

KOBIE: Serie Anejo nº22: 7-126
 Bizkaiko Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizkaia
 Bilbao - 2021
 ISSN 0214-7971

SUPERSTICIONES, CREENCIAS, LEYENDAS Y RITUALES. FACETAS DEL IMAGINARIO POPULAR BARAKALDARRA

*Superstitions, beliefs, legends and rituals.
 Aspects of the barakaldarra popular imaginary.*

José Ignacio Homobono Martínez¹

Palabras clave: Barakaldo. Imaginario popular. Patrimonio inmaterial. Supersticiones. Creencias. Leyendas. Rituales.

Keywords: Barakaldo. Popular imaginary. Intangible heritage. Superstitions. Beliefs. Legends. Rituals.

Hitz gakoak: Barakaldo. Herri imaginarioa. Ondare ukiezina. Sineskeriak. Sinesmenak. Kondairak. Erritualak

RESUMEN

El presente trabajo es fruto de una investigación cuyo trabajo de campo se desarrolló fundamentalmente durante los años 1980-1982, basado en entrevistas abiertas al quedar descartada la observación participante, por tratarse de una época pretérita. En un momento en el que los datos obtenibles se hallaban en vías de inminente extinción y de pérdida de plausibilidad para los propios informantes. Salvo, quizás en menor medida, cuanto se refiere a las prácticas de medicina popular.

Su tema son las supersticiones, creencias, leyendas y rituales del imaginario popular barakaldarra referentes, sobre todo, a la irrupción de lo sobrenatural (brujería, duendes, intervenciones diabólicas y apariciones, imágenes de santos/as) y a su neutralización por diversos medios precautorios y sanadores (de protección de la casa y los campos, de personas y de animales domésticos); aunque en lo relativo a la festividad de San Juan se dé cabida asimismo a los aspectos lúdicos de los rituales solsticiales. A partir de cuentos y leyendas transmitidos oral, sobre todo (discurso de los informantes), o literariamente.

El estudio inicial se amplió una década más tarde comparándolo con una extensa bibliografía referente a este tema en otras áreas culturales: vasca, peninsular e hispánica (sobre todo del litoral cantábrico), francesa y europea. Y su inicial base etnográfica o descriptiva fue pasada, ya recientemente, por el tamiz del análisis propio de la antropología social. Recurriendo asimismo a la historia social para contextualizar el discurso en el período de referencia, básicamente la primera década del siglo XX. Tareas que se han prolongado hasta la actualidad.

El resultado es un corpus muy similar al del resto de Euskal Herria y de las culturas subalternas de muy diversas regiones de los ámbitos ya mencionados. Y se justifica por contribuir al estudio del patrimonio inmaterial, siquiera sea a escala local del por entonces extenso municipio de Barakaldo -con inclusión de Alonsotegi- y de sus alrededores. Tales como Ugarte y Lagorriga (Valle de Trápaga-Trapagaran), Saratxo, Zaramillo y La Quadra (Güeñes), más Castaños y Urállaga (Galdames). En total una extensa zona de unos 70 km². Cuyos resultados son extrapolables, en buena medida, a otras áreas culturales.

¹ Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. E-mail: joseignacio.homobono@ehu.eus

ABSTRACT

The present work is the result of a research whose fieldwork was developed fundamentally during the years 1980-1982, based on open interviews when the participant observation was ruled out, since it is a preterite time. At a time when the available data were in the process of imminent extinction and loss of plausibility for the informants themselves. Except, perhaps to a lesser extent, when it comes to popular medicine practices.

Its theme is the superstitions, beliefs, legends and rituals of the popular imagination of Barakaldarra referring, above all, to the irruption of the supernatural (witchcraft, goblins, diabolical interventions and apparitions, images of saints) and its neutralization by various precautionary means and healers (protection of the house and fields, of people and domestic animals); although with regard to the festivity of San Juan, the ludic aspects of solstitial rituals are also accommodated. From stories and legends transmitted orally, especially (informants' speech), or literary.

The initial study was modified a decade later by comparison with an extensive bibliography referring to this subject in other areas: Basque, Hispanic, French and European. And its unmistakable folk base tempered by reflections of ethnology and social anthropology. And resorting to social history to contextualize the discourse in the Barakaldo -and neighboring- of the reference period, basically at the end of the first decade of the twentieth century.

The result is a corpus very similar to that of the rest of Euskal Herria and of the subaltern cultures of very diverse regions of the areas already mentioned. And it is justified by contributing to the study of intangible heritage, even at the local level of the then extensive municipality of Barakaldo -including Alonsotegi- and its surroundings. Such as Ugarte and Lagorriga (Trapagaran - Valle de Trapaga), Saratxo, Zaramillo and La Quadra (Güeñes), plus Castaños and Urállaga (Galdames). In total an extensive area of about 70 km². Whose results can be extrapolated, to a large extent, to other cultural areas.

LABURPENA

Lan hau 1980-1982 urteetan garatu zen ikerketaren landa-lanetik eratorritako emaitza da, egindako elkarrizketa irekietan oinarritua, behaketa parte-hartzailea baztertua geratuz, iragandako denbora-tartea luzea baita. Lorturiko datuak berri-emaileentzat ere berehalako iraungitze prozesuan dauden unean eta baliagarritasun galera nabaria duten momentuan. Agian neurri txikiagoan, medikuntza herrikoien praktiken kasuan izan ezik.

Bere gaiak, Barakaldoko herri-irudimeneko superstizioak, sineskerak, kondairak eta erritoak biltzen ditu, batez ere, naturaz gaindiko agerikarien inguruan (sorginkeria, iratxoak, deabruaren esku-hartzeak eta agerpenak, santuen irudiak) eta haien neutralizazioa neurri sendagarriak ziren zenbait bitartekari desberdinez (etxearen eta inguruko landen babesa, pertsonena eta etxekeko animaliena); San Juan jaiari dagokionez, solstizioko errituen alderdi ludikoei lekua egiten zaie. Ahoz aho transmitituriko istorio eta kondairetatik abiatuz, batik bat (informatzaileen diskurtsoa), edo literalki.

Hasierako azterketa hamarkada bat geroago zabaldu zen, beste kultur arloetako gai honi buruzko bibliografia zabalarekin alderatuz: euskara, penintsula eta hispanoak (batez ere kantauri isurialdekoak), frantziarrak eta europarrak. Eta hasierako oinarri etnografikoa edo deskribatzailea, dagoeneko duela gutxi, gizarte antropologiaren azterketaren bahetik pasatu zen. Historia sozialera joaz ere erreferentzia garaiko diskurtsoa testuinguratzeko, funtsean XX. Mendeko lehen hamarkadan. Orain arte iraun duten zereginak.

Ondorioek, Euskal Herriko gainontzeko tokien *corpus* berdintsua dute, eta aipatu ditugun eremuetako eskualde oso dibertsoetako azpi-kulturen (edota tokian tokiko kulturen) antzekoa. Eta berau ondare ukiezinaren ikerkuntzan eskainitako laguntzagatik justifikatzen da, sikiera orduko Barakaldoko udalerri zabaleko -Alonsotegi barne- eta bere inguruak. Hala nola, Ugarte eta Lagorriga (Trapagaran - Valle de Trápaga), Saratxo, Zaramillo eta La Quadra (Güeñes), gehi Castaños eta Urállaga (Galdames). Guztira 70 km inguruko azalera zabala. Horien emaitzak, neurri handi batean, beste kultur arlo batzuetara estrapola daitezke.

1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

1.1. Creencias, ritos e imaginario popular

La cultura popular y tradicional barakaldarra, en la que se encuadra el imaginario a estudiar aquí, desde una perspectiva socio-antropológica, es una cultura subalterna² -o dominada- rural de economía preindustrial de subsistencia, residual en una población ya netamente industrial y minera en la época de referencia, adscrita a la cultura dominante³. En la cultura popular el conjunto de creencias sobrenaturales, supersticiones, leyendas y ritos propias del imaginario colectivo⁴: preternaturales, salutíferas o vinculadas a la topografía, definen la realidad y la percepción de ésta, prescribiendo además los procedimientos rituales para controlarla (Homobono Martínez 1994: 143). Aquí examinaremos algunas de las más generalizadas en Barakaldo, que gozaban de plausibilidad generalizada durante el marco temporal de estudio: el período primiseccular del XX y las postrimerías del XIX⁵, cuyas estructuras socioeconómicas y políticas se describen, a modo de contextualización; pero ya en proceso avanzado de desintegración cuando se realizó la encuesta en la que se basa el presente estudio, como parte del folclore residual de estadios precedentes. La vigencia de creencias⁶, cuentos y leyendas continuó durante un breve lapso de tiempo: el del tránsito de una comunidad rural a una sociedad local industrial -fabril y minera, aunque con persistencias de aquélla- resistiendo, entretanto, el impacto de este cambio sociocultural y adaptándose al mismo⁷.

Este trabajo ordena las prácticas y concepciones del imaginario popular⁸ en un contexto global analítico, que desborda ampliamente el estrecho marco local. El imaginario popular es una experiencia y una construcción colectiva que se articula mediante el pensamiento

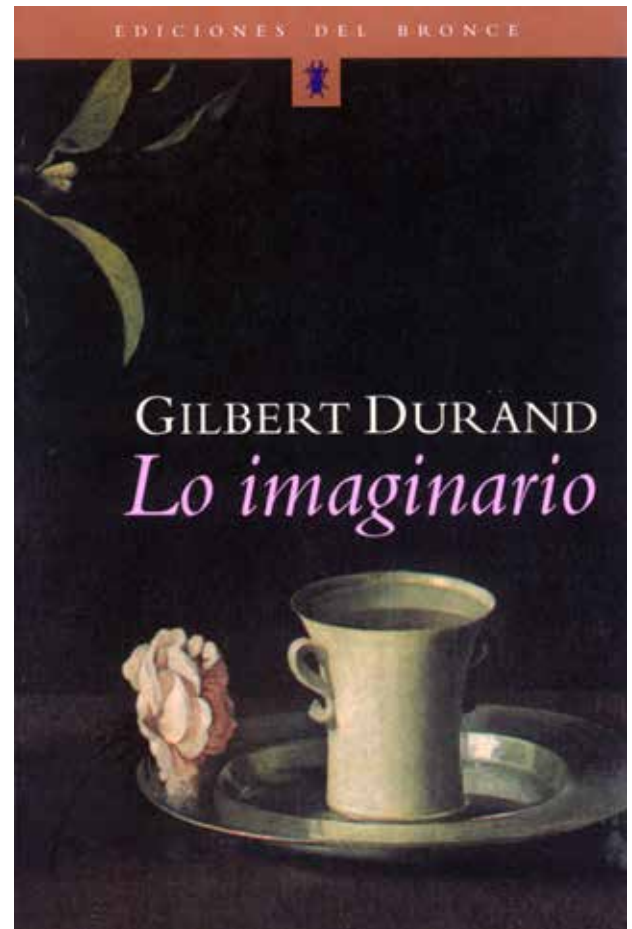


Figura 1. El imaginario.

- 2 Basada en las relaciones cara a cara y en el ámbito local; con nivel de organización propia, pero expuesta a la manipulación de la cultura dominante y/o erudita, puesto que es propia de quienes carecen de poder.
- 3 Aunque la mayor parte de la población local estaba adscrita a otra cultura popular, la urbana y obrera, salvo las menguadas élites y una escasa minoría burguesa, integrada por empresarios, técnicos y comerciantes.
- 4 El imaginario colectivo o imaginación colectiva es un conjunto de símbolos, costumbres o recuerdos que tienen un significado específico y común para todas las personas que forman parte de una comunidad. Lo imaginario sería lo diferente de lo real pero, en una cultura popular dada, sus formas son percibidas con como una parte de lo real, aunque se diferencien de lo "normal"; y actúan directamente sobre la vida cotidiana de quienes las comparten. Su estructura relaciona entre sí los campos de lo racional y lo simbólico y permite superar las contradicciones entre ambos. Imagen y símbolo, significado y valor, son componentes del imaginario cultural
- 5 Pero que la habían perdido para la generalidad de la población diez años después no sólo en la zona periurbana, sino en el conjunto de Euskal Herria: "¿Quién sabe si aún continúan viviendo estos seres legendarios en las profundidades de las simas o en lo más recóndito de las selvas? Tal es la duda que empaña todavía las conciencias de no pocos. -, el mostrarse incrédulo en lo que atañe a la existencia de estos personajes, como lo hacen casi todos, apenas provoca reacción alguna en los que todavía piensan y creen en ellos; lo cual revela ser escasa actualmente la potencia coercitiva de tales creencias: son leyendas que se esfuman, vibraciones que fueron intensas, hoy a punto de extinguirse" (Barandiaran 1924: 170).
- 6 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, ciertos valores emocionales" (Castro 2008: 292).
- 7 Quizás por expresar actitudes y problemas existenciales vinculados a la vida, la muerte y el más allá. O porque la tradición no es una herencia inamovible, sino un proceso en constante cambio (Blache 1999: 7, 12).
- 8 El imaginario popular es siempre colectivo y diferente del individual porque requiere ser institucionalizado y legitimado socialmente; como lo estuvo, a nivel local, el barakaldarra objeto de nuestro análisis.

simbólico o mítico, diferente del racional o conceptual (Llinares 1990: 11-12).

Por imaginario cultural y/o social⁹ se entiende el reducto trascendental y transhistórico en el que se va depositando el conjunto de vivencias y experiencias del quehacer humano a lo largo de su historia, el saber cultural de la especie, en definitiva, las coagulaciones numinosas o arquetipos que dotaron de direccionalidad al sentido profundo de formas sociales ya extinguidas y desaparecidas y que perviven en estado potencial como soporte básico de toda creación psicosocial futura (Sánchez Capdequí 2009: 3); permitiendo la reinención de un colectivo humano. Es un conjunto de símbolos en la memoria y la imaginación en una variedad de individuos pertenecientes a una determinada comunidad. La toma de conciencia de todos ellos refuerza el sentido de comunidad y la identidad de la misma. También es la categoría empeñada en definir la producción fantástica y simbólica presente en los diversos sistemas culturales. Se trata de una carga afectiva subconsciente que mantiene esquemas de creencias bajo la forma de imágenes sobrenaturales y que ayuda a interpretar la parte no racional de ciertos planos, como el irreal y el onírico mediante el simbolismo, como la idealización de una leyenda (Peillen 2020: 14).

El término imaginario popular comprende particularmente el acervo de creencias populares referentes a seres fantásticos y sobrenaturales, al mundo simbólico o a la salud y la enfermedad. Este imaginario nace y se alimenta gracias al encuentro entre la facultad de imaginación y el patrimonio de símbolos culturales (Bonato y Zola 2019: 7-8). El imaginario corresponde a un proceso de creación continua e indeterminada, de formas, figuras e imágenes móviles y dinámicas a partir de las cuales es posible referirse a los fenómenos (Castoriadis 1975). No se refiere a lo real, ni remite a ello, ni instala una nueva presencia; es matriz de sentido, orientando su efecto hacia la vida cotidiana y haciéndose sentir en ella, por lo que relaciona elementos cognitivos de memoria, refiriéndose a una situación específica. El imaginario no se presenta como una gramática ordenada de inteligibilidad del universo experimentado, sino como una composición relativamente libre e irrefutable, sinuosa y subjetiva, como matriz de sentido que hace comprensibles sus derroteros; en la medida que no ha de rendir cuentas a ningún tipo de racionalidad o lógica. Más bien enriquece y complejiza la razón, haciéndola deambular entre la realidad y la fantasía. Es un conjunto de símbolos, costumbres, conceptos y recuerdos presentes en la memoria y la imaginación en una variedad de individuos pertenecientes a una determinada comunidad. La toma de conciencia de todas esas personas, al compartir estos símbolos, refuerza el sentido de comunidad¹⁰, pudiendo convertirse en un aspecto identitario.

En resumen, el imaginario popular está integrado, básicamente, por creencias y supersticiones. Una creencia popular es de tipo creencia tradicional y ampliamente difundida en una comunidad cuyo origen exacto no es conocido. La mayor parte o una gran can-

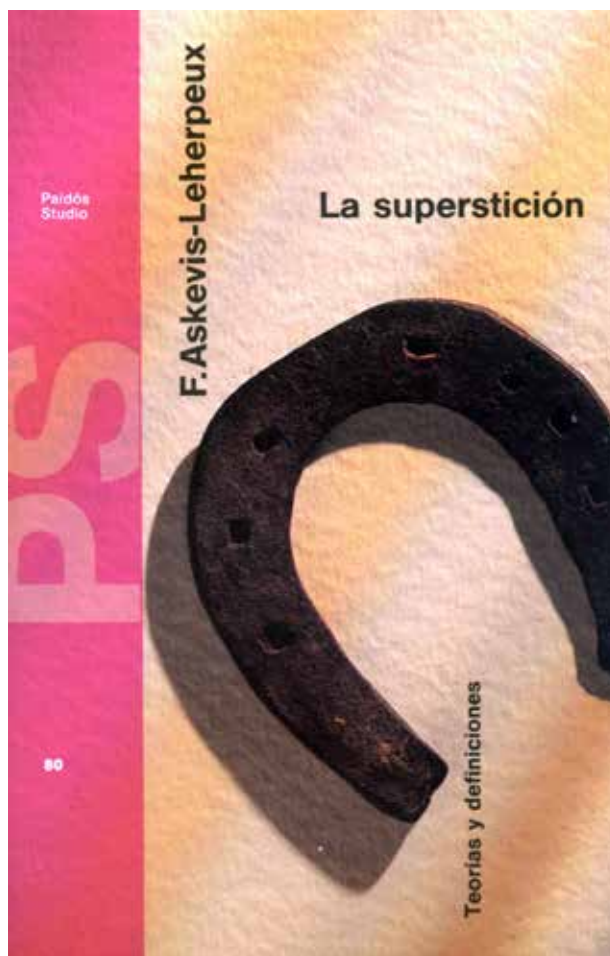


Figura 2. La superstición.

tidad de individuos de la comunidad ha escuchado o conoce dicha creencia a través de otros individuos de la misma, sin que generalmente, se conozca con precisión su origen o el momento en que empezó a ser considerada como tal por los individuos de la comunidad. La superstición, por su parte, es una creencia que no tiene fundamento racional y que consiste en atribuir carácter mágico o sobrenatural a determinados sucesos, o en pensar que ciertos hechos -reales o imaginarios- proporcionan buena o mala suerte.

Los individuos y las sociedades asimilan el mundo de forma imaginaria y simbólica. A menudo, estas representaciones fantasiosas de la realidad llegan a trascender las circunstancias que se han producido en el mundo real y a adquirir la fuerza y la belleza del mito, convirtiéndose en los iconos de toda una etapa en la historia de un pueblo. Lo imaginario tiene que ver con las creencias y la trama esencial del creer, de una memoria colectiva que siempre peca de olvido. Lo imaginario, entonces, remitiría no a lo inventado, fantasio-

9 El concepto de imaginario social ocupa un lugar significativo en el vocabulario de las ciencias humanas tras los trabajos de Gilbert Durand de los años 1960, de Cornelius Castoriadis (1970), Charles Taylor (2004), Edwar Said, Benedict Anderson o Arjun Appadurai. El imaginario participa de la institución de una sociedad o de una nación, del espacio, de la naturaleza, del paisaje o del tiempo (Debarbieux 2015: 13-31). Pero aquí nos ceñiremos al imaginario popular de una comunidad local, no desprovista de vínculos con los aspectos precitados.

10 La imaginación puede definirse como la capacidad de la mente que permite la creación y la representación. La imaginación nos permite mirar para ver lo que no está allí. La imaginación en este sentido no es solo la producción de fantasías, ya que lejos de una retirada individual de la realidad, es un modo de pertenencia que implica siempre el mundo social para ampliar el alcance de la realidad. En el caso del imaginario colectivo, se opera con datos que pueden ser expresados por un grupo de personas y que tienen un significado en común.

so o inexistente, sino a aquella capacidad de crear significaciones y representaciones; es decir, a la facultad del hombre de crear “su” mundo y conferirle sentido, de organizar simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo. Para Durand, el camino para estudiar el simbolismo imaginario son las categorías antropológica y cultural. Aunque también en la tradición sociológica exista una vertiente que se ocupa de la sociología del imaginario en tanto que ficción (1982: 35, 42 y ss.; 2000 [1994]: 71-76); en concreto, por lo que aquí nos concierne, de los mitos, leyendas, lo sobrenatural y los seres fantásticos¹¹, porque la imagen social y la del imaginario no difieren esencialmente. La necesidad de la función fantástica adquiere en la facultad del imaginario la necesidad de sobrepasar la temporalidad y la muerte (Legros *et al.* 2006: 191-210).

Creencias propias de la religión, pero en su faceta de religiosidad popular. Citando Franco Cardini a Le Roy Ladurie, nos recuerda que en “*las sociedades rurales de la Europa occidental, la religión de los campesinos consiste esencialmente en un cristianismo interpretado según las modalidades del folklore local*”. Los elementos más manifiestamente paganos de la religiosidad campesina se habían eliminado hacía tiempo. El culto a las piedras, fuentes, árboles, plantas y a los animales se sustituyó por las vírgenes y santos taumaturgos cristianos, como protectores contra diversos males (Cardini 1982: 109). Sin embargo, vestigios de los primitivos cultos y creencias paganos sobrevivieron, como tendremos ocasión de comprobar aquí.

El estudio no comprende todo el imaginario de una cultura popular, ni tan siquiera de pequeña escala, como la vasca, sino el de una comunidad local como Barakaldo. Por ello, al abordar las grandes categorías acerca de mitos, leyendas, cuentos o el propio imaginario popular no se recurre a grandes paradigmas o teorías macrosociales¹², sino tan solo al marco teórico indispensable para nuestra comunidad territorializada y a su dimensión de los estratos populares.

1.2. Marco teórico y disciplinar

El diseño de este trabajo de investigación se inspira ineludiblemente en los únicos estudios sobre folclore vasco existentes previa-

mente a su diseño o muy poco después. La sistemática obra de José María de Barandiarán (1889-1991)¹³ y la fragmentaria recopilación del lingüista Resurrección M^a de Azkue¹⁴ (1864-1951), más la magna obra del etnohistoriador Julio Caro Baroja¹⁵ (1914-1995) y otras publicaciones más. En su muy posterior fase de elaboración vendría el proceso de comparación con otros folcloristas y/o etnógrafos vascos cuyas obras, relativas a los extremos aquí tratados, se habían publicado con posterioridad a mi trabajo de campo: Juan Garmendia Larrañaga, Anton Erkoreka, Gurutzi Arregi, José M^a Satrústegui¹⁶, etc. Pero, sobre todo, con el propio Caro Baroja y con los grandes folcloristas franceses: Paul Sébillot (1843-1918) y Arnold Van Gennep¹⁷ (1873-1957); con Carmelo Lisón Tolosana (1929-2020), autor de varios libros de antropología social sobre estos temas, amén de los folcloristas, etnólogos o antropólogos de regiones españolas o europeas; en relación con las temáticas aquí estudiadas.

Este campo de conocimiento comenzó a ser explorado sistemáticamente por los hermanos Grimm, a comienzos del siglo XIX (1812-1815), propagándose a los países escandinavos, a Rusia y, progresivamente, a todo país europeo. Hoy casi no existe provincia, comarca o incluso localidad que no haya recopilado sus cuentos, leyendas, usos, costumbres, supersticiones, cantos y proverbios, etc. De ahí el estudio comparativo con un ámbito muy amplio¹⁸. El estudio de las supersticiones, más allá del interés local y/o nacional propiamente dichos, tiene un interés científico de primer orden, ya que para Herder, Fichte, etc. forman parte del *Volksgeist* o espíritu nacional, concepto muy discutible propio del nacionalismo romántico, que consiste en atribuir a cada nación unos rasgos comunes e inmutables a lo largo de la historia. Pese a ello Durand habla de un ecumenismo de lo imaginario, del contenido liberador que se cobija en el cuadro universal del imaginario humano entendiendo por tal “*el gran denominador fundamental donde se sitúan todos los procesos del pensamiento humano*” (1981 [1960]: 111).

El folclore o folklore (del inglés *folk*, “pueblo” y *lore*, “saber” o “conocimiento”) es el cuerpo expresivo de la cultura compartida por un grupo particular; comprende las tradiciones comunes a esa cultura, subcultura o grupo; específicamente de los pueblos europeos

11 Los seres fantásticos representan un deficiente conocimiento de la naturaleza que, o bien eran formaciones naturales desconocidas o deformaciones naturales conocidas. Los insociables seres fantásticos se tratan, con frecuencia, de una proyección de nuestros fantasmas. De este modo se explica que aquéllos sean con frecuencia relativos a las particularidades sociales.

12 Como, por ejemplo, las de Bronislaw Malinowski, Vladimir Propp, Mircea Eliade, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Lévi-Strauss, Marvin Harris, Gilbert Durand, Jean Piaget o Jacques Lacan; entre otros.

13 Recopilada en sus *Obras Completas*. Por lo que aquí nos concierne en su sus Tomos I: “Diccionario ilustrado de mitología vasca y algunas de sus fuentes” (1972) y II: “Eusko-Folklore” (1973). Aunque sin compartir con él su soslayo del cambio y de la historicidad, la prioridad conferida a la recopilación de datos carentes de análisis, exclusivamente de un mundo rural en vías de rápida extinción, ni el seguimiento de su estricto cuestionario local; y menos su exclusión de los ámbitos no vascófonos y urbanos. Si bien, por mera coincidencia -como exigía preceptivamente el maestro del folclore vasco- el autor de este trabajo sí que es nativo del ámbito estudiado. Pero enmarcado en un estudio comparativo en otros ámbitos y sometiendo el mismo al análisis socioantropológico.

14 En: 1959 (1945), *Euskalerriaren Yakintza (Literatura popular del País Vasco)*, tomos 1º y 2º.

15 Particularmente su trilogía festiva: *El Carnaval* (1965), *La estación del amor: fiestas populares de mayo a San Juan* (1979) y *El estío festivo* (1984); más otras publicaciones citadas más adelante.

16 Cuya obra, coincidente con parte de los temas aquí tratados, es posterior. Este último no se quedó encorsetado en el rígido método de la encuesta de Barandiarán y, de modo autodidáctico, accedió a los presupuestos metodológicos que las modernas etnología y antropología cultural y simbólica iban adoptando.

17 De quien ya conocía, a través de mis estudios de Sociología y de mi interés por los rituales festivos una de sus obras principales: *Los ritos de paso* (1986 [1969]). Publicó, en 1924, su obra *Le Folklore*, reproducida en: *Coutumes et croyances populaires en France*, Le Chemin Vert, Paris, 1980, 5-68, bajo el título de “Le Folklore; croyances et coutumes populaires françaises. Contribution à la méthodologie du folklore. Thèses folkloriques”.

18 Las imágenes mitológicas surgen de modo espontáneo, y coincidentes entre sí, no solo en todos los rincones de la tierra, sino también en todas las épocas. Han existido siempre y en todas partes. De ahí que sea perfectamente natural que relacionemos con un sistema individual de fantasías aun los mitologemas más alejados cronológica o étnicamente. Pese a lo que es preciso reconocer que estos rasgos populares, incluso los presuntamente maravillosos son prácticamente idénticos, con variantes locales, no sólo en España sino en Europa. Por ello resulta vano el intento de circunscribirlos al marco de la Península Ibérica, adscribiendo la geografía legendaria de ésta cuatro “regiones temáticas”: la Montaña Cantabro-Pirenaica, el Poniente, la Meseta Central, Cuenca Mediterránea y Sur. Esquema en el que las expresiones vascas de estos aspectos se asemejarían a otros de la cornisa cantábrica; lo cual es cierto para la brujería, los duendes domésticos, gnomos o diablillos (Martos Núñez 1997). Porque se interpolan con los de otras regiones y aparecen también en zonas muy alejadas de Europa.

cuya supervivencia se veía amenazada por el avance de la modernidad. Estas manifestaciones folclóricas incluyen tradiciones orales, como creencias, cuentos, leyendas, proverbios, etc. El folclore también incluye formas y rituales de las celebraciones festivas, las danzas folclóricas y los ritos de iniciación. Tan esencial como la forma, el folclore también abarca la transmisión de estos elementos de una región a otra o de una generación a otra. Estas tradiciones se transmiten de manera informal de un individuo a otro, ya sea a través de la transmisión oral o la “demostración”, pero también a través de medios escritos y medios de comunicación¹⁹. La etnografía consta de dos fases: la primera es el proceso etnográfico de recoger datos y la segunda es el producto etnográfico, la elaboración de monografías; en ambas fases se abarcan diferentes pasos y momentos de la investigación cultural, para el análisis y la organización de los datos que finalmente servirá al etnólogo para la redacción del texto.

En cualquier caso, pueden estudiarse las supersticiones en relación a su formación y, en este caso, observando la coincidencia de producciones independientes de similares formas de ver en pueblos que han mantenido un contacto escaso entre sí.

“La concepción del folklore en cuanto disciplina nació como estudio de las tradiciones culturales campesinas de los pueblos europeos, una especie de etnología²⁰ del “nosotros” -con un discurso vinculado ideológicamente al romanticismo, al nacionalismo y a la exaltación de los valores locales- y se fue convirtiendo en mera recopilación y clasificación de datos sin demasiada reflexión acerca de rasgos culturales que han perdido su funcionalidad para convertirse en raros y exóticos [...]. Además del propósito explícito de salvar del olvido los últimos vestigios de cultura tradicional [...]. En cualquier caso, el folklore se interesa más por el texto que por su contexto y carece de anclaje teórico y académico entre las ciencias sociales contemporáneas” (Homobono Martínez 2009: 358-359).

Pese a que posteriormente he criticado la esencia misma del folclore²¹ como obra de autodidactas -agrupados en escuelas, agrupaciones y asociaciones- (Velasco Mailló 1990) y falta de anclaje académico y científico, con una relación consustancial con el localismo y/o el nacionalismo esencialistas, la presente monografía está guiada por un propósito -no exento de nostalgia- de recopilar datos culturales²² en vías de desaparición ya desde el periodo de entre siglos (XIX-XX)²³, y de ambiente rural en mi propio pueblo dentro de un contexto vasco. En un Barakaldo ya urbanizado o periurbano con escasas excepciones, pero con numerosos enclaves y zonas rurales, mucho más extensas en su conjunto que el casco urbano y otros barrios fabriles y/o urbanos (Lutxana, Burzeña, Santa Águeda-Kastrexana) y mineros (El Regato/Errekatxo en parte, Arnabal), aunque en cierta medida también rurales. Por lo tanto, es aún ajeno a los propósitos de la antropología sociocultural, centrada tradicionalmente en los contextos tribales en el Tercer Mundo y rurales en el Primero, también urbanos en la modernidad tardía, disciplina con

la que entré en contacto poco después, siendo este texto más bien un estudio etnológico y/o etnohistórico, a medio camino entre el folclore y la antropología, y resultante de un prolongado y riguroso trabajo de campo.

Mi primer contacto con la antropología se dio muy poco después, en 1982, al calor de la eclosión de la revitalización festiva y de su estudio antropológico en Europa y, en particular, en el Estado Español. A cuyo propósito me sumé de inmediato, tras la lectura de William Douglass, Carmelo Lisón, Honorio Velasco, Isidoro Moreno, etc. En 1982 publiqué mi primera contribución a este campo de investigación (Homobono Martínez 1982) y emprendí un intenso trabajo de campo del fenómeno festivo por toda Euskal Herria. En detrimento de trabajos inconclusos, como éste, para el que se hubiesen podido recabar las aportaciones de más informantes y ampliar las entrevistas de algunos de los ya contactados. El libro seminal de la antropología festiva fue el de Honorio M. Velasco (Asociación Madrileña de Antropología) (ed), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España* (1982), recopilatorio de un ciclo de conferencias celebrado en 1980.

En cuanto al trabajo de campo, obviamente descartada -por imposible- la observación participante de una época pretérita, quedaba el recurso a la información obtenida mediante entrevistas y, en menor medida, de las fuentes documentales y de las secundarias. La figura del informante -siempre nativo- es vital para la investigación, puesto que de él dependerá en gran medida el análisis que se realice. De alguna forma, esta investigación también se adscribe a la socio-historia, simbiosis disciplinar que también recurre a las fuentes orales, escritas, literarias y archivísticas (Guibert y Jumel 2002).

Los hijos/as de mis informantes -presentes en algunas de las entrevistas- desconocían ya por entonces los datos proporcionados por sus progenitores, por estar aculturados en mayor grado en la modernidad. Y la mayor parte de aquéllos no creían en la plausibilidad de los mismos e incluso algunos menospreciaban su importancia, al menos en lo tocante a las creencias, con raras excepciones²⁴, salvo en lo tocante a muchas terapias de medicina popular. Pese a haber nacido en la época de la primera industrialización de Barakaldo, y socializado en un ambiente preñado de supervivencias del mundo rural precedente y del hábitat del mismo.

La cultura tradicional, no solo por estar asociada a las clases populares de mis informantes, baserritarras y/o obreros en diferentes etapas de su ciclo vital, deja de ser una forma válida por estar ya extinta en el Barakaldo primisecular, aunque parcialmente operativa durante las primeras etapas de su socialización. Será con la transformación de la sociedad local y nativa, de predominio rural en otra fabril y urbana de superior nivel económico y cultural, sometida a intensos movimientos migratorios, cuando aquella cultura pierde significado y, para muchos habitantes incluso nativos, linda la incre-

19 Es decir, mediante las diferentes esferas de comunicación: cara a cara, pública y mediatizada.

20 La etnología consiste en establecer comparaciones entre los datos de diferentes grupos humanos.

21 Si entendemos por tal lo relativo al patrimonio inmaterial, mientras que la etnografía haría referencia tanto al patrimonio material como a la descripción de los datos previos al análisis de un estudio antropológico.

22 Algo ya evidente en mis primeras e incipientes publicaciones sobre el mundo tradicional barakaldarra, en la revista *Txistulari* durante 1966 y en las crónicas festivas de Las Encartaciones del bienio subsiguiente. Girando hacia un análisis sociocultural de tipo ensayístico en la revista *Dantzari*, en 1968.

23 Durante el último cuarto del siglo XIX Barakaldo se ve inmerso en un vertiginoso proceso de industrialización y urbanización, con la consiguiente inmigración que, progresivamente, se extiende a más regiones españolas.

24 Como las hermanas de Tellitu (El Regato), que parecían creer “a pie juntillas” en la verosimilitud de lo narrado y mi informante del caserío Aldeko en lo tocante al mal de ojo.

dulidad y se encuentra en vías de extinción. Y, con ella, la convicción sobre la existencia y actividades de brujas, fantasmas y duendes.

Estos informantes, en cambio, sí que alcanzaron a conocer y vivir en un contexto local de dialéctica entre la tradición y la modernidad. Entre la huerta y la fábrica, el txakoli y el bar, el txistu y la banda de música, la romería y la fiesta urbana, los bolos a *katxete* locales y un deporte universal de masas como el fútbol. Extrapolada en la síntesis metafórica de *Percal y Mahón* (1946), en feliz expresión del libretista²⁵ de la zarzuela, ambientada en el Barakaldo aún entre fabril y rural de la inmediata postguerra. Según sus propias palabras: "[...] en ti Barakaldo desposados son el agro y la industria, *Percal y Mahón*"²⁶.

1.3. La investigación y su metodología

1.3.1. Estudio temático de una comunidad local

La investigación nuclear comprende el ámbito municipal de la Anteiglesia barakaldarra, con inclusión de la por entonces anexiada de Alonsotegi (d. 1888)²⁷, y el de barrios del inmediato hinterland de ambas: Ugarte, Saratxo, Zaramillo, Artigas, La Quadra, Lagorriga, etc. Estudiando en esta comunidad territorialmente restringida el acervo de creencias, rituales, leyendas y mitos propios de la misma. Enfatizando el factor territorial y geográfico como unidad de investigación, pero evitando la tendencia clásica a realizar un estudio de comunidad, es decir superando las nociones de totalidad y homogeneidad²⁸, para desembocar en el concepto de sociedad local y su estudio. Sin descuidar, además, los contextos territoriales y culturales en los que Barakaldo se enmarcaba, puesto que soslayándolos el estudio caería en el localismo y en el folclorismo, careciendo de capacidad explicativa. Nuestra etnografía, de orientación temática, concreta a nivel local el análisis de procesos de carácter general y utiliza el método comparativo con otros nichos territoriales y culturales de un amplio ámbito geográfico y administrativo (Roca i Girona 2010 c: 255, 270; 2010 d: 221, 223-224). Porque los relatos tradicionales gozan de gran similitud y extensión, aunque experimentan variaciones de acuerdo con determinadas culturas, áreas geográficas y etapas históricas (Blache 1999: 8).

La fase inicial fue la recopilación de datos, mediante la metodología etnográfica -particularmente las entrevistas- al no ser factible la observación de un mundo pretérito, con ayuda de mi esposa Arantza Garaikoetxea. En una época de mayor interés del autor por estos temas; y ya formado en la metodología sociológica e histórica, incluidas la observación, la entrevista y el estudio de fuentes documentales. La etnografía es un conjunto de reglas metodológicas y de técnicas de campo. Pero, más allá de ello, también supone una forma de relacionarse empáticamente con la gente, sin imposiciones para con los informantes.



Figura 3. Metodología de la investigación.

Para ser revisado posteriormente su corpus temático, en un contexto comparativo sistemático, con datos de otras zonas de Euskal Herria y de países del entorno geográfico circundante y de similares características²⁹. Así como tamizado por la mirada de diversos autores procedentes de muy variados contextos a través de una amplia bibliografía. Y, en menor medida, con fuentes documentales (archivos) y prensa local de época.

1.3.2. Las entrevistas

Por lo que se refiere a la encuesta etnológica de campo, a la etnografía concreta, esta es a la vez lugar, objeto, tradición y forma donde el etnólogo entra en contacto directo con sus interlocutores o informantes³⁰. Los discursos de estos -tradiciones orales reinventadas- apelan a su propia memoria restituida pero siempre en diálogo con la presencia del etnólogo. Este debe ser consciente que

25 Ernesto Perea Vitorica (1911-1976) autor del libro *Perfiles baracaldeses* (1944). Y del libreto de la zarzuela de ambiente local *Percal y Mahón* (1946); con música de Tomás Aragüés (1903-1956), autor de una decena de zarzuelas y de otras obras musicales (Homobono Martínez 2011: 61).

26 En referencia, respectivamente, a los atuendos multicolores de percal de lecheras y *vendejeras* de productos del agro que acudían con sus productos al mercado, y al más monótono mahón de faena de los obreros industriales.

27 Sumando un término municipal de 45,44 kms. cuadrados, y de poco más de 50 con sus aledaños.

28 Porque el Barakaldo de la época de referencia no constituía una comunidad cerrada ni aislada, sino plenamente abierta al mundo de la modernidad, aunque existiera una conciencia de unidad grupal o sentimiento de identidad comunal. Reforzada, en nuestro caso, por la similitud de tareas e intereses del grupo *baserritarra* al que pertenecieron nuestros informantes, sobre todo durante su período de socialización primaria.

29 El imaginario barakaldarra, al igual que el vasco, presentan una extraordinaria similitud con los de las culturas europeas, e incluso con otras más allá de ellas.

30 En nuestro caso, estamos en presencia de un colectivo compuesto, mayoritariamente, por octogenarios y nonagenarios que refieren conocimientos relativos a su juventud.

habla cuando escucha, registra, lee un texto de literatura oral y lo reescribe a su vez, en una suerte de antropología histórica o etnohistoria.

Ante todo, es preciso tener en cuenta que plantear un trabajo de campo referente a este tipo de temática genera dificultades en la aplicación de la encuesta etnográfica. Cuando ésta se refiere al patrimonio material cualquier reticencia puede ser salvada mediante la experiencia técnica. Sucede lo propio cuando el investigador dirige su atención hacia el patrimonio inmaterial -rituales, canciones, fiestas, etc.-; pero cuando se trata de una aproximación que linda con la intimidad y con el vergonzante tabú de creencias ya obsoletas, es preciso desbloquear el recelo de los informantes para tener acceso a información acerca de las mismas (Blanco 1992: 47; Guber 2011: 87), y realizar la entrevista en ámbitos familiares para los informantes³¹. No resulta suficiente preparar el tema, sino que es preciso conseguir la aceptación del encuentro por parte del entrevistado. Supuesto, como en este caso, el conocimiento del lugar resulta importante el previo conocimiento de los informantes, lo que no es siempre posible. Extremos que todo investigador avezado conoce a través de su propia experiencia (Sanmartín Arce 2003: 88).

A través de este tipo de entrevistas puede accederse a las fuentes orales, a la tradición oral³², testimonios verbales que sirven para conocer el pasado; método de conocimiento utilizado tanto por la historia como por la antropología³³ y también por otras ciencias sociales. Usado, sobre todo, por los etnohistoriadores³⁴ a través de un riguroso trabajo de campo que accede tanto a la memoria como a la historia orales, a la memoria colectiva o a la tradición oral (Vansina 1968 [1966]; Gómez Pellón 2012: 19-20). Es propio de toda disciplina social disponer de datos primarios para establecer, a partir de esa base objetiva, correlaciones y comenzar a construir modelos. Con escrupulosa atención para con los aspectos metodológicos, a través de un riguroso trabajo de campo. Resulta conveniente cotejar el contenido oral de la tradición, si es posible, con la información procedente de otras fuentes, como las escritas.

Este trabajo de investigación se construyó a partir de un cuestionario más amplio, que también incluía aspectos rituales y festivos³⁵ como los *aguilandos* (aguinaldos), las *carrascolindas* (carnestolendas), las coplas, romerías y giras de Santa Águeda; la Cruz de Mayo, Cuaresma, Carnaval, Nochebuena, cencerradas, entierros y besamanos o deportes como los bolos a *katxete*. Y, ocasionalmente: apodos, léxico local, juegos infantiles, toponimia... Paulatinamente,

tras una primera exploración, me fui centrando tan solo en el mundo de las creencias, mitos y leyendas; dejando otros aspectos para ulteriores estudios; algunos de ellos ya publicados o cuyos manuscritos, ya elaborados, permanecen inéditos.

La campaña de recopilación se extendió a lo largo del trienio 1980-1982, con escasas aportaciones de años y/o décadas siguientes³⁶. Procurando seleccionar a los informantes de mayor edad, dado que todo lo sólido en un mundo en rápido cambio se esfumaba, y con un criterio de distribución geográfica todo lo homogénea posible³⁷ que comprendía el municipio de Barakaldo en su totalidad³⁸, más sus alledaños. Con la salvedad del casco urbano y fabril que, no obstante, aparece reflejado en alguno de sus epígrafes.

El estudio de nuestro tema, como de otro cualquiera, requiere no una sino tantas entrevistas como sea posible. Sumando otras³⁹ con nuevos informantes fuimos mejorando y descubriendo aspectos antes inéditos, hasta llegar a un punto en la información o en la comprensión en la que lo aportado por nuevas entrevistas resultaba repetitivo.

El investigador, cuando acude al campo, ya ha procedido a la identificación de las cuestiones a las que dar respuesta progresivamente. Estos extremos que deben ser objeto de atención ya han sido definidos pero, al propio tiempo, es preciso no ignorar la específica elaboración cognitiva en base a la co-construcción de su objeto de atención; en colaboración con sus informantes, mediante un cuestionario abierto. Porque la entrevista realizada como un encuentro humano cara a cara, es una relación social no directiva que pretende suscitar un intercambio discursivo⁴⁰, en una instancia de observación directa (Guber 2011: 69-71).

Por lo tanto, el cuestionario de las entrevistas no fue no cerrado y sí abierto en muchos casos, es decir que no decidí con antelación todas las preguntas a realizar, aunque acudí con un guion elaborado de temas a tratar. Algunas fueron no estructuradas y abiertas, sirviendo mi intervención como catalizador de una expresión de los sentimientos y opiniones del informante. Pero en su mayoría se trató de entrevistas semiestructuradas o dirigidas, con un conjunto de preguntas, previamente establecidas que se proponen tratar en el transcurso de la conversación con aquél. Pero salvaguardando el carácter abierto y la profundidad con las que se abordaron los diversos temas tratados. Concluyendo el trabajo de campo cuando el investigador juzgó que se habían alcanzado los objetivos marcados, es decir cuando se encontraba en condiciones de dar respuesta

31 Lo cual no siempre es una ventaja, porque el informante puede verse coaccionado por su propia familia.

32 La tradición oral siempre es anónima, transmitida por una cadena de testigos, a modo de eslabón entre el pasado y el presente. A su capacidad de conservación suma la de integración de los nuevos miembros de la comunidad, recreando el sentido mítico y simbólico de las creencias, leyendas y mitos por vía oral, sin "prueba" escrita.

33 No han sido pocos los antropólogos que se han ocupado de la memoria oral y de la tradición oral, como es el caso de Jack Goody, siguiendo la estela de Evans-Pritchard; o Georges Balandier la de Paul Mercier.

34 Como Julio Caro Baroja o estudiosos de la tradición oral, como el historiador belga Jan Vansina.

35 Como los *aguilandos* (aguinaldos) y las *carrascolindas* (carnestolendas); las coplas, romerías y giras de Santa Águeda; Carnaval; cencerradas, o deportes como los bolos a *katxete*.

36 Como las referentes a las prácticas rituales y creencias relativas del santuario de Santa Águeda, donde se efectuaron encuestas durante algunos años más de esa década de los ochenta, y otras más tardías en mi entorno familiar más inmediato y a una informante de El Regato; y excepcionalmente otra más en 2018 a una informante clave, ya entrevistada en 1981 y 1982. Así como una detallada observación participante durante las tres décadas siguiente, más el recurso documental a los cuadernos de misas de esta ermita.

37 Entre otras razones porque algunos barrios, anejos a éste pero de estilo de vida rural a comienzos del siglo XX ya se habían integrado en el mismo: San Bizente, Zuazo, Bituritxa, etc.

38 Es decir, no solo la primitiva anteiglesia de este nombre, sino también la anexionada de Alonsotegi.

39 "[...] ya que con cada entrevista no sólo ganamos experiencia sobre la técnica en cuestión, sino también sobre el tema, los informantes y su contexto" (Sanmartín Arce 2003: 98).

40 Entre alguien que interroga y alguien que responde, posibilitando que se puedan descubrir nuevas preguntas.

a las preguntas que se habían determinado al inicio del proceso investigador. La forma de registro de las conversaciones fue la grabación por medio de un dispositivo móvil. Posteriormente se procedió a la transcripción de las entrevistas y al análisis de los datos a la luz del marco teórico propio de la socioantropología.

El uso de la entrevista resulta idóneo para examinar las representaciones sociales, ya que permite acceder a las perspectivas de los interrogados y, al mismo tiempo, conocer cómo éstos interpretan sus experiencias en base a determinados códigos valorativos. Aunque bien es cierto que esta técnica puede presentar algunas limitaciones, es una de las herramientas que favorece un mejor clima de comunicación y empatía entre entrevistador/a y entrevistado/a. Las entrevistas⁴¹ se desarrollaron de modo interactivo, evitando la mera extracción de información; aproximándose al estilo de conversación fluida, acercando cada una al informante de turno a un modo de comunicación coloquial, sin abusar de su tiempo (Guber 2011: 90). Estableciendo una empatía, dejando expresarse al mismo aunque sin perder el control y el objetivo de la entrevista. Dando crédito al discurso del interlocutor, por muy extrañas que pudieran resultar sus representaciones al universo de sentido del investigador, poniéndose en el lugar de aquél. Más tarde se realizará la descodificación crítica del sentido de lo afirmado y de la relación del emisor con el enunciado, el referente y el contexto (Olivier de Sardan 2018: 37-44). E interpolando los datos de las entrevistas con los archivísticos y bibliográficos⁴².

En suma, la perspectiva que potencia la voz y la presencia del informante en la construcción del discurso folclórico, no exime al etnólogo de interpretar teóricamente la "realidad" con todo el rigor teórico posible; y vinculando la concreción de una experiencia de campo concreta en una actividad contextualizadora que aspira a los niveles posibles de generalización. Pero resulta imprescindible, no obstante, que la voz de los informantes no desaparezca y que cualquier lector del informe final esté en condiciones de realizar su propia lectura. Es decir, que el discurso interpretativo del etnólogo no elimine ni seleccione los datos del trabajo de campo que no se adapten a su específica lectura del universo estudiado.

Este proceso, más allá de fundamentarse en un conjunto de reglas metodológicas y de técnicas de campo, constituye para el investigador una forma de situarse sobre el terreno y de entenderse con la gente. Por ese motivo, el cuestionario se pasó presencialmente a los informantes -casi siempre individuales, salvo matrimonios, hermanas/os o vecinos/as- en su propio domicilio -espacio que posibilitaba una relación de confianza mutua- o en espacios públicos anejos⁴³ y fue textualmente grabado en la mayor parte de los casos. Aunque no se utilice aquí la transcripción literal en la redac-

ción del autor, con objeto de posibilitar la superposición de datos fragmentarios⁴⁴ de diversos informantes, y para agilizar el relato y su análisis.

Como es habitual en toda investigación rigurosa, las entrevistas fueron grabadas en su integridad, siempre que el informante lo permitió, porque algunos informantes prefieren que no se registre su voz o su imagen⁴⁵. Si bien con una grabadora delante el informante puede, en un primer momento, sentirse cohibido o incómodo, a medida que la entrevista sigue su curso se va olvidando de su presencia, especialmente cuando esta es de pequeño tamaño, sobre todo -como es el caso- cuando se siente en su "propio terreno", en un ambiente distendido y cómodo. La utilidad de la grabadora es enorme⁴⁶, puesto que permite una total fidelidad al propio tiempo que estar atento al informante, a sus gestos y guiños, factores que se perderían en caso de tener que estar únicamente tomando un registro escrito, pero sí notas simultáneamente en un diario de campo. De esta forma pude elaborar una casi completa base de datos de las entrevistas, cuyos fragmentos se integran -más o menos- literalmente en esta investigación.

Con posterioridad, durante finales de la década de los 80 y mediados de los 90 pude estudiar, mediante observación participante y breves preguntas a las interesadas, durante el trabajo de campo, los rituales de medicina popular en torno a la imagen de alabastro en el santuario de Santa Águeda; también en un contexto comparativo con rituales similares desarrollados en otras zonas y descritos por la literatura folclórica de las mismas. Y, más allá de Barakaldo, investigando múltiples rituales festivos por todo el ámbito de Euskal Herria, pero ya aplicando con rigor la más académica metodología socio-antropológica, incluyendo como primera e ineludible etapa el trabajo de campo. Tarea que he proseguido hasta la actualidad, tanto en éste como en otros campos (urbano, patrimonial, etc.).

1.3.3. Las fuentes bibliográficas y documentales

El énfasis en la observación participante no obsta para que el etnólogo recurra a la bibliografía y a la documentación escrita. La primera resulta imprescindible para poder realizar estudios comparativos, en este caso del imaginario popular, en otros contextos bibliográficos alogenos, sean estos locales, regionales o nacionales. Por fortuna hemos podido utilizar una amplia bibliografía al respecto. Mediante la lectura previa o posterior es posible disponer de una visión de conjunto lo suficientemente amplia como para abordar el trabajo de campo con una fundamentación teórica sólida y posibilitar el estudio comparativo del imaginario en similares o diferentes

41 La entrevista siempre es una de las principales técnicas de investigación del trabajo de campo, máxime cuando como en este caso no es posible recurrir a la observación participante.

42 El desfase temporal entre las fases del trabajo de campo, de las referencias bibliográficas y de la redacción final, han podido causar una leve distorsión en los que a las citas se refiere.

43 La única excepción, en el contexto de una residencia de la tercera edad, produjo un rechazo ya mediada la entrevista, ante la actitud de otros residentes que alegaron el falso temor a "hacer el ridículo" por parte de los entrevistados y de los ancianos allí residentes.

44 Puesto que en ellas, los entrevistados debían apelar a su memoria para narrar, en ocasiones, datos muy alejados en el tiempo, incluso remontándose a su pubertad o adolescencia.

45 Lo que no impide el desarrollo de la entrevista, sino la posibilidad de citas literales. Por ello es casi imprescindible tomar notas de lo observado durante la misma y las reflexiones que se hayan ido produciendo.

46 Es muy difícil ser completamente fiel al transcribir una entrevista realizada hace tiempo cuando se carece de una grabación, pues las notas que se toman a mano nunca pueden ser exactas, aunque sí aconsejables, con lo que se perderían importantes matices a la hora de analizar el material e incluso redactar el texto final (cfr. Roca i Girona 2010 a; Guber 2011: 96, 98).

contextos culturales. La lectura previa de estudios precedentes sobre el tema y el lugar, de textos sobre la localidad, de otros sobre relatos, cuentos, mitos y leyendas resulta de gran valor para el investigador. De la lectura de esos documentos surge la necesidad de aclaraciones y especificaciones que únicamente podrán darnos los actores - informantes, previo planteamiento de temas para el encuentro (Sanmartín Arce 2003: 91-92).

Pese a la tensión existente entre el método histórico y el etnográfico, ya nadie pone en cuestión que el etnólogo o antropólogo pueda estudiar las sociedades con tradición escrita. Cuando el etnógrafo se aventura en un archivo debe aplicar criterios adicionales a los utilizados por los historiadores. *“Como etnógrafo, también deberá evaluar el documento a partir del conocimiento etnográfico actual, el sesgo etnocéntrico y las dificultades para captar unos valores culturales”* (Brettell 1998). Ya hemos puntualizado que la etnohistoria, perspectiva aquí utilizada, tiene incluso menores reparos al respecto.

En cuanto al cuestionamiento del valor de las restantes fuentes escritas pudiera objetarse que son fruto de las clases dominantes, del poder institucional y no de los sectores subalternos. Reconociendo la veracidad de estos asertos, es preciso matizar que los documentos escritos aquí utilizados proceden de archivos de la administración municipal y de la prensa local, un poder más próximo a los estratos populares; y se refieren en un tono más bien neutro a asuntos como la función de la cruz, de los saludadores o a otros aspectos de la medicina y del imaginario populares en general. Lo que significa que hemos utilizado documentos impresos, escasas fuentes hemerográficas y pocas obras literarias -en forma de cuentos- por lo que concierne a las leyendas. Fuentes filtradas, todas ellas, por diferentes instancias administrativas, de tipología literaria o de género. Aunque, sin embargo, esta documentación escrita está generada por miembros de la comunidad local o de personas con ella relacionados⁴⁷. En definitiva, estas fuentes aportan información y una ampliación del conocimiento etnográfico acerca de la comunidad estudiada y su imaginario popular (Roca i Girona 2010 a: 154-157, 169-170).

1.3.4. El relato escrito y sus presuntos resultados

La descripción final, como relato escrito, no debe desmarcarse de la narración de una visión mágica del mundo, rechazando lo expuesto u omitiendo lo que no encaja en los presupuestos del investigador, sino *“describiendo el mundo tal y como es y no juzgarlo, adornarlo o denigrarlo”* (Olivier de Sardan 2018: 99), sin que ello descarte interpretarlo todo lo críticamente que sea posible. Porque es preciso transformar las informaciones en análisis, y en una explicación conceptual, con apoyo en la etnografía (Copans 2011: 94). De este modo, en cuanto a la redacción de esta investigación, se ha

optado por diferenciar entre la voz de los informantes, las citas y datos bibliográficos y, finalmente, el análisis del propio investigador.

El proceso que ha conducido desde las entrevistas al relato escrito ha implicado un arduo trabajo⁴⁸. La propia realización de aquéllas supuso un año de contacto con los informantes. La consulta bibliográfica, la comparación cultural y el análisis de los datos etnográficos, más el tiempo a sumar del complejo trabajo de escritura ha supuesto años, como sucede en cualquier investigación rigurosa (Sanmartín Arce 2003: 132-133).

Explicitar nuestro texto acerca del imaginario implica fundamentarlo en los resultados empíricos de las entrevistas, tras dar la palabra a los informantes que fueron actores de lo narrado, haciendo constar parte de las transcripciones y notas de las entrevistas. Consistiendo nuestra labor en desentrañar las palabras por ellos emitidas y el sentido de los hechos, si es que puede hablarse de estos en ese nivel evanescente de lo imaginario. No construimos los hechos, ni su significado, sino que hallamos lo construido por los informantes estableciendo una mediación entre la construcción cultural de los actores y los potenciales usuarios o lectores. Más aún por tratarse de mensajes ya históricos, porque los informantes pertenecen a una época pretérita. El proceso de lectura y de interpretación va a depender de cómo el investigador haya sabido acertar con su escritura del relato. Y no incurrir en esa situación de la que hablaba Geertz *“en la que los escritores sólo a medias convencidos tratan de medio convencer de sus semiconvicciones a su público”* (cfr. Sanmartín Arce 2003: 145).

Más allá de divagaciones epistemológicas y de hipótesis formalizadas, el resultado de este trabajo será el de detectar, interpretar y transmitir de forma escrita un corpus acerca del imaginario popular local de datos presumiblemente similares a los recogidos por los precitados autores en la zona vascófona de Euskal Herria, y extensible asimismo a otras zonas castellanófonas del país. Barakaldo era y es una zona de transición entre Bizkaia y sus Encartaciones, de notables afinidades con ambas, sobre todo con los municipios más próximos: Zona Minero-Fabril, la comarca del Txorierri, más las antiguas repúblicas colindantes de Abando y Deusto. Y con notorias analogías con los de otras zonas de la Península Ibérica, particularmente los territorios del norte de la misma, con Francia e incluso con otros países europeos. Esperamos que su desarrollo escrito atestigüe tales presunciones.

1.3.5. Una investigación inédita

Esta investigación y sus resultados han permanecido inéditos hasta hoy, salvo dos breves epígrafes. El primero relativo al Valle de El Regato⁴⁹, sobre patrimonio simbólico: mitos y leyendas (Homobono Martínez 1987: 271-273) inscrito en un largo artículo dedicado a la modificación del paisaje, los recursos naturales y culturales y la ordenación del territorio en este ámbito -de unos 26 km. cuadrados-

47 Como es el caso de Antonio de Trueba, buen conocedor de Barakaldo, o de los textos escritos que transcriben la literatura oral recogida por Barandiaran, Azkue, etc.

48 Al comienzo de la escritura antropológica nos encontramos con numerosas fichas de datos bibliográficos, el diario de campo con anotaciones acerca de observaciones realizadas en diferentes fechas, más las transcripciones de las cintas magnetofónicas fruto de las entrevistas realizadas a los informantes. Una verdadera jungla de datos a modo de anclajes para la memoria, evocadores de ese largo proceso. Transcribir la entrevista es la fase más tediosa y laboriosa del trabajo y, aun así, resulta conveniente que sea el mismo investigador que realizó la entrevista quien se ocupe de transcribirla porque, mientras escucha su propia grabación, revive el encuentro y eso le ayuda a descifrar las expresiones poco claras (Sanmartín Arce 2003: 101).

49 Espacio supralocal delimitado topográficamente por las sierras de Sasiburu, Alta de Galdames y/o Montes de Triano. E integrado entonces por las aldeas o poblados de: Bengolea, Zabalenkanpa (Sobrecampa), Mesperutza, Gorostiza, Aranguren, El Regato -Anbia, Eskauritza, Urkullu y Zubitxu-, Tellitu, Arnabal y Burzako (Barakaldo); Castaños (Galdames - Güeñes); La Ronda (con Lagorriga y Olabarrieta) en Trapagaran.

estructurado en torno a la cuenca alta del río Castaños⁵⁰. Y el segundo⁵¹, inserto en otro extenso artículo, éste sobre “Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaína (siglos XIX y XX)” (Homobono Martínez 1994: 143-148), es decir sobre un ámbito comarcal o supralocal y, por tanto, no solamente relativo a Barakaldo⁵². Por lo que, tanto cuantitativa como cualitativamente, los resultados de la presente investigación permanecen rigurosamente inéditos.

50 También denominado Agirza en su nacimiento, más arriba del pequeño barrio de Castaños (Galdames - Güeñes), Bengolea en su curso medio; y Galindo cerca de su desembocadura en la Ría de Bilbao, fuera del valle de referencia, ya sujeto al régimen mareal y a la consiguiente salinización.

51 “Creencias, ritos e imaginario colectivo”: acerca de creencias y topografía imaginaria, brujas y maleficios, otros ritos y prácticas sanadoras, ritos curativos y procedimientos protectores.

52 Es decir que los datos publicados corresponden a variables relacionadas, en mayor o menor grado, con el imaginario popular con respecto a las cuáles éste desempeña un relativo papel interviniente, pero subordinado.