos jóvenes emigrantes con frecuencia tuvo consecuencias en los lugares de destino, donde sus pasos dejaron huellas que en ocasiones fueron trascendentales para la historia de los países que los recibieron e integraron.

La importancia y repercusión de la emigración de los mozos que salen de los caseríos vascos hacia América son evidentes en lugares como la Villa de San Miguel de Allende, en México, que fue lugar de asentamiento de muchos vascos que, además de ser sujetos activos en el desarrollo de la zona, fueron también parte de la historia del país por haber gestado y participado de manera decisiva en el movimiento de Independencia que se inició con el grito de Dolores de 1810. La curiosidad que suscita este hecho, unida a la coincidencia en el origen común de parte del grupo que integraba la sociedad Colonial de la Villa de San Miguel el Grande en el siglo XVIII, fue el móvil de esta investigación. Su común procedencia sugería la idea de identidades compartidas, lazos de parentesco y paisanaje, así como la existencia de una cadena migratoria cuyos eslabones, formados por estos mismos vínculos, se extendían desde el País Vasco hacia el lugar de San Miguel. Es decir, el hecho nos sugiere la existencia de grandes redes formadas por vínculos de sangre y paisanaje, redes de las que se valían para su movilización y consecución de objetivos.

De igual forma tenemos noticias, por medio de cartas y donaciones, de cómo el miembro de la casa que parte hacia las Indias mantiene una comunicación con su pueblo y casa a través de la identificación con el resto de emigrantes procedentes de su mismo lugar de origen, a través de la práctica de una comunicación epistolar con su familia, de los cargos electos del

Ayuntamiento para los que son nombrados y por los que se continuaba unido a la actividad política del pueblo, o de las responsabilidades que como hijo le corresponden teniendo que contribuir a necesidades puntuales, como son los daños sufridos en casos de desbordamientos inesperados de ríos, etc. Con el pensamiento, continúan relacionándose con el valle que los vio nacer y los montes que dejaron, con la vida cotidiana y con los muertos en una experiencia mística que los mantiene unidos a pesar de la distancia. No debemos olvidar que, culturalmente, allá donde vayan son parte de una comunidad con leyes, valores y costumbres propias, parte de un linaje, de una familia, y que durante un largo periodo de tiempo, dichos condicionantes continuarán determinando su actuación. Son, en resumen, la expresión de una visión determinada del mundo, y esa identidad la lleva el que se marcha como acervo cultural que se evidencia en una primera etapa de su separación. En una segunda etapa la identidad se manifestará de diversas maneras enriquecida por nuevas formas de ver el mundo, identidades plurales y práctica cotidiana en el nuevo lugar de acogida.

Las consecuencias de la emigración de uno de los miembros de la familia también se hacen sentir entre aquellos que no se van; en los hermanos solteros que quedaban en el caserío; en la aureola de prestigio y status social que el éxito conseguido por el hijo ausente en Indias proporciona a su casa solar o la forma en que la economía familiar se ve incrementada con los envíos periódicos de remesas en metálico. Remesas que ayudaron a proteger la independencia económica de muchos, manteniéndolos fuera del alcance de los prestamistas de censos y contribuyendo de esta manera a prolongar la agonía del Antiguo Régimen, que se sustentaba en parte en la economía familiar y autoconsumo de los caseríos.

Y dado que la familia es la encargada de tejer y mover los hilos que forman el entramado de toda la red de relaciones necesarias para la emigración, mi objetivo de investigación se centró en buscar una familia particular entre las que constituían el grupo de criollos de origen vasco de San Miguel, eligiendo una de estas células familiares que a su vez había sido parte integrante de uno de los linajes mas representativos en el Valle de Gordejuela que está en las Encartaciones de Bizkaia, la familia Allende de la casa y barrio de Zubiete. De ella me he servido para mostrar a través de sus etapas generacionales la emigración de algunos de sus miembros, de forma, que al profundizar en las distintas generaciones nos acerquemos también a las circunstancias que rodean la emigración de cada uno de ellos. Es por tanto, un enfoque de la emigración desde la óptica de una aproximación diacrónica a una familia durante los siglos XVII y XVIII.

A través de los periodos y vicisitudes que pasa la familia Allende para mantener la propiedad, patrimonio y status que por linaje les corresponde, encontra-

² El concepto fue utilizado por Bourdieu haciendo referencia a las estrategias matrimoniales llevadas a cabo en el Bearn francés para la prosperidad y supervivencia de la casa familiar. En este artículo se trabaja la estrategia económica de la emigración unida a la matrimonial.

mos siempre la utilización de la emigración como estrategia para la pervivencia y continuidad del conjunto de la célula familiar materializada en la casa que los representa, la casa Allende de Zubiete.

1.1. Características generales de la emigración vasca a las Indias.

Las fuentes de información con las que contamos en la actualidad para estudiar la emigración en Bizkaia son: el Catálogo de Genealogías y Actas de Ayuntamientos del Archivo Foral de Bizkaia, el Catálogo de pasajeros a Indias, y las solicitudes de Hidalguías depositadas en el Archivo Histórico de la Provincia de Bizkaia. Además, en esta ocasión se revisaron también los Fondos de Notarios y Contadurías de Hipotecas de este último archivo con el fin de poder contextualizar los principales acontecimientos de la familia Allende en torno a la emigración.

Entre las filiaciones de Hidalguías encontramos el rastro de aquellos vascos que se ausentaron tanto a América como a otras partes de la península en busca de un ascenso económico y social; en muchas ocasiones a lugares como Cádiz, Sevilla o Madrid, donde algunos pudieron conseguir sus aspiraciones y otros simplemente los utilizaron como plataforma hacia el Nuevo Mundo. Sin embargo, el mayor número de solicitudes de Hidalguía tienen como finalidad el paso a las Indias, movimiento que se inicia con la conquista y colonización del Nuevo Mundo (Boyd-Bowman 1985).³

En efecto, la corriente migratoria vasca hacia América se inicia tempranamente, por lo que no fueron una excepción entre las tropas castellanas en la campaña de conquista y colonización del Nuevo Mundo. En el siglo XVI los lugares de Bizkaia donde se registraba un mayor flujo de emigración eran Bilbao y Orduña (García de Cortazar *et al.* 1985:302-303). La densidad de la población del Señorío en dicho periodo se puede estimar en torno a los 30 habitantes por km² (García de Cortazar 1985: 304), con un mayor peso específico de población en las Villas, las cuales actuaban como focos de irradiación de emigración, o epicentros en un círculo de influencia que creaban a su alrededor. Las zonas más representativas por su densidad de población eran, por un lado, la vía que desde la Villa de Bilbao llevaba hasta Portugalete, y por otro, el área de Orduña y Balmaseda, dibujando una línea de expansión hacia el mar. Resulta difícil cuantificar el porcentaje de población vasca que se desplaza a América en esta primera época debido a que una gran cantidad de estos emigrantes abandonaron la península por medios no cuantificables o “ilegales”, pero estamos en la posibilidad de considerar a través de los registros de pasajeros a Indias que el fenómeno de la emigración vasca al Nuevo Mundo

ocurre desde la primera época de conquista, ya que en la lista de pasajeros hay un total de 337 individuos registrados, que salen desde distintos puntos del País Vasco con destino a la Nueva España en un período aproximado de veinticinco años.

Ya en el caso concreto de Gordejuela, Royo (1997) dice, que entre los años 1538 y 1578 salieron seis mozos hacia Indias, preferentemente a Nueva España, y una vez alcanzados los siglos XVII y XVIII las salidas hacia el Nuevo Mundo fueron constantes, así como las noticias de los que estaban fuera, que llegan a través de testamentos, dinero o mandas piadosas que se envían a su Gordejuela natal. Para finales del siglo XVIII y principios del XIX se incrementan aún más los expedientes de Hidalguía de aquellos que desean viajar a Indias, pasando a ser una verdadera avalancha de solicitudes en la segunda mitad del siglo XIX. De forma que, entre 1887 y 1881, emigraron a América desde Gordejuela 24 varones y 6 mujeres, la mayoría de ellos adolescentes; solamente seis varones superaban los 20 años de edad. Entre los destinos mas apetecidos figuraban Cuba, México, Buenos Aires y Montevideo.

1.2. Distintas etapas de la emigración vasca a las Indias.

Haciendo una síntesis de lo que fue la emigración vasca a Indias desde el inicio de la conquista castellana, podemos identificar tres tipos de emigración, ya que cada uno de estos flujos afectó a componentes distintos de la sociedad vasca y corresponden a un periodo determinado del proceso de conquista y colonización de América.

Los primeros vascos en movilizarse fueron, con toda probabilidad, aquellos que de alguna forma estaban unidos a la órbita de acción de Castilla. Una parte de los primeros emigrantes vascos a América que se mueven en la órbita castellana a través de relaciones y status, profesión u ocupación, incluye sobre todo, a militares que habían participado con anterioridad en empresas castellanas de conquista (Boyd-Bowman 1985)⁴, así como a oficiales reales, religiosos y criados. De modo que si nos remontamos al inicio del flujo migratorio a América en la primera mitad del siglo XVI, nos encontramos ya con un número de portadores de alguna profesión, capital, y sobre todo relaciones, que les facilitan su emigración y entrada en la estructura colonial naciente (Lanzagorta 1993:60-61).

Estos cargos podían permitirse un viaje que no estaba al alcance de todos los bolsillos. Dentro de

3 Este autor considera la siguiente emigración para el periodo 1521-1540: Bilbao 44, Orduña 30.

4 Tal es el caso de los Munjaraz, originarios del Duranguésado de Bizkaia, que participan con Hernán Cortes en la Conquista de México, Francisco de Orduña que acompaña a Pánfilo de Narvaez y Martín de Zamudio, que ocupa un cargo en la administración. Todos ellos son mencionados entre los primeros pobladores de la América Hispánica (1493-1519)

ellos, los criados formaban un grupo aparte, porque al mismo tiempo que algunos eran llevados a América como integrantes del séquito de familiares, otros debían pagar el pasaje con su trabajo en un período específico de tiempo, período que oscilaba en torno a los cinco años de duración. Sin embargo, todos ellos quedan incluidos como parte de un grupo con vínculos que se extienden más allá del ámbito local vasco.

En segundo lugar, tenemos a otro grupo de personas que forman parte y participan de la estructura económica propia del Señorío de Vizcaya, y que por lo tanto, se encuentran bajo su órbita de acción. Nos referimos a marinos y comerciantes.

El Señorío actuaba como bisagra en el comercio entre Castilla y el Norte de Europa en lugares como Francia y los Países Bajos, por lo que contaba con un Consulado de Comerciantes, armadores de barcos, escribanos y marinos experimentados que se unen desde el principio a la empresa castellana y comercio con Indias para obtener un beneficio. A pesar de no ser muchos los registros con los que contamos, hay noticias de un porcentaje importante de hombres de mar -comerciantes, navieros y marinos- que están en Santo Domingo y otras islas del Caribe en los albores de la conquista del Nuevo Mundo realizando un movimiento entre ambos continentes. Y aunque estemos hablando de un tipo de emigración de ida y vuelta, con el tiempo, esta pudo dar origen a futuras migraciones definitivas tanto propias como también de otros miembros del grupo familiar. Por tanto, podemos concluir, considerando la existencia de un alto porcentaje de vascos relacionados con el comercio en los primeros años de la colonización. Es en este apartado relacionado con el comercio y el mar donde realmente se encontraría representado el grupo vasco.

Entre ellos merecen una mención especial el grupo de marinos vascos, los cuales eran solicitados por su gran reputación y experiencia en navegación. Muchos de estos acostumbraban desertar una vez hecho el viaje, por lo que entran en la categoría de emigrantes ilegales. Es entre los marinos y soldados, que en muchas ocasiones se enrolan con el único fin de permanecer en las Indias, donde se encuentra el grupo mayor de migración indocumentada. En el primer cuarto del siglo XVII por ejemplo, este tipo de emigración alcanza un 20% del total de la tripulación que integraba los galeones, siendo mayor entre los soldados (Jacobs 1991:77)⁵. En 1614 el número de soldados y marinos desertores de los galeones alcanzaron un total de 460 personas, muchas más que las 353 registradas legalmente el mismo año (Jacobs 1991:79). Este tipo de migración ilegal se reducía a los hombres y hace que el porcentaje de oficiales reales parezca más

alto de lo que en realidad es. Tampoco es identificable con una época concreta de emigración, puesto que su actividad se desarrolla a lo largo de todo el proceso de conquista y colonización del Nuevo Mundo, presentando un carácter cíclico.

Por último, el grupo de emigrantes que desde el País Vasco partieron hacia América en los siglos XVII y XVIII, son considerados ya como parte del grupo de colonizadores por tratarse de una emigración posterior y con carácter definitivo. Es un tipo de emigración que se lleva a cabo como estrategia de mejoramiento -o como muestran muchos casos, deberíamos quizás decir “mantenimiento”- de los pequeños propietarios rurales, los cuales, junto con astilleros y ferrerías eran parte principal de la estructura económica del Señorío de Vizcaya. Fueron, precisamente los pequeños propietarios, los que se vieron cada vez más amenazados por un desarrollo mercantilista, que desde mediados del siglo XVIII, tendía a acabar con la autosuficiencia que caracterizaba a sus caseríos.

Este grupo, que consideramos como emigrantes de “mejoramiento” o “mantenimiento”, es aquel cuya movilización no es solamente la consecuencia de la necesidad, sino que se alienta por el deseo o esperanza de ascender socialmente, y al mismo tiempo, contribuir a mantener el status y prestigio de la casa y grupo familiar. Las causas endógenas de este fenómeno las tenemos que buscar en las circunstancias históricas que contextualizan el hecho migratorio, así como en el sistema de organización familiar vasco.

Sin embargo, este tercer grupo, debe en parte su existencia a la emigración de los dos grupos anteriores y las redes familiares que se tejen a partir de los primeros asentamientos de parientes establecidos en el Nuevo Mundo. No obstante, éstos últimos no contaron con las facilidades que poseían los dos grupos anteriores, viéndose obligados a costearse el viaje con las posibilidades a su alcance, la ayuda de parientes y amistades en América, o bien, utilizando la emigración ilegal. Pero en la mayoría de los casos, el viaje se pudo realizar gracias al esfuerzo y participación de la familia, o caserío, y se llevó a cabo por medio de préstamos y censos sobre la propiedad contraídos para financiarlo, al tiempo que se creaban redes interfamiliares para facilitar la emigración “tirando” los primeros emigrantes de la saga de otros componentes del grupo. Es decir, la posición y relación de las familias eran de gran importancia para determinar quién debía emigrar, cómo y dónde. De forma que producía un impacto que involucraba tanto a la familia como a la sociedad local.

1.3. Delimitación del grupo y procedimiento de emigración.

Los complicados trámites burocráticos y procedimientos legales que regularon las salidas hasta princi-

⁵ Con referencia a los marinos, era frecuente que los barcos que iban a Indias, se quedasen allí para ser utilizados como partes en las reparaciones de otras embarcaciones. En consecuencia, los marinos de estos barcos debían encontrar la forma de volver a España.

prios del siglo XIX⁶, así como las exigencias financieras que conlleva el viaje al Nuevo Mundo, limitaban el número de emigrantes potenciales a solo aquellos económicamente capaces de poder afrontarlo. Los gastos de desplazamiento hacia Sevilla desde el País Vasco eran de 5,100 maravedíes por 73 días de viaje. A estos gastos habría que añadir el tiempo de estancia en Sevilla hasta la salida del barco, más los gastos en provisiones para la travesía; todo ello, de acuerdo con Jacobs (1991: 81) ascendía a 46,308 maravedíes. Ante semejantes cifras, es obvio que resultase más fácil y económico el emigrar de forma “ilegal”, enrolándose como soldado o marinero y desertando después en las Indias, lo cual como ya se ha dicho, se convirtió en una práctica común.

El procedimiento legal de emigración generalmente comienza con la recepción en la familia de una carta que en muchas ocasiones ha sido enviada por un hermano de la madre que está en las Indias, un pariente cercano, o en algunos casos, un paisano que habiendo obtenido el éxito en el Nuevo Mundo, solicita a uno de los hijos de la familia para que le ayude en la administración de su negocio. Con frecuencia el chico ha sido preparado para este momento y posee conocimientos de “primeras letras y números” con los cuales se convierte en un aspirante deseable para el cargo que va a desempeñar. Como la mayoría de los emigrantes eran adolescentes, debían tener un contacto en América que se hiciera cargo de ellos proporcionándoles el alojamiento y el sustento inicial, y también se les proporcionaba de forma regular un trabajo que solía ser un cargo de confianza. De esta manera se confiaba al hijo a una persona conocida y se evitaba ir a la aventura y con un destino incierto.

Era conveniente tramitar también el expediente de Hidalguía y Limpieza de sangre. El Fuero de Vizcaya declaraba que “*todos los vizcaínos son nobles hijosdalgo*”, y prescribía que los vizcaínos que se establecían fuera del Señorío debían seguir gozando de los derechos derivados de su hidalguía. Este status situaba a los vizcaínos en un lugar privilegiado respecto al resto para poder gozar de todas las prerrogativas que como Hidalgos les correspondían por el mero hecho de haber nacido en Vizcaya. Para su obtención se sacaba una partida literal de bautismo del futuro emigrante, que iba acompañada del testimonio de algunos vecinos del pueblo que certifican sus buenas cualidades y pro-

cedencia. Por último, se hacía imprescindible contar con la red de apoyo necesaria para su desplazamiento a través de la Península y estancias en puntos clave como podían ser Sevilla o Cádiz.

Tomando en consideración todos estos grandes gastos, dificultades y trámites burocráticos que limitaban las posibilidades de muchos emigrantes potenciales, nos encontramos con que la representación del colectivo vasco, una vez alcanzado el siglo XVIII, estará representada sobre todo por grupos que socio-económicamente ocupan los estratos medios de la sociedad. Pequeños propietarios que contaban con una propiedad que en un momento de necesidad monetaria podía ser hipotecada con el fin de obtener la cantidad necesaria para afrontar un viaje, dote, etc. Es precisamente este tipo de emigración la que nos interesa, y dentro de la cual situamos el caso de la familia Allende del barrio de Zubiete.

Con esta delimitación de emigrantes no tenemos en cuenta a otros estratos de la estructura social vasca, como son los comerciantes y propietarios de mayorazgos poseedores de rentas, molinos y ferrerías los cuales, en muchos de los casos, ya habían enviado a sus hijos a América en los primeros años posteriores a la conquista. Junto a ellos, quedan también eliminados de esta redacción aquellos que, por el contrario, al no tener propiedad y ser arrendatarios, no cuentan con un bien que hipotecar con el que obtener dinero puntual para el viaje.

Sobre la emigración femenina suponemos que los patrones culturales, además de las circunstancias de viaje que acabamos de mencionar, incidirían en la baja representatividad de mujeres vascas en la emigración a América. Incluso en los primeros años de la colonización, salvo una emigrante guipuzcoana en 1512, los vascos, que representaban el 4.5% de todos los colonizadores de esa primera época, no dieron a la colonización mujer alguna. Este dato refuerza la hipótesis anterior de la limitación del fenómeno migratorio en nuestro territorio a ciertos sectores muy definidos, mientras que Andalucía, por ejemplo, proporciona el 67% de las mujeres (Boyd-Bowman 1985). Este mismo patrón de ausencia de emigración femenina se repite en los datos que muestran localidades como Gordejuela, Oquendo y Güeñes en el siglo XVIII, donde se puede considerar que el tipo de emigración responde a una población de hombres solteros en su mayoría, para los que el matrimonio tenía lugar una vez se había alcanzado una situación económica favorable que les permitiera un contrato matrimonial ventajoso con alguna criolla, que en muchos casos era hija de algún paisano acomodado. Con ella esperaban

6 El Artículo 10 del Reglamento para el Comercio Libre –vigente de 1778 a 1827– regulaba tanto el movimiento de mercancías como el de personas y no permitía embarcarse sin previa licencia despachada por Vía Reservada de Indias, del Consejo Superior de ellas, ó de la Real Audiencia de Contratación de Cádiz, que también podía concederlas en los casos definidos por las Leyes.

alcanzar el status social deseado para el éxito de la emigración.

1.4. El epicentro de la emigración a la villa de San Miguel el Grande de la Nueva España.

El lugar de origen de la familia Allende, así como de otras familias de peninsulares y criollos prominentes que integraban la sociedad de la Villa de San Miguel el Grande en el siglo XVIII, coincide con una zona concreta que forma la confluencia de tres pueblos: Gordejuela, Güeñes y Oquendo. Estos pueblos, a pesar de pertenecer a provincias distintas, se encontraban los tres bajo el influjo de la zona de Orduña, la cual, al formar una línea de expansión hacia Balmaseda y la Villa de Bilbao, afectaba al Valle de Ayala y a las Encartaciones en Bizkaia. La alta reacción migratoria de la zona podemos atribuirla al hecho de estar situadas, tanto en Orduña como en Balmaseda, las aduanas internas del Señorío, así como en su condición de puntos de salida obligada hacia la meseta, y por tanto, puntos en los que se mueve el comercio de mercancías en su camino entre el mar y la meseta castellana.

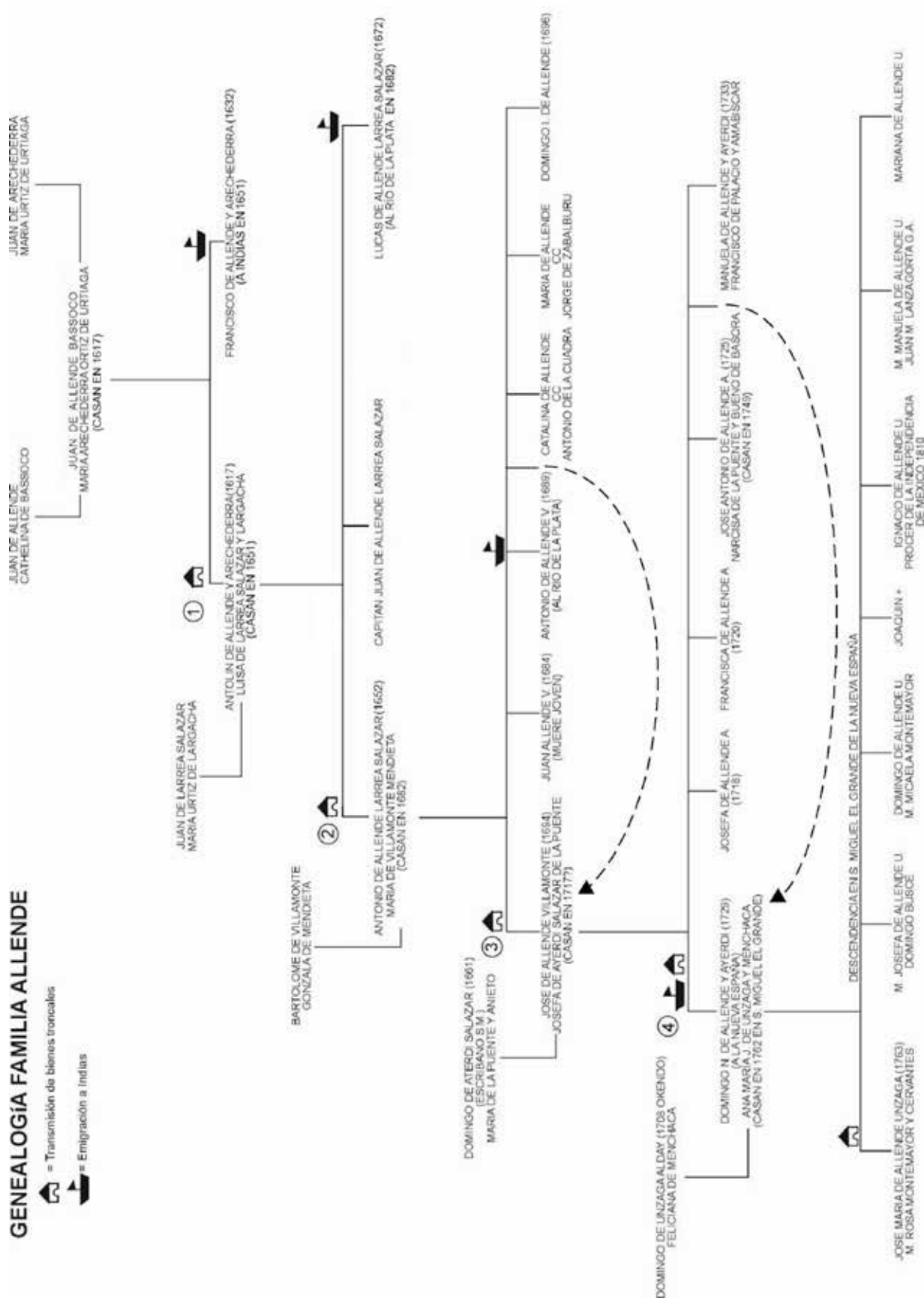
Ambos puntos registraban un alto índice de movimiento de población. Orduña sobre todo, era lugar de paso de los arrieros de mulas que venían de la meseta cargados de la lana que se exportaba por el puerto de Bilbao. Durante los siglos XVII y XVIII el puerto de Bilbao había logrado controlar la mayor parte de las exportaciones de lana castellana de la meseta norte y del hierro en barras que se producía y trabajaba en Bizkaia y en buena parte de Gipuzkoa, en contrapartida de las cuales se importaban textiles y bacalao para abastecer a los consumidores de la provincia, pero sobre todo a los de Castilla y la Rioja. De tal manera que, dentro de los muros de la Villa, habitaba una rica burguesía comercial cuyos negocios alcanzaban Madrid, Sevilla, Londres o Amsterdam. No obstante el tráfico de arrieros y mercancías que circulaban por la peña de Orduña, el camino hasta el puerto requería la utilización de caballerías, a pesar de haberse ensanchado el paso por la peña vieja entre 1686 y 1690 y reparado los caminos de herradura de Ollargan a Bilbao. Este camino viejo, llamado de la venta de Arbín, sólo era para la herradura y se superaba a duras penas y no en todas las estaciones del año. Dicha situación se solventaría a partir de 1765, año en que es transformado en Camino Real o de coches, por el que bajaban infinitos carromatos cargados de sacas de lana. Para dicha empresa de construcción se asociaron el Señorío de Vizcaya, la Villa de Bilbao y el Consulado de Comerciantes. La nueva situación permitió que el tráfico a través del camino de Orduña, que estaba antes

ligeramente por debajo del de Balmaseda, absorbiera a partir de 1772 la mayoría de las mercancías transportadas entre Bilbao y la submeseta norte, relegando a un segundo lugar a la ruta encartada (Fernández de Pinedo 1974: 252).

El trasiego de mercancías, arrieros e ideas facilitaba a su vez el movimiento de personas hacia otros lugares de la península, y en caso de que la familia pudiera afrontar los gastos del desplazamiento, hacia las Indias. Situación que se veía favorecida por las leyes de herencia que el régimen foral y la costumbre restringían a uno solo de los hijos como heredero de los bienes raíces, alejando a los demás hijos de la propiedad de los mismos. El fenómeno, por último, se ve incrementado durante el siglo XVIII por una serie de procesos que tienen como resultado la formación de un mercado interno y la acumulación de capitales, que procedentes de la tierra, van a manos de unos pocos.

A lo largo del siglo XVIII vamos a encontrar una mayor división del trabajo y especialización en distintos oficios que va unida al retroceso del autoconsumo y el consecuente aumento de la producción para la venta, así como, una mayor cantidad de ferias, mercados y leyes para la libertad del comercio de granos. Todos estos cambios de la estructura económica y social encuentran su expresión final en la Real Cédula de 28 de Mayo de 1770 que permitía a los poseedores y dueños de las tierras arrendarlas libremente. Dicha Real Cédula no era más que la legalización de los hechos que habían comenzado a producirse con anterioridad a través de la renta, de la usura, del control del circuito comercial y del crédito. Así, una parte considerable del excedente generado por la sociedad, fue pasando de las manos de sus inmediatos productores –campesinos y artesanos– a las de mercaderes y burgueses rurales (Fernández de Pinedo 1974: 232).

Estos hechos, que no son mas que la manifestación de descomposición del antiguo régimen de producción campesino que predominaba en Bizkaia, significan la debacle para los pequeños propietarios que habían sido hasta entonces la gran mayoría en Valles como el de Gordejuela, y que a partir de estos cambios ven cada vez mas difícil mantener su propiedad independiente de deudas y censos que gravitan sobre la misma. El final de sus casas independientes, que para muchos se produce desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta mediados del XIX, y las guerras que se originan acompañando y anunciando el cambio, dan como resultado la última gran expulsión de mozos hacia unas colonias americanas recién liberadas de sus lazos con la metrópoli.



2. LA FAMILIA ALLENDE, CONTEXTO Y CONSECUENCIAS DE LA EMIGRACIÓN.

El apellido Allende hunde sus raíces en la fundación de Gordejuela y en la Torre de Allende que se alzaba en Iratzagarria, en el lugar donde se unen el río Herrerías y el Rodayega. Con el tiempo, los descendientes troncales de la Torre construyeron un Palacio acorde a su rango y más cómodo para vivir que las antiguas Torres, las cuales eran pequeñas fortalezas de planta cuadrada que habían quedado relegadas después de las guerras de bandos por incómodas y caducas en sus funciones. Dicho Palacio se mantiene en pie hoy en día y es conocido con el nombre de Salazar de Allende por ser éste el nombre de los descendientes de la Torre que moraron en él. Sin embargo, no se han encontrado datos que revelen el grado de parentesco de los Allende moradores en la Torre con los Allende, que está documentado, vivían en el Barrio de Zubiete ya en el siglo XVI.

2.1 Francisco de Allende y Arechederra.

El primer documento⁷ encontrado en las fuentes sobre los Allende que habitaban en el barrio de Zubiete, es una solicitud de vizcaína y limpieza de sangre hecha por Juan de Allende, en 1651, para su hijo. En él se dice que *“proveyolo el Señor Don Esteban de Salazar en la Torre y Casa de Allende”*. Por aquel entonces, este último, desempeñaba el cargo de Alcalde y Juez ordinario del Valle y no se añade ninguna nota que nos hable de la existencia de algún tipo de parentesco entre ambos, por lo que se da por sentado que es citado solamente en función del cargo que ejerce, como Alcalde y Juez.

En el documento se explica, que dicha solicitud tiene como finalidad que Francisco de Allende y Arechederra, *“que al presente reside en la Villa de Madrid corte de su Majestad (...) trata de pasar a las Indias de la Nueva España”*, aunque no especifica exactamente el lugar al que piensa trasladarse. Sin embargo, existe otra solicitud en el mismo archivo de genealogías e hidalguías, presentada en idéntica fecha, a nombre de Francisco de Arechederra Axpuru. Éste último es primo carnal por el lado materno del primer solicitante, y su expediente especifica *“que es residente al presente en el Reino de la Nueva España en Indias en la ciudad de Zacatecas”*⁸. La coincidencia en el lugar, fecha, escribano y hora para la presentación de testigos de ambas solicitudes -*“en el lugar de Axpuru que es en este dicho Valle, el martes primero que se contaban diez de este mes de enero de mil seiscientos cincuenta y uno a las ocho de la mañana de él.*

Escribano; Domingo de Zubiete”- nos hace pensar que la intención de Francisco de Allende y Arechederra era la de viajar a la ciudad de Zacatecas en compañía de su primo que ya se encontraba residiendo en ella. De ser así, ésta sería la primera prueba de la relación de la familia Allende con México.

El interrogatorio que se hizo a los distintos testigos para la obtención del documento de buena conducta y limpieza de sangre, proporciona datos familiares que nos confirman en la relación de consanguinidad que existía entre ambos primos, e informa que Juan de Allende Bassoco, padre del solicitante, había nacido alrededor de 1590 y era hijo de Juan de Allende y Cathelina de Bassoco. Nos dice también que estaba casado con María de Arechederra Urtiz de Urtiaga, quien a su vez era hija de Juan de Arechederra y María Urtiz de Urtiaga, y por lo que podemos deducir del mismo documento, que eran dueños y señores de la Casa del barrio de Zubiete donde residían. Pero lo más importante, es que este documento podría ser el inicio de la cadena migratoria de la familia Allende hacia México.

Por otra parte, la casa que la familia Allende poseía en Zubiete está situada justo al lado de la casa conocida como Mayor de Zubiete, que según algunos autores (Ybarra y Bergé 1967:342) parece que es anterior a la Torre de Zubiete ubicada en la orilla opuesta del río Herrerías (o Ibalzibar). Dicha casa Mayor formaba parte de un mayorazgo que incluía ferrería y molino y era propiedad, en la época que nos ocupa, de Doña María Pérez de Zubiete y Urrutia y Don Domingo de Lapuente; ambos la habían donado a su hija María por motivo de su matrimonio, según consta en el testamento otorgado por Don Domingo el 10 de Diciembre de 1611. Por su situación y cercanía casi podríamos incluir la casa de los Allende dentro del mismo conjunto. Sabemos además, que un tal Diego Pérez de Zubiete, quien fue morador de la casa Mayor, ejerció como tutor de los hijos que dejó Lope Allende de Zubiete después de su fallecimiento en 1574. Este último, bien podría ser el bisabuelo de nuestro solicitante Francisco de Allende y Arechederra. Por todo ello, cabe pensar que esta rama de los Allende había ocupado un lugar socialmente importante. Además, considerar el hecho, de que la proximidad entre los edificios y la relación que pudiera existir con estas familias destacadas, las cuales ya habían enviado algún miembro del grupo familiar al Nuevo Mundo, pudo haber actuado también como detonante en el movimiento migratorio de los Allende hacia América, proporcionándoles las redes necesarias para su desplazamiento.

Efectivamente, nos consta que Don Domingo Ignacio de Vitorica y Urrutia, cuya torre del linaje familiar se encontraba situada en un alto no lejos del lugar que nos ocupa, había desempeñado el cargo de Alcalde Mayor de la Jurisdicción de Cuernavaca en la Nueva España. Lo mismo sucede con el linaje de

7 Archivo Histórico Provincial de Bizkaia (en adelante AHPB). Genealogías 4/54, Fol. 1r-13v, año de 1651.

8 AHPB. Genealogías 7/98, año de 1651. Documento que solicita Domingo de Arechederra Axpuru para su hermano Francisco de Arechederra residente en Zacatecas, México.

Lapuente al que pertenece D. Simón de Lapuente y López de Arandia, que era presbítero y abogado de la Real Audiencia de México y que en 1673 escribe un volumen con el título “Discurso de la nobleza de Vizcaya y de sus Encartaciones” (Martínez Salazar y San Sebastian 1992). Antecedentes semejantes presentan otros linajes como los Urtusaustegui, Salcedo o Villanueva; sin embargo en nuestro caso, no tenemos constancia de haber existido un movimiento anterior de la familia Allende del barrio de Zubiete hacia América, siendo este de 1651, el primer documento encontrado en los archivos con referencia a la misma.

Como se ha comentado con anterioridad, el documento consta de un interrogatorio que es contestado tanto por el padre del solicitante como por los testigos presentados para confirmar la vizcaína (o hidalguía) y “limpieza de sangre” del pretendiente, y nos proporciona los datos ya mencionados sobre los orígenes y lugar de residencia familiar en el Barrio de Zubiete, pero también nos demuestra su fecha de ejecución -y esto es lo mas destacable desde el punto de vista de la tradición-, porque en el mismo momento que uno de los hijos, Francisco de Allende y Arechederra, recibía el apoyo necesario para su emigración, el otro hijo de nombre Antolín, era nombrado heredero quedando a cargo de la casa que le es otorgada según ley sucesoria al firmarse el contrato de bodas con Luisa de Larrea Salazar y Largacha. Es decir, se trata de un acto doble y simultaneo, en el que se decide la estrategia a seguir y se juega el futuro de la casa. La novia, que viene a formar parte de la casa y familia, procede de una de las antiguas familias de Gordejuela, por lo que es de suponer que la dote aportada al matrimonio debió de ser cuantiosa.

A continuación pasamos a la siguiente generación de residentes en la casa familiar, la de esta nueva pareja formada por Antolín de Allende y Arechederra y Luisa de Larrea Salazar y Largacha, que tuvieron como descendientes a Antonio, Catalina, María, Juan, Francisca y Lucas.

2.2. Lucas de Allende y Larrea Salazar.

Nace en la casa solariega de sus antepasados el dos de Octubre de 1672 y posiblemente fuera el menor de los seis hijos que tuvo el matrimonio de Antolín de Allende y Luisa de Larrea Salazar. El mayor, Antonio de Allende de Larrea Salazar, había nacido diez años antes y pasa a heredar el caserío como parte del contrato que acuerdan sus padres por su matrimonio con María de Villamonte y Mendieta.

Se sabe que el 15 de Noviembre de 1682, coincidiendo con la fecha en la que el primogénito contrae matrimonio, su padre Antolín de Allende, otorga una carta de pago a favor del hijo mayor por la que, en lo sucesivo, unido al status del matrimonio, se ocupará también del gobierno de la casa. En ella deja constan-

cia que han sido entregados 150 ducados de vellón “en vestidos y adorno de Lucas de Allende su hijo legítimo hermano de dicho Antonio, para aviarle para las partes de Indias y dinero que para dicho avío ha entregado a Juan de Zamudio, vecino de Cádiz.....los cuales dichos ciento y cincuenta ducados de vellón son cuenta y parte de pago de cuatrocientos ducados de vellón que los dichos Antolín de Allende y su mujer reservaron para poder disponer de ellos entre el dicho Lucas y Francisca de Allende, sus hijos legítimos a su voluntad por el contrato que se celebró cuando se hubo de casar dicho Antonio de Allende con María de Villamonte⁹. Lucas contaba por aquel entonces con diez años de edad, pero todo hace pensar, que su salida hacia el Virreinato del Río de la Plata a una edad tan temprana se debió a que se aprovechó la coyuntura familiar para confiárselo al Maestre de Campo Domingo de Villamonte, de treinta años de edad y hermano de María de Villamonte, flamante esposa del hijo primogénito.

Como en muchas otras ocasiones, podemos reconocer en estas líneas la manera como los contratos matrimoniales eran utilizados para la prosperidad de la casa, y con ella la de toda la familia. En el caso que nos ocupa queda claro, que además de la dote con la que se comprometen los contrayentes, se crean las redes necesarias para dar salida a otros miembros de la familia. Esta práctica concreta debió ser habitual, porque se han encontrado más casos en los que el hermano de la desposada ayuda al hermano del novio a emigrar. También el tío materno cumple esta función en otras ocasiones. Parece como si fueran redes que se establecen a través de las mujeres. Y las redes se tejen también hacia lugares lejanos de la península con el fin de tener puntos de referencia en sitios estratégicos que faciliten la plataforma de salida hacia América. Ésta es la función que cumple Juan de Zamudio, un vasco radicado en Cádiz, que solucionaría el problema del ajuar del muchacho para su partida.

En cuanto al dinero enviado para tal fin, en muchas ocasiones se trataba de la legítima que le hubiera correspondido al chico al morir los padres, aunque para ello fuese necesario, que los padres tuvieran que recurrir a la imposición de algún censo sobre la casa y propiedad para poder disponer del monto necesario. Se trataba de un largo camino y también una larga espera, a veces de años, antes de tener el deseado pasaje a Indias. Recorrido y trámites imposibles de afrontar desde el País Vasco si no se contaba con la infraestructura de relaciones y metálico imprescindibles.

Haciendo de ayudante del Maestre de Campo Domingo de Villamonte, Lucas recorrió vastísimas regiones viajando por el Perú, para establecerse definitivamente en Córdoba del Tucumán (Allende Navarro 1966: 80).

9 AHPB. Escribano Joseph de Veraza, Notariado 1262, Fol. H. 110 r – 111 v., Oct. 30, 1794.

¿Que pensaría un niño de diez años al que se le lanza al mundo a tan corta edad?. No lo sabemos, pero tuvo que ser dura aquella prueba, y a juzgar por los resultados se puede afirmar que en la mayoría de los casos, el que se iba, debía tener claro el objetivo de su lucha y sacrificio; había que conseguir hacer fortuna. Existía también la responsabilidad moral de contribuir al mantenimiento de la casa familiar, colaborando a la toma de estado de las hermanas solteras con el envío de dotes y ayudando en épocas de malas cosechas y necesidad de dinero. Y es de suponer que Lucas lo hiciera aunque no tengamos constancia de ello.

Tenemos constancia sin embargo de sus logros y actuación en la Ciudad de Córdoba, donde ocupó el puesto de Alcalde Ordinario en dos ocasiones y otras tantas fue Síndico Procurador General, Gobernador Político en Sustitución y Maestre de Campo de los Reales Ejércitos. Tuvo también el título honorífico de Patrono del Convento de Santo Domingo, patronazgo que desempeñaron después de su fallecimiento sus hijos y nietos. Casó el 7 de Julio de 1701 con Doña Águeda de Losa-Bravo y Gutiérrez de Arce “, señora de elevado nacimiento y vida ejemplar”¹⁰. Su matrimonio revistió una especial solemnidad, ya que contó con la asistencia de todo el Cabildo, Justicia y Regimiento. Es importante constatar que fueron sus padrinos en el desposorio y velación, el Maestre de Campo, Domingo de Villamonte y su mujer Doña María Galíndez de San Pedro, también con orígenes en Gordejuela¹¹, con quienes al parecer conservaba vínculos estrechos por haber ocupado el lugar del padre desde su emigración.

Según nos dice el cronista Altamira (1973:107), Lucas de Allende y Larrea Salazar fue el fundador en Córdoba del Tucumán de una de las familias más importantes “y una de las más distinguidas de la culta sociedad cordobesa. Así como una de las más vinculadas a los episodios políticos desarrollados dentro de la vasta periferia de la provincia”. Esta opinión es un hecho constatable al revisar la vida de la descendencia que tuvo Lucas de Allende en la tierra que le recibe y que hace suya.

Como se ha mencionado con anterioridad, la primera generación trasplantada en el Nuevo Mundo se caracteriza por su afán y búsqueda de éxito, y éste éxito, se vio incrementado por su hijo el General Tomás de Allende y Loza, quien a su vez tiene dos hijos: Benito Antonio y Pedro Lucas de Allende y Vicentelo. Es sobre todo con éste último, que los negocios de la familia Allende alcanzan proporciones inusitadas, aunque siempre simultaneadas con cargos en el ejército y de servicio a su ciudad. A las grandes extensiones de tierra que había recibido tanto de su padre

como de su abuelo, Pedro Lucas añade un establecimiento de ganado llamado “Maza” al norte de Córdoba, donde construye su casa solariega. Esta estancia fue arrendada por Don Pedro Lucas en el año 1762 y adquirida diez años mas tarde junto con las propiedades próximas de “Copacabana” y “Moyos”. De estos establecimientos saldrían muchos millares de mulas que se exportaban al Perú y Bolivia para las explotaciones mineras que exigían una demanda considerable de mulas. Recuas de estos animales eran llevadas por jóvenes a los valles Salteños, donde inveraban mientras ganaban fuerza y resistencia para la dura jornada que les esperaba, la de trepar los Andes camino del Alto y Bajo Perú. A este lugar concurría Don Pedro Lucas de Allende acompañado de sus hijos Tomás y Faustino para aportar sus recuas de mulas, que entre los años 1778 y 1808 superaron la cantidad de 11.000 animales, que se sumaban anualmente a las 120.000 mulas que se vendían en Sumalao, en la feria de reconocida fama (Allende Iriarte 1975: 50-51).

Por esa época Don Pedro Lucas de Allende inició un expediente sobre su legitimidad e hidalguía vizcaína y la de sus antepasados, para lo cual se llevó a cabo una investigación en Gordejuela donde la entonces dueña y señora de la casa era Manuela de Allende y Ayerdi, quien testifica “*que Don Lucas pasó a los Reinos de Indias....de cuya certeza se halla muy bien instruida y por noticias menudas que adquirió de su difunto padre el referido Don Joseph de Allende por habérselas comunicado en su larga vida, que ha que falleció como veinte años poco mas o menos siendo ya de larga edad y sujeto muy instruido de la descendencia de su casa y familia ilustre que había salido de ella*”, razón por la que reconoce a Pedro Lucas de Allende y Vicentelo como su familia, originario de la misma casa solar¹².

Sin embargo las generaciones y los tiempos cambian, y a sus hijos, nacidos criollos y con nuevas divisas en mente una vez resuelto el problema económico, les toca vivir el nacimiento de Argentina como país independiente. Administran sus fincas y bienes, pero el sentimiento de pertenencia a la tierra que un día acogió a su bisabuelo se antepone a la hora de tomar partido, de forma que los vemos actuar contra el régimen colonial luchando por el nacimiento de un país del cual son parte. Faustino Fernando de Allende y Torres se adhiere a la causa revolucionaria convirtiéndose en una figura relevante en Salta y Tucumán, a cuyos habitantes volcó a favor de la Revolución de Mayo. Fue sargento mayor en Córdoba, cargo otorgado por la Junta. Mas tarde se enrola en el ejército de Belgrano y participa en las batallas de Salta y Tucumán. Su hermano Tomás Bailón Allende y Torres es también nombrado por la Junta gobernador intendente de la Provincia de Salta el 3 de Diciembre de 1810. Fue

10 Pruebas de Nobleza de Don José Manuel Luciano de Allende y Torres. Archivo de Gobierno, Córdoba; N°7. Libro N° 24, Letra B.A. Años 1802-1803.

11 Libro 1º de Matrimonios; Fol. 159 vº, de la Catedral de Córdoba, Argentina.

12 AHPB. Escribano Joseph de Veraza, Notariado 1262, Fol. 110 r – 111 v. Oct. 30, 1794. Documento de Limpieza de Sangre e Hidalguía de Pedro Lucas de Allende.

Secretario de Estado en el Departamento de guerra en 1813 y designado, en 1814, al ejército del norte, muriendo en 1815.

Otros parientes generacionales, como su primo Pedro Tomás de Allende y Funes, pasa a Chile donde continúa la rama chilena de los Allende de la casa de Zubiete.

Por último tenemos la figura de un nieto de Lucas de Allende que, al contrario de los anteriores, fue militar realista y fiel servidor de su Majestad hasta el último momento. El Coronel de Dragones de la Reina, Santiago Alejo de Allende y Mendioloza, participa en la batalla en contra de la sublevación de Tupac Amaru, en Cuzco, aportando también caballería y uniformes para 200 hombres. Sus restos, junto con los de otros militares realistas, fueron traídos a España y enterrados en Cádiz el 30 de Julio de 1862. La misma ciudad donde su abuelo había permanecido impaciente su partida al Virreinato del Río de la Plata 130 años antes.

2.3. Antonio de Allende y Villamonte.

Es el próximo aspirante a emigrar en la generación de hijos que tiene el matrimonio formado por Antonio de Allende y Larrea Salazar con María de Villamonte Mendieta. No contamos con datos fiables sobre su nacimiento, pero parece suceder alrededor de 1689, y después de esta fecha de nacimiento imprecisa no volvemos a tener noticias de él en su pueblo natal.

El siguiente documento con el que contamos es un Censo de 50 ducados de principal que los hermanos Allende realizan ante notario el 21 de Febrero de 1714, después del fallecimiento de sus padres. En él se cuenta como *“Catalina, María, Joseph y Domingo de Allende hermanos y herederos de Antonio de Allende y María de Villamonte, imponen un Censo de 50 ducados de principal sobre sus bienes y personas”*¹³. Llama la atención que no figure en este documento el nombre del hijo mayor, Juan de Allende nacido en 1684, por lo que considero que ello se debe a que posiblemente habría fallecido también, y por esa razón, no aparece su nombre entre los hermanos. De la misma forma, tampoco encontramos entre los hermanos el nombre de Antonio de Allende Villamonte, pero en su caso, es de suponer que para dicha fecha ya hubiese emigrado al Virreinato de la Plata, ya que es allí donde volvemos a encontrar su rastro.

Parece factible pensar que los padres tuvieran programado heredar al mayor de los hijos, y que al mismo tiempo, aprovechando las redes tendidas hacia el Nuevo Mundo, decidieran enviar a este otro hijo a “hacer las Américas”. Sin embargo, el prematuro fallecimiento del primogénito y sus propias muertes, hizo que sólo cumplieran con la segunda parte de lo previs-

to, enviando a Antonio a la ciudad de Córdoba como los otros Allende que le precedieron. Allí contrajo matrimonio con María Ignacia de Arguello y Baigorri, cuyo padre era oriundo de Lesaca de Navarra. Era habitual que una vez alcanzado el logro económico, los mozos aspirasen a un status social al que se llegaba a través del matrimonio, para lo cual se buscaría a una criolla acomodada de la sociedad cordobesa. En muchas ocasiones las redes de paisanaje también sirvieron a este fin, por lo que no es raro encontrar matrimonios endogámicos entre los vascos emigrantes a Indias. La siguiente noticia que tenemos de él es la de su muerte, acaecida en el Perú en 1734.

Mientras tanto, en Gordejuela, su hermano Joseph de Allende y Villamonte, que había nacido en 1693, se queda con la casa de sus antepasados en el Barrio de Zubiete. Considero que indemnizó a sus hermanos con la parte que les correspondía, porque en el censo que hacen en 1714 se especifica, que se hipoteca *“la casa de alto a bajo que tenemos y nos pertenece que linda con la casa de Don Ignacio de Gondra y que por la hondera linda con Camino Real y que ha sido heredada de nuestros padres por iguales partes”*¹⁴. Ésta no era la forma habitual de heredar entre los vascos y pienso que las circunstancias especiales de la muerte de ambos cónyuges les hizo tomar una decisión de no reparto a uno solo de los hijos, heredando a todos por igual, debido quizás también a la juventud de los niños. Lo cierto es que Joseph debió repartir entre sus hermanos la parte que les correspondía porque las dos hermanas contraen matrimonio con propietarios de caseríos en el Valle, y para ello debieron contar con una buena dote. Queda la posibilidad de que estas dotes fuesen enviadas por el hermano que se encontraba en Indias.

2.4. Domingo Narciso de Allende y Ayerdi.

En la siguiente etapa, Joseph de Allende y Villamonte procrea una nueva generación en la casa de Zubiete después de haber firmado contrato matrimonial con María Josepha de Ayerdi Salazar y de Lapuente. La novia era hija de Domingo de Ayerdi Salazar, quien fue escribano de Gordejuela en la época¹⁵, y de Doña María de Lapuente, que cuenta en su familia con una larga historia de redes de emigración que se extendían esta vez hacia el Virreinato de la Nueva España. De modo que volvemos a tener la sensación de que son las mujeres quienes aportan al caserío nuevas relaciones que posibilitan futuras oportunidades de migración.

Una vez más vemos en esta generación cómo los padres distribuyen entre los hijos las alternativas de las que disponen para que tomen estado o puedan labrarse un futuro. Los hijos de esta generación son: Josepha (1717), Francisca (1720), Joseph Antonio (1725),

13 AHPB. Contadurías de Hipotecas N° 109, 21 de Febrero de 1714.

14 AHPB. Contadurías de Hipotecas N° 109, 21 de Febrero de 1714.

15 AHPB. Notariado.

Domingo Narciso (1729) y Manuela (1733). Para ellos, los padres deciden un patrón clásico de distribución de roles y escogen al mayor de los varones como heredero. Hay que aclarar que no necesariamente era así; al menos en Gordejuela en el siglo XVIII hemos encontrado casos en los que se hereda a varones no primogénitos o se hace herederas a las mujeres. Pero en este caso concreto el escogido por los padres es Joseph Antonio, el mayor, a quien también se le proporciona el oficio de Herrero¹⁶. Ser herrero en aquella época requería de un desembolso familiar considerable, porque el aprendiz debía desplazarse a vivir con su maestro durante los cuatro años que duraba el periodo de aprendizaje, después de los cuales tendría que desplazarse a Madrid, donde debía presentar examen en las Caballerizas Reales de su Majestad acompañado por el expediente de Hidalguía y limpieza de sangre. El oficio de herrador estaba relacionado con las milicias y en consecuencia era obligatoria la presentación de dicho expediente para obtener el permiso de trabajo. Una vez conseguido éste, los padres de Joseph Antonio buscarían la forma de negociar un contrato matrimonial conveniente para el futuro del caserío y sus miembros, casándole con alguna hija soltera de los dueños de otros caseríos que aportase una buena dote al matrimonio. La dote de ésta, a su vez, sería una ayuda para dar estado a las hijas solteras del caserío Allende.

Dejamos por tanto al mayor de los hermanos cumpliendo con el papel de aprendiz que le había tocado desempeñar. Mientras tanto, al segundo hijo varón, Domingo Narciso, se le preparaba para ir a América utilizando para ello las redes familiares y de contactos de la madre y la abuela. Una vez más, la familia se esmera para proporcionar un ajuar al que se marcha y darle los medios necesarios para su desplazamiento hacia el sur de la Península, pasaje, y larga espera que tendrá que afrontar antes de abordar la nave que lo lleve al Nuevo Mundo. Las salidas de barcos en aquella época se organizaban de acuerdo con el sistema de flotas; cada año zarpaban de Cádiz dos flotas escoltadas por navíos de guerra con destino a los dos Virreinos existentes: una iba a Nueva España, salía en primavera y tocaba Canarias, Antillas y Veracruz con vuelta por La Habana. Y la otra conocida como galeones, salía en verano y se dirigía a Tierra Firme. No se han encontrado documentos de limpieza de sangre ni otros relacionados con la partida de Domingo Narciso a Indias. Sabemos que ésta debió de acontecer en la misma época en que se preparaba el contrato matrimonial con el que la hacienda pasaría al hijo mayor, alrededor de 1748, pero echamos en falta documentos sobre la forma en que el joven Domingo Narciso da esos pasos previos a su partida. Así como tampoco se han encontrado referencias al vínculo familiar concreto que actúa de puente en la decisión de migrar. La sombra migratoria que se proyecta sobre los pueblos de Gordejuela, Güeñes y Oquendo nos

hace pensar que posiblemente encontramos el principio de esta cadena migratoria en la familia La Puente, familia a la cual descubrimos emparentada con muchos de los personajes que aparecen durante el siglo XVIII trasplantados en San Miguel el Grande de la Nueva España. Efectivamente, los La Puente están conectados con los Ayerdi -y a través de ellos con los Allende-, Urtusaustegui, Jauregui, Lanzagorta, Abasolo y Landeta. Familias que a su vez se encargaron de seguir llevando a nuevos elementos jóvenes de la comunidad, con frecuencia sobrinos, hijos de las hermanas que dejaron en el pueblo de origen. Por tanto, es posible suponer que dada su vinculación familiar con los La Puente -su abuela materna lo era- Domingo Narciso se moviera a través de esos cauces. Tampoco sabemos como realizó, ni en que momento, su travesía en el barco que lo lleva hasta Veracruz.

Lo que sí conocemos con certeza es que los padres, Joseph de Allende y María de Ayerdi, cambiando de opinión respecto a quien debía ser su sucesor y heredero, y revocando su anterior elección, otorgaron ante el notario Ignacio de Palacio y Ocaranza un nuevo documento por el cual desheredan al hijo mayor, según dicen; *“por no haber estado ni estar a nuestro dominio y tratándose de casar contra nuestro gusto y voluntad por esta razón y otras causas y motivos que para ello tenemos y desazones que nos ha dado, desde ahora, por este instrumento y su tenor le desheredamos y apartemos de todos los dichos nuestros bienes raíces y muebles que tenemos habidos y de por haber con solo un árbol castaño con su tierra raíz que le señalamos por vía de ambas legítimas paterna y materna en el castaño llamado de Recanabux sito parte arriba de la casa de Arechederra pegante al arroyo que llaman de Zubiete del dicho Valle, el mas infructífero y remoto y con un real de treinta y cuatro maravedies que también le señalamos por vía de apartamiento, todo en conformidad de lo que dispone el Fuero de este Noble Señorío de Vizcaya”*. A continuación, llevan a cabo la donación de todos sus bienes troncales a favor de su hijo Domingo Narciso, de 20 años de edad, que para esa fecha era residente en San Miguel el Grande. Lugar donde también radicaban gran parte de aquellos que formaban la cadena migratoria que se iniciaba en Gordejuela, Oquendo y Güeñes. Por lo tanto, una vez en la Nueva España, Domingo Narciso se ve expuesto a la disyuntiva de volver a Gordejuela para tomar posesión de los bienes familiares, o por el contrario permanecer en el Nuevo Mundo, ya que en dicho documento de 16 de Febrero de 1749¹⁷ se especifica que *“cedemos y donamos por vía de gracia y donación inter vivos, irrevocable o como mas haya lugar, a Don Domingo de Allende y Ayerdi nuestro hijo legítimo natural de este mismo Valle que aviamos para en los Reinos de Indias de la Nueva España donde al presente se halla, la casa y su accesorio de sementera a la delantera de ella que es notoria en el lugar de Zubiete de este referido Valle en*

16 AHPB. Genealogías e Hidalguías 4/5. Fecha 26/III/1749.

17 AHPB. Notariado 1865, con fecha de 16 de Febrero de 1749.

que vivimos, con todos sus pertenecidos de heredades, viñas, antuzanos, parrales, castaños, árboles y demás frutales, derechos y servidumbres que a dichas casas corresponden y de que le instituímos y nombramos por heredero sin exceptuar cosa alguna". Sólo hay una condición y circunstancia, "de que el susodicho haya de venir precisamente a poseer y a gozar dichos bienes a este referido Valle (de Gordejuela) () y así mismo, de que en caso de que venga a esta su tierra sin tomar estado de matrimonio en vida de nos los dichos otorgantes o cualquiera de nos y le quisiere tomar, haya de ser a nuestro gusto y consentimiento, no en otra forma, porque no lo haciendo así, hemos de poder disponer como queda dicho a favor de cualquiera de referidas tres nuestras hijas () pero no a favor de Joseph Antonio de Allende y Ayerdi también nuestro hijo legítimo".

La decisión de Domingo Narciso está a la vista; no regresó. Pero los momentos que tuvo que pasar a causa de dicha toma de decisión debieron de ser duros y difíciles, ya que en la tradición vasca ser el elegido era una gran responsabilidad. Significaba que los demás hermanos quedaban excluidos de la propiedad de la casa, pasando solamente a aquel designado por los padres. Éste, tenía la obligación de continuar manteniendo la solvencia del caserío; pagar los censos y cargas que pesaban sobre la casa y ser un referente del buen nombre familiar en la comunidad. Incluía también la obligación de dar tierra a los padres en la sepultura familiar, la cual formaba parte de los bienes troncales y estaba situada, en el caso de la familia Allende, en la tercera fila de la Iglesia de San Juan de Molinar¹⁸. Sobre este punto, los padres dejan claro en dicho documento del 16 de Febrero de 1749, "*que le hacemos esta dicha gracia, cesión y donación pura () y con la de que haya de costear los cumplimientos de nuestras almas cuando Jesucristo sea servido llevarnos de este presente mundo*". Esta nueva condición que se impone al hijo ausente a cambio de la donación de que es objeto, supone la celebración y cumplimiento de todos los rituales y honras fúnebres que eran costumbre en dicha casa y que debían ejecutarse durante su generación, incluyendo el llevar todos los domingos cera y pan a la sepultura, celebrar aniversarios y cumplir con todas las mandas hechas por los padres antes de morir. Significaba por último, que el escogido debía mantener y extender los bienes troncales, viviendo de ellos, pero a la vez administrándolos de tal forma que pasaran intactos, o mejor aún engrandecidos, al siguiente elegido para la continuidad del linaje.

¿Por qué toman los padres una determinación que deshace la estrategia proyectada para el futuro de la casa? Precisamente, se ven obligados a cambiar de planes al fallar la estrategia inicial que tenían para la

continuidad de la misma. Todo el plan pierde su sentido y efectividad al decidir Joseph Antonio, el hijo mayor, no aceptar el compromiso matrimonial que le ofrecen los padres. En su lugar hace él su propia elección, escogiendo como esposa una mujer que no aporta dote. Este hecho desequilibra el presupuesto y planificación inicial, al no permitir la recuperación en forma de dote de lo que previamente había sido invertido para su consecución.

Lo cierto es que el hijo que está en América, en la Villa de San Miguel el Grande de la Nueva España, no vuelve. Inclusive puede ser que no contestara al ofrecimiento que se le había hecho porque muchos años más tarde, a la muerte de padres y hermanas, aún siguen esperando su regreso como queda expresado en sus testamentos¹⁹. Domingo Narciso de Allende y Ayerdi continuó su vida en la Villa de San Miguel, hizo dinero, contrajo matrimonio con una criolla cuyo padre era originario del valle vecino de Oquendo, y dejó noticias de haber cooperado religiosamente con remesas de dinero que ayudaban al mantenimiento de la casa familiar en su pueblo natal²⁰. No hay constancia de que aportara el dinero de las dotes para que sus hermanas tomaran estado, pero nos consta que colaboró en momentos puntuales de malas cosechas o reparaciones por desastres naturales, apoyando también los gastos de escribanos y abogados en los pleitos que sostuvo la familia. En compensación recibió el reconocimiento social de su pueblo siendo nombrado en las elecciones del Ayuntamiento de Gordejuela para ocupar el cargo de alcalde honorífico en 1753 y 1769.²¹

Pero su vida estaba ya decidida en San Miguel, donde también había construido una casa y había formado una familia. Era propietario de dos Haciendas: los Manantiales y San José de la Trasquila, y una tienda de artículos variados ubicada en la bajera de su casa que abastecía las demandas de víveres en San Miguel, y que unida a las otras empresas, le proporcionaban un buen vivir. Ocupó varios cargos en el Ayuntamiento de San Miguel²² y se sentía integrado y respetado por la sociedad sanmiguelense, donde también residían muchos otros paisanos de Gordejuela y de los pueblos vecinos de Oquendo y Güeñes; Urtusaustegui (Gordejuela), Landeta (Güeñes), Jauregui (Gordejuela), La Puente (Gordejuela, Güeñes y Oquendo), Lartundo (Gordejuela), Aldama (Oquendo), Lanzagorta (Gordejuela), Sauto (Oquendo), Iñarritu (Gordejuela), Garay (Güeñes), Lambarri (Gordejuela) Berrio

19 AHPB. Escribano Ignacio Antonio de Palacio y Ocaranza, Notariado 1867. Año de 1755.

20 AHPB. Testamento de Joseph Antonio de Allende y Ayerdi, Sign. 1880 de fecha 6 de Mayo de 1780. AHPB. Testamento de Francisca de Allende y Ayerdi. Sign. 1883, de Fecha 26 de Mayo 1785. ARCHIVO FORAL DE BIZKAIA (en lo sucesivo AFB) Declaración Jurada de Manuela del 10 de Nov. de 1774 ante el Alcalde y Juez ordinario de Gordejuela.

21 AFB. Municipales Gordexola. Libro de Actas 0067/001. Elecciones 1753 y 1769

22 Ocupa diversos cargos en el Ayuntamiento de San Miguel el Grande los años; 1764, 1767, 1771, 1776

18 Este dato aparece registrado en varios de los documentos y testamentos de la familia Allende que se encuentran en los Fondos Notariales del AHPB.

(Ayala), eran algunos de los que componían la sociedad sanmiguelense. Podemos hablar casi de un trasplante de estos pueblos en la Villa de San Miguel. Un cálculo aproximado del número de mozos que emigraron a Indias en el siglo XVIII hecho a partir de los nombramientos para los cargos honorarios del Ayuntamiento de Gordejuela de los que estaban ausentes, y otros documentos de la época, nos da un total de 46 mozos residentes en la Nueva España, y 10 en Indias sin especificar. El mismo Domingo Narciso recibió en su casa de San Miguel a dos hijos de su hermano Joseph Antonio. El primero de ellos es su sobrino Juan Antonio de Allende La Puente, que “*se halla permanente en el Reino de Indias en compañía del referido mi hermano en cualquier tiempo, para que puedan con esto lograr mejor acomodo*”, según consta en el testamento de su padre; el segundo fue Domingo Narciso de Allende y La Puente, otro de los hijos de Joseph Antonio de Allende, que de acuerdo con el mismo testamento, en aquel momento “*se halla al curso del mar*”²³. Precisamente, el oficio de marino le da la posibilidad de llegar a la Nueva España como viajero ilegal, porque lo encontramos en 1810 en Nuevo Santander, donde muere soltero, después de haber pasado unos primeros años en la casa de su tío.

Mientras tanto en Gordejuela, en espera de la vuelta de Domingo Narciso, los padres dejan a la hija mayor, Josepha, como usufructuaria de la casa de Zubiete. La familia Allende ocupaba sus esfuerzos, sobre todo, en la plantación de vides para la fabricación de txakoli (vino de la tierra vasca) vendiéndolo también en la propia casa. La cita siguiente indica que desde la muerte de su padre, en 1775, hasta la suya propia, acaecida en 1790, Josepha mantiene la casa con las cosechas y elaboración de txakoli; “*digo que de muchos años a esta parte y hasta el presente, he corrido con la venta de chacolies.....de cuyas ventas y medidas de cazos en que le he ejecutado en mi propia casa habitación en el lugar de Zubiete de este dicho Valle...*”²⁴. En vida del hermano ausente, las dificultades económicas se vieron solventadas con las ayudas y remesas enviadas desde tierras americanas, pero poco a poco la situación se fue haciendo más crítica, y Josepha se vio obligada a pedir préstamos a medida que las circunstancias empeoraban para los pequeños propietarios rurales y se sumaban las guerras, primero contra Inglaterra y luego contra Francia, que imponían mas cargas sobre el Señorío de Vizcaya. Al respecto, Emiliano Fernández de Pinedo dice que la insuficiencia de ahorros en manos de los campesinos les exigía un casi constante recurso al “crédito” en cuanto las necesidades superaban unos cientos de reales. De esta forma toda la economía rural estaba profundamente imbricada en una red de préstamos, que alcanzaban las

zonas más apartadas y afectaban muy especialmente los instrumentos de producción. Debido a una mala cosecha, a la concesión de una dote, a la compra de una parcela de tierra o de un animal de trabajo, los campesinos recurrían al crédito y como garantía hipotecaban sus propiedades. Mientras hubiera buenas cosechas, trabajo en las ferrerías y venta del producto agrícola no había problema para devolverlo, pero en caso contrario el campesino acababa por tener que vender la finca para pagar a sus acreedores. Fenómeno muy habitual a partir de 1770 (Fernández de Pinedo 1974: 290).

En Gordejuela, los pequeños propietarios incrementan las deudas contraídas con nuevos censos, que aumentan a medida que avanza el siglo y cambian las circunstancias económicas por la formación de un mercado interno. Sin embargo, en la familia Allende esta situación no se ve reflejada en los documentos de la época, hasta el momento del fallecimiento del hermano ausente en Indias. Por el contrario, una vez acaecida su desaparición, este momento queda reflejado de forma precisa en los libros de Contadurías de Hipotecas donde se recogen los distintos censos que se ve obligada a realizar la familia hasta la venta de la propiedad. Para ilustrar debidamente el efecto de la pérdida de las ayudas aportadas desde ultramar, me voy a permitir hacer una reseña de las cargas que pesaban sobre la propiedad del caserío Allende antes y después de la fecha del fallecimiento de Domingo Narciso de Allende, acaecida el 24 de Febrero de 1787;

- 1714, 21 de Febrero. Censo de 50 ducados que los hermanos Allende, Catalina, María, Joseph y Domingo, imponen sobre sus bienes hipotecando para ello la casa que han heredado de sus padres ya fallecidos.
- 1734, 39 de Marzo. Censo de 50 ducados de vellón que sacan Joseph de Allende Villamonte y María de Ayerdi a favor de la Capellanía de Juan Ortíz de Lanzagorta. Hipotecan para ello la casa...²⁵
- 1735, 21 de Enero. Joseph de Allende y Villamonte y María de Ayerdi imponen contra sus personas y bienes y a favor del vínculo y mayorazgo que fundaron Diego de Castañiza y María de San Juan de Urrutia, un censo de 30 ducados de vellón de principal. Hipotecan para ello la casa en que viven y otra nueva accesoria frente a ella. Esta “nueva accesoria” no aparece en la relación de propiedades que se hace en la hipoteca realizada el año anterior, por lo que podemos deducir que la finalidad de dicha hipoteca fue la adquisición de la accesoria que pasó a ser parte de la propiedad.

23 AHPB. Escribano Ignacio Antonio de Palacio y Ocaranza, Notariado 1880. Fol. h. 57r – 60v., Mayo 6, 1780.

24 AHPB. Escribano Joseph de Veraza, Notariado 1256. Fol. 150 r – 151 v. Escritura de Obligación de María Josepha de Allende que contrae con Lope Antonio de Lapuente y Urtusaustegui, Sept. 9, 1787.

25 AHPB, Contadurías de Hipotecas N° 109. Años 1769-1775.

En esta misma hipoteca se especifica que, hasta esa fecha concreta de 1735, la carga total que la casa venía acarreado de todas las generaciones precedentes era de 400 ducados de vellón de principal y redimibles en diferentes escrituras²⁶.

La situación que reflejan los libros de hipotecas cambia radicalmente con la muerte del hermano ausente el 24 de Febrero de 1787. Nada mas acaecida, nos encontramos que el 9 de Septiembre de ese mismo año, la entonces dueña de la casa, María Josepha de Allende, contrae una escritura de obligación con Don Lope Antonio de Lapuente y Urtusustegui, en la cual se dice; *“confieso ser deudora al susodicho Don Pedro Antonio de La Puente de los expresados cuatro mil novecientos catorce reales y cinco maravedies, por la presente y su tenor, otorgo y conozco que me obligo con mis propios bienes presentes y futuros muebles y raíces a dar y pagar y que daré y pagaré al susodicho y a quien su derecho representare la referida cantidad en moneda efectiva usual y corriente en el término preciso de cuatro años que dan principio y corren desde el día de la fecha de esta escritura, bajo la pena de ejecución, costas y daños de su cobranza, con la circunstancia de que pasados dichos cuatro años, y no dándole en el término de ellos entera satisfacción de dicha cantidad, se me pueda ejecutar por ella o lo que restare a deber, y lo mismo se entienda con mis herederos”*²⁷. Este documento y otros, nos muestran quienes fueron aquellos que ejercieron como prestamistas en la época. Llama la atención que sus nombres y apellidos aparecen también entre las familias que ocuparon cargos de poder en San Miguel el Grande. La acumulación de bienes y status privilegiado que ocupaban, les permitió ejercer de banca incipiente en esta época de dificultades para los pequeños propietarios del campo vasco. Estos datos dan la razón a la opinión expuesta por Arpal (1979, 224-227) respecto a la acumulación primaria de capitales en el País Vasco, por lo que resulta necesaria una investigación de estas formas de acumulación originaria, para poder entender el papel que tuvo la emigración de segundones a las Indias en dicho proceso.

Una vez más, el 2 de Noviembre de 1788, María Josepha de Allende y Ayerdi por testimonio del escribano Joseph de Veraza, otorga escritura a favor de Don Sebastian de Villanueva por 500 de principal y 15 de renta y rédito anual. Para ello hipoteca su casa.²⁸ La familia Villanueva, que como vemos actuaba también como prestamista en esta época difícil para la subsistencia del grupo de pequeños propietarios, también había emigrado a la Nueva España, aunque en este caso, no se la reconozca entre aquellas familias de San Miguel el Grande. Otro que ejerció de prestamista en la época fue Don Manuel Joseph de Romarate y La

Cuadra que residía en Güeñes y de quien no tenemos noticias relacionadas con el Nuevo Mundo. No es este el caso de Don Domingo de La Torre Ugarte quien nos consta que, habiendo emigrado años antes a la Nueva España, volvió en estos años convulsos ocupándose en un lucrativo negocio con los préstamos que hizo entre sus vecinos, a raíz del cual llegó a ser propietario de muchos caseríos que no consiguieron pagar sus deudas²⁹.

No obstante, en este momento la familia Allende todavía poseía todas sus propiedades intactas, porque son enumeradas una por una en un nuevo documento del 2 de Noviembre de 1788, pero al paso de unos años, la situación se haría más difícil obligándoles a desprenderse poco a poco de las mismas. Esta misma escritura hipotecaría de la que hablamos se vende el 21 de Junio de 1820, junto con otras. La edad avanzada de Josepha unida a las dificultades que presentaba la producción de txakoli en el nuevo escenario en el que la formación de un mercado interno demandaba de una mayor producción para abastecer a Villas y ciudades, no favorecía a los pequeños productores como la familia Allende. La situación propiciaba que el pequeño propietario, que producía sólo un pequeño excedente para el mercado, quedase indefenso ante los precios de los acaparadores.

Con la muerte de Josepha, el 6 de Octubre de 1790, la propiedad pasa a manos de Manuela de Allende y Ayerdi, que era la hermana pequeña, y desde su juventud había salido de la casa familiar para trabajar como ama de llaves en la Torre de Urrutia³⁰. La situación heredada no es fácil, pero lucha por mantener la casa familiar dentro de la familia comprometiendo con dos nuevos censos. En el primero, del 27 de marzo de 1791, otorga escritura de censo a favor de Don Lope Antonio de Lapuente y Urtusaustegui en cantidad de 6,800 reales de vellón y 204 de rédito anual. Para ello, hipoteca la casa que tiene y le pertenece por herencia de su hermana³¹. El 30 de Octubre de ese mismo año, en fe del escribano Veraza, Manuela de Allende y Ayerdi impuso un nuevo censo redimible contra su propiedad por la cantidad de 3,300 reales de capital y a razón de 3% a favor de Don Sebastian de Villanueva³².

Aún así, la familia Allende consigue alargar la agonia y mantiene la propiedad de sus bienes mientras, a lo largo del territorio de Bizkaia aumentaba la acumulación de capitales que, procedentes de la tierra, se concentraban en pocas manos. Poco a poco aquellos que poseían capital y eran propietarios de censos se hicieron con las propiedades de aquellos otros pequeños propietarios incapaces de saldar sus deudas. La

26 AHPB, Contaduría de Hipotecas N° 110, Libro 2.

27 AHPB. Escribano Joseph de Veraza, Notariado 1256, Fol. h. 150r-151v., Septiembre 9, 1787.

28 AHPB. Contadurías de Hipotecas 112, Libro 4, Fol. h. 197r 198 y 199

29 REAL CHANCILLERIA DE VALLADOLID. Sección Vizcaya 1358.3. Pleito Ejecutoria N° 3367.24

30 AHPB. Escribano Joseph de Veraza, Notariado 1259, Fol. h. 266r-269v. Fecha: 6 de Octubre de 1790.

31 AHPB. Contaduría de Hipotecas 112, Libro 4.

32 AHPB. Contaduría de Hipotecas 112, Libro 4, hipoteca 224, Fol. 179r.

sociedad más igualitaria de antaño sufrió una mayor estratificación al pasar muchas de las propiedades a las manos de unos pocos. Todo indicaba el cambio hacia un nuevo paradigma con la descomposición del Antiguo Régimen de producción.

Domingo Narciso de Allende y Ayerdi, antes de morir en San Miguel el Grande el 24 de Febrero de 1787 había visto también deteriorada su situación económica. Fueron también tiempos difíciles para la Nueva España ya que Carlos III, tratando de racionalizar y organizar la Colonia, impone una serie de cambios impopulares que comienzan con la expulsión de la Compañía de Jesús. A las Reformas Borbónicas ya introducidas, se añadió el envío de funcionarios peninsulares que limitaban el acceso de los criollos a los puestos de control, al tiempo que se marginaba el desarrollo del sector interno de la economía. La formación de un ejército, la reorganización del territorio en Intendencias que restan fuerza a los Ayuntamientos como órganos de decisiones económicas y políticas, y la apropiación y paso de los censos de la Iglesia a manos de la Corona con la Real Cédula de Consolidación de Vales Reales de 1804, dejaron sumida en un gran problema económico y descontento a la Nueva España.

La región donde residía Domingo Narciso de Allende, conocida como el Bajío, ocupaba la franja intermedia entre el norte minero y la comerciante ciudad de México en el Virreinato de la Nueva España. Fue allí precisamente donde se habían originado las condiciones para un desarrollo autóctono, independiente de la corona española y sin las grandes lacras que provenían de la misma como eran los privilegios, grandes latifundios y el predominio de españoles peninsulares en los puestos de decisión y control. La ubicación y características propias de la zona colaboraban al desarrollo industrial y a la agricultura de mercado que se practicaba en haciendas de tamaño medio distribuidas entre peninsulares, criollos, mestizos y castas. Fue también allí donde debido a estas circunstancias endógenas se inicia el levantamiento de 1810 que da comienzo al movimiento de Independencia de México. El alzamiento no era más que el resultado de la serie de acontecimientos y reformas anteriores que maduraron el descontento y las ideas libertarias. Los hechos enumerados con anterioridad, unidos a la abdicación de Carlos IV y Fernando VII, llevan a la Nueva España a conspirar en la búsqueda de un gobierno autónomo. Entre los conspiradores que se levantan en armas contra el mal gobierno están los hijos de los emigrantes de Gordejuela, Güeñes y Oquendo, y encabezando el movimiento Ignacio de Allende y Unzaga, acompañado por los hermanos Aldama, los Lanzagorta, Abasolo y otros.

Este levantamiento, considerado como el comienzo de la Independencia de México, se inicia con el grito de Dolores dado por el cura Hidalgo llamando a la lucha, y fue sofocado con el juicio y fusilamiento de

los Insurgentes. En cierta forma, la muerte hace que las huellas de los Insurgentes desaparezcan de la Villa de San Miguel el Grande, pero con el tiempo, este lugar pasó a llamarse San Miguel de Allende en honor de Ignacio de Allende y Unzaga, quinto hijo de Domingo Narciso de Allende y Ayerdi.

Mientras tanto, en su lecho de muerte, Manuela de Allende hermana pequeña de Domingo Narciso y señora de la casa en esos momentos, deja la casa en herencia al hijo mayor de su hermano ausente, a su sobrino José María de Allende y Unzaga, que a su vez es hermano del prócer de la Independencia de México Ignacio de Allende. Esta vez la condición es que vaya a tomar posesión de ella en un periodo de seis años. Esto sucede en 1804, así que en 1810, que fue el año del levantamiento, justo acababa de expirar el plazo dado por su tía Manuela para volver a residir y tomar posesión de la casa familiar. Después, ya nada volvió a ser lo mismo para la familia Allende, las sucesivas guerras y el cambio de paradigma en la economía obligó a las siguientes generaciones de la familia a vender la casa familiar³³. Las piedras que habían pasado de generación en generación y parecían tan sólidas, no fueron capaces de parar el envite de los tiempos ni proteger a la familia Allende, cuyos miembros se dispersaron hacia otros puntos fuera de Gordejuela. No así en México, donde el nombre de los Allende y el recuerdo de sus pasos permanecen unidos a la Villa de San Miguel y a la Historia de la Nación.

También la emigración cambió su rumbo. Muchos de los países de América alcanzaron su independencia, gracias en parte a la participación de estos criollos descendientes de Gordejuela, Güeñes y Oquendo y la emigración, en lo sucesivo buscó otros destinos, en la medida que se rompe el hilo que desde Gordejuela se extendía a la Nueva España. El siglo XIX es testigo del fortalecimiento del vínculo entre Gordejuela y la Isla de Cuba.

3. CONCLUSIONES.

Este trabajo es el resultado de una investigación que se llevó a cabo en diferentes archivos con el fin de profundizar en los aspectos que presenta la familia Allende, residente en Gordejuela, Bizkaia, en relación con la emigración a Indias. La familia Allende escogida como representante de aquellos pequeños propietarios rurales que emigraron a la Villa de San Miguel en

33 AHPB. Contaduría de Hipotecas 113, Libro 5.

El 17 de Enero de 1831, Manuel de Gallarreta y Allende vende la casa a su convecino Antonio de Otaola Urruchi. Manuel de Gallarreta era hijo de Francisca Allende Mendivil, quien a su vez era hija de Joseph Allende de LaPuente, quien fue hijo de Joseph de Allende y Ayerdi, el hermano desheredado de Domingo Narciso de Allende y Ayerdi. La sucesión hereditaria se hizo tal como lo dejó establecido Manuela de Allende y Ayerdi en su testamento.

la Nueva España, nos muestra la importancia de estas salidas a lo largo del siglo XVIII, y muy especialmente en la segunda parte del mismo. De dicha investigación se desprende:

Que la emigración fue una estrategia utilizada por todas las generaciones de la familia Allende.

Que a medida que avanza el siglo XVIII, y sobre todo a partir de 1750, el Antiguo Régimen se debilita dando paso a nuevas formas mercantilistas de producción. La familia Allende, como representante de aquellos pequeños propietarios rurales que luchaban por mantener la propiedad amenazada por los cambios de la economía, escogieron la estrategia de la emigración a Indias de uno de sus hijos en cada una de las sucesivas generaciones como forma de mejoramiento y continuidad del caserío.

Que dicha elección fue determinante para la pervivencia del caserío. La responsabilidad que la elección llevaba implícita, convierte al emigrante en actor indiscutible del curso de la historia, ya que a través de sus aportaciones periódicas de capital consigue ralentizar la desaparición de formas de producción del Antiguo Régimen, alargando la agonía de las propiedades amenazadas de desaparición.

Que mientras esto sucede en el punto de origen, Gordejuela, se observa un proceso inverso en el punto de destino, San Miguel el Grande de la Nueva España, en donde se produce una aceleración del proceso de cambio, de Colonia a país independiente, precisamente por la intervención y participación de una segunda generación de estos emigrantes que adoptan la identidad de los países de acogida.

Es decir, en el caso de la familia Allende, el fenómeno migratorio presenta consecuencias opuestas a ambos lados del Atlántico: ralentiza el proceso histórico en el origen, mientras acelera el cambio en el destino.

En cuanto al momento en que se materializa la decisión de enviar un hijo a América, coincide en los cuatro casos documentados con el mismo hecho, crucial para la continuidad de la casa, en que los padres nombran heredero a uno de los hijos. Momento que coincide, a su vez, con la toma de estado matrimonial del mismo. La costumbre de hacer coincidir los tres acontecimientos tenía como finalidad aprovechar, tanto la dote, como las nuevas relaciones familiares que aportaba la novia al caserío. La importancia que cobra la aportación de nuevas relaciones familiares para la emigración, se manifiesta en los distintos momentos generacionales de emigración en la familia Allende.

Con ello, quiero decir, que la idea de una cadena migratoria de familiares que considere un primer eslabón

del cual derivan todos los demás, no parece que responde a la realidad, por ser una idea demasiado lineal. Más bien creo que se abrían nuevas posibilidades de emigración para los miembros del caserío con cada una de las mujeres que pasaban a formar parte de él trayendo consigo un paquete nuevo de posibilidades y alianzas para sus miembros. Es decir, en lugar de un esquema lineal de emigración, lo que tenemos es un esquema en forma de árbol. De esta manera, las redes se alargan y expanden tejiendo un entramado familiar y de paisanaje que fue fundamental para el éxito de la emigración que extendía sus tentáculos hasta el Nuevo Mundo.

Que la red invisible formada por todos ellos en los distintos puntos estratégicos del camino que llevaba a las Indias era determinante en la decisión de emigrar.

La red y los medios económicos de los que se disponían. Entre estos, era imprescindible la propiedad de una casa y tierras que poder hipotecar en aquellas situaciones que requerían de una cantidad en metálico: una dote, malas cosechas o emigración. Precisamente el análisis se limita a los pequeños propietarios rurales, porque como se ha visto en el caso de la familia Allende, se hacía imprescindible la propiedad de una casa y tierras para la obtención del dinero en metálico necesario que suponía el enviar un hijo a las Indias. Aquellos que no contaron con una propiedad tenían que recurrir a la emigración ilegal, mucho más arriesgada e insegura. A cambio de este capital y la oportunidad que se le brindaba, el hijo tenía el deber moral de apoyar a la supervivencia del caserío y de sus miembros. No olvidemos que se trata de una emigración para el mejoramiento y continuidad de la casa.

Finalmente, la propia situación de la zona, frecuentada por los arrieros que transportaban mercancías entre Bilbao y la meseta castellana, favorecía la inercia o alternativa de la emigración, facilitando el camino andado anteriormente por otros vecinos o miembros de la familia.

4. BIBLIOGRAFÍA.

Allende Iriarte, A.

1975 *Infortunio y grandeza de los coroneles Allende*, Buenos Aires: Imprenta Nascimento.

Allende Navarro, F.

1966 *La Casa-Torre de Allende del Valle de Gordejuela. Origen y descendencia*, Buenos Aires: Imprenta Nascimento.

Altamira, R.

1973 "La Casa de los Allende". *Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos N°8*. Argentina: Año VIII.

Arpal, J.

1979 *La sociedad tradicional en el País Vasco*, Zarauz: Haranburu.

Bourdieu, P.

1972 "Les stratégies matrimoniales". *Annales ESC* 27: 1105-1127.

Boyd-Bowman, P.

1985 *Índice geobiográfico de mas de 56 mil pobladores de la América Hispánica I. 1493-1519*. México: UNAM y Fondo de Cultura Económica.

Fernández de Pinedo, E.

1974 *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco 1100/1850*. Madrid: Editorial siglo XXI España.

Florescano, E.; Gil, I.

1974 *1750-1808: La época de las reformas borbónicas y del crecimiento económico*. México: Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas del INAH.

García de Cortazar, J.A.; Arizaga, B.; Ríos, M. L.; del Val, M.I.

1985 *Vizcaya en la Edad Media*, San Sebastian: Haranburu y Diputación de Vizcaya. Tomo 1.

Gonzalbo Aizpuru, P.

2005 *Historia de la vida cotidiana en México III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.

Jacobs, A. P.

1991 "Legal and ilegal emigration from Seville 1551-1650", *To make America*. California: University of California Press.

Lanzagorta, Ch.

1993 "Emigración y participación vasca en la conquista y colonización de México". *Orígenes de la comunidad vasca en México*. Getxo-Gernika: Harriluze.

Martínez Salazar, A.; San Sebastian, K.

1992 *Los vascos en México*, Navarra: Gobierno Vasco.

Royo Ruiz, M.

1997 *Gordexola. Monografías de pueblos de Bizkaia*, Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia.

Ybarra y Bergé, J.

1967 *Escudos de Vizcaya 5. Las Encartaciones*, Bilbao: Librería Villar.

FONDOS DOCUMENTALES.**Archivos de la Catedral de Córdoba, Argentina.**

– Libro 1º de Matrimonios, fol.159 vº

Archivo Foral de Bizkaia.

Sección Municipal:

– Fondo; Archivo Municipal de Gordexola.

– Libro de Actas del Ayuntamiento de Gordexola.

Sección Judicial:

– Fondo; Alcalde Mayor.

– Fondo; Corregidor.

Fogueraciones: 1704, 1796.**Archivo de Gobierno de Córdoba, Argentina.**

– Pruebas de nobleza de Don José Manuel Luciano de Allende y Torres

Nº7, Libro Nº 24, Letra B.A., Años 1802-1803

Archivos Histórico Eclesiástico: Bizkaia.**Archivos Sacramentales:**

– Libro de bautizados de la Parroquia de San Juan Degollado de Gordexola.

– Libro de Matrimonios de la Parroquia de San Juan Degollado de Gordexola.

– Libro de Defunciones de la Parroquia de San Juan Degollado de Gordexola.

Archivo Histórico Provincial de Bizkaia.**Fondos Judiciales:**

– Expedientes de Genealogías e Hidalguías.

Fondos Notariales:

– Protocolos del Escribano Pedro Tomás de Arnabar.

– Protocolos del Escribano Fernando de Llaguno.

– Protocolos del Escribano Ignacio Antonio de Palacio y Ocaranza.

– Protocolos del Escribano José de Veraza.

Fondos Registrales:

– Contadurías de Hipotecas: Libros 1-5.

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid.

Sección Vizcaya 1358.3, Pleito Ejecutoria Nº 3367.24.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 91-114
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

CONTINUIDADES Y (RE)INVENCIONES FESTIVAS. DE LA COFRADÍA VECINAL A LA PUESTA EN VALOR PATRIMONIAL: SAN JUSTO, SU ROMERÍA Y SU KAROBI (ZEANURI [BIZKAIA]).

Continuity and festive reinvention. From the confraternity of the neighborhood to the putting in patrimonial value: San Justo, his pilgrimage and his “karobi” [Zeanuri (Bizkaia)].

José Ignacio Homobono Martínez¹

(Recibido 21-III-2013)
(Aceptado 3-IV-2013)

Palabras-Clave: Activación patrimonial. Calero. Cofradía. Ermita. *Ipizki Taldea*. Romería de San Justo.

Keywords: Confraternity. Hermitage. *Ipizki Taldea*. Oven of lime. Patrimonial activation. Pilgrimage of San Justo.

Gako-hitzak: Baseliza. *Ipizki Taldea*. Justo Deunaren Erromeria. Karobia. Kofradia. Ondarearen suspertzea.

RESUMEN.

En el barrio de Otzerinmendi (Zeanuri [Bizkaia]) se celebra la festividad de San Justo, simbiosis de su tradicional romería y de una nueva fiesta de activación patrimonial: la carga y encendido del calero anejo. Dinamizadas ambas por sendos colectivos acordes con tales características: la secular Cofradía vecinal y la asociación *Ipizki Taldea*, agente local de la puesta en valor del patrimonio material y simbólico. En un contexto de adaptación de las identidades locales a las coordenadas e imperativos de la globalización.

SUMMARY.

In the district of Otzerinmendi (Zeanuri [Biscay]) celebrated the feast of San Justo, symbiosis of traditional pilgrimage and a new party of patrimonial activation: the load and on the annexed oven of lime. Dynamized both by two groups in accordance with such features: the secular Confraternity of the neighborhood and partnership *Ipizki Taldea*, local agent revaluation of tangible and symbolic heritage. In the context of adaptation to local identities coordinates and imperatives of globalization.

¹ Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. Facultad de CC. Sociales y de la Comunicación. Dptº. de Sociología y Trabajo Social. Apartado 644. 44080 Bilbao. E-mail: joseignacio.homobono@ehu.es

LABURPENA.

Zeanuri herriko (Bizkaia) Otzerinmendi auzoan Justo Deunaren jaieguna ospatzen da, alde batetik tradiziozko erromeriaren eta bestetik ondarea suspertzeko ahaleginaren arteko sinbiosia alegia: bertako karobia bete eta su ematen zaio. Aipatu jarduera hauek ezaugarri horiekin bat datozen beste bi elkartek dinamizatzen dituzte: auzokideen Kofradia sekularra eta *Ipizki Taldea*, ondare material eta sinbolikoa balioztatze tokian tokiko eragilea. Nortasun (identitate) lokalak globalizazioaren modu eta premietara egokitze-prozesuaren testuinguruan hain zuzen ere.

1. INTRODUCCIÓN: SAN JUSTO Y SU ENTORNO SUPRAMUNICIPAL.

1.1. Romería y encendido del calero.

El primer fin de semana de agosto de cada año tiene lugar una doble festividad en la barriada de San Justo, municipio de Zeanuri y valle de Arratia (Bizkaia)². Cuya singularidad radica en que imbrica una de tantas romerías rurales de la Euskal Herria atlántica, de raigambre tradicional -por muy singular que sea su emplazamiento topográfico, al pie del macizo de Gorbea, y su organización a cargo de una antigua cofradía vecinal, la de Otzerinmendi- con una nueva y singular fiesta temática de las que proliferan por toda Europa: la del encendido de un calero, restaurado y puesto en valor por un nuevo colectivo de activación del patrimonio local con sede en el mismo municipio: *Ipizki Taldea*. De la conjunción de ambas surge una celebración única en la tipología festiva vasca, que asocia aspectos tradicionales aunque modernizados -los de la romería- con otros propios de una fiesta de la modernidad tardía³.

Para comprender esta simbiosis festiva estudiaremos sus sendos agentes festivos: la cofradía de Otzerinmendi y el colectivo patrimonial citados, así como sus referentes: de regulación de las labores agropecuarias y la vecindad en el primer caso y de reactivación patrimonial de una tarea que estuvo al servicio de aquéllas en el segundo. Diseñando, previamente, el perfil del territorio, municipal y vecinal en el que se desenvuelven ambos: el de una ruralidad fuertemente permeada por la economía y los estilos de vida otrora exclusivamente urbanos.

1.2. Su contexto: Zeanuri (local) y Gorbeialdea (comarcal).

El contexto de esta fiesta bifronte es Zeanuri, municipio vizcaíno de la comarca y cuenca del río Arratia y al pie del macizo del Gorbea, que cuenta con 1.312 habitantes (2012) y una extensión de 67,46 km²., siendo uno de los territorios locales más grandes de Bizkaia. Tras un momento de considerable crecimiento demográfico en torno a los años 50, coincidiendo con la época de la construcción de los embalses del Zadorra y las conducciones anejas hacia Bizkaia, en los años 60-70 se agudiza la evolución negativa debido a la incidencia de la instalación de empresas en

los municipios de los alrededores y en los del bajo y medio Ibaizabal. El proceso de industrialización llegó al valle de Arratia en torno a los años 60, con la implantación de empresas a partir de Igorre hacia el sur a lo largo de la carretera N-240, pero prácticamente inexistente en Zeanuri. Municipio que ha quedado al margen de ese proceso; de tal forma que, en la actualidad, el sector primario en sus tres vertientes -agricultura, ganadería, y sobre todo la explotación forestal- constituyen la rama esencial, por no decir única de la dedicación económica de estas tierras. Si bien esto no obsta para que más de la mitad de los caseríos de monte se hayan abandonado, y otros rehabilitado para que los oriundos del pueblo puedan utilizarlos como residencia de fin de semana.

Todo esto ha impulsado la salida -con retorno diario (pendular) o permanente- de la población, propiciada por el relativo alejamiento de las zonas industriales. Lo que explica un declive demográfico típico de áreas que mantienen una economía rural y que han permanecido al margen del proceso morfológico -aunque no sociocultural- de urbanización, provocando una continua regresión del poblamiento rural. Inicialmente trabajadores sin especializar acudieron a trabajar a factorías de Igorre, en el propio valle; y, más adelante, a las actividades industrial y de servicios de Galdakao, Basauri e incluso Amorebieta, sin contar la propia capitalidad de Bilbao, a 34 km. de distancia de Zeanuri. No obstante algunos de ellos compatibilizan esta actividad principal con la desarrollada en Zeanuri en el sector primario.

El precitado carácter rural contribuyó a hacer de Zeanuri -hasta comienzos de los sesenta- el pueblo levítico por excelencia, profesando sus jóvenes de ambos sexos tanto en el clero diocesano como en diversas órdenes religiosas; de los que, en su mayor parte, se han secularizado. Lo que se ha traducido en su reconversión en profesores.

Zeanuri, con sus doce barrios principales, cuenta con una topografía muy accidentada, resultado de la presencia de diversas cadenas montañosas; entre las que destaca el macizo de Gorbea, que cuenta con las alturas más destacadas de Bizkaia: Gorbea (1.474m.), Aldamin (1.363m.) y Lekanda (1.302m.). Zeanuri cumple una doble función fronteriza: actúa como barrera orográfica entre Bizkaia y Alava y constituye la divisoria de aguas entre el Cantábrico y el Mediterráneo. La comarca donde está enclavado cuenta con un clima de montaña húmedo y lluvioso, en el que predominan las nieblas. El resultado es una vegetación natural constituida por bosque, fundamentalmente de hayas, pinos y abundantes pastos naturales (<http://www.zeanuri-udala.org>; A. I. L.). Por todo ello, y al contar con rincones de singular belleza, Zeanuri es punto de partida de algunas importantes rutas montañosas de Bizkaia; y especialmente por el barrio de San Justo pasa una de las principales rutas de acceso al Gorbea

2 Las *San Justo Jaiak*, en dos jornadas consecutivas: el encendido el sábado y la romería el domingo.

3 Puesto que las fiestas temáticas proliferan en los ámbitos rurales vascos, españoles y europeos durante las últimas décadas, sin que decaigan por ello fiestas patronales, romerías o carnavales, etc., no resultando frecuente que las nuevas celebraciones se hagan coincidir en el ciclo o calendario festivo con las tradicionales, reservándose fechas diferentes al efecto (Homobono 2009 y 2011). Lo que sí sucede en nuestro caso.

Zeanuri, y con él todo el valle de Arratia, se inscribe en la comarca natural de Gorbeialdea, que carece de carácter administrativo pero comprende los municipios de ambas vertientes del Gorbea y sus estribaciones. Con problemas estructurales de desarrollo: bajo nivel de renta agraria, altas tasas de envejecimiento y de despoblación. Pero, como consecuencia de la calidad de sus paisajes, su singular ecosistema, flora, fauna y geomorfología, el Gobierno Vasco declaró -en 1994- Parque Natural de Gorbeia 20.016 de las 53.987 Ha. de la comarca. Con ánimo de plantear un tipo de desarrollo rural compatible con la conservación del entorno y el desarrollo sostenible de sus recursos (Urutxurtu e Intxaurraga 1996: 51, 55).

2. LAS COFRADÍAS VECINALES.

2. 1. En Bizkaia y en Zeanuri.

En muchos municipios de la mitad oriental de Bizkaia⁴, perviven entidades locales consuetudinarias denominadas *kofradiak* (*cofradías*), término sinónimo de barriada o entidad nuclear de población del hábitat rural de estas zonas. Quizás preexistentes a las instituciones de mayor ámbito como las anteiglesias pero que, en todo caso, perdieron su autonomía con la transformación de éstas en ayuntamientos constitucionales, en el siglo XIX. Su ámbito territorial de pertenencia comprende todos los caseríos del vecindario; si bien, a veces, la cofradía es una asociación integrada únicamente por vecinos que son a la vez propietarios, y que designan en asamblea el cargo de mayordomo, ejercido rotativamente por las casas componentes. Con lo que la definición, formalmente religiosa, de muchas cofradías rurales es meramente adjetiva, correspondiendo su significación sustantiva a la sociabilidad y la vecindad, que se expresan a través de ocasiones de comensalismo y festividades, y cuyo acto principal es el banquete de hermandad anual de los cofrades el día de la advocación de su ermita. Todo ello de acuerdo con un modelo estructural cerrado, puesto que solo se admite en la cofradía a quienes son vecinos de pleno derecho, por lo general nativos y residentes, además de propietarios en ocasiones; de tipo vertical, agrupando en su seno a cofrades de diferentes categorías sociales, con una integración simbólica definida por variables ecológico-culturales. En definitiva, la cofradía rural vizcaína es una entidad local estructurada en torno a referentes simbólicos y socioeconómicos, de legitimación consuetudinaria.

Las familias que habitan las casas de una cofradía mantienen entre sí un sistema de relaciones fijadas por la costumbre y, además de su vinculación con la ermi-

ta de la *auzune*, en cuanto espacio físico y simbólico de encuentros rituales y festivos, ambas aglutinan las casas que integran el vecindario. Además, las funciones de la cofradía se relacionan con la realización de trabajos y administración de bienes comunales⁵, entre los que se cuenta la propia ermita. Porque las cofradías se encargan del cuidado de la ermita de su *auzune* o ámbito vecinal, ejerciendo un verdadero patronazgo sobre ella, en la que celebran su romería o fiesta⁶. Designando al mayordomo de la ermita respectiva, de la que los cofrades del vecindario asumen colectivamente los gastos de mantenimiento y reparación.

Como se desprende lo expuesto, la ermita constituye un referente básico y perdurable en la estructuración del territorio y de la comunidad vecinal⁷. Las pautas de institucionalización comunitaria son sanciones ritualizadas que se articulan en torno a ella. Aunque el ritual por excelencia es la romería anual de la ermita, momento álgido de conmemoración -misa y comensalismo- cuyos actos convocan a los autóctonos -residentes o emigrados- y neorrurales, permitiéndoles reafirmar simbólicamente su adscripción al microcosmos de la *auzune* de origen o de acogida, expresando y reproduciendo la identidad colectiva barrial (Lizarralde 1934: 287-288; Lizundia 1978: 257-264; Arpal 1979: 74-75; Homobono 1989 a: 10-12, 31, 45; 1991: 89-94; 2012 a ; Arregi 1999: 178-188, 388-390; Montesino 2004: 141-142).

En este contexto el valle de Arratia es una de las comarcas cuyo ámbito meridional está más subdividido en este tipo de instituciones inframunicipales. En concreto, en Dima existen nueve cofradías y otras siete en Zeanuri. Siendo estas últimas las de Altzuaga, Altzusta, Asterria, Ibarguen, Ipiñaburu-Undurruga, Otzerinmendi (Otsemendi) y Uribe. Y totalizando entre ambos municipios 16 de las 48 existentes en Bizkaia⁸, sin contar una docena más netamente centradas en el comensalismo festivo y antaño en aspectos devocionales. Asimismo, en el vecino valle del Deba (Gipuzkoa), colindante con Bizkaia, existe un tercer

5 Básicamente montes arbolados, imprescindibles en una economía tradicional, autárquica en muchas necesidades económicas y sociales. Y de plena vigencia hasta la privatización de los comunales, en el siglo XIX.

6 Así pues, están vinculadas a la estructuración del territorio; y su espacio desempeñó la función de lugar de encuentro y ordenación de la vida comunal, ya que los asuntos vecinales y/o municipales se decidían en el pórtico de la iglesia o ermita. Aunque la vecindad ha ido perdiendo progresivamente su vigencia, para quedar reducida a los aspectos festivos y religiosos, erosionados éstos incluso por una profunda secularización.

7 Las cofradías administran sus propios montes colectivos, más bien residuales. Antaño regulaban las labores de repoblación del monte, el arreglo de caminos o *bidegintze*, etc, con carácter obligatorio. Al final de estos trabajos comunales, cada cofradía obsequiaba con pan y vino a los participantes en los mismos.

8 Además de las vinculadas a una tipología más asociativa, en torno a la ermita, su misa, reunión y comida de confraternidad. Actos celebrados el *Kofradie* o *kofraixa Eguna*. De este tipo existen -o han existido- las tres de Elorrio, y sendas en Berriz, Berriatua, Izurza, Mendexa, Mungia, Bakio, Zeberio, Miraballes-Ugao y Gordexola.

4 Sobre todo de Durangaldea (Abadiño, Berriz, Elorrio, Etxano, Garai, Iurreta, Izurza y Mallabia); también de Arratia-Nerbioi (Dima y Zeanuri, Zeberio y Miraballes), Uribe-Butroi (Bakio, Mendexa, Meñaka y Mungia), y Lea-Artibai (Markina y Aulesti). En Las Encartaciones existieron los concejos, instituciones vecinales similares.

tipo de cofradía vecinal⁹, estructurada además en torno a reparto de *karidadeak* (caridades) a todos los asis-tentes a sus funciones festivas. Es preciso puntualizar que hoy la dimensión comensalística prima en casi todas ellas, hasta el punto de que algunas -como la Andra Mari de Gazeta (Elorrio)- adoptaron hace décadas los estatutos propios de una sociedad gastronómica.

La tipología de cofradías urbanas es mucho más heterogénea y compleja, al igual que la estructura social propia de la ciudad. Y más allá del ámbito atlántico vasco, estructurado territorialmente en *baserriak* (caseríos) dispersos, *auzuneak* o *ballarak* (barriadas), en el resto de Euskal Herria, las cofradías rurales -de núcleos de población agrupada- se vinculan a un santuario supralocal¹⁰, integrando a una afiliación -más voluntaria que adscriptiva- de las poblaciones del valle o comarca inmediatos y a menudo, mucho más allá del mismo, al territorio devocional o “de gracia” de aquél (Homobono 1989 a: 12; 1991: 93).

2.2. Cofradía de Otzerinmendi.

El territorio de esta *kofradia* ocupa un ámbito intersticial entre las de Altzuaga y Uribe, extendiéndose desde su ermita de los Santos Justo y Pastor¹¹, en lo alto, hasta más allá de la Plazea o núcleo del pueblo a 200 m. de altitud, y parte de cuyas casas comprende¹². Lo integran, entre otras, los caseríos de Zabala Goikoa y Bekoa(6), Egileor (4), Angoiti (3), Uxar (3), Orbetzu Goikoa y Bekoa (2), Otzerin y Otzerinjauregi (2), Ajuria, Arrabalde, Altzibar, Azkarra(ga), Bekostatue,

Dendariena, Eleiza, Etxabarria, Iauri, Iturburua (Iturburuaga), Ortuzar, Ostatugoikoa, Pagai (Pagegi), Sutzute, Torrea, Zabala, Zabalabekoa, Uerka, Ugartisili, Urizar y parte de las casas de Plazea. En total son unas 45 o 50, la mitad de los cuales están hoy deshabitadas; a excepción de las casas de la Plaza, que no son explotaciones agropecuarias. Se ha mantenido el sistema tradicional de herencia, y esto hace que el resto de los familiares no herederos no frecuentan Zeanuri los fines de semana o periodos vacacionales (A. I. L.), como sí sucede en otras comarcas vascas, de la zona atlántica o más allá de ella.

De entre estas casas, tan solo una parte constituye la institución consuetudinaria de la Cofradía de Otzerinmendi¹³, son propietarias de fogueras o porciones de monte, así como de la ermita y su campa; con participación y voto en el *batzarra* (junta), y en sus correspondientes derechos y obligaciones, incluida la de organización de la romería. Pero todas contribuyen a trabajos consuetudinarios de tipo vecinal, como la reparación de caminos, con aportación del trabajo preciso, y participan en la festividad de la ermita como propia de su *auzune* o barriada.



Figura 1. Batzarra de la Cofradía de Otzerinmendi bajo el nogal de Arragualde (10.09.1995).

La cofradía cuenta con sus órganos de deliberación (*batzarra*) y cargos ejecutivos (mayordomo y *basazain*), y sus miembros gozan de derechos y obligaciones no compartidos por el resto del vecindario. Por lo que resulta de interés efectuar un breve análisis histórico de ésta micro-estructura institucional del vecindario, y comprobar qué queda de la misma.

9 Aunque en este ámbito no está tan formalizada como en el territorio histórico vizcaíno. Por lo demás, tanto éstas como la estructura vecinal de las mismas son muy similares a las de los dos tipos precedentes. Asimismo, en el propio Zeanuri y en Izurtza (Bizkaia), en Asturias, la Montaña de León, Aragón, Castilla-La Mancha, etc, existe la *caridad* como obligación consuetudinaria de la respectiva cofradía, a menudo extensiva al conjunto de la comunidad local en forma de elemental comensalismo festivo (Homobono 1989 a: 8-12, 30-31, 41-42).

10 Como, por ejemplo, la cofradía alavesa aglutinada en torno a la basílica de Santa Teodosia, en el Valle de Arana y con proyección hacia el resto de la Montaña (Martínez Montoya 1996: 144-148). La de San Gregorio, en la Berrueza, en torno al importante santuario homónimo (Jimeno Aranguren 2005), o la de San Urbano de Gaskue (Odieta) (Homobono 1989 b). Estos dos últimos en Navarra, y el de San Urbano solapando una extensa zona intersticial entre la propiamente holohúmeda y el territorio de las aldeas de la Cuenca y sus aledaños.

11 Además de ésta, en su territorio hay otra ermita, la de San Lorenzo, más un caserío homónimo a 250 m. de altitud. Y cuya propiedad es compartida con la cofradía de Uribe. Su romería se celebra el 10 de agosto, día de su festividad litúrgica. Ese día tiene lugar un *txitxiburduntzi* y otros actos propios de una romería popular. Festividad que también queda empañada por la proximidad en el tiempo de la de San Ignacio, en mayor medida que la de San Justo por celebrarse por lo general en una jornada laborable (A. I. L.). Como en ésta, durante la misa se ofrecen *bandak* por los difuntos de ambos barrios y de otros del municipio (Arregi 1987: II, 403-404). Y puntualmente se cobró por el juego de bolos dicha romería (Libro, 1936-1978 y 1997-2001).

12 De este núcleo local corresponden a Otzerinmendi, aproximadamente, la mitad de las mismas.

13 En 1816 eran únicamente 19 los “propietarios de foguera antigua [...] ocupadas por sus propios dueños”. Es decir, que no todas las casas ubicadas en el territorio vecinal pertenecen a la Cofradía de Otzerinmendi, excluyéndose más recientes. Se define, así pues, como una asociación de casas instaladas desde antiguo (Libro, 1732-1883). Este número de “propietarios o fogueras” se había ampliado a 24 en 1899, cifra que permanecía constante en 1956. Este año la relación identifica nominalmente a 21 propietarios de 24 fogueras, más la de la casa Iauri y la media de Egillaur. La pauta general de aquéllos es la posesión de una foguera, salvo las dos medias de Egillaur y sendas 2 pertenecientes a otros tres propietarios (Libro, 1936-1978 y 1997-2001: 65, 84-85).

2.2.1. En la historia contemporánea.

La asamblea vecinal¹⁴ o *batzarra* es el órgano plenario anual de esta cofradía. Sus reuniones, que antaño tenían lugar en la ermita, se celebran bajo el nogal de Arragualde (Arrabalde), paraje o campa situado en la parte más baja del ámbito de la Cofradía. Aunque tales reuniones pudieran ser varias a lo largo del año, únicamente las anuales, de rendición de cuentas, son las que dan lugar a sendas actas. En ellas se designan dos cargos ejecutivos, de acuerdo con un sistema de alternancia entre casas, y de mandato anual: el *Basazain* (guardabosques) y el Mayordomo. El primero se encarga de lo relacionado con los bienes comunales de la cofradía, en cuanto guarda: podas y talas, convocatorias de plantaciones, distribución en lotes de leña y helecho, compra-venta, etc. Mientras que compete al Mayordomo la conservación –mantenimiento y reparación– más la administración de la ermita y sus pertenecidos, casas y montes considerados comunales como ella misma. En nuestro caso la cofradía corrió con los gastos de seguro contra incendios, tanto de la ermita como de la casa del sacristán.

En la Cofradía de Otzerinmendi (Otsemendi), como en muchas otras, los vecinos se beneficiaban del usufructo de sus montes comunales: madera (construcción, aperos, mobiliario), leña y árgoma o brezo (combustible para casas, elaboración de carbón vegetal y caleros), helecho y hojarasca (para camas de ganado y abono). Además de otros bienes propios (molinos, casas y heredades) arrendados (Arregi 1999: 184). Sus actividades más reglamentadas fueron el aprovechamiento y/o la plantación de árboles en los montes comunales, a modo de repoblación forestal (*landara imintzea*). Y el arreglo de los caminos vecinales (*bidegintze*), tanto los principales viales carretiles como los de las casas de la cofradía. Los cofrades tenían obligación de acudir a los correspondientes trabajos de plantación¹⁵ o arreglo de caminos y, bajo pena de sanción, todas las casas de la vecindad. La Cofradía designaba al menos un día al año para estos efectos¹⁶ (Libro, 1732-1883).



Figura 2. Trabajo de *bidegintze* (arreglo de caminos), de los cofrades (9.12.1995).

2.2.2. En la actualidad.

Actualmente hay veintinueve “socios” (cofrades) activos¹⁷, porque los mayores ya no participan, aunque nadie renuncie formalmente a su condición de tal. Los cofrades tienen desde ½ a 2 fogueras en propiedad privada, de libre venta entre miembros de la Cofradía. Con lo que, de facto, persiste la tradicional diferenciación entre ser cofrade o vecino, habitar en el territorio de Otzerinmendi y/o pertenecer de facto a la Cofradía y poseer alguna foguera vinculada antaño a la misma. Se siguen designando anualmente mayordomo y *basazain*; es decir, una ejecutiva en términos asociativos y/o institucionales. Al primero le compete cuanto concierna a la ermita, incluida la organización de la fiesta. Mientras que el *basazain* se encarga de organizar el *bide ipintza* (arreglo y/o ampliación de caminos), del monte y de la administración de los recursos, con distribución de raciones de vino y pan a los participantes.

Al menos así se hacía tradicionalmente, aunque hoy el contraste entre sus respectivos perfiles esté más difuminado. Porque en la práctica, y desde 1996-97 las funciones de gobierno son desempeñadas por una comisión de tres miembros¹⁸, auxiliados por varios voluntarios. La junta anual, de rendición de cuentas y relevo de cargos, se sigue celebrando en Arragualde, el primer domingo de septiembre que sigue al día 8, festividad de Andra Mari de Urrikoa, “Nuestra Señora de Septiembre”¹⁹ (A. I. L.).

14 Esta reunión, se celebraba antiguamente en la propia ermita (Arregi 1987: I, 405), hasta cinco veces en 1849 (Libro, 1732-1883). Durante la misma se ha procedido tradicionalmente, tras la rendición de cuentas, al reparto de “mezclado” (moscatel) y galletas entre los asistentes (Libro, 1936-1978 y 1997-2001).

15 Como, por ejemplo, el acuerdo adoptado en 1945 y 1954 para cortar y aprovechar hayas y robles de diversos parajes pertenecientes a la Cofradía, plantándose pinos y roble americano. Distribuyéndose en 1956 entre las fogueras el importe de algunos árboles de la campa de San Justo; no sin recordarles su obligación de contribuir al sostenimiento de la ermita y prestación personal para el arreglo de caminos, bajo multa de 50 pts. En 1961 se derriban robles, plantándose nuevamente pinos (Libro, 1936-1978 y 1997-2001: 30-31, 34, 63, 68, 77, 95).

16 Y, quienes participaban en estos trabajos en *auzolan*, eran gratificados con el “refresco” de vino y reparto de una ración de pan. La Cofradía prohibía expresamente que las mujeres participasen en tales trabajos.

17 La lista de candidatos, por turnos, a mayordomo y *basazain* incluía (9.09.2001) una relación de 22 personas, 7 de ellas mujeres, adscritas a 14 caseríos y a 6 casas de la Plaza (Libro, 1936-1978 y 1997-2001: 151).

18 Uno de los últimos mayordomos residía en América, delegando sus funciones en la comisión. Aunque ya en 1940 la *batzarra* designó a cuatro copropietarios comisionados, encargados del “arreglo de la ermita y de hacer (sic) nuevas imágenes (sic) y nuevo ornamento” (Libro, 1936-1978 y 1997-2001: 8).

19 Como es costumbre por lo menos desde 1957. Porque, si bien es cierto que con anterioridad a ese año resulta frecuente elegir la misma fecha, otras juntas tienen lugar en los días y meses más dispares, prodigándose incluso varias reuniones de la *batzarra* en determinados años (Libro, 1936-1978 y 1997-2001).

La ermita, que sigue siendo propiedad de la Cofradía, apenas conserva poco más 3 Ha. de campa y magnífico arbolado comunal en su entorno (robles, plátanos y algún haya), así como otras cuatro pequeñas parcelas de monte. En aquel espacio se depositaban los árboles extraídos del monte y transportados mediante carro de bueyes, y más tarde en camión; por cuyo concepto se cobra a los depositarios²⁰. El resto de terrenos se vendieron entre los cofrades para hacer frente a las obras de mantenimiento y gastos diversos. Cada vecino trabajaba un día como peón para la cofradía, en alguna de las labores ya enunciadas (A. I. L.).

2.2.3. La ermita de los Santos Justo y Pastor y su entorno.

Esta ermita, vinculada a la cofradía, es conocida popularmente como San Justo y está vinculada, eclesiásticamente, a la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción. Se encuentra en el *auzune* de Egileor, próxima al caserío del mismo nombre, en medio de un bosquecillo comunal de robles y otras especies, perteneciente a la cofradía. Desde esta ubicación, a 382 m. de altitud parte la principal vía de acceso a pie -por Zeanuri- al macizo de Gorbea²¹. Puesto que hasta ella puede llegarse a través de la carretera vecinal asfaltada que parte de la Plaza, y cuyos 3,7 km. de longitud finalizan aquí. Para financiar su construcción, la primera de la red vial local en 1947-51, la Cofradía vendió el caserío Larra, hasta entonces propiedad de la misma y arrendado anualmente (A. I. L.; Libro, 1936-1978 y 1997-2001: 35, 38, 48).



Figura 3. Exterior de la ermita de San Justo (2011).

20 *Maderas Atutxa, Maderas Barrondo y Central Forestal* en 1997 (Libro, 1936-1978 y 1997-2001: 146). La *batzarra* se reservaba el derecho de paso por sus caminos a los árboles o carbón extraídos en el monte, más arriba de Atzondoko Pagatza en 1945-51 (ibid.: 29, 47, 49). Aunque ya el monte apenas resulta productivo a nivel de extracción maderable y han desaparecido otros aprovechamientos tradicionales: helecho para cama de ganado, estacas para cierre propiedades, leña para combustible (A. I. L.). También la hoja o *aspigarri* de los árboles de la campa se vendía a algún cofrade, y se cobraba por los puercos que pastasen bellota en la ella (ibid.: 48).

21 Además está -por la vertiente vizcaína- la de Pagomakurre, que permite el acceso de turistas por la pista existente desde Areatza hasta este refugio, situada 868 m. de altitud; y la de todoterrenos hasta la propia campa de Arraba (a unos 1.000 m.), anfiteatro del Gorbea.

Su planta es de 17,30 X 6,4 m. Con muros de mampostería, esquineros de sillería y cubierta a tres aguas; verja de madera en su fachada principal y pavimento de losas de piedra. Con las imágenes, renovadas, de los Santos Justo y Pastor. En su inmediatez existe una fuente monumental, construida por los vecinos en 1963 (Arregi 1987: II, 405) aprovechando la captación de aguas para varios caseríos de la zona (A. I. L.), mediante reparto del gasto entre las fogueras, y rematada en 1969 (Libro, 1936-1978 y 1997-2001: 101, 107).



Figura 4. Fuente de la campa de San Justo (2011).

Un caso relativamente reciente de ejercicio de las responsabilidades tradicionales para con la ermita fue el acuerdo adoptado en 1991 por la Cofradía para reparación de la misma, en régimen de *auzolan*. Sufragando estos gastos y los de adquisición de nueva imagen con rentas propias, ya que la anterior había sido robada (Arregi 1999: 187). Y otro la adquisición de la nueva campana en agosto del 2011, para sustituir a la también robada la primavera anterior.

Tradicionalmente los gastos ordinarios de mantenimiento de la ermita han sido los de proceder a su retejo, la reparación de la puerta y su cerraja o de las ventanas, blanqueo del exterior y acondicionamiento del interior del edificio, arreglo o reposición de la campana, imágenes y ornamentos -con sus correspondientes honorarios o jornales- más el abono del seguro de incendios de la ermita. Una vez desprovista de la mayor parte de sus propiedades, y aunque ya no se abona contribución por la misma como hasta no hace mucho por la campa, es preciso recurrir a derramas y/o a la aportación de trabajo por parte de los vecinos. Pero, además de los ya citados por depósito de maderas, también se obtienen ingresos derivados del alquiler de dos cuadras anejas a la misma; “cerrada”, donde un cofrade alberga su rebaño de ovejas y “abierta”, que servía antaño durante la romería para albergar las caballerías de los cofrades. E incluso, durante las últimas décadas, por alguna boda celebrada en la ermita. Se obtuvieron también ingresos por el arriendo de los caseríos de Larra y eventualmente del de San Lorenzo, así como de varias huertas. Esta otra ermita también

planteaba eventualmente ciertos gastos (A. I. L.; Libro, 1936-1978 y 1997-2001).

En torno a la ermita se encuentra la pintoresca campa de San Justo. Que, además de frondoso arbolado de la Cofradía, cuenta con varias instalaciones que propician actividades recreativas los fines de semana. En primer lugar la ya citada fuente de mampostería. Después, hace unos 12 años, la Diputación Foral colocó en la campa asadores y mesas²² como en otras tantas zonas habilitadas para el picnic distribuidas por toda la geografía de Bizkaia. Lo privilegiado de este paraje, así como su fácil accesibilidad por carretera y el cuidado de su entorno, hace que la campa de San Justo sea concurrida durante buena parte del año por grupos familiares y amicales que vienen a comer aquí. La Diputación se hace cargo de podar el césped y los matorrales de la campa una quincena antes de la fiesta (A. I. L.).

3. ROMERÍA DE SAN JUSTO.

Aunque la festividad litúrgica corresponde al 6 de agosto, la romería de San Justo “desde siempre” se ha desplazado al domingo más próximo, como tantas otras en el ámbito rural vasco y europeo, con objeto de que puedan participar los oriundos ausentes, los pendulares entre la ciudad y el campo y los neorrurales²³. La responsabilidad de organizar la festividad corresponde a la Cofradía, así como costear sus gastos²⁴; y para ayudar a sufragarla se alquilan la taberna y el juego de bolos o *bola leku*, y antaño el permiso para realizar una rifa de pollos o de una cabra. También el encargo de *bandak* y las limosnas proporcionan algunos ingresos adicionales. Pero la partida principal la proporciona, actualmente, una subvención del Ayuntamiento de Zeanuri, como la destinada a cualquier otro barrio del pueblo y, sobre todo, a las fiestas patronales de Andra Mari. Asimismo, es esta institución municipal quien costea los *txistularis* o, en ocasiones, una *trikitrixa* (A. I. L.; Libro, 1936-1978 y 1997-2001).

22 Mobiliario inicialmente destrozado por quienes se oponían a este nuevo uso de la campa; pero prontamente repuesto por la Diputación, y que permanece en buen estado de uso actualmente.

23 Pese a ello resulta perjudicada por la inmediatez de la romería de San Ignacio -31 de julio- en Egirñao, la más importante de todo Gorbeialdea.

24 Antaño estos consistían en abonar el estipendio de la misa y del sermón, así como la gratificación al sacristán, los cantores y monaguillos, las velas para el altar o el aceite para la lámpara; más la bendición de los campos de y los gastos de cocina “del día del Santo”, viandas y varios litros de aceite, que sugieren algún refrigerio a los responsables. Así como el anís, el vino blanco y las galletas y aceitunas precisas para el reparto del *barauskarri* que sigue a la función religiosa, y costear la limpieza de la campa “para el día del Santo”. En 2001 los gastos del *San Justo Eguna* ascendieron a casi 70.000 pts., costeadas por la Cofradía (Libro, 1936-1978 y 1997-2001).



Figura 5. Bendición de la nueva campana (2011).

Actualmente la misa en la ermita se celebra a las 12:00 horas, pero en 2011 se procedió, media hora antes, a la bendición y a la colocación de la nueva campana²⁵, ya que la pasada primavera la precedente desapareció del campanario. Como consecuencia de sucesivos robos, tras la fiesta, se retirará del campanario hasta el próximo año.



Figura 6. Encargo de *bandak* (2011).

A las 11,15 h., en el interior de la ermita ya están recogiendo (y apuntando) las *bandak* o encargos de misas, cuya relación leerá el celebrante al inicio del oficio. Entretanto, el humeante calero ya expulsa su primera cal, piedras blanquecinas que se disolverán en agua. El suelo está algo húmedo y la temperatura es inferior a la de víspera.

25 Fabricada en Gajano (Cantabria), en el taller de los hermanos Portilla, lleva grabadas dos inscripciones: *Justo eta Pastor santuak*, en su parte superior; y en la inferior: *Otzerinmendiko kofradia-2011-VIII-7*.



Figura 7. Celebración de la misa (2011).

A la eucaristía, que se inicia puntualmente a las 12 h., asisten –en 2011– 130 personas en el interior de la ermita, y la siguen –más o menos– otras 35 ante el edificio. Durante la consagración se lanzan tres cohetes, desde una lanzadera colocada en las proximidades de la ermita. Por la campa hay entretanto otras 20 personas que no participan en el acto religioso; lo que supone un total aproximado de 240 romeros, que han accedido en unos 90 coches.

Tras la misa, los asistentes tienen la oportunidad de degustar el *barauskarria*, pequeño refrigerio consistente en vino blanco y galletas que reparten el mayor-domo y sus ayudantes, de disfrutar del placer de la conversación despojada de las prisas y de la impaciencia. Y, poco después, hasta cinco *txistularis* amenizan el espacio festivo.



Figura 8. Reparto del *barauskarria*, tras la misa (2010).

El reparto del *barauskarria* tiene lugar al término de la misa, durante unos quince minutos, aproximadamente. Algunos voluntarios/as reparten un surtido de pastas de varias cajas, así como mistela o vino blanco. Como se celebra de forma agrupada, ante la ermita, permite disfrutar del placer de la conversación social.



Figura 9. Conversación sociable en la campa (2011).

Una vez finalizado este acto consuetudinario, muchos romeros ya frecuentan el bar. Según uno de los jóvenes responsables de éste, antes se hacía cargo del mismo una casa cada año. En esta ocasión los de la casa Iauri, como también en años precedentes. Es decir, que su encomienda tiende a prolongarse en el tiempo; tanto por el escaso beneficio que proporcionan las consumiciones²⁶ como porque esta casa es de las pocas que cuenta con el suficiente número de jóvenes como para hacerse cargo del bar.



Figura 10. Concurso de paellas (2011).

A las 13,30 ya se reclaman desde el mismo las paellas participantes en el concurso, aunque la última no llega hasta las 13,45 h., por lo que es penalizada económicamente. En esta ocasión son cuatro, catadas

26 Los jóvenes participan en escasa cuantía en esta fiesta diurna y el resto de los asistentes, tanto adultos como viejos, no se prodigan en sus consumiciones.

por tres miembros del jurado, que otorgan modestos premios en metálico. Durante la romería se quedan a comer bajo el paradisíaco robledal de la Cofradía los participantes en el concurso de paellas, sean o no del barrio, más los que atienden el bar²⁷. Comensalismo ausente del resto de las romerías de Zeanuri, incluso de la de Santiago de Ipiñaburu, cuyo entorno pudiera propiciar este acto; mientras que el resto de los romeos bajan, entre las 14 y las 15 h. para compartir la comida familiar en sus respectivas casas.

Ya por la tarde prácticamente solo suben los hombres, para participar o presenciar los festejos vespertinos de los campeonatos de bolos²⁸ y de mus, anunciados para las 17,30, y contemplar el funcionamiento del renovado horno de cal. Aunque aquel juego se halla hoy muy decaído, hace unos cincuenta años los aficionados cruzaban apuestas y traían consigo faroles para iluminar la bolera al atardecer, ante la carencia de luz eléctrica. Poco después también hubo *herri kirolak* (deportes rurales), especialmente *aizkolaris*. En cuanto al torneo de mus, su celebración es mucho más reciente (A. I. L.).



Figura 11. Bola txapelketa (campeonato de bolos) de 2005.

Aunque antaño también se celebró baile, era únicamente “al suelto”, porque el párroco de Zeanuri lo prohibía “al agarrao”, velando el alguacil y la guardia

civil por el cumplimiento de esta normativa²⁹. Únicamente burlada en las romerías liminales de San Blas de Urregi y de San Ignacio de Gorbea, pasando al efecto los/las participantes en esta modalidad a las vecinas jurisdicciones de Dima y de Orozko, para participar de un baile sin restricciones (A. I. L.). Y, aunque actualmente se anuncia “disko-erromeria” los jóvenes apenas participan, limitándose a escuchar la música difundida por la megafonía.



Figura 12. Txistularis y animación festiva romera (2011).

3.1. La comida popular vecinal (*auzo bazkaria*).

El comensalismo vecinal es un acto de implantación reciente, desde 2001, que se asocia a la víspera de la romería. Aunque anteriormente este *auzo-bazkaria* se trataba de una cena y solo desde 2011 se materializa en una comida, por vez primera a mediodía y sucediendo ahora en el programa de festejos al encendido del calero. Celebrada bajo el robledal de San Justo y encargándose de cocinarla un par de vecinos. Pero a partir del año de referencia se trae un *catering*, cuyo precio es de 25 euros por comensal. Uno de los motivos del traslado es que durante la tarde-noche hacía más fresco e incluso llovía (A. I. L.). En esta ocasión el día es caluroso, pero la sombra del arbolado contribuye a paliar la sensación térmica. Este ágape o comida vecinal tiene lugar entre las 14,30 y 16,30 h., participando en el mismo unas 70 personas; en su mayoría de Otzerinmendi y/o del conjunto de Zeanuri, pero también sus parientes y allegados del resto de Arratia e incluso de Durangaldea³⁰. Durante la sobremesa son bastantes los comensales que juegan al mus bajo la carpa del bar, aunque sin el carácter de competición del domingo. Ameniza este acto un conjunto de *trikitrixa*.

27 Durante la década de los ochenta, e incluso más tarde, muchos romeos que no eran del barrio, sino del entorno, se quedaban a mediodía en la campa de San Justo para realizar una comida campestre; provistos de mesas de picnic, bombonas de butano y demás artilugios precisos al efecto (I. V.).

28 El *bola jokoa* de Otzerinmendi-Egileor pertenece a una modalidad exclusiva de Zeanuri, de la que actualmente solo existen otras tres boleras: una junto a la ermita de San Lorentzo (Lontzo), también de Otzerinmendi, teniéndose noticia de la existencia pretérita de otras dos más. Por entonces, cada Cofradía presentaba a sus tres mejores jugadores en el concurso extraordinario de las respectivas romerías. Porque, habitualmente se juega por parejas o tríos, depositando cada *bolari* una cantidad de dinero o *arrapea*. (Zorrilla 2005: 70-72). Durante la edición festiva de 2011 la campa estaba algo mojada, y la bolera cubierta hasta después del mediodía. Pero pese a la lluvia pudieron celebrarse todos los festejos previstos; tanto en 2011 como en 2012.

29 Anacronismo local que singularizó a Zeanuri, muy en sintonía con el nacional-catolicismo imperante en la España de la postguerra; y también en este pueblo tan *euskaldun-fededun*, en su faceta más integrista.

30 Para participar en la comida se precisa previa inscripción, antes del 31 de julio anterior, llamando a uno de los teléfonos del colectivo *Ipizki*.



Figura 13. Comida vecinal -auzo bazkaria- (2011).

3.2. San Justo, una pequeña romería local. Religiosidad, sociabilidad y comensalía.

Toda romería es una peregrinación a una ermita o santuario, a menudo ubicados en lugares agrestes y alejados del hábitat³¹, una fiesta en el doble sentido litúrgico y popular, de celebración religiosa y de reencontro anual de un vecindario, o de las gentes de un ámbito mucho más amplio, propicio para la celebración lúdica, etnológica, turística y participativa; cuyas tres referencias fundamentales son los lugares de origen de los romeros; el camino, pista o sendero en zonas de montaña hasta el eremitorio, con un cierto desdén para quienes suben en coche; y el santuario, como también -en ocasiones- la cofradía articulada en torno al mismo. Así como la relación mágico-religiosa con el *genius loci*, propiciada por la religiosidad popular y la exaltación de la *communitas*, local, comarcal e incluso nacional³². Las secuencias rituales y festivas que se suceden durante una romería no varían significativamente en diversas latitudes del orbe católico: subida, llegada, actos devocionales y litúrgicos, procesión, comensalismo, juegos, baile y bullicioso regreso atizado por la bebida. Por lo tanto, con dimensiones religiosas, eclesial y popular, sociables y comensalísticas, lúdicas, económicas a pequeña escala y de exaltación identitaria, por lo general a nivel local o comarcal (familiar, amical y vecinal), aunque sin excluir las de afirmación étnica, cívica y/o política³³ (Rodríguez

Becerra 2000: 164-177 y 2006: 183-196; Homobono 2004 a y 2006).

Como en todas la gama de este tipo de eventos festivos, en la romería de San Justo podemos encontrar expresiones diferenciadas, aunque complementarias y en una gradación específica en cuanto a su importancia. En cuanto a las expresiones de religiosidad el acto nuclear es la expresión más formal por excelencia y litúrgico: la misa; en la que, pese a la secularización, participa la gran mayoría de los participantes en esta romería, a diferencia de otras muchas. La donación de *bandak* o estipendios para su celebración por intenciones de los familiares vivos o de los difuntos es otro acto acorde con la ortodoxia eclesial (Homobono, 2012 a). Sin olvidar otras más puntuales, como la bendición de la nueva campana.

Con el reparto del *barauskarria* nos situamos en una práctica a medio camino entre la religiosidad popular, ya que es corolario de la celebración y asistencia a la eucaristía, pero que se adentra en los parámetros de la comensalía romera, en su vertiente más tradicional. Dimensión que, junto a las sociables y lúdicas gana protagonismo en las festividades de la modernidad tardía sin que, en este caso, suplanten por completo a los vínculos religiosos.

El acto sociable más característico es la comida vecinal, pese a su reciente instauración y adscrita a la víspera festiva, mediante el cual el colectivo participante explicita y refuerza los vínculos de su identidad y solidaridad grupales, más allá de los tradicionales y propios de la cofradía. Vehiculando asimismo la identificación con la cultura rururbana de unos comensales que celebran esta identificación con el *locus* sacral de su entorno -ermita de San Justo- y el profano -vecindario de Otzerinmendi-, referentes todos de los que buena parte de los mismos están desvinculados en su vida cotidiana y laboral. La mesa, lugar por excelencia del *convivial* y de la comunión alimentaria mediante la ingesta de idénticos alimentos para todos/as, posibilita esta táctica fusional en el marco de la efervescencia festiva. Este reencontro anual, en torno a la misa y/o a la mesa, refuerza los vínculos interpersonales de sentimiento y de obligación entre quienes comparten la comida, y marca la apertura a relaciones conviviales con el grupo vecinal de origen, en un espacio público compartido por el conjunto del mismo, subrayando su identidad local específica³⁴. Reforzadas por otra práctica, en apariencia trivial, desarrollada en este mismo espacio que circunda la ermita, y particularmente ante su fachada, como es el de la conversación sociable o tertulia entablada al término de la misa -durante y después del *barauskarria*- cuyo fin explícito

31 La montaña, el bosque, los límites jurisdiccionales y los acuíferos son entornos naturales propicios a la ubicación de santuarios, y lugares para la manifestación de hierofanías religiosas.

32 Así lo he podido verificar en cuantas romerías he estudiado antes que ésta, a saber las de: Santos Emeterio y Celedonio (Osintxu y Plaentzi [Gipuzkoa]) 1989 a; San Urbano de Gaskue (Odieta [Navarra]) 1989 b; Santa Águeda (Kastrexana-Barakaldo [Bizkaia]) 1999; varias de Barakaldo 2003; Ernio (Aia-Errexil [Gipuzkoa]) 2004 b; Santa Lucía de Bengolea, San Sebastián de Saratxo, San Bernabé de Castaños, en Barakaldo y aldeaños de Güeñes y Galdames (Bizkaia) 2005; Santa Eufemia de Urregarai (Aulesti [Bizkaia]) 2012 a; y muy diversas romerías del territorio vasco en su dimensión territorial 1982 y 1990, o nacionalitaria 2012 b.

33 Porque la efervescencia festiva es el caldo de cultivo idóneo de la sociabilidad, de la diversión, de la devoción, de la exaltación de la identidad grupal y local, sin olvidar el hedonismo individualista y el consumismo, pero tampoco sus dimensiones de tipo

nacionalitario (cfr. Homobono 1989 b, 2004 a y b, 2006 a; 2012 a y b).

34 En definitiva el comensalismo es uno de los actos definitorios del concepto de fiesta; porque compartiendo alimentos, se refuerzan vínculos y se estrecha la cohesión grupal (Thelamon 1992: 9-11).

no es otro que el de reforzar las relaciones interpersonales (Simmel 1981).

Por último en orden de importancia, por lo que respecta a esta pequeña romería, están los festejos propiamente lúdicos. El concurso de paellas, preludio del posterior comensalismo romero de este día y la discreta frecuentación de la taberna. Pero también los juegos y competiciones, como los campeonatos de bolos y de mus, y antaño los *herri kirolak*. Éste reciente, y común a muchas romerías de Bizkaia, y aquél muy tradicional en ésta y otras zonas del mismo territorio. Cuya efectividad es reforzada por la especificidad local de su práctica.

Esta romería, como tantas otras, era una fiesta social destinada a garantizar la reproducción de lo natural por medios sagrados, mientras que hoy está orientada a reproducir variables sociales³⁵, como la identidad y el sentimiento de pertenencia al *auzune* de quienes emigraron -o se desplazan, en una pendularidad diaria o semanal- a la ciudad y de los que permanecen en el ámbito rural (Homobono 2012 a).

4. LOS CALEROS EN LA ECONOMÍA AGRARIA TRADICIONAL.

4.1. Elaboración y utilización de la cal.

El uso de la cal como material de construcción data, en Euskal Herria, de la época romana, aunque es a partir del último tercio del siglo XVII cuando se extenderá su uso³⁶, por su aplicación en la agricultura de las tierras de la zona holohúmeda de Euskal Herria y de todo el litoral cantábrico³⁷, con la introducción

del maíz -sobre todo- y de la alubia y las necesidades inherentes al incremento demográfico y a la expansión e intensificación del terrazgo roturado³⁸, con la consiguiente roturación de nuevas tierras para su cultivo, las *roturas*. Puesto que en aquellas tierras, arcillosas, ácidas y húmedas en su mayoría, permitía su coagulación y capilarización, la penetración del agua, la rápida absorción de nutrientes como el calcio por las raíces de las plantas, así como la eliminación de insectos perjudiciales para los cultivos. Aunque, en realidad, la cal no es un abono, sino una enmienda reguladora del espectacular crecimiento agrario (Fernández Albaladejo 1970: 179-181; Fernández de Pinedo 1974: 217). Ya hacia 1775, para evitar que se desvirtuaran, era común en Gipuzkoa, cada nueve años, abonar:

“[...] las tierras con cal viva, y por eso apenas hay casería que no tenga su calera para hacer cal con mucho trabajo y mucho gasto de leña. Ha de hacerse de piedra caliza, que es la que sirve y no de otra ninguna especie de piedra. Con este abono se vuelve a calentar la tierra y a cobrar fuerzas para aguantar el trabajo de nueve años³⁹; y sin él no da la tierra el fruto correspondiente; y claro está que con tal abono se abrasarían y esterilizarían las tierras fuertes y gruesas de Castilla” (Larramendi 1969 [1882]: 58).

Todo lo que se necesitaba para el funcionamiento de un calero eran una cantera de caliza, así como combustibles: Solía cocerse ordinariamente con leña de roble, castaño y haya, brezo árgoma (*otea*), raíces (*zustatak*), y rara vez con hulla (*ati ikatza*) para alimentar la combustión. Requisitos de fácil cumplimiento a lo largo del litoral cantábrico, con disponibilidad de abundantes materias primas. Tanto el combustible como la caliza se acarreaban hasta el calero respectivo, cortándose las ramas y rompiéndose con

35 Sin embargo, y pese a la fractura electoral de los movimientos nacionalistas de Zeanuri -y de su censo electoral- en dos mitades de peso idéntico, *jeltzale* y *abertzale*- en esta romería, a diferencia de otras (Homobono, 2012 a y b), ni se exhibe simbología ni se plantean reivindicaciones políticas de tipo nacional vasco.

36 Remontándose uno de los primeros testimonios documentados de su uso al año 1665, en Elgoibar. Tres eran los usos fundamentales de la cal en la construcción: mezclada con agua y arena se formaba argamasa; solo con agua la cal líquida o lechada utilizada para el blanqueo de las casas; esta lechada, rebajada con agua, tiene componentes antisépticos útiles contra las epidemias de cólera morbo, como la de 1850-60 (Garay 1999: 114).

37 De tal modo que “en las provincias Vascongadas, en la vertiente occidental de los Pirineos y sobre todo en Asturias se valen de esta sustancia para beneficiar las tierras, hasta tal punto que casi todos los propietarios en ciertas comarcas tienen un horno de cal en sus fincas sin más objeto que éste” (Vilanova 1879: 360). En Cantabria y en Asturias la toponimia menor denota la presencia de caleros (Fernández Acebo 1991; García 2012: 209-212). Por ejemplo, en el valle de Guriezo (Zona Oriental) hubo algo más de 31 caleros funcionando simultáneamente durante el primer tercio del siglo XX, casi exclusivamente de uso agrario (García Pérez 2012: 92). También los hubo en la comarca pasiega, tanto en sus vertientes cántabra como burgalesa, incluso en los puertos de Las Estacas y Lunada (Fernández Acebo 1991). Asimismo, en los 46 pueblos del concejo de Llanes (Asturias) había 159 caleros en 1752, según el *Catastro de Ensenada* (García López 2012: 101-103).

38 Este es el caso de la anteiglesia de Barakaldo (Bizkaia), con un crecimiento demográfico superior al 100 % en el siglo XVIII, y con altos porcentajes de cosechas -de trigo, maíz, *chacolí* y manzanas- obtenida en sus tierras novales en 1771/75 (Fernández de Pinedo 1974: 207). Estos incrementos se traducen en un gran número de caleros. Tan solo en el valle de El Regato existían, ya en el siglo XVIII y primera mitad del XIX, los de Askagorta y Gorostiza; y, en sus aldeaños supramunicipales el de Mezquita, más otro en Castaños. Además, topónimos como los hornillos de la Masía y de San Roque, sugieren ubicaciones de hornos de calcinación. Al pie del macizo kárstico de Tellitu la toponimia ofrece ejemplos inequívocos: Karasoker, junto a la “pieza del Calero”, más otros en la Peñorra. Sin contar, los de otros barrios, como los de Kareaga (Retuerto) y el Calero Viejo de Burtzeña (Bañales y Gorrotxategi 2007: 85-86 y 148). O el existente aún hasta la Guerra Civil en Sakona, entre los barrios de Landaburu y Bituritza y junto a la vía del ferrocarril de la *Luchana Mining*, que le abastecía de caliza, destinada sobre todo a elaborar material de construcción (Homobono 1987: 251-252, 256).

39 En otros casos, el propietario imponía a su nuevo arrendatario dar una calada cada dos años. Aunque, ya en 1768, la *Sociedad Bascongada de Amigos del País* alertaba sobre la aplicación indiscriminada de la cal, advirtiéndole que su abuso puede ser perjudicial y que no surte igual efecto en todo tipo de tierras, abrasando y esterilizando algunas, que requieren estiércol (Fernández Albaladejo 1970: 179-180; Urdangarín et al. 1994: 97-99).

porras las piedras *in situ*. Por lo general primó la proximidad de los caleros a lugares donde predominase el combustible más que a las canteras de las que se extraía caliza, por lo que a menudo están ubicados en lugares alejados de los caseríos copartícipes, y en cotas más elevadas que éstos (Martínez 1990: 158-159).

Así pues, el horno de cal o calero *-karabi* o *karabei* en Gorbeialdea- era un elemento importante habitual en la sociedad rural tradicional⁴⁰, ya que la cal era un producto que tenía múltiples aplicaciones, y que supuso cambios decisivos en nuestra agricultura sustituyendo, junto con el insuficiente estiércol, al tradicional uso del berbecho de los campos, con el consiguiente incremento de los rendimientos. Al no hallarse libre en la naturaleza, se obtiene mediante la calcinación de la caliza en grandes hornos, denominados caleros, de forma cilíndrica y de cinco a seis metros de profundidad (Vicario 1975: 385).

De este modo, mezclándola con agua y tierra, se obtenía el mortero necesario para la construcción de muros, paredes o presas de molinos, y combinándola con agua era utilizada como *lechada* para el blanqueado de los caseríos. En la agricultura, cumplía la función de abono de las tierras de labranza y frutales, a la vez que eliminaba los insectos perjudiciales para los cultivos, y constituyó una de las formas de aprovechamiento de los terrenos comunales. En la ganadería, servía para curar las heridas infectadas de los animales, o, como desinfectante de los establos. En la industria peletera se usaba para descarnar las pieles⁴¹. En algunos pueblos se acostumbraba recubrir los cadáveres con cal viva para evitar posibles emanaciones contagiosas (Vicario 1975: 385; Urutxurtu 1997 b: 31; Garay 1999: 114). La cal se consideraba, en el imaginario popular, como un elemento calórico, capaz de templar la tierra fría; creencia que perduró hasta principios del XX (Fernández Acebo 1991).

Como consecuencia de la gran diversidad de funciones que cumplía la cal, los caleros proliferaron por toda la geografía rural del País Vasco litoral⁴². A fina-



Figura 14. Un antiguo calero, en funcionamiento. Postal de época, s. d.

les del siglo XIX la producción masiva de otros tipos de abonos, algunos con importante contenido de calcio, no condujo al olvido de la cal, porque era más barata, podía fabricarse por los propios agricultores o conseguirse mediante abastecedores locales. En 1907 se afirmaba que cada caserío de Gipuzkoa tenía su cantera y su horno de calcinación, al servicio de la mejora del terrazgo cultivado. Aunque, lejos de ser una particularidad del litoral cantábrico, también se encalaron las tierras de países como Francia, Alemania e Inglaterra durante las décadas finiseculares del XIX (García López 2012: 97-99, 107).

40 Hasta tal punto que los concejos de Cerdigo e Islares (Castro Urdiales) crearon una "Junta de la Cal" para regular sus conflictos en torno a la misma. A la que se asoció el valle de Guriezo, y cuyas competencias se ampliaron a toda la economía agraria: venta de *chacolí*, mercaderías y pastos del monte Cerredo (Garay 1999: 114).

41 En medicina, se recetaba agua de cal contra la amigdalitis, faringitis, afecciones de piel, etc. En el valle de Carranza existían varios hornos de cal durante el siglo XVII, siendo la construcción el principal factor demandante, en particular iglesias y ermitas. No será hasta mediada la siguiente centuria cuando la cal adquiriera importancia en el abonado de los campos, en los caleros de la Lama, San Zivrian y Treto (Saratxaga 1998: 520-521).

42 Es decir, en Bizkaia, Gipuzkoa, norte de Álava y noroeste de Navarra. Porque, a medida que nos adentramos en estos dos últimos territorios, la posibilidad de que la cal se disuelva se reduce hasta anularse, por lo que se recurría al estiércol animal (Fernández de Pinedo 1974: 219). Al pie del pie del macizo sur de Gorbea, tan sólo hemos encontrado noticias de caleros en el

pueblo de Markina y en todo su valle de Zuia; utilizados tanto en la construcción como en el abonado de tierras ácidas (Iturrate, 2001: 114; Olabarria 1973: 31); así como del *karelabea* de Barrundia, al norte de La Llanada en su límite con Gipuzkoa. Más al sur, en el Condado de Treviño, de tierras muy calizas, hubo caleras en casi todos sus pueblos, pero al servicio de la construcción, blanqueo y desinfección. Tan solo en los de Bajauri y Obécuri se elaboraba cal con destino al abono, aunque sólo de sus tierras más ácidas (Aguirre *et al.* 2005: 254). En Ainhoa (Laburdi), también funcionaron hornos de cal (*kisulabeak*) de tipo agrario, desde comienzos del siglo XVIII; y, a finales del XIX, existían media docena, todos ellos próximos al bosque comunal, cuyos permisos se renovaban cada cinco años y que trabajaban principalmente por Pascuas (Duvert 2005: 101). Otros interesantes estudios locales sobre hornos de cal en Euskal Herria son los referentes a Sara (Barandiaran 1961: 152-156), los *kisulabeak* del valle de Baztan (Pérez de Villarreal 1989: 377-406), los *karobiak* del municipio de Bergara (Olañeta y Urkiola 1998: 103-181), etc.

Sin embargo, a medida que avanzaba el siglo XX, incapaces ya de competir con la producción industrial de los abonos químicos y de cemento, comenzaron a ser abandonados para llegar a desaparecer prácticamente hacia mediados de esta centuria. Además, la transferencia de la mano de obra del caserío a las fábricas acentuó su marginación (Hernandorena 2011).

Actualmente los hornos de cal, artilugios protoindustriales de uso agrario, están en desuso y en estado ruinoso. Por lo que la recuperación de este antiguo calero supone una aportación a la puesta en valor del patrimonio histórico-cultural del municipio de Zeanuri y de la comarca de Gorbeialdea; y su anual puesta en marcha permite presenciar los pormenores de esta actividad otrora tradicional (Urutxurtu 1997 b: 31).



Figura 15. En la boca del horno de San Justo, antes de la última fase de su restauración (2006).

En cuanto a su puesta en funcionamiento, destaca la discontinuidad estacional, y un periodo reducido, desde la primavera hasta octubre, aunque más frecuentemente a últimos de abril o primeros de mayo, cociéndose varias coladas anuales de acuerdo con cada tipo de cultivo. Por otra parte, ni se encendían todos ni cada año, según las necesidades de cal, con un posible orden rotatorio local (García López 2012: 100-102). Muchos de los caleros existentes en los territorios vascos litorales se fueron cerrando entre 1935 y los primeros años sesenta⁴³ (Barinagarrementeria 1989: 50-51; Urdangarín *et al.* 1994: 98). La dureza del trabajo en ellos y, sobre todo, las soluciones alternativas, los hicieron inviables. Aunque todavía pueden verse, junto a algunos caseríos, ruinas de caleros recubiertas de vegetación.

43 Así, por ejemplo, los *karobiak* de Ataun (Gipuzkoa) ya estaban, en 1926, “algunos en ruinas y la mayoría en estado de abandono” (Arín, 1926: 42). Dos de los tres caleros existentes en Markina-Xemein (Bizkaia) desaparecieron en 1935 y 1936, respectivamente, mientras que el tercero continuó funcionando hasta mediados de los cincuenta. Y en 1989, los escasos caseríos que seguían manteniendo este sistema de abonado, transportaban en camiones la cal elaborada al efecto en Castro Urdiales (Barinagarrementeria 1989: 50). En Ainhoa (Laburdi), algunos caleros servían aún para el abonado de tierras a comienzos de los sesenta (Duvert 2004: 1000).

Finalizado el proceso de elaboración, los *baserritaras* demandantes de cal se desplazaban hasta el calero respectivo, utilizando carros como medio de transporte. Una vez en el caserío, la piedra caliza se depositaba en pequeños montones que procedían a regar, para transformar el polvo en cal viva, y después a esparcirla por la tierra a abonar con ella, pasándole la reja o arado⁴⁴. Una vez cocida la cal, se recubría la calera para que la lluvia y la humedad no la estropeasen⁴⁵ (Aranegui 1987: 253; Garmendia 1991: 61).

4.2. Trabajo en *auzolan* y rituales de y tras el encendido.

El trabajo en los caleros fue una de las prestaciones vecinales recíprocas en beneficio mutuo, ya que se requería la colaboración de varios vecinos, realizándose en forma comunal –*auzolan*– por lo que muchos fueron de carácter comunal –motivo por el cual estaban situados a la vera del camino vecinal– aunque también existieron los de propiedad privada. Pero lo más común fue que se unieran para ello un grupo de caseríos o todas las casas que integraban un barrio –*auzo*–, trabajando durante varios días familias enteras, o representantes de las mismas, como en cualquier otro trabajo comunal (Vicario 1975: 336-337, 385; Urutxurtu 1997 b: 31; García Pérez 2012: 92). En Laurgain (Aia [Gipuzkoa]), la dedicación a la calera fue compartida por dos o tres familias del barrio, quienes corrían con los gastos y se beneficiaban a partes iguales (Garmendia 1991: 59), o bien por todas las casas del barrio como en los de Ixixi y Lekue [Bizkaia], entre Galdakao y Bedia (Martínez 1990: 160). En Mutriku y en Aia (Gipuzkoa), por ejemplo, los moradores de las casas más próximas a la que disponía la quema velaban por turno el calero, puesto que cal se dejaba enfriar por espacio de unos ocho días. Proveyéndose a tales vigilantes de alimento y bebida, y celebrándose un copioso banquete –*karobi eztaiak*– al término de la operación de calcinación en una de las casas partícipes de la tarea; participando en ella quienes estaban a cargo de alimentar el fuego y la familia (Echegaray 1933: 40; Garmendia 1991: 61; <http://www.andoain.org/es/html/1/2342.shtm>).

También se asoció su encendido, en determinadas zonas de Gipuzkoa, a rituales de religiosidad formal y/o informal, ya que:

“Previo a su encendido, el calero era bendecido por el cura o apaiza, a quien acompañaba un monaguillo o meزالaguntzailea; mas en algunos pueblos esta invocación con el agua de un vaso y laurel bendecido, se hacía en plena combustión del calero. A las

44 En Andoain (Gipuzkoa) la cal obtenida se distribuía entre los vecinos a partes iguales; para ello se pesaba sobre un balancín, en uno de los extremos se colocaba una piedra y en el otro una cesta llena de cal.

45 Cubierta, al efecto con tablas o árgoma, con objeto de resguardarla de la lluvia.

secciones de árbol o enborrak y a las árgomas u oteak prendían fuego a través del hueco o ataka, empleando para ello una vela bendecida en la festividad de la Candelaria" (Garmendia 1991: 60).

Además del precitado (análogo al de Ursuaran), otro ritual de encendido de calera en este mismo territorio es el de echar agua bendita previamente (Arrona). En Zeanuri (Bizkaia), se echaban unas monedas al fuego y se rezaba. Mucho más generalizados por buena parte del territorio euskeldun eran el de poner una cruz sobre su tepe, una vez, bendecida el horno; o celebrar una fiesta, la "boda de caleras" al término de cocer una hornada (*karabi eztegua* en Zeanuri), consistente en una cena al aire libre, con fogatas, seguida de *bertsolaris*, *irrintzis*, música y baile, y precedida por el tañido de *txalaparta* en Gipuzkoa (Azkue 1959: I, 459).

4.3. El calero de San Justo, de tipo francés. Su abandono.

El calero de San Justo es del tipo intermitente conocido como francés -*frantsesa*- caracterizado por estar excavado en una zona en pendiente, para llegar mejor a las bocas superior e inferior, ser de diámetro menor que el de otros tipos y de mayor altura. Su construcción es de mampostería, empotrada en la tierra, de manera que esta le ayudaba a adquirir consistencia y conservar el calor. Este horno vertical, de forma troncocónica invertida, tiene una profundidad de 4 m., aunque otros pueden llegar a alcanzar los siete, con un diámetro de 150 cm. en la parte superior y de 40 en la inferior. De características más industriales, la cal se recoge en su base. Además del horno, los dos elementos necesarios para elaborar la cal son la piedra caliza y el combustible, es decir, la madera (Urdangarín *et al.* 1994: 95; Urutxurtu, 1997 b: 30).

En primer lugar, se carga el calero manualmente -por su parte superior- de leña y, sobre la misma, se dispone una capa de piedra, de modo que queden tapados los huecos. Una vez dispuesta madera y caliza, por capas alternativas, se enciende por la boca situada en la parte inferior. La piedra se va calcinando y convirtiéndose en cal. A medida que avanza el proceso de calcinación se procede a echar más combustible y piedra, hasta que -al segundo día de cocción- el horno comienza a vomitar la cal por la boca inferior o *labeago* (Urutxurtu 1997 b: 30). El tiempo de encendido dependía de la cantidad de cal a elaborar, una o dos semanas por lo general. Una vez cocidas las piedras, se deja de alimentar el horno y se espera unos dos días hasta que se enfría, para extraer su producción (García López 2009: 145-147, 165-166).

En el propio término municipal de Zeanuri hubo numerosos caleros, propiedad de muchos caseríos del mismo. Tres de ellos en la propia campa de San Justo, abandonados desde 1950 y convertidos en sendos ver-

tederos, tapados además para que cayese el ganado a su interior; las ruinas de dos de los cuales aún permanecen allí ocultas por los matorrales (A. I. L.; J. U.); y presuntamente propiedad en su día de la cofradía, al encontrarse en terreno de la misma.

5. ENCENDIDO FESTIVO DEL KAROBI DE OTZERINMENDI (SAN JUSTO).

5.1. La asociación *Ipizki Taldea*, agente festivo de (re)activación patrimonial.

Esta asociación voluntaria nació a finales de 1995, con el propósito de coadyuvar a la preservación del patrimonio rural -natural, sociocultural e histórico- de Gorbeialdea, colaborar en su desarrollo sostenible y en la puesta en valor de su potencialidad pedagógica y recreativa. Mediante labores de conservación, investigación, desarrollo, educación y recreación y a partir de una filosofía de desarrollo sostenible, que haga compatible su faceta económica con la medioambiental y sociocultural. Formulando, en base a las funciones que cumplen los espacios naturales protegidos, todo un "Proyecto de Valorización del Patrimonio Rural de Gorbeialdea". Y tratando de diseñar una imagen de este ámbito de montaña diferente, aunque complementaria, de otras similares. El desarrollo del proyecto en su integridad "ha supuesto la recuperación, estudio, puesta en marcha y valorización de recursos y actividades que en algunos casos habían desaparecido o estaban a punto de hacerlo, y en otros habían perdido su sentido" (Urutxurtu e Intxaurreaga 1996: 52-55). Pensado en función de todo el entorno de Gorbeialdea, su trabajo se ha ido enfocando en las localidades de Zeanuri, Ubide y Areatza.

Inicialmente integrado por cuatro componentes, progresivamente se ha visto reducido a tan sólo dos, si bien cuenta con la colaboración de otras personas en actividades puntuales y el patrocinio de diversas instituciones y entidades. De este modo, se inscribe tipológicamente entre las asociaciones locales de referente cultural, patrimonial y festivo que proliferan tanto en el ámbito rural de Euskal Herria como en su entorno y en todo el agro europeo.

Al formarse *Ipizki Taldea* se propuso recuperar la actividad del más pequeño de los caleros de San Justo, pero estratégicamente ubicado en el espacio local y en el tiempo festivo, como un elemento más del patrimonio cultural de Gorbeialdea y así lo hizo en 1996⁴⁶.

46 Poniéndolo en funcionamiento con la dirección de Juan y Julián Arana, dos de los cuatro que elaboraron en él la última hornada en 1950. Encendiendo el calero y, con una yunta de bueyes, acarreando leña y piedra. Fabricaron 100.000 kilos, utilizados como abono en sus tierras de labranza (Urutxurtu 1997 b: 29-30).

“El primer año recuperamos el horno que se hallaba abandonado, el año siguiente construimos una cabaña de madera y tepes; el tercer año cercamos con traviesas el entorno del calero y el cuarto, viendo que corría peligro de derrumbarse, reconstruimos una de las paredes del calero. En el año 2000 acondicionamos la cabaña y mejoramos los accesos a la parte inferior del horno” (I. I. y J. U.).

De este modo, año tras año, si bien con mayor intensidad durante los cuatro primeros, este colectivo ha ido reconstruyendo las escaleras de acceso y las paredes laterales para evitar el derrumbamiento de tierras, ya que sin ellas el calero se hubiera hundido. En el momento en el que colocaron un panel explicativo, el proyecto se hizo realidad, aunque prosiguen con el acondicionamiento del entorno, reparación del vallado y de la cabaña, limpieza del horno y de su entorno, etc. Contando para ello con diferentes ayudas institucionales⁴⁷, en forma de subvención. Consolidando así un referente del patrimonio cultural de Zeanuri y de Gorbeialdea, estable y permanente más allá de su encendido anual en un contexto festivo.

Si bien de entre sus diversas actividades nos interesa aquí el encendido del calero de Otzerinmendi, quizás la más significativa por su referente festivo de tipo “temático”, no se trata de la única de las desarrolladas por *Ipizki Taldea*. Este colectivo despliega un abanico de actividades de puesta en valor del patrimonio cultural, tanto material como simbólico que se estructuran a lo largo del ciclo anual. Bien como promotor exclusivo o como colaborador de otras asociaciones e instituciones locales; particularmente intramunicipales, pero alguna de ellas con proyección hacia el entorno comarcal inmediato. Resignificando al efecto diversos equipamientos, actividades, rituales e incluso protocolos institucionales vinculados a formas de vida tradicionales. Todo ello con el doble propósito de darlas a conocer, tanto al vecindario como a los visitantes, y de estrechar vínculos entre los vecinos de Zeanuri y de la comarca de Gorbeialdea. Daremos cuenta someramente de las activaciones patrimoniales principales y recurrentes, para entender la mejor la naturaleza y propósitos de esta asociación rural.

La andadura del colectivo comenzó, en 1995, con la recuperación de la carbonera de Ubidea y de su cabaña, que supuso veinte días de trabajo con ayuda de vecinos de aquel pueblo⁴⁸. Y sigue con su papel de

guías de la peregrinación de Zeanuri al santuario montesino de Urkiola, el sábado siguiente a la festividad de San Antón (17 de enero). La colaboración en la medición anual de la encina de la ermita de La Piedad, en Eleizondo (Zeanuri) durante la festividad de San Valentín. O con su participación en la animación de la feria de San Isidro -15 de mayo- durante la cual los asistentes pueden contemplar actividades como la fabricación de quesos, el esquila de ovejas o el herrado de caballos (J. U.). Pero en su calendario destacan sobre todo eventos de nueva creación o a cuya rehabilitación ha contribuido *Ipizki Taldea*. Todas estas actividades cuentan, además del voluntariado de la asociación de la asociación o asociaciones implicadas, con el patrocinio o apoyo de diversas entidades⁴⁹ según su tipología.

Cada primer domingo de mayo, desde 2006, nuestro colectivo de referencia más la asociación *Joko Alai Kirol Elkarte*⁵⁰ organizan la *Marcha de los Molinos de Zeanuri / Zeanuriko Erroten Ibilaldia*, recorrido a pie de unos 18 km. que permite transitar junto a once de los dieciocho molinos hidráulicos de este municipio arratiano, en su mayoría abandonados pero algunos rehabilitados, y acceder al interior de tres de éstos para contemplar su puesta en funcionamiento (Altziber, Ibagutxi y Olabarri). La excursión, que transita por vaguadas y por el embalse proporciona la oportunidad de conocer el patrimonio industrial tradicional, el hábitat barrial y el acervo paisajístico de este municipio; particularmente esplendente por la sinfonía de colores propia de la estación primaveral (www.ipizki.com; *Deia*, 9 y 14.09.2011).

En Zeanuri, aunque sin la relevancia que tuvo antaño, todavía persiste la actividad pastoril, en particular la de ganado ovino. Tradicionalmente los pastores de Arratia y de todo Gorbeialdea han conducido sus rebaños desde los pastos bajos de los valles hasta las maja-

bizcochos blancos de Areatza, actualmente elaborados por una panadería que ha tomado el testigo. Colaboración con la *Feria de Ganado Montesino de Zeanuri* (taller de herrador, stand con bizcochos, presentación de artesanos). Primera edición de la *Trashumancia de yeguas a los pastos de Gorbeia-Urkiola*. Colaboración con el *Consortio Turístico de Gorbea y Gorbeialde* Asociación de Agricultura de Montaña en la salida de promoción de Gorbea y Urkiola. Inicio de la recuperación del calero en el marco de la romería de San Justo. Más otros itinerarios por el Gorbeia y municipios del entorno (Urutxurtu e Intxaurrea 1996: 52-53).

47 El primer año de *Gorbeialde*, Asociación de Desarrollo Rural; el segundo de la Diputación Foral de Bizkaia, que proporcionó incluso la maquinaria precisa. Y, a partir del tercero, *Ipizki Taldea* recibe una subvención anual de 3.000 euros, con destino a ésta y a otras actividades, del Ayuntamiento de Zeanuri (J. U.).

48 Durante los primeros años de su andadura, *Ipizki Taldea* desarrolló un calendario más amplio de actividades. Como, en 1996, un itinerario visitando diferentes barrios y activos patrimoniales de Zeanuri. La promoción del sorteo de la madera, que aún se realiza, en Ubide. La campaña para dar a conocer la *mokotsa* (pan de Pascua). Una nueva marcha naturalística y cultural, esta vez por la zona de Barazar y Ubide. Recuperación de los *guardasciviles* o

49 Como los ayuntamientos de Zeanuri y Ubide, Diputación Foral de Bizkaia, la Asociación de Desarrollo Rural *Gorbeialde*, la *BBK*, *Euskadi Gora ezazu*, *Arratiako Gurutze Gorria*, *GASCA* (*Gastronomía Cantábrica*), *Lankidegi*, *Sagarna Txokoa*, *Zeanuriko Jubilatuen Taberna* y *Txapó Creativos S. L.*

50 Esta asociación local también viene organizando, desde 1987, una *Marcha de Montaña de las Ermitas de Zeanuri / Zeanuriko Ermiten. Mendi Martxa*. Recorrido en el que, cada primer sábado de septiembre, toman parte unas 500 personas; y que, a través de tres itinerarios posibles (de 15, 27 y 35 km.), permite conocer buena parte del patrimonio natural y arquitectónico-religioso de Zeanuri: paisajes de las estribaciones del Gorbea, 20 de sus 21 ermitas y sus correspondientes barriadas. Excluyéndose la de Egiriñao por estar ubicada en pleno macizo del Gorbea.

das estivales de Gorbea desde mediados de mayo hasta su regreso a finales de noviembre con las primeras nevadas, practicando así la trashumancia a escala local.



Figura 17. Trashumancia, o *larre-aldaketa*, ovina desde Zeanuri hasta la campa de Arraba, en Gorbea. Otra de las actividades emblemáticas de *Ipizki Taldea* (2006).

Resignificando esta actividad pecuaria en activación patrimonial el colectivo *Ipizki Taldea* organiza, a comienzos de julio, una novedosa fiesta de trashumancia⁵¹ o *Larre-Aldaketa*, muy similar a las practicadas en tantos lugares de la Europa central y meridional, e

51 Las nuevas fiestas de trashumancia, al igual que otras de tipo temático, son una innovadora reconversión en patrimonio cultural de la memoria de una actividad tradicional; mediante su etnización y estetización a cargo de agentes culturales, como nuestro colectivo de referencia, que permite afianzar identidades locales específicas en un contexto globalizado. Desde finales del siglo XX, el revivalismo identitario ha convertido, mediante su rápida expansión por todo el Pirineo y el Midi franceses más los Alpes y diversas regiones del norte y centro de España las salidas del ganado trashumante en eventos festivos que gozan de gran capacidad de captación de visitantes, llegados tanto de ambientes rurales (Zeanuri, Jatabe) como urbanos (Bilbao, Algorta, Portugalete), neorurales y oriundos emigrados a centros urbanos, todos los cuales contribuyen a dinamizar la vida local. La modernización del medio rural de montaña, que ha supuesto la destradicionalización de sus sociedades, propicia la puesta en valor patrimonial de conductas que fueron simples actividades del calendario agropecuario, en clave de identidad local. De la exhibición se ha pasado a la patrimonialización cultural y a la emblemización identitaria de tales eventos, así como a la valorización del territorio (Homobono 2011: 409-410; Leblon 2012: 261).

incluso en África⁵². Desde 1996, e inicialmente a mediados de mayo con una yeguada, desde Zeanuri hasta los pastizales de Saldropo (Urutxurtu 1997 a). Pero que, más recientemente, consiste en el acompañamiento a Enrique Etxebarria y a su rebaño de unas doscientas ovejas desde el caserío Elexartza, hasta su majada y quesería de la campa Arraba (Gorbea), bajo la cumbre del Lekanda, donde permanece hasta finales del mes y que visita esporádicamente hasta el término de agosto. La comitiva que le acompaña, y que ha partido de la plaza de Zeanuri a las 9 h., tiene ocasión de presenciar la bendición de las ovejas ya en el caserío, a cargo de la hermana del pastor. Invirtiendo algo menos de tres horas en alcanzar su punto de destino, donde comparte un *hamaiketako* antes de emprender el regreso hasta sus puntos de origen (www.ipizki.com; *Deia*, 30.06.2011 y 2.07.2012; E. C., 27.06.2011).

El ciclo se cierra, el último sábado de octubre, con la *Travesía de la Mancomunidad de Pastos de Ubide y Zeanuri*. Celebrada desde 2007 y que, en el 2011, se inscribió en el programa de las *Jornadas Europeas del Patrimonio*, organizadas por la Diputación Foral de Bizkaia. Y cuyo itinerario transcurre por el antiguo Camino Real de Bilbao a Vitoria, a lo largo de los 12 km. entre aquellos dos pueblos partiendo, alternativamente, de uno de los mismos. El motivo nuclear es la reunión que celebran las dos corporaciones municipales para la liquidación anual de cuentas de sus pastos mancomunados, seguido por la comida de hermandad de los ediles. En torno a este acto protocolario las asociaciones *Ipizki Taldea* y *Joko Alai* de Zeanuri, más el club de montaña *Amexier y Ortuzar U. G. A.* de Ubide, organizan -desde 2007- una marcha popular a través de la Calzada y de parajes de valor naturalístico, religioso y/o arquitectónico⁵³ (www.ipizki.com; *Deia*, 26.10.2011 y 26.10.2012).

Todas estas actividades hacen de *Ipizki Taldea* un imprescindible agente de puesta en valor patrimonial e identitaria emanado de la sociedad civil local, que recaba al efecto el concurso de otras asociaciones, fundaciones e instituciones políticas de escala local (Ayuntamientos, Diputación), puesto que estas últimas son el “agente hegemónico de todo proceso de construcción, legitimación y activación patrimonial” (Homobono 2008: 61). Del que ningún otro se sustrae y a quien, en esta dialéctica de agentes, compete otorgar o no su beneplácito a cualquier tipo de actuación (Maurines 2006: 123). Dada su capacidad de atracción turística de un público urbano, las actividades precitadas convierten al patrimonio potencial de Gorbeialdea en un instrumento activo de desarrollo local, a partir

52 En Euskal Herria existen otras fiestas de trashumancia, de ganado ovino y/o bovino: como las de Durango (Bizkaia), Ordizia (Gipuzkoa), Bardenas Reales (Navarra) o Altzürükü (Xiberua) (Homobono 2011: 410-411).

53 Como el humedal de Saldropo, el hayedo de Otzarreta, y el embalse de Undurraga. La iglesia de San Juan, la ermita de San Miguel y un calvario. La posta de caballos de Aldain, puentes, calero, molino y un monolito.

del consumo de tradición en un contexto glocalizado (Homobono 2008: 62). Porque el patrimonio “es sinónimo de puesta en valor y por extensión de espectacularización del territorio como marca de identidad” (Lasmenes 2006: 106). Territorio soporte de construcción identitaria, que subraya el saber hacer diferencial a partir de un referente inscrito en el paisaje local, y que suscita a la vez variables afectivas, reconocimiento de los nativos y dinamización de los visitantes (Cochet 2012: 292-298).

Dado que ningún rasgo cultural tiene un valor patrimonial inmanente, la labor de selección y dinamización de estas actividades, objetos y lugares a arrancar del olvido por parte de un agente como *Ipizki*, convierte tal repertorio potencial de recursos en patrimonio, supuesto cierto grado previo de legitimidad y plausibilidad; así como su capacidad potencial de apelar a una memoria selectiva de estos referentes, pero siempre en función de intereses, visiones y discursos actuales de la identidad de una comunidad, local en nuestro caso, y de su esencia -real o reconstruida- por parte de este colectivo, que decide reconocer y preservar aquellos como propios; una vez despojados de sus connotaciones de atraso. Porque el patrimonio es un constructo social, a partir del olvido, la memoria y/o la (re)invención de la tradición (Segalen 2003: 45-46; Agudo 2006: 64, 81-84; Peralta y Anico 2006: 1-3; Homobono 2008: 58-60).

5.2. Encendido festivo del calero de San Justo.

Esta tarea festiva, efectuada el sábado de víspera, consiste en cargar el horno de leña y piedra caliza, encenderlo y elaborar cal. Bajo la dirección de los ya citados hermanos Juan y Julián Arana y los dos miembros de la asociación *Ipizki Taldea*, con la colaboración de varios voluntarios. En 2011 se confió a los nueve cocineros de Otzerinmendi el encendido del calero⁵⁴, dando a conocer de este modo una peculiaridad de esta barriada, ya que serán muy pocos los lugares que reúnen tantos cocineros profesionales en un ámbito geográfico tan reducido.

Al encendido le precede una semana de trabajo previo, calentando el horno. “Se empieza haciendo un poco de fuego el primer día para que se seque y, poco a poco, se va aumentando. Así, para cuando se hace el encendido, ya ha cogido temperatura y prende antes” (I. I.). Además, se acopia madera de haya y/o roble, encargada a una serrería y piedra caliza; procedente de una cantera de Orozko el primer año, y después de la de Lemoa (J. U.).



Figura 18. Los cocineros de Otzerinmendi encienden el calero (2011).

A las 10,50 h. ya se está limpiando la puerta de salida de la “colada”. A las 11 h., hora señalada para comenzar el acto, ya hay unas 60 personas, incluidos fotógrafos y el promotor de un calero en Segovia, similar a éste. Empieza a sonar una *txalaparta* y los cocineros, más numerosos espectadores, se acercan a la boca del horno para encenderlo. Comienza a rellenarse el calero, con arbustos, trozos de madera y la cubierta de piedra con ayuda de cestos y rastrillos; labor que finaliza a las 11,40 h. En ese momento ya hay 80 personas en torno al calero. Y una casi olvidada pero inconfundible humareda blanca vuelve a elevarse entre los robles de San Justo, buscando la cumbre del Gorbeia. Pero no será hasta el amanecer del día siguiente cuando el viejo horno comience a vomitar los primeros trozos de cal viva.



Figura 19. Cargando piedra en el calero. Juan y Julián Arana más Igor Intxaurreaga, éste de *Ipizki Taldea* (2007).

Tras el acto del encendido del calero, todos los asistentes pueden degustar un *hamaiketako* que corre a cargo de la pescadería local de Iñaki Arraindegia. Compuesto por panceta, sardinas y *pamitxa*, con vino y agua, acto en el que toman parte unas 125 personas.

54 Los nueve cocineros son: Gabriel Etxebarria -el más veterano-, Francisco Etxebarria, Antonio Intxaurre, Jon Beobide, Iñaki Olibares, los hermanos Javier y Máximo Beitia, y los hermanos Fernando y Alberto Zuluaga.

Tanto aquél como éste acto son animados por un par de txistularis⁵⁵.



Figura 20. Reparto del *hamaiketako*, tras el encendido del *karobi* (2011).

5.3. Otros caleros recuperados festivamente, en Euskal Herria.

El de San Justo no es el único calero recuperado, festivamente o no⁵⁶, en Euskal Herria. En 2006 el colectivo cultural *Burdina Taldea*⁵⁷ (Andoain [Gipuzkoa]), rehabilitó un horno de fabricación de cal que funcionó hasta 1920, convirtiéndolo en elemento patrimonial. Un calero de los que por su uso industrial⁵⁸ eran denominados del tipo “francés”, y que permanecía oculto por la maleza. Está situado en el

barrio de Goiburu y junto al caserío Ortzaika. Este colectivo organiza cada año, hacia finales de mayo, una fiesta con encendido del *karobi* de referencia. Aunque desde las 9 h. ya están realizando tareas de preparación y mantenimiento, la celebración se inicia a las 12 h., con la actuación de *txalapartaris* y *bertsolaris*, todos del barrio de Goiburu, seguida por el encendido del horno y *hamaiketako* final, a base de caldo, chorizos a la brasa y sidra elaborada en el mismo barrio. La asistencia fidelizada oscila en torno a la treintena de voluntarios de *Burdina*, aunque la invitación se haga extensiva a todo el que quiera acercarse (Txanka 2009: 12; N. G., 21.05.2010, D. V., 22 y 23.05.2010, 13.05.2011). Pero en 2011 el acto congregó, a comienzos de julio, a 175 personas, al realizarse en homenaje a un popular voluntario fallecido, sumándose familiares y amigos del mismo y autoridades locales. Con actuaciones de *aurresku*, *txalaparta*, coral *Kantu Kalejira*, txaranga *Gora Kale Txiki* y *trikitrixa* (D. V., 8 y 12.07.2011; N. G., 8.07.2011)⁵⁹.

5.4. El encendido del *karobi* de San Justo, una fiesta temática superpuesta a la romería.

Las fiestas temáticas, tan recientes que emergen masivamente a partir de los años setenta, en el contexto de la eclosión del turismo de masas y del redescubrimiento de los territorios rurales, actúan como puesta en valor de recursos patrimoniales, como un constructo en términos de autenticidad, usos sociales dinámicos, actividades y animaciones diversas y eclécticas. Se centran en ensalzar un tema o actividad, un producto alimentario o un evento memorial de la historia o el folclore local, un valor monumental o naturalístico, es decir algún referente -material o simbólico- del patrimonio social y cultural significativo en el pasado al que se otorga significación simbólica evocándolo en el presente, y que sirve de soporte a nuevas representaciones de la identidad colectiva -fuente de orgullo y de sociabilidad a escala del territorio local- en el contexto de la modernidad tardía; sin excluir la potenciación de proyectos y realizaciones patrimoniales, la creación de recursos turísticos y su consumo, en clave de desarrollo local (Homobono 2008: 62; Maurines 2006; Broccolini 2012: 158-159).

Así pues, tienen una neta dimensión pedagógica – además de lúdica– y, a diferencia de unas fiestas tradicionales destinadas a la comunidad local, su discurso se dirige a públicos muy heterogéneos: rural, neorural, urbano, turístico, etc.; y sus propios animadores pertenecen a colectivos y/o asociaciones vinculados a la activación de la memoria. Tales fiestas no renuncian

55 Uno de Zeanuri y otro de Dima. Los romeros enfatizan la conservación del euskera en Zeanuri, a diferencia de otros pueblos arratianos. Después tienen lugar los actos precitados y encuadrados en la víspera de la romería.

56 En 2012 se ha restaurado el calero de Etxebarri en Bedarona (Ea), inaugurado con *trikitixa* y *hamaiketako* y celebrado con una exposición de fotografías en las fiestas de San Blas de 2013 (E. C., 2.02.2013); con la asesoría de *Ipizki Taldea*. Otros caleros restaurados en Bizkaia son los de Arratzu, Dima, Orozko, etc. (J. U.).

57 Este colectivo desarrolla diversas actividades de recuperación, mantenimiento y divulgación del patrimonio histórico y cultural, vinculadas a la vida rural tradicional, mediante campos de trabajo en el valle del Leizaran, así como en Andoain y localidades de su comarca. Sus voluntarios han trabajado en la recuperación y puesta en valor de otros dos caleros en el barrio de Sorabilla, tres más en Elduaian y uno en Beizama, de un lavadero y un calero en Villabona, de un depósito de agua del ferrocarril del Plazaola, en Olloki. Asimismo, en el valle de Leizaran han recuperado cinco *karobiak* (*Erramuneta*, *Erdoizta*, *Pagarte*, *Bazkardo-txiki*, *Bordatxuri*), todos en el monte Belkoain, dos cargaderos mineros, más un puente e investigan un coto minero de la época romana. El Ayuntamiento de Andoain ha completado esta labor instalando paneles informativos en cada calera recuperada y, en Sorabilla otro con un mapa del recorrido señalado de todos los caleros. En Zizurkil se hallan en relativo buen estado de conservación los de *Ipidegi*, *Zarate*, *Lizardi*, *Irizarbar* e *Irazu* (*Gara*, 12.06.2007; N. G., 13.09.2008; Txanka, 2009: 12; D. V., 23.07.2009 y 3.09.2011; leitzalde.hitza.info/2012/05/31/).

58 La cal era transportada a empresas de pequeña o de mayor envergadura en carros tirados por bueyes hasta Donostia, donde se utilizó en el túnel del Antiguo; así como en el valle del Leizaran para la construcción de diferentes obras (puentes, estaciones, casetas...) del antiguo ferrocarril del Plazaola.

59 Con salida desde la plaza de Zumea, en *kalejira* hasta el calero de Ortzaika, colocándose una placa en memoria de aquél y encendiendo éste. No es la única fiesta organizada por *Burdina Taldea*, ya que el mismo año invitó a voluntarios y autoridades a una celebración en los *arkupes* del Ayuntamiento de Andoain, broche final a sus actividades del 2011, amenizada por *txalaparta*, *dantzaris*, *txistu* y un trío musical (D. V., 10.11.2011).

a presentarse como tradicionales, puesto que apelan a la naturaleza y al pasado, a los trabajos, juegos y atuendos de antaño, a la identidad y al patrimonio. Serían, así pues, una ingeniería de los recursos turísticos, con vocación patrimonial explícita, traducida en proyectos de valorización. Actuando como escaparate identitario o exposición de un territorio y de una cultura local proyectada hacia la sociedad global, ecomuseo efímero, dialéctica del desarrollo sostenible y cultural local, de la economía en armonía con el medio ambiente, de la especificidad local y los valores globales. Se trata de novedosas fiestas inventadas, más orientadas hacia el futuro que a la tradición; que recrean símbolos de referente identitario, sin otros precedentes que la legitimidad otorgada por la evocación patrimonial de formas culturales obsoletas, pero que aspiran a instituirse y a perdurar en el imaginario colectivo. Estas fiestas temáticas constituyen un correlato ritual de la postmodernidad, condensando en su sentido expresivo la transición hacia el sistema económico de la globalización y trascendiendo los límites territoriales locales (Crozet y Fournier 2005; Fournier 2007 y 2009; Guiu 2007; Homobono 2009 y 2011). Inscribiendo en los discursos de valorización global la referencia de la pertenencia y el arraigo volitivos al territorio local, y que también actúa como vínculo de sociabilidad y *convivial*, así como símbolo de identidad e identificación local o supralocal.

6. CONCLUSIONES. DOBLE FIESTA: ACTIVACIÓN PATRIMONIAL Y ROMERÍA.

El encendido del calero de San Justo ya se ha convertido en una tradición (re)inventada; no solo en Zeanuri, sino en toda la zona. Y cada año son más las personas que suben a las campas de Otzerinmendi para contemplar una actividad tan singular como tradicional, aunque reinventada. La asociación *Ipizki* no solo ha recuperado este antiguo método de fabricación de cal sino que, a través de la puesta en valor del mismo y de otros recursos, labora para que el patrimonio cultural de Gorbeialdea no desaparezca en el olvido.

Esta fiesta *temática* y novedosa se asocia en el tiempo, y se superpone en el espacio, a una romería de tipología tradicional, aunque adaptada al contexto sociocultural de la modernidad tardía. Así, la propia romería representa la patrimonialización de las prácticas festivas, más allá de sus funciones religiosa y lúdica; expresando la identidad local, el patrimonio etnológico y la cultura popular de un microcosmos territorial de origen netamente rural.

Conformando así -junto con el encendido del calero- una fiesta total, que reaviva la identidad, la sociabilidad y el patrimonio cultural propios de esta población arratiana. Más allá de la cual hemos expuesto otras reactivaciones de tipo patrimonial efectuadas por

el colectivo de referencia y por su homólogo de Andoain. Aquellas en una sociedad local (Zeanuri) -y comarcal (Valle de Arratia)- antaño rural y de montaña pero inserta, desde hace tiempo en los parámetros urbanísticos y socioculturales periurbanos del cercano Bilbao Metro politano, y hoy en las coordenadas de la ciudad difusa y de la glocalización generalizada.

Una fiesta total bidimensional, a cargo de sendos colectivos emanados de la sociedad civil local, diferentes pero complementarios, e igualmente expresivos de ella. Uno, la Cofradía de Otzerinmendi, que representa lo que perdura de las estructuras tradicionales de la vecindad rural. Y otro, la asociación *Ipizki Taldea*, que reactiva elementos patrimoniales en la era de la glocalización, de la dialéctica entre los imperativos globales y la reactiva identidad local que se resiste a ser fagocitada por elementos culturales alóctonos y estandarizados. Actuando mediante este ejercicio festivo de celebración de la memoria colectiva local.

Porque los espacios rurales, incluso los de montaña, permanecen inscritos en sus dimensiones locales, supralocales de facto, pero en referencia ineludible sobre todo a su inserción en procesos globales que convierten aquéllas en progresivamente más interdependientes e interconectadas. El ámbito rural, cada vez menos agrario, preserva no obstante su memoria e imaginario; y sus agentes sociales trabajan por su revalorización, a partir de las especificidades ecológicas del territorio, o de las técnicas de elaboración de un producto local, así como de sus excelencias turísticas; desplazándose el énfasis desde la producción material de objetos hacia la producción de significados (Handler y Linnekin 1984; Homobono 2008; Aguilar 2012). Tanto la romería de San Justo como el encendido de su calero, más sus agentes respectivos, asociados a su excelente emplazamiento espacial y naturalístico, cumplimentan estos requisitos. Entendidos e interpretados críticamente ambos rituales festivos no en calidad de repositorio genuino de tradición, sino como parte de un proceso de patrimonialización que atribuye significados identitarios al presente reinterpretando rasgos culturales del pasado local.

7. AGRADECIMIENTOS.

El autor de este artículo agradece a Jon Urutxurtu, de la asociación *Ipizki Taldea* la cesión, para su publicación en *Kobie*, de las figs.: 1, 2, 8, 11, 15, 17 y 19, de su autoría; así como de la 14 de autor anónimo. El resto de las fotografías han sido realizadas por el autor del artículo.

También se agradecen las informaciones facilitadas por el informante precitado y por el resto, especialmente por Andoni Intxaurre Lapatz; así como los

artículos proporcionados por Jon Urutxurtu y del *Libro de Cuentas de la Cofradía de Otzerinmendi* por Andoni Itxaurbe.

8. BIBLIOGRAFÍA.

Aguilar Criado, E.

- 2012 “Nuevos tiempos, nuevas reglas, nuevos actores: de campesinos a rurales”, VV. AA., *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 129-140.

Agudo Torrico, J.

- 2006 “Patrimonio cultural y discursos de identidad”. K. Fernández de Larrinoa (ed.), *Intervención y vínculo*, Pamiela, Pamplona, 61-85.

Aguirre, A.; Sáenz de Urturi, I.; Garamendi, L. S.; González, J. A. y Galdos, J. J.

- 2005 *Etnografía del Enclave de Treviño*, I., Eusko Ikaskuntza, Donostia – San Sebastián.

Arín Dorronsoro, J.

- 1926 “Pueblo de Atáun. I. Los establecimientos humanos y las condiciones naturales”. *Anuario de la Sociedad Eusko Folklore* 6, 17-72.

Arpal, J.

- 1979 *La sociedad tradicional en el País Vasco*, L. Haranburu, Donostia – San Sebastián.

Aranegui, P. M^a.

- 1987 *Gatzaga, una aproximación a la vida de Salinas de Leniz a comienzos del siglo XX*, Caja de Guipúzcoa, Donostia – San Sebastián.

Arregi Azpeitia, G.

- 1987 “San Lorenzo de Ozerinmendi” y “Santos Justo y Pastor” (fichas). *Ermitas de Bizkaia* Diputación Foral de Bizkaia - Instituto Labayru, Bilbao, II, 402-405.

- 1999 *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*, Instituto Labayru - BBK, Bilbao.

Azkue, R. M^a.

- 1959 *Euskalerrriaren Yakintza (Literatura popular del País Vasco)*, Espasa-Calpe, Madrid, I.

Bañales, G.; Gorrotxategi, M.

- 2007 *Toponimia histórica de Barakaldo*, Librería San Antonio, Barakaldo (Bizkaia).

Barandiaran, J. M.

- 1961 “Bosquejo etnográfico de Sara”, *Anuario de Eusko Folklore* XVIII, 152-156.

Barinagarrementería, M^a. D.

- 1989 *El medio rural de Markina-Xemein*, Ayuntamiento de Markina-Xemein y Caja de Ahorros Vizcaína, Bilbao.

Broccolini, A.

- 2012 “L'expression rituelle de la douleur et les paradoxes du *patrimoine ethnologique*. Les pèlerinages de l'Italie méridionale”, L. S. Fournier et al. (dirs.), *Patrimoine et désirs d'identité*. L'Harmattan, París, 157-163.

Cochet, L.

- 2012 “De la valorisation du patrimoine culturel à la reconnaissance du territoire”, L. S. Fournier et al. (dirs.), *Patrimoine et valorisation des territoires*, L'Harmattan, París, 285-298

Crozat, D.; Fournier, S.

- 2005 “De la fête aux loisirs: événement, marchandisation et invention des lieux”. *Ann. Géol.* 643, 307-328.

Duvert, M.

- 2004 *Trois siècles de vie en montagne basque: Ainhoa*, Elkarlanean, Baiona.

Echegaray, B.

- 1932 *La vecindad. Relaciones que engendra en el País Vasco*, tirada aparte de la R. I. E. V., Eusko Ikaskuntza, Donostia – San Sebastián, XXIII, 1, 2, 3 y 4 (enero-diciembre).

Fernández Acebo, V.

- 1991 “Arquitectura antigua (III): Los Caleros”. *Boletín del Museo de las Villas Pasiegas (AEP)*, 4: http://grupos.unican.es/acanto/aep/BolPas/pas_bol_caleros.htm

Fernández Albadalejo, P.

- 1970 *La crisis del antiguo régimen en Guipúzcoa. Cambio económico e historia*, Akal, Madrid.

Fernández de Pinedo, E.

- 1974 *Crecimiento económico y transformaciones sociales del País Vasco (1100-1850)*, Siglo XXI, Madrid.

Fournier, L. S.

- 2007 “La fête thématique, nouveau visage de la fête locale en Provence (France)”, *Recherches sociologiques et anthropologiques* 38, 2, 165-174.

- 2009 “Gestes rituels et festifs en Provence. Mouvements corporels et patrimoine immatériel”, L. S. Fournier, D. Crozat, C. Bernié-Boisard (dirs.), *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, L'Harmattan, París, 251-271.

Garay Salazar, J.

- 1999 *Cerdigo. Historias y costumbres*, Autor, Castro Urdiales.

García López del Vallado, J. L.

- 2009 *La cal en Asturias*, Muséu del Pueblu d'Asturies, Gijón.

García Pérez, J.

- 2012 *Raíces y recuerdos de Guriezo*, Ediciones Tantín, Santander.

Garmendia Larrañaga, J.

- 1991 *Villa guipuzcoana de Aia. La huella humana en los barrios de Alzola y Laurgain*, Diputación Foral de Gipuzkoa, Donostia – San Sebastián.

Guiu, C.

- 2007 “Pratiques folkloriques dans les *Terres de l'Èbre*: représentations et mises en scène de la ruralité”, *Norois. Patrimoine, culture et construction identitaire dans les territoires ruraux*, 204/3, 39-52.

Handler, R.; Linnekin, J.

- 1984 “Tradition, Genuine or Spurious”, *Journal of American Folklore* 97, 385, 273-290.

Hernandorena Kultur Taldea

- 2011 “Karobiak Zizurkilen / Las caleras de Zizurkil”, *Sustraiak* 8: 4 p

Homobono Martínez, J. I.

- 1982 “Espacio y fiesta en el País Vasco”, *Lurralde. Investigación y Espacio*, Donostia - San Sebastián, INGEBA 5, 91-118.
- 1987 “Modificación del paisaje, recursos naturales y culturales y ordenación del territorio en el Valle de El Regato”, *Lurralde. Investigación y Espacio*, 1987, 239-283.
- 1989 a “Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze/ Placencia”, *Kobie (Antropología Cultural)* 3, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao, 7-51
- 1989 b “Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad e identidades colectivas”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra (C. E. E. N.)*, Gobierno de Navarra, Pamplona-Iruña, 54, 407-452.
- 1990 “Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)”, *Cuadernos de Historia-Geografía*, Eusko Ikaskuntza, Donostia – S. S., 15, 271-300.

- 1991 “Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco”, C. Lisón Tolosana (comp.). *Antropología de los Pueblos del Norte de España*, Universidad Complutense / Universidad de Cantabria, Madrid, 83-114.

- 1999 “El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías”. S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura*, Junta de Andalucía / Fundación Machado, Sevilla, 2, 89-102.

- 2003 “Participación del vecindario de Bilbao en festividades supralocales. Casuística del Barakaldo contemporáneo (1858-1914)”, *VII Centenario Fundación de Bilbao, Bidebarrieta. Rev. de Humanidades y CC. Sociales*, Ayuntamiento de Bilbao, XXX, II, 273-302.

- 2004 a “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, R. Jimeno y J. I. Homobono (eds.), *Fiestas, rituales e identidades, Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, Eusko Ikaskuntza, Donostia – San Sebastián, 26, 33-76.

- 2004 b “El monte de las romerías. Ernio y la poliseimia de sus rituales”, R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.). *Fiestas, rituales e identidades, Zainak*, 26, 481-521.

- 2005 “Desde Bengolea hasta Agirza. Romerías de los somos de la cuenca del Castaños (Bizkaia)”, *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 11, 69 - 104.

- 2006 “Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la globalización”, J. I. Homobono y R. Jimeno (eds. lits.), *Formas de religiosidad e identidades, Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28, 27-54.

- 2008 “Del patrimonio cultural al industrial: una mirada socioantropológica”, X. Pereiro, S. Prado e H. Takenaka (coords.), *Patrimonios culturales: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*, Ankulegi antropologia elkarte, Donostia – San Sebastián, 57-74.

- 2009 “Las nuevas fiestas y su resignificación. De lo local a lo transnacional”, *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la globalización*, Límite, Santander, 207-233.

- 2011 “Las nuevas fiestas: cronotopos de la globalización. Su casuística vasca”, A. M. Nogués y F. Checa (coords), *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*, Signatura, Sevilla, 2011, 393-418.

- 2012 a “Santa Eufemia de Aulesti (Bizkaia). Romerías en la cumbre de Urregarai”, *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, 16, 63-93.

2012 b “Dimensión nacionalitaria de las romerías vascas. Lugares, símbolos y rituales”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 35, 43-95.

Iturrate Sáenz de Lafuente, J.

2001 “Markina de Zuia. Sus gentes e instituciones”, *Ohitura. Estudios de etnografía alavesa*, 8 (monográfico), Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz.

Jimeno Aranguren, R.

2005 *El remedio sobrenatural contra las plagas agrícolas hispánicas. Estudio institucional de la cofradía y santuario de San Gregorio Ostiense (Siglos XIII-XIX)*, Cofradía de San Gregorio Ostiense, Sorlada (Navarra).

Larramendi, M.

1969 [1882] *Corografía o descripción general de la Muy Noble y Muy Leal Provincia de Guipúzcoa*, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, Donostia – S. S.

Lasmenes, M.-A.

2006 “Les métiers d’art à Biot. Construction et usages politiques d’un patrimoine”, D. Poulot (coord.), *Les mondes du patrimoine (Anthropologie 19)*, ERASH, 97-108.

Leblon, A.

2012 “Le patrimoine culturel inmatériel face à ses enjeux territoriaux. Des fêtes de transhumance”, L. S. Fournier et al. (dirs.), *Patrimoine et désirs d’identité*, op. cit., 253-264

Lizundia, J. L.

1978 “La cofradía, una entidad olvidada en el poblamiento de Vizcaya”. VV. AA. *Las formas de poblamiento en el Señorío de Vizcaya durante la Edad Media*, Diputación Provincial de Vizcaya, Bilbao, 257-264.

Lizarralde Balerdi, J. A.

1934 *Andra Mari. Reseña histórica del culto de la Virgen en la Provincia de Vizcaya*. Bilbao.

Martínez, X.

1990 “Apuntes sobre la fabricación de cal en Galdakao y Bedia (Bizkaia)”, *Etniker Bizkaia*, Instituto Labayru, Bilbao, 9, 155-161.

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.

Maurines, B.

2006 “Proyectos etnológicos de patrimonialización y desarrollo local”, J. Fernández de Larrinoa (ed.), *Intervención y vínculo*, Pamplona, Pamiela, 105-124.

Montesino, A.; Roscales, M.

2004 *Rezar, cantar, comer, bailar. Rito, religión, símbolo y proceso social*, Límite, Santander

Olabarria Sautu, J.

1973 *El Valle de Zuya*, Caja de Ahorros Municipal, Vitoria-Gasteiz.

Olañeta, A.; Urkiola, A.

1998 *Txondorrak, karobiak, elurzuloak*. Bergarako Udala, Bergara (Gipuzkoa).

Peralta, E.; Anico, M.

2006 *Patrimónios e identidades, Ficções Contemporâneas*, Celta Edit., Oeiras (Portugal).

Pérez de Villarreal, V.

1989 “Kisulabeak, hornos de cal”, *C. E. E. N.*, 377-406.

Rodríguez Becerra, S.

2000 *Religión y fiesta. Antropología de creencias y rituales en Andalucía*, Signatura, Sevilla.

2006 *La religión de los andaluces*, Sarria, Málaga.

Saratxaga Garai, A.

1989 Carranza. Estudio histórico-artístico, *Diputación Foral de Bizkaia*, Bilbao.

Segalen, M.

2003 “Cuestiones de identidad y alteridad. La experiencia francesa del patrimonio”, J. A. González Alcantud (ed.), *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*, Granada, Diputación de Granada, 41-62.

Simmel, G.

1981 *Sociologie et épistémologie*, PUF, París, 121-136.

Thelamon, F.

1992 “Sociabilité et conduites alimentaires”, M. Aurell y F. Thelamon (eds.), *La sociabilité a table. Commensalité et convivialité a travers les âges*, Université de Rouen, Rouen, 9.15.

Txanka

2009 “Encendido y fiesta en el karobi de Ortzika”, *Hementxe. Andoaingo aldizkaria*, 85, 12.

Urdangarín, C.; Izaga, J. M^a; Lizarralde, K.

- 1994 “Karobi ErretzaileaK”, *Aintzinako Lanbideak. Oficios tradicionales*, Cámara de Gipuzkoa. Comercio, Industria y Navegación, Donostia – San Sebastián, 93-100.

Urutxurtu, J.

- 1997 a “Galopando hacia los pastos de la libertad. Trashumancia en Gorbeia”, *Sustrai. Revista Agropesquera*, Gobierno Vasco y Diputaciones Forales, 44-45, 17-19.
- 1997 b “El calero de San Justo volvió a humear. Elaboración de cal en Gorbeialdea”, *Sustrai. Revista Agropesquera*, 46, 29-31.

Urutxurtu, J.; Intxaurreaga, S.

- 1996 “La participación del sector asociativo en el desarrollo rural. El caso de *Ipizki Taldea* en Gorbeialdea”, *Sustrai. Revista Agropesquera*, 43, 51-55.

Vicario y de la Peña, N.

- 1975 (1935) *El Noble y Leal Valle de Carranza*, Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao.

Vilanova, J.

- 1879 *Geología Agrícola*, Ministerio de Fomento, Madrid.

Zorrilla López, J. J.

- 2005 *Bola jokoa. El juego de bolos*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao.

8.1. Otras fuentes.**8.1.1. Observación participante.**

6 y 7.07.2011

8.1.2. Fuentes orales (informantes de Zeanuri).

- Igor Intxaurreaga (I. I.). *Ipizki Taldea*. 6.07.2011.
- Andoni Intxaurreaga Lapatz (A. I. L.), comisión de la Cofradía: 6.07.2011; 28.02.2013.
- Jon Urutxurtu (J. U.). *Ipizki Taldea*. 6.07.2011; 15.03.2013.
- Isusko Vivas Ziarrusta (I. V.), de Dima / Bilbao.

8.1.3. Fuentes manuscritas.

Archivo del Departamento de Etnografía del *Instituto Labayru* (Derio). *Libro de la Cofradía de Ocerin-mendi*. Zeanuri, 1732-1883 (Libro, 1732-1883) (ejemplar fotocopiado).

Libro de Cuentas de la Cofradía de Otzerinmendi (1936-1978 y 1997-2001), 1-119 y 144-154 (ejemplar fotocopiado).

8.1.4. Prensa diaria y webs.

Deia: 31.07 y 12.08.2007; 29.07. 2009; 30.06, 25 y 31.07., 9 y 14.09 y 26.10.2011; 2, 5 y 12.08. y 26.10.2012; 6.02.2013.

Diario Vasco (D. V.): 23.07.2009; 22 y 23.05.2010; 13.05, 3.09 y 10.11.2011; 10.11, 8 y 12.07.2011; 6.01.2012.

El Correo (E. C.): 27.06.2011; 2.02.2013.

Gara: 12.06.2007.

Noticias de Gipuzkoa (N. G.): 13.09.2008; 21.05.2010; 8.07.2011; 28.05. y 28.07.2012.

Ayuntamiento de Zeanuri

<http://www.zeanuri-udala.org>

Ipizki Taldea

Notas de prensa y programa de fiestas (www.ipizki.com).

“Recuperando el patrimonio histórico-cultural de Gorbeialdea”

“En San Justo se vive una de las romerías más populares y tradicionales de Gorbeialdea”

“El calero de San Justo volverá a humear”

“Trashumancia de las ovejas: desde el caserío hasta los pastos de Gorbea”

“De Ubide a Zeanuri a ratificar el acuerdo de los pastos”

“Fiesta de San Valentín en torno a la encina de La Piedad”

San Justo Jaiak. Otzerinmendi (Zeanurin). Abuztuaren 6an eta 7an (2011).

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 17: 115-134
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

EL ARQUITECTO MUNICIPAL EN BILBAO. ORIGEN Y CONSOLIDACIÓN DEL CARGO (1800-1876).

*The role of Municipal Architect in Bilbao,
beginning and grow between 1800 and 1876.*

María Jesús Pacho Fernández¹

(Recibido 15-IV-2013)

(Aceptado 12-V-2013)

Palabras clave: Arquitecto municipal. Arquitectura urbana. Bilbao. Siglo XIX.

Keywords: 19th century. Bilbao. Municipal Architect. Urban Architecture.

Hitz gakoak: Bilbao. Hiri Arkitektura. Udal Arkitektoa. XIX. mendea.

RESUMEN.

El artículo analiza el origen y desarrollo del cargo de arquitecto municipal en Bilbao. A partir de la documentación original se establecen los límites de actuación de los técnicos que en diferentes momentos ocuparon del control del proceso de construcción y calidad de la arquitectura. Entre los años 1800 y 1876 se define la labor facultativa del arquitecto hasta la puesta en marcha del Ensanche de Bilbao en que se fija definitivamente el status de este técnico municipal.

SUMMARY.

The article analyzes the origin and development of the post of municipal architect in Bilbao. From the original documentation there are established the limits of the action of technical personnel who, in different moments, occupied of the control of the process of construction and quality of the architecture. Between the year 1800 and 1876 the role of the municipal architect is defined up to there be fixed definitively in the municipal structure.

1 Pacho-Fernández, M.J. Facultad de Letras/ Letren Fakultatea, mariajesus.pacho@ehu.es
Dpto. 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

LABURPENA.

Idazlan honek Bilboko udal arkitekto-karguaren jatorria zein garapenaz dihardu. Jatorrizko dokumentuak abiapuntutzat harturik, eraikuntza prozesuaren garapena eta kalitateaz ardura jaso zuen hainbat tektikoren jarduera ezartzen du. 1800-1876ren artean udal arkitektoa izango zen statusa finkatu zen Bilboko zabalgunearen hasierarekin batera.

El arquitecto municipal cobró protagonismo en el desarrollo de la arquitectura y el urbanismo de la ciudad decimonónica, si bien, la figura de un técnico con labores de supervisión y control de la actividad edilicia no debutaba en el referido contexto. De hecho, su presencia documental es históricamente relevante y está unida al progreso de los núcleos urbanos occidentales, particularmente los hispanos. En Bilbao, y a pesar de su exigua escala, los oficios agremiados relacionados con la construcción mostraban una gran vitalidad asociativa. A la cabeza de todos ellos los tradicionales *maestros albañiles* y *maestros carpinteros* agrupaban en torno a sí a *todos los ramos de la arquitectura*². A su lado *alarifes* (Gómez 1991)³, *maestros mayores*, *maestros de obras* y más tardíamente los *sobrestantes* (activos aún a lo largo de la primera mitad del pasado siglo XX) desempeñaron en diferentes momentos labores de control sobre la obra por cuenta municipal o de otra entidad con atribuciones al respecto. Sobre todos ellos el *maestro arquitecto*.

1. EL ARQUITECTO Y SU FUNCION FACULTATIVA.

El monopolio de los estudios de arquitectura en el seno de la Academia de San Fernando derivó, no sin dificultades, en una codificación más estricta respecto al acceso de los técnicos a la función pública. La toma de posiciones del arquitecto comenzó con el mandato de que *los maestros asalariados con sueldo crecido que nombren capitales de provincia o catedrales, hayan de estar precisamente examinados por la Academia de Nobles Artes de San Fernando*, como garantía para la práctica de la *buena Arquitectura*. La obligación no alcanzaba la obra privada en la que el legislador no veía la misma urgencia...*me conformo con que por ahora no se haga novedad en cuanto a los maestros que se nombren por ciudades no capitales de pueblos menores y sueldo corto, o de obras particula-*

*res, ínterin la enseñanza de la buena arquitectura se propaga por todos mis Reynos*⁴.

Las reiteradas actuaciones legislativas en el mismo sentido (1787, 1801) dan idea de las irregularidades en el cumplimiento de la norma⁵. Es de señalar, sin embargo, que la orden no mencionaba específicamente el control del proceso constructivo ni de la obra acabada. Una suerte de visado del diseño por un arquitecto académico se consideraba garantía suficiente de su adecuación a la *buena arquitectura*.

Bilbao no era una excepción en lo que se refiere al incumplimiento de la norma, a pesar de que la Diputación había refrendado lo dispuesto respecto a la condición de académico⁶. Una iniciativa, que se analizará más adelante, del arquitecto Agustín de Humaran de 1816 doliéndose de la baja calidad de la arquitectura de la Villa, sugería la inspección de los proyectos como único remedio, labor que debía realizarse por un arquitecto examinado en San Fernando.

En el mismo año en el que el arquitecto bilbaíno redactaba su informe se sancionaron dos títulos nuevos en la Academia aprovechando su reorganización posterior a la Guerra de Independencia: Maestro Arquitecto y Aparejador Facultativo. El primero era un arquitecto con las mismas facultades que los demás pero con restricciones en el acceso a las plazas de *maestro mayor* de municipios grandes, que estaban reservados a los *maestros de mérito*. Respecto al aparejador facultativo, quedaba inmediatamente por debajo del título de maestro de obras que concedía la misma Academia y se ceñía a labores auxiliares y más estrictamente constructivas.

2 Año 1829, *Provisión Real dada por Fernando VII por la que se aprueban las ordenanzas formadas para la el régimen y gobierno de la Cofradía de Albañiles, canteros y otros ramos de la arquitectura bajo la advocación de San Serafín del Monte Granario, sita en la iglesia parroquial de Santiago de la villa de Bilbao*.

3 La figura del alarife sufre cierto retroceso desde el siglo XVII. En el caso de Bilbao, las referencias documentales para el siglo XVIII y para las primeras décadas del XIX escasean, aunque algunas noticias indirectas muestran su presencia en la Villa. En la edición de Ordenanzas Madrid del año 1790, hecha por Teodoro Ardemans, maestro mayor de Madrid, dice de ellos que son subalternos de los arquitectos pero que *mas parece que se arriman a la profesión mecánica que no a las artes liberales, sin conocer las matemáticas y el dibujo* y les asigna las siguientes funciones: medir y tasar la obra, perito en juicios, elaboración de presupuestos de obra así como tasación de edificios. La regulación profesional de agrimensores y sobrestantes, la codificación de su formación académica y el acceso a los cuerpos auxiliares de Ministerio de Obras Públicas influyeron directamente en el retroceso de estos profesionales de origen medieval.

4 Resolución del Consejo de 8 de noviembre de 1764 *Nombramiento de Maestros titulares por las ciudades capitales de provincia y las catedrales; y su examen por la Academia de Bellas Artes*.

5 Circular de 28 de febrero de 1787 *De observancia del Art. 33 de la Academia de San Fernando; y requisito para los títulos y nombramientos de Arquitectos y Maestros de obra y Real Orden de 18 de agosto de 1800 y provisión del Consejo de 1801 De cumplimiento de la Ley precedente sobre nombramiento de Arquitectos y maestros de obra, sus requisitos y título*. De las dificultades de la Academia para hacer prevalecer sus titulados frente a los examinados por otras corporaciones da muestra la sucesiva promulgación de durante todo el reinado de Fernando VII; R.O. de 2 de octubre de 1814, R.O. de 28 de febrero de 1827 y R.O. de 30 de junio de 1829 en la que aún se recogía cómo *continuaban algunos Ayuntamientos y gremios de albañilería sostenidos por dichos cuerpos municipales, examinando y expidiendo cartas de aprobación a meros albañiles, autorizándoles para dirigir, medir y tasar obras de particulares y comunidades, manifestándolos graves prejuicios que se siguen de semejantes abusos que la Academia no ha podido corregir*.

6 Real Provisión de 2 de octubre de 1814, *que declara en vigor estatuto de la Academia de San Fernando y otras disposiciones relativas al examen previo a la concesión del título de arquitecto o maestro de obras, a la necesidad de que los de las capitales y principales cabildos eclesiásticos sean miembros de aquella Academia, y a la obligatoriedad de presentar los proyectos de pinturas o esculturas que hayan de colocarse en templos o sitios públicos y se costeen con fondos de este carácter o de corporaciones AHFB Gobierno y Asuntos eclesiásticos A501656/007*.

En Bilbao la *Junta de Obras* (establecida en el año 1822), que se analizará a continuación, contribuyó a mejorar la posición del arquitecto en el ejercicio de la arquitectura y las acciones sobre el urbanismo en la villa. La idea de la Junta de nombrar, con el acuerdo municipal, un arquitecto de referencia para labores consultivas y de supervisión de obras públicas como privadas está en el origen de la figura del *arquitecto municipal* en sentido moderno.

La preeminencia del arquitecto se vio definitivamente asentada con la transformación de su perfil profesional. A partir del año 1844 ante la abrupta complejización de la técnica constructiva y, sin duda, por la pujanza de los ingenieros, las escuelas de arquitectura tomaron el relevo de la Academia como centros de formación. La desvinculación facilitó el reconocimiento de su labor facultativa en un contexto favorable a la incorporación de los nuevos técnicos.

Los núcleos urbanos daban ya muestras inequívocas de una posición hegemónica desde el punto de vista socioeconómico y demográfico. Su pujanza se vio refrendada con el empoderamiento político en la base de la pirámide del estado liberal. La ley municipal de 1840⁷ y las sucesivas dictadas por gobiernos de diferentes signo, abundaron en la definición del ámbito municipal (Orduña; Cosculluela 2008) asignándole competencia directa en el progreso urbano. El tendido de las infraestructuras, la salubridad e higiene de la población, la planificación y ejecución de los ensanches urbanos, una rudimentaria política de vivienda, la supervisión de la construcción cada vez más intensiva, amén de otras muchas responsabilidades de la vida diaria de la ciudad quedaron bajo la responsabilidad de las autoridades municipales. Aún más, la aceleración de los procesos de crecimiento urbano rompió definitivamente los precarios equilibrios de la ciudad tardo clasicista y colocó a los actores tradicionales, propietarios y autoridad municipal, en un escenario de intereses encontrados y en posiciones amenudo beligerantes. En contrapartida a tan abrumadora tarea, los Ayuntamientos recibieron una batería de instrumentos muy escasa para el ejercicio eficaz de su autoridad. Las *Ordenanzas de construcción y policía urbana* eran uno de ellos, a su lado, con responsabilidad en su redacción tanto como en su correcta ejecución, el arquitecto municipal⁸.

El arquitecto en Bilbao iba a obtener un importante respaldo a partir de la redacción de las primeras orde-

nanzas de construcción en el año 1854⁹ que en su art.12 recogían las tradicionales competencias respecto a las alineaciones de los edificios y la vigilancia de su ejecución según el proyecto aprobado. De esta manera quedaba definido normativamente su papel en dos ámbitos de actuación fundamentales. En primer lugar el del planeamiento, con la responsabilidad de ceñir las veleidades de promotores y propietarios a las alineaciones oficialmente trazadas para las vías, lo que después va trasladarse al Ensanche. Junto con lo anterior el control técnico sobre el proceso de construcción, evitando los desvíos respecto al plano original.

Entre tanto, la década de los años cincuenta iba a inaugurar un periodo de mayor estabilidad aprovechado para sentar los fundamentos del aparato del estado y definir el nuevo orden institucional. En el ámbito que nos ocupa, el Ministro Posada Herrera a la cabeza del Ministerio de la Gobernación hizo un notable esfuerzo de normativización y organización del funcionariado y en el año 1858 creó el “Servicio de construcciones civiles”. Una de las primeras acciones dimanadas de su establecimiento fue la organización del ramo de las construcciones civiles y la creación del servicio público de arquitectos provinciales¹⁰. La iniciativa adolecía, según el profesor de arquitectura y teórico Marcial de la Cámara (Cámara 1863; 176), de un defecto que consideraba *de época*, la excesiva centralización. La organización del Servicio estaba en estrecha relación con la Junta Consultiva de Policía Urbana (y edificios públicos) que tras unos comienzos azarosos se restableció en el año 1857.

El decreto definía el escalafón del servicio de obras públicas; a la cabeza, el arquitecto provincial, directamente dependiente del Gobernador, quien en caso de necesidad podía crear un grupo de arquitectos ayudantes de distrito y sus correspondientes delineantes como ayudantes; por debajo, los arquitectos municipales – plazas creadas por los propios Ayuntamientos y sufragados de sus arcas– se colocaban en la base de la pirámide. El *cursus honorum* podía comenzar en el escalón municipal para, después de tres años de servicio, ocupar el primer lugar en la terna de opositores a la plaza de arquitecto provincial. La distancia entre los extremos de la pirámide es cuantificable; de los 15000 reales de los arquitectos de provincia de primera categoría, los 12000 de los arquitectos de distrito y los 8000 de los delineantes, a los 7300 que cobrará Julián de Salces en Bilbao, sin revalorización a lo largo de sus casi 20 años de servicio. El mismo Cámara afirma expresivamente *hasta la creación del servicio de cons-*

7 Ley de organización y atribuciones de los Ayuntamientos, sancionada en Barcelona a 14 de julio de 1840 y mandada publicar por SM el 30 de diciembre de 1843 con las modificaciones que introduce el real decreto de la misma fecha. Madrid, Imp. de D.M. de Burgos, 1844. Hay una edición local del mismo año de Imp. y Lit. de D. Nicolás Delmas, Bilbao.

8 Título VII. Art. 63, 1º *Es cargo de los ayuntamientos deliberar, conforme a las leyes y reglamentos sobre la formación de las ordenanzas municipales que se componen de la policía urbana y rural.*

9 *Reglamento que desde 15 de junio de 1854 rige en Bilbao para la construcción de edificios y para las reformas en los ya existentes, con otros particulares concernientes a las obras, y á la constitución de la Junta consultiva del Excmo. Ayuntamiento.* Bilbao: Imprenta y Litografía de Juan E. Delmas hijo, 1854.

10 Real Decreto de 1 de diciembre de 1858 y Decreto de 14 de mayo de 1860 con el *Reglamento para su ejecución del Real Decreto de 10 de diciembre de 1858 sobre la organización del servicio público de arquitectos provinciales.*

trucciones civiles, el cargo de arquitecto municipal ha sido un empleo sin porvenir y espuesto a grandes vicisitudes, por tanta como pasaba el Ayuntamiento.

El Decreto de 1858 suponía la oportunidad de hacer carrera e igualmente afianzar su lugar en el organigrama municipal. Con este objetivo, una disposición de 1 de noviembre de 1860 ordenaba que se consignase en el presupuesto municipal una partida para el sueldo del arquitecto y que se redactaran los correspondientes informes sobre el desarrollo de sus tareas, honores... esto es, una suerte de currículum que ayudara al técnico a posicionarse en el escalafón. En el mismo texto el legislador, consciente de las limitaciones económicas que imponía la dependencia de municipios, abría la posibilidad a que el arquitecto desarrollara una carrera particular¹¹. Los deberes, atribuciones y responsabilidades del cargo debían establecerse en las Ordenanzas locales, sirviendo de referencia las obligaciones generales del Real Decreto en caso de que aquellas no existiesen.

Las atribuciones facultativas de los arquitectos municipales comprendían tanto la actividad pública como la privada, con un tercer ámbito de responsabilidad: el correcto ejercicio de la profesión por parte de los técnicos activos en la ciudad. Respecto a la primera¹², estaba de su mano la elaboración de los proyectos de las obras financiadas por el erario municipal, la redacción de los pliegos de condiciones para su ejecución o subasta pública y la posterior dirección facultativa de las obras. Debía estar presente en los remates de las obras de ejecución o reparación de edificios públicos actuando como garante de los intereses municipales. Ejercía igualmente labores de asesoría en cualquier aspecto solicitado por el Ayuntamiento. En las obras que se ejecutasen por contrata, el arquitecto debía formar las órdenes de pago así como la liquidación general de la obra una vez se concluyera ésta. Junto con lo anterior le correspondía cuidarse de la salubridad de la población, en lo que respectaba al mantenimiento de las infraestructuras así como garantizar la seguridad en la vía pública durante el transcurso de las obras de edificación. El levantamiento y mantenimiento de los andamiajes así como la ocupación de la vía pública, fueron motivo continuo de conflicto entre el Ayuntamiento y los propietarios con el necesario concurso del arquitecto municipal.

En lo que se refiere al ámbito de la construcción por promotores privados, como responsable de la calidad de la arquitectura que se practicara en la ciudad,

estaba en sus atribuciones visar los proyectos de las obras para la obtención del permiso de construcción, cuidando tanto los aspectos del “ornato” como los estrictamente técnicos. En el transcurso de la obra el arquitecto debía vigilar que se respetase el proyecto aprobado, especialmente en lo que se refería a la alineación del edificio procurando que no invadiese la vía pública. Esto último supuso una constante fuente de conflictos por la picaresca de los propietarios, en el caso de Bilbao una abundante documentación muestra la intervención del arquitecto municipal como denunciante de los excesos. En cuanto hubo ordenanzas de construcción su cumplimiento quedó bajo la responsabilidad de nuestro técnico. Estaba de su mano además el censo de los edificios del término municipal, su estado y conservación, con atención a las necesarias intervenciones para el mantenimiento del parque construido y, previendo necesidades futuras, sugerir la construcción de los edificios e infraestructuras que contribuyesen a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos.

Además de lo anterior, en correspondencia con las atribuciones del provincial, será también responsable del buen ejercicio de la profesión por parte de sus correligionarios, así como los niveles técnicos inferiores, maestros de obras y de oficios.

Entre la mencionada fecha de 1854 de las primeras ordenanzas de construcción y policía urbana de Bilbao y la simbólica de 1876 en que finalmente se puso en marcha la construcción del ensanche, los arquitectos Julián de Salces (1854-1864), Antonio Naverán (fugazmente entre los meses de junio y septiembre de 1864) y Francisco de Orueta (1864-1876) ostentaron el cargo de arquitecto municipal. Julio Saracíbar (1877-1882), con experiencia previa pues venía desempeñando el cargo de arquitecto municipal de Lérida, iniciará un ciclo diferente en el desarrollo de Bilbao en el contexto del Ensanche donde el arquitecto municipal consolidará definitivamente su posición.

Su antecesor, Francisco de Orueta pertenece a la generación anterior pero lejos ya de la tradición académica y los arquitectos neoclásicos protagonistas en el Bilbao de la primera mitad de siglo. Ambos muestran gran personalidad profesional y gozaron de prestigio entre sus compañeras. Respecto al primero de nuestra lista, Julián de Salces desarrolló su labor con ciertas vacilaciones, propias del que defiende un cargo de reciente establecimiento. Sin embargo, y respecto a este arquitecto, una lectura crítica de la documentación permite interpretar una gestión problemática y no exenta de contratiempos en el desempeño de su tarea diaria. La figura del arquitecto municipal -un *primus inter pares*- parece haber requerido, además de la adecuada capacitación técnica, el reconocimiento implícito de sus colegas que añadía un ascendente de autoridad en su ejercicio cotidiano. No pareció gozar Salces de tal consideración, al contrario que sus sucesores

11 La misma consideración se hacía para los arquitectos provinciales y de distrito en el art. 17 del Decreto de 1 de diciembre de 1858 y en el art. 21 del Reglamento para su ejecución.

12 A este respecto, el Reglamento establecía en el art.8 *Los Ayuntamientos conservarán la dirección que les concede la ley vigente y la que puedan concederles las posteriores en las obras costeadas por los fondos municipales, y las ejecutarán por medio de sus propios arquitectos, cuando los tuvieren, ó por los provinciales ó de distrito que a petición suya les señale el gobernador.*

que asentarían definitivamente la posición del arquitecto municipal.

2. EL CONTROL DE LA ARQUITECTURA Y LA CONSTRUCCIÓN ANTES DEL AÑO 1854. LA JUNTA DE OBRAS Y FIGURA DEL ARQUITECTO MUNICIPAL.

Las acciones relacionadas con la vigilancia e inspección de la arquitectura de patrocinio municipal venían recayendo desde mediados del siglo XVIII en la figura del *sobrestante* que aparece vinculado tanto a obras de carácter monumental como a infraestructuras, especialmente las hidráulicas. El nombramiento se efectuaba mediante un acto administrativo a través del otorgamiento de una escritura. Se trataba de un contrato asociado a la ejecución de una obra o periodo determinados que no convertía al designado en funcionario municipal ni lo obligaba a la exclusividad en el ejercicio de su profesión¹³. La presencia del sobrestante está atestiguada documentalmente a lo largo de todo el siglo XIX adoptando progresivamente un perfil más ingenieril y desarrollando su trabajo en el ámbito de la obra pública¹⁴.

El modo de proceder municipal no era, a juicio de los arquitectos locales, eficaz en su objetivo de garantizar la calidad de la arquitectura. Parecía igualmente mostrar lagunas en el respeto a las normas de policía urbana sobre todo en lo que hacía a las alineaciones de las calles. De manera especial, el tirado de cuerdas con que se inauguraba la construcción de un edificio era un

aspecto especialmente sensible por su influencia en la trama del callejero.

En un interesante documento redactado en el año 1816 Agustín de Humaran, arquitecto examinado por la Academia de San Fernando y con amplia experiencia en la inspección de obras como comisionado del municipio, exponía al Ayuntamiento sus reservas respecto a los procedimientos de control tal como se aplicaban en la villa. El informe es muy explícito en lo que se refiere a la arquitectura local ... *muchas obras de las que se ejecutan en la Villa carecen de las reglas de Arquitectura y no presentan al aspecto público la hermosura y la armonía...y se construyen con muchas deformidades en los edificios como se está verificando a cada paso en las casas que se reparan y se edifican de nueva planta*, el autor se explaya a continuación añadiendo *me atrevo a decir que en ninguna Capital, villa o ciudad de España se edifican las casas de los particulares con mas desorden y deformidad que en esta villa...*¹⁵.

La causa de tales desmanes era clara a la vista de Humaran; el Ayuntamiento no respetaba el mandato recogido en la Real Orden de 28 de febrero de 1787, respecto a la concurrencia obligatoria de un arquitecto desde el comienzo de construcción de un edificio. El autor del informe iba más allá de la denuncia y proponía un procedimiento de actuación que anticipará las labores que van a definir al arquitecto municipal. El modelo al que apelaba el bilbaíno era el que la villa de Madrid establecía en sus Ordenanzas. El autor de la edición (Ardemans 1798) que maneja nuestro arquitecto incluía además un significativo panegírico bajo el título *Proemial de las particularidades de que debe ser adornado el arquitecto, para juzgar las obras de las otras artes*. El cap. I de aquellas ordenanzas obligaba al propietario a enviar al Ayuntamiento el plano y alzado del edificio y al maestro arquitecto de la villa a marcar la alineación de la casa, incluso establecía las contrapartidas que deberían ejecutarse en caso de expropiación necesaria, junto con lo anterior, ordenaba al Ayuntamiento guardar una copia del proyecto en previsión de pleito futuro¹⁶.

13 Algunos ejemplos de estos contratos: *Escritura otorgada por la villa de Bilbao en favor del vecino Luis de Abaunza nombrándole durante tres años sobrestante de las obras de reedificación de la iglesia de San Nicolás, del muelle y lengüeta que se halla en el sitio donde acaba el Arenal y de las obras de construcción de los caños y acueductos de la villa, así como para las demás obras que en adelante se ejecutasen, con un salario de cuatrocientos ducados anuales*. 1753, AHFB Bilbao Antigua 0476/001/042 Un ejemplo de asignación por un tiempo se encuentra descrito en *Escritura de obligación otorgada entre la Villa de Bilbao por una parte y el vecino Luis de Abaunza por otra, en virtud de su nombramiento como sobrestante de obras para prestar servicios de inspector de obras de la Villa, principalmente las de los caños y acueductos que se están haciendo desde el Molino del Pontón, durante tres años a partir de 1758 con un salario de cuatrocientos ducados*. 1758, AHFB Bilbao Antigua 0428/001/024. La documentación muestra igualmente la convivencia del arquitecto como director de la obra y el sobrestante como inspector, por el ejemplo *El Ayuntamiento de Bilbao nombra a Francisco Julián de Echániz sobrestante de la obra de la iglesia de Santiago bajo la dirección del arquitecto Agustín de Humaran*. 1813, AHFB Bilbao Segunda 0534/203.

14 Este perfil acabará por confirmarse normativamente a través de la R.O. de 12 de abril de 1854 *Real Decreto organizando el personal facultativo subalterno del ramo de las obras públicas*, que en su art. 1º dice *El personal facultativo auxiliar del cuerpo de Ingenieros de caminos, canales y puertos destinados a los servicios de obras públicas de esta clase con cargo a los presupuestos del Estado y las Provincias, se compondrán en lo sucesivo de Ayudantes, auxiliares y sobrestantes, estableciéndose un salario para los últimos de 4400 reales*.

15 *Informe realizado por Agustín de Humaran, arquitecto, del reconocimiento que ha efectuado a la obra que está realizando Manuel Lecea de Vitoria (sic) en la calle Artecalle de esta localidad... recomendando al Ayuntamiento que se nombre un Maestro Mayor para vigilar todas las construcciones que se hagan en la villa*. 1816, AHMB Bilbao Antigua 0342/001/034.

16 Gobierno Político de las fábricas. Capítulo I "De lo que se ha de hacer antes de empezar una fábrica en Madrid": *Qualquier vecino que quisiere fabricar una casa de nuevo, debe cuidar se haga una planta y demostración de la fachada que ha de tener el edificio; la cual junto con el "Memorial para Madrid", se entregará al secretario mas antiguo del Ayuntamiento para que de cuenta. El caballero comisario del Quartel a quien Madrid lo remitiere, acompañado del Maestro Mayor, irá a tirar los cordeles de la fachada que ha de tener. El Maestro Mayor tendrá buen cuidado en que aten y jueguen las tirantes de la fachada todas debaxo de una línea, y si por accidente el sitio se halla fuera de la tirantez, y perdiendo el dueño algo que de él queda la fábrica a línea, el Maestro Mayor debe advertirlo (para) que se pague al*

Abundando en su argumentario, y siguiendo igualmente la práctica madrileña, sugería el nombramiento de un único maestro mayor con responsabilidad y control sobre todas las obras de la Villa. Humaran no lo dice explícitamente pero parece también recomendar que el arquitecto sea empleado de plantilla del Ayuntamiento, con el cometido añadido de... *dar reglas como se han de construir en su aspecto, los que edifican los particulares o se reforman en sus fachadas y de que guarden la debida simetría*¹⁷.

A pesar de que el informe suponía una denuncia velada de la indolencia municipal en la aplicación de las reiteradas Órdenes, la reacción del Ayuntamiento fue muy tibia. La respuesta se recogió en un edicto que en sus exiguos tres artículos no colmaba ni de lejos las aspiraciones del arquitecto, si bien se consignaba por primera vez por escrito la obligación de entregar un proyecto y asumía la responsabilidad de aprobarlo¹⁸. En ese contexto la aparición en escena de la Junta de Obras definió la orientación de las actuaciones municipales respecto a la arquitectura y sobre la trama urbana, a la vez que daba al arquitecto el protagonismo que Humaran solicitaba.

2.1. La Junta de Obras del Ayuntamiento de Bilbao.

El Ayuntamiento constitucional recién establecido acogió en el año 1822 la Junta de Obras que desarrolló su actividad hasta su disolución al año siguiente. Tras un lapso coincidente con la década de retorno del absolutismo, hubo un intento de restablecerla en el año 1834, sin éxito, hasta que casi diez años más tarde, en 1843 se puso en marcha de nuevo hasta el año 1866 en que se sustituye en el organigrama municipal por la *comisión de obras (públicas)*. A pesar de su corta vigencia se le puede atribuir una contribución impor-

tante en el proceso de definición de la figura del arquitecto municipal en Bilbao.

El discurso institucional, municipal como de la Diputación – responsable de trasladar a las instancias inferiores las órdenes enviadas desde Madrid– estaba acompañado por una actitud laxa y tímida respecto al control directo del ejercicio de la arquitectura en la villa.

Dejando de lado los acontecimientos catastróficos –aguaduchos, incendios– el caserío bilbaíno mostraba una dinámica de crecimiento sostenido sin grandes sobresaltos y adecuado a la escala y perfil socioeconómico de la villa. Las tensiones registradas desde finales del siglo XVIII por la escasez de vivienda y las posiciones de los propietarios con la propiedad urbana inmovilizada mostraron claramente el final de una época. Quedaba inaugurado además un nuevo tiempo de tensiones crecientes no solo a causa del alojamiento de la población sino también por la carencia de edificios para el almacenaje e intercambio de mercancías que, a la postre, era el fundamento de la vitalidad económica bilbaína. La escasez de solares disponible aumentó su valor y sin embargo, paradójicamente, el mercado de suelo se ralentizó al convertirse en valor refugio a largo plazo para capitales procedentes de diversas fuentes.

En el nuevo contexto las posiciones de los propietarios y las autoridades municipales se tensaron. La mencionada escasez de recursos del Ayuntamiento para establecer las directrices de la arquitectura y ordenamiento urbanístico se topaba de frente con las firmes posiciones de la clase propietaria. La construcción de la Plaza Nueva (de Fernando VII originalmente) la mayor actuación arquitectónica y urbanística impulsada por la Villa, sufrió dramáticamente todos los condicionantes de la nueva situación. Las trabas de los propietarios de los solares afectados por el proyecto lastraron su desarrollo ante la incapacidad municipal para imponer su autoridad.

El mapa de situación de la arquitectura bilbaína a principios del siglo XIX queda dibujado desde las dos perspectivas narradas, Humaran y el ejercicio diario de la arquitectura, la plaza y la intervención urbanística a escala. Es entonces cuando surge la Junta de Obras que inaugura una dinámica de trabajo y modelo de actuación novedoso en Bilbao. Con posterioridad la organización municipal crecientemente asentada y compleja crearía una *comisión de obras (públicas)* y después la *oficina de obras públicas* y la *comisión del ensanche*, en muchos aspectos herederas de la mencionada Junta.

La Junta de Obras del Ayuntamiento de Bilbao se estableció en la sesión de 12 de marzo de 1822¹⁹. Se

dueño del sitio aquella porción, que se le quita para el ornato público; y al contrario, si para su regularidad necesita Madrid dársele, lo pagará el de la fábrica por lo que tasare el Maestro Mayor. Executado lo dicho, se harán dos alzados de la fachada para que una la tenga Madrid, y otra la parte, por lo que con el transcurso del tiempo pudiere suceder. Debe el Maestro Mayor, cuando ponga a las espaldas de la planta, la declaración de haber tirado los cordeles anotar si hay calles enfrente, a lado de dichas fábricas, sus diámetros, mayormente habiendo esquina, o rincón porque con esta diligencia se evitarán muchos pleitos.

¹⁷ Idem anterior.

¹⁸ El Ayuntamiento de Bilbao ordena que antes de comenzar cualquier obra se pida el correspondiente permiso. Acta municipal del 8 de abril de 1816 en AHMB Libro de Actas 237/121. Los artículos del Edicto del Ayuntamiento del 20 de abril de 1816 son los siguientes: Primeramente, que ningún vecino ni otra persona alguna pueda egecutar obras exteriores de arquitectura, sin que se presente el plano al Ayuntamiento y sea aprobado 2º Que ninguna persona conduzca materiales para edificios y los coloque en calles, plazas o sitios públicos sin que haya precedido igual licencia del Ayuntamiento 3º Que se procederá contra los dueños, maestros peritos o alarifes y conductores que en cualquier manera contravengan los dos artículos precedentes en el modo que haya lugar por derecho, además de suspenderse la obra, y remover a costa de los culpados los materiales.

¹⁹ Actas de la Junta de Obras. Prontuario de los decretos promulgados en las sesiones de la Junta de Obras. 1822-1863 AHFB Municipal de Bilbao 632/001.

aprobaba el nacimiento de una comisión integrada por *ciudadanos ilustrados que auxilien a la corporación en la manera mejor de llevar al cabo las obras de ejecución de los planos del Silvestre Pérez para la plaza nueva*. La iniciativa surgió de un grupo de particulares, individuos reconocidos de la villa, que se postulaban al Ayuntamiento para desencallar el progreso de las obras. En el mismo escrito sugerían la preeminencia del Ayuntamiento en la futura Junta al proponer la participación de dos regidores y un síndico con la presidencia para el regidor más antiguo. Se veía igualmente la necesaria incorporación de un arquitecto, si bien su nombramiento quedaba aplazado a su constitución formal²⁰.

Una de las actuaciones más interesantes de la nueva entidad fue la redacción de su propio reglamento con algunos artículos especialmente significativos:

Art. 8 Todo plan que se presente al Ayuntamiento después de aprobado quedará en el archivo y el dueño e interesado podrá sacarse la copia o copias que quiera para su gobierno en la ejecución de las obras

Art. 9 No podrá principiarse ninguna obra pública sin que antes el arquitecto de la Junta señale las líneas que debe seguirse en la construcción y será de su obligación mirar, siempre que la Junta dispusiese, si la obra se ejecuta según el plan archivado. Cualquiera que ejecute una obra se obligará después de concluida a dejar el enlosado y empedrado de la calle en los mismos términos que estaba antes de que principiase a juicio prudencial del arquitecto de la Junta

Art. 10 La Junta cuidará de que nadie pueda ejecutar obras exteriores sin que se presente antes el plano al Ayuntamiento y sin que lleve el informe de la Junta para ser aprobado. Cualquiera obra que se haga sin este requisito se denunciará al momento por el procurador síndico individuo de la Junta al sr. Alcalde y al interesado no se permitirá su construcción sin que su plan esté aprobado por el Ayuntamiento y los mismos trámites se seguirán por los rematantes de las obras públicas o con aquellos que ejecutan obras de particulares cuando se note que faltan a alguna de las condiciones bajo las cuales se ha dispuesto su ejecución

Art. 11 Será de la incumbencia de la Junta por medio del Síndico la denuncia de los edificios ruinosos, la inspección de todas las obras públicas o de particulares en cuanto concierna a la seguridad, el aspecto público y la construcción de los cubos, así como hacer observar las leyes generales o las disposiciones locales que rigiesen en la materia. Promover

bajo los mismos principios la construcción de nuevos edificios o la reedificación y reparo de los antiguos. Celar que los escombros de los edificios demolidos y los materiales acopiados para los que se levantan de nuevos se reedifiquen, se coloquen en el pasaje mas conveniente para que no obstruyan el paso de las gentes y se eviten en lo posible las desgracias imprevistas. Remediar igualmente los voladizos de las rejjas, balcones y tejados de los edificios antiguos que mas sobresalgan, mejorar el aspecto de las fachadas, hacer, especialmente en las casas que se construyan de nuevas que los caños de los volados vengan embutidos en la pared hasta entrar en el caño que se une con el de las calles. Meditar y proponer los medios mas eficaces para remediar los riesgos de incendio, cortarlos con prontitud cuando sucedan y salvar en tales casos las personas y bienes. Mediar por la conservación de buenas cañerías por el abundante surtido de buenas aguas bebidas y por que haya uno o dos pilones mas bien situados donde pueda darse agua a los ganados evitando que lo hagan en otros pasajes como sucede actualmente.

Art. 12 Todas las obras públicas que ejecutase la villa se harán bajo la inspección de la Junta y sin que esta informe de estar desempeñadas a su satisfacción no deberá hacer pago alguno a los rematantes y constructores

Art. 13 Igualmente intervendrá la Junta en la formación de los presupuestos, condiciones, apuntes y remates, examen de materiales y demás partes concernientes a la construcción de obras, pero en ningún caso se encargará nunca de manejo de caudales ni verificará por sí misma ningún pago²¹.

Los artículos extractados del reglamento muestran la intención de los particulares de la Junta de controlar indirectamente la arquitectura privada como pública de la villa, a pesar de su declaración de intenciones. Su situación de superioridad numérica permitía influir en el nombramiento del académico. El hecho de que el arquitecto pudiera compatibilizar su labor para el municipio con su carrera particular puede hacer pensar que la equidad se viera amenazada, toda vez que era el mismo propietario quien debía satisfacer sus honorarios –al no consignarse un suelo con cargo al Ayuntamiento– amén de las posibles fricciones con los compañeros de profesión inspeccionados. Sin duda no sería sencillo el desempeño de tal tarea.

En cualquier caso, es de gran importancia la intención de racionalizar el proceso de construcción extendiéndolo a la obra privada y la apuesta decidida por el arquitecto como pieza fundamental. La regulación propuesta venía a satisfacer las demandas que Humaran había planteado seis años antes, iban incluso más allá definiendo las líneas que iban a ser características de

20 La primera Junta quedó de la siguiente manera: corregidores, Sotero de Bergareche y Pedro de Ampuero, Francisco Laucariz, síndico y los vecinos: Cirilo Perez de Nerín, Jose María de Gortázar, Patricio de Cearrote, Gabriel Benito de Orbeago y Antonio Adan de Yarza.

21 AHFB Municipal de Bilbao 632/001.

la actuación del futuro arquitecto municipal; capacidad de control sobre la obra monumental y privada, diseño de un procedimiento de actuación para la obtención de permiso de obra –elaboración y presentación de un plano de la obra, archivo por el Ayuntamiento, concesión de permiso de obra – control por parte del arquitecto del respeto a las alineaciones en la vía pública, cuidado de la seguridad durante la construcción y control de los voladizos.

2.2. Antonio Goycoechea arquitecto de la Junta de Obras y arquitecto municipal (1822-1849).

El arquitecto Antonio Goycoechea ofreció sus servicios como arquitecto a la Junta y, tras su aceptación, aparece en la documentación como *arquitecto de la Junta de Obras de la villa*²². Era un arquitecto que tenía la tradición neoclásica completamente integrada, practicaba una arquitectura que iba más allá del planteamiento monumental y mostraba una clara vocación urbana en sus edificios de viviendas. Es el caso de la casa que en el año 1851 construyó para Mariano de Mazarredo en el número 1 de la calle Tendería, abierta a la Plaza Vieja (Pacho Fernández 2012)

Por encargo de la Junta dirigiría las obras realizadas en los cuarteles de San Francisco y la Estufa, así como en el cementerio de la villa²³, el estudio del proyecto de galería y columnas de la Ribera desde Carnicería Vieja hasta Barrencalle Barrena²⁴.

Los trabajos de la Junta en esta primera etapa se vieron abruptamente interrumpidos en el año 1823 coincidiendo con la restauración absolutista y no reanudó sus labores hasta el año 1834, cuando vivió una suerte de refundación. En los años siguientes a la desaparición de la Junta, el trío Antonio Goycoechea, Juan Bautista Escondrillas y Juan Bautista Belaunzarán aparecen como *arquitectos de la villa* con encargos del

Ayuntamiento en labores de inspección de obras. Es el caso de una casa de nueva planta construida para Pedro Novia de Salcedo y Mariano Sierralta de Salcedo en la calle Ribera²⁵

En el transcurso de la complicada década posterior a la liquidación de la Junta de Obras, la arquitectura de la villa estuvo marcada por el conflicto bélico. Antonio Goycoechea reaparecía ahora con la antigua denominación de *maestro mayor de la villa* que acompaña de *arquitecto* y *académico de mérito* con la que firma el conocido “Plano topográfico de Bilbao y sus inmediaciones manifestando el sitio puesto por sus facciosos” de la Biblioteca Nacional de Madrid del año 1835.

A pesar de la ralentización de la construcción monumental y privada, Goycoechea emerge en la documentación en repetidas ocasiones con labores de control sobre edificaciones tanto públicas como privadas. Es así en un edificio construido en la Campa de Ripa que al parecer se había levantado sin respetar sus alineaciones²⁶. Otro arquitecto de peso en el panorama local como Antonio Armona prestó también servicio como comisionado del Ayuntamiento para la inspección de obras, si bien parece que en casos de menor importancia y mas puntualmente por ejemplo con un encargo en un edificio de la calle Carnicería Vieja en el año 1842²⁷.

La presencia de Goycoechea y su labor continuada como elemento visible de la arquitectura bilbaína llevó a su reintegración como arquitecto en el momento en que la Junta de Obras se restableció en el Ayuntamiento en el año 1843, veinte años después de su desaparición. A la invitación de la Junta no sólo respondía afirmativamente sino que recordaba con admiración la *gran labor* que ésta había llevado a cabo en el pasado²⁸. La nueva etapa se acompañó de otro reglamento, elaborado con la participación de dos arquitectos, Hermenegildo y Pedro de Belaunzarán también llamados para formar parte de la Junta. El reglamento esta vez iba a hacer especial hincapié, como es comprensible por las consecuencias de la reciente guerra, en la construcción de edificios nuevos y reconstrucción de los antiguos, además de poner al arquitecto al cuidado de la dotación de agua potable a la villa y sus correspondientes infraestructuras. Igualmente recordará la necesaria aprobación de los planos presentados por los propietarios de obra privada así como la obligada supervisión de la Junta para todas las obras financiadas por el erario municipal. Es indudable que los reglamentos de las sucesivas Juntas de obras pueden

22 El bermeano Antonio Goycoechea (1797-1866) había obtenido el título de arquitecto en la Real Academia de San Fernando en octubre del año 1821 y obtendría posteriormente el de Académico de Mérito en 1829. Envío a la Junta un documento en el que presentaba sus credenciales en los siguientes términos: ... *habiendo llegado a mis oídos que el Ayuntamiento Constitucional ha creado una Junta de obras y que para el completo de ella se necesita un profesor, cuyo destino desempeñará gratuitamente. Como méritos anteriores, en Madrid, finalista de dos premios uno para la realización de un monumento propuesto por las Cortes en memoria del Juramento del Rey a la constitución, que ganó su maestro Custodio L. Moreno y también en un monumento convocado por el Ayuntamiento de Madrid para los héroes del 2 de mayo. Si la Comisión necesita referencias se las puede pedir al mencionado Custodio y al mismo Silvestre Pérez.* 1822 Actas de la Junta de Obras AHFB Bilbao Segunda 632/001.

23 *Oficio remitido al Ayuntamiento de Bilbao por Antonio Goycoechea, arquitecto de la Junta de Obras de la villa, adjuntando las cuentas y los justificantes de gastos de las obras realizadas en los cuarteles de San Francisco y la Estufa y en el cementerio de la villa, y solicitando que se le expida un libramiento por la cantidad de dos mil quinientos cuarenta y dos reales de vellón* 1823. AHFB Bilbao Segunda 0534/255.

24 Acta de la Junta de Obras del Ayuntamiento de Bilbao, sesión de 7 de mayo de 1822 AHFB Bilbao Segunda 632/00.

25 Año 1824, AHFB Bilbao Segunda 0534/260.

26 *Oficio remitido al Ayuntamiento de Bilbao por la Real Junta de Comercio de esta villa sobre el juicio que se realizará contra Juan Jose Leloup por las obras que ha ejecutado en un edificio en la Campa de Ripa contra lo dispuesto en el plano del arquitecto municipal Antonio Goycoechea* 1841. AHFB Bilbao Segunda 0435/052.

27 Año 1842 AHFB Bilbao Segunda 0539/164.

28 Año 1843 AHFB Bilbao Antigua 298/1/7.

colocarse como antecedentes directos de las Ordenanzas de construcción y policía urbana de las que Bilbao carecería hasta el año 1854.

En lo que respecta al desarrollo diario de la labor facultativa del arquitecto de la Junta, los crecientes conflictos que tiene que afrontar respecto la altura de los edificios revelan la dirección que tomaba la construcción en esa década de los años cuarenta.

El acta de la Junta de 26 junio de 1846 es especialmente significativa²⁹. Goycoechea llevaba un informe en el que recogía varias recomendaciones a favor de las condiciones higiénicas del interior de la villa. La práctica de construir edificios de cinco alturas era común en Bilbao, donde la presión sobre la trama urbana era muy intensa por la estrechez del territorio intramuros y la creciente demanda de vivienda. La recomendación del arquitecto era clara en ese punto, el consistorio debía *variar de conducta, siendo las calles de Bilbao muy estrechas no conviene que las casas sean muy altas porque impidiendo la ventilación, es de creerse sea dañosa a la salud pública*. El argumento de la salubridad era novedoso planteado de manera tan directa y mostraba una preocupación creciente por el deterioro de la higiene en la villa. El arquitecto sugería establecer un criterio objetivo y fijo para la altura de las casas en relación con las características específicas de las calles... *no hay este inconveniente en las actuales Plaza vieja y calles de la Ribera, Arenal, Estufa y la Sendija, en las que no hay actualmente casas sino en un lado y si en algún tiempo se tratara de edificar casas enfrente de ellas deberá marcarse como intermedio o calle vacía un espacio proporcionado a la altura de las casas y así en dichas calles y en la Plaza pueden las casas ser mas altas*. Las ordenanzas que Mesonero Romanos había presentado para Madrid (1847) se regían por el mismo criterio y servirían posteriormente de modelo para las de otras poblaciones como Bilbao. Las calles señaladas por Goycoechea se incluirán en la reglamentación bilbaína como vías de primera categoría, con una altura máxima permitida de cuatro pisos.

El celo del arquitecto se extiende a otra cuestión de gran importancia, la gestión de las aguas sucias de los edificios en el interior de la villa. En este caso la preocupación del técnico se refería a las calles más populosas del interior del casco antiguo –Somera, Artecalle, Tendería, Belosticalle, Carnicería Vieja, Berrencalle y Barrencalle Barrena– recomendando a la Junta que se ampliase la anchura de los caños de sus casas y en el futuro se cubriesen con embovedado al objeto de evitar olores indeseables.

Una última indicación ponía de manifiesto una cuestión que en lo sucesivo iba a ser quebradero de cabeza y fuente continua de conflicto con los propieta-

rios, los patios interiores. En la situación en la que se los encuentra Goycoechea son un foco de insalubridad. La subsiguiente recomendación iba a planear sobre la construcción bilbaína a partir de ese momento; se hacía muy necesario ampliar la superficie de los patios interiores de las casas. Aún establecido por escrito en las ordenanzas de construcción la superficie de los patios iba a ser un continuo tira y afloja entre el consistorio y los propietarios que no aceptaban de buen grado la pérdida de espacio edificable que suponía abrir estos huecos en el interior del solar.

El arquitecto mostraba con esta intervención una visión pragmática de la arquitectura, moderna en su posicionamiento respecto a la responsabilidad del arquitecto en el bienestar de los ocupantes de los edificios, así como una interpretación del concepto de *calidad* que se despegaba de la consideración académica y tardoclasicista del ornato y buen estilo. El giro que la práctica de la arquitectura va a vivir a partir de esos años se muestra aquí de manera explícita.

En el año 1847 y en ausencia por enfermedad de Goycoechea de su puesto de arquitecto municipal, aparece en escena Julián de Salces curiosamente bermeano como el anterior pero asentado en Bilbao desde la obtención de su título, primero como maestro de obras y posteriormente (1836) como arquitecto por la Academia de San Fernando.

Para ese momento nuestro arquitecto acumulaba ya una amplia trayectoria y reconocimiento profesional en Bilbao. Un dato muy significativo avala esta afirmación; un censo del año 1844 ubica a un Goycoechea de 45 años de edad en su domicilio en el tercer piso de la casa número 2 de la calle Correo, una calle de primera categoría en la villa y un edificio de calidad si se tiene en cuenta los 2600 reales anuales que rentaba³⁰.

La posterior vinculación de Goycoechea a la Diputación Foral como Director del camino de Pancorbo a Bilbao en el año 1849³¹ hace pensar en su alejamiento del Ayuntamiento, cosa que no sería de extrañar en un arquitecto consolidado y con experiencia en el ámbito público, dado el mayor peso de la

30 En el mismo documento se encuentran datos de otros arquitectos y maestros de obra muy significativos desde el punto de vista de su consideración social y profesional, por ejemplo: Alejo Calleja y su hijo Vicente (ambos maestros de obra con título de la Diputación General) Zabálvide 9 2ª habitación (912 reales renta anual), José María Elizagarate maestro de obras con título de la Academia de San Fernando Ronda 35 1ª habitación (1095 reales renta anual), Pablo de Goycoechea arquitecto Ronda 43 -44 1ª habitación izquierda (renta anual 1460 reales), Hermenegildo Belaunzarán 42 años Tendería 24 1ª habitación (2920 reales renta anual), Antonio Armona arquitecto 38 años Barrencalle Barrena 9 2ª habitación (1095 reales renta anual), Julián Salces, arquitecto 32 años Lotería 2 ,2ª habitación v (600 reales renta anual), Manuel Naverán, catedrático de matemáticas y arquitecto, 32 años Correo 14, 4ª habitación (1277 reales renta anual), Lorenzo Moñiz, arquitecto 36 años Sombrerería 12 4ª habitación (960 reales renta anual).

31 Año 1849 AHFB Administración de Bizkaia AT00276/011.

29 Acta de la sesión de la Junta de obras del día 26 de junio de 1846 AHFB Bilbao Tercera 0632.

Diputación en el organigrama de los poderes del Estado y con ello de su arquitecto.

3. LAS ORDENANZAS DE CONSTRUCCIÓN DE BILBAO Y LOS ARQUITECTOS MUNICIPALES JULIAN DE SALCES Y FRANCISCO DE ORUETA.

En el seno de la Junta de Obras se venía gestando la idea de elaborar un reglamento de edificaciones, la primera referencia se registra en el año 1849 en que se formó una comisión con ese encargo. Junto a un grupo de concejales y particulares aparece Julián de Salces como *arquitecto de la villa*³². Los progresos de esta comisión son difíciles de seguir por la escasez de datos documentales, sin embargo sí coloca a Salces como sucesor natural de Goycoechea.

Las ordenanzas de construcción contribuyeron positivamente a la autoridad del arquitecto por cuanto, de público conocimiento y obligado cumplimiento, establecía normas objetivas de actuación. De manera específica varios artículos se referían concretamente a la labor del arquitecto; el artículo 9º establecía como requisito previo a cualquier construcción la revisión de los alineamientos por parte del técnico municipal, siendo igualmente necesario su visto bueno para los planos de las fachadas, los vuelos y el trazado de la cañería interior. El artículo 12º formulaba la labor inspectora del arquitecto en el transcurso de la construcción con el fin de que no se apartara del plano aprobado. Consciente, no obstante, de que el facultativo debía juzgar las obras de otros arquitectos les concedía el derecho de réplica ante la Junta de Obras, quien tendría finalmente la responsabilidad de dirimir la cuestión planteada. Con esta prevención, recogida en el artículo 13º, se protegía al técnico municipal exonerándolo del compromiso de establecer, en su caso, la multa correspondiente. Dejaba finalmente en sus manos una tarea de carácter más administrativo que generalmente no ocasionaba dificultades, la expedición del permiso de habitabilidad.

3.1. Julián de Salces (1849-1864).

El vinculación de Salces a la corporación, dejando de lado actuaciones puntuales en peritajes y tasaciones desde comienzos de la década de los años cuarenta, se oficializó cuando en el año 1846 solicitó el cargo de

sobrestante de obras públicas³³, tal como se ha mencionado la enfermedad de Goycoechea y su posterior acercamiento a la institución foral abrió el camino al futuro arquitecto de la villa para consolidar su posición en el Ayuntamiento. La trayectoria de Salces como arquitecto en el ejercicio libre de su profesión no presenta ejemplos de gran relevancia. Se trataba de un arquitecto que maneja los elementos fundamentales de la tipología y los emplea sin grandes distracciones ni concesiones al ornamento. Sus encargos son modestos como las casas que construye para Nicasio de Cobrerros en los números 19 y 20 de la calle Carnicería Vieja en el año 1848³⁴. Bilbao la Vieja, Barrencalle Barrena son los espacios naturales de su arquitectura, aunque en el año 1853 recibe el encargo de una casa que se pretende edificar en la esquina de la calle Ascao con la calle Reina. De este modo se puede afirmar que su actividad se desarrolló prácticamente completa en el ámbito público con escasas incursiones en el encargo privado.

La década en la que Salces ejerció como arquitecto municipal es muy interesante desde el punto de vista de la arquitectura y desarrollo de la villa. La creciente presión de la población sobre la trama bilbaína aceleró el ritmo de la construcción y de la mano de una generación de arquitectos nueva, posterior a la que había protagonizado el último neoclasicismo en la Plaza Nueva, se abrió paso una nueva tipología para los edificios de vivienda bilbaínos (Basurto y Pacho 2011). Por otra parte, la preocupación por las condiciones higiénicas del caserío se convirtió en urgencia con la crisis epidémica del año 1854 que obligó a reordenar las prioridades del consistorio.

Las ordenanzas de construcción para la villa de Bilbao, llamadas a ser un instrumento útil en la mano del arquitecto municipal para evitar los frecuentes excesos de los propietarios sufrieron, sin embargo, contantes tientos. La documentación muestra cómo la labor del arquitecto creció en complejidad y, paradójicamente, el Ayuntamiento no salió siempre en auxilio de su arquitecto. Salces sufrió este revés en más de una ocasión al ver cómo el ayuntamiento le enmendaba la plana cediendo ante las reclamaciones del propietario agraviado. Es el caso de la reclamación que el propietario de una casa y tienda en la Plazuela de Santiago que se vio en la sesión municipal del día 23 de febrero de 1854.

Pedro Antonio de Errazquin protestaba airadamente por un informe en que se denunciaba la colocación de unas placas de jaspe que, a juicio del arquitecto municipal, sobresalían de la fachada invadiendo la vía pública amén de no aparecer en el proyecto origi-

32 Acta de la Junta de Obras de 19 de noviembre de 1849, figuran como miembros de la Comisión: José Blas de Arana, Manuel María de Gortázar, Leonardo de Landázuri, Gabriel María de Orbegoza, Saturnino de Gana, Teodoro de Maruri, Angel de Palacio (concejales), Pedro Antonio de Lapara de Martiartu, Agustín María de Obieta, José María de Jusné, José de Landecheo (particulares) y como arquitecto de la Villa Julián de Salces

33 Expediente tramitado por el Ayuntamiento de Bilbao en virtud de instancia presentada por Julián Salces, solicitando que se le conceda el cargo de sobrestante de la villa encargado de la comprobación de las obras públicas que se están realizando en la misma. 1846, AHFB Bilbao Segunda 0432/030.

34 AHFB Bilbao Planos y Bandos 0389.

nal. El Ayuntamiento resolvió a favor del propietario con la precaución, no obstante, de hacerle notar que ello no suponía dominio sobre el tramo de la vía pública afectado.

La Junta de Obras elaboró a lo largo de los primeros meses del año 1854 un reglamento para la construcción de edificios de nueva planta y reforma de los antiguos que presentó finalmente en la sesión de 20 de abril del mismo año y publicó con el título de *Reglamento que desde el 15 de junio de 1854 rige en Bilbao para la construcción de edificio y reformas de las ya existentes*. En el encabezamiento del acta de dicha sesión, el Ayuntamiento justificaba la necesidad de establecer un reglamento *para que de este modo y establecidas las bases fijas en que estén consideradas las reglas que el ornato público, la salubridad y policía urbana requieren sepan los propietarios y directores de obras al formular sus proyectos a lo que en esta parte deben atenerse y se alejen las controversias que a cada momento han solido suscitarse con motivo de las excesivas alturas y desproporcionados vuelos que a los edificios nuevos se intenta dar en algunas ocasiones y mas particularmente en estos últimos años*³⁵. En la misma sesión y como consecuencia de la obligación reglamentaria de presentar los planos para su aprobación, se recogió una iniciativa que trasladaba el malestar de los propietarios por tener que ser ellos quienes sufragaran el costo de 80 reales al arquitecto por las labores de visado de los proyectos. Los concejales proponentes encontraron acogida a su iniciativa y en consecuencia se decidió que los emolumentos del arquitecto pasaran a ser responsabilidad municipal, si bien, el arquitecto seguía dependiendo orgánicamente de la Junta de obras.

Uno de los primeros encargos de la corporación a su arquitecto estaba relacionado con el proyecto de recorte de la Ría a la altura de la calle Sendeya, en el muelle de San Agustín, para el que Salces debía hacer un estudio del terreno que se ganaría para la Villa en ese punto³⁶. El informe de Salces es una primera iniciativa de urbanización del suelo originalmente perteneciente al convento de San Agustín, propiedad estatal, integrándolo dentro de los límites territoriales de Bilbao. La implicación del arquitecto con los proyectos del Ayuntamiento para este tentador espacio extra-

muros venía de la década anterior, cuando estableció las condiciones de derribo y remate de lo que restaba del ángulo oeste del edificio (1842) y posteriormente, junto con Juan Domingo de Axpe, por parte de la anteiglesia de Begoña, reconocía los mojones que separaban los límites de ambas jurisdicciones³⁷.

Salces delimitaba como terreno edificable una superficie entre 39.500 y 45.600 pies fijando un precio de 20 reales el pie cuadrado, y liberaba 18 pies para camino de sirga y 20 para vía arbolada frente a las nuevas casas. En su informe sugería construir un frente de 20 casas, dando a cada una 2.200 pies de planta y cuatro alturas. El proyecto suponía de facto la prolongación de la calle Sendeya y el Paseo del Arenal con una línea de arbolado, con la concurrencia además de una circunstancia muy escasa en el interior de la villa, la posibilidad de contar con solares regulares.

El progreso de Bilbao en la década se tradujo en la ejecución de varias intervenciones sobre la trama viaria con mejora de los pavimentos y urbanización de las calles. Este fue uno de los ámbitos en que Salces se empleó; bajo su dirección se asfaltó el tramo de galería de la Plaza del Mercado e igualmente firmó las condiciones para el encanchado de la Plaza de los Santos Juanes y Santiago y cimentación de los muelles del Arenal.

Respecto a su pericia como arquitecto, los diseños que había presentado Salces para sus pruebas de arquitecto en la Academia, en el año 1836 no merecieron un aprobado en la primera convocatoria y hubo de recurrir a un segundo examen. Sus trabajos, a la vista de la documentación, no aspiraban a mucho más que la corrección y eran de traza sencilla, sin comprometerse en elevadas cuestiones estilísticas. La misma modestia se observa en los trabajos hechos para el Ayuntamiento, dos proyectos de utilidad pública, sin aspiraciones artísticas y recurso al repertorio fundamental. El primero para el edificio de matadero de la villa, que no se llegó a edificar³⁸ y el segundo para el Hospital que se ubicó en el cuartel de San Francisco³⁹ (fig.1), como se puede apreciar en la imagen, se trata de un edificio que incorpora como únicos elementos de calidad los sillares de los esquinales y la triple arca da que recordando lejanamente una *loggia* se abre en el centro del paño de la fachada. Era ésta su segunda intervención en el solar de San Francisco, pues con anterioridad había realizado igualmente los planos del cuartel de infantería⁴⁰. A pesar del expediente que le abrió el mismo Ayuntamiento por falta de celo en el

35 AHFB Bilbao Actas 0288.

36 AHFB Bilbao Actas 0288. El documento tiene además un interés añadido desde el punto de vista de la historia de la construcción en la villa, pues Salces incorpora un estudio sobre el coste de construcción de las casas que podían ahí proyectarse. Según el arquitecto, *la construcción de una casa de nueva planta de buen aspecto exterior y buenas y cómodas distribuciones interiores, según tengo calculado aproximadamente, costaría sobre un área de 2500 pies... unos 136.000 reales que agregados al valor del terreno, o sea 50.000 reales, comportaría 186.000 reales. A las cuatro habitaciones superiores y a las dos tiendas que podían sacarse las puede regular en 23 o 24 reales diarios, según los precios que hoy pagan en las mezquinas tiendas y habitaciones de la misma calle de la Sendeya por consiguiente darían un producto anual de 8760 reales, mas de 42/3 %*.

37 Un proyecto semejante, de modificación del curso de la Ría a su paso por Achuri se encargó a Julián de Salces y Félix Uhagón AHFB Bilbao Planos y Bandos 0189.

38 AHFB Bilbao Planos y Bandos 0233.

39 AHFB Bilbao Segunda 662/063. El arquitecto realizó un proyecto posterior, en el año 1860 AHFB Bilbao Segunda 0662/063.

40 AHFB Bilbao Planos y Bandos 0569.

ejercicio de su trabajo en el año 1860⁴¹ Salces se implicó en variados proyectos, como la reforma del puente colgante de la Villa⁴² o su activa participación en el largo y dificultoso desarrollo del proyecto del Ayuntamiento sobre los terrenos de San Agustín, así como la dirección de las obras realizadas en la misma casa consistorial.

La creciente actividad edilicia de la villa tuvo ocupado a Salces no sin sobresaltos y teniendo que hacer frente a las reclamaciones de sus propios compañeros de profesión, como sucedió con el arquitecto Miguel de Garrastachu con el que protagonizó una importante polémica por un expediente de ruina que Salces había abierto para una casa de los herederos de Serapio Hormaza en la calle Barrencalle. Con todo, los principales excesos de los propietarios se referían igual que en el periodo anterior a la altura de los edificios.

Las ordenanzas de 1854, y tras una formulación más específica en las del año 1857, fijaban la altura máxima de los edificios señalando un máximo de 70 pies de altura para los edificios de las calles de primera categoría y 60 pies para los de segunda⁴³. A pesar de ello las polémicas eran continuas retando en cada proyecto el propietario al Ayuntamiento con la apertura de pseudo-viviendas bajo la cubierta —una práctica creciente por el aumento de población— descuidando en la conservación de los caños y los albañales, entre otras infracciones. Tampoco en estos casos la existencia de la ordenanza parecía desanimar al infractor aun sabiendo que el art. 3º prohibía expresamente la construcción de pisos abuhardillados en los edificios de primera clase, así como en los de segunda que tuvieran cuatro pisos. Por su parte, el art. 10 obligaba al embovedado de cloacas y albañales.

A su muerte, en el año 1864 Julián de Salces cobraba como arquitecto municipal de Bilbao 7300 reales, una cantidad realmente baja si se tiene en cuenta las cifras que el mencionado decreto de 1858 establecía para los facultativos del ramo de las obras públicas y que el mismo Ayuntamiento reconocía *apenas cubría sus necesidades*. La actitud del consistorio respecto a las condiciones en que Salces desarrolló su tarea habla quizás de una falta de consideración profesional, que como ya se ha visto, se dejaba sentir también entre sus compañeros arquitectos. La realidad es que su sucesor Francisco de Orueta recibió la plaza en condiciones muy ventajosas si se compara con las de Salces.

3.2 Francisco de Orueta (1864-1876).

La siguiente década fue ocupada por Francisco de Orueta que había obtenido el título de arquitecto en la Academia de San Fernando en el año 1846. Tras un breve intervalo en que Manuel Naverán se hizo cargo del puesto por enfermedad de Salces, tras el fallecimiento del titular se puso en marcha el proceso de dotación de la plaza de arquitecto municipal de Bilbao con la convocatoria de oposición pública en el Boletín Oficial de Vizcaya y la Gaceta de Madrid. Como paso previo, la Comisión de Hacienda del Ayuntamiento había aceptado la solicitud de aumentar la dotación del cargo a 12000 reales más atractivos para *un hombre de ciencia y de iniciativa reconocidas que sepa llevar las necesidades cada día más apremiantes de los pueblos en marcada vía de progreso como lo es Bilbao*⁴⁴.

Los opositores fueron Atanasio Anduiza y Francisco de Orueta, quien junto con su flamante título de arquitecto presentaba un curriculum de méritos facultativos no muy extenso con actividades en Portugalete y Abando, así como una intervención en el Paseo de Volantín además de numerosas mediciones, tasaciones y levantamientos de planos topográficos. El hecho de que únicamente dos arquitectos se presentaran al proceso de selección habla del escaso atractivo del cargo,

44 Documentación tramitada por el Ayuntamiento de Bilbao para la provisión de una plaza de arquitecto municipal vacante por la muerte de Julián de Salces 1864 AHFB Bilbao Segunda 0393/116 Las condiciones de la oposición eran las siguientes: 1. Inspeccionar todas las obras que procedan de la municipalidad o de las Juntas de las que es patrona 2. Hacer cumplir y ejecutar a los empleados de sus obras públicas todo lo que sea de utilidad a la corporación denunciando cualquier falta o abuso que cometieren 3. Formar presupuesto de todas las obras que se su orden se ejecuten y redactar los pliegos de condiciones bajo los que hayan de sacarse a subasta o ejecutarse por administración, siempre que haya necesidad de hacerse con arreglo a las disposiciones vigentes 2. Denunciar en el ayuntamiento las faltas que se observasen en los edificios de su propiedad, públicos o particulares, calles, paseos, arbolados y otros sitios en su jurisdicción y presentarle por escrito la manera y forma de corregirlos 3. Formar cada año un plano detallado en perspectiva y con sus plantas correspondientes de edificios de que carezca la villa o de reforma de los existentes, aprobados los cuales los dirigirá facultativamente, ya se ejecuten por administración o por contrata 4. Iniciar otros proyectos aplicables a la población bien en lo que concierna a la rectificación de calles, apertura de otras, alineaciones, derribos y cuanto tienda a mejorar el ornato público sin distinción de ningún género dentro del distrito municipal vigente o del que obtuviera mas adelante 5. Examinar minuciosamente los edificios o sitios públicos y poner inmediato correctivo a los abusos que observare y que ofendiesen al ornato público y buena policía, y vigilar y visitar los edificios particulares siempre que se tuviera noticia de que en ellos se cometan actos perjudiciales a la higiene o al bienestar del vecindario 6. Constituirse como vocal sin voto pero con voz en la Junta local de obras públicas y emitir su opinión con arreglo a su saber y entender 7. Finalmente desempeñar cualquier cargo o comisión que le diese el Ayuntamiento siendo de su facultad, sujetándose además a las obligaciones y deberes consignados en el reglamento para la ejecución del Real Decreto de 1 de diciembre de 1858 sobre la organización del servicio público de arquitectos provinciales Condiciones redactadas por Juan E. Delmás, Isidoro Jose de Larande, Francisco de Urquien, Estanislao de Urquide?, Elias de Solaun 1864 AHFB Bilbao Segunda 0393/116.

41 Expediente tramitado por el Ayuntamiento de Bilbao multando con 300 reales a Julián de Salces, arquitecto municipal, por su negligencia en reconocer las casas que se construyen en la villa 1860 AHFB Bilbao Segunda 0444/011.

42 AHFB Bilbao Segunda 0583/030.

43 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, Juan E. Delmas Impresor de la Diputación General de Vizcaya, Bilbao, 1857.

a pesar de ser una población en la que la actividad edilicia ofrecía ya en ese momento y sobre todo a futuro una gran proyección.

Las ordenanzas con las que Salces había desarrollado su labor facultativa se quedaron atrás frente a la rápida modernización de los procesos constructivos. En el año 1868 se publicó un nuevo Reglamento para la construcción de edificios en Bilbao que incluía un mayor despliegue en su articulado respecto a las alturas (artículos 3º al 10º), la obligación de obtener la aprobación del arquitecto municipal también para las obras de reforma interior, así como nuevos aspectos relacionados con las instalaciones higiénicas de los edificios, añadiendo además indicaciones sobre las chimeneas y las cocinas (artículo 18º)⁴⁵.

La tarea de Orueta en el ámbito del urbanismo de la Villa, muestra el creciente interés del consistorio por ordenar racionalmente el tendido de las vías, corrigiendo alineaciones y procurando una circulación interior eficaz y buena comunicación para los edificios públicos ubicados en el interior de la trama viaria. En este sentido se entiende la dedicación a la topografía bilbaína, elaborando varios planos topográficos con correcciones en las alineaciones que permiten construir una imagen fidedigna de la situación de Bilbao⁴⁶. La aprobación reciente de la Ley de Ensanche de las poblaciones había dado esperanza al Ayuntamiento bilbaíno respecto a sus posibilidades de expansión y lo había colocado en una lógica de racionalización del espacio interior que debía favorecer las condiciones higiénicas y de salubridad de la población. En este ámbito una de las de las actuaciones más significativas es la alineación de la calle Sendija, que avanzando por las calles Esperanza y Estufa alcanzaba el arranque de la calle Cristo donde la anarquía de las construcciones, de baja calidad, era motivo de preocupación para el consistorio.

La actuación de mayor proyección, si bien frustrada, en lo que se refiere al urbanismo fue el proyecto de urbanización de los terrenos del exconvento de San Agustín firmado en el año 1871. Recogía así la intención de urbanizar e integrar un área de gran importancia para la villa que ya había tratado Salces. La particular ubicación de este espacio yermo le concedía gran interés estratégico como articulador del Paseo del Arenal su línea de fachada edificada y el Paseo de Volantín vía natural de ensanche para Bilbao. Su integración contribuiría a aliviar los problemas urbanísti-

cos de la zona del Cristo y además a elevar el nivel de su arquitectura. Los proyectos de intervención para este espacio han sido analizados (Paliza Monduate 2000), sin embargo en el caso del proyecto de Orueta es especialmente interesante la arquitectura de los edificios que presenta.

En los siete edificios de viviendas que planea colocar definiendo el frente de la plaza se muestra la mano de un buen arquitecto, leído y conocedor de la arquitectura contemporánea (fig.2, 3,4), en claro contraste con Salces. Las fachadas ofrecen despliegan un amplio repertorio clasicista e italianizante, con estructuras tripartitas en altura-bajo, entreplanta, cuerpo principal- arcadas de a tres, incorporación del orden gigante con evocaciones manieristas en la manera de suturar los pisos del cuerpo principal, variedad de frontones y esquinales dibujados por sillares, en ocasiones remata los edificios con cubiertas amansardadas que enlazan directamente con la arquitectura francesa. Se trata, en resumen, de un compendio de las características del eclecticismo que en esta década va consolidándose como estilo único conectando la arquitectura de la villa con la del resto de las capitales europeas. Basta observar las fachadas que propone Orueta para apreciar la distancia que separa su propuesta del nivel medio de la arquitectura que se practicaba en el casco viejo. Los diseños de sus fachadas abren una línea de trabajo que enlaza con arquitectos posteriores como Julián de Zubizarreta cuya contribución resulta fundamental en la definición de la arquitectura característica del Bilbao decimonónico y del Ensache posterior. De la mano de Orueta se inauguraba en Bilbao un nuevo perfil de arquitectos municipales, capaces de marcar las directrices de la arquitectura de alto nivel y conectar la práctica local con las corrientes europeas.

El sucesor en el cargo Julio Saracíbar, arquitecto municipal desde 1877 accedió al cargo después de la aprobación de la Ley de Ensanche. El Ayuntamiento, persuadido de la proyección de la futura ciudad, procedió a la reordenación del ramo de las obras públicas que necesariamente llevaría aparejada una posición preeminente para su director, el arquitecto municipal. La reorganización de la oficina de obras públicas se definió en forma piramidal y bajo las órdenes del arquitecto se colocaban: un ayudante primero arquitecto con 12000 reales de sueldo, un ayudante segundo maestro de obras con 8000 reales, un capataz de obras con 7000 reales, un escribiente encargado del archivo y expediente con 6000 reales, seis encachadores a 3300 reales, quince peones camineros a 3300 reales y seis jardineros a 3300 reales de sueldo. El arquitecto lideraba este ejército con un sueldo de 20000 reales.

El salto cualitativo que demuestra la reorganización del servicio facultativo y los emolumentos asociados muestran un giro radical en la consideración del arquitecto municipal. Alzola, alcalde de Bilbao y una de los redactores del Proyecto de Ensanche además de

45 *Reglamento que se ha de observar en Bilbao en la construcción de edificios de nueva planta y 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 comisión de arquitectura de la Real Academia de San Fernando Bilbao, Imprenta de Miguel Angel Larumbe, 1868.*

46 *Plano topográfico a escala uno: quinientos de la villa, indicando la situación de los edificios públicos y algunas modificaciones en las alineaciones de las calles. Trazado en noviembre de 1866 por el arquitecto Francisco de Orueta AHFB Bilbao Planos y Bandos 0159/0160/161/162.*

impulsor de los cambios en la oficina de obras públicas, vio en el arquitecto un fiel aliado y cómplice necesario en la puesta en marcha del ensanche. De hecho, en la modificación de reglamento que impone el arquitecto jefe, *sólo recibe órdenes del alcalde* y tiene libertad para establecer el reglamento que rija su oficina. No fue, sin embargo, más sencilla la tarea para Saracíbar puesto que el crecimiento exponencial del espacio a construir y la escala de la nueva construcción redundaron en un complejo juego de equilibrios en el que el arquitecto municipal debió ser más árbitro que líder de modernización de la arquitectura y el urbanismo bilbaínos.

4. BIBLIOGRAFÍA.

Ardemans, T.

- 1798 *Ordenanzas de Madrid y otras diferentes que se practican en las ciudades de Toledo y Sevilla*, Imprenta de Don Joseph Doblado, Madrid.

Basurto Ferro, N.; Pacho Fernández, M.J.

- 2011 “Renovación y progreso de la arquitectura en Bilbao. La década prodigiosa” *Kobie* (Serie Antropología Cultural) 15, 75-94.

Camara, M. de la

- 1863 *Tratado Teórico –práctico de Agrimensura y Arquitectura legal*, Imprenta de Fco. Miguel Perillán, Valladolid, 3ª edición corregida y aumentada.

Gómez Lopez, C.

- 1991 “Los alarifes en los oficios de la construcción (siglos XV-XVIII), *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, Historia del Arte, t. 4, 39-52.

Mas Sierra, E.

- 2001 *Arquitectos municipales de Bilbao*, Ayuntamiento de Bilbao, Bilbao.

Orduña, E.; Cosculluela, L.

- 2008 *Historia de la legislación de Régimen local* Portal Derecho, Madrid.

Pacho Fernandez, M.J.

- 2012 “La arquitectura de la vivienda y la configuración del espacio doméstico en Bilbao en el siglo XIX” *Bidebarrieta*, 15, 2012, 53-73.

Paliza Monduate, M.

- 2000 “Un solar emblemático del Bilbao decimonónico: distintos proyectos para los terrenos del solar de San Agustín y el monumento a los caídos en la Primera Guerra carlista del Cementerio de Mallona” *Bidebarrieta* 8, 213-244.

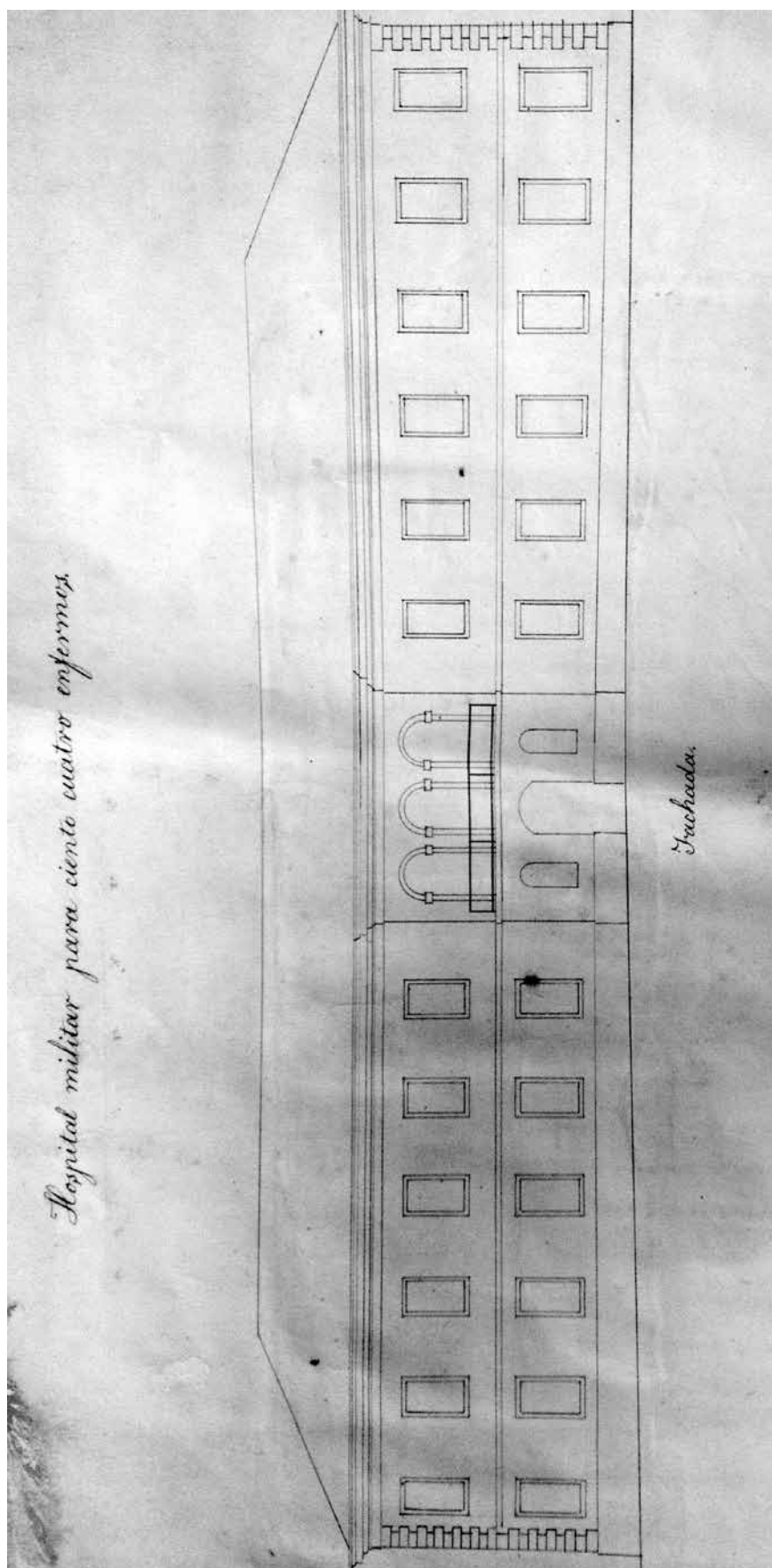


Figura 1. Fachada para Hospital en el Cuartel de San Francisco, 1849 Julián de Salces AHFB

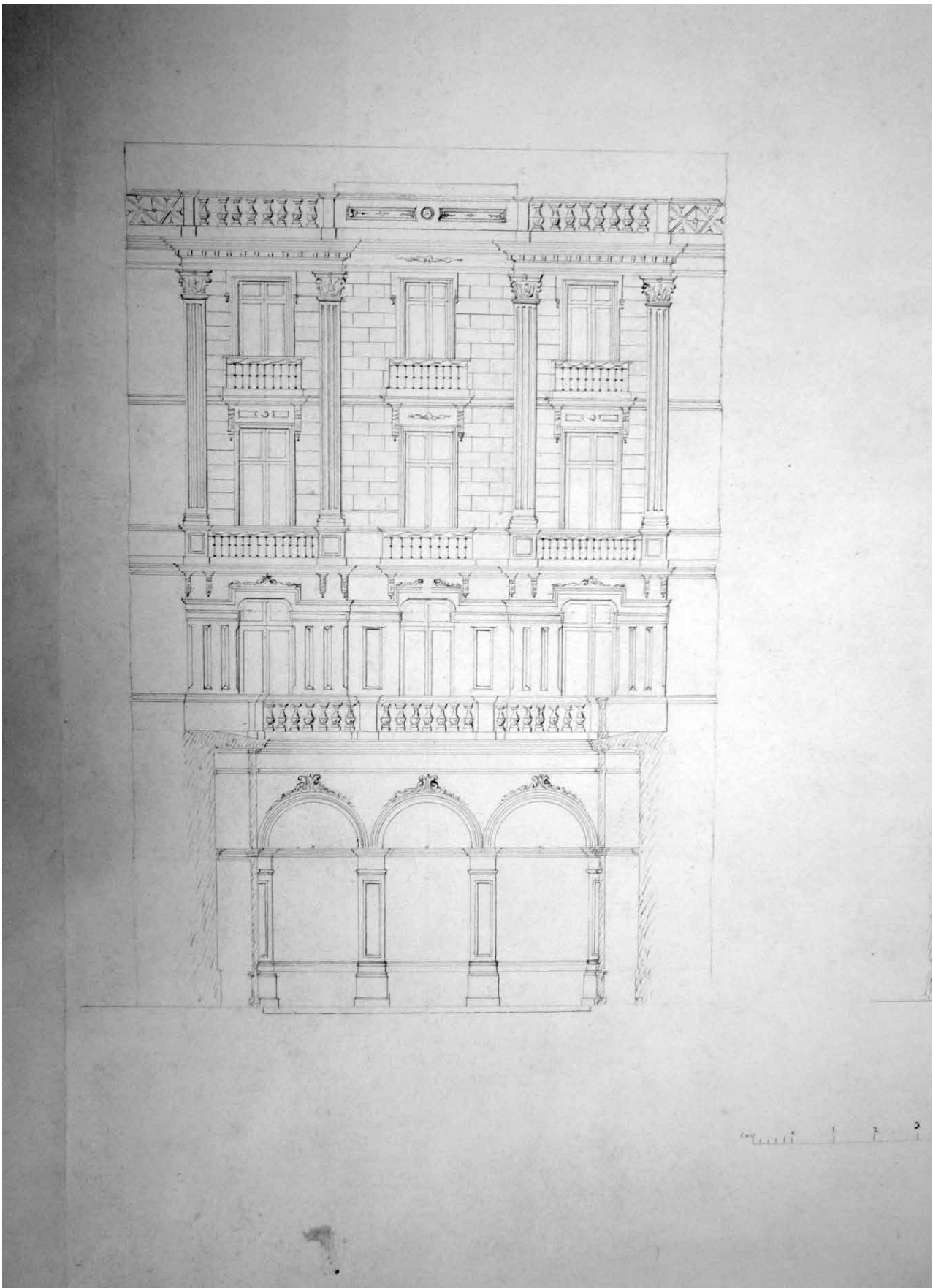


Figura 2. Proyecto de edificio para la Plaza del solar de San Agustín, 1871. Agustín de Orueta AHFB Bilbao Planos 019

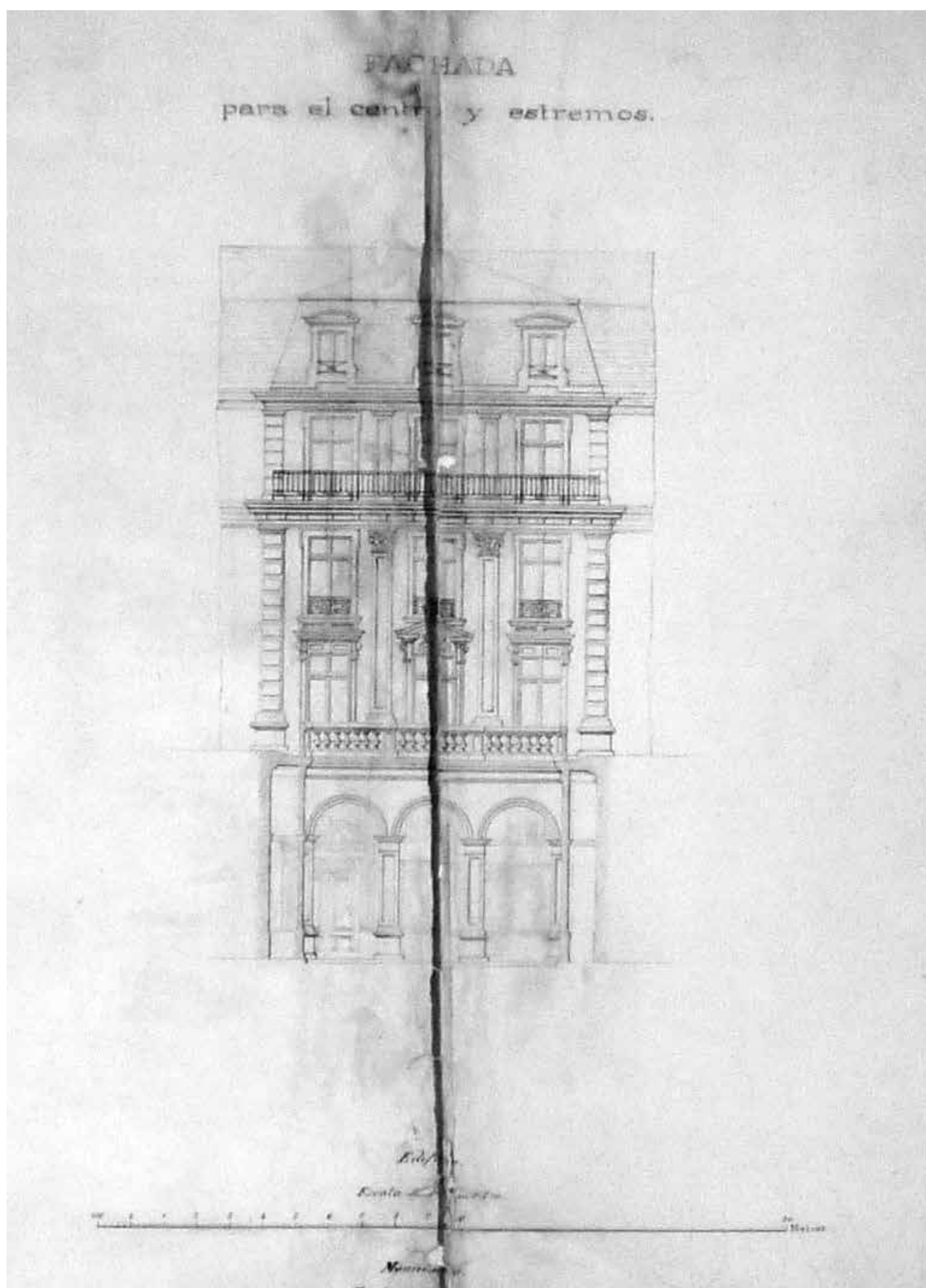


Figura 3. Proyecto para la Plaza de San Agustín, 1871 Francisco de Orueta AHFB Planos y Bandos 018

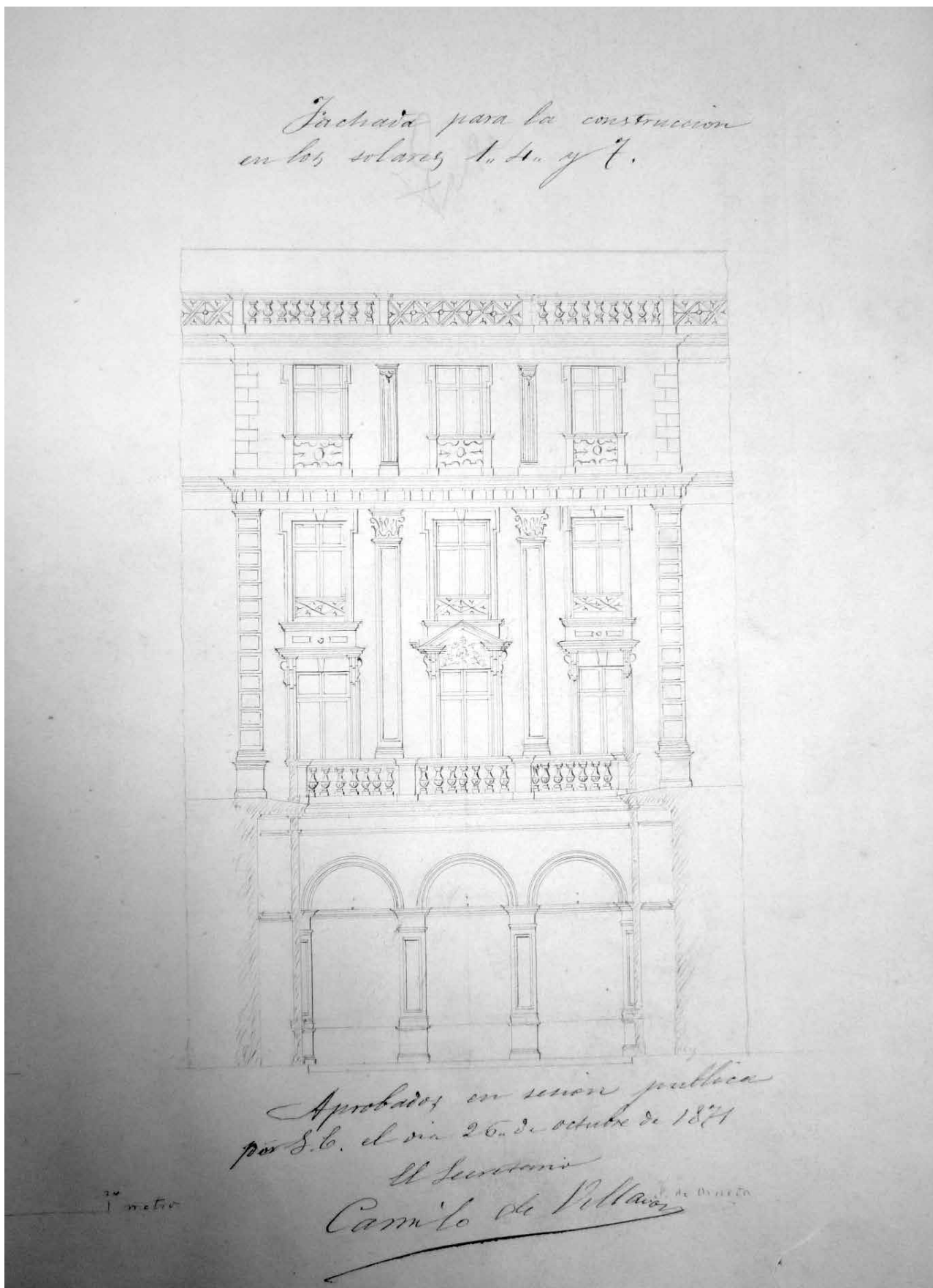


Figura 4. Proyecto para la Plaza de San Agustín, 1871 Francisco de Orueta AHFB Planos y Bandos 018

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL Nº 17: 135-150
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

EL RAYO Y EL TRUENO EN EUSKALERRIA

Lightnings and thunders: Protection elements

Antxon Aguirre Sorondo (†)¹

(Recibido 1-IV-2012)
(Aceptado 18-VI-2012)

Palabras claves: Creencias. Mitos. Protección. Rayo. Trueno.

Keywords: Beliefs. Lightning. Myths. Protection. Thunder.

Gako hitzak: Babesgarria. Mitoa. Sinesmenak. Trumoia. Txismista.

RESUMEN.

En el presente estudio se analiza el rayo y el trueno, y los elementos tradicionales de protección usado por el hombre a través del tiempo y del espacio, con especial atención a las *ceraunias*.

SUMMARY.

In the present study lightnings and thunders are analysed together with traditional elements used by mankind to be protected through the time in different sites with special attention to the *ceraunias*, latin name for thunders-tones.

LABURPENA.

Lan honetan tximista eta trumoia aztertzen dira, baita gizakiak denboran eta espazioan zehar babesgarri moduan erabilitako antigoaleko baliabideak ere, *ceraunias* direlakoei arreta berezia eskainiz.

¹ Antxon Aguirre Sorondo. Miembro de Eusko Ikaskuntza /Sociedad de Estudios Vascos; Real Sociedad de los Amigos del País; Sociedad de Ciencias Aranzadi.
Trabajo realizado en 2011 con una ayuda a la investigación de Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos.

*Huid elementos del rayo y de la tempestad.
Libradme Señor
Estevan Echevaster me fecit.*

(Inscripción en una campana de 1837
de la catedral de Vitoria)

1. INTRODUCCIÓN.

El rayo es una poderosa descarga eléctrica que se produce durante una tormenta y que genera luz (relámpago) y ruido (trueno). Existen diversos tipos de rayos: los que van de nube a tierra, los que van de nube a nube, e incluso los de tierra a nube.

Hoy sabemos que tanto el rayo como el trueno son fenómenos naturales, pero antaño se les asoció con divinidades, cual fenómenos sobre-naturales. Sin ir tan lejos transcribimos una bonita historia recogida en tiempos actuales por nuestro amigo Juan Garmendia Larrañaga, lo que da idea de la pervivencia de estas creencias (Garmendia 1998: 273):

Por comer cordero en Viernes Santo.

Era un Viernes Santo por la tarde cuando varios miqueletes del puesto de Illarratzu hacían alarde de comer cordero.

Cuando comían hacia buen tiempo; más uno de ellos murió en presencia de todos los reunidos, a causa de las quemaduras producidas por un rayo.

El cuerpo del miquelete fallecido quedó con aspecto feo y desagradable, con un palmo de lengua fuera.

La amortajadora que residía en una de las viviendas del caserío Zumitzketa de Bedaio manifestó que ella había vestido a muchos muertos; pero que con el cuerpo de aquel miquelete tuvo mucho miedo.

Al tiempo que el miquelete quemado por el rayo permaneció en el lugar de su fallecimiento se pudo contemplar en el cielo un trazo o línea colorada que iba desde una cueva de Lizartza hasta Illarratzu.

Este fenómeno lo contemplaron los jóvenes de las seis viviendas de Zumitzketa que trabajaban en el bosque. Estos jóvenes, sabedores de lo ocurrido, alcanzaron asustados las casas respectivas.

Lo descrito ocurrió en vida de la abuela de mi informante.

El presente trabajo se propone estudiar tanto los rayos como los truenos y lo que ambos han supuesto para nuestros antepasados, con descripción de los ele-

mentos proyectores de estos elementos, y en especial de la tximistarrie, piedra del rayo o ceraunia.

2. ¿DE QUE HABLAMOS?.

El Diccionario de la Lengua define al rayo entre otras acepciones como: *Chispa eléctrica producida por descarga entre dos nubes, o entre una nube y la tierra y al trueno: Ruido que se produce en las nubes por una descarga eléctrica. Ruido estruendoso. Artificio pirotécnico que produce un gran estampido.*

Al rayo se le llama en euskera, entre otras formas como²: *arraio* (B, G, L, BN), *tximista* (B, G), *zimizta*, *ihurtzurl* (L, BN, S), *irastu*, *odai*, *oiñaztarri*, *oiñaztura* (B), *oiñaztura*, *ozpinarri* (G, AN), *añiskar*, *oiñestura* (G), *oiñazkai* (G?), *airegaizto* (AN, BN, L), *ausnarri*, *airegaitza* (AN), *aire gaixto* (L, BN), *hortzi*, *ihortziri*, *ozpin* (L, BN), *ozpriñ* (L, S), *hozpina*, *airegaisto*, *ibortzirri*, *oxme*, *oxmearri*, *ozme*, *txasmista* (BN), *aidegaixto*, *inhazü*, *iñhazi*, *irutziri*, *irurziri*, *oinazia*, *ühülgi*, *ühülgü*, *ühülgü zaparta*, *ühülgüsü*, *xasta*, *ihürziri* (S), y otros.

En castellano se dice (Martínez 1989: 619):

- *El rayo y la maldición, dejan sana la ropa y que-man el corazón.*
- *Rayo, río y rey el no volverse atrás tienen por ley.*

Respecto al trueno en euskera tenemos: *odaiots*, *ostroi*, *oztroi*, *ozkar*, *trumonotx*, *trumonada*, *odai*, *iñusturi*, *juzturi*, *fusturi*, *juztul* (B), *ozkarri*, *jostoi*, *turmoi* (G), *ortots*, *turmobe*, *ihortziri* (AN), *trumoi* (B, G), *ozmin* (AN?, G?), *odei* (AN, B, BN, G), *ortzantz* (BN, L), *hozpina* (L), *hostazantz* (BN, S), *eurtziri*, *ihurtzurio* (L), *ihurtziri* (BN, L, S), *ostots*, *irurtziri*, *irurziri*, *ihurtziri*, *dunda*, *durrunda* (S), *ozantza* (S), *odoi* (B), *ortzantz* (BN, S), *ortziozpin* (BN), *igortziri* (BN), *ortzantz* (BN), *ül(h)üngi* (BN), *hostazantz* (S, BN), *ozminarri* (AN), *ibortziri* (BN), *ehurtziri*, *ehurzi-ri* (BN), *hostazantz* (BN, S), *otsots* (BN), *turmobe*, *fostai* (G), etc.

Azkue escribió (Azkue 1959: 176):

Lllaman a la ceraunia y al cuarzo, en algunos lugares de Bizcaya, “tximistarri” (lit.: piedra de rayo); al segundo, los más “suarri” (piedra de fuego). Según Gesner, en “Handwörterbuch”, I-1422, llaman en varios lugares de Suiza “Styahlstein” (exactamente nuestro “tximista-arri” o “tximistarri”) al cristal o cuarzo, convencidos de que las chispas que se le sacan con el acero proceden del rayo del cielo. Menéndez Pelayo, en el Prólogo de su libro “Los Heterodoxos

2 Diccionario Auñamendi: A-Alava, AN- Alta Navarra, B-Bizkaia, BN-Baja Navarra, G-Gipuzkoa, L-Lapurdi y S-Zuberoa.

españoles”, dice de la “ceraunia”: Los alemanes la llaman “blitzsteine”, piedras de rayo, y también “strahlsteine”, piedras de relámpago.

Me parece muy importante traer en este momento lo que sobre el tema escribió don José Miguel de Barandiarán en su obra sobre Mitología Vasca (Barandiarán 1997: 189):

La voz “Ostri”, usual en Atáun hace medio siglo, en significación de la bóveda celeste, es, según Bähr, una modificación de “Osti” que, en Azpeitia y en Machimbenta, designa tormenta y trueno, y corresponde a “ortzi” (luz del cielo) de Labourd. Variante de “ortzi” pudo ser el vocablo “urcia” con que, según Aymeric Picaud, designaban a Dios los vascos del siglo XII. Es posible que Picaud interpretara mal en este caso lo que le contaron los vascos y que “urcia” no tuviese ya el significado que aquél le atribuyó. Pero ese término parece hallarse presente, como nombre de una vieja divinidad, en diversos vocablos que conservaron su contenido religioso hasta nuestros días. Me refiero a los que sirven para expresar la luz del cielo, el firmamento, el rayo, el trueno, la aurora y el arco iris, como “urzondo”, “orzondo” (alba), “oztil”, “uztargui” (arco iris), “iurtziri” (ruido del cielo, trueno), “ortzi” (bóveda celeste, claridad del cielo, trueno), “ortziri” (trueno), “ostiri” (firmamento), “ozkar” (trueno), etc. En ellos la raíz “urz”, “ortz”, “ost” significa la luz del cielo o el firmamento. “Ost”, según diversas creencias populares, tiene carácter sagrado o es algo divino. Así a “ost” u “ortzi” son atribuidas las lluvias benéficas de la primavera, como lo indican sus nombres “ostebi” (Atáun) y “ortzi-euri” (St. Esteben o Dohozti). Es creencia que tales lluvias favorecen a las personas y a las cosas (Sara) hacen que crezca el cabello. A este fin, cuando llovía en Mayo, muchas personas salían descubiertas al aire libre, según costumbre bastante extendida, todavía hace poco, en el País Vasco.

Resurrección María de Azkue, recogió el Arrona (Gipuzkoa) el siguiente dicho (Azkue 1959: 120): *Trumoi-urte, arto-urte; arto-urte, kaka-urte*. Año de truenos, año de maíz; año de maíz, año de excrementos.

También en castellano tenemos refranes dedicados a este elemento (Martínez 1989):

- *Detrás del trueno, viene la tempestad.*
- *No llueve como atruena.*
- *Por diciembre el trueno, anuncia año bueno.*
- *Quien oye el trueno no tema al rayo.*
- *En verano lloverá; mas primero tronará.*

3. MITOLOGÍA Y SIMBOLOGÍA.

En la sociedad mítica, los fenómenos climatológicos y atmosféricos eran originados por divinidades de distinto signo. Los dioses del cielo demostraban su poder con el rayo, que en algunos casos tenía forma de hacha o martillo (Gavalda 1962).

Si analizamos la Biblia tenemos que en el Éxodo se dice como Yahvéh avisaba su presencia por medio de rayos y truenos (Ex. 19, 16-18):

Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y poderoso resonar de trompeta...

Yahvéh es el creador de los rayos y los truenos. Él lanza los rayos y los truenos son su voz:

*En sus manos el rayo levanta
y le ordena que alcance su destino.
Su trueno le anuncia,
viene la cólera contra la iniquidad (Job. 36, 32).*

*Detrás de él una voz ruge:
truena él con su soberbia voz,
y sus rayos no retiene,
mientras su voz retumba (Job. 37, 3-4).*

*A veces carga a la nube de un rayo,
el nublado esparce su fulgor... (Job. 37, 11).*

*Voz de Yahvéh sobre las aguas;
el Dios de gloria truena...*

.....
*Voz de Yahvé que desgaja los cedros,
Yahvé desgaja los cedros del Líbano...*

.....
*Voz de Yahvé, que estremece las encinas,
y las selvas descuaja... (Sal. 29, 3-9).*

En estas últimas estrofas se indica cómo el rayo rompe los árboles, que como luego veremos es también creencia común en otras culturas.

Sigamos con la Biblia:

*Las nubes derramaron sus aguas,
su voz tronaron los nublados,
también cruzaban sus saetas.*

*¡Voz de tu trueno en torbellino!
Tus relámpagos alumbraban el orbe,
la tierra se estremecía y retemblaba (Sal. 77, 18-19).*

*Cuando da voces,
hay estruendo de aguas en los cielos,
y hace subir las nubes desde el extremo de la tierra.
Él hace los relámpagos para la lluvia
y saca el viento de sus depósitos (Jeremías, 10,
12-13).*

Téngase en cuenta que estos párrafos de la Biblia se escribieron entre el 1500 y el 400 a.C.).

Para los egipcios era Vul, también llamado Iva el dios del cielo, el aire y la atmósfera. Le acompañaba la forma femenina de Shala o Tala. Los griegos tenían a Zeus como dios del cielo y el rayo, padre de todos los demás dioses. A este dios los etruscos le llamaron Tinia o Tin, y los romanos Júpiter, también conocido como Jove. En las Galias Sucellus era el dios del cielo y su poder lo demostraba con el rayo, que era su martillo, junto con el trueno, Taranis. Lui-Sin era el equivalente entre los chinos al Zeus griego. Era el dios celeste que producía el rayo y el trueno. Los pueblos nórdicos y germánicos tenían a Thor o Tor como dios del trueno, hijo de Odin (espíritu del mundo) y de Iord (la tierra). Era temible por el valor de su martillo Mjolnir, con el que en forma de rayo rompía los árboles, destruía casas y podía incendiar las cosechas y hasta matar. Taranis es el dios céltico del trueno. Para los eslavos Perún era el rey del rayo, que en la mitología eslava era Reshef. Según la mitología hindú Abhota o Abhrota es el nombre del rayo del dios Indra o de la fuerza. Vajradhara es la divinidad que representa al rayo y la fuerza en la mitología de Tibet y Mongolia. Tan-Kuan, es el dios chino que preside las lluvias y el rayo. Para los aztecas Tlaloc es el dios del rayo, el trueno y la tormenta. Tenía sus propios templos y se le ofrecían sacrificios humanos.

En Perú al que sobrevivía a un rayo se consideraba que tenía poderes de adivino (Chevalier y Cherbrant 1986: 873). En cambio entre los pigmeos de África se cree que quien muere a causa del rayo es por ser adúltero (Chevalier y Cherbrant 1986: 871). Entre la etnia africana de los bantúes del sur está prohibido llorar a un pariente muerto por un rayo, ya que el duelo sería mal visto en el Cielo que es quien ha causado directamente esa muerte (Hertz 1990: 100).

Si pasamos al continente asiático tenemos que los pueblos altaicos (Asia Central) no comen la carne de los animales a los que ha matado el rayo y entre los buriatos de Siberia el cuerpo del animal abatido por el rayo se expone sobre una plataforma en el bosque, al igual que se hace con las personas, ya que creen que dichos cuerpos pertenecen a los dioses que irán a recoger su alma. En Asia se cree sagrado el lugar donde golpea el rayo, por ello los buriatos cercan la zona para que allí no entren los animales (Chevalier y Cherbrant 1986: 874). Frazer nos cuenta como en Uganda al que

muere por el impacto del rayo no es enterrado junto a la casa, como se hace normalmente, sino a alguna distancia, y si puede ser de un río para evitar todo mal (Frazer 1981: 572). En la cultura de los uros de Chipaya (Bolivia) cuando un rayo cae en una casa se llama al brujo (*yatiri*) de la aldea quien realiza una serie de rituales en honor del rayo y para la protección de la familia (Acosta 2001: 2).

Según José Miguel de Barandiarán, en Euskal Herria, los rayos los lanzaban genios, como Aidegaxto, Mari u Odei (Barandiarán 1972: 186). En Andalucía se creía que las tormentas eran producidas por grandes carros cargados de piedras que iban rodando por el cielo (Guichot 1986: 95).

4. ELEMENTOS TRADICIONALES DE PROTECCIÓN.

Cuando hablamos de elementos de protección tendremos que indicar primero cuales son los peligros, los elementos de los que tenemos (o tenían) que protegerse. El primero a considerar y en atención al contenido de la presente obra será el rayo, elemento que puede matar o destruir una casa, árbol o la cosecha provocando un devastador fuego. El otro elemento asociado, que suele estar muy unido al anterior es el pedrisco, temible en tiempos veraniegos, en las que la mies está en sazón ya que una granizada puede llegar a destruir toda la cosecha.

En Euskalherria cuando se veía que llegaba una tormenta rápidamente la gente metían dentro de casa todo lo que había de metal fuera: hoces, guadañas y demás, pues siempre se consideró que eran peligrosos por atraer al rayo. Una de mis informantes me cuenta que cuando había tormenta de rayos su madre tomaba todos los cuchillos y tijeras y los metía en un bargueño con agua. Esto ha sido muy general entre la gente de campo de nuestra zona (Aguirre s/f a: s/p.). En el pueblo navarro de San Martín de Unx recojo que en las casas donde anidan golondrinas nunca caerá el rayo (Aguirre 1997: 31).

4.1. Fósiles.

Se llama *ceraunia* a la popular *piedra del rayo*, piedra que protege a quien lo lleve ante el rayo. En *euskera* se llama *oneztarri*, de *oneztu* (rayo) y *arri* (piedra). También tenemos otros vocablos como *suhaarri*, *oxme-harri*, *ozminarri*, *oxmearri*, *ozpinarri*, *tximistarri*, *ozkar*, *oñakar*, *inhar*, etc.

Sabemos que la palabra *ceraunia* viene del griego *keraunos* que significaba trueno. En francés se llama a la *ceraunia pierre de foudre*. En general se llamaba así a los *Micráster*, fósil de erizos de mar. Como curiosidad diremos que en la zona de Améscoa llaman *calba-*



Figura 1. Fósiles de erizo de mar.

rros, del *euskera kalpar* (calvo). Los *Micrásteres* habitaron este planeta en el Cretácico superior, entre el Turoniense medio y el Maastrichtiense inferior, de hace 90 a 70 millones de años (fig. 1. Micráster. Zudaire. Navarra).

Creían los pastores de Aragón que un rayo jamás caía dos veces en el mismo sitio, por lo que recogían las piedras que hubieran sido tocadas por un rayo, para llevarlas en el zurrón, como elemento de protección. Eran las *piedras del rayo*. En el monte Trinidad de Aguinaga (Navarra) la gente recoge estas *piedras de rayo*, pero en este caso eran fósiles bivalvos, de la especie *Rynchonella decorata*, que es un braquiópodo, y no un equinodermo equinido, como es el *Micráster*. Como en los demás casos, a ambos se les tenía como piedras con virtudes protectoras para quienes los portaran.

4.2. Hachas.

El caso de que el rayo al golpear un árbol lo cortara, partiera, hizo pensar que el rayo llevaba en su punta un hacha que era la que producía estos daños. Por lo que era lógico que dichas *piedras del rayo* o *ceraunias* se encontraran normalmente en el interior de los árboles dañados por el rayo, o en tierra, en los lugares en donde había golpeado el rayo.

Los mapuches de la zona de Araucana de Chile cuando encuentran un árbol derribado por un rayo, creen que fue derribado por el hacha del su mitológico Pillán, por ello buscan en su base una piedra, que le llaman *piedra de rayo* (*pillan-toqui*) y que la llevan encima como amuleto (Dowling 1971: 51).

El investigador Antxoka Martínez Velasco recogió en un interesante trabajo las citas romanas dedicadas a las *ceraunias*, entre los que tenemos los del historiador Plinio el Viejo (23-79 d.C.), en el que nos dicen como estas piedras se producían al chocar el rayo en la tierra

y que se utilizaban como amuletos (Martínez 2007: 112).

San Isidoro de Sevilla (550/570-636 d.C.), escribió un texto dedicado a la *ceraunia*, cuya traducción sería (Martínez 2007: 112):

Hay dos clases de “ceraunio”: el producido en Germania, semejante al cristal, aunque resplandece con un brillo azulado. Dejado al sereno, absorbe el fulgor de las estrellas. El otro se da en Hispania, en las costas lusitanas; tiene el color del rojizo “pyropus” y la cualidad del fuego. Se dice, si es que damos crédito, que éste sirve para contrarrestar la fuerza de los rayos. Y se llama ceraunia porque no se encuentra más que en los lugares próximos a donde ha caído un rayo. Y en griego rayo se dice “keraunós”.

La consideración como bien precioso de las *piedras del rayo*, ha sido universal. Así tenemos que en el siglo VII los monjes budistas regalaron al emperador de China diversos presentes, entre ellos esta piedra que pensaban venía del cielo, a la que llamaban *loua-kong*; entre los presentes que el rey de Alemania Enrique IV mandó al emperador de Bizancio en 1081, estaba un *hacha del cielo* o *astropeleka*; lo mismo que en 1670 es entregado a François de Lorraine, abad de Verdun por el embajador de Francia en Turquía (Imago s/f.: s/p.).

Merboldus, obispo de Rennes, escribió hacia el 1100 en su obra *Liber Lapidum* (Dacosta 2006: 105):

Cuando el trueno estalla horriblemente y el rayo de fuego disuelve las nubes, es entonces cuando esta piedra cae de lo alto del cielo.

Pallaruelo escribió cómo en el Pirineo estaba generalizada la creencia de que:

...el rayo hiere, mata y destruye porque lleva en su extremo un objeto duro punzante que algunos dicen que es de hierro y otros de piedra...Con cierta frecuencia se hallan en estos montes hachas pulimentadas neolíticas. Estas piedras siempre han sido llamadas “piedras de rayo” (Alonso 1993: 159).

Según Barandiarán (Barandiarán 1997: 180):

En Cegama la llaman “Suarrie” (la piedra de fuego), nombre con el que también se designa el pedernal. Créese que es el mismo rayo, que, al caer de las nubes se introduce en el suelo hasta la profundidad de siete estados...Como muestra de sus excepcionales virtudes, se cuenta que si se le pone al fuego rodeada de un hilo u otra sustancia combustible, ésta no arde ni se consume. Estas mismas creencias existen también en Briones acerca de la “piedra de rayo”, y aun dicen que ésta “tiene mucho mérito contra el rayo”. En otros sitios del país las recogen y las conservan

cuidadosamente en sus casas, como cosas extraordinarias.

Estas mismas creencias también existieron en Cataluña. En la zona del Alto Ampurdán se le llama *pedra del llamp*. Por ello los que ven donde ha caído un rayo vuelven cada año para ver si ya ha salido a la superficie dicha piedra, aunque se sabe que será a los 7 años. Dicha piedra se colocaba debajo del tejado para proteger la casa (Violant 1985: 262).

En Guadalajara se pensaba que la *pedra del rayo* caía del cielo, destruía todo lo que encontraba a su paso y quedaba enterrada en la tierra, saliendo poco a poco, hasta llegar a la superficie. El autor José Antonio Alonso Ramos, en su trabajo sobre Guadalajara, escribió (Alonso 1993: 159):

En Escalera, José María de Leyva nos puso en contacto con Vicenta Herranz quién nos contó un suceso que le ocurrió a su abuelo Silvestre Hernández Herranz. Según ella D. Silvestre, encontrándose en el campo, vio como caía un rayo y la curiosidad le llevó al lugar del suceso donde se encontró con un surco muy largo como los que se hacían arando; al final del surco había una "pedra del rayo" con el filo hacia arriba. D. Silvestre escarbó con un palo para sacarla de la tierra y se la llevó a casa; siempre la conservó porque decía que donde estuviera la piedra no volvería a caer ningún rayo. Su nieta Vicenta conserva aún la piedra y la creencia. Nosotros no la hemos llegado a ver por el momento pero por la descripción que nos hicieron y por el testimonio de José María Leyva que la vio se trata sin duda de un hacha pulimentada neolítica.

En Asturias se llamaba *pedra del rayu* al hacha de piedra prehistórica. Se usaba como amuleto contra el rayo pues se creía que alejaba la tormenta. Se creía que tenía propiedades curativas. Solían guardarla en los establos y se cree que las vacas que paren en su presencia dan hembras. Cuando una vaca estaba enferma de la ubre, se mojaba la piedra con leche y con ella se frotaba ligeramente la parte enferma, lográndose así su curación (VV 1971). En otra fuente encontré como se decía que esta *pedra del rayu* aparecía en el interior de los árboles sobre los que había caído un relámpago.

Según J.A. García en Galicia, Asturias y León se les llamaba también como *pedra de la culebra* y *pedra de la leche*. En el primer caso por ser utilizadas estas en curar la herida producida por la mordedura de la sierpe, y de leche por usarse, como antes hemos dicho, en caso de enfermedades de ubres del ganado vacuno. También se usaba en Galicia para curar coxos (mordeduras de animales ponzoñosos) (García 1988: 427). También en León se creía que el rayo creaba la *pedra del rayo* o *pedra de la nube*, y cuando caía esta piedra quedaba enterrada 7 estados bajo tierra, saliendo un estado cada año. Era buena contra las mordedu-

ras de las serpientes, y para cuando las vacas tuvieran problemas en las ubres e incluso cuando había afecciones de garganta, en cuyo caso se le colocaba al animal un collar de cuerdas con una de dichas piedras al cuello. Tenía propiedades protectoras, pues incluso se llevaba en el zurrón cuando se iba a comprar una cabeza de ganado, o hacer un viaje para evitar a los salteadores (Rua y García 2010: 61).

En Zamora me contaron que cuando el rayo golpeaba la tierra *tiraba la piedra del rayo*, que era un hacha de piedra prehistórica. Cuando caía una granizada se ponía un hacha con el filo hacia arriba y si un grano de granizo caía y se cortaba con el filo, la granizada cesaba de forma inmediata. En Salamanca se creía que la *pedra del rayo* penetraban en el suelo *siete estados* y por lo tanto tardaban siete años en salir a la superficie (Carril 2001: 61), creencias que también encontramos en Toledo. A veces se colocaban en tejados y chimeneas para proteger al hogar (Alonso 1993: 159).

Incluso en Noruega se creía que estas piedras eran particularmente útiles en ayudar a las mujeres en el momento del parto (Adams 1954: 118).

En América muchos pueblos consideran los objetos prehistóricos de piedra (hachas, flechas, etc.) como objetos enviados por el *dios del rayo*, y por ello se les llama *piedras del rayo*. Como curiosidad diremos que entre los tuztlas de México a la obsidiana llaman *diente del rayo*, pues creen que fue este quien la produjo, y en la zona de Huasteca, su traducción es *piedra del rayo* (Hasler s/f.: s/p.).

En un mercadillo de Bután (Asia) vi como vendían un hacha prehistórica de piedra. Las venden como amuletos protectores. Se les llama *namcha* (*nam* cielo y *cha* hierro). La vendedora me dijo que la encontró un hombre en el sur de Bhután clavada en un árbol platanero. Se cree que es un elemento caído del cielo y quien lo tiene lo guarda en casa como protección, ya que en dicha casa jamás caerá el rayo. El que sea de piedra pero tenga en su nombre algo relacionado con el hierro, se cree que viene del cielo, y ha tenido tanta fuerza como para atravesarlo, *incluso las nubes*, demuestra que es más fuerte que la piedra, *es como el hierro*. Otra leyenda butanesa dice que estas herramientas de piedra fueron también armas usadas durante las batallas entre las Devas y las Nagas (divinidades hinduistas) ya que luchaban con rayos y truenos. En el museo de Paro, también en Bután, vimos otros ejemplares de dichas hachas. En un letrerito se indicaba que corresponden a herramientas de la Edad de Piedra (fig. 2.).

Me parece de gran interés el dar en este momento la palabra a don José Miguel de Barandiarán (Barandiarán 1997: 180):



Figura 2. Hacha de piedra. Thimpu. Bhutan.

Ha sido general en todo Euskal Herria que para evitar que el rayo cayera en la casa se colocaba cerca de la puerta, un hacha metálica con el filo hacia arriba, práctica que prácticamente ha llegado hasta la actualidad. En algunos casos y para el mismo fin se colocaban una guadaña. Lo importante era que fuera algo metálico y con filo. Se creía que en estos casos el rayo caería en dichos instrumentos y no en la casa.

En todo el país vasco existe o ha existido la creencia de que las hachas de acero tienen la virtud de ahuyentar al rayo colocándolas con el filo mirando hacia arriba. Por eso muchos las colocan en el portal de la casa durante las tormentas (según informaciones de Mañaria, Llodio, Urrialdio, Nafarrete, Atáun, Elduayen y Andoain). En Garayo dicen que el hacha, colocada en el portal de la casa durante la tormenta, parte al rayo. Las creencias y prácticas que acabamos de señalar vienen de tiempos atrás y se hallan extendidas en el mundo indoeuropeo. Según San Isidoro de Sevilla (Etymol. lib. XVI, cap. XIII, 4, ed. Ulloa, Madrid, 1778), en su tiempo se decía que las “ceraunias” ayudaban contra el rayo. En el siglo XII el obispo Marbode, de Rennes, aseguraban que no son dañados por el rayo quienes llevan la “ceraunia” o hacha de piedra.

La arqueología suministra multitud de datos que han inducido a los prehistoriadores a pensar que el hacha de piedra ha sido objeto de culto supersticioso desde los remotos tiempos neolíticos. Ateniéndonos sólo al País Vasco, podemos decir que los hallazgos prehistóricos realizados en él confirman esta opinión. En dos sepulturas prehistóricas del yacimiento de Salvatierrabide (Vitoria) hallé dos hachitas que, por su tamaño, parecen ser votivas, no utilizables para ser empleadas como instrumento cortante. En una heredad de Aranguiz fue hallada otra de menores dimensiones todavía, según puede verse en el Museo Arqueológico de Vitoria. Igualmente fueron halladas por nosotros en los dólmenes eneolíticos de Pagobakoitza (Aizkorri), Keixetaho eguia (Elosua) y Garraztita (Aralar). En el umbral de la entrada de la cueva meridional de Zabalaiz (sierra de Aizkorri) descubrió un pastor cegamés un hacha de bronce (hoy en el Museo

de San Telmo, San Sebastián) que, según me refirió él mismo, hallábase hincada en la tierra en la forma en que hoy suelen colocar las de acero, durante las tormentas, los pastores y los aldeanos de nuestros días.

Resulta interesante señalar cómo antaño, en algunas zonas de Euskal Herria, para que las gallinas dieran más huevos se les ponía un hacha al lado del nido, y en otras simplemente un pedazo de acero (Azkue 1959: 96).

4.3. Sal.

También se consideraba que la sal tenía propiedades protectoras. No hay que olvidar que es uno de los productos indispensables para la salud tanto de animales como de personas. En el ritual cristiano la sal está presente en el bautismo, en el paso del ser del paganismo a la comunidad cristiana. Ya en el Levítico se indicaba como la sal debía acompañar a las abluciones (Lev. 2, 13).

Para Homero la sal tenía carácter divino. Entre los griegos, hebreos y árabes, la sal es símbolo de amistad, de hospitalidad, algo que se comparte. Por su sabor indestructible es similar a la *palabra dada* que hay que mantener.

Recogimos en Hondarribia cómo en determinadas fiestas se aprovechaba la misa para bendecir sal, y que se ponía un poco sobre la chimenea, en el exterior, para proteger a la casa contra la caída de los rayos (Aguirre s/f. b: s/p.).

En Oñati, Eusebia Aldanondo sigue aún tirando al fuego del hogar un fragmento de ramo bendecido el día de San Juan, al que su padre añadía un puñado de sal en la convicción de que el chisporroteo actuaba contra los rayos³.

4.4. Vegetales.

Entre los vegetales protectores que hemos citado estaba el laurel, al que ya los romanos consideraban como vegetal protector contra el rayo, al igual de la piel de foca y el coral (Martínez 2007: 112) (fig. 3, Laurel bendecido. Ilurdotz. Navarra).

En Euskal Herria se creía que el fresno y el espino albar protegían contra el rayo, por lo que colocaban clavadas ramas de estos vegetales en las puertas de las casas (Azkue 1959: 175). Con la rama del fresno, cruzándolas con otra de laurel bendecido se hacían cruces que por San Juan se colocaban en puertas y heredades. Durante las tormentas sacaban a la puerta de la casa en la pala metálica de asar *talos* unas brasas y allí se que-

³ Información facilitada por Eusebia Aldanondo Elcorobarria (nacida el año de 1925), del caserío Torre de Oñati. Entrevista: 12 de septiembre de 1993.



Figura 3. Laurel bendecido

maban ramitas de las plantas bendecidas el día de San Juan, y con ellas pasaban por cuadras, cocinas, y cuartos, sahumando todos estos lugares, con lo cual se pensaba que la casa quedaba bendecida y ya no sufriría daños por el rayo. Igualmente en Segura (Gipuzkoa) conjuraban la tormenta con un trozo de ramo de laurel empapado en agua bendita. Comentaba Barandiarán que su informante no recordaba que hubiera una fórmula oral para estos casos, sino que *simplemente se le decía (al rayo) que se fuera de allí y no les hiciera daño*⁴.

Colgar ramas de laurel u olivo bendecido el Domingo de Ramos en las puertas, ventanas o jambas para proteger el interior contra el rayo, ha sido práctica común en toda Euskalerrria. Su prolongación a la palma de Ramos —hoy en franca decadencia—, sigue el mismo principio del vegetal bendito que impide la irrupción de todo mal.

En Galicia había la costumbre de sacar la pala del horno a la calle formando una cruz con el rasador del horno, y a la ventana los cubiertos en forma también de cruz mientras se invocaba: *Señor, aleixable a trono e non deixedes apedrear a voso corpo* (Fraile 1983: 14).

El investigador Ramón Violant describe cómo en Jaca existía la costumbre de colgar ramos de olivo

bendecido detrás de las puertas de la casa, e igual en otros lugares como en Pont de Suert, ya que impedían la entrada *del rayo y de las brujas*. En el Pallers usaban un ramo de rosa silvestre. En el Pallars cuando estaban haciendo el Calvario de la Semana Santa, en la última estación, se cogía un ramo de la planta o arbus-to que estaba a mano, y se colocaba en el desván de la casa para preservarla del rayo. Las ramitas de abeto bendecido se usaban con el mismo fin en Andorra. Se bendecía el día de San Pedro y se clavaba en el marco de la puerta (Violant 1985: 262).

La plantación en mitad de las piezas de labranza de una cruz confeccionada con rama de laurel bendecido el Domingo de Ramos o el día de San Juan, es práctica aún generalizada en toda Euskalerrria. De esa forma se protege el campo contra el pedrisco, el fuego y las plagas, favoreciendo la cosecha de productos que luego serán el sustento para personas y animales. En algunos lugares de Gipuzkoa, como Urnieta, Hernani o Lasarte-Oria, se hacen cruces para poner en las puertas con espino blanco (*elorri-zuri*), que al efecto se bendice en la festividad de la Santa Cruz, 3 de mayo, en la ermita homónima del monte Aizkorte. Madera de chopo es el material empleado en Ibero y Paternáin (Navarra), y su bendición tiene lugar por San Pedro Mártir, 29 de abril. Según Juan de Arín Dorronsoro (Arín 1929: 54), allá por 1535 en Ataun (Gipuzkoa) existía la costumbre de que un religioso colocara cruces por los límites de toda la villa, a las que agregaba unas gotas de cera bendita. Para este rito, conocido como *Gurutze ipintze*, empleaba todo un día, e iba acompañado por la primera autoridad municipal. Igual se hacía en Zegama (Gipuzkoa) todavía en 1924. Las cruces se designaban *Dominu krutzak*, y se plantaban a principios del mes de mayo (Gorrochategui 1924: 106).

4.4.1. Espino albar.

Pero no hay duda de que el *elorri txurie* (espino albar) es el vegetal más eficaz como protector contra el rayo. Copiamos de lo publicado por Resurrección María de Azkue (Azkue 1959: 168):

Tximistaketan dagon garaian pago-azpian yrriezkero iltzeko arriskua dago. Elorri-azpian yarri-ezkero eztago arriskurik. Eta den lekuan dela elorri-ostoa kolkoan sartzen duena eztu tximistak yoko.

Si uno se pone bajo una haya al tiempo que chispean rayos, hay peligro de muerte, mas no poniéndose bajo un espino. De todas maneras, no herirá el rayo a quien meta en su seno hoja de este árbol.

Dijo a don José Miguel de Barandiarán uno de los guardas forestales de Aralar: *Elorria bedeinkatua da; ez da oiñaztura bertara erortzen* (el espino es bendito; en él no cae el rayo) y añadió que, al tronar, él tomaba

⁴ Datos facilitados por Victoriano Ugalde Guereño, nacido en 1907, del caserío Aldatagoena de Segura. Entrevista: 2 de enero de 1994.

en la mano una rama de espino albar para protegerse contra los rayos (Barandiarán 1997: 177). Lo mismo recogió en Ursuarán (Idiazabal) Juan Garmendia Larrañaga, a quien Agustina Ayerbe le contó como le recomendaba su abuela, que en caso de que estando en el campo le sorprendiera una tormenta, para defenderse del rayo cogiera una rama pequeña de espino blanco o *elorri txurie*, pues *está bendecido de por sí y preserva del rayo* (Garmendia 2011: 148). Los vascos de tiempos pretéritos llevaban bajo boina y mantilla o en los bolsillos púas de espino albar y hojas de laurel bendecido, en consideración a sus virtudes defensivas contra el rayo. También se echaban unas gotas de cera de vela bendita encima de la ropa y los hombres en la boina, mientras que en las puertas de las cuadras y de las habitaciones del hogar se ponía una crucecita realizada con esa cera (Barandiarán 1972: 186). Algo semejante hacían los ribagorzanos y pallareses ya que cuando se acercaba la tormenta cogían una ramita del rosál y se la clavaban en la gorra y el paraguas, en la seguridad que les protegería del rayo (Violant 1985: 510).

4.4.2. *Cardo*.

Idéntica protección aseguraba el cardo silvestre, vulgarmente *eguzki-lore*, *sorgin-lore*, *kardu-latza*, *kardu-santue*, *illargi-belar* (que significa yerna lunar)—, que nace en la parte más alta de los montes. Se colgaba de las puertas, pues según la tradición evitaba la

caída del rayo en dicha casa, y también la protege de los elementos malignos. Las brujas lo confundían con el sol y al verla por la noche creían que empezaba el día y corrían a sus refugios (Barandiarán 1997: 205) (fig. 4. Eguzki-lore. Zenotz. Navarra).

4.4.3. *El mayo*.

Dentro de este grupo de elementos de protección vegetal contra el rayo y el pedrisco tenemos los *mayos*, esto es, la costumbre de levantar un árbol antes del solsticio de verano, costumbre extendida por toda Europa (fig. 5. Maibaum. Munich. Alemania). Hoy aún se mantiene este ritual en múltiples lugares del País Vasco. En la villa de San Vicente de Arana (Alava), la víspera del día de Santa Cruz (3 de mayo) siguen aún levantando *el mayo*, que se mantendrá hasta Santa Cruz de septiembre: generalmente un roble, en cuya parte superior se coloca una cruz de madera, con otra cruz de cera en su centro, unos corporales utilizados el Jueves Santo y unas tijeras (hoy de madera) con el filo hacia el cielo. Se bendice y se pone de pie en la zona más alta del pueblo. Analizando este rito podemos sacar algunas conclusiones:

1. El *mayo* se levanta y mantiene en pie en la época más temida por sus tormentas de granizo.
2. El protagonista, un árbol, se considera sagrado desde antiguo.



Figura 4. Cardo silvestre (Eguzki-Lore)



Figura 5. Mayo de Maibaum. Munich. Alemania

3. La cruz de madera en lo alto.
4. La cruz de cera virgen se justifica por la atribución de virtudes salutíferas a ese elemento, posiblemente derivado de su importancia como fuente de luz.
5. Elemento quintaesencialmente sagrado, los corporales, a los se les atribuía un valor especial pues en ellos habían reposado las formas consagradas.
6. Las tijeras con filo hacia arriba parecen una nueva interpretación de las viejas hachas, ya citadas más arriba.
7. El *mayo* en lo más elevado del pueblo actúa a modo de paraguas, o pararrayos protector del colectivo.

Interrogando a Longinos Abajo Alday, responsable durante muchos años del rito en San Vicente de Arana, sobre las razones de su pervivencia, me contestó que un año no lo pusieron y cayó tal pedrada que arrasó las cosechas. Desde entonces, nunca dejan de plantarlo (fig. 6. Levantando el mayo en Urbasa. Navarra).

El tema del *mayo* y las *mayas*, a nivel universal, da para hacer un más extenso trabajo, que dejaremos para otra ocasión.

4.4.4. *Vegetales peligrosos.*

También hay vegetales *negativos*, como lo indicamos al principio en texto de Azkue, en donde se indica que el haya es un mal protector. Se decía en Euskal Herria que los árboles grandes, sobre todo el olmo, atraían el rayo, por lo que no era bueno que estuvieran cerca de la casa (Aguirre s/f. b: s/p.). El autor Ramón Violant i Simorra escribió que era general creencia en el Pirineo de que el roble, fresno, pino, abeto y otros árboles atraían al rayo (Violant 1986: 510).

4.5. El sonido.

Era universal creencia que los sonidos rompían los maleficios, y si además se acompañaban con los benéficos efectos del culto religioso, esto es, con la ayuda divina, mejor. Los *hmong* de las montañas de Tailandia cuando ven la amenaza de tormenta y viento fuerte para evitarlo efectúan diversos disparos contra el cielo y *generalmente cesan* (Lewis 1984: 128).

4.5.1. *Campanillas.*

Antaño en muchos hogares acomodados había una campanilla de plata que se hacía sonar cuando venía tormenta, tal como hemos comprobado en múltiples inventarios de ajuares que acompañaban a los certifi-



Figura 6. Levantamiento el "mayo" en Urbasa (Navarra).

cados testamentales. Inventario de los bienes del capitán Estevan de Zuaznavar, de Hernani (Gipuzkoa), del 22 de septiembre de 1690 entre otras cosas se cita *una campanilla de plata contra truenos*⁵ y en otro del mismo municipio del 15 de septiembre de 1701 aparece: *una campanilla de plata contra raios*⁶.

En los pueblos de Laño y Bajauri, de Treviño cuando venían que se acercaba una tormenta se hacían sonar campanillas para ahuyentarla. Esta tradición se ha mantenido hasta nuestros días. Esto mismo también se hacía en otras muchas zonas de Europa (Blanco 1985: 44). Luís Pedro Peña Santiago recogió como en casa Jacoisti de Jacoisti (Navarra), cuando había tormenta hacían sonar una campanilla de cobre que había sido bendecida en Loreto (Italia) (Peña 1989: 61).

Según Frazer en los pueblos batesos de África utilizaban las campanillas para alejar *el espíritu maligno de las tormentas*, y en Uganda la persona que había sido herida por el rayo, cuando se veía que llegaba una tormenta, se paseaba por el poblado llevando campanitas en los tobillos para alejar el mal (Frazer 1981: 572). El mismo autor recogió como en algunas tribus de África se espantaba a los espíritus de las tormentas haciendo sonar campanillas, por ejemplo en Uganda. En Nueva Guinea lo hacían haciendo sonar tambores. Los chinos recurrían al los gongs con el mismo fin (Frazer 1981: 568).

4.5.2. *Los conjuros.*

Pero sin duda es el toque de *conjuro* uno de los métodos de protección que más importancia ha tenido entre nuestra gente de campo, y ello se refleja tanto en la pervivencia del rito, como en la abundante documentación que ha generado.

5 Archivo Histórico de Protocolos de Gipuzkoa (A.H.P.G.). Hernani. Leg. 1267. Fol. 70.

6 A.H.P.G. Hernani. Leg. 1277. Fol. 446.

Conjurar, significa algunas veces exorcisar. Conjurar nublados y demonios. Esto se deve hacer conforme al manual, y no en otra manera. Así define y aconseja Sebastián de Cobarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* —primer diccionario de la lengua editado en 1611—, el sentido y modo de los conjuros (Cobarrubias 1984: 349).

Era costumbre que de Santa Cruz a Santa Cruz (3 de mayo, festividad de Invencción de la Santa Cruz, 14 de septiembre, Exaltación de la Santa Cruz) cuando se veía en lontananza la amenaza de tormenta se tocaran las campanas de templos e iglesias, ya que se creía que con ello se lograba *cortar la nube*, mientras el sacerdote rezaba las oraciones de conjuro. El peligro estaba en las granizadas que podían destruir los campos de cereales que durante esa época estaban en plena sazón, o que el rayo provocara en ellos un incendio y con ello llevar a la ruina a las familias. Prueba de esta creencia de que la campana hacía huir a demonios y tormentas lo tenemos en las inscripciones de dos campanas de Navarra (Ursua 1987: 196). Así en una campana de Lizaso (Ulzama) fechada en 1481 se puede leer:

ADJURO TE TEMPESTAR MALA PER PATREM
ET FILIUM ET SPM SCM ET PER SANTAM
MARIAN MATREM DEI NRI JHV
XPIETPERXPIAPOSTOLOSETOSSCOS

(Te conjuro tempestad maligna por el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo y por Santa María Madre del Dios nuestro Jesucristo y por los Apóstoles de Cristo y todos los santos)

Y en otra de Echarri (Larraun) fechada en 1498 se puede leer:

VOX MEA VOX ANGELI VOX MEA VOX DNI
VOX MEA SIT TEROR CVNTORVM DEMONVM

(Mi voz es la voz del ángel, mi voz es la voz del Señor, mi voz sea el terror de todos los demonios)

En un libro de 1570 leo (Messia 1570: s/n):

...tienen también otra propiedad natural las boces y sonidos de las campanas muy provechosa: que cortan y enrarecen el ayre y deshacen y resisten a los truenos y tempestades evidentemente, porque con ser sonido tan rezio y tan aprieta y que por mayor parte es de muchas juntas, enrarecen el ayre tempestuado como digo y assi cesa aquel furor y fuerza que trae. Según vemos cada día por experiencia que se hace, cada vez que ay algun gran viento y tempestad, tocando muchas campanas: amansarse y cesar. No negando que las devotas oraciones de los fieles cristianos que entonces se hacen sera de mas cierta y mayor eficacia, pero lo que tengo dicho es todavía muy cierto, yendo un ejercito de gente por un campo, si dan muchas voces y muy a menudo todos, cortan y enrarecen el

ayre de manera que si pasa algun ave bolando por lo alto del ayre no se puede sostener por su delicadeza y cae en tierra. Porque es cierto que las boces y sonidos que se forman van hiriendo y cortando el ayre hasta donde llega la fuerza dellas y no parezca imposible lo que dire: huir los demonios del sonido de las campanas,...

El autor Antonio Joseph Rodríguez, escribió en 1787 (Alonso 1993: 163):

Sin embargo son muchos los Filósofos y muchos Teólogos, que asistieran a esto. Durando, Grillando, Binsfell, Remigio y otros muchos lo creyeron, y se persuadieron a que lo creía la Iglesia, en fe de lo cual tocaba las campanas, para que su ruido y propagación vibratoria por el aire se descompusiese el asiento del diablo entre las nubes: Ex que Ecclesia campanarum usus contra tempestades...

Pero la creencia en la eficacia de los conjuros no era exclusivamente de la gente del pueblo, sino que el mismo clero creía ciegamente en la *utilidad* del conjuro. Así cuando en 1683 el clero de la iglesia de Oiartzun (Gipuzkoa) se niega a tener que hacer obligatoriamente los conjuros, dos beneficiarios disienten de esta actitud y reclaman mayor cordura: alegan que en caso de abandonar los conjuros no sólo perderán los vecinos si cae un pedrisco sino también la iglesia y el clero, ya que con ello dejarán de recoger las primicias⁷.

4.5.3. Como se conjura.

Resurrección M^a de Azkue reproduce en una de sus obras (Azkue 1959: 171) una ordenanza de la villa de Lekeitio (Bizkaia) referida a esta actividad (no cita la fecha de la ordenanza):

Con el conjuro han de tener particular cuidado los señores del Regimiento, así en que el sacristán sea puntual con la campanada, como en asistir sus mercedes todas las veces que aprieta la tormenta, para que con su ejemplo acuda todo el pueblo a hacer oración; porque, como dijo San Pablo: a Dios siempre se ha de temer, y en especial cuando truena.

Las Ordenanzas de Orduña (Bizkaia) de 1506 se obligan a los encargados de las campanas de las iglesias de Santa María la Mayor y San Juan del Mercado a tañer 3 veces al día las campanas desde Santa Cruz de mayo hasta Santa Cruz de septiembre. Una a primera hora de la mañana, otra al mediodía y otra entre el toque de víspera y el de Ave María, además de cada vez que aparece mal tiempo, nublados o relámpagos sea de día o de noche, a cualquier hora, pena de un real de plata por cada vez que no lo hiciere (Enríquez 1994: 545).

⁷ A.H.P.G. Secc. III. Leg. 2132. Fol. 5.

Tenterenublo llamaban en Cintruénigo (N) a los toques de conjuro —que dejaron de ejecutarse en la década de los treinta—, sobre los que los niños cantaban lo siguiente (canto que también tengo recogido en Tudela) (Larraondo 1990: 235):

*Tenterenublo, tenteretú,
Todos los ángeles van con tú.
Si es de piedra, vete allá,
si es de agua, vente acá.*

Resurrección María de Azkue recogió en Bizkaia cómo un sacerdote que él conoció para salir al atrio a realizar los conjuros se solía poner *un calzado en chancletas para que el diablo no le llevase al mismo sacerdote*. Una de sus informantes de Elorrio le contó como ella misma había visto a un sacerdote en un día de truenos hacer los conjuros sudando copiosamente, *y no pudiendo vencer al demonio le arrojó un zapato, y el tal calzado no apareció nunca más* y en Bohemia un conjurador jamás puede conjurar llevando puesta una camisa planchada (Azkue 1959: 170).

También se hacían sonar campanas en Alemania, Francia, Inglaterra e incluso América del Sur, sin dudar por influencia de los europeos. Y es que al ruido siempre se le han atribuido propiedades protectoras.

No nos vamos a extender más en este tema, pues no es el motivo central de la presente obra. Para el lector interesado le recomendamos la obra de Juan Garmendia Larrañaga (Garmendia 1998) *Conjuros no siempre ortodoxos* o mi obra sobre dicho tema (Aguirre 1997).

5. CONCLUSIONES.

Para el ser humano los dioses vivían en los cielos, cuando no los mismos elementos eran propiamente las deidades (dios-sol, dios-luna, etc.). En este contexto creencial el rayo era la manifestación de la fuerza del dios y el trueno su voz. Esto ha sido así en todos los continentes. En particular en Euskal Herria se atribuía a las deidades de Aidarxto, Mari u Odei.

Como hemos visto, para defenderse de estos elementos el ser humano ha usado (y en muchas comunidades usa aún) diversos sistemas de protección: fósiles, pieles de foca, coral, vegetales, la sal, el sonido, los conjuros y las bendiciones.

Dentro del mundo vegetal, se creía que unos tenían virtudes positivas, como el fresno, laurel, olivo, rosal, pero sobre todo en Euskal Herria se recurría al *elorrri-zuri* (espinoso albar) y a la *eguzki-lore* (flor del cardo). Entre los negativos estaban el haya, roble, pino, abeto,...

El cielo era para ellos como una cueva en la que cuelgan las estalactitas, que al desprenderse caen a tierra. Todo lo que caía del cielo se creía que tenía poderes sobre-naturales y protectores. Por ejemplo en Perú a las tectitas se les tiene como talismanes en el amor (Chevalier 1986: 873). Pero especial importancia tenían contra el rayo, las *ceraunias*, cuya presencia lo documentamos también en todos los continentes, y que se materializan en dos grupos: los fósiles y las herramientas prehistóricas.

Deteniéndonos en el caso del hacha prehistórica, tampoco tenemos que olvidar la práctica que consistía en colocarla con el filo hacia el cielo. La eficacia el filo contra el rayo también está presente aún hoy en día cuando vemos por ejemplo en Bután y Malasia que sobre las fachadas de las casas colocan astas de vacuno (filo hacia el cielo), e igual en Perú y otras zonas de América en las que se colocan sobre el tejado pequeños toros de barro, o en el resto del mundo (inclusive nuestra tierra) en la que en el *gallur* (viga cimera) se pone una punta de teja a modo de cuernito. Como muy bien apuntaba Juan Antonio García Castro, en el caso de las hachas prehistóricas de piedra, desconociendo el origen, ni la función de dichos elementos, nuestros antepasados se planteaban para que podían servir, más en cuanto que ya se conocían los metales, material mucho más útil para cortar la madera. Ante esta cuestión era más fácil pensar que estos elementos no estaban confeccionados por humanos, sino por dioses o fenómenos naturales (conceptos ambos que antaño estaban unidos) (García s/f.: s/n.). Según parece ya Muchel Mercati, mineralogista, muerto en 1593 describió el origen de estas *piedras del rayo* como herramientas prehistóricas, si bien su obra permaneció inédita hasta 1717 (Imago s/f.: s/n.). Antoine de Jussieu⁸ en 1723, presentó en la *Académie des Sciences*, un trabajo en el que explicaba la universal creencia popular en las propiedades de la *piedra del rayo* (desde los greco-latinos, germanos, nórdicos, por toda Europa hasta China -nosotros aportamos también datos de América) y como todo ello era una superstición sin fundamento alguno (Dacosta 2006: 107).

Benito Jerónimo Feijoo, publicó en 1729 lo siguiente (Feijoo 1729):

La piedra del rayo (en latín “ceraunia”) se llama así, por creerse que baja en el Rayo, y es el principal instrumento de los estragos que hace aquel meteoro feroz. Pero es poco creíble, que de las materias de las exhalaciones se forme semejante piedra; y mucho menos, que de la tierra suba así formada a las nubes. Así este es un error del vulgo, a que no dan asenso los Filósofos reflexivos. Monsieur Lemerí en una Disertación presentada a la Academia Real de las Ciencias el año de 1700, dice que no se halla esta piedra en los sitios que fueron heridos del Rayo, cuya

8 Nacido en Lyon en 1686. Fue miembro de la *Académie des Sciences*, publicando diversas obras científicas. Murió en París en 1758.

observación prueba invenciblemente nuestro intento. Que en la tierra se formen piedras de aquella determinada figura, no tiene más dificultad que la formación de otras muchas piedras figuradas que se hallan en varios Países. Sobre que se puede ver el Discurso 2, del Tom. 7, donde explicamos el mecanismo conque la naturaleza las figura de tal, o tal modo.

6. BIBLIOGRAFÍA.

Acosta, O.

2001 *La muerte en el contexto uru: el caso chipaya*. www.scielo.cl. 33.

Adams, F.D.

1954 *The Birth and Development of the Geological Sciences*. New York. Dover.

Aguirre, A.

(s/f.a). *Encuesta ETNIKER en Hondarribia. Agricultura*. Inédito.

Aguirre, A.

(s/f.b). *Encuesta ETNIKER en Hondarribia. La casa*. Inédito.

Aguirre, A.

1997 *Supersticiones populares vascas*. Orain, S.A. Hernani. 1997.

Alonso, J.A.

1993 "Supersticiones y creencias en torno a las tormentas". *Cuadernos de etnología de Guadalajara* 25. Diputación Provincial de Guadalajara. Guadalajara.

Arín, J.

1929 "Toponimia de Ataún". *Anuario de Eusko Folklore*. Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián.

Azkue, R.M.

1959 *Euskalerrriaren Yakintza (Literatura Popular del País Vasco)*. Espasa-Calpe, S.A. Madrid. T.I.

Barandiarán, J.M.

1972 *Obras Completas*. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao. T.I..

1997 *Mitología del Pueblo Vasco*. Etor-Ostoa.

Blanco, J.F.

1985 *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca.

Carril, A.

2011 *Noticias etnográficas*. www.fundaaciongsr.es.

Chevalier, J.A.; Cherbrant, A.

1986 *Diccionario de los símbolos*. Editorial Herder. Barcelona.

Cobarrubias, S.

1984 *Tesoro de la lengua castellana o española (1611)*. Ediciones Turner. Madrid / México.

Dacosta, A.

2006 "Del origen y de los usos de la piedra. Edición y notas del texto de Antoine de Jussieu (1723)". *Revista de Folklore. Fundación Joaquín Díaz* 309 sep. Valladolid.

Dowling, J.

1971 *Religión, chamanismo y mitología mapuches*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. Chile.

Enríquez, J.

1994 *Colección documental del Archivo Municipal de Orduña (1511-1520), de la Junta de Ruzábal y de la Aldea de Belandia*. Eusko Ikakuntza. San Sebastián.

Feijoo, B.J.

1729 *Teatro Crítico Universal*. T.II. Discurso II. Historia Natural. www.filosofia.org/bjft/bjft202.htm

Fraile, J.M.; Lorenzo, A.

1983 "Las tormentas en el folklore tradicional". *Revista Alcaveras* 2. Madrid.

Frazer, J.G.

1981 *El folklore en el Antiguo Testamento*. Fondo de Cultura Económica. México.

García Castro, J.A.

1988 *Mitos y creencias de origen prehistórico: Piedras de Rayo*. *Revista: Espacio, Tiempo y Forma. Serie I. Prehistoria*. T.I. UNED. Facultad de Geografía e Historia. Madrid.

Garmendia, J.

1998 *Obras Completas*. Haranburu Editor. Donostia-San Sebastián. T. V.

2011 *Escaparate etno-histórico: Fondo de escritorio / Agerki etno-historikoa: Nere paperetatik*. Eusko-Ikaskuntza. San Sebastián.

Gavaldá, A.C.

1962 *Diccionario Mitológico*. Editorial Sintet. Barcelona.

Gorrochategui, J.A.

- 1924 “Aracama: La religiosidad del pueblo”. *Anuario de Eusko-Folklore*. Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián.

Guichot, A.

- 1986 *Supersticiones populares andaluzas*. Ediciones Andaluzas Unidas, S.A. Sevilla.

Hasler, J.A.

Semántica mesoamericana. Universidad de Cali (Colombia). <http://celia.chrs.fr>.

Hertz, R.

- 1990 *La muerte y la mano derecha*. Alianza Editorial. Madrid.

Imago Mundi.

Céraunies ou Pierres de Tonnerre. file://C:/Documents and Settings

Larraondo, M.P.

- 1990 “Estudio Etnográfico de Cintruénigo”. *Contribución al atlas etnográfico de Vasconia. Investigaciones en Álava y Navarra*. Fundación José Miguel de Barandiarán. Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián.

Lewis, P. y E.

- 1984 *Peuples du Triangle d’Or*. Editions Olizane. Geneve. Suiza.

Martínez, L.

- 1989 *Refranero General Ideológico Español*. Editorial Hernando. Madrid.

Martínez, A.

- 2007 “Ceraunia: Textos para su comprensión, estudio y uso en arqueología”. *Sautola* XII. Santander.

Messia, P.

- 1570 *Silva de varia lecio*. Imprenta Casa de Hernando Díaz. Sevilla.

Peña, L.P.

- 1989 *Leyendas y tradiciones populares del País Vasco*. Editorial Txertoa. San Sebastián.

Rua, F.J.; García, M.J.

- 2010 “Usos y creencias de la piedra del rayo en León”. *Revista de Folklore* 344. Uruñuela. Valladolid.

Ursua, I.

- 1987 *Campanas y campaneros en nuestras iglesias*. Diario de Navarra. Pamplona.

Violant, R.

- 1985 *El Pirineo Español*. Editorial Alta Fulla. Barcelona. T.I. y II.

VV. Enciclopedia Asturiana

- 1971 Gran Distribuciones Gráficas 2000. S.L. Gijón. Voz: *Piedra del rayu*.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 151-174
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

CONSTRUCCIONES DE FALSA BOVEDA, CORROS, EN LA BRAÑA DE SOUSAS DEL PUEBLO DE URRIA. (CONCEJO DE SOMIEDO. ASTURIAS).

*Corbeled constructions, “Corros”, in Sousas braña, in Urria village.
(Somiedo Council. Asturias).*

Enrike Ibabe Ortiz¹

(Recibido 15-II-2013)

(Aceptado 25-II-2013)

Palabras clave: Arquitectura popular. Construcciones de falsa bóveda.

Keywords: Corbeled constructions. Popular architecture.

Gako-hitzak: Arkitektura herrikoia. Bobeda faltsuko eraikinak.

RESUMEN.

En este trabajo damos cuenta de las construcciones de falsa bóveda, Corros, de la braña de Sousas, del pueblo de Urria. Un conjunto, “un poblado” de veintitrésorros, que junto con los de la braña de La Mesa del pueblo de Saliencia, también del Concejo de Somiedo, son una de las manifestaciones más interesantes de construcciones pastoriles en áreas de montaña con este tipo de cubierta. Contextualizamos las mismas con algunas notas de carácter etnográfico y geográfico del pueblo de Urria y de la cuenca del Río del Valle, donde están enclavados tanto este pueblo como la braña de Sousas.

SUMMARY.

This work describes corbeled constructions, Corros, of Sousas braña, in Urria village. A group, a village of twenty threeorros. Together with the ones of La Mesa braña in Saliencia village, these are some of the most interesting samples of shepperd constructions in mountain areas with this sort of cover. We contextualize these constructions describing with ethnographical and geographical facts of Urria village, and of Río del Valle river basin, where Sousas braña are located.

1 Laratzu Taldea
Santiago Auzoa. Dima. Bizkaia

LABURPENA.

Lan honetan bobeda faltsuko Sousas braña, Urria herrian deskribatzen da. Hogeita hiru korroko multzoa, herrixka hau, Somiedo udalerri berebanean dauden Saliencia herriko La Mesa brañakoarekin batera, estaldura mota hau duten artzai-eraikin lagin interesgarrienetakoak dira. Sousas brañaren kokalekua diren Urria herriari eta Rio del Valle arroari buruzko nota etnografiko eta geografiko batzuk emanez kokatuko ditugu euren testuinguruan.

1. URRIA. CONCEJO DE SOMIEDO.

Urria es uno de los 35 pueblos del Concejo de Somiedo (*Sumetum* el país de las montañas elevadas). Concejo que se encuentra al SO de Asturias (fig. 24) y efectivamente eminentemente montañoso, con más de un tercio del territorio por encima de los 1.500 m y con una veintena de montañas que sobrepasan los 2.000 metros. Con fuertes desniveles. En 17 km, en línea recta, se pasa de 400 metros en la confluencia de los ríos Pigüña y Somiedo, en la entrada al Concejo según venimos de Belmonte de Miranda, al pico El Cornón a 2.194 m.

Urria se encuentra a 1.080 m. en las laderas soleadas de la Sierra Palomera, siendo uno de los trece pueblos de este Concejo que se sitúan por encima de los mil metros (fig. 25).

Al igual que los pueblos Valle de Lago, en otros tiempos Valle de Ajo, y el Coto de Buenamadre con el que Urria forma parroquia, se encuentra en la cuenca del Río del Valle de 33 km².

Este río tiene su nacimiento en el lago de origen glaciar conocido como Lago del Valle, el más grande de Asturias, a 1.580 m y al pie de la Peña Orniz de 2.190 m. Tiene un calado máximo de 45 metros. En el centro del mismo emerge un pequeño islote, L'Entreiru.

Este río aguas abajo se junta con el río Sousas, que tiene su nacimiento en la braña de Solapena, después de que ambos hayan rebasado la base de la Peña el Castietcho o Peña Furada (1.424 m), en el lugar conocido como La Vagúa. Un viejo puente medieval en este lugar, fue testigo de las reuniones, asambleas, que en otros tiempos realizaban los vecinos del entorno, tratando de cuestiones de interés común.

El topónimo de Furada de la citada peña es debido al gran ventanal natural abierto en sus paredes.

Desde La Vagúa, las aguas de ambos ríos hasta su entrega al río Somiedo en la capital del Concejo, La Pola, recibe además de los citados, los siguientes nombres: río Cueva, río Orio, río Oriz.

La denominación de Orio también la vemos aplicada a la pradera del Coto de Buenamadre, así como la de Oriz, al puente bajo el cual corren las aguas citadas y que se encuentra a la entrada de La Pola según bajamos de Urria.

La noticia documental más antigua del pueblo de Urria es del año 1116, en la que junto al nombre de este pueblo como Orrea, aparecen entre otros, Somiedo y Perlón (Arango 2011:51). Añadiendo este autor que, según Margarita Fernández Mier, el lugar de Perlón es

posible que deba identificarse con el pueblo Coto de Buenamadre.

A título de curiosidad diremos que el topónimo Urria, también da nombre a un pueblo del Concejo de Teverga, así como a otro en la provincia de Burgos.

Como en Los demás pueblos del Concejo, también aquí la disminución de la población ha sido notable. En 1930 contaba con 153 habitantes, en el 2008 con 42.

Este pueblo aún conserva una construcción con cubierta vegetal de escoba. Un hórreo, siendo el único con este tipo de cubierta en el Concejo. En el año 2004 fue adquirido por el Ayuntamiento del Concejo (fig. 26).

En el trabajo de Armando Graña García y de Juaco López Álvarez (2007:153) aparece una fotografía de este hórreo realizada hacia 1920 por Celestino Collada, viéndose en su entorno otras construcciones con el mismo tipo de cubierta.

A derecha e izquierda de un abrevadero que se alimenta de agua a través de un par de caños, bajo una artística cruz tallada en un bloque de piedra, veremos unas otcheras (fig. 27), palabra que deriva de otcha, olla. Estas otcheras son cavidades por cuyo interior discurre agua fresca y en donde metían las ollas de espita con la leche recién ordeñada para natar, para producir nata con la que luego en el odre, recipiente hecho con una piel de oveja, elaborar la mantequilla (Ibabe: 2006/7). La olla que nosotros hemos visto aquí era de la llamada cerámica negra, probablemente torneada en el pueblo de Llamas de Mouro, con la espita, el orificio por donde luego se da salida a la leche desnatada (debura) cerca de la base. Este orificio mientras la olla está dentro de la otchera está taponado por un palito, el beliellu. También se metía la leche en las otcheras para su conservación. Por su indudable interés etnográfico escribo aquí unas notas sobre un ingenio para espantar a los animales salvajes, que en Urria ha sido utilizado al menos, por el vecino José Álvarez Feito. Teníamos noticia sobre la utilización del mismo tanto en Somiedo como en la zona suroccidental de Asturias. Era utilizado sobre todo para ahuyentar a los osos que en busca de la miel destruían las colmenas, así como los maizales en busca de las mazorcas cuando estaban casi maduras. También para espantar a los jabalíes, que con sus hozaduras, estropeaban prados y huertos. Lo llaman de forma generalizada mazapilo, mazapila, aunque Juaco García Álvarez, vecino de Urria, cuando nos habla del mismo lo llama «el espan-tucho».

Se trata de un eje de madera de unos dos metros de longitud, rematado en sus extremos por una maza y un recipiente, apoyándose en su parte central más o menos, en un armazón de madera que le permite

balancearse. Una corriente de agua llena el recipiente y con su peso levanta la maza, cayendo al derramarse el agua por la inclinación adquirida sobre una tabla, una chapa, emitiendo un ruido intermitente que asustaba a las fieras. Una imagen explica mejor que muchas palabras, así que un dibujo de la maqueta de un mazapilo realizada por el artesano somedano Francisco Fernández Rubio, de Villar de Vildas (Valle de Pigüña), basándose en uno utilizado por su abuelo, nos facilitará la comprensión tanto del artefacto en sí, como de su funcionamiento (fig. 28).

En el magnífico Museo Etnográfico de Grandas de Salime (Asturias) vimos uno, en el que la maza había sido sustituida por un cencerro (fig. 29). También en Urria, como antes en Saliencia, en La Pola y otros pueblos del Concejo, hemos encontrado el testimonio del uso de raquetas para andar por la nieve (fig. 30). Aquí, como en El Bierzo, a estos artefactos de madera, probablemente de origen prehistórico, los llaman Marañoses. Barajones es la denominación más generalizada en el norte de la Península Ibérica (Ibabe 1999:262-303). Unos versos, parte del Poema «La Cacería del Oso», en invierno, de Salomé Álvarez (1886-1968), vecina del Pueblo de Saliencia y recogido por Juan Martín (1988:11), recuerdan la utilización de estos utilísimos artefactos:

Viva el pueblo de Saliencia
con sus agrestes montañas
cuando pobladas de nieve
los hombres salen de caza

Con zapatos claveteados
y artefactos de madera
salen los mozos del pueblo
van escalando la sierra.

La actividad fundamental del pueblo de Urria es la ganadería. El 97% del ganado vacuno pertenece a la raza «Asturiana de los Valles» o «Carreña», autóctona, perfectamente adaptada a las condiciones climáticas del territorio.

2. BRAÑA DE SOUSAS. URRIA.

Es la braña estival, al sur del Concejo, casi en el límite con León, cuyas hierbas aprovecha el ganado del pueblo de Urria.

Hay diversas interpretaciones de la palabra braña. El antropólogo Adolfo García Martínez (1994:30) después de considerar diferentes interpretaciones escribe que, para él, «Las brañas, son lugares cuyos recursos

se explotan durante el verano». En la misma línea Carmen-Oliva Menéndez nos dice (2008:74) que, «*el significado que lo relaciona con el verano parece en cierto modo el más lógico y en todo caso, el más admitido hoy*». Si bien por extensión, en Somiedo al menos, esta denominación, braña, también se aplica a aquellas zonas en las que el ganado pasta en primavera y en otoño. Brañas éstas que se encuentran entre las estivales de altura y sobre los pueblos, y que Adolfo García (2011:11) califica de equinocciales.

En las brañas estivales las construcciones más representativas son los chozos de planta circular y cubierta de varas y escoba, como por ejemplo las de Murías Tchongas (fig. 31) o la braña Vietcha (fig. 32), aunque el conjunto monumental de este tipo de construcción estuvo en la braña de Busbarraz, hoy desgraciadamente convertida en un campo de ruinas. También son construcciones peculiares de las brañas veraniegas los corros de falsa bóveda, cuyos conjuntos de las brañas de La Mesa (Ibabe: 2012) y de Sousas son de los más interesantes en la Península Ibérica en áreas pastoriles, en zonas de montaña. En las brañas equinocciales aparecen las hermosas cabañas de techo de planta rectangular y cubierta a cuatro aguas compuesta de armazón de madera y escoba, con cuadra en la planta baja y pajar en la superior. Un pequeño rincón a un lado de la puerta de entrada de la planta baja, servía de hábitat al brañeiro. Adolfo García ha inventariado en el Concejo 370 cabañas. Este conjunto de construcciones, este patrimonio histórico-etnográfico «*singular y único en toda la Unión Europea*» (Arango 2011:250), cuyos orígenes tipológicos hunden sus raíces en la prehistoria, bien merecía una mayor atención, necesariamente urgente.

A la braña de Sousas llegaremos en un cómodo paseo partiendo del Pueblo Valle de Lago, pasando luego por las cercanías del Castietcho o Peña Furada y la braña del Fuexu, donde veremos una hermosa cabaña con cubierta vegetal de gran inclinación.

Entraremos en el gran circo de Sousas, teniendo a unos metros a la derecha el río Sousas y casi cerrando el horizonte Peña Franca (1.926 m), y el comienzo del hermoso bosque de La Enramada, que se extiende en dirección al Coto de Buenamadre. Este bosque está declarado como zona de uso restringido especial, prohibiendo el acceso de los visitantes del parque, protegiendo así sistemas naturales y especies de gran interés, entre las que se encuentra el emblemático Oso pardo.

Adentrándonos en la braña, a la izquierda se nos presenta el Pico el Rebezu (1.916 m) y al fondo imponente Pena Chana (2.073 m), y dándole escolta a su derecha, El Miru o Muñon (1.874 m).

Siguiendo aguas arriba del río Sousas, llegaremos en un breve paseo a la braña de Solapena, también del

pueblo de Urría, y donde como dijimos tiene su nacimiento el río. Quizá sean aguas que corren por los pastos altos de la Salgada y que se filtran y emergen en Solapena.

En este lugar veremos un buen número de fondos de construcciones de planta circular, de cuya cubierta no hemos podido tener noticia. La gente de edad siempre las ha conocido en ruinas. Juaco García Álvarez, que desde los siete años, ahora tiene 75, ha andado por estos lugares con el ganado a vueltas, recuerda la que últimamente utilizaba un vecino de El Coto de Buenamadre, que pastoreaba un rebaño de ovejas por el «Salto del Burro», y al que en Urría se le permitía pasar la noche en Solapena con sus ovejas. Su cubierta era de tepes.

Desconocemos si coexistieron en uso las construcciones de Sousa y Solapena.

2.1. Construcciones de falsa bóveda:orros.

En la braña de Sousas hemos inventariado 23 corros (fig. 33; tab. 1), dos de ellos, de los que no hemos tomado medida alguna, con la cubierta hundida. Totalmente en ruinas hay alguno más.

Algunos corros se presentan emparejados, destinándose uno de ellos para meter tres o cuatro terneros y el otro a cobijo del brañeiro. Así los corros 1-2, 3-4, 6-7, 17-18, 22-23. Junto a algunos de los que ahora aparecen aislados, fondos de construcción denuncian su emparejamiento. Las cubiertas de falsa bóveda que parten de muros perpendiculares al suelo, iban cubiertas por una capa de tepes que aumentaban la impermeabilidad, condición térmica y cohesión de las losas de la cubierta.

De su posición en la braña damos cuenta en la fig. 33, a excepción de los corros nº 1 y 2 que desde el punto desde donde hemos realizado el dibujo quedaban fuera de nuestra vista. Ambos se encuentran a la izquierda del corro nº 3. Casi ocultos por otros corros quedan los nº 8, 11 y 18, aunque señalados en el dibujo.

Las plantas de estos corros aunque de formas redondeadas son notablemente irregulares. Ninguna tiene una planta circular perfecta. Incluso, y esto es bastante excepcional en los corros del Concejo, aparece uno, el nº 5, con planta rectangular, por cierto el de mayor superficie interior.

En las medidas de estas plantas hemos considerado como longitud a la que va desde el interior del vano de entrada al lado contrario, y como anchura la perpendicular.

La superficie media interior de los 21 corros es de 6 m², siendo la mayor la del corro citado nº 5 con 9,39 m² y la menor la del corro nº 22 con 4,09 m².

La altura media interior es de 272,95, siendo la mayor la del corro nº 20 con 330 cm. y la menor la del corro nº 12 con 215 cm.

La altura media de los vanos de entrada es de 123,70 cm siendo el más alto el del corro nº 5 con 152 cm y el más bajo el del corro nº 22 con 106 cm.

La media del grosor de los muros, teniendo en cuenta el que tienen en el vano de entrada, es de 70 cm.

En el trabajo sobre los corros de la braña de La Mesa ya observamos una relación directa entre los diámetros de las plantas y sus alturas interiores. También aquí, en la braña de Sousas, se da esta equivalencia. Para poder efectuar la comparación de diámetro-altura, hemos calculado el diámetro de los m² de las superficies irregulares.

La misma equivalencia habíamos encontrado en los chozos del Páramo de Bricia (Burgos), tanto en los chozos del lugar conocido como El Páramo (Ibabe:2004/5) como en la zona de La Laguna.

Esta interesante característica constructiva, esta equivalencia entre altura y diámetro también observa María Pía Timón Tiemblo (1993:146-147) del Instituto del Patrimonio Histórico de Madrid, en las chozas de las dehesas extremeñas: «El alto de la cúpula medida desde el suelo suele ser equivalente al diámetro de la choza». Y en los chozos de pastor en Valladolid: «Son de planta circular con diámetros que oscilan entre algo más de dos metros, siendo su máxima altura interior la del diámetro, con excepción de algunos casos con cúpula apuntada, de mayor altura».

Estos corros de la braña de Sousas tienen mayor superficie interior que los de la braña de La Mesa. En Sousas 6 m², en La Mesa 4,60 m². Lo mismo ocurre con las alturas interiores. En Sousas 273 cm, en la Mesa 234 cm. También observamos un notable menor número de alacenas tanto interiores como exteriores. En Sousas 11, en La Mesa 66.

Aquí en Sousas, como en La Mesa, aunque los pastos son comunales, los corros son de propiedad privada. Los corros nº 1 y nº 2 son de José Álvarez García. Los nº 3 y 4 de Matilde Patallo. El nº 5 de Juaco García Álvarez. Los nº 6 y 7 de Simón Brañas Álvarez. El nº 8 de José Álvarez Nieto. El nº 9 de Maruja Peláez. El nº 10 de Leonardo Díaz Rodríguez. El nº 11 de Etelvina López García. El nº 12 de herederos de Félix Alba López. El nº 13 de Conrado López García. El nº 14 de José Nieto. El nº 15 de José Nieto. El nº 16 de Jose Manuel Brañas Álvarez. El nº 17 de

Manuel Brañas Sierra. El nº 18 de José Antonio González Boto. El nº 19 de Herederos de Francisco Arias. El nº 20 de Francisco Menéndez López. El nº 21 de Antonio González Boto. El nº 22 de Francisco Menéndez López y el nº 23 de Herederos de Félix Alba.

Para subir el ganado a la braña de Sousas los vecinos de Urria no tenían fecha fija. Si para la salida de la misma, que se producía el 15 de Agosto. A partir de esta fecha alquilaban estos pastos a los pastores de ovejas merinas de la Mesta.

Cuando el ganado de Urria estaba en la braña, el brañeiro subía todas las tardes para reunir el ganado, ordeñar (muñir) con la zapica metálica, en otros tiempos de madera, metiendo la leche a continuación en las otcheras existentes en la braña para su conservación (fig. 34). Dormía en alguno de los corros y al día siguiente, temprano, a las cinco de la mañana la mayoría de los días, después de un frugal desayuno, vuelta a ordeñar, y con la leche de la noche y de la mañana dentro de un peculiar bidón caramañola (fig. 35) que llevaban en bandolera, bajaban al pueblo.

3. AGRADECIMIENTOS.

Mi agradecimiento a cuantos en este trabajo me han brindado amistad y colaboración, especialmente a: José Álvarez, Francisco Fernández Rubio, Matilde Fidalgo Patallo, Juaco García Álvarez, Jose Nieto, Jose Luis Valle Álvarez.

4. BIBLIOGRAFÍA.

Arango Fernández, J.

- 2011 *Somiedo. De la trashumancia al parque natural*. KRK ediciones. Oviedo

García Martínez, A.

- 1994 *Etnografía. Somiedo Parque Natural*. Vol. 11. Senda Editorial, S.A. Madrid.
- 2009 *Los Vaqueiros de Alzada de Asturias*. KRK ediciones. Oviedo.
- 2011 *Trashumancia y Brañas del Parque Natural de Somiedo*. Gobierno del Principado de Asturias. Oviedo.

Graña García, A.; López Álvarez, J.

- 2007 *Los Teitos de Asturias*. Edit Ecomuseo de Somiedo. Asturias

Ibabe Ortiz E.

- 1999 *GEURE GORBEIARI*. Edit. Fundación Bilbao-Bizkaia Kutxa. Bilbao.
- 2004/5 "Chozos en el Páramo de Bricia. Orbaneja del Castillo. Burgos." *KOBIE (Antropología Cultural)* 11, 403:438.
- 2006/7 "Nataderos en Cuatro Ríos Pasiegos (Burgos), Zona Alta de la Vega de Pas (Cantabria) y el Concejo de Somiedo (Asturias)." *KOBIE (Antropología Cultural)* 12, 387-521.
- 2012 "Corros de falsa bóveda en la braña de La Mesa (Saliencia). Notas sobre construcciones con cubierta vegetal (Concejo de Somiedo. Asturias)." *KOBIE (Antropología Cultural)* 16, 145-180.

Martín, J.

- 1988 *Somiedo*. Ediciones Júcar. Gijón

Menéndez, C-O.

- 2008 *Teitos. Cubiertas vegetales de Europa Occidental de Asturias a Islandia*. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos del Principado de Asturias. Oviedo.

Timón Tiemblo, M. P.

- 1993 "Evolución histórica de las construcciones de habitación temporal." *ZAHORA* 38, 129-159.

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)*
- Pola de Somiedo* 76-11 Escala 1:25.000
- MTNE Valle de Lago* 76-IV Escala 1:25.000
- MTNE Torrestío* 77-111 Escala 1:25.000



Figuras 1-23. Corros de la Braña de Sousas.



Fig. nº 3



Fig. nº 4



















Figura 26. Hórreo con cubierta vegetal, de escoba, en el pueblo de Urria. Único con este tipo de cubierta, en la actualidad, en todo el Concejo.



Figura 27. Fuente, abrevadero y otcheras en Urria.

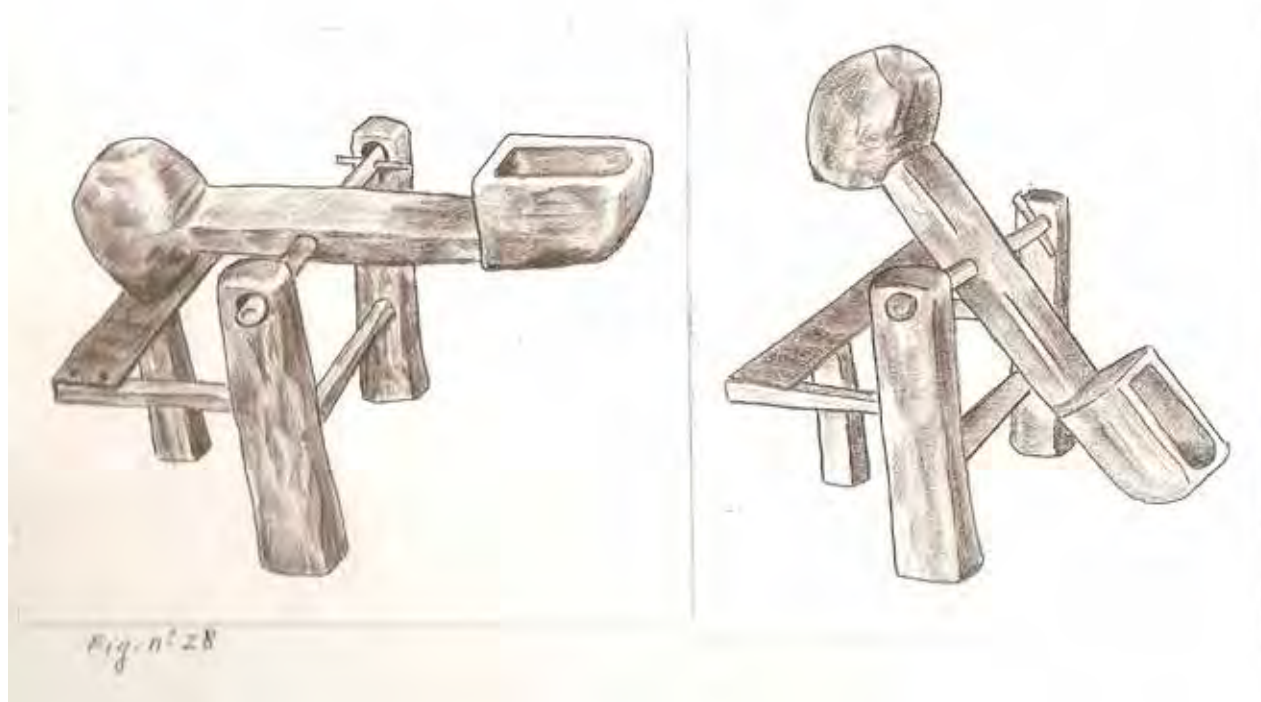


Figura 28. Maqueta de un mazapilo para ahuyentar osos y jabalíes principalmente, realizada por el artesano somedano Francisco Fernández Rubio.

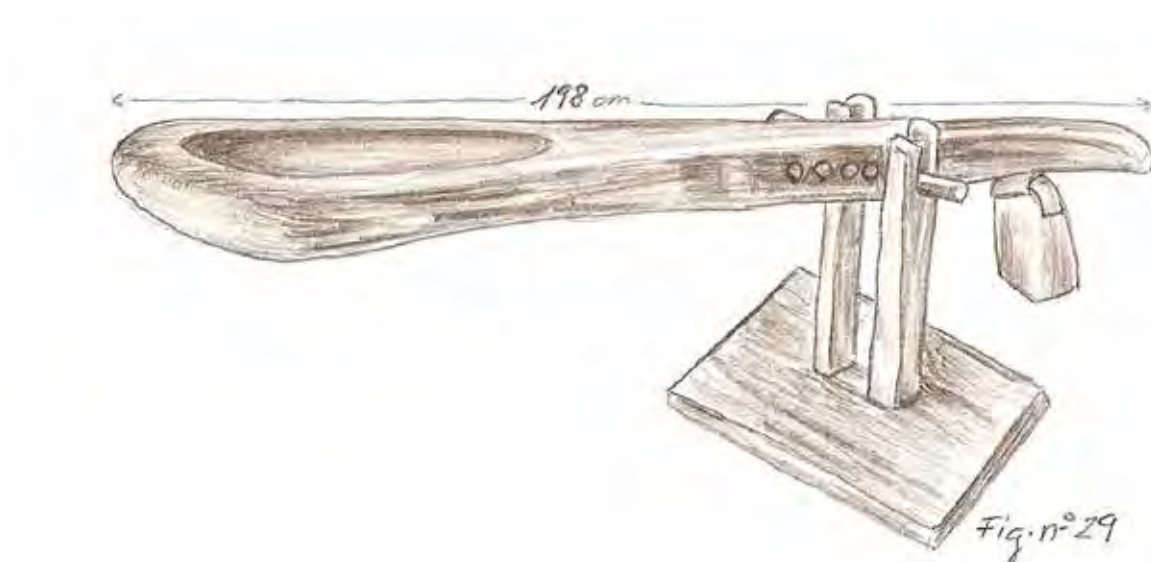


Figura 29. Mazapilo en el Museo Etnográfico de Grandas de Salime (Asturias). La maza ha sido sustituida por un cencerro.

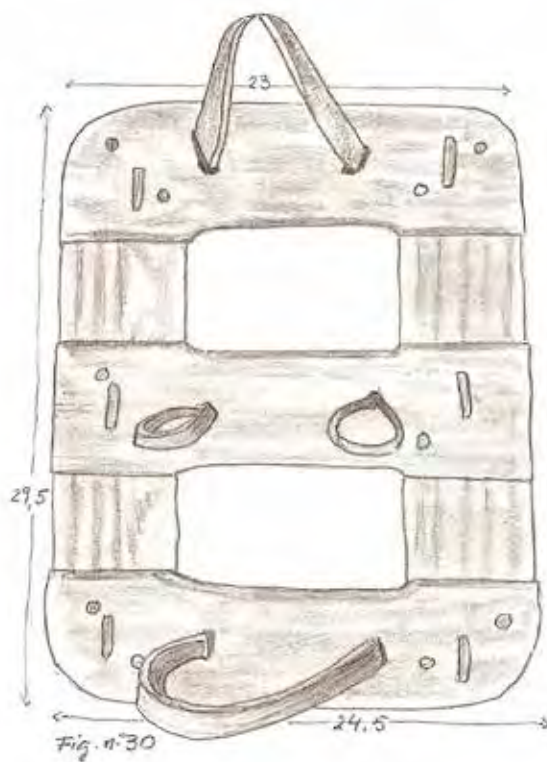


Figura 30. Maraño para andar por la nieve de Juaco García Álvarez del pueblo de Urria.



Figura 31. Chozo en la braña de Murias Tchongas, también llamada la Brañona. Sus pastos aprovechan los ganados de Valle de Lago.



Figura 32. Chozo de la braña Vietcha o de Los Cuartos, a la que suben los ganados del pueblo de Villar de Vildas.

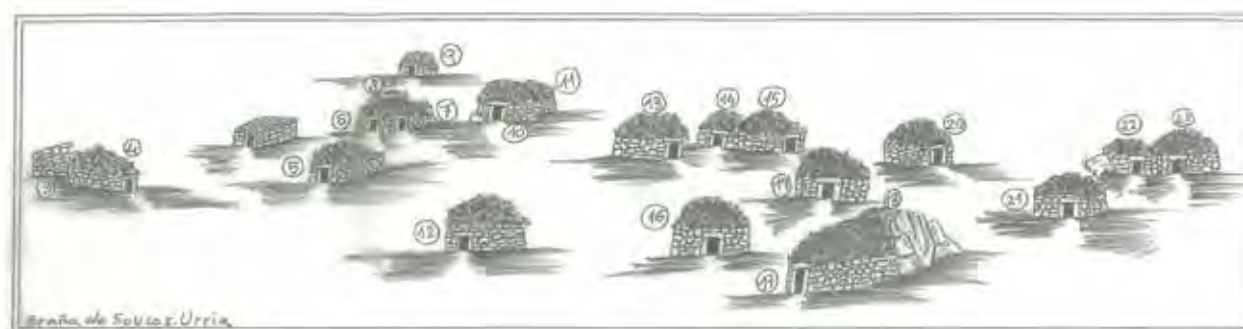


Figura 33. Corros en la braña de Sousas. Se han inventariado 23orros, dos de ellos con la cubierta hundida. Totalmente en ruinas hay alguno más.



Figura 34. Otxera en la braña de Sousas.

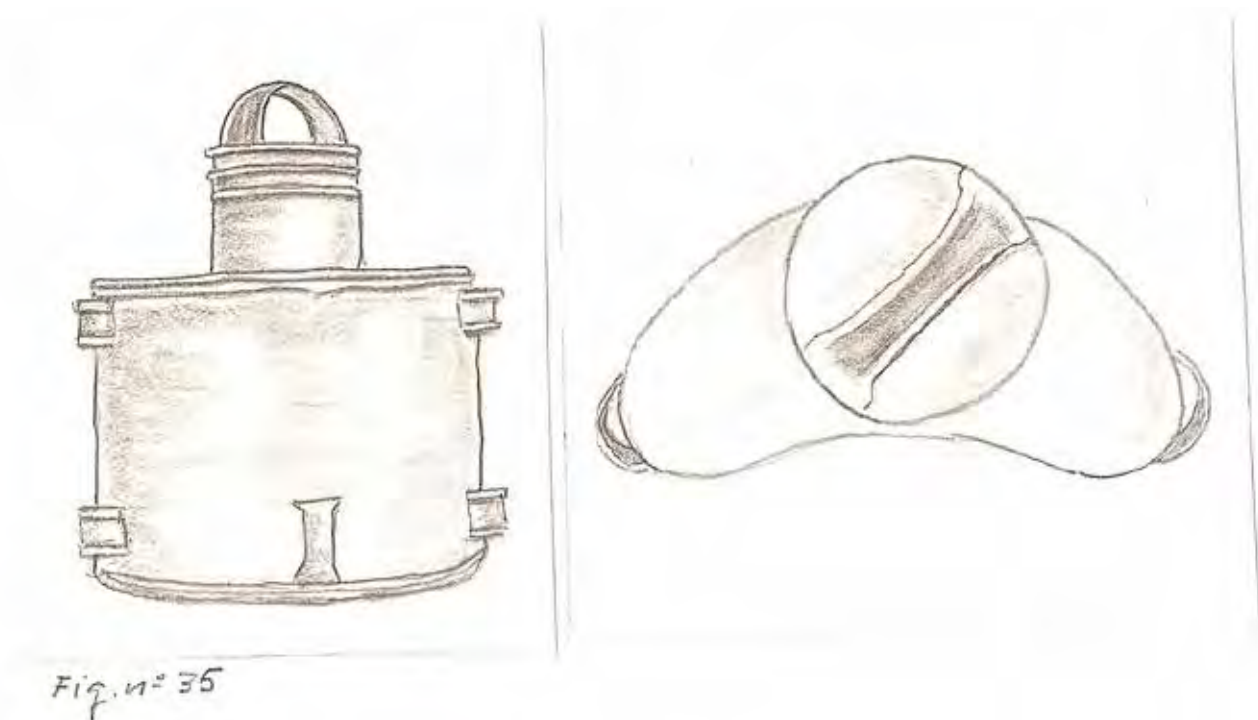


Figura 35. Bidón para transportar la leche de la braña al pueblo. De José Nieto de Urria.

A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L
1	223	315	6,02	311	120	78	62	56	1	1	-
2	234	270	4,92	231	128	74	63	56	-	1	-
3											
4	240	340	6,48	296	130	98	63	93	1	-	-
5	314	299	9,39	306	152	90	74	82	-	-	-
6	226	244	5,28	293	135	80	77	77	-	-	-
7	226	257	4,86	272	122	82	82	70	-	-	-
8	250	263	5,13	262	126	63	63	72	-	-	1
9	282	240	5,65	261	118	73	61	50	-	1	-
10	250	344	7,43	286	120	73	60	60	1	-	-
11	300	250	5,90	222	120	68	73	60	-	-	-
12	280	250	5,61	215	124	70	58	80	-	-	-
13	246	302	5,92	295	140	80	62	58	1	1	-
14	224	280	5,17	276	112	60	68	52	-	-	-
15	252	314	6,31	325	122	82	60	66	-	-	-
16	292	250	5,79	240	108	65	90	72	-	-	-
17	280	270	6,56	243		68	63	70	1	-	-
18											
19	310	244	6,36	290	113	58	58	70	-	-	-
20	240	318	6,43	330	127	80	64	83	-	-	-
21	222	262	5,11	224	117	62	62	100	-	-	-
22	184	254	4,09	240	106	64	60	54	-	-	-
23	272	298	6,44	314	134	75	62	68	1	1	-

Tabla 1. Características de los corros en la braña de Sousas, dibujados en la fig. 33. A: nº del Corro. B: Longitud interior. C: Anchura interior. D: m². E: Altura máxima interior. F: Altura puerta. G: Anchura interior puerta. H: Anchura exterior puerta. I: Grosor muro. J: Alacenas en el interior. K: Alacenas en el exterior. L: Ventanas.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL N° 17: 175-184
 Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
 Bilbao - 2013
 ISSN 0214-7971

TRES CAMPANILLAS DE LA ORDEN DE SAN ANTONIO ABAD.

Three small bells of the Saint Anthony Abad.

Pedro Argandoña Otxandorena¹

(Recibido 20-III-2013)

(Aceptado 27-III-2013)

Palabras clave: Campanillas. Cerdos. Orden de San Antonio Abad. Ss. XII-XVIII.

Key-words: Pigs. Saint Anthony Abad order. Small bells. XII-XVIII century.

Hitz-gakoak: San Antonio Abad erlijio-ordena. Txerriak. XII-XVIII. mendeak.

RESUMEN.

La orden antoniana realizó su labor asistencial durante 700 años, entre los siglos XII Y XVIII. Para financiarse, promovió la figura de su patrón como protector de los animales domésticos; su práctica más característica fue el uso de los cerdos que, con su inseparable campanilla al cuello con la cruz tau, eran alimentados por la gente como limosna hacia la orden. Este es el origen de las tres campanillas aquí presentadas.

SUMMARY.

The antonian order carried out its welfare work 700 years, between the 12th and 18th centuries. To finance themselves, they promoted the figure of their patron saint as the protector of domestic animals; their most characteristic practice was the use of pigs. The pig went, with their inseparable small bell around their necks, with the tau cross and they were fed by the residents of the towns or villages as a type of charity towards the order, this is the origin of the three small bells presented here.

LABURPENA.

Antoniotarren ordenak 700 urtetan zehar bete zuen bere laguntza-lana, XII. eta XVIII. mendeen artean. Finantzatzeko, bere patroia-ren figura sustatu zuen etxe-abereen babesle modura. Bere jarduerarik ohikoena izan zen txerriez baliatzea, lepoan kanpaitxoa zerratela tau gurutze batekin. Jendeak, txerriak elikatzen zituen ordenarentzako limosna bezala. Horixe da hemen aurkeztzen diren hiru kanpaitxo-en jatorria.

¹ Sdad. de Estudios Vascos.

1. SAN ANTONIO ABAD.

Actualmente la festividad de san Antonio Abad -17 de enero-, popularmente san Antón, no es más que un remedo de la importancia que tuvo en el imaginario popular.

De su patronazgo como protector de los animales domésticos todavía perdura la bendición de mascotas. Igualmente, en Navarra, localidades distantes como Cadreira y Lesaka honran al santo: los primeros salen en procesión con su imagen y los segundos lo festejan en la ermita del barrio de Endara; antiguamente se juntaban, en su feria, gentes de Bortziriak y de localidades guipuzcoanas cercanas como Irun y Oiartzun.

Especial devoción le manifestaban los arrieros y en Sakana se mantienen antiguas cofradías que lo designaron como protector. Así, en Iturmendi (desde el s. XVIII) o Bakaiku (desde el s. XVII), todavía se reúnen y renuevan los votos todos los años. En Tudela, es la Orden del Volatín la encargada de conservar las tres vueltas rituales que, antiguamente, daban las caballerías alrededor de la cruz de san Antón, colocada en la Plaza de los Fueros.

Esta especial protección a caballos, mulas y asnos tuvo una amplia distribución por Euskal Herria (Manterola 2000) y de manera jocosa se recoge en una antigua canción de Mezkitz (valle de Erro) donde se hace extensible la protección del santo al vino transportado por las acémilas (Ibarra 2011: 39):

*“Auxen duk ardo ona Peraltakoa
San Antonek gorde dezala karri duen mandoa,
karri duen mandoa”.*

La biografía de san Antonio la desarrolló un contemporáneo suyo, san Atanasio. Este recogió directamente sus enseñanzas, luego traducidas al latín: la famosa *Vita Antonii*. Esta obra impulsó el ideal monástico de tal manera, que miles de seguidores ocuparon los lugares más recónditos del desierto egipcio.

Antonio nació hacia el año 250, en una familia acomodada. Al morir sus padres vendió su legado, lo entregó a los pobres y se dedicó a llevar una vida ascética. Pronto fue atormentado por visiones malignas y tras superar esas pruebas se apartó al desierto. Allí fue aumentando su fama y su entorno se fue llenando de ascetas que optaban por una vida similar a la suya. Murió el año 316 tras ordenar, a los dos discípulos que le asistieron en ese trance, que lo enterraran secretamente sin revelar el emplazamiento.

Insistentemente, los hagiógrafos del santo, lo han relacionado con los animales; relación ésta que apenas se reduce a las visiones espantosas de bestias feroces que terminaban obedeciéndole y a alguna curación

milagrosa. No hay indicios en su biografía que expliquen su posterior implantación como protector de los animales domésticos.

2. LA ORDEN HOSPITALARIA DE SAN ANTONIO.

En el Concilio de Clermont, año 1095, el papa Urbano II aprobó la comunidad hospitalaria que tomó el nombre de *Hospitalarios de san Antonio*. Adoptaron un hábito negro al que incorporaron una cruz en forma de “T” (tau) de tela azul. Previamente, las reliquias del santo habían sanado milagrosamente al hijo del fundador que padecía el “fuego de san Antonio”.

Desde su inicio, su eficacia y especialidad curando el *mal des ardents* (fuego de san Antonio), producido por el cornezuelo del centeno, les proporcionó beneficios papales; así Bonifacio VIII, en 1298, los convirtió en canónigos regulares.

Su prestigio se basó en la efectividad de sus prácticas médicas entre las que incluían la amputación para combatir la gangrena y que complementaban con una buena alimentación en la que primaba el pan de trigo y la carne de los famosos cerdos de san Antón. La especialización del santo como protector de los animales domésticos fue fundamental a la hora de financiarse. Ellos serán quienes iniciarán e impulsarán esta relación que tan buenos resultados les proporcionó.

Lógicamente, san Antonio Abad, no viene a ocupar un vacío en el cuidado de la salud y fertilidad del ganado. El día de su fiesta fue habitual el uso extendido de hogueras y sahumerios en los que, a veces, aparecen cenizas del tizón de Navidad o Gabonzuzi (Manterola 2000). Además de los ritos solsticiales no cabría descartar alguna deidad, tipo Epona, que, aunque de origen galo, tuvo amplia difusión en Roma, celebrándose su fiesta el 18 de diciembre. Aunque en origen aparece claramente relacionada con el caballo (Marco 1987: 62; Elorza 1970), se manifiesta con claridad su papel protector en otros animales domésticos y, en cualquier caso, era habitual su imagen en las cuadras tal como reconocen Apuleyo, Minucio Félix y Juvenal (Apul., Met., III, 27; Minuc., Oct., XXVIII, 7; Juv., VIII, 154) (Gabaldón 2003).

3. LA ENCOMIENDA DE SAN ANTÓN DE CASTROJERIZ.

El rey Alfonso VII fue el introductor de la orden en la península; el año 1146 fundó el monasterio de Castrojeriz, en plena ruta jacobea. Esta encomienda jerarquizó las distintas casas que se fueron abriendo en

Castilla, Andalucía, Granada, Portugal, y las Indias Orientales.

Entre las mercedes reales estaba la de pedir limosna por todos los territorios del reino. Así se manifiesta en un privilegio de Enrique II del año 1369 y que se conoce por una confirmación de Isabel y Fernando: *“...ordenamos que los miembros de la orden puedan andar y anden con Bacines² e sin Bacines por todos los reinos de Castilla sin que nadie se lo impida ni les exija tercio, cuarto ni quinto por razón alguna, antes bien, sean bien recibidos e les sean dadas las buenas pesadas seguros y desembargados de otros pesadores. Otrosí por quanto dicha orden fue y es fechora del rey Don Alonso, nuestro Padre y Nuestra; tenemos por bien que la dicha orden y sus bacinadores, Mayordomos y Criados, sean exentos y quiten de todo pecho y pedido e soldados, e menores, e servicio, de cualquier manera se haya de dar e pagar en todos los nuestros reinos...”*, (Sánchez 2004: 182).



Figura 1. Ruinas de la encomienda de Castrojeriz.

En esta lucha por las limosnas, de igual manera que los monjes antonianos son protegidos por la realeza, son condenados a respetar a otros postuladores. Así tenemos que, en 1492, una sentencia favorece a los franciscanos de san Esteban de los Olmos en Villívar (Burgos) para postular en el Arcedianato de Treviño. Parece claro que los monjes de Villívar suplantaron alguna práctica de los antonianos, ya que hasta nuestros días ha llegado, en diversas localidades treviñesas, la figura del franciscano san Antonio de Padua como protector del ganado (Aguirre 2004) reemplazando al santo ermitaño del mismo nombre: *“...por la que vos mandamos que si así es que los dichos padres se dicen frayres e convento del dicho monasterio de Santistevan acostumbra a pedir e demandar las dichas limosnas en las dichas villas e logares del dicho arcedianzgo segund e como dicho es non consintades que deste logar e por los dichos frayres claustrales nyn por otra persona alguna les sean impedidos nin sean fatigados nyn sean molestados nin les sea fecho agravio alguno...”* (Huidobro 1950).

2 Bandeja para recoger limosna.

Por el mismo motivo pleitearon durante más de un siglo contra el santuario de Urkiola, quienes también habían copiado sus prácticas limosneras. Los frailes de Castrojeriz pretendieron someter al santuario a su obediencia pero no consiguieron anular la licencia que tenían los de Urkiola para postular a la manera de la orden antoniana (Ormaechevarría. 1958).

4. LA ENCOMIENDA DE SAN ANTÓN DE OLITE.

Esta encomienda general tuvo en subordinación a las casas-hospitales del reino de Navarra, Aragón, Valencia, islas de Mallorca y Menorca, Principado de Catalunya y condado de Rosellón y Cerdeña.

No se conserva la fecha exacta de su fundación pero se considera obra de los Teobaldos. Así una de sus primeras referencias se constata en el *Testamento de Cartago* de Teobaldo II quién donó diez sueldos para la casa de Olite (Sánchez 2004). También los Evreux fueron generosos con esta orden y Carlos II los favoreció *“...por la gran devoción y reverencia que sentía por el santo...”* con la donación de la aldea de Eulza (junto a Pamplona) en el año 1381 (Díez 1984).

También los antonianos de Olite pleitearon para mantener su máxima capacidad limosnera; por ello se opusieron a que, en 1645, se autorizara al hospital general de Pamplona a mendigar corderos por todo el reino, con una frecuencia trianual. De igual manera, sostuvieron pleito con los frailes de Arantzazu para que no pudieran postular fuera de la sierra de Aralar y la villa de Leiza, dónde ya lo hacían con anterioridad (Sánchez 2004).



Figura 2. Convento de las Clarisas de Olite, antigua encomienda antoniana.

Actualmente, ésta casa-hospital, está ocupada por las clarisas de santa Engracia que se instalaron tras la extinción de la orden antoniana. El 30 de agosto de 1803 el vicario de las clarisas levantó el acta de ocu-

pación: “...En la ciudad de Olite, a 30 de agosto de mil ochocientos tres, se hace este auto de posesión y entrega del convento o casa que en el convento de Olite existe y fue de religiosos de la extinguida Orden de San Antonio Abad, al Convento Monasterio de las Religiosas de Santa Engracia, estando al presente provisionalmente en la villa de Villava, tomando posesión públicamente del referido edificio o casa de San Antón, su iglesia, sacristía, coro, claustros, cocina, bodegas, pajares, jardín con pozo y huerta, sequera con sus paredes y tapias que rodean, y derecho a gote-raje que el mismo edificio en toda su circunferencia por los cuatro costados le pertenece” (Díez 1984).

5. FIN DE LA ORDEN ANTONIANA.

Como hemos comentado, la orden de san Antonio Abad nació para atender a los afectados por un ergotismo gangrenoso. Esta enfermedad cardiovascular tuvo varios episodios epidémicos y su síntoma característico era la gangrena seca de las extremidades; se llamó “*ignis sacer*” y “fuego de san Antonio”. En los casos más graves la carne se volvía seca y negra y los miembros quedaban momificados.

Esa eficacia motivó su extraordinario desarrollo, llegando a regentar 369 hospitales, y encargándose de la atención sanitaria del papa. Este era acompañado, en sus viajes, por un religioso de esta orden.

En el s. XVII las investigaciones relacionan la enfermedad con el consumo de harinas de centeno contaminadas con el cornezuelo del centeno (*claviceps purpúrea*). Esta es la razón más común para justificar su desaparición ya que su origen fue nítidamente hospitalario-asistencial y se alega su falta de búsqueda de nuevos objetivos. El cisma de Occidente será otra causa de su retroceso en el continente. En la península, los desgarros internos también tuvieron su importancia.

Finalmente, en la península, fue extinguida por bula expedida por el papa Pío VI, en 1787. Fue el rey Carlos III quién solicitó la supresión de la orden aun habiendo ratificado sus privilegios en 1765. Además de la falta de objetivos, se alegaron: falta de recursos económicos; falta de personal, laicos en su mayor parte; ausencia continuada de sus casas por motivo de pedir limosna, etc.

El 25 de mayo de 1791, la bula fue publicada en el convento de Olite y leída a las dos personas que se hallaban allí: el sacerdote Pedro Martínez de Lazcano y el lego Bernardo Buñuel (Ollaquindia 1999). Lo mismo se hizo en la casa de Castrojeriz, que en aquel momento contaba como comendador mayor a Damián de Olloqui, navarro de Peralta (Sánchez 2004).

6. LOS CERDOS COMO FUENTE DE FINANCIACIÓN.

No es fácil encontrar una imagen del santo anacoreta en la que no aparezca acompañado de un cerdo con su campanilla. La hagiografía antoniana insiste en relacionar al cerdo con las tentaciones que lo atormentaron y que domó con firmeza. Otras interpretaciones milagrosas son más peregrinas.

Lo cierto es que la cuestación más característica de los antonianos se efectuaba con cerdos. De ahí su inclusión, durante la Edad Media, en la iconografía del santo; todo ello debido a la acertada orientación que la orden ofreció de San Antón como protector del ganado doméstico. A pesar de la desaparición de gran parte del archivo antoniano, se puede rastrear ampliamente esa relación.

Carlos II de Navarra (1349-1387) regalaba todos los inviernos un cerdo para la casa-hospital de Olite. Su hijo, Carlos III el Noble, continuó con la misma práctica (Díez 1984). En el privilegio, antes mencionado, de Enrique II de Castilla, otorgado en el año 1369, se apunta: “...Otrosí consentimos traer puercos, e campanillas, e bacines, e atabaques, e todo lo que se compliese a la dicha orden de San Antón...”.

Los antonianos de Castilla, en el año 1744, obtuvieron de Felipe V una cedula real en la que se manifiesta: “...todas qualesquiera personas a quien tocara e pudiera tocar su cumplimiento y execución, y demas que tengan licencia para rifar cerdos, no lo hagan ni consientan hacer en manera alguna sin que primero preceda para ello licencia, permiso o convenio del Comendador Mayor de dicha religión.”, (Sánchez 2004).

Dos años después el nuevo rey, Fernando VI, recordó que los antonianos: “... pudieran traer ganado de cerda por todas las ciudades, sin que por persona alguna pudieran ser prendados, bajo graves penas a los contraventores.” (Sánchez 2004). Fallecido este rey, se personó el procurador general de la orden ante el nuevo monarca, Carlos III, para la habitual renovación de las antiguas licencias. El rey que en un primer momento aprobó las mercedes de la orden, pronto se enmendó y, por razones de salubridad, prohibió que los cerdos deambulaban por las ciudades (Sánchez 2004).

Resulta evidente el origen antoniano de las rifas de cerdos ligadas a la misericordia o a los hospitales y hospicios municipales. Mientras los cerdos de la orden portaban al cuello una campanilla con la tau, los de los hospitales llevaban, para diferenciarse, las iniciales S.A. (Sánchez 2000: 272).

Por ejemplo, la tradicional rifa del cerdo de san Antón en Gasteiz tiene su origen el año 1781, seis años antes de extinguirse la orden. La finalidad de lo recau-

dado era la manutención del hospicio vitoriano que acogía a niños, vagabundos y pobres. No solo los hospitales de las ciudades mantuvieron la costumbre de engordar y rifar un cerdo. Igualmente, en muchas localidades perduró hasta el siglo XX la costumbre de mantener un cerdo entre todos los vecinos y rifarlo el día de san Antón. En Sigüenza (Guadalajara) lo paseaban por el pueblo la semana anterior a la festividad del santo, para incitar a la compra de boletos.

Finalmente, sobre el uso de campanillas trató el pleito que mantuvieron los frailes de Olite con los de Montserrat. Los primeros tenían licencia para postular en Castilla y Aragón y los catalanes también podían hacerlo en el reino de Navarra; cosa habitual que se solapasen las zonas de demanda. El problema llegó porque los monjes demanderos de Montserrat plagiaron las formas antonianas. Los antonianos recorrían los pueblos con un carro tirado por una caballería. La bestia era engalanada con un estandarte con la tau y profusión de campanillas con el mismo signo. Los frailes de Olite aportaron diversas bulas en las que se demostraba el exclusivo derecho antoniano para el uso de campanillas. Los denunciados alegaron que ellos portaban cascabeles pero, la sutileza, no impidió que el tribunal eclesiástico fallara a favor de la orden de san Antonio Abad.

7. LAS TRES CAMPANILLAS.

Íntimamente ligadas a la orden, las campanillas con la tau se muestran inseparables de su actividad postulante. Tanto al cuello de los cerdos alimentados por las gentes, como en los carros con los que el fraile demandero recorría los diversos pueblos y zonas en las que limosneaban.

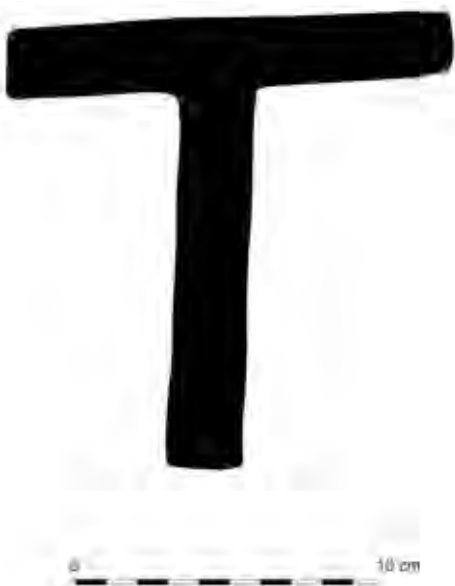


Figura 3. Tau grabada en la puerta norte de san Saturnino de Artajona.



Figura 4. Tau grabada en la ermita de la Blanca de Ujué.

Esto, unido al celo que mostraron los antonianos para defender sus prácticas y símbolos nos lleva a interpretar las campanillas como pertenecientes a la antigua orden. Así como las rifas de cerdos llegan, en muchas zonas, hasta el siglo XX, la cruz tau no es interiorizada por el pueblo y pocas manifestaciones populares nos han llegado de tan curiosa cruz (figs. 3 y 4).



Figura 5. Campanilla de la sierra de Andía. Cruz tau.



Figura 6. Campanilla de la sierra Andía. Flor de lis.

Campanilla n°1 (figs. 5 y 6). Procede de la sierra de Andía, del paraje llamado Arbelz. A finales de los años 80, del pasado siglo, se cercó la carretera NA-120 (Estella-Etxarri Aranatz) con una pared de piedra en su transcurso por la sierra de Andía. Así se evitaba el paso incontrolado de ganado y se evitaban accidentes. En el acondicionamiento del terreno, por medios mecánicos, para asentar la pared y a la vez extraer piedra para su elaboración apareció esta campanilla. La fractura que presenta es anterior a su hallazgo.

Resulta interesante la aparición de la campanilla en una zona exclusivamente ganadera, parece lógico que la postulación se hiciera en los lugares y épocas más favorables. Hasta mediados del siglo XX ha sido habi-



Figura 7. Rosetón con taus de Castrojeriz.

tual, en Navarra, el paso de los demanderos de distintas órdenes, por las eras, en época de trilla. De ahí el dicho: “Al fraile y al gorrión, perdigón”.

La campanilla presenta una cruz Tau y en el lado opuesto una flor de Lis. Los brazos de la tau son curvos y de forma abocinada, del mismo estilo que las taus conservadas en Castrojeriz y Olite.(fig. 7).

Campanilla n°2 (fig. 8). Todos los primeros sábados de mes, salvo julio, se celebra en la plazuela de San José, junto a la catedral de Iruña, un rastrillo de antigüedades. En ese lugar adquirí esta campanilla, a un anticuario burgales que solo me pudo atestiguar el origen de la pieza en esa provincia.



Figura 8. Campanilla de la provincia de Burgos.

La cruz tau quedó algo borrosa en el proceso de fundición, pero se aprecia con claridad que es de estilo Antoniano.

Campanilla n°3 (fig. 9). Procede de la localidad navarra de Vidaurre (Guesálaz). Es propiedad de Pedro Azcona, de Casa (de) el Herrero. La campanilla tiene el asa rota, quizá motivo de su pérdida. También perdió el arranque del badajo por lo que la agujerearon por el hombro y con un alambre le colocaron el actual badajo de hierro. Es la única de las tres que lo conserva y también va decorada con una cruz antoniana.



Figura 9. Campanilla de Vidaurre.

8. LOS ANTONIANOS Y LA FLOR DE LIS.

El año 1609 se publica en Valencia una curiosa obra: “Fundación, vida y regla de la Grande Orden Militar y Monástica de los Caballeros y Monjes del Glorioso Padre San Antonio Abad, en la Etiopia Monarchia del preste Juan de Indias”. Su autor, el monje antoniano Juan Baltasar Abissino, se define como comendador de la orden de san Anton del reino y ciudad de Fatiga, en la actual Etiopía. Según su descripción, los monjes de esta orden africana llevan una cruz tau azul sobre el hábito negro y los caballeros se significaban con taus y flores de lis.

Para muchos autores las referencias a la orden de la tierra del preste Juan es tomada como algo legendario, propio de libros de aventuras. Lo cierto es que en la orden antoniana gozó de total credibilidad ya que Blas de Ceballos, en 1686, recogió la afirmación de Juan Baltasar en su conocida obra sobre san Antonio y los antonianos.

El año 1406 aparece anotado en Comptos Reales la estancia en Navarra de tres frailes de San Antón: Juan, Pedro y Simon. Provenientes de las tierras del Preste Juan de las Indias, la reina Leonor, residente en Olite les dio una limosna. No parece aventurado imaginar su estancia en la casa-hospital de Olite ciudad donde residía la monarquía (Ollaquindia 2000).

Leyenda con claros visos de realidad. Lo cierto es que los monjes navarros plasmaron la flor de lis en sus campanillas con total naturalidad. Finalmente, debo anotar la existencia de campanillas con la tau antoniana y la imagen de san Antonio en el lado opuesto, al menos en Navarra.

BIBLIOGRAFIA.

Aguirre, A.; Galdós, J.J.; Garamendi, L.S.; González, J.A.; Sáenz de Urturi, I.

2004 *Etnografía del Enclave de Treviño 1*. Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos. Donostia-San Sebastián.

Díez Díaz, A.

1984 *Olite. Historia de un reino*. Gráficas Lizarra. Estella-Lizarra.

Elorza Guinea, J.C.

1970 “Un posible centro de culto a Epona en la Provincia de Álava”. *Estudios de Arqueología Alavesa* 4, 275-281.

Gabaldón Martínez M.M.

2003 “El caballo en el mundo Celta. Significado y simbolismo de los équidos entre los pueblos galos”. *El caballo en la antigua Iberia. (Estudio sobre los équidos en la Edad del Hierro)*. Real Academia de la Historia. Madrid: 219-240.

Ibarra Murillo, O.

2011 “Mezkiritz a través de los documentos”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 86, 33-91

Manterola, A. (Dir.)

2000 *Atlas etnográfico de Vasconia = Euskalerriko atlas etnografikoa = Atlas ethnographique du pays Basque. Ganadería y pastoreo en Vasconia*. Etniker. Bilbao.

Marco Simón, F.

1987 “La religión de los celtíberos”. *I Simposium sobre los celtíberos*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza: 55-74.

Martínez Gomez-Gordo, J.A.

1989 “Folclore Seguntino”. *Cuaderno de Etnología de Guadalajara* 11, 7-50.

Ollaquindia, R.

1999 “La orden hospitalaria de San Antonia en Navarra”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 74, 593-609.

2000 “La orden Militar de San Anton”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 75, 147-158.

Omaechevarría Matitegi, I.

- 1958 “San Anton de Urquiola y el misterio de los caminos viejos”. *Boletín Real Sociedad Vascongada de los amigos del País*, Año XIV, Cuaderno 2, 107-115.

Sánchez Domingo R.

- 2004 *La encomienda de San Anton de Castrojeriz. Derecho de asistencia en el camino de Santiago*. Trea. Gijón.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 185-210
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

NUEVAS ESTELAS CRISTIANAS EN EL CENTRO-OESTE DE LA PROVINCIA DE BURGOS.

New Christian Stelae in the Centre-West of de Province of Burgos.

Jacinto Campillo Cueva¹

(Recibido 30-IX-2012)

(Aceptado 12-XII-2012)

Palabras clave: Burgos. Cementerio. Cristianismo. Cruz. Estela. Huesera. Vía crucis.

Keywords: Burgos. Cemetery. Christianity. Cross. Ossuary. Stations of the Cross. Stela.

Gako-hitzak: Burgos. Gurutzea. Gurutze bidea. Hezurtegia. Hilarria. Kristautasuna.

RESUMEN.

Este estudio da a conocer 27 estelas inéditas, halladas en el centro-oeste de la provincia de Burgos. Este territorio, constituido básicamente por los antiguos partidos judiciales de Castrojeriz y Villadiego, da unidad al conjunto pues tanto la tipología como la funcionalidad y la cronología de estas piezas son muy diferentes. A pesar de la diversidad, todas ellas fueron labradas por los cristianos entre los siglos XII y XIX, ambos inclusive, para señalar la existencia de una tumba, para delimitar el circuito de los cementerios medievales, para recordar la muerte accidental de una persona en descampado, para señalar la existencia de una huesera o bien para jalonar el recorrido de un vía crucis.

SUMMARY.

This study shows 27 unpublished stelae found in the Center-West of the province of Burgos. This area, formed basically by the ancient judicial districts of Castrojeriz and Villadiego, gives a sort of unity to the set since both the type and functionality and the chronology of these parts are very different. However, despite the diversity, all of which were carved by Christians between the 12th and 19th centuries, both included, to indicate the existence of a tomb, to delimit the circuit of de medieval cemeteries, to remind the accidental death of a person in the open ground, to indicate the existence of an ossuary or to mark the route of a Station of the Cross.

¹ Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos"
Petronila Casado, 22 Burgos. jcampillocueva@hotmail.com

LABURPENA.

Azterlan honek Burgosko erdi-mendebaldean aurkitutako 27 hilarri ezezagunen berri ematen du. Lurralde horrek, oinarrian Castrojeriz eta Villadiegoko antzinako barruti judizialek eratutakoak, multzoari osotasuna ematen dio, pieza hauen tipologia, funtzionaltasuna eta kronologia oso desberdinak baitira. Dibertsitatea gorabehera, horiek guztiak kristauek landu zituzten XII. mendetik XIX.era bitartean (biak barnean), hilobi baten existentzia adierazteko, Erdi Aroko hilerrien zirkuitua mugatzeko, landa zabalean halabeharrez izandako pertsona baten heriotza gogorarazteko, hezurtegi baten existentzia seinaleztatzeko edota gurutze bide baten ibilbidea apaintzeko.

1. INTRODUCCIÓN.

Las prospecciones realizadas a lo largo de la última década en la zona centro-occidental de la provincia de Burgos, básicamente coincidiendo con los antiguos partidos judiciales de Castrojeriz y Villadiego, han producido diferentes y numerosos hallazgos de estelas cristianas, en parte ya publicados por nosotros en función de alguna particularidad específica: la señalización del perímetro del cementerio medieval (Campillo 2009: 93-110), la ubicación de ermitas desaparecidas (Campillo 2012: 215-226), la aparición de piezas modernas provistas de caracteres epigráficos (Campillo 2004: 415-451; 2006/7: 371-386) o bien anepigráficas (Campillo 2011: 181-192) o, en fin, mediante el estudio monográfico de algunos focos estélicos (Campillo 1997: 419-444); y, en parte, inéditas, por no responder claramente a ninguno de los presupuestos anteriores, que hoy damos a conocer.

Estos descubrimientos han sido posibles gracias a la colaboración desinteresada de muchas personas, algunas de ellas lo han hecho de forma anónima, aunque otras nos proporcionaron sus nombres, como son Amando García (Villasandino), Amador Valdemoro (Castellanos de Castro y Castrillo de Murcia), Enrique Alonso (Castrojeriz), Susana Pardo y Lucila Delgado (Mazuelo de Muñó) I, Clementino González (Sasamón) Ángel Manso (Castrillo de Murcia) y especialmente Enrique Puente (Los Balbases, Villaverde Mogina, Celada del Camino y Mazuelo de Muñó). Todos ellos nos han ofrecido las indicaciones necesarias para el estudio de estas piezas, indicándonos su ubicación, acompañándonos en la visita o incluso permitiéndonos el acceso a los templos donde hoy se guardan estas muestras funerarias.

Uno de los pocos rasgos comunes a todos estos hallazgos es su pertenencia a un mismo espacio geográfico, de forma triangular, cuyo vértice más oriental estaría en la ciudad de Burgos y su lado más occidental lo constituiría el límite con la provincia de Palencia. El límite septentrional viene marcado por un cordal montañoso desgajado de las estribaciones meridionales de la Cordillera Cantábrica, con sensible orientación de NO-SE, que arranca desde la misma provincia palentina a la altura de Aguilar de Campoo y llega hasta el extremo septentrional de la Sierra de la Demanda, ya del Sistema Ibérico. Las alturas medias de esta alineación superan los 1.000 metros, destacándose, ante todo, de oeste a este, los vértices geodésicos de Peña Amaya (1.377 m), El Perul (1.160), Los Montecillos (1.029) y Pelado (1.095). Esta disposición de la altimetría demuestra que las cotas más elevadas se disponen al NO, donde se dan también las mayores anchuras de la alineación, mientras que, hacia el SE, aquellas se moderan y estas se hacen más estrechas y practicables.

Esta cordillera sirve también de divisoria hidrográfica entre el Ebro al norte y el Duero al sur. Los ríos más importantes de este territorio tienen sus nacimientos en esta alineación montañosa y se dirigen hacia el sur para desembocar en la margen izquierda del Pisuerga -cuyo curso corre de norte a sur-, caso del río Odra con su afluente el Brullés; o en la margen derecha del Arlanzón -cuyo curso discurre de este a oeste-, como sucede con los ríos Hormazuela, Úrbel y Ubierna.

La erosión de las aguas fluviales ha excavado valles alargados en dirección N-S, estrechos en sus cursos altos, pero que se van ampliando paulatinamente en los tramos medios y bajos, donde forman vegas y extensas campiñas. De esta forma, en los interfluvios, quedan en resalte los altos páramos de superficie más o menos tabular. Desde la capital burgalesa hasta el valle formado por el Odra-Brullés, predominan los páramos que frisan o superan los 900 metros de altura. Más hacia el oeste, hasta la misma raya con la provincia de Palencia, las altitudes medias son más modestas, prevaleciendo aquellas situadas entre los 800 y 900 metros, a excepción de las vegas bajas del Odra y las del Pisuerga que se sitúan a mucha menor altura.

El lado sur viene delimitado por el valle excavado por el río Arlanzón, afluente del Arlanza. Este valle, también abierto en los páramos de la Meseta, es de horizontes mucho más dilatados y se dispone en sentido NE-SO.

La mayor parte de este territorio, comprendido entre la alineación montañosa del norte y el valle fluvial del sur, se ha dedicado tradicionalmente a la agricultura del cereal, tanto en los fértiles suelos de las campiñas como en las tierras pedregosas de los páramos, debido fundamentalmente a su naturaleza sedimentaria y a su topografía poco accidentada.

Las redes de carreteras principales convergen en la ciudad de Burgos. La más importante, la autovía de Castilla, es periférica y sigue el valle del Arlanzón en dirección a Valladolid. La segunda es la autovía del Camino de Santiago, la antigua carretera nacional 120 de León, que cruza el territorio aproximadamente por su mitad. Además, arrancando de esta a la altura de Villanueva de Argaño, está la carretera comarcal 627 que se dirige a Herrera de Pisuerga por Villadiego, recorriendo los pueblos septentrionales situados en el piedemonte de Las Loras.

Así pues, este territorio es el que da cohesión a este conjunto de estelas tan diversas en cuanto a cronología, funcionalidad y calidad artística, amén de su adscripción general al mundo cristiano. El conjunto lo forma un grupo de 27 estelas cuyo rasgo más notable es su carácter inédito. Si a este lote se añaden las publicadas por Cadiñanos (1993:257, 258, 260, 266, 267) en Grijalba, Sandoval de la Reina, Las Hormazas,

Olmillos de Sasamón y Pedrosa del Páramo; y por nosotros mismos en distintas ocasiones, como ya se ha indicado arriba, se concluye que esta es una de las zonas de la provincia con más elevada concentración de estelas cristianas, especialmente aquellas de cronología moderna (siglos XVIII-XX).

Además de las publicadas y de otras conocidas, aún inéditas, existieron otras muchas, recordadas por la tradición popular. Estas estaban diseminadas por los campos y recientemente han desaparecido, casi siempre a consecuencia de los movimientos de tierras realizados con motivo de unas concentraciones parcelarias que no respetaron ni lindes ni caminos antiguos, lugares idóneos para la colocación de este tipo de hitos recordatorios.

En este estudio, no se incluyen las estelas publicadas con anterioridad ni tampoco las inéditas de época moderna que poseen inscripción ya que estas se han reservado para la elaboración de un próximo trabajo en unión de otras piezas de fuera de esta comarca y que, debido a su naturaleza y posibilidades, requieren la consulta de los libros parroquiales de difuntos o del registro civil de los pueblos afectados a fin de confirmar y complementar los datos registrados en la propia estela o salvaguardados por la tradición oral.

Conviene recordar que algunas de las estelas ya publicadas se encuentran hoy en paradero desconocido, bien por traslado a un lugar más seguro o bien por haber sido robadas o vendidas. Muestras de ello son dos piezas de Villandiego, una de Boada y otra de Olmos de la Picaza. La misma suerte ha corrido el ejemplar número 2º de Villaverde Mogina.

2. CATÁLOGO DE ESTELAS.

2.1. Los Balbases.

En la parte NO de la explanada contigua a la ermita de la Virgen de Vallehermoso, existen seis estelas, descubiertas hace algunos años al realizar un acondicionamiento del terreno circundante. Actualmente se han reubicado a los lados de los accesos al santuario y en el murete construido frente al pórtico.

1.— Estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de los páramos de color blanco a cuyas superficies se han adherido líquenes grisáceos y amarillentos. Actualmente está colocada sobre una peana rectangular de piedra y se halla recogida con cemento. La pieza mide 44 cm de altura. El disco alcanza los 32 cm de diámetro máximo por 23 de grosor. El vástago, de 13 cm de altura y 24 de espesor, tiene forma prismática con base rectilínea de 20 cm de anchura, frente a los 24 existentes en la conexión con el disco. La única cara decorada mira al frente y lleva en el centro del

disco una pequeña cruz latina rehundida de fondo bastante amplio y liso (fig. 1).

2.— Estela de cabecera discoidea, trabajada en piedra caliza de los páramos de tonalidad blanca aunque las superficies expuestas a la intemperie han tomado un color oscuro y llevan una pátina de líquenes negruzcos, grises y amarillentos. En principio se colocó sobre un basamento de piedra, enfrente de la anterior, camino por medio, pero posteriormente fue derribada y hoy se encuentra tirada en el mismo lugar. Uno de los laterales traseros del bloque se encuentra achafanado. Mide 64 cm de altura. El disco frisa los 45 cm de diámetro por 21 de espesor. El pie, de 30 cm de altura y 10 de espesor, tiene forma prismática con base rectilínea de 31 cm de ancho, frente a los 35 que existen en la conexión con el disco. La única cara decorada, orientada al camino, muestra, en el centro del disco, una cruz latina rehundida, de traza muy similar a la precedente, aunque colocada de manera asimétrica en el disco (fig. 2).

3.— Estela antropomorfa, elaborada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino. Sus superficies, al estar expuestas a la intemperie, han adquirido una tonalidad grisácea que enmascaran líquenes blancos y negruzcos. En la actualidad, se halla recogida con cemento sobre una peana de piedra al lado de unos olmos y espinos. Mide 60 cm de altura. El disco alcanza los 34 cm de diámetro por 28 de grosor. El pie presenta una altura de 26 cm con una base rectilínea de 37 cm de anchura por 25 de grosor. Sin embargo, la conexión con el disco se hace mediante una escotadura de 28 cm de amplitud. El disco de la cara orientada al camino lleva una cruz latina rehundida, de factura similar a las anteriores (fig. 3). El anverso es liso y más descuidado.

4.— Estela antropomorfa, realizada en piedra caliza de los páramos de tonalidad blanca aunque recientemente ha tomado un color oscuro por estar a la intemperie y por adherirse líquenes grises y amarillentos. Se halla recogida con cemento en el extremo suroccidental de la barbacana. Mide 52 cm de altura. El disco alcanza los 45 cm de diámetro y su espesor oscila entre los 17 y los 19. Una escotadura de 30 cm de amplitud le une con un vástago de apenas 10 cm de alto cuya base rectilínea tiene 43 cm de anchura y 20 de grosor. El disco de la cara que mira al exterior exhibe una cruz patada de brazos iguales obtenida mediante cuatro rebajes angulares cuya punta converge en el centro del campo (fig. 4).

5.— Estela antropomorfa, trabajada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino que, al contacto con la intemperie, ha adquirido una tonalidad ocre o grisácea, según los casos. Se halla recogida con cemento sobre la escuadra que forman los dos muros del atrio. Mide 48 cm de altura. El disco alcanza los 38 cm de diámetro y tiene un espesor que oscila entre los

15 y 16 cm. El pie, que oscila entre los 8 y 12 cm de alto, muestra una base rectilínea de 42 cm de ancho, frente a los 34 existentes en la conexión con el disco, y 15 de grosor. El disco de la cara orientada al camino lleva una cruz latina rehundida, de factura similar a las tres primeras, pero descentrada con respecto al centro del campo ya que ocupa la parte alta de este (fig. 5).

6.— Estela de cabecera discoidea, elaborada en piedra caliza de los páramos de color blanco. Actualmente, se ha recogido con cemento en el extremo del muro del atrio, junto a la pared de la ermita. Mide 50 cm de altura. El disco frisa los 30,50 cm de diámetro y su espesor oscila entre los 16 y 19 cm. El cuello, muy marcado, tiene una amplitud de 14 cm, mientras que el vástago, de apenas 18 cm de alto, alcanza los 30 cm de anchura en la base rectilínea por 19 de grosor. Los laterales del pie aparecen redondeados, simulando unos hombros. El disco del anverso mira hacia el exterior y lleva una bordura lisa en resalte que enmarca una cruz griega en relieve obtenida mediante el rehundido de los cuatro cuadrantes existentes entre los brazos (fig. 6). El canto del disco muestra dos líneas incisas longitudinales y paralelas.

7.— Estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de color blanco. Su ubicación primera fue el camino de acceso al primitivo cementerio contiguo a la iglesia de San Millán, pero, al construirse el actual camposanto a las afueras de la villa, el espacio cemeniterial se allanó poniendo al descubierto tumbas de lajas, huesos humanos y varias estelas que se guardaron en el templo o se tiraron en las inmediaciones. Mide 80 cm de altura máxima. El disco alcanza los 37 cm de diámetro por 15 y 17 de espesor. El pie es trapezoidal aunque ha perdido un lateral de la base de modo que la parte conservada solo tiene 27 cm de altura por 17 cm de anchura, frente a los 23 del entronque con el disco y los 32 de anchura máxima, y 16 de grosor. La decoración está muy deteriorada. El anverso muestra una bordura lisa que se prolonga hacia abajo a la altura de la conexión con el pie. De aquí surge una especie de cruz latina en relieve cuyos brazos adoptan formas que recuerdan la cruz de Malta (fig. 7). El reverso lleva una bordura lisa y dentro una cruz griega en relieve de brazos bastante anchos y algo curvilíneos, salvo el brazo superior que presenta un ensanchamiento en su extremo, obtenida mediante el rebaje de los cuadrantes (fig. 8).

8.— Estela de cabecera discoidea, trabajada en piedra caliza blanca muy deleznable que, al estar en contacto con la intemperie, ha adquirido un tono gris. En principio, perteneció al primitivo cementerio de la iglesia de San Millán, pero, al ser destruido este, se tiró, junto con otras piedras, delante de la portada de la iglesia, al lado de una bodega que hay entre los dos caminos de subida al mencionado templo. Mide 44 cm de alto. El disco tiene forma oblonga y alcanza los 26 cm de diámetro horizontal por 16 de grosor. El pie, a pesar de los deterioros, frisa los 20 cm de alto por 18

de ancho y 16 de grosor. Las dos caras carecen de decoración.

9.— Estela de cabecera discoidea, elaborada en piedra caliza de color blanco. Hasta hace pocos años, formó parte del cementerio de la iglesia de San Esteban aunque, al desaparecer este, la estela pasó al baptisterio del templo donde se guarda en la actualidad. Mide 54 cm de altura. El disco frisa los 34 cm de diámetro por 13 de grosor. El pie adquiere una forma prismática de 22 cm de alto, por 20 de ancho en el entronque con el disco, frente a los 23 de la base rectilínea, y 14 de espesor. El disco del anverso muestra una circunferencia incisa que lleva inscrita una cruz griega de igual técnica (fig. 9). En cambio, el reverso exhibe una circunferencia incisa que rodea una doble aspa esculpida que deja en positivo una cruz de Malta (fig. 10).

2.2. Castellanos de Castro.

1.— Disco perteneciente a una estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino aunque sus superficies han tomado un color terroso por haber estado a la intemperie. Se hallaba en el término de Dehesa, también llamado Monte, no lejos del cruce de la carretera que lleva a Castellanos, a la izquierda. Estuvo un tiempo tirada en la cuneta hasta que un vecino de Castrillo de Murcia la recogió. Mide 50 cm de diámetro por 15 de grosor. El anverso muestra una bordura lisa y en el círculo central, una cruz griega en relieve, obtenida mediante el rebaje de los cuadrantes (fig. 11). El reverso lleva la misma decoración cruciforme, aunque toda su superficie se encuentra muy alterada.

2.3. Castrillo de Murcia.

1.— Estela tabular, elaborada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino que, al estar en contacto con la intemperie, ha adquirido una tonalidad gris. Se hallaba a la vera del camino real a Sasamón, en el término de Las Hazuelas, también conocido por Los Álamos, a la entrada del pueblo, a la izquierda de la carretera. Al parecer, se derribó para aprovechar su piedra en la construcción de los muros de una nave agrícola. La porción conservada se ha colocado en posición invertida para formar una de las jambas. Mide 155 cm de altura por 48 de anchura. La parte visible muestra parte de la decoración, consistente en una gran cruz latina en relieve sobre peana pentagonal de base rectilínea (fig. 12). El espacio inferior, de proporciones muy amplias, debió estar reservado a la inscripción aunque hoy no se aprecia ningún rasgo. Sin embargo, según informaciones fidedignas, tenía epígrafe, quizá hoy colocado dentro del mismo almacén.

2.4. Castrojeriz.

Las cuatro estelas siguientes fueron halladas hace varios años en el claustro de la iglesia de San Juan al hacer unas obras. Junto a ellas aparecieron tumbas y esqueletos humanos. Actualmente se hallan en el mismo recinto claustral, dispuestas sobre el suelo pedregoso.

1.— Estela antropomorfa, tallada en piedra caliza de los páramos de color amarillento. Mide 50 cm de altura. El disco alcanza los 34 cm de diámetro por 10 de espesor. El pie tiene forma poligonal, con un estrechamiento a la altura del entronque con el disco de 21 cm de anchura. Debajo se produce un ensanchamiento puntiagudo de 25 cm de amplitud para, a continuación, estrecharse y formar una base rectilínea de 15 cm de anchura y 12 de grosor. El anverso lleva una bordura lisa y dentro una cruz griega en relieve obtenida mediante el rebaje de los cuadrantes (fig. 13). En el entronque con el pie, la redondez del disco se acentúa mediante una línea curva esculpida. El reverso muestra tres circunferencias concéntricas de técnica incisa (fig. 14).

2.— Estela antropomorfa, trabajada en piedra caliza de los páramos de color ocre. Mide 61 cm de altura. El disco presenta 36 cm de diámetro, por 27 de altura y 14 de espesor. El estrechamiento del cuello, de 22 cm de amplitud, da paso a un pie prismático, de 32 cm de anchura máxima, con base rectilínea de 26 cm y 12 de grosor. La pieza es lisa, pero en una cara aparece una incisión curvilínea convexa a la altura de los hombros.

3.— Estela de cabecera discoidea, elaborada en piedra caliza de los páramos de color ocre. Mide 46 cm de altura. El disco frisa los 28 cm de diámetro por 21 de grosor. El vástago alcanza los 16 cm de altura, por 14 de amplitud en la base rectilínea, frente a los 16 en el entronque con el disco, por 24 de espesor. El disco del anverso se decora con una circunferencia incisa que lleva en su interior una cruz griega de la misma técnica cuyos brazos horizontales parecen de terminación ancorada (fig. 15). El reverso presenta cuatro formas fusiformes rehundidas en disposición de aspa que dejan en positivo una cruz de Malta (fig. 16).

4.— Estela antropomorfa, realizada en piedra caliza de los páramos de color ocre. Mide 51 cm de altura. El disco frisa los 31 cm de diámetro por 19 de espesor. El cuello presenta una escotadura de 15 cm de anchura, mientras que el pie, de forma poligonal, alcanza 26 cm de altura, 23 de anchura y 21 de espesor. La base está rota. El disco del anverso se decora con una cruz latina en relieve (fig. 17), mientras que el reverso permanece liso.

2.5. Celada del Camino.

1.— Estela de cabecera discoidea, trabajada en piedra caliza de color blanco aunque parte de su superficie ha adquirido una tonalidad dorada. Se halla empujada en el muro de la huesera de la iglesia entre dos contrafuertes situados a la izquierda de la portada del templo. Al parecer, esta fue siempre su posición, a pesar de haber sido recientemente recogida con cemento. Mide 56 cm de altura. El disco alcanza los 35 cm de diámetro, mientras que el pie, de forma prismática y base rectilínea, tiene 20 cm de altura por otros tantos de anchura. La cara visible muestra un disco decorado con una bordura lisa en resalte que contiene una cruz griega en relieve conseguida por el rebaje de los cuatro cuadrantes (fig. 18). La redondez del disco se prolonga en el arranque del vástago mediante una incisión curvilínea.

2.6. Mazuelo de Muñó.

1.— Estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de color blanquecino. En fecha desconocida fue reutilizada como material de relleno de una capilla dedicada a la Inmaculada, pero, hace dos años, al rehabilitar esta alcoba y sustituir el suelo primitivo por otro moderno, salió a la luz. Actualmente, se ha colocado en dicha capilla, hoy convertida en baptisterio, adhiriéndola al muro sobre la línea de imposta que forma el lateral izquierdo con el testero. Mide 37 cm de altura. El disco frisa los 26 cm de diámetro y tiene un espesor que oscila entre 10 y 13 cm. El pie está roto, pero la porción conservada alcanza los 13 cm de altura máxima, por 16 de anchura en la conexión con el disco y 14 de espesor. El disco del anverso muestra una bordura lisa y dentro del campo rebajado aparece una rosácea hexapétala cuyos pétalos ondulados, tripartitos en sentido longitudinal por dos incisiones, surgen de un centro tetralobulado (fig. 19). El reverso no parece estar decorado, pero, al tacto, muestra una bordura con un círculo central bastante rehundido.

2.7. Sasamón.

1.— Fragmento de disco perteneciente a una estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de color rojizo. Se desconoce su procedencia exacta aunque actualmente se encuentra depositada en la colegiata de Santa María, en una capilla lateral, sita al lado de la epístola, junto a diversas molduras de escaso valor artístico. Sin embargo, el reverso ha sufrido grandes deterioros y la superficie primitiva se ha perdido. La porción conservada mide 32 cm de diámetro, por 20 de altura máxima y un espesor que oscila entre los 9 y 10 cm. La decoración consiste en seis circunferencias concéntricas incisas de diferente anchura que toman por referencia un punto central. La banda más ancha lleva una inscripción muy maltratada que solo permite la lectura de MA[R]YA (fig. 20).

2.— Estela de cabecera discoidea, trabajada en piedra caliza de los páramos de tonalidad blanquecina que ha adquirido, en superficie, un color grisáceo y líquenes por haber permanecido a la intemperie. Fue hallada en el término de Carabeo, donde Martínez Díez (1987:369) localiza un despoblado medieval. Al parecer, estuvo relacionada con la ermita de San Juan. Allí permaneció hasta la década de 1980 en que se realizó la concentración parcelaria. Entonces, con buen criterio, se recogió en la colegiata de Santa María de Sasamón. Actualmente se encuentra junto a la pieza anterior. Mide 49 cm de altura. El disco alcanza los 35 cm de diámetro por 17 de grosor. El pie, de aspecto irregular, tiene forma prismática y alcanza los 19 cm de altura. Su anchura en la conexión con el disco llega a los 23, siendo su espesor similar al del disco. El anverso es la única cara decorada con una sencilla cruz griega de trazos esculpidos que ocupa el disco (fig. 21).

2.8. Valbonilla.

1.— Estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de color blanco cuyas superficies han adquirido un color negruzco debido a la adherencia de numerosos líquenes. Actualmente se halla encima de la puerta del cementerio, contiguo a la iglesia por el mediodía, donde, según las informaciones, ha estado siempre. Debido a su situación en alto, es imposible conocer sus medidas exactas, aunque podrían estar entre los 50 cm de altura, los 20 de diámetro del disco y los 13 de espesor. El disco es circular y carece de decoración tanto en el anverso como en el reverso. Sobre su remate va una cruz de hierro más moderna. El pie tiene forma trapezoidal, con base rectilínea recogida con cemento, cuya anchura es sensiblemente mayor que la del entronque con el disco.

2.9. Villahizán de Treviño.

1.— Estela de cabecera discoidea, elaborada en piedra caliza de color blanco y de naturaleza muy friable. Desde tiempo inmemorial, se halla empotrada en la fachada principal de la “Casa del Veterinario”, sita a los pies de la iglesia parroquial. Mide 44 cm de altura, pero se desconoce su espesor por estar empotrada. El disco, de forma oblonga, alcanza los 33 cm de diámetro. El pie, de forma prismática, alcanza los 22 cm de anchura en la base rectilínea por 24 en la conexión con el disco. El disco de la cara visible lleva una bordura en resalte cuyo campo exhibe una cruz griega en relieve, resultante de haber rebajado los cuatro cuadrantes (fig. 22).

Es posible que las paredes orientales de esta casa, las más próximas a la iglesia, hayan servido de límite al antiguo cementerio parroquial ya que en las dos esquinas que miran al templo, a cosa de dos metros de altura, aparecen empotrados dos sillares rectangulares

de color dorado que llevan una cruz griega en relieve con sus cuadrantes rebajados.

2.— Disco perteneciente a una estela de cabecera discoidea, trabajada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino. Se halla empotrada en una casa que hace esquina a la altura de la cabecera de la iglesia parroquial. Forma parte de un reducido zócalo de piedra que sustenta un muro revocado. Según las informaciones recabadas, esta piedra siempre ha estado en este lugar aunque anteriormente se encontraba, como el resto del muro, revocada. Mide 31 cm de diámetro por 28 de altura. En la parte inferior conserva el arranque del pie cuya anchura frisaba los 20 cm. El disco de la cara visible lleva una bordura y dentro del campo una cruz griega en relieve obtenida mediante el rebaje de los cuatro cuadrantes (fig. 23).

2.10. Villandiego.

1.— Estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de color blanquecino. Según informaciones, procede del término de El Campillo. Aunque hoy se encuentra desaparecida, en 1985 estaba encajonada entre dos contrafuertes existentes en la cabecera de la iglesia parroquial. El centro del disco de la cara visible llevaba un pegote de cemento que impedía apreciar su decoración. El disco frisaba los 40 cm de diámetro y el pie, de forma trapezoidal y base rectilínea, alcanzaba los 25 cm de alto lo que otorgaba a la pieza una longitud de unos 65 cm por unos 12 de espesor. La única decoración apreciable aparecía en el canto del disco y consistía en dos líneas paralelas y longitudinales incisas. No obstante, las dos caras del disco estaban decoradas ya que incluso los motivos de la parte oculta eran perceptibles al tacto.

2.11. Villasandino.

1.— Estela de cabecera discoidea, trabajada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino que, al estar en contacto con el aire, ha adquirido una tonalidad gris. Se halla empotrada en una tapia de piedra y adobe de un corral existente al este del pueblo, junto a la carretera que va a Castrojeriz, a la altura del puente antiguo de piedra. Mide 74 cm de altura. El disco alcanza los 49 cm de diámetro y 16 de grosor. El vástago presenta una forma groseramente rectangular de 31 cm de alto por 28 de ancho máximo, frente a los 26 existentes en la unión con el disco. La base del pie adopta un perfil redondeado. La cara visible está sin decorar. Es lógico pensar que la cara oculta también carezca de ornamentación.

2.12. Villaverde Mogina.

1.— Disco perteneciente a una estela de cabecera discoidea, elaborada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino. Se desconoce el lugar de proce-

dencia aunque actualmente se halla recogida con cemento en la pared de una era, sita en la calle de las Bodegas, al este del caserío y no lejos de una ermita derruida y de la carretera que conduce a Santa María del Campo. El disco tiene 34 cm de altura por 49 de diámetro y 14 de espesor. La parte visible lleva en el centro del disco una cruz griega esculpida aunque el crucero se encuentra deteriorado a consecuencia de algún golpe (fig. 24).

2.— Estela de cabecera discoidea, labrada en piedra caliza de los páramos de color blanquecino. Debido al contacto con los agentes meteorológicos, sus superficies han adquirido una tonalidad grisácea a la que se han adherido infinidad de líquenes de color blanquecino, ocre y gris. En 2005, se hallaba apoyada en las paredes de una casa de piedra con añadido de ladrillo cara vista, frente a la cabecera de la ermita arruinada de San Quirce y Santa Julita, actualmente denominada El Cuartel. En 2012 ya no se encontraba en este lugar por lo que ignoramos su paradero. Mide 90 cm de altura. El disco, de forma oblonga, frisa los 71 cm de diámetro y los 19 de espesor. El pie prismático alcanza los 42 cm de alto por 48 de ancho en la base rectilínea, frente a los 43 en el entronque y los 19 de grosor. El anverso del disco muestra una cruz griega rehundida de fondo plano con vástago para ensartar (fig. 25). El reverso es liso.

2.13. Yudego.

1.— Estela de cabecera discoidea, elaborada en piedra caliza de color blanquecino que, al contacto con la intemperie, ha adquirido una tonalidad gris terrosa. Actualmente se encuentra hincada dentro del atrio de la iglesia, frente a la entrada, aunque procede del término de Fuente Mediovinio, sito al SO del pueblo, donde recordaba la muerte de una persona. Mide 44 cm de altura, a los que habría que añadir al menos medio metro más que se encuentra enterrado. El disco alcanza los 43 cm de diámetro por un espesor comprendido entre los 19 y 21 cm. El pie está completamente enterrado y no se pueden precisar sus medidas. El disco del anverso exhibe una bordura lisa cuyo círculo interior está ocupado por una cruz griega en relieve (fig. 26). El reverso es liso.

3. CONCLUSIONES.

El estado de conservación de la mayoría de las estelas publicadas es aceptable, a pesar de que muchas presenten ciertos deterioros superficiales producidos por el paso del tiempo o por la simple adherencia de líquenes que enmascaran los motivos decorativos. No obstante, algunas de estas piezas han llegado a nuestros días con algunos desperfectos mayores, debidos a la acción humana, que se traducen en roturas mínimas localizadas en los bordes del disco y más frecuente-

mente en la desaparición parcial o total del vástago. Estos deterioros están relacionados, sobre todo, con las labores de arada, con los desmontes de terrenos incultos a consecuencia de la concentración parcelaria o con la reutilización de estos bloques en la construcción. A veces, los desperfectos parecen antiguos, posiblemente de época medieval o moderna. Es el caso de las piezas de Mazuelo de Muñó, Castrojeriz y las de Los Balbases depositadas en sus iglesias. En otras ocasiones, la mala conservación parece tener un origen reciente y viene determinada por la naturaleza deleznable de la piedra, en unión a su exposición continua a la intemperie, como sucede en Villahizán de Treviño (nº 1) y Los Balbases (nº 8), o por la comisión de algún acto vandálico (Castrillo de Murcia). No es excepcional el hallazgo de estelas que han perdido todo el vástago como se ve en Castellanos de Castro, Villaverde Mogina (nº 1) y Villahizán de Treviño (nº 2), incluso la mitad del disco, como se aprecia en Sasamón (nº 1). Sin embargo, la mayoría reduce la pérdida a una parte del pie.

La constitución litológica del terreno condiciona el empleo de la piedra caliza predominante, tanto en las campiñas como en los páramos o en los rebordes montañosos del cordal de Las Loras. No obstante, las variedades de piedra caliza del país son notables. Entre todas ellas destaca la denominada caliza de los páramos, caracterizada por la presencia de numerosas oquedades o coqueras que, en ciertas ocasiones, son de un tamaño notable y, en otras, no pasan de parecer simples porosidades. Esta particularidad no solo afea las superficies de las estelas, sino que confiere un aspecto paupérrimo a los motivos decorativos por acentuar aún más su rusticidad. Rara vez la caliza ofrece una textura fina y sin coqueras. Entonces el acabado superficial de la labra suele ser más hábil. Si la caliza es de naturaleza muy friable, el contacto con los agentes meteorológicos contribuye a desmenuzarse o exfoliarla con facilidad tal como se ve en Villahizán de Treviño (nº 1) y Los Balbases (nº 8).

Aunque casi se estudia una treintena de estelas, la variedad tipológica de las mismas es más bien reducida pues predominan, con mucho (21 en total), las estelas de cabecera discoidea. Conviene, no obstante, aclarar que no todos los discos ofrecen una redondez más o menos perfecta, ya que algunos dibujan formas oblongas u ovaladas bien con tendencia a un desarrollo vertical (el nº 1 de Los Balbases, el 2 de Sasamón y el 1 de Villahizán de Treviño) o bien en sentido horizontal (el nº 2 de Villaverde Mogina). Los pies de este tipo de estelas suelen adoptar una forma más o menos prismática, con los laterales casi paralelos, aunque a veces esbozan perfiles trapezoidales y poligonales.

A este modelo predominante, le siguen en número las estelas antropomorfas (5), caracterizadas por poseer un disco redondo, un notable estrechamiento en el entronque de este con el vástago y un pie más o

menos prismático. El conjunto destaca por recordar la forma de una figura humana provista de cabeza, cuello y hombros.

Solo en un caso (Castrillo de Murcia) aparece el tipo de estela tabular que, además, es un ejemplar de factura reciente. Es muy posible que esta pieza tuviera un remate curvilíneo, como otras de Villandiego de tipología semejante (Campillo 2004:435-439), si bien este no se ha conservado.

A todas luces, la talla de la piedra es siempre tosca, pero especialmente en las calizas de los páramos. La labra de las superficies carece de esmero, no solo como resultado de la falta de habilidad del cantero, sino también de la propia naturaleza del material utilizado. El trabajo es somero y, salvo excepciones, se limita a desbastar las caras anteriores y posteriores, aunque procurando alisar más el anverso que el reverso. Tampoco los cantos deparan novedades en este sentido y menos aún los pies. Estos, al menos la parte distal, por estar destinada a hincarse en la tierra, muestran un desbastado mucho más tosco, con abultamiento y huellas del cincelado. Solo el ejemplar nº 1 de Sasamón, sin duda motivado por la mayor calidad de la piedra y la mayor pericia del cantero, ofrece una superficie labrada con esmero. En otras ocasiones, sobre todo en Mazuelo de Muñó, también se aprecia cierto cuidado en el acabado de las superficies y de los motivos decorativos, sin duda por haber sido realizados por maestros en el arte de la cantería, cuyos motivos ornamentales no están exentos de valor estético.

Las medidas exactas y completas de todas estas piezas no se conocen en su totalidad, pero los datos proporcionados por la mayoría de ellas permiten establecer unos parámetros bastante aproximados. En general, se puede afirmar que sus medidas no desentonan de las ofrecidas por las estelas burgalesas ya publicadas, aunque conviene precisar algunos pormenores. Al parecer, los bloques de mayores proporciones corresponden a piezas modernas, como son las de Castrillo de Murcia (155 cm de altura parcial) y de Villaverde Mogina (90 cm). Las demás ofrecen unas magnitudes mucho más modestas que van desde los 80 y 74 cm de altura de la pieza (nº 7) de Los Balbases y la de Villasandino respectivamente, a los 44 de otros dos de Los Balbases (nº 1 y 8). Aunque, obviando las medidas parciales, la media se sitúa entre los 50 y 65 cm de altura.

Lo mismo podría decirse de los diámetros de los discos. Mientras las medidas más usuales se encuentran entre los 30 y 50 cm, el diámetro mayor se alcanza en Villaverde Mogina (nº 2) con 71 cm y el más pequeño en Mazuelo de Muñó y el ejemplar nº 8 de Los Balbases con 26 cm. Asimismo, los espesores discales suelen variar bastante, incluso dentro de una misma pieza. Como máximo, llegan a oscilar tres centímetros, como se aprecia en la estela nº 6 de Los

Balbases (entre los 16 y los 19 cm) y la de Mazuelo de Muñó (entre los 10 y los 13). Los grosores mayores se dan en piezas recientes, como la nº 3 de Los Balbases con 28 cm. Las medidas medias van desde los 10 a los 20 cm, siendo bastante excepcionales tanto los situados por debajo como por encima. Conviene recordar que, en algunas de estas estelas, el grosor del disco no puede conocerse por encontrarse empotradas y recogidas con cemento (Celada del Camino y Villahizán de Treviño) o por estar a demasiada altura (Valbonilla).

Los vástagos ofrecen una gran diversidad de modelos aunque predominan los de forma prismática con laterales casi paralelos, si bien con una tendencia a adelgazarse hacia la base. Entre un extremo del pie y otro, suele haber una diferencia que oscila considerablemente entre los 2 y los 13 cm como máximo. No obstante, hay otros marcadamente trapezoidales o poligonales con bases más anchas. La altura de los pies también oscila mucho pues va desde los 42 cm de Villaverde Mogina (nº 2) y los 31 de Villasandino a los 13 del ejemplar nº 1 de Los Balbases. Sin embargo, las medidas más frecuentes oscilan entre los 20 y 30 cm. Conviene, no obstante, precisar que, en algunos casos, se desconoce la longitud del pie completo por haberse perdido. La mayor o menor anchura también está relacionada con las dimensiones totales de la pieza, correspondiendo las anchuras mayores a las estelas más grandes. Las medidas oscilan entre los 43-48 cm de la pieza nº 2 de Villaverde Mogina y los 14 de la nº 6 de Los Balbases. El grosor de los vástagos suele presentar dimensiones similares a las del disco, aunque frecuentemente se engrosan algo más. La medida extrema alcanza los 25 cm en la estela nº 3 de Los Balbases, pero lo más frecuente es que se halle entre los 12 y los 20 cm, salvo el ejemplar nº 2 de Los Balbases que apenas llega a los 10 cm. Las bases suelen ser rectilíneas y se encuentran entre los 14 cm de la estela nº 3 de Castrojeriz y los 48 de Villaverde Mogina (nº 2) y Castrillo de Murcia. Raramente tienden a redondearse como sucede en Villasandino. La conexión del disco con el pie, en el caso de las estelas antropomorfas, se hace mediante una escotadura más o menos pronunciada, como se aprecia en la estela nº 6 de Los Balbases con 14 cm frente a los 30 de la base.

Salvo las cuatro excepciones de Villasandino, Los Balbases (nº 8), Valbonilla y Castrojeriz (nº 2), las demás estelas están decoradas. Sin embargo, a juzgar por las apariencias, en ninguno de estos ejemplares parece haberse perdido la decoración. De momento, se ignora por qué se labró el bloque como estela y no se decoró ni tan siquiera con una simple cruz. Hay que descartar la idea de que, en principio, estas piezas llevaran algún motivo cruciforme, siquiera liviano, que, con posterioridad, fuera picado ex profeso ya que, en todo momento, hubo una sociedad cristiana con profundas convicciones religiosas y muy controlada por las autoridades eclesiásticas. No obstante, es posible que estas piezas fueran concebidas para llevar al

menos una cruz que evidenciara la sacralidad del lugar. El hecho de que no llegaran a labrarse podría estar relacionado con la muerte imprevista de su artífice, la premura de tiempo para colocarse en el lugar indicado o la penuria económica, si bien la facilidad de trazo de un signo cruciforme parece invalidar lo anteriormente dicho. Por tanto, la simple colocación de la estela discoidea avalaría la sacralización del lugar.

La decoración va tallada en el disco de las estelas discoideas y antropomorfas y puede ocupar una o dos caras. En el primer caso, el reverso permanece liso a propósito (el nº 4 de Castrojeriz, los seis primeros ejemplares de Los Balbases, el nº 2 de Sasamón y el nº 2 de Villaverde Mogina) pues era suficiente con que el motivo cruciforme presidiese la cara principal, la delantera, la visible o la orientada hacia la mirada de la gente. En el caso de decorarse las dos caras de la misma pieza, el motivo ornamental del anverso se suele repetir en el reverso, a veces con ligeras variaciones (Castellanos de Castro) y otras con notables diferencias (los nº 1 y 3 de Castrojeriz y los nº 7 y 9 de Los Balbases).

Son los temas cruciformes los motivos decorativos más repetidos por ser las estelas de época cristiana y por su propia finalidad funeraria o religiosa. Entre ellos, predomina la cruz griega, caracterizada por tener los cuatro brazos iguales. En parte, su trazo viene determinado por la redondez del disco y, en parte, por la circunferencia o círculo en que se inscribe. No obstante, a veces se transforma en cruz patada o de Malta. También la cruz latina tiene una amplia representatividad, especialmente en aquellas piezas de vía crucis de cronología reciente (los nº 1, 2, 3 y 5 de Los Balbases). Aparte de estos motivos, aparecen, de forma más esporádica, los círculos concéntricos (el nº 1 de Castrojeriz y de Sasamón), la rosácea (Mazuelo de Muñó) y los lóbulos rehundidos dejando en positivo una cruz de Malta (el nº 9 de Los Balbases y el nº 3 de Castrojeriz).

Excepcionalmente, la decoración puede ir también en el canto del disco como sucede en dos piezas halladas en Los Balbases (nº 6) y Villandiego. El motivo ornamental consiste, en ambos casos –así como en otros de la provincia (Campillo 2009:108)–, en dos líneas incisas paralelas y longitudinales. Su presencia se asocia con estelas de caliza de buena calidad y de labra más fácil.

Estos motivos han sido elaborados mediante relieve o rehundido, en sus versiones de incisión o esculpido. El relieve consiste en rebajar con el cincel toda aquella masa que no forme parte del motivo ornamental que se quiera representar con el fin de que aquel quede en resalte. Este resalte, en realidad, coincide en altura con la superficie de la estela. La técnica del rehundido, en cambio, consiste en trazar el motivo decorativo mediante excavado del mismo, bien por un

esculpido amplio y más o menos tosco, o bien por una ligera incisión obtenida por el deslizamiento de un instrumento punzante sobre la superficie, sin llegar a picar esta. Ambas técnicas están representadas de forma más o menos equitativa, llegando algunas veces a coexistir en la misma estela. En todo caso, los motivos decorativos son de labra muy tosca y carecen de belleza formal y de valor museístico.

La ubicación de estas estelas es bastante diversa pues depende, en gran medida, de su funcionalidad. Al parecer y según los datos obtenidos, la mayoría de estas piezas estuvo ubicada en cementerios medievales, bien para señalar una tumba o bien para delimitar el perímetro cementerial. Las demás sirvieron para señalar hueseras (Celada del Camino), la muerte imprevista de una persona en un camino (Castellanos de Castro, Castrillo de Murcia y Yudego) o el recorrido de algún vía crucis (los cuatro ejemplares de Los Balbases y el nº 1 de Villaverde Mogina).

Por lo tanto, las funciones desempeñadas por estas estelas fueron también muy diversas. Las encontradas en los antiguos cementerios situados junto a los templos pudieron servir para señalar la ubicación de una tumba. Es muy probable que el ejemplar nº 1 de Sasamón que lleva grabadas varias letras corresponda a este modelo aunque tampoco se descarta para las cuatro estelas de Castrojeriz y las de Mazuelo de Muñó, Los Balbases (los nº 7 y 9) y Villandiego, a pesar de que estas no dispongan de caracteres epigráficos ni de ninguna otra característica específica. Para todos estos casos, hay que pronunciarse en favor de una cronología antigua que, cuando menos, se remonta al siglo XII, coincidiendo con el apogeo del Románico local, y que llegaría a su florecimiento durante la centuria siguiente con el inicio y la difusión del Gótico. El ejemplar de Mazuelo de Muñó presenta ciertas características temáticas y técnicas que bien pudieran retrotraer su cronología a etapas prerrománicas.

Es muy posible que algunas de estas estelas de cementerio sirvieran para delimitar el perímetro cementerial como se ha demostrado en otras localidades de la provincia de Burgos (Campillo 2009: 93-110). En este sentido, las piezas que cuentan con más posibilidades son las halladas en los cementerios góticos de las iglesias de San Millán y San Esteban de Los Balbases, así como los ejemplares más antiguos descubiertos en las inmediaciones de la ermita de Vallehermoso y el de Valbonilla. Otro tanto cabría suponer para las dos estelas encontradas en las proximidades de la iglesia de Villahizán de Treviño aunque su cronología parece, a priori, más reciente.

Algunas de estas piezas conmemoraban la muerte accidental de una persona en descampado. La erección de estos hitos pretendía recordar y cristianizar el lugar del óbito de un cristiano ya que todos ellos carecen de

cualquier tipo de epígrafe que abogara a favor de otra posibilidad. Estas estelas tienen la particularidad de haberse erigido en parajes alejados de los poblados. Es el caso de los ejemplares de Castellanos de Castro, Castrillo de Murcia y Yudego. La de Villaverde Mogina (nº 2), aunque depositada dentro del caserío, parece responder a una funcionalidad semejante, a pesar de que no haya tradición oral que lo confirme. Si en ellas hubiera que destacar alguna característica específica, no podría olvidarse su labra sumaria y su aspecto rústico. A pesar de carecer de rasgos tipológicos definitorios, estas estelas deben datarse en épocas muy tardías, es decir, en la segunda mitad del siglo XIX, como se ha demostrado para otros modelos similares hallados en la provincia burgalesa (Campillo 2011: 181-192).

El ejemplar de Celada del Camino debe responder a otra función muy distinta como sería la señalización de la huesera u osario. Su presencia tiene un claro sentido cristianizador del recinto habilitado fuera de la iglesia, entre dos contrafuertes del muro meridional, con el fin de enterrar en lugar sagrado los huesos exhumados del interior del templo. Esta misma función hay que suponer para otras dos estelas halladas en las localidades de Revilla Vallejera (Campillo 2009:101) y Cabañes de Esgueva (Campillo 2013: 4-6 y en prensa). En caso de que fuese elaborada con este propósito, y no reutilizada, es probable que su cronología no rebasara el siglo XVI, aunque sería más plausible su datación dentro de la centuria siguiente, coincidiendo con el momento de mayor esplendor en la construcción de osarios en los pueblos burgaleses.

Da la impresión, a juzgar por su tipología y lugares de aparición, que otras piezas formaron parte de un vía crucis o calvario. Estos hitos del recorrido devocional o estaciones frecuentemente eran jalonados por sencillas cruces, pero, a veces, estas fueron sustituidas por estelas discoideas provistas de algún motivo cruciforme. Tanto unas como otras se disponían a intervalos en las inmediaciones de la iglesia o junto al caserío próximo. A esta modalidad debe corresponder la pieza nº 1 de Villaverde Mogina que, pese a estar reutilizada en una pared, antiguamente formó parte del calvario junto con varias cruces, la mayoría de madera, colocadas sobre peanas de piedra que aún pueden verse a la salida del pueblo. Además, hay cuatro estelas localizadas en la ermita de Vallehermoso (Los Balbases) que, aunque los lugareños no las recuerdan con esta función, su tipología y su técnica ornamental parecen avalarlo. Estas reproducen tipologías casi aberrantes dentro de la tradicional estela cristiana de época moderna, y se asemejan a otras halladas en Congosto, Cabañes de Esgueva y Santibáñez de Esgueva (Campillo en prensa) que aún sirven de calvario. No es fácil datar estos prototipos porque los libros de fábrica de todos estos pueblos no han recogido los gastos ocasionados por su elaboración, quizás por haberse realizado por cuenta del concejo. Sin embargo, todo parece

indicar que se trataría de piezas muy tardías, posiblemente de finales del siglo XIX o de principios del XX.

Finalmente, el ejemplar de Sasamón encontrado en el término de Carabeo, según el párroco, estaba colocado en el solar donde se erigió la ermita de San Juan, antigua iglesia de un despoblado medieval. Aunque no hay ningún otro dato que avale esta hipótesis, en el caso de que así fuese, habría que datar su hechura dentro de la segunda mitad del siglo XVIII como ocurrió con otras muchas de la provincia de Burgos (Campillo 2012: 215-226).

El presente estudio demuestra la existencia de una gran concentración de estelas cristianas en el centro-oeste burgalés cuya datación estaría básicamente entre los siglos XII y XX, ambos inclusive. En total, se contabilizan 110 piezas publicadas a las que habría que sumar algunas otras inéditas y un número indeterminado, pero cuantioso, de ejemplares desaparecidos durante el último cuarto de siglo. Sin embargo, recientemente, la realización de obras de acondicionamiento en los alrededores de las iglesias y ermitas, y las rehabilitaciones acometidas en sus interiores han puesto al descubierto piezas que estaban enterradas o servían de relleno. La aparición de una nueva sensibilidad ante este tipo de manifestaciones culturales de carácter local ha propiciado su salvaguarda en el interior de los templos donde, con buen criterio, se han depositado temporalmente, ocupando lugares retirados, baptisterios o capillas, o bien se han reubicado a la entrada de los mismos mediante su hincado en tierra o mediante su recogida con cemento.

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.
- 2004 "Las estelas epigráficas de época postmedieval en la provincia de Burgos", *Boletín de la Institución Fernán González* 229, 415-451.
- 2006/7 "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.
- 2011 "Estelas anepigráficas de época moderna en la provincia de Burgos", *KOBIE (Serie Antropología Cultural)*, 15, 181-192.

- 2012 “Estelas cristianas y ermitas desaparecidas en la provincia de Burgos”, *KOBIE (Serie Antropología Cultural)*, 16, 215-226
- 2013 “Las estelas cristianas del valle del Esgueva burgalés”, *Biblioteca* 27, 2-18.
- Martínez Díez, G.**
1987 *Pueblos y alfoces burgaleses de la repoblación*, Junta de Castilla y León, Valladolid.



Figura 1. Los Balbases. Anverso de la estela nº 1.



Figura 2. Los Balbases. Anverso de la estela nº 2.



Figura 3. Los Balbases. Anverso de la estela nº 3.



Figura 4. Los Balbases. Anverso de la estela nº 4.



Figura 5. Los Balbases. Anverso de la estela nº 5.



Figura 6. Los Balbases. Anverso de la estela nº 6.



Figura 7. Los Balbases. Anverso de la estela nº 7.



Figura 8. Los Balbases. Reverso de la estela nº 7.



Figura 9. Los Balbases. Anverso de la estela nº 9.



Figura 10. Los Balbases. Reverso de la estela nº 9.



Figura 11. Castellanos de Castro. Anverso de la estela nº 1.



Figura 12. Castrillo de Murcia. Anverso de la estela nº 1.



Figura 13. Castrojeriz. Anverso de la estela nº 1.



Figura 14. Castrojeriz. Reverso de la estela nº 1.



Figura 15. Castrojeriz. Anverso de la estela nº 3.



Figura 16. Castrojeriz. Reverso de la estela nº 3.



Figura 17. Castrojeriz. Anverso de la estela nº 4.



Figura 18. Celada del Camino. Anverso de la estela nº 1.



Figura 19. Mazuelo de Muñó. Anverso de la estela nº 1.



Figura 20. Sasamón. Anverso de la estela nº 1.



Figura 21. Sasamón. Anverso de la estela nº 2.



Figura 22. Villahizán de Treviño. Anverso de la estela nº 1.



Figura 23. Villahizán de Treviño. Anverso de la estela nº 2.



Figura 24. Villaverde Mogina. Anverso de la estela nº 1.



Figura 25. Villaverde Mogina. Anverso de la estela nº 2.



Figura 26. Yudego. Anverso de la estela nº 1.

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 211-230
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

MATERIALES PARA EL ESTUDIO DE LOS HÓRREOS DE ASTURIAS. ALGUNAS PUERTAS DECORADAS EN HÓRREOS DEL ESTILO VILLAVICIOSA (SIGLOS XVI-XVII).

Materials for the study of hórreos in Asturias. Some doors carved in the Estilo Villaviciosa (centuries 16-17).

Armando Graña García¹

(Recibido 27-II-2013)
(Aceptado 15-V-2013)

Palabras clave: Estilo Villaviciosa. Hórreos asturianos. Puertas de hórreos. Talla en madera.

Key words: Estilo Villaviciosa. Asturian hórreos. Hórreos doors. Wood carwing.

Gako-hitza: Garai asturiarrak. Garietako atearak. Villaviciosako estiloa. Zurezko tailuak.

RESUMEN.

En una primera parte hacemos un resumen de nuestra actividad durante los últimos treinta años en el trabajo de inventario de hórreos asturianos, y en la definición de los tres estilos artísticos que hemos identificado a partir de las decoraciones, fechas y letreros que se encuentran en muchos de ellos.

En la segunda parte se estudian las puertas de hórreos asturianos de los siglos XVI y XVII pertenecientes al *estilo Villaviciosa*, tanto talladas como pintadas. Se recogen las diferentes formas de construirlas, y se documentan mediante dibujos y fotografías.

SUMMARY.

The first part is a summary of our activity during the last thirty years in the work of Asturian *hórreos* inventory, and the definition of the three artistic styles that we have identified from the decorations, dates and signboards which appear in many of them.

In the second part we study the doors of Asturian hórreos from the 16th and 17th centuries belonging to *Villaviciosa* style, which are carved or painted. The different forms to build them are explained and drawings and photos are included as a means of exemplification.

¹ Armandogg@educastur.princast.es

LABURPENA

Lehendabiziko zatian gure jarduerak azken hogeita hamar urte hauetan izan duen ibilbideari buruzko laburpen bat egin dugu Asturiasko garaien inbentarioaren lanean eta horietariko askoren apainketetatik, datetatik eta letrorietatik abiatuz identifikatu ditugun hiru estilo artistikoen definizioan.

Bigarren zatian XVI eta XVII. mendeetako garai asturiarren ateak, landuak nahiz margotuak, aztertzen dira, Villaviciosako estiloari dagozkion ateak, hain zuzen ere. Ate horiek eraikitzeke molde desberdinak jaso dira eta marrazkien nahiz argazkien bitartez dokumentatu dira.

1. INTRODUCCION.

La palabra hórreo en el norte de la Península Ibérica designa una serie de edificios de uso agrícola que existen en Galicia y norte de Portugal, Asturias, León, Cantabria, País Vasco y Navarra. Todos tienen en común que están levantados sobre pilares, para ventilar su interior y evitar el daño causado por la humedad, así como para impedir el acceso a roedores y otros animales dañinos. Ahora bien, son numerosas las diferencias entre los tipos de hórreos de este amplio y variado territorio: tanto la estructura como el material de que están hechos, el uso al que se destinan y por supuesto su denominación cambian de una región a otra; las actuales divisiones administrativas no corresponden a las culturales, y así hórreos de tipo gallego ocupan buena parte de Asturias, hórreos de tipo asturiano aparecen en una extensa zona de Lugo y en el norte de León, etc. (Vidal 2001).

En Asturias aún se conservan varios miles de hórreos². Los modelos más sencillos, y ya desaparecidos en Asturias, eran grandes cestas de varas trenzadas, colocadas sobre losas planas y levantadas sobre el terreno. En época indeterminada, tal vez en plena Edad Media, se diseñó el modelo que consideramos de tipo asturiano y que actualmente es el más abundante; es de planta aproximadamente cuadrada y se levanta sobre cuatro pies troncocónicos de madera o piedra, rematados por cuatro losas planas; sobre ellos descansa una caja de tablas verticales encajada en dos marcos de vigas de madera. Las dimensiones de cada lado son cuatro metros y medio, aproximadamente. Su cubierta, piramidal, era de tablas, de paja de centeno, de losas de pizarra o de teja curva, si bien hoy día sólo se conservan estas dos últimas modalidades. Además, el hórreo se convirtió en un almacén en el que no sólo se almacenaba la cosecha de cereal, sino los productos de la matanza, frutos como manzanas, castañas, nueces, algunos aperos, ropa, etc.; a menudo dormían en él varios de los numerosos miembros de la familia y en algunas zonas se encendía en su interior un fuego para ahumar los chorizos y morcillas.

A partir del siglo XVII en el centro de Asturias se hizo necesario más espacio para almacenar nuevos productos como el maíz y, más adelante, las patatas. Aunque se conservó la estructura del hórreo, su planta se alargó hasta formar un rectángulo, apoyado en seis, y no cuatro, pegollos; la cubierta, piramidal en el hórreo, remata en una cumbre horizontal. Surge así la panera, que además incorpora un corredor para colgar el maíz a secar.

La utilidad de este artefacto hizo que se mantuviera en pleno uso hasta mediados del siglo XX, en que se

producen tales cambios en la estructura agrícola que se convierte en un objeto obsoleto y prácticamente inútil. En nuestros días son cientos los que están en proceso de ruina avanzado.

2. UN POCO DE HISTORIA: NUESTROS PRIMEROS TRABAJOS SOBRE HÓRREOS ASTURIANOS.

Hace más de tres décadas empezamos un trabajo de inventario y estudio de los hórreos y paneras asturianos, acompañados por Mara Herrero, fotógrafa, y Juaco López. Nuestra idea era documentar de la manera más precisa posible los hórreos existentes en Asturias. Hasta ese momento las abundantes referencias a los hórreos eran poco más que descripciones elementales del tipo, de forma que se echaba de menos una documentación positivista que era más propia del siglo XIX que de fines del XX. Además, los cambios tecnológicos y el abandono rural estaban llevando a la ruina a buen número de hórreos en toda Asturias. La esencia de nuestro inventario era la visita, casa por casa, de cuantos hórreos y paneras hay en un pueblo, una parroquia, un valle o un concejo. Elaboramos una ficha, con un buen número de apartados, y nos centramos en aquellos elementos que proporcionan datos significativos: aspectos constructivos, dimensiones, fechas y letreros, tallas y pinturas, a veces muy destacadas.

A partir de los hórreos que cuentan con significativas muestras de arte popular queríamos establecer una clasificación acompañada de una cronología, algo no aplicado a los hórreos hasta nuestros trabajos. Para ello utilizamos técnicas más parecidas a las arqueológicas que al trabajo habitual (y a veces desmañado en cuanto a la cultura material) de los folkloristas: mediciones y sobre todo, calcos y dibujos de las tallas y pinturas. Nuestra intención era documentar de forma exhaustiva cada hórreo, por medio de fotografías pero sobre todo con dibujos a escala y, como los años de nuestra actividad eran anteriores al actual desarrollo de la tecnología informática, todo era mucho más laborioso.

Evidentemente, el entusiasmo más que el realismo presidía nuestra actividad. Sin saberlo, y con mucho retraso, tratábamos de comenzar algo similar a lo que durante toda su vida Hermann Phleps llevó a cabo acerca de la antigua tradición europea de construcción con troncos horizontales, y que plasmó en su modélica obra publicada en 1942 (Phleps 1982).

En un principio emprendimos el trabajo como una parte de nuestros estudios universitarios, aportando el estudio e inventario casi completo de los hórreos del concejo³ de Allande, que nos sirvió como trabajo de licenciatura (tesina) presentado en 1983 y que en 1984

2 A menos que se especifique lo contrario utilizamos la palabra *hórreo* para referirnos indistintamente a los hórreos de tipo asturiano, tanto de planta cuadrada como rectangular (paneras).

3 Nombre que recibe en Asturias el término municipal.

se convirtió en una publicación monográfica (Graña y López 1984 a).

A partir de este primer acercamiento quedó claro que los datos de decoraciones y letreros eran claves para conocer la evolución histórica de los hórreos que aún se conservaban en estos años finales del siglo XX. En Allande supimos que las paneras de la zona eran de los siglos XIX y XVIII, y los hórreos eran anteriores, y más adelante descubriríamos que en el centro de Asturias se conservaban decenas de hórreos del siglo XVI, y muchos más de los siglos posteriores. Pronto supimos que era posible reconstruir a grandes rasgos la evolución del hórreo y de su sucesor, la panera, y que eran muchas las diferencias entre unas y otras zonas de Asturias.

En estos años tuvimos incluso apoyo institucional, gracias a Manuel Fernández Miranda, a través de un programa de Investigación Etnográfica del Ministerio de Cultura, en el que de forma similar a las excavaciones arqueológicas se facilitaba la realización de campañas veraniegas de trabajos etnográficos y la publicación de los resultados en la revista *Etnografía española* (Graña y López 1984 b). Así llevamos a cabo tres campañas de inventario en otras zonas del centro y oriente de Asturias, en los años 1982 y 1983, centrándonos en espacios como el valle o la parroquia; pudimos delimitar territorios de actuación de talleres carpinteros diferentes, y las características y los límites de lo que luego llamaríamos *estilos artísticos* (Graña y López 1984 b). Realizamos campañas exhaustivas de un mes en verano, y periodos más cortos en el resto del año, de forma que inventariáramos cientos de hórreos en diferentes zonas de Asturias. Obtuvimos una buena visión general, y elaboramos una primera clasificación cronológica a partir de las numerosas fechas del occidente y centro y de las escasísimas del centro oriente. Descubrimos un riquísimo estilo decorativo que incorporaba elementos medievales, y que llamaríamos provisionalmente *Villaviciosa*, el nombre del concejo con mayor densidad de ejemplares, y otro de formas barrocas, en la zona de *Carreño*. Aquel estilo correspondía al siglo XVI, algo sorprendente por su antigüedad, y éste a los siglos XVII y XVIII. Ambos estilos se completaban con el *estilo Allande*, que ya conocíamos a través de nuestros estudios en años anteriores (fig. 1).

Ingenuamente tratamos de aplicar la dendrocronología para conocer la edad de nuestros hórreos, aunque la falta de recursos económicos redujo el intento a nada. Vistos los buenos resultados que esta técnica aportó al estudio de las construcciones de madera del País Vasco (Santana 1996) era una buena iniciativa que algún día tendrá que utilizarse aquí.

Al mismo tiempo realizamos un buen número de dibujos a escala, estadísticas y análisis del material de campo. Acabamos redactando un estudio titulado *Arte*

y artistas populares. Los hórreos y paneras asturianos, que en el año 1984 obtuvo el Accésit en el Premio Nacional de Investigación Marqués de Lozoya, concedido por el Ministerio de Cultura. Como el Ministerio no publicaba los accésit, intentamos que lo hiciera la consejería de Urbanismo del Principado de Asturias, donde dejamos durante unos días nuestro original.

No conseguimos que se publicara, pero ello tuvo consecuencias espectaculares: recogimos el premio en marzo de 1985, y poco menos de un año más tarde otro equipo de tres componentes, que durante bastantes meses había realizado un inventario de hórreos para el Ayuntamiento de Gijón, limitado a dicho concejo, publicaba un libro de escaso texto pero con muchas imágenes y un lujoso formato, a cargo de la consejería de Cultura y Deportes del Principado (Cobo 1986). Inexplicablemente, en las muchas fotografías estaban casi todos los hórreos decorados que habíamos inventariado en otros muchos lugares de Asturias, y cuya localización nos había llevado muchos meses de trabajo; además, allí aparecían las dos únicas fechas del siglo XVI que entonces conocíamos, interpretadas con rara precisión a pesar de lo difícil de sus trazos.

Podemos repetir aquí algo que expusimos en aquel momento en una reseña en la prensa⁴, donde analizamos dicha publicación: *Los autores han llegado a importantísimas conclusiones sin que sepamos cómo, pues no lo explican. Sospechosamente, conclusiones casi idénticas están ya publicadas, sin que ello se mencione nunca, en diversas publicaciones desgajadas de un grueso estudio con el que obtuvimos el accésit del premio Nacional de Artes y tradiciones populares Marqués de Lozoya y que aún permanece inédito.*

No vamos a explicar aquí como a partir de entonces cambió nuestra suerte y desapareció el apoyo institucional que hasta entonces tuvimos, lo que supuso la ralentización de nuestros estudios y su posterior paralización.

Fueron las actividades de verano propiciadas por el Instituto de la Juventud, del Ministerio de Cultura, de Madrid, las que nos permitieron dirigir varios Campos Trabajo durante dos años sucesivos, 1985 y 86, realizando inventarios más extensos, gracias a la ayuda de grupos de jóvenes participantes. Por último, el programa de Recuperación del Patrimonio Cultural en Espacios Naturales, también del Ministerio de Cultura, nos hizo trabajar en varios concejos del oriente de Asturias cercanos al Parque Nacional de Picos de Europa los tres años siguientes.

En esta misma época realizamos el *Inventario de Cubiertas Vegetales en Asturias* por encargo de la con-

4 En el diario de Oviedo "La Nueva España", miércoles 22 de octubre de 1986; la respuesta de los autores aludidos el martes 4 de noviembre del 1986, en el mismo periódico.

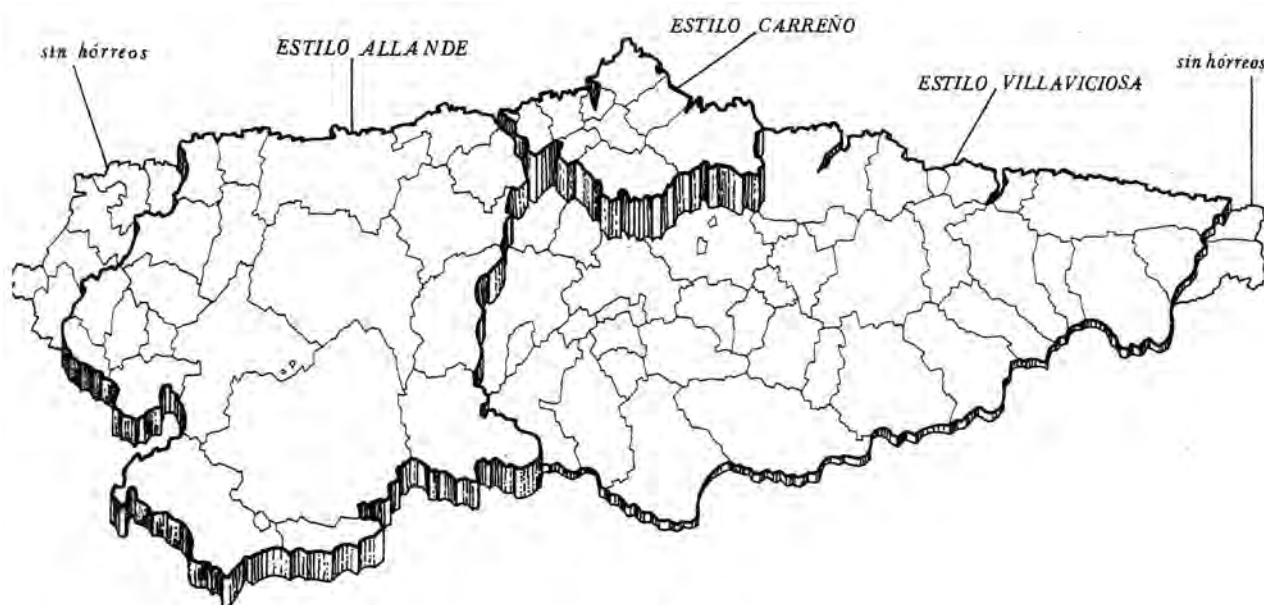


Figura 1. Mapa de los estilos decorativos en los hórreos asturianos.

sejería de Cultura del Principado, y esto nos llevó a recorrer un buen número de concejos del occidente de la región, donde registramos otro buen número de hórreos, muchos de ellos todavía con las viejas cubiertas de paja de centeno (Graña y López 2007).

3. TRABAJOS POSTERIORES.

Todo esto durante la década de los ochenta. Después continué haciendo inventarios en solitario, al principio de forma sistemática para recopilar materiales para la tesis doctoral: *Carpintería y arte popular en los hórreos y paneras asturianos: el Estilo Villaviciosa (siglos XV-XVI)*, que fue leída en 1991, obtuvo el Premio Extraordinario de Doctorado y permanece inédita.

A partir de entonces se hizo aún más evidente que la tarea emprendida no es posible realizarla de forma individual, sobre todo si el método que aplicamos es tan prolijo, pues a las muchas horas de trabajo de campo, hay que añadir muchas más dedicadas a la labor de archivo, a realizar dibujos a escala, fotografías, analizar los materiales, redactar, etc. Además, el estímulo para llevar a cabo la tarea disminuye al pensar que todo el material estudiado en la tesis doctoral sigue inédito, ya que en las dos décadas pasadas desde entonces, pródigas en dineros e iniciativas editoriales, no ha habido quien se interese por sacarlo a la luz.

En estas condiciones, la elaboración de un corpus cada vez más completo depende de las escasas temporadas en que me es posible continuar el trabajo de campo, y una de ellas se presentó a raíz de un desafortunado

desastre: en la madrugada del primero de agosto de 1997 se produjo el derrumbe de uno de los hórreos de Villaviciosa de más interés, el de Lloses, fechado en 1521 (Graña y López 1985 b), un hecho lamentable que fue debido a la pudrición de la base de un pegollo, algo difícilmente apreciable antes de que se produjera la caída. La asociación cultural Cubera convocó una reunión para tratar de su reparación, en la que la entonces Directora regional de Patrimonio, Trinidad Rodríguez, emprendió con gran entusiasmo una iniciativa totalmente diferente a la actuación habitual de la consejería de Cultura del Principado de Asturias. Por un lado se trataba de volver a levantar el hórreo caído; por otro, la intención era reparar una docena de hórreos de interés que estuvieran en peligro, y además, se llevó a cabo un curso de formación en el que unos cuantos jóvenes aprendieron a reparar y construir hórreos, y en el cual se formaron algunos de los carpinteros que hoy trabajan en este campo, como por ejemplo los de la empresa Trabe.

Fui encargado de dirigir las tareas de reconstrucción de Lloses y de seleccionar los hórreos que se repararían de entre los muchos que estaban en mal estado o en ruina inicial. Para escoger estos hórreos los criterios que consideré más adecuados fueron: que pertenecieran al estilo Villaviciosa, y a su variante de decoración tallada; que sus propietarios no tuvieran intención de arreglarlos, sobre todo si eran varios los dueños, lo cual suele hacer muy difícil que se reparen; que estuvieran en una zona limitada a los concejos de Villaviciosa, Cabranes, Colunga, Piloña y Parres, la de mayor concentración de hórreos tallados del siglo XVI. Como creía que podía haber una continuidad en este tipo de actuaciones, en años sucesivos se podría actuar en otras zonas sobre los hórreos pintados del

estilo Villaviciosa, sobre los del estilo Carreño, o del Allande, sucesivamente.

Para ello realicé de nuevo un trabajo de campo sistemático con dos objetivos: uno, revisar la situación de los hórreos decorados que ya conocíamos, para ver si era necesario incluirlos en estas reparaciones, como así fue en casos tan importantes como el de Piedrafita o el de Bayones, ambos en Villaviciosa); el otro objetivo era recorrer zonas que no había visitado anteriormente a la búsqueda de más hórreos del estilo, una tarea que aportó un buen grupo de hórreos del estilo Villaviciosa.

El otoño siguiente se procedió al desmontaje de la ruina de Lloses, y su almacenamiento a la espera de la reconstrucción, que se efectuó en la segunda mitad del año 1998. Fue necesario sustituir una trabe, dos cureñes, dos linios y dos sobrelinios tallados que la caída hizo inservibles⁵. Los linios originales fueron trasladados al Museo del Pueblo de Asturias, de Gijón, donde se exponen en uno de los pabellones que guardan diversos aperos agrícolas. Al tiempo se repararon los doce hórreos seleccionados, por mano de carpinteros de la zona⁶.

La segunda parte de este plan, al menos en mi cabeza, era difundir esta actuación para sensibilizar a los asturianos sobre la importancia y fragilidad de los hórreos, bien a través de una publicación, bien en exposiciones o visitas guiadas. Nada de esto se pudo realizar, y los cambios políticos que pronto sucedieron llevaron a la sustitución de los responsables políticos y a la desaparición de este iniciativa, que se convirtió en una actuación excepcional. Las subvenciones económicas que el Principado de Asturias siguió concediendo en años sucesivos fomentaron una buena labor de reparación de hórreos, pero se revelaron insuficientes para afrontar el problema de la desaparición de algunos buenos ejemplares, y desde luego apenas fomentaron una mejor apreciación de su valor entre los asturianos.

Ahora bien, la iniciativa particular también ha dado sus frutos. Durante todos estos años ha habido otros estudios, algunos muy bien elaborados, que dieron lugar a buenas publicaciones. Unos y otras han permitido ampliar nuestros conocimientos, y en ocasiones, el trabajo de equipos muy bien organizados aporta inventarios y descubrimientos de gran interés. Así, destacan el censo de hórreos de Villaviciosa de Rafael Balbín Loredó, publicado de forma póstuma (Balbín 2007); al mismo ámbito corresponde una buena monografía de las primeras paneras, del siglo XVII (Hevia

2004). Excelentes son los estudios dedicados a la zona costera central, a cargo de tres jóvenes entusiastas (Díaz Quirós *et al.* 2001); una afortunada aportación es la revisión por parte de Jesús González Calle de los nombres de los tres estilos artísticos, que ya en su momento yo entendía como provisional, y que ha modificado de forma acertada y definitiva: al *estilo Villaviciosa* sucede el nombre de *hórreos de tradición medieval*, y al estilo Carreño el de *hórreos de tradición barroca* (González Calle 2002). Otra iniciativa aún más meritoria es la desarrollada en solitario por Jesús Fernández Catuxo (2011) que a lo largo de veinte años de trabajo de campo ha hecho una investigación exhaustiva acerca de los hórreos gallegos y asturianos en el territorio a caballo entre Asturias y Lugo, incorporando además un prodigioso estudio técnico de las condiciones de secado de estos graneros. Casi todos estos trabajos han sido realizados por iniciativa personal y sin ayuda institucional.

A pesar de estas iniciativas, y de lo mucho que ha avanzado el conocimiento de los hórreos asturianos en estos treinta años, así como de la realización de censos e inventarios, no podemos decir que su protección haya mejorado significativamente. Tampoco la difusión del valor de este frágil patrimonio ha ido aumentando, sino al contrario. En muchas zonas de Asturias la situación de esta parte del patrimonio cultural es crítica, debido al desmantelamiento del sistema agrícola asturiano y al vaciamiento rural, en tantos casos definitivo: el campesino ha desaparecido de los pueblos, y con él quien necesitaba y mantenía al hórreo. Problemas añadidos son la abundancia y dispersión de los hórreos, la propiedad compartida, la fragilidad de la madera una vez que aparecen las goteras, y, especialmente, la nula valoración de estos viejos cacharros. Así, el reto al que nos enfrentamos excede con mucho las fuerzas con que contamos. Aunque en primer lugar se trata de conocer mejor, y hay bastante tarea hecha en las últimas décadas, también se trata de difundir y conservar. No podemos ser optimistas en cuanto al mantenimiento del hórreo asturiano, que está en una crítica situación.

Tampoco ayuda la gestión practicada por los responsables de la política cultural del Gobierno del Principado, que no vamos a enjuiciar aquí, pero que no está a la altura de las circunstancias: ante una crisis de este tipo, que lleva inexorablemente a la desaparición de muchos hórreos, hay que intentar salvar lo esencial, proponerse un futuro a medio plazo, y ser realistas. Es preciso tomar decisiones y poco después valorar la efectividad de tales decisiones. Sin embargo, se ha seguido año tras año la fácil política de dar subvenciones, y la ignorancia de las prioridades, ya que no todos los hórreos tienen igual importancia. Ha habido unas cuantas reparaciones poco o nada justificadas, a veces con un gasto económico difícilmente explicable, como por ejemplo la *restauración* de un grupo de hórreos en Sietes (Villaviciosa) a cargo del 1% cultural de la construcción de una autopista, que a lo largo de casi

5 Las réplicas de los dos linios rotos fueron talladas por Jesús Ledo, de Cangas del Narcea. En una de ellos se pintó un letrero que relata la ruina y reparación. Igualmente se pintaron los sobrelinios.

6 El proceso concluyó el 19 de enero de 1999, con una visita de la Consejera de Cultura y la Directora Regional de Patrimonio a varios de los hórreos reparados, y con una espicha que ofreció el matrimonio dueño del hórreo, Ánxel y Amalia

diez años fue una sucesión de despropósitos. A esto se une la absoluta falta de difusión y fomento de lo que significa el hórreo, de su valor como patrimonio, y de la situación real en que se encuentra. Sobre todo, ha primado la falta de voluntad política de enfrentarse al problema, el desinterés, y, desde luego, la ineficacia técnica, fruto de una insensibilidad similar al desprecio. La descoordinación es evidente si nos fijamos en los numerosos inventarios de hórreos que hizo un buen número de Ayuntamientos, pero cuya utilidad práctica es mínima, tanto para el conocimiento como para la conservación de este frágil patrimonio.

Y si es evidente el fracaso de la actuación institucional, achacable en primer lugar al Servicio del Patrimonio del Principado de Asturias, también tengo que reconocer el fracaso de mi trabajo, ya que me es imposible continuar una tarea que emprendí por mi cuenta y que excede con mucho mis fuerzas. Los cientos de calcos que guardo sin realizar los dibujos definitivos, las cientos de fichas que duermen en archivadores, la tesis doctoral nunca publicada, tampoco van a servir de ayuda al conocimiento, protección y difusión de este patrimonio. La falta de habilidad política para buscar el respaldo de quienes pueden tomar decisiones también es una falta que debo reconocer, y que explica porqué hace tantos años que no publico nada nuevo.

Así que en esta ocasión, y sólo por amistad a Ernesto Nolte quien me ha reclamado durante años una nueva aportación, publico aquí un pequeño apartado de mi tesis doctoral, leída en 1991, que permanece inédita; incluyo otras cuatro puertas decoradas que conocí en años posteriores.

4. LAS PUERTAS DE LOS HÓRREOS DEL ESTILO VILLAVICIOSA.

4.1. Puertas y arcos en el linio.

La puerta es el elemento del hórreo que sufre una mayor transformación desde que se traza el hórreo de tipo asturiano hasta los ejemplares que se construyen en la actualidad. En la zona del estilo Villaviciosa es donde mejor se aprecia el proceso de cambio, ya que en otros territorios, como el occidente, no conservamos ejemplares anteriores al siglo XVII. Los casos que estudiamos a continuación proceden de la zona nuclear del estilo Villaviciosa (Cabranes, Colunga, Caravia, Parres, Piloña, Villaviciosa) donde veremos que los más elaborados corresponden a hórreos que tienen tallados y pintados los linios y a veces las cureñas, y son relativamente escasos.

Los hórreos más antiguos nunca tenían corredor, sino un gran tablón apoyado en las cabezas de las traves, la *talamera*, a la que subía desde la escalera de

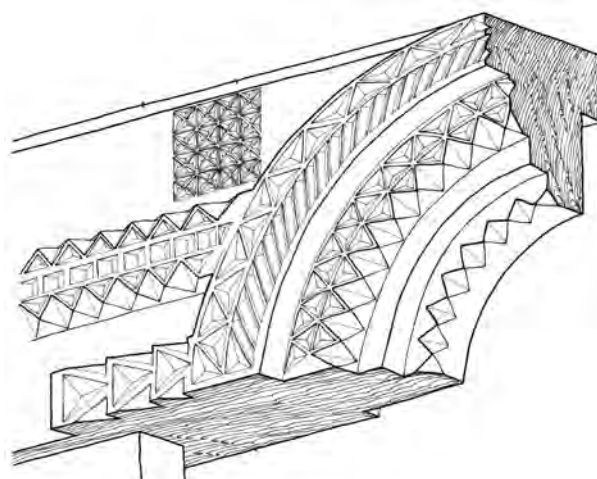


Figura 2. Arco abocinado que se abre sobre la puerta.

piedra, el *patín*, o desde la *pasera*, un tronco inclinado hincado en el suelo y en el que se han retallado unos sencillos peldaños⁷; de este viejo sistema se conservan contados ejemplares en Infiesto y Ponga. La caja del hórreo tiene siempre varias puertas, una para la entrada y salida y otras abiertas en el costado opuesto o en los laterales, que sirven para ventilar el interior en los días calurosos y para salir al corredor si cuenta con él. La puerta de entrada suele medir una vara de ancho (83'59 cm.) y las laterales a veces son bastante más estrechas.

La mayoría de los hórreos del siglo XVI suelen tener dos puertas abiertas en el costado por el que se accede al hórreo, algo que ocurre posteriormente en casi todas las paneras construidas desde el siglo XVII en el centro de Asturias. Este hecho parece indicar que se construía pensando en la posible división del interior en dos partes, como de hecho se da en gran número de ejemplos del centro y oriente, muchas veces subdividido en cuatro, cinco o más porciones. Tales divisiones eran de *bárganu* o *cebatu*, (varas entretrejadas), de tablas o de ladrillos macizos unidos con cal. El emplazamiento del hórreo en espacios públicos, como plazas o *caleyas*, facilitaba el acceso a estos hórreos con muchos dueños. En cambio en el occidente cada casería tenía su propio hórreo, muchas veces en un corral cerrado, y no se compartía la propiedad ni el uso, por lo que hórreos y paneras sólo cuentan con una puerta. Esto está en relación con el mantenimiento de la institución del mayorazgo, frente a la división de las caserías y la parcelación de la propiedad en el centro de Asturias.

En el estilo Villaviciosa los hórreos tallados resaltan la entrada, que siempre es la situada a la derecha, por medio de un arco más o menos semicircular abierto en el linio, o viga superior, que amplía la altura del hueco y muchas veces está ricamente decorado con

⁷ Un sistema semejante en los hórreos de Prioro (León) (Algorri 2011, 221).

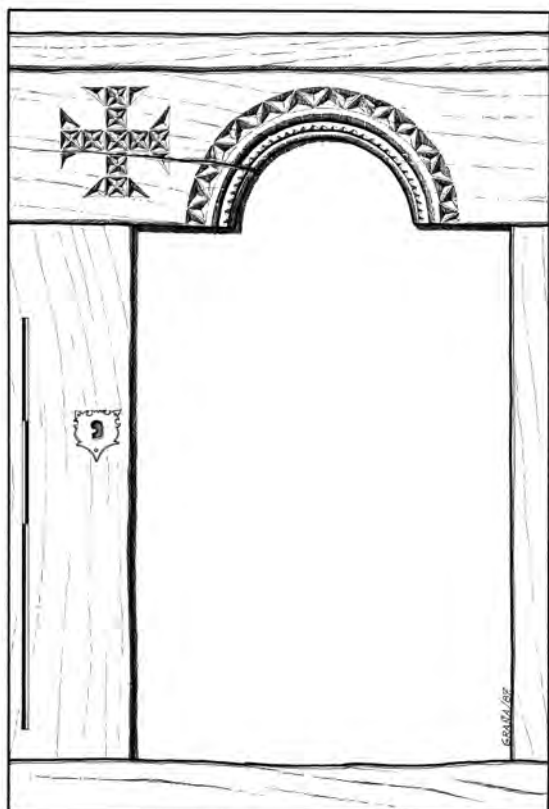


Figura 3. Arco en un hórreo de Espinaréu (Piloña)

varias arquivoltas a imitación de las portadas románicas (fig. 2); otras veces sólo con unos denticulados o dibujos geométricos que bordean el arco (fig. 3). En la versión pintada del estilo el arco siempre en sencillo, aunque destacado mediante un alfil, que es un rectángulo con líneas paralelas que rompe la decoración seriada de los linios.

Sólo conocemos tres hórreos con dos arcos abocinados, en lugar de uno sólo: un hórreo en Veneros, Casu, que ha sido convertido en panera, y que quizá ya estaba dividido desde su construcción; otro es el linio del hórreo de Berciú, en Grao, que nos ha llegado fragmentado en cuatro trozos; y finalmente el linio del hórreo de Vega Cien (Amieva). Más raro aún es un linio lateral del hórreo de Areñes-B (Piloña), que tiene tres arcos ciegos interrumpiendo la cenefa en resalte en otros tres puntos, sin que haya ninguna puerta bajo ellos, lo cual indica que es un recurso decorativo. También son excepción los dos arcos del hórreo pintado de Casares -B (concejo de Quirós).

A partir de la desaparición de la rica decoración tallada del siglo XVI, es muy frecuente que los hórreos tengan dos arcos, más pequeños, en un linio liso. Será en el siglo siguiente cuando el arco desaparezca por completo. La reducción del tamaño del arco, proporcional al estrechamiento del linio, la hemos puesto en relación con un fallo estructural, que es el corte de las

fibras del corazón del árbol que se ocasiona con la talla del arco y que origina la ruptura de muchos de los linios tallados. También contribuiría a su desaparición el aumento progresivo de la altura de las paredes del hórreo, que hace menos necesario ganar altura a costa del linio.

Un sistema diferente para minimizar el estrechamiento del linio consiste en rehundir la superficie del arco, sin llegar a calarlo, y suele utilizarse en arcos dobles, de forma conopial, seguramente más tardíos que los de medio punto abocinados. Son frecuentes en Piloña, y Colunga. El mismo sistema se utiliza en hórreos del siglo XVII que dibujan dos volutas sobre la puerta.

4.2. Cerraduras y aldabas.

Como ya dijimos más arriba el que sólo se resalte con el arco una de las dos puertas hace pensar que se trata de la entrada a un espacio único, sin dividir aún, aunque la otra puerta permitiría una división futura. Los casos de arco doble serían indicios de una división original, pero excepcional. Esto se confirma por el hecho de que sólo suele haber una cerradura, siempre al lado de la puerta con arco, en la tabla de la derecha. Los ejemplares antiguos que se conservan, muy escasos, tienen una bocallave de chapa forjada de forma triangular o cuadrada, de gran tamaño (fig. 4). El pestillo de hierro se alojaba en un madero clavado a la parte interior de la tabla, de unos 75 cm. de largo, 18 de ancho y otro tanto de grueso (fig. 5). Lo habitual es que el mecanismo y la propia bocallave hayan desaparecido⁸, pero es fácilmente reconocible su existencia por las perforaciones que quedan en la madera: una mayor en medio y cuatro, dos y dos, arriba y abajo, donde se alojaban los hierros de enganche, y que se aprecian en la gran mayoría de los hórreos antiguos.

⁸ En muchos hórreos de Lena y Quirós que parecen ya del siglo XVII se mantienen estas cerraduras, en ocasiones aún en uso.



Figura 4. Bocallave en un hórreo.

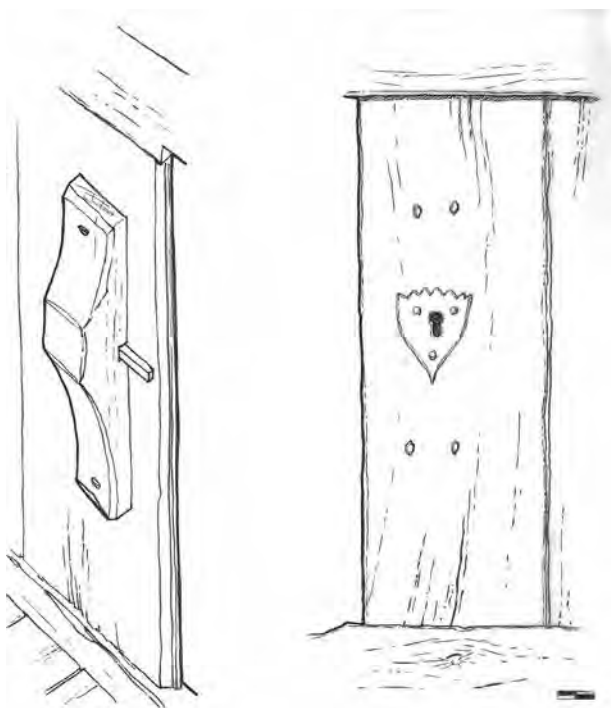


Figura 5. Cerradura en un hórreo de Hevia (Siero). Interior (izquierda), exterior (derecha).



Figura 6. Aldaba en un hórreo de Pando (Breña, Villaviciosa).

Las numerosas cerraduras que hay en la puerta original y a veces en las otras puertas del mismo hórreo son siempre añadidas más tarde.

Muy pocas de las puertas del siglo XVI conservan la aldaba original que sirve para ayudar a abrirla y cerrarla, y consiste en una argolla circular de hierro, que en ocasiones tiene grabada una línea en zig-zag y en algún caso muy raro apoya en un clavo de cabeza cuadrada (fig. 6). A menudo al fallar esta argolla original se sustituyó por un tornio de madera, una manilla también de madera o incluso una argolla de hierro retorcido y con forma de pera, que es la forma más empleada en los siglos XVIII y XIX. Caso único es la argolla del hórreo de Ribera (Villaviciosa), que tiene un espejo circular con dos aros unidos por seis rayos convergentes en el centro, todo calado en una plancha de hierro (fig. 7).

4.3. Estructura de la hoja de la puerta.

En la zona nuclear del estilo Villaviciosa es donde mejor se aprecia el proceso de evolución de la puerta, que es el elemento del hórreo que sufre una mayor transformación desde los hórreos más antiguos hasta los ejemplares que se construyen en la actualidad. Para ayudarnos a su análisis establecemos una sencilla clasificación formal, que relacionamos, simplificando, con su cronología aproximada: puertas del siglo XVI y puertas del siglo XVII, con dos tipos en cada caso.

4.3.1. Puertas del siglo XVI.

Aunque hay dos tipos de estructura diferenciada, ambos son empleados a menudo en un mismo hórreo, el tipo más complejo en la puerta de arco y el de tablas lisas en las puertas secundarias.

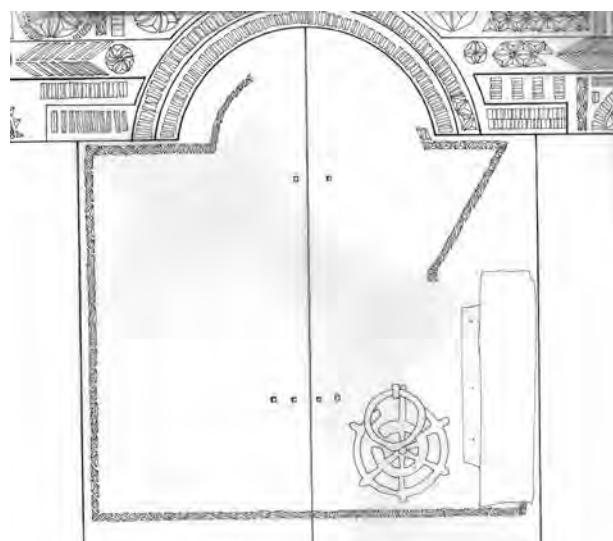


Figura 7. Aldaba en la puerta del hórreo de La Ribera (Villaviciosa).

4.3.1.1. Puertas con hojas lisas.

Este modelo sencillo, de superficie lisa, sigue en uso hasta el siglo XVIII, y aparece en hórreos de casi toda Asturias; es el único empleado en los hórreos pintados.



Figura 8. Dos sistemas de engarce de las tablas de dos puertas diferentes. A la derecha, con tornos de madera; a la izquierda, con lengüeta.

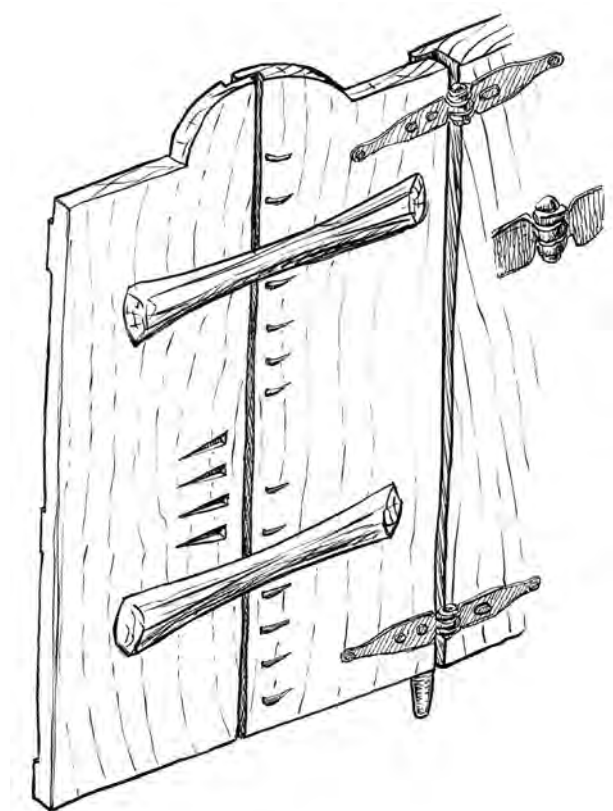


Figura 9. Puerta con dos travesaños de refuerzo clavados por su cara interior. Vega Priesca (Villaviciosa).

Las puertas tienen forma rectangular prolongada en su parte superior en semicírculo para adaptarse al arco del linio. Sus dimensiones son una vara (83,5) de ancho, aproximadamente, por 115 a 130 cm. de alto, sin contar el arco, que levanta unos 15 cm. más. Están construidas con dos tablas de gran anchura, semejantes a las *cureñes* que forman las paredes de la caja; se unen a tope, mediante tres o cuatro clavijas de madera (*tornos*), de unos 20 cm. de longitud, dispuestas horizontalmente y encajadas cada una de sus mitades en una de las tablas (fig. 8).



Figura 10. Lengüeta de engarce de dos tablas.



Figura 11. Puerta con refuerzos de hierro en Fíos (Parres).

Como refuerzo al engarce de estos tornos embutidos suelen emplearse varios sistemas: barrotes transversales dispuestos sobre la cara posterior de la hoja de la puerta y clavados a ella mediante tres o cinco tornos que dejan ver sus cabezas al exterior (fig. 9). Otro método consiste en insertar lengüetas de madera en los cantos de las tablas, afianzándolas con dos o tres tornos pequeños en cada una (fig. 10). Muy rara vez se usa el hierro, bien en forma de grandes grapas, bien como bandas de hierro trifoliadas en los extremos y clavadas horizontalmente por el exterior abarcando casi todo el ancho de las tablas, con formas de tradición medieval y apenas tres o cuatro ejemplos conservados: Fíos, en (Parres) (fig. 11), dos casos en Aller, otro en Banduxu (Proaza) y uno más en Yermes y en la Espina de Villaviciosa⁹.

La hoja gira sobre dos espigones que sobresalen de la tabla más próxima al centro de la pared, y están encajadas en los quicios, que son simples cazoletas labradas en la trabe, abajo, y en el linio, el superior. De este modo se evita el uso de hierro, lo cual parece haber sido común en estos primeros hórreos, ya que no olvidemos que hasta las muelas que coronan los pegllos eran recias rodajas de madera. El inconveniente a este sistema sólo se advierte a largo plazo, y consiste en que el uso conduce inevitablemente al desgaste de

los espigones, un fallo que se remediaba con su reposición, habitualmente clavando una pieza postiza, y más modernamente con el empleo de bisagras. Sin duda el desgaste se ve agravado por el peso de las gruesas tablas.

4.3.1.2. Puertas con bandas en resalte o rehundidas.

Son el auténtico *fósil director* de los hórreos de esta época, y aunque tienen una difusión limitada son las más vistosas y elaboradas, en especial las de bandas rehundidas.

Muy pocas puertas tienen bandas verticales en relieve. Una del hórreo tallado de San Román (Piloña) muestra un resalte central con las aristas talladas en puntas de diamante y en lo alto un cuadrado con las líneas diagonales entalladas a bisel (fig. 12).

En cambio abundan algo más las puertas que cuentan con uno, o más frecuentemente, dos paños verticales resaltados para crear un juego de luces y sombras, y con puntas de diamante y bandas de triángulos talladas en los cantos o con clavos de hierro de gruesas

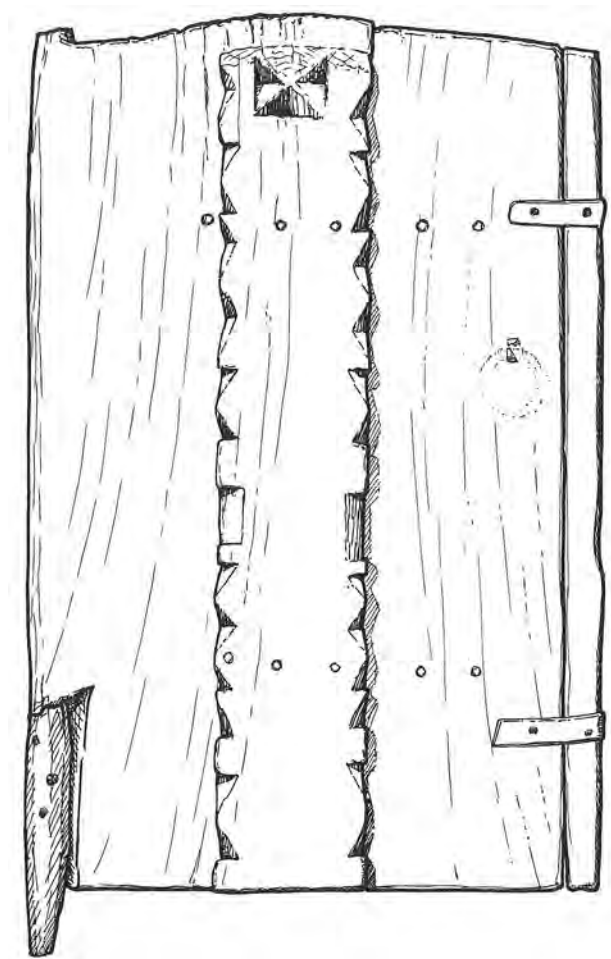


Figura 12. Puerta de San Román (Piloña).

⁹ Efrén García Fernández dibuja una puerta similar con herrajes mucho más espectaculares, pero no la hemos localizado donde la sitúa, en Nora (García Fernández 1974, 449).

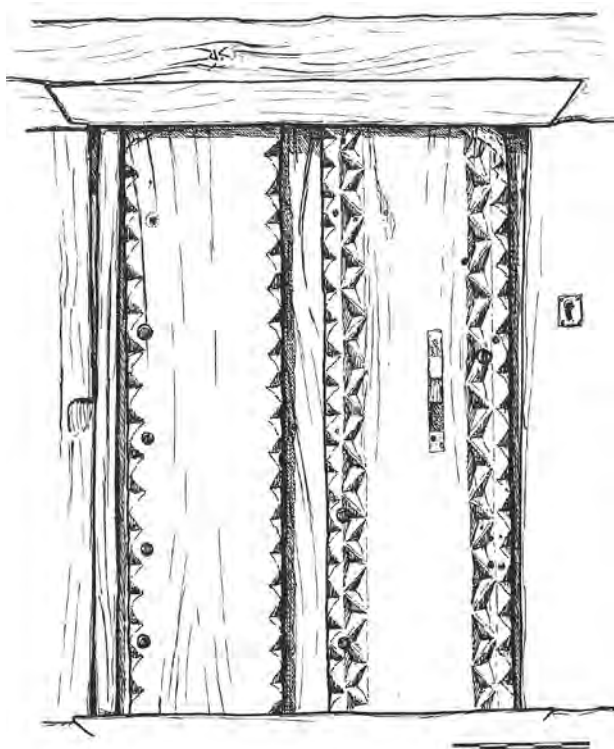


Figura 13. Puerta con dos tablas en resalte, puntas de diamante y bandas de triángulos. Duyos (Caravia).

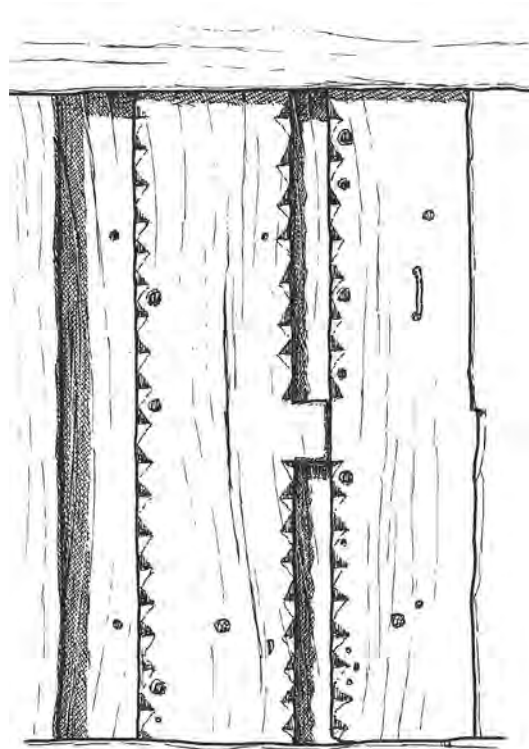


Figura 14. Puerta en Sietes, con tablas en resalte y puntas de diamante.

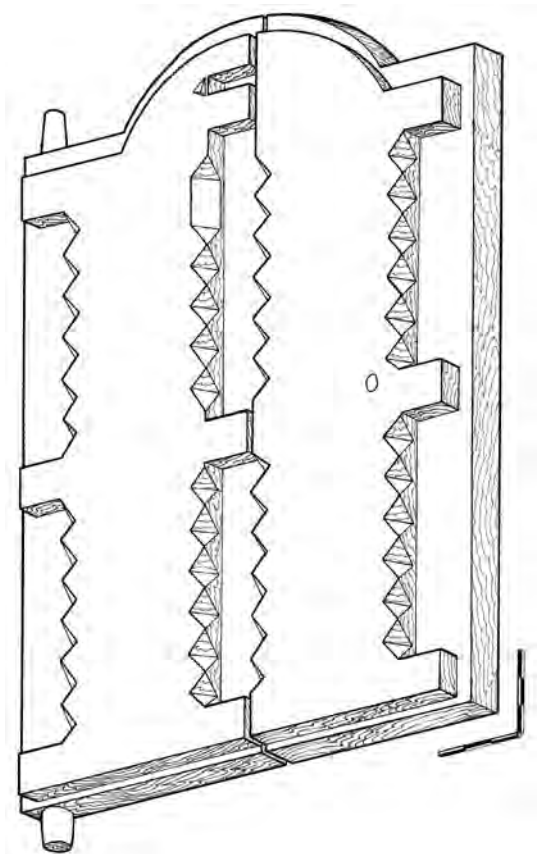


Figura 15. Puerta con resaltes, tres bandas rehundidas y puntas de diamante. Paniceres (Villaviciosa).

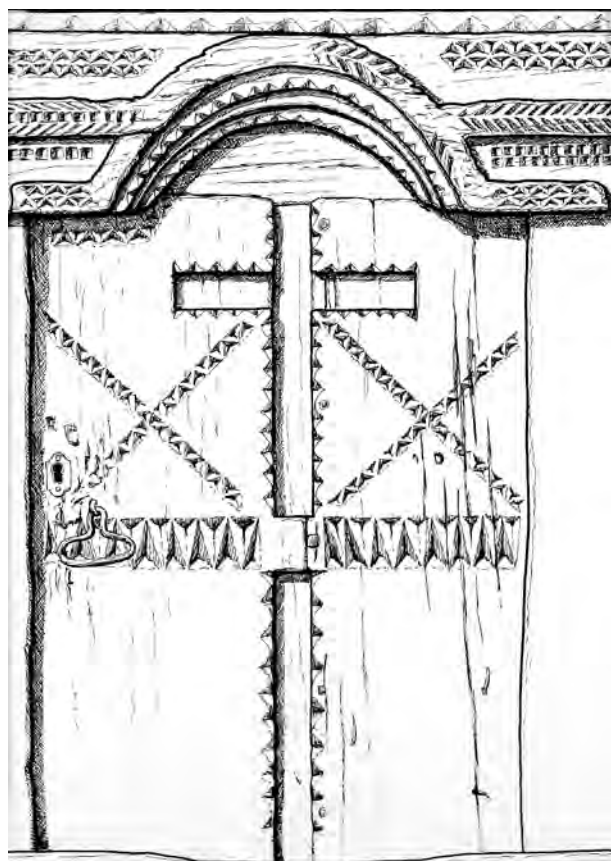


Figura 16. Puerta con banda rehundida central y cruz. Lluces (Colunga).

cabezas para darles un aspecto más llamativo, como en Duyos (Caravia) (fig. 13) o en Sietes (fig. 14).

Un modelo de puerta más extendido aún consiste también en hojas con dos paños en resalte, que están separadas por un surco rehundido paralelo a la junta de las dos tablas; el surco respeta tres resaltes horizontales, como travesaños, que corresponden a los puntos en que se encuentran los tornos internos de engarce de las tablas, de forma que la puerta refleja su estructura interna; las aristas están talladas con biseles que forman puntas de diamante (fig. 15). La unión de las tablas, que en principio sigue siendo a tope, se hace más adelante solapando una de las tablas sobre la otra, y asegurándolas por medio de clavos de gruesas cabezas. En algunos casos la banda rehundida central tiene una cruz latina en su parte alta, como en Lluces y Llué (Colunga) (figs. 16 y 17), que nos da una pista para identificar un taller.

4.3.2. Puertas del siglo XVII.

También dos tipos, uno que continúa la tradición anterior, y el otro que introduce un sistema totalmente diferente a base de largueros, peñazos y cuarterones ensamblados.

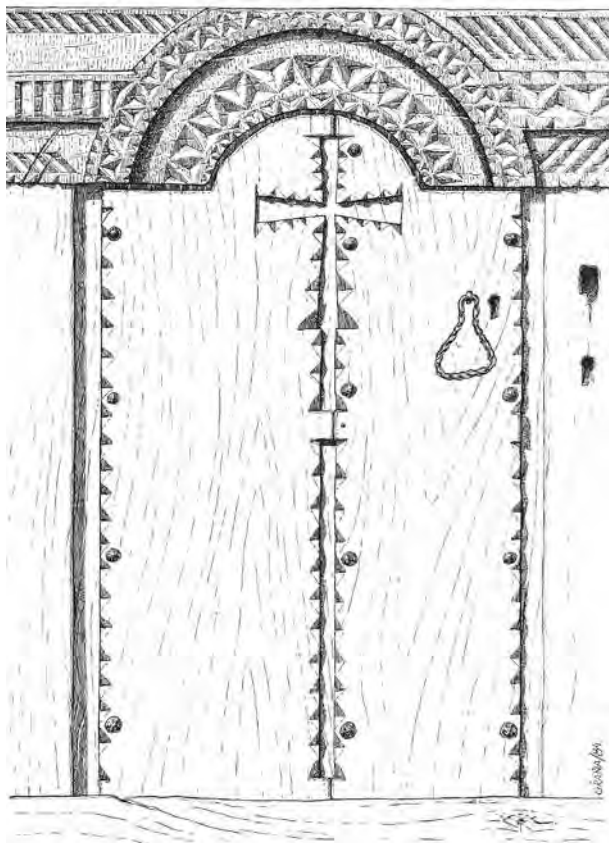


Figura 17. Puerta con banda rehundida y cruz. Llué (Colunga).

4.3.2.1 Puertas del siglo XVII con listones superpuestos.

Este tipo es también otro fósil director, frecuente en los años centrales del siglo, bien fechado y en bastantes casos acompañado de letreros con el nombre del carpintero (Hevia 2004). La hoja está formada igual que las puertas lisas por dos tablas de anchura similar ensambladas a tope con tornos de madera, pero sobre ellas hay cuatro listones que forman un marco rectangular dentro del cual otros dos se cruzan dividiendo la superficie de la hoja en cuatro campos (figs. 18 y 19).



Figura 18. Puerta en el hórreo pintado de Espinaréu (Infiesto). Puerta característica del siglo XVII, pero aún con pintura del estilo Villaviciosa.



Figura 19. Puerta en Camás (Cabranes). El letrero dice: Fizome Domingo Peri el anu de mil e seyscientos y cinquenta y dos.

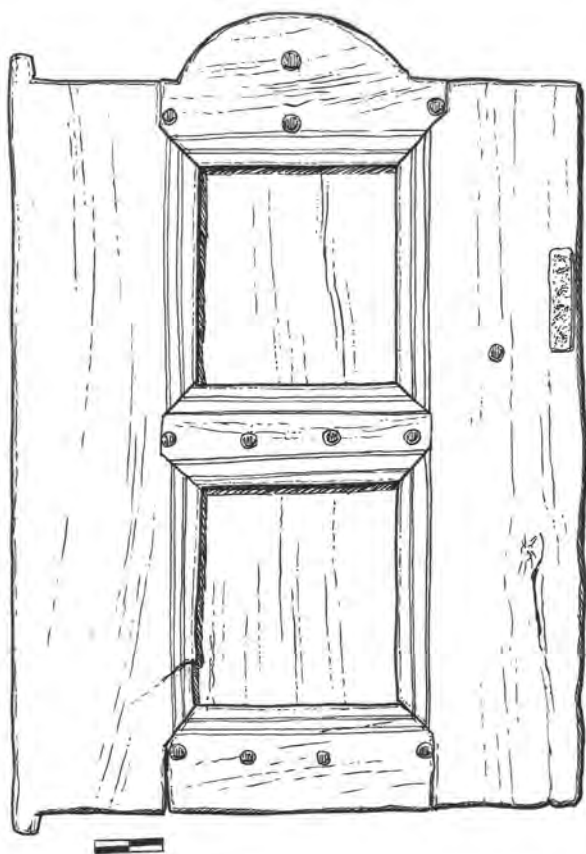


Figura 20. Puerta con largueros y peinazos, del siglo XVII. Tornón (Villaviciosa).

Los cantos de los listones están moldurados, como lo están las tablas de todos los hórreos de esta época. Los listones van asegurados a las tablas mediante clavos de cabeza muy grande, dispuestos en los puntos de encuentro de dos listones y en los puntos intermedios; unas veces son de cabeza redonda, pero también los hay cuadradas y romboidales. El efecto de estos listones es decorativo y a la vez sirven de refuerzo.

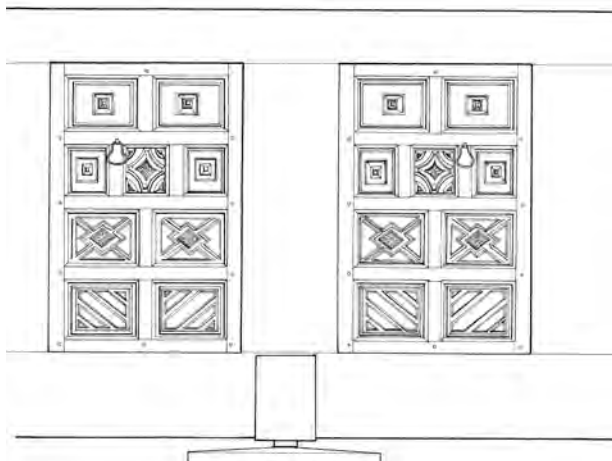


Figura 21. Puertas de panera de cuarterones, característica del siglo XVIII.

4.3.2. Puertas con largueros y peinazos del siglo XVII.

Este modelo más evolucionado aparece en hórreos y en paneras del XVII, y no está formada como las anteriores por tablas unidas a tope, sino que se disponen dos largueros verticales, muy anchos, con tres peinazos horizontales que dejan dos cuarterones cerrados con un tablero liso; gruesos clavos de cabeza redonda aseguran la unión de las piezas (fig. 20). A veces en una misma panera coexisten este tipo con el anterior, como puede verse en la panera de La Venta, Santa Eugenia (Villaviciosa) (Balbín 2009:85).

A partir de este modelo hay toda una serie de variantes que aquí no vamos a recoger y que van a evolucionar hasta dar lugar a la puerta de cuarterones que se construye en las paneras del siglo XVIII (fig. 21).

5. LA DECORACIÓN TALLADA EN LAS PUERTAS.

Las puertas con decoraciones son escasas, en contraste con la relativa abundancia de hórreos con linios tallados. Como podemos ver en el mapa de distribución (fig. 22) las puertas talladas están localizadas en el pequeño espacio que hemos denominado área nuclear del estilo Villaviciosa, mientras que los herrajes aparecen en un espacio mucho más amplio, a pesar de ser muy escasos.

5.1. Las tallas en las puertas lisas

Tienen tallas sencillas, que combinan bandas de triangulillos con otros motivos, en dibujos similares a los empleados en los linios pero menos apretados. Casi siempre disponen un par de aspas en la parte superior, y ocasionalmente algún círculo u otros dibujos sueltos en los espacios libre. Apenas media docena tienen dibujos en todo el espacio disponible.

Muy sencillo es el caso del hórreo de La Ribera (Villaviciosa), cuya mitad superior está bordeada por una cinta tallada que se adapta a la forma de la puerta y delimita un cuadrado con un semicírculo en el lado superior (fig. 7).

Mayor complejidad reviste el dibujo del hórreo de Busllaz -A (Villaviciosa), en el que aparece un triángulo de gran tamaño que apoya sobre un vértice, atravesado por una banda horizontal y descansa sobre otra semejante, ambas con líneas verticales en sus extremos; la inferior remata en triángulos tallados con cuatro bandas de aspas (fig. 23).

Muy interesante es la maltratada puerta del hórreo de Fuentes (Villaviciosa) (fig. 24), una de las más ela-

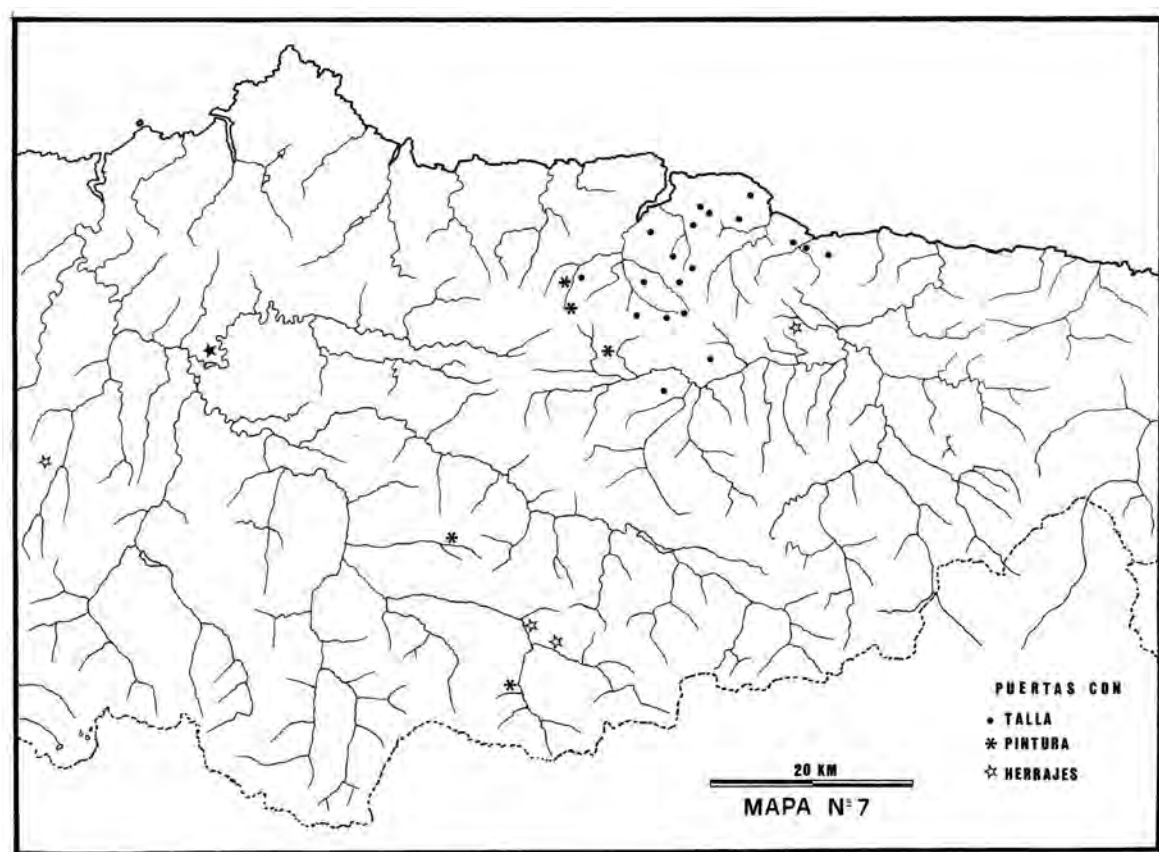


Figura 22. Mapa de distribución de las puertas estudiadas en el texto.



Figura 23. Puerta de Busllaz (Villaviciosa).

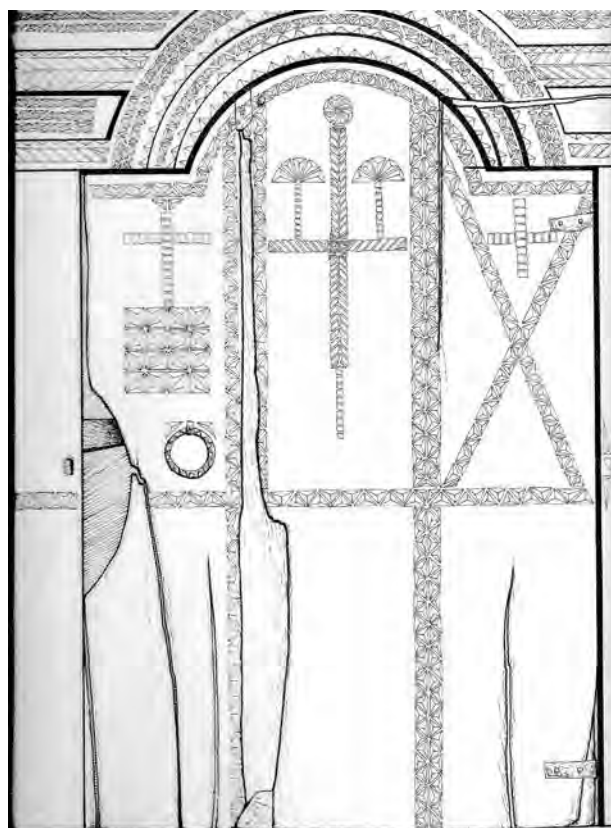


Figura 24. Puerta de Fuentes (Villaviciosa).

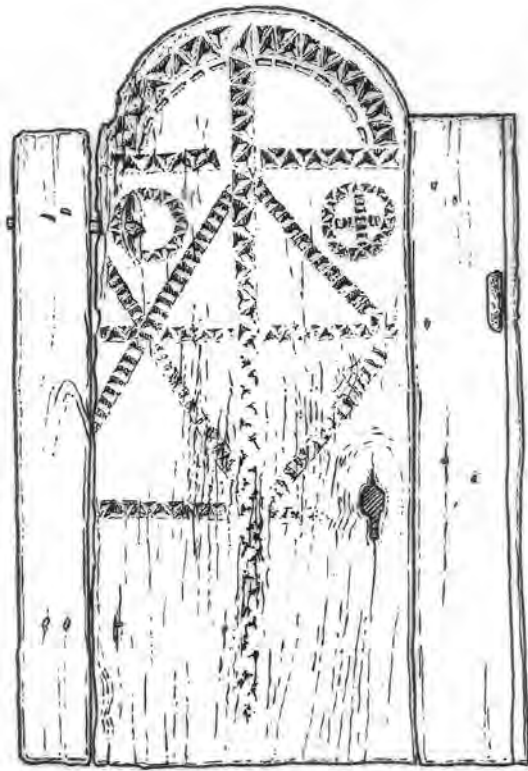


Figura 25. Puerta del hórreo de Prida en Sietes (Villaviciosa).

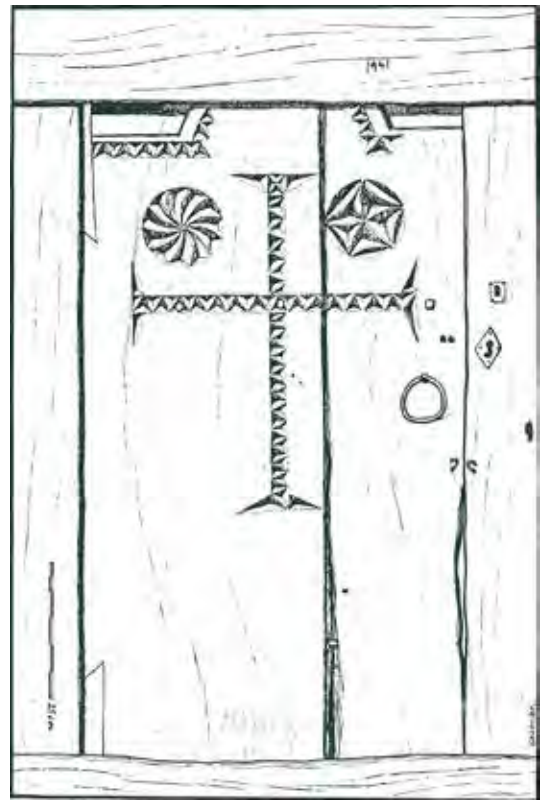


Figura 26. Puerta de tablas lisas con cruz latina, roseta y radial curvo. Madiéu (Cabranes).

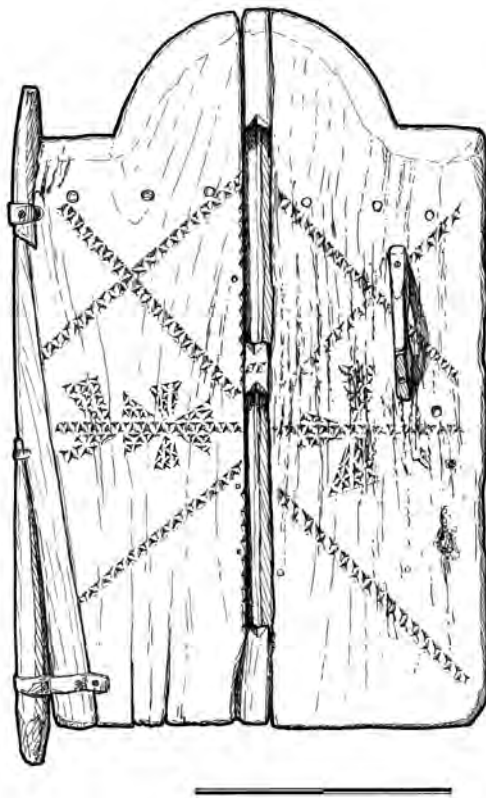


Figura 27. Puerta en Bayones (Villaviciosa).



Figura 28. Puerta con aspás, roseta y radial curvo. Cermuñu (Villaviciosa).

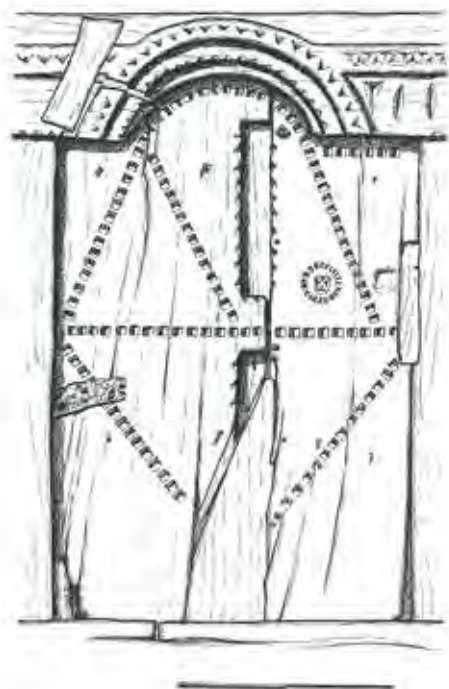


Figura 29. Puerta con cruces y bandas de triángulos. Miyeres (Villaviciosa).

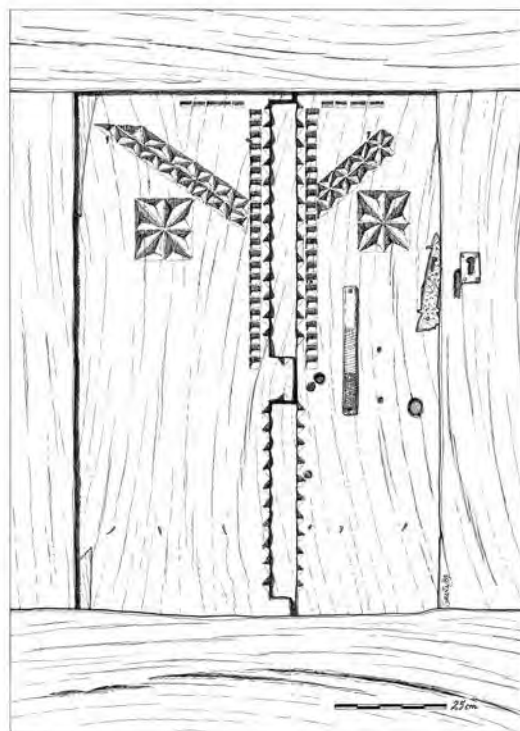


Figura 30. Puerta con banda rehundida. Xiranes (Cabranes).

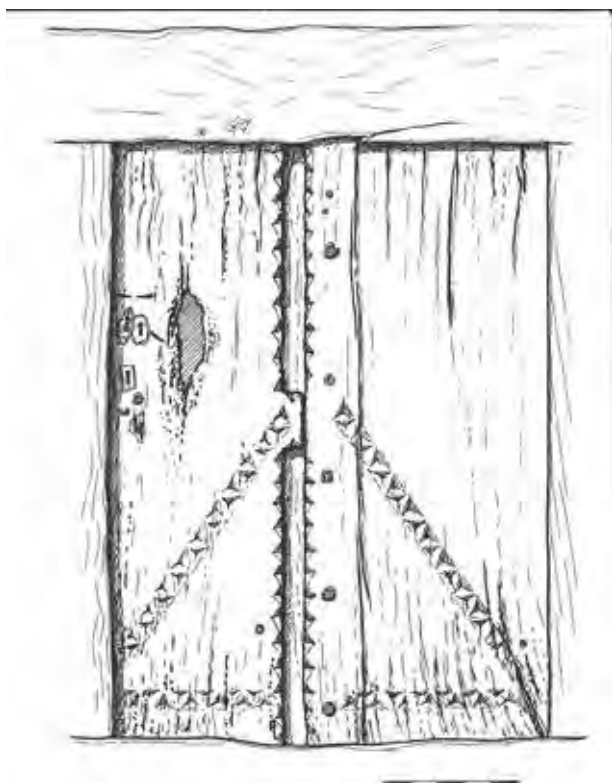


Figura 31. Puerta actualmente colocada boca abajo. Gobiendes (Colunga).

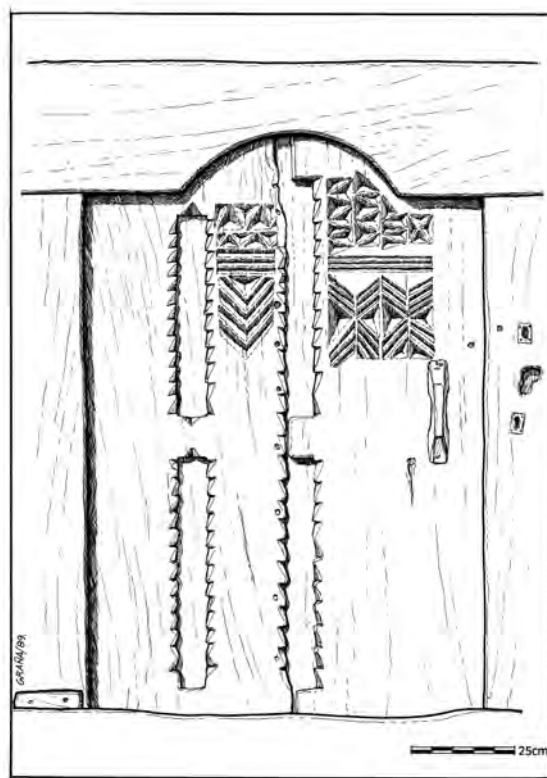


Figura 32. Puerta con dos bandas rehundidas y tallas geométricas. Duesos-B (Caravia).

boradas, con tres campos verticales delimitados por bandas de triángulos; en la parte superior, además de un aspa, habitual en estas puertas, hay un par de cruces y un cuadrado de retícula a bisel.

También gran complejidad presentaba otra puerta de Prida, en Sietes (Villaviciosa) (fig. 25). Muy deteriorada, ya que sólo conservada la tabla central, tiene una banda vertical que divide verticalmente el espacio, y otras tres horizontales que se completan con dos aspás y un par de círculos, el derecho con una cruz en su interior.

En dos puertas de Madieu y Xín (Cabranes) hay figurada una gran cruz latina y con los brazos terminados en triángulos. En Xín el resalte semicircular que cerraba el arco ha desaparecido, y con ello el remate de la cruz; en Madieu a su lado hay dos motivos radiales, y una banda de triángulos que recorre el borde superior (fig. 26),

5.2. Puertas con bandas rehundidas.

Las tallas son en todo semejantes a las de las puertas lisas, con las mismas aspás, bandas de triangulillos y a veces motivos circulares sueltos. Así, en Bayones (Villaviciosa) (fig. 27) varias líneas de triangulillos se cruzan en aspás, separadas por una línea horizontal a media altura que se ensancha en dos cruciformes de talla reticular. Muy similar es la de Cermuñu (Villaviciosa) (fig. 28).

En Miyeres (Villaviciosa) (fig. 29), también hay líneas oblicuas y horizontales, y un pequeño disco. En la puerta de un hórreo de Xiranes (Cabranes) (fig. 30) hay dos cuadrados con talla a bisel y dos ramas divergentes que parten del surco central. Semejante, aunque más sencilla, es la puerta de Gobiendes (Colunga) que actualmente está colocada al revés (fig. 31).

Pocas veces las tallas rellenan partes de los paños en relieve, como ocurre en el hórreo Duesos -B (Caravia) (fig. 32). Así debía ser el hórreo de Bozanes, pero sólo queda una de las tablas integrada en una puerta reformada. Más elegante es el trabajo en la puerta de Niao (Villaviciosa) (fig. 33), con una banda horizontal a media altura que tiene en su mitad dos triángulos opuestos por el vértice y rematada con otros dos muy semejantes.

6. LA PINTURA EN LAS PUERTAS.

La distribución de los hórreos pintados es diferente, y casi complementaria, a los tallados, con densidades importantes en Quirós, Teberga, Les Regueres y Grao. Pocas puertas se conservan en buen estado, y casi siempre están despintadas por completo o al menos en su mitad inferior, más expuesta a la intemperie. Las que conocemos tienen una disposición parecida: una banda horizontal prolonga la cenefa que discurre a lo largo de las paredes, y divide la puerta en dos mitades; dos bandas diagonales se cruzan en el centro de la hoja y en ocasiones hay otra banda vertical. A este tipo, en mejor o peor estado, corresponden las puertas de los hórreos de Vallinaoscura y La Viña, en Villaviciosa, y Urbíes -A, en Mieres (Graña y López 1988, 455-7, fig. 5).

La puerta de Vallinaoscura conserva la pintura en su tercio superior. De la cenefa, que es de doble denticulado muy grueso, nacen dos bandas diagonales y otra vertical, pintadas en línea negra con relleno de color ocre. Están rematadas en trifolias con hojas curvas en el borde (fig. 34).

En el hórreo de Urbíes-A (fig. 35) la hoja tiene tres bandas, dos oblicuas y otra vertical, que delimitan un par de campos triangulares en los que se inscriben cuatro aves, dos en cada campo.

Otras puertas pintadas contienen escenas similares a las que se desarrollan en las paredes del hórreo. Así, en el hórreo de Camás, en Sariego, hay figuras humanas de gran tamaño (fig. 36), y cabe la posibilidad de que la tabla de la puerta haya sido aprovechada de las cureñas del propio hórreo, hecho que hemos observado en muchas ocasiones. No hay que olvidar que el hórreo era, y es, desmontable, y que muchas veces las reparaciones reutilizaban y recolocaban piezas, o sustituían elementos deteriorados.

x x x

En definitiva, estos ejemplos de puertas pintadas y talladas de hórreos de los siglos XVI y XVII son buena muestra de un aspecto del patrimonio asturiano que aún permanece en su mayor parte sin catalogar adecuadamente, y que está en un proceso acelerado de destrucción.

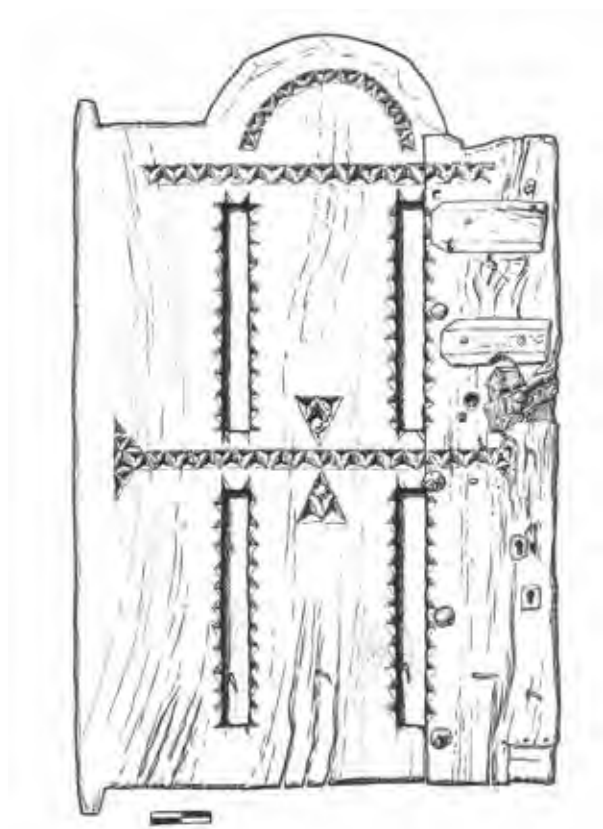


Figura 33. Puerta con dos bandas rehundidas y tallas de bandas de triángulos. Niáu (Cabranes).

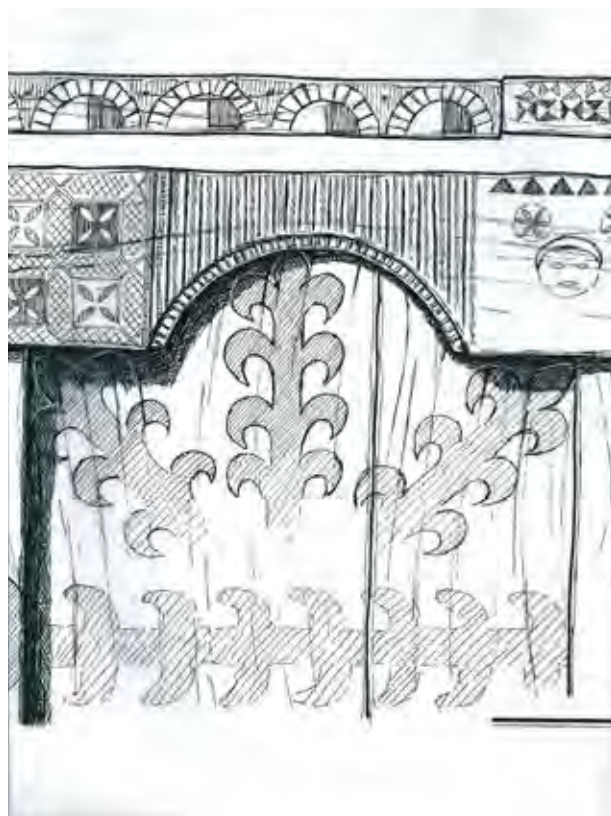


Figura 34. Puerta pintada en Vallinaoscura (Villaviciosa).

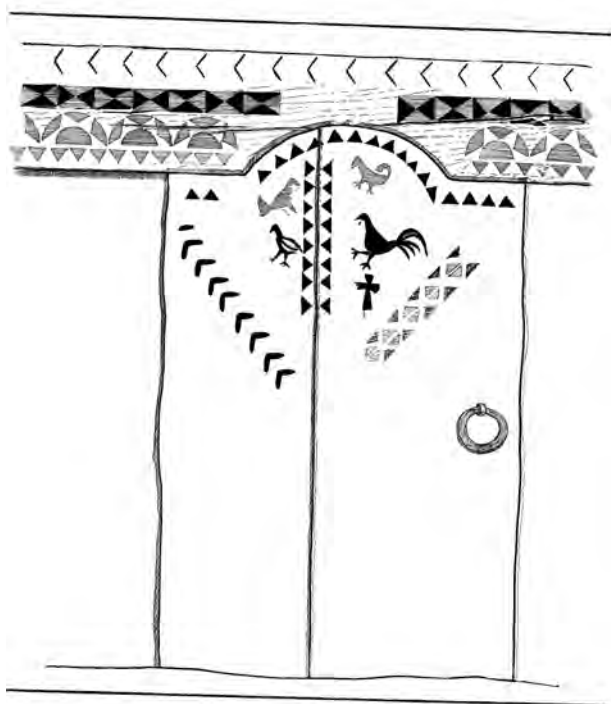


Figura 35. Puerta pintada en Urbiés-A (Mieres).



Figura 36. Puerta pintada en Camás (Cabranes).

7. BIBLIOGRAFIA.

Algorri García, E; Luelmo Varela, E.

2011 Hórreos leoneses, Fundación Monleón, León.

Balbín Loredo, R.

2009 *Un censo de hórreos y paneras del concejo de Villaviciosa*. Fundación José Cardín, Villaviciosa.

Cobo Arias, F.; Cores Rimbaud, M.; Zarracina Valcárcel, M.

1986 *Los hórreos asturianos. Tipología y decoración*. Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, Oviedo.

Díaz Quirós, G.; Busto, P.; Zapico, J.C.

2001 *Arquitectura popular en Gozón. De casas, hórreos y paneras. Aproximación al origen del estilo Carreño*. Heres, Asociación Apolo.

Fernández Catuxo, J

2011 *Supram Terram Granaria. Hórreos, cabazos y otros graneros en el límite de Asturias y Galicia*. Muséu del Pueblu d'Asturies, Redmeda, Gijón.

García Fernández, E.

1974 *El libro de Oviedo*. ed. Naranco, Oviedo.

González Calle, J.A.

2002 "Hórreos y paneras decorados en el concejo de Corvera" en *Asturies, memoria encesa de un país* nº14, diciembre. En la web www.lafozdelpielgu.org/slip.php?article127 (consultada el 8/3/2013).

Graña García, A.

1991 *Carpintería y arte popular en los hórreos asturianos: el Estilo Villaviciosa (siglos XV-XVI)*. (Tesis doctoral inédita).

Graña García, A.; López Álvarez, J.

1984 a *Hórreos y paneras del concejo de Allande*. Editorial Popular Asturiana, Oviedo.

1984 b "Los hórreos del concejo de Villaviciosa", en *Etnografía española* 4, 283-319.

1985 a "Aproximación a los estilos artísticos de los hórreos y paneras asturianos", en *Ástura* 4, 55-73.

1985 b "El hórreo de casa Anxel, en Llores", en *Cubera* 5, 4-6.

1986 "Dos nuevas vías para el estudio del hórreo asturiano. Una hipótesis sobre su origen y una clasificación de sus decoraciones", en Frankowski, Eugeniusz: *Hórreos y Palafitos en la Península Ibérica*, ed. Itsmo, Oviedo, 455-509.

1987 "Arte y artistas populares en los hórreos y paneras asturianos: hórreos con decoración tallada del estilo Villaviciosa". *Kobie, Serie Antropología Cultural*) nº 2, 241-321.

1988 "Arte y artistas populares en los hórreos y paneras de Asturias: hórreos decorados del concejo de Mieres", en *Noticias históricas sobre Mieres y su concejo*, 437-477.

2007 *Los teitos en Asturias*. Muséu del Pueblu d'Asturies, Redmeda, Gijón.

Hevia Llavona, I.

2004 *Les paneres de Maliayo*. editorial Vtp, Gijón.

Lozano Apolo, G.; Lozano Martínez-Luengas, A.

2003 *Hórreos, paneras y cabazos*. Duro Felguera, Gijón.

Phleps, Hermann

1982 *The Craft of Log Building*. Hontario.

Rodríguez Trabajo, E.

2010 Datación de madera estructural en la iglesia de Santo Adriano de Tuñón (Asturias) en Caballero Zoreda, L. *Las iglesias asturianas de Pravia y Tuñón. Arqueología de la Arquitectura*. CSIC, Madrid, 155-178.

Santana, Alberto (Coordinador)

1996 *Ars lignea. Las iglesias de madera en el País Vasco*. Madrid.

Vidal Rouco, L.

2001 *El hórreo en la Península Ibérica*. Consello Galego de Aparelladores e Arquitectos Técnicos, Santiago de Compostela.

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 Paleoantropología que constituyen su especialidad.

Hasta el momento sólo se ha publicado críticas de libros y de artículos de revista relativos al arte paleolítico, 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 manera se pretende ofrecer al lector dos versiones sobre el tema de manera simultánea.

(N. de la R)

KOBIE SERIE ANTROPOLOGÍA CULTURAL nº 17: 233-236
Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
Bilbao - 2013
ISSN 0214-7971

PAISAJES Y REPRESENTACIONES DEL PASADO INDUSTRIAL DE LA MARGEN IZQUIERDA¹.

Reseña de la exposición² realizada por Isusko Vivas y Amaia Lekerikabeaskoa

7 de junio al 12 de julio de 2012 en La Fundación de Trabajadores de la Siderurgia Integral (Barakaldo)



Figura 1. Catálogo de la exposición.

Lo efímero. Lo improbable. Lo percedero. Lo que hoy está pero muy probablemente, mañana ya no. Lo que ayer estuvo, pero hoy ya no. Lo que merecería la

1 Ni la exposición en general, ni las obras expuestas en particular fueron tituladas por los autores. El título que aparece aquí (“Paisajes y representaciones del pasado industrial de la Margen Izquierda”) es el de esta reseña, no el de la exposición.

2 Todas las ilustraciones que aparecen en la reseña están extraídas del catálogo oficial de la exposición excepto la fig 6 que es una fotografía de la autora de la reseña hecha a una escultura en la propia exhibición.

pena que siguiese estando. Bajo este prisma Isusko Vivas y Amaia Lekerikabeaskoa interrogan a la margen izquierda vizcaína para encontrar el lado artístico y poeta de lo que para la mayoría es solo pasado caduco. Ellos, a través de esta sugerente exposición formada por fotografías y montajes fotográficos, instalaciones escultóricas y propuestas de intervención, rescatan del desdén ese compendio un tanto caótico de hornos, bañeras para el acero, antiguos tranvías aéreos, cintas sin fin, cargaderos de mineral, vagonetas, instalaciones eléctricas, chimeneas, túneles, pasadizos y materiales insignes de la industria del metal y del carbón.

Este catálogo de olvidos constituye una interesante “ruina sin esplendor” (Nogué 2009) reflejo de la vida cotidiana de una época extinta. Las estructuras de dicha ruina no han ido resistiendo (o lo han hecho a duras penas) la *catástrofe* de la dismantelación. En ella, las *termitas* –el transcurso del tiempo, el abandono, la lluvia frecuente y el olvido– han ido haciendo su aportación más *corrosiva* (Vivas y Arnaiz 2006)³. Se puede decir que todos estos artefactos desteñidos por la lluvia, el viento y el salitre constituyen parajes embalsamados de aquellos años tan aguerridos y duros que forjaron un paisaje épico (Vivas y Arnaiz 2006). Sin embargo, hoy, son apenas testigos de tiempos y crisis pasadas, a modo de anécdotas ruinosas que pasan desapercibidas para los viajeros de Renfe y metro Bilbao. En el tránsito hacia otros lugares cotidianos, a través de las ventanillas, estos testigos de tiempos pasados son mirados pero no vistos.

Dichos fragmentos anónimos, más percibidos por la ciudadanía como parajes inhóspitos y desalentadores que como paisajes, van cambiando de fisonomía debido a ese olvido que se hace patente en la exposición, a las demoliciones planificadas y a los nuevos planes urbanísticos. Ante estas acciones, los autores exploran la potencia paisajística del panorama, lo estudian, lo fotografían, lo piensan, lo escudriñan, lo sienten, lo ennoblecen y lo transforman en compromiso con el territorio, fruto de una reflexión híbrida entre el pensamiento urbano, la memoria histórica y nuevas formas de plantear el concepto de escultura. Con esta manera de investigar el territorio, particularmente la margen izquierda vizcaína, hacen visible lo invisible (Nogué 2007) y dignifican esas geografías cotidianas llenas de paisajes incógnitos y de territorios ocultos. Y lo hacen como con urgencia, puesto que nunca se sabe la velocidad de su más que probable desaparición o, si, en cambio, milagrosamente, llegará algún tipo de

3 Las cursivas pertenecen al original.



Figura 2. Los restos de las instalaciones industriales en medio del paisaje crean otros nuevos y sugerentes paisajes.



Figura 3. Algunos viejos puentes oxidados y olvidados, aquí y allá, con suerte, van sobreviviendo en el destierro de su obsolescencia.



Figura 4. Recreación artística de elementos industriales sin esplendor.

reconstrucción o de salvaguarda para algún elemento industrial convertido en patrimonio cultural.

Esta exploración que ellos llevan a cabo es, en primer lugar, estética, en segundo, sensorial y, en tercero, social:

Es estética porque está movida por un concepto de escultura ligado a los movimientos denominados Land Art y Earth Works que contribuyeron a la idea del lugar como escultura, reactualizando, de manera implícita, la noción de monumento. Los autores, de este modo, replantean el propio concepto de escultura pública convirtiendo ésta en pura presencia voluble y flexible en el paisaje de la ciudad, introduciendo así, además, el trabajo artístico en el tránsito entre los márgenes del territorio (Arnaiz, *et al.* 2006).

Es sensorial porque su análisis parte de una concepción del espacio y del urbanismo irreverentemente sensual y transgresora. Los autores se introducen en las ruinas, en mi opinión más como antropólogos que como artistas (aunque luego acaben de nuevo en el arte) y se sumergen de una manera caótica sin caminos marcados ni preestablecidos en esos lugares proscritos que son las ruinas industriales. Al igual que hace un geógrafo y gran conocedor de dichas ruinas como es Tim Edensor (2005a; 2005b; 2007; 2008), los autores las reevalúan para criticar las connotaciones negativas que se les suele asociar y, muy al contrario, subrayar

las posibilidades que contienen en sí mismas. Este punto de vista resulta en cierta manera cuestionador de la ordenación y uso del territorio que se ha venido haciendo en Bizkaia en las últimas décadas, donde el desarrollo económico ha creado una nueva ría de “titanio, acero corten y vidrio” (Vivas 2008) a rebufo de la ciudad post-industrial que fue levantándose en torno al museo Guggenheim.



Figura 5. Reinterpretación colorista del único cargadero de Orconera que queda en Lutxana.



Figura 6. Los materiales de cabecera de la vieja industria sostenedores de memorias.



Figura 7. Olabeaga como espacio emblemático de lo que en su día fue la ciudad, tan diferente a la actual.

Y, por último, es social porque no sólo proponen una mirada estética y sensorial a las ruinas industriales, sino que también hay lugar para la propuesta urbanística partiendo de la memoria. De este modo, además, la reflexión sobre formas, materiales e iconos les lleva a crear sus propias instalaciones escultóricas en una reinterpretación, reinención y evocación del paisaje industrial. Sumergidos en la “arqueología industrial”, dicho paisaje se convierte en insignia, en recuerdo, en emoción, en afectividad, en pasado que es necesario incorporar al presente: parajes humanizados pero anónimos, antropizados pero desiertos, industrializados pero desmantelados, memorables pero olvidados, anodinos pero cargados de referencias iconográficas (Vivas y Arnaiz 2006). Explorando también desde la creatividad social la capacidad de lo que denominan “espacios intersticiales” (Arnaiz *et al.* 2012): factorías derruidas, espacios entre casas o entre huecos, o lugares vacíos, obsoletos y residuales. Intersticios que pretenden ser utilizados para establecer conexiones entre distintas épocas y vivencias y para hacer más complejo el paisaje en un ejercicio de descubrimiento y creación (del Valle 2008). Encuentro que se alarga también a lo cotidiano, pues los autores reivindican la importancia de lo ordinario frente a lo estridente, lo turístico, lo megalómano y lo pretencioso.

En este sentido, sabedores de que el paisaje es una construcción social, Amaia Lekerikabeaskoa e Isusko Vivas también rebaten el concepto de belleza mostrando el valor estético de las cosas sencillas como los cables de alta tensión, las viejas instalaciones industriales o las piedras desgastadas de los túneles cotidianos. Esta reconciliación con un territorio que fue tildado de feo, sombrío o inhóspito adquiere un gran valor porque es el primer paso para que estos paisajes puedan ser interpretados como nobles en lugar de vergonzosos, como dignos en lugar de indecentes, como pintorescos en lugar de pueriles. Ya que nunca vemos un paisaje por primera vez, sino como escenario común y heredado, ni tampoco directamente, sino a través de la cultura (Martínez de Pisón 2009), trabajar en esta dirección me parece no sólo útil, también necesario.

Para acabar, como dice Joan Nogué (2008), los paisajes que están simultáneamente al margen y en el margen seducen porque es ahí, fuera del estereotipo, donde emerge la complejidad, la heterogeneidad y la sugerencia. Y yo me atrevería a decir que es ese lado del margen tan sutil y sugestivo lo que ha cautivado a los autores de la exposición.

No sé si se ellos se lo han propuesto o no, pero con sus miradas peculiares sobre el territorio han rescatado parte de la memoria del paisaje del área metropolitana postindustrial de Bizkaia. Ya sólo por eso, su trabajo merece la pena.

Nuria Cano Suñén
Dra. en Antropología Social



Figura 8. Patrimonio industrial anónimo superviviente en medio de la nada.

BIBLIOGRAFÍA.

Arnaiz, A.; Vivas, I.; Del Valle, T.; Moreno, J.; Rementería, I.; Hernández, I.

- 2006 "Paisajes reinventados entre la ciudad y el territorio. Detección de enclaves residuales para la intervención escultórica desde una perspectiva ambiental y pluridisciplinar". En XVI Congreso de Estudios Vascos. Desarrollo Sostenible-IT. El futuro. Eusko Ikaskuntza (ed), 445-453. Donostia: Eusko Ikaskuntza.

Arnaiz, A.; Elorriaga, J.; Del Valle, T.; Laka, X.; Moreno, J.; Vivas, I.

- 2012 "Escultura y lugar en la construcción sensible del paisaje. Reconocimiento cartográfico y gestión estética para una ciudad expandida al territorio". En XVII Congreso de Estudios Vascos: Innovación para el progreso social sostenible, Vitoria Gasteiz, 2009. Eusko Ikaskuntza (ed), 487-512. Donostia: Eusko Ikaskuntza.

del Valle, T.

- 2008 "Los intersticios en el eje de una mirada etnográfica al espacio". En La Materialidad de la Identidad. Imaz, E. (ed), 21-39. Donostia-San Sebastián: Hariadna Editoriala.

Edensor, T.

- 2005a Industrial Ruins. Spaces, Aesthetics and Materiality. Oxford, New York: Berg.

- 2005b "The ghosts of industrial ruins: ordering and disordering memory in excessive space". Environment and Planning D: Society and Space 23,829-849.

- 2007 "Sensing the ruin". Senses & Society 2(2),217-232.

- 2008 "Walking through ruins". En Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot. Ingold, T., Vergunst, J.L. (eds), 123-141. Hampshire, Burlington: Ashgate.

Martínez de Pisón, E.

- 2009 Miradas Sobre el Paisaje. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nogué, J.

- 2007 "Territorios sin discurso, paisajes sin imaginario. Retos y dilemas". Eria 73-74,373-382.

- 2008 "Al margen. Los paisajes que no vemos". En Paisaje y Territorio. Maderuelo, J. (ed), 181-202. Madrid: CDAN, Abada Editores.

- 2009 Entre Paisajes. Barcelona: Àmbit Servicios Editoriales.

Vivas, I.; Arnaiz, A.

- 2006 "Un cementerio industrial de ruinas escultóricas en la Ría de Bilbao". Fabrikart 6,120-135.

Vivas, I.

- 2008 "Entre dos siglos: transiciones temporales y mutaciones estéticas en el paisaje industrial de la ría de Bilbao". Fabrikart 8,166-181.

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 aldakorrekin, 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.

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 ezkerreko nahiz eskuinaldekoa 2,5 zentimetrokoak, ($\pm$ 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 marjina 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 **letra 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 **letra etzanez** idatzi beharko dira. Hitz edo esaldi bat nabarmendu behar bada, hori **letra 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 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. ($\pm$ 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 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 ($\pm$ 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 pixeletako (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 (alfabetoa kontuan izanda), eta izen berezia letra xehez adieraziko da. Egileak batzuk izan badira, horien izenak puntu eta komaren bidez bereziko dira. Egile bakar batek lan bat baino gehiago badu, orduan antolaketa argitalpen-dataren ariora egingo da, zaharrenetik modernoenera. Urte berean egile berdinen lan bat edo gehiago bildu badira, letra xehez (a, b, c,...) bereziko 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 Belouqui, 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 Anieto, 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 Belouqui, 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 Anieto, 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 Belouqui, 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 Anieto, 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 hamabost 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 azalduko 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 fulfilment 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, Historiaurreari edo Kultura Ondareari buruzko gaiak barnean 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 (1969-2013)

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 Paleoantropología y C. Naturales n.º 14, 566 pp. Bilbao, 1984 (Agotado)

SERIE PALEOANTROPOLOGÍA

- KOBIE.** Serie Paleoantropología, n.º 15, 260 pp. Bilbao, 1985/6
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 16, 177 pp. Bilbao, 1987
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 17, 288 pp. Bilbao, 1988 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 18, 243 pp. Bilbao, 1989 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 19, 238 pp. Bilbao, 1990/1 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 20, 310 pp. Bilbao, 1992/3
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 21, 336 pp. Bilbao, 1994
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 22, 344 pp. Bilbao, 1995
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 23, 188 pp. Bilbao, 1996 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 24, 204 pp. Bilbao, 1997
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 25, 271 pp. Bilbao, 1998/99 (Agotado)
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 26, 455 pp. Bilbao, 2000/01/02
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 27, 312 pp. Bilbao, 2003/07
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 28, 281 pp. Bilbao, 2009
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 29, 200 pp. Bilbao, 2010
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 30, 136 pp. Bilbao, 2011
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 31, 280 pp. Bilbao, 2012
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 32, 320 pp. Bilbao, 2013

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
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 17, 248 pp. Bilbao, 2013

SERIE ANEJOS

- KOBIE n° 1** *Índice general “KOBIE (1969-1994)”*
KOBIE n° 2 *Arte paleolítico parietal de Bizkaia.* Por Xabier Gorrotxategi. Año 2000. (Agotado)
KOBIE n° 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° 4 *La explotación de los recursos vegetales y el origen de la agricultura en el País Vasco. Análisis arqueobotánico de macro-
restos vegetales.* Por Lidya Zapata. Año 2002. (Agotado)
KOBIE n° 5 *Metodología del análisis del arte paleolítico. El estilo del autor y el estilo del grupo.* Por Rosa Ruiz Idarraga. Año 2003.
KOBIE n° 6 *Homenaje al Prof. Dr. Juan Mº Apellaniz.* 2 Vols. Año 2004.
KOBIE n° 7 *Bilbao. Regeneración de la ciudad postindustrial. Urbanismo, arquitectura, escultura y mobiliario en la nueva metrópoli.*
Por Isusko Vivas Ziarrusta. Año 2004.
KOBIE n° 8 *La sociedad del Paleolítico en la región cantábrica.* VV.AA. Año 2004. (Agotado)
KOBIE n° 9 *La cueva del Rincón (Venta de la Perra, Carranza –Bizkaia–) y sus manifestaciones rupestres Paleolíticas.* Por VV.AA. Año 2005.
KOBIE n° 10 *Etnografía de la zona minera vizcaína. Fuentes orales y tradiciones musicales.* Por Ingrid Kuschick y Raphaël Parejo-
Coudert. Año 2009.
KOBIE n° 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° 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

KOBIE. Serie BAI n.º 3, *La Cueva de Arlanpe (Lemoa): Ocupaciones humanas desde el Paleolítico Medio Antiguo hasta la Prehistoria Reciente*, 304 pp. Bilbao, 2013

