



Kobie

K O B I E.®

SUPERSTICIONES, CREENCIAS, LEYENDAS Y RITUALES.

FACETAS DEL IMAGINARIO POPULAR BARAKALDARRA.



José Ignacio Homobono Martínez

ANEJO 22

Bilbao 2021

KOBIE



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.eus

Teléfono

0034.94.4067723

ARGITARAZLEA - EDITOR



ZUZENDARIA - DIRECTORA

Zuriñe Miren Antoñana Ozaeta

KOORDINATZAILEA - COORDINADORA - MANAGING EDITOR

Ana Martínez Salcedo

KOBIE DIGITALA - KOBIE DIGITAL - DIGITAL KOBIE

Kobie aldizkariaren (1969-2021) sail eta edizio monografiko guztiak eskura daude helbide honetan: <http://www.bizkaia.eus/kobie>

La Revista Kobie (1969-2021) puede ser consultada, en todas sus series y ediciones monográficas, acudiendo a la dirección: <http://www.bizkaia.eus/kobie>

All series and monographic editions of Kobie Magazine (1969-2021) can be looked up in the following e-mail address: <http://www.bizkaia.eus/kobie>

Portada: Puente del Diablo, en Kastrexana (Foto: J.I. Homobono)

DEPÓSITO LEGAL:

BI-1340 - 1970

ISBN:

978-84-7752-470-X.

TÍTULO CLAVE:

KOBIE

ISSN:

0214 - 7971

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN:

Flash Composition SL

www.flashcomposition.com

INDICE

1.INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA.....	9
1.1. Creencias, ritos e imaginario popular	11
1.2. Marco teórico y disciplinar	11
1.3. La investigación y su metodología.....	13
1.3.1. Estudio temático de una comunidad local	13
1.3.2. Las entrevistas	13
1.3.3. Las fuentes bibliográficas y documentales.....	15
1.3.4. El relato escrito y sus presuntos resultados	16
1.3.5. Una investigación inédita.....	16
2. EL CONTEXTO SOCIOECONÓMICO Y POLÍTICO: BARAKALDO EN 1911.....	19
2.1. Cuestionario municipal.....	19
2.2. Urbanismo central y periurbano	22
2.3. Sociabilidad informal de las clases populares.....	25
2.4. Asociacionismo nacionalista y regional	25
2.5. Asociacionismo mutualista, socialista y anarquista.....	26
2.6. Prensa local y primeros cines.....	27
2.7. Conclusiones	27
3. TOPOGRAFÍA Y PRESAGIOS CELESTES.....	29
3.1. Minas	29
3.2. Cuevas.....	30
3.3. Fuentes	31
3.4. Fenómenos y presagios celestes.....	32
4. BRUJERÍA Y MAL DE OJO.....	35
4.1. Brujería y topografía imaginarias.....	36
4.2. Marco temporal.....	37
4.3. Apariciones y conventículos.....	38
4.4. Señas de identidad.....	38
4.5. Poderes.....	39
4.5.1. Transmisión de los poderes.....	40
4.6. Prácticas maléficas	40
4.6.1. Maltrato a los hombres.....	40
4.7. El mal de ojo o <i>aojamiento</i>	41
4.7.1. Concepto	42
4.7.2. Agentes y mecanismos de transmisión.....	42
4.8. Medidas preventivas	43
4.8.1. Síntomas y efectos.....	43
4.8.2. Diagnóstico y tratamiento.....	43
4.8.3. Interpretaciones.....	44

5. DIABLILLOS Y DUENDES	47
5.1. Diablillos familiares	47
5.1.2. Los <i>mamurak</i> o <i>galtxagorris</i>	47
5.2. Los <i>diablillos</i> o <i>enemiguillos</i> barakaldarras	48
5.2.1. Denominación	48
5.2.2. Formas	48
5.2.3. Procedencia y transmisión	48
5.2.4. Morada	49
5.2.5. Poseedores y tareas	49
5.2.6. León Larrinaga y sus <i>enemiguillos</i>	49
5.3. Diablillos en el interior del cuerpo humano	51
5.4. Duendes domésticos	51
5.4.1. Duendes maléficos de dormitorio	52
6. REMEDIOS PRECAUTORIOS Y SANADORES	53
6.1. Protección de los campos y de la casa	53
6.1.1. Rogativas	53
6.1.2. Santa Bárbara	54
6.1.3. ¡Tente nubl!	54
6.1.4. Velas de las Candelas	55
6.1.5. Cruces pintadas	55
6.1.6. Cera de Tinieblas	55
6.1.7. <i>Ramolorio</i> y cruces de laurel	55
6.2. Protección y sanación de personas y animales domésticos	55
6.2.1. Amuletos	55
6.2.2. Saludadores	56
6.2.3. Curanderos	57
6.3. Santos sanadores	58
6.3.1. San Antón	58
6.3.2. San Blas	59
6.4. Otros procedimientos de medicina popular en Barakaldo	59
6.4.1. Ramos de laurel	59
6.4.2. Pan de Nochebuena	59
7. INTERVENCIONES DIABÓLICAS Y APARICIONES	61
7.1. El Demonio	61
7.2. Otros espíritus malignos	61
7.3. Apariciones de genios zoomórficos	61
7.4. Apariciones de almas en pena	62
7.5. Fantasmas	65
7.6. Día de Difuntos	65

8. IMÁGENES Y SANTOS/AS.....	67
8.1. Santa Águeda y la medicina creencial.....	67
8.1.1. Funciones terapéuticas.....	68
8.1.2. Los exvotos.....	69
8.1.3. Ofrendas y limosnas.....	70
8.1.4. Sufragio de misas.....	71
8.2. San Roque en El Regato/Errekatxo.....	71
8.3. El Monasterio de Mercedarios de Burzeña.....	72
8.4. Otras imágenes.....	73
9. LEYENDAS BARAKALDARRAS.....	75
9.1. El Puente del Diablo.....	75
9.1.1. Versiones literarias.....	78
9.1.2. Leyendas de tradición oral.....	79
9.1.3. Variantes locales.....	80
9.2. La Magdalena de Urállaga.....	81
9.3. El pastor de Ganekogorta.....	82
9.4. Otras leyendas.....	82
10. SAN JUAN: FESTIVIDAD Y RITOS SOLSTICIALES.....	85
10.1. Hogueras.....	86
10.2. Agua.....	90
10.3. Hierbas y ramos o enramadas.....	92
10.3.1. Ramos y enramadas amorosas.....	92
10.4. Ritual de sanación de la hernia infantil y otras creencias salutíferas.....	93
10.5. Noche de comidas, de ronda y de baile.....	96
10.6. Fiesta de San Juan en los ferrocarriles mineros.....	97
10.7. “Desmanes” lúdicos o travesuras.....	97
10.8. Otras creencias y prácticas.....	98
11. CONCLUSIONES.....	99
11.1. Imaginario popular y patrimonio inmaterial.....	99
11.2. Leyenda, cuento, mito.....	100
11.3. Logros.....	104
12. INFORMANTES ORALES, FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	107
12.1. Fuentes orales (informantes locales).....	107
12.2. Publicaciones periódicas y manuscritos.....	108
12.3. Bibliografía.....	108
12.4. Procedencia de las ilustraciones.....	117

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 baztertuta 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 etxeke 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 udalerrri 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

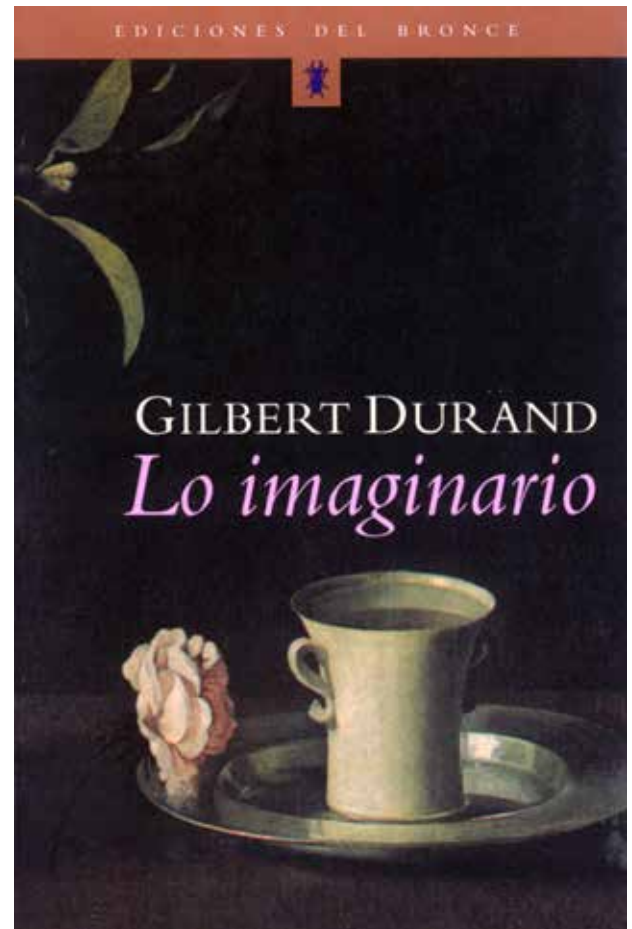


Figura 1. El imaginario.

- 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-

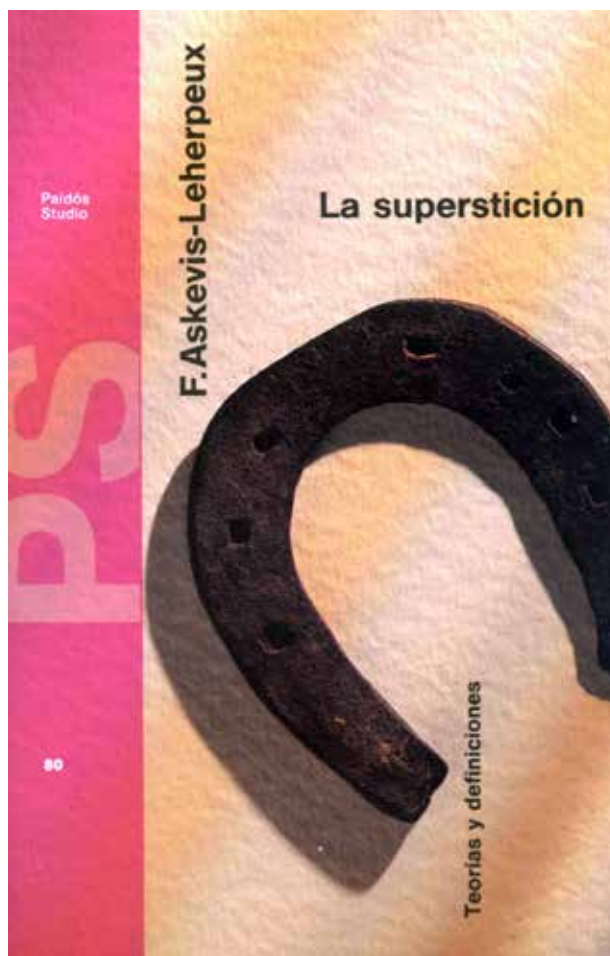


Figura 2. La superstición.

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 Maíllo 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 aldeaños.

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.

2. EL CONTEXTO SOCIOECONÓMICO Y POLÍTICO: BARAKALDO EN 1911

Para una adecuada comprensión del imaginario barakaldarra, es preciso delimitar cuantos factores infraestructurales influían sobre el mismo, en un municipio en rápida transición de la sociedad tradicional a la moderna, del mundo agropecuario a la industrialización ya consolidada. Y la influencia que estos factores pudieron ejercer sobre la mentalidad de mis informantes, cuando habían alcanzado su pubertad o adolescencia. Influencia reforzada por los 70 años transcurridos desde el año tomado como referencia (1911) hasta el de mi encuesta. La modernidad modifica las ocupaciones y mentalidades de la población barakaldarra; en un proceso esbozado a mediados del siglo XIX, que avanzaba a un ritmo vertiginoso con la primera industrialización desde la década de los ochenta.

2.1. Cuestionario municipal

Este contexto dual del Barakaldo primisecular⁵³, ya apuntado a grandes rasgos, queda detalladamente perfilado por un amplio cuestionario socioeconómico -a requerimiento de la Diputación de Vizcaya⁵⁴- contestado por el Ayuntamiento de Barakaldo en 1911 (A. M. B.: 400/7/1911)⁵⁵. Fuente manuscrita complementada con otras bibliográficas y digitales.

La población, que en 1900 ascendía a 15.013, se cifra ya en 17.950 habitantes⁵⁶; residentes en las 396 casas existentes en el recinto urbano⁵⁷ y 786 fuera del mismo. El casco urbano de esa época ya ha fagocitado los barrios de Arana, Larrea, Lasesarre, Rágeta, Reketa y Zaballa. El Desierto cuenta -en 1910- con 8.884 habitantes; Landáburu y Arrandi: 1.955; Lutzana y Bituritxa: 1.552; San Bizente (con Arteaga, Arteagabeitia, San Bartolomé; Zuazo y Zuloko): 1.218; Retuerto: 1.215 (con Ansio, Ametzaga, Kareaga, Ugarte la Vieja y otros); El Regato: 1.040; Burzeña, Cruces y Llano: 1.017; Alonsotegi: 704; Irauregi y Aldai: 493; Beurko: 203; dispersos: 968. Es importante relativizar estas cifras porque mientras que las viviendas del casco urbano se inser-

tan en edificios de varios pisos, las restantes son, en su mayor parte viviendas unifamiliares. Y cabe preguntarse dónde se incluyen las viviendas por pisos de Lutzana, Burzeña, Retuerto o Larrazabal-Santa Águeda, principalmente.

Asimismo, el municipio cuenta con alumbrado público eléctrico, red de alcantarillado y servicio de aguas, con 63 fuentes en calles y barrios. Caminos vecinales en perfecto estado, una calle asfaltada y varias aceras. Lavaderos públicos en Lutzana (1889) y en Rontegi (1890). Red de alcantarillado⁵⁸ y saneamiento⁵⁹.

Un nutrido sector educativo: 22 escuelas "oficiales", 10 extraoficiales⁶⁰ "costeadas también por el Ayuntamiento", más otros tres de educación primaria por la *Sociedad Altos Hornos de Vizcaya*: Escuela de párvulos, regentada por las religiosas Hijas de las Cruz, instaladas en 1872, donde acuden 1.252 niños y niñas, gestionada por la *Sociedad de Socorros de la Fábrica del Carmen*. Escuela de instrucción primaria, con 459 matriculados. Dos Escuelas de Artes y Oficios, subvencionadas por la Empresa, la Diputación y el Ayuntamiento, ampliada entre 1894 y 1902, con 300 estudiantes. Todo ello en 1908 (Monografía A. H. V. 1909: 58) y otros dos privados de primera enseñanza. Uno de ellos, la Escuela Salesiana, que comenzó a funcionar en 1898. En 1905, el *Círculo Republicano* creó una Escuela Laica (Homobono Martínez 1994: 152-161 y 1995: 139-142; Camino 1987: 29-75 y 87-93; Ibáñez 1994: 188; Aizpuru Murua 2010: 22, 48, 58, 60, 64-65, 69, 74-75, 79).

Fuerzas de policía: 13 alguaciles más su jefe, nueve serenos y un guardabosques. Más la Guardia Civil: un teniente Capitán Jefe "de la línea denominada Baracaldo", un puesto, a cargo de un sargento en La Punta, y otros tres mandados por cabo, en: San Bizente, Arnabal y Alonsotegi. Más un puesto de carabineros.

Servicio telegráfico limitado y telefónico permanente. Cuerpo de bomberos. Un hospital para enfermos infecciosos⁶¹ (Rontegi 1881) y otro a cargo de la *Sociedad Altos Hornos de Vizcaya*, con seis

53 Inseparable a efectos de este estudio. Porque alguno de mis informantes, como Marcelino Zurutuza, pese a residir en el lugar y/o collado de Basatxu, ejerció como sereno municipal de Barakaldo.

54 Con objeto de elaborar y publicar una "Geografía General de la provincia de Vizcaya".

55 1910 había sido el año del paso del cometa Halley sobre "el cielo" barakaldarra, suscitando reacciones de extrañeza y temor, que se analizan más adelante.

56 19.249 según otras fuentes, 26.906 en 1920, 34.209 en 1930, 36.165 en 1940, 42.240 en 1950, 77.802 en 1960, 109.185 en 1970 y 123.178 en 1978. Incremento demográfico que se explica por la mayor fecundidad de los matrimonios proletarios pero, sobre todo, por las sucesivas oleadas de inmigrantes que se establecen en la nueva capitalidad municipal de El Desierto y en otros barrios obreros como Lutzana, etc., procedentes de Bizkaia y de las provincias cercanas: Gipuzkoa, Álava, Cantabria y Burgos; y, en menor cuantía, de Asturias, Galicia, León, Palencia, Valladolid, Segovia, Soria, Rioja y Navarra.

57 En las que diversos grandes propietarios controlaban un gran número de viviendas, ya en 1893: 250, 63, 58, 54, 49 y 49, 21... (Aizpuru Murua 2010: 26).

58 De El Regato, calle Arana, La Vega, Lasesarre y El Desierto, desde 1889 (Olabeuena 1992).

59 De las marismas del río Galindo para la construcción de un embarcadero para carga y descarga de productos elaborados de la *Compañía Bilbaína de Cementos y Cables Hidráulicos*, en 1893 (Olabeuena 1992).

60 Como las de Ametzaga (Retuerto), mixtas de Rágeta (1889), de párvulos de Lutzana (1890), de Landáburu (1891), escuela pública del barrio de Alonsotegi (1902).

61 Hospital-Asilo a partir de 1902.

camas, ubicado en el barrio de San Bizente (1910)⁶², al igual que se atendía el cuarto de socorro. Para los casos de enfermos infecciosos hay una máquina para “destruir los microbios” y otros “tres artefactos manuales para desinfectar habitaciones”.

Banda de Música y tamboril (txistu), para el baile público y solemnidades, costeados por los fondos municipales. Servicios culturales y de ocio deportivo: un orfeón, un juego de pelota y 14 de bolos. La banda de música *La Lira* también actuaba desde 1899 con carácter municipal en las celebraciones barakaldarras. Y algunos componentes de la sociedad de socorros de AHV formaron la banda *La Infantil*, que actuó en varios festejos de 1892 y 1893.

Había, por entonces, siete ermitas⁶³, con 19 romerías o fiestas detalladamente enumeradas⁶⁴, casi todas tradicionales. Y diez sacerdotes. En su mayoría adscritos a la iglesia parroquial de San Bizente, pero es de suponer que también en la de San Bartolomé (Alonsotegi), en la de Ntra. Sr^a. de la Natividad (Burzeña) y en la de San Roke (El Regato).

En cuanto al sector primario: dos bosques (Sarrakolanda y Artatxu), y diversos montes⁶⁵ o ríos principales⁶⁶. Más tres molinos, dedicados a la transformación de productos agrarios.

Hasta aquí las respuestas al estandarizado cuestionario oficial, pero la información principal es la añadida por el Ayuntamiento barakaldarra a instancias de la institución demandante. En el sector extractivo existen varias sociedades mineras de hierro, con sus respectivos ferrocarriles⁶⁷; de: *Triano* (1865), promovido por la Diputación, *Compañía Orconera* (1877), *Sociedad Franco-Belga* (1880) desde Ortuella; y *Luchana Mining* (1877) desde El Regato, “que tienen los cargaderos para los vapores (barcos) en los puntos de Luchana y Réqueta”. Por último, los de viajeros de Bilbao a Portugalete (1884) y el de *La Robla* (1888), que acercaba el carbón de las cuencas hulleiras leonesas y palentinas, cruzando el barrio de Irauregi, y con cargadero en Lutzana; con sus respectivos puentes metálicos.

Entre las principales minas de hierro⁶⁸, al S. O. del gran yacimiento de Matamoros, escalonadas desde las laderas de los montes Argalar y Mendibil hasta el arroyo Cuadro u Oiola: *Las Julianas* y Arnábal en Arnabal, explotadas por la *Luchana Mining Company*. En los montes de Barakaldo también hubo una pléyade de pequeñas minas: *Carmen* y otras en Burzako, *Dificultosa* y *Concepción* en Polveros, *Figueras*, en Peñas Blancas⁶⁹; *Coto Mintetxu* (*Fe, Eusebio* y otras 12 minas), *Amalia* en Zamundi, y *Antón* en Zamaia, en Alonsotegi (Ibáñez 1994: 150) y otras en las estribaciones del macizo Pagasarri-Ganekogorta⁷⁰ (Homobono Martínez 2020: 29). Aunque las más importantes se localizaban en el valle de El Regato (Álvarez Casanueva y Simón Guerrero 2004).

La calcinación del mineral se realizaba mediante hornos al efecto, de los que la *Luchana Mining* estableció cuatro en *Las Julianas* y uno en *La Paquita*. También se aprovecharon, mediante lavado, los minerales procedentes de las escombreras de varias minas: *Manuela*, *Plácida* y *Lejana*. Más las canteras tejeras (Cruces y Lutzana), de cayuela (falda de Róntegi), caliza (El Regato), arenas refractarias (Cruces) y otras (Homobono Martínez 1987, 256: 254; 1994). También se produce carbón vegetal⁷¹, “más que lo necesario para el consumo”.

En el de transformación existen las fábricas⁷² siguientes: la fundición de hierro y acero de la *Sociedad Altos Hornos de Vizcaya* (A. H. V.), en la capitalidad de El Desierto. Comprendiendo las factorías de Barakaldo y Sestao -fusionadas en 1902⁷³- con un número total de 5.850 obreros y empleados en 1909, siendo imposible desglosar los correspondientes a la Anteiglesia, muchos de los cuales también trabajaban en las factorías de Sestao: *La Vizcaya* (1882) y *La Iberia* (1887), especializada en hojalata y con un gran taller de llantas, ejes y ruedas para material móvil ferroviario. A escasa distancia de El Desierto, aunque ya en el barrio sestaoarra de Urbinaga se levantó la fábrica *San Francisco de Mudela* (1883).

62 Con una media de 150 personas asistidas por año.

63 Santa Águeda (en St^a. Águeda), El Carmen (El Desierto), San Ignacio (Retuerto), Santa Lucía (Mesperusa), San Antolín (Irauregi), San Martín (El Somo) y Ntra Sr^a de la Concepción (Aranguren), restaurada en 1902; más la capilla de San Paulino de Nola (Larrea) construida en 1894 y donada a los PP. Salesianos, más otra capilla privada de Altos Hornos, de la advocación de El Carmen en El Desierto.

64 Que detallamos por su relación con la religiosidad popular y festiva. De las fiestas, una sola urbana: Ntra. Sr^a del Carmen: el 16 de julio en El Desierto y en Los Fueros. Además de la ya citada, y por orden cronológico y/o locativo: Santa Águeda: 5 de febrero, Pascuas de Resurrección (marzo) y de Pentecostés (mayo), todas ellas en el barrio de Cruces y además la primera en la ermita (Homobono Martínez 2019-2020); Santa Lucía, el 30 de junio, en Bengolea; San Ignacio, el 31 de julio en Retuerto; San Roke, el 16 de agosto, en El Regato; San Bartolomé, el 24 de agosto, en San Bizente y en Alonsotegi; San Antolín, el 2 de septiembre en Irauregi; La Anunciación, el 8 de septiembre, en Burzeña; La Cruz, el 15 de septiembre, en Landáburu; El Rosario, en octubre, en San Bizente.

65 Argalar (516 m.), Arroletza (454 m.), Sasiburu (453 m.), Apuko (558 m.), Basatxu, Burtzako (423 m.), Espineta (142 m.), Garamilloba (275 m.), Ezperrali (362 m.), Txikillozelai (La Toba, 376 m.), Peñas Blancas, (461 m.), Urdaibai (Arnabal, 412 m.); y, en Alonsotegi: Gongeda (668 m.), Zamaia (569 m.). Larrentxu o Biderdi, (877 m.), Ganekogorta (998 m.), Pagasarri (671 m.), Ganeta (689 m.), Lapurzulo (678 m.); Restaleku (586 m.), Aranzuli (488 m.), Udoi (429 m.), Parada (258 m.), Iguliz y Kanpitxu; los últimos compartidos con Bilbao, Arrigorriaga y Zollo. Más los liminales de Mendibil (553 m.), en San Salvador del Valle; Eretza (890 m.) y Mendibil (754 m.), en Güeñes; Ganeran (823 m.), Gasteran, (801 m.) y Zepal (718), en Galdames.

66 Castaños, con sus afluentes de Pedernal (Cuadro o Loiola), Frados, Salgeta; Kadagua, con los de: Azordoiaga, Gongeda y Lingorta (Nocedal).

67 Cuyos impactos medioambientales más notorios fueron los de las obras de explanación y terraplenado de la trinchera de las vías, interceptando caminos y desviando cursos de agua, etc. (Homobono Martínez 1987: 256).

68 De gran impacto medioambiental, porque las explotaciones se realizaban a cielo abierto, como canteras.

69 O Coto Minero de Tellitu (Sojo 1935: 143). Y otras bajo los montes Arroletza y Sasiburu: Ormidas, etc.

70 Explotadas por la *Luchana Mining*, *Sociedad Minera Alonsotegi*, *Máximo Chávarri*, etc. A las que habría que añadir las diez minas del *Coto Saracho*, en el término municipal de Güeñes, pero colindantes con Barakaldo, cuyo cargue al *Ferrocarril del Cadagua* se efectuaba en la también liminal estación de Zaramillo.

71 Gran parte del entonces (1901) empobrecido monte público barakaldarra apenas sustenta una vegetación arbustiva de *bortos* (madroños), *árgomas* y *brezos*; mientras que otras especies: roble, castaño, encina se encontraban en montes privados. Estos *bortales* sirven como soporte de una actividad carbonera sometida a creciente demanda, tanto para usos domésticos como industriales, puesto que las baterías de A. H. V. y de *Echevarría* utilizarán carbón vegetal al menos hasta 1915 (Homobono Martínez 1987: 253).

72 Ya en 1887-1890 el porcentaje de jornaleros industriales era del 75%, aunque parte de sus unidades domésticas practicaban también labores agrarias.

73 Este gran complejo ocupaba una extensión de 56 Has., en la que todos los talleres y fábricas estaban comunicados mediante una red ferroviaria interior de 23 km., locomotoras para el servicio propio y 2,5 km. de muelles sobre la Ría. Con seis hornos altos, laminación de hierros y viguetas, tren de carriles y construcción de máquinas de vapor.

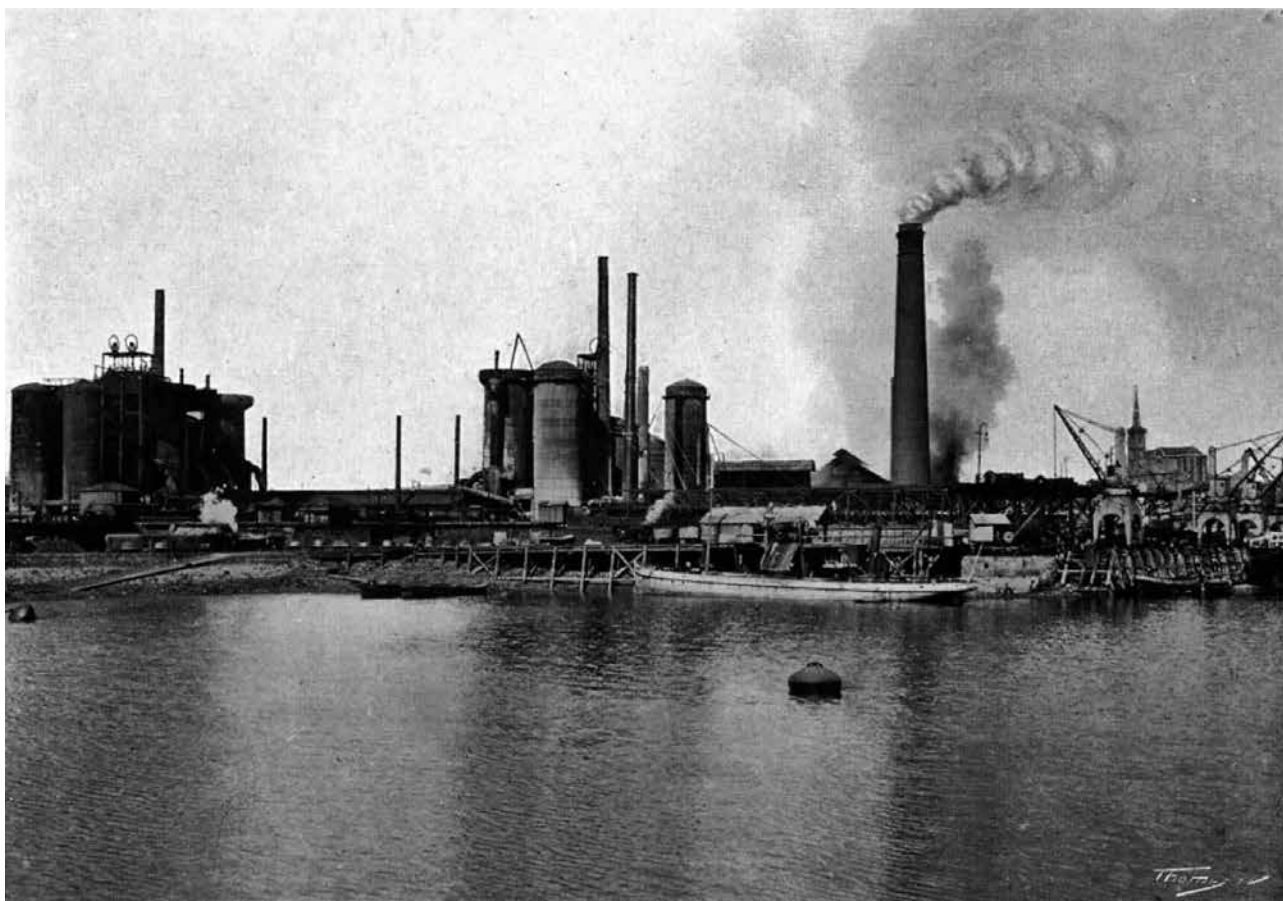


Figura 4. Barakaldo fabril. Vista general de la factoría barakaldarra de la *Sociedad Altos Hornos de Vizcaya* (1909).

La fábrica de Barakaldo, *Ntra. Sr^a. del Carmen*, se instaló en 1854 en la confluencia del río Galindo con la Ría (Monografía A. H. V. 1909: 10-18, 61). A partir de ese momento otras, en declive por su atraso tecnológico y financiero: la efímera *Fábrica de Hierro* de Irauregi (1859-1868), la fábrica de Puerto Rico o Santa Águeda (Kastrexana) en 1863. En 1882, en Barakaldo, surge la *Sociedad Altos Hornos y Fábricas de Hierro y Acero de Bilbao*⁷⁴.

En el sector metalúrgico existían otras fábricas más pequeñas, la de fundición *Ntra. Sra. del Rosario* (*Serapio de Goicoechea*), en Lutxana; una de clavos y alambres de *Francisco de Echevarría* (Santa Águeda - Kastrexana), otra de alambres denominada *Alambres del Cadagua* (Alonsotegi) y *Vidarte y Cía* (herramientas). Más la de alumbrado (*Sociedad Electr. Nervión*); una más de hilados de yute de *Rica Hermanos* (en Arbuio - Zaramillo); dos de tubos de gres (*José Arístegui y Castillo y Cía.*), otra de tejas y ladrillos (*Casimiro Zunzunegui*); de cementos (*San José*); otra de muebles (*José Iturmendi*), más la de productos químicos *Sociedad Anónima de Industria y Comercio*. Y la

oficina de la *Sociedad Tranways et Electricits*, dueña de los tranvías de Bilbao a Las Arenas y Algorta⁷⁵. Sitá, como la anterior, entre los barrios periurbanos de Lutxana y Burzeña (Ibáñez 1994: 150).

Junto a estas industrias nacen otras menores: canteras (Róntegui, El Regato y Cruces) de cal hidráulica⁷⁶, jabón, hornos para cocer ladrillo, tejas (Cruces y Lutxana), de fosfatos y colas, conservas y pequeños talleres de fundición y ajuste. En 1913 se establecen en el municipio y su barrio de Lutxana dos importantes sociedades dedicadas al sector químico: la *Sociedad de Maderas y Alquitrans* y la *Sociedad General de Industria y Comercio*, produciendo ésta ácido sulfúrico y motivando una manifestación vecinal por el despedido de humos calcinantes por el entorno (Ibáñez 1994: 150-151, 155). Durante la primera década del siglo XX el número de trabajadores industriales y mineros en Barakaldo era de 4.000⁷⁷, y en 1913 suponían el número de 4.744.

En lo concerniente al sector terciario, existían: el mercado junto al ferrocarril de Bilbao a Portugalete (1901)⁷⁸; 130 comercios, casi en

⁷⁴ Que, en 1885 consiguió la patente del procedimiento Bessemer por cinco años (Ibáñez 1994: 148).

⁷⁵ En 1894 se constituyó en Barakaldo la empresa *Eléctrica del Nervión* y, en 1907 la *Central Térmica de Burzeña*, en virtud de un contrato entre la *Sociedad Hidroeléctrica Ibérica* y la *Sociedad de Tranvías y Electricidad de Bilbao*.

⁷⁶ Utilizada como abono o enmienda agrícola, muy utilizada para mejorar tierras con exceso de arcilla o bien demasiado ácidas. La cal se obtenía mediante la calcinación de piedra caliza en unos hornos denominados caleros, de los que existieron muchos en el conjunto de Barakaldo (Homobono Martínez 1987: 251-252, 255).

⁷⁷ 897 de ellos mineros en 1904 (Homobono Martínez 2020: 28). Aunque, sumados los operarios del transporte, del embarque y del mantenimiento, las explotaciones mineras de Barakaldo y su entorno ocupaban ya, el año precedente, a 2.568 obreros (Ibáñez 1994: 161).

⁷⁸ Más los populares *baratillos* dominicales de la plaza de Villalonga, celebrados al menos desde 1904 y donde se vendía todo lo “necesario para todos los usos de la vida” (A. M. B.: A.10.5-1-8).



Figura 5. Barakaldo agropecuario. Esquileo de ovejas ante la Casa Bajera de Urkullu (El Regato/Errekatxo).

su totalidad de ultramarinos, “sobresaliendo por su importancia la Sociedad cooperativa de Altos Hornos de Vizcaya”⁷⁹, 5 cafés⁸⁰ (Homobono Martínez 1995: 196-217) y un número indeterminado de tabernas⁸¹. Más diez restaurantes en 1910 (A. M. B.: 400-7). Tres farmacias, 4 droguerías, 3 ferreterías, 8 panaderías y “diversos establecimientos de quincalla”. Dos fondas y ocho posadas.

Y servicio de tres carreteras provinciales, cuatro ferrocarriles y un tranvía eléctrico. La Alhóndiga del núcleo de El Desierto fue construida en 1883⁸². Más el cementerio de San Bizente, ampliado en 1889.

En cuanto al sector agropecuario, cito literalmente: “Una gran mayoría del término municipal está destinada a agricultura que produce maíz, patatas, alubias y trigo. Se cosecha también abundante y buen chacolí, pavías, cerezas⁸³ y castañas, como también se recolecta de toda

clase de hortalizas, siendo de anotar por ser de excelente calidad los pimientos y espárragos”. Previamente se había producido una ampliación espacial del agrosistema (Homobono Martínez 1987: 253). En 1899 se cultivaban 33 hectáreas de trigo y 47 de maíz, con 81 y 56 q. de producción respectivamente; más 1.141 hectólitros de txakoli⁸⁴, cifra que descendió hasta 580 h. en 1907, su punto más bajo tras las epidemias del oídio, el mildiu y la filoxera (Ibáñez 1994: 77, 81, 85). La cabaña ganadera era numerosa en 1911⁸⁵, contando con la afamada feria de Cruces.

2.2. Urbanismo central y periurbano

Con respecto al urbanismo, los barrios de la anteiglesia son nueve, incluyendo la nueva capitalidad de El Desierto⁸⁶. El principal

79 La de Barakaldo creada con 191 socios (1884) y 843 socios en 1908 (Monografía A. H. V. 1909: 60).

80 Con espectáculos de *varietés*, veladas teatrales, conciertos, etc.

81 El café, la taberna y la taberna-tienda fueron los focos seminales de la sociabilidad popular masculina.

82 Existió otra, edificada en 1895, en el barrio minero de Arnabal.

83 De la variedad denominada “de Aguirre”, en El Regato, Kareaga y Agirre.

84 El retroceso del viñedo autóctono será imparable desde 1884. Pero estas plagas no serían los únicos factores para explicar el hundimiento en la producción de txakoli que irá reduciéndose progresivamente a explotaciones marginales; debiendo encontrarse las causas principales en la oferta de vinos foráneos, correlativamente al proceso de industrialización.

85 Con 2.046 cabezas de lanar, 687 de vacuno, 132 de asnal, 69 de cerda, 53 de mular, 45 de caballar y 19 de cabrío (Ibáñez, 1994: 88). Pero las oscilaciones intercensales restan credibilidad a estas cifras.

86 Más San Bizente (que lo fue del Barakaldo preindustrial), Lutxana (con Bituritxa), Burzeña (con Cruces y Llano), Landaburu (con Arrandi), Beurko, Retuerto, El Regato e Irauregi-Alonsotegi.



Figura 6. Barakaldo urbano. Vista parcial del casco urbano de la capitalidad (El Desierto). Al fondo la vecina población fabril de Sestao y el monte Serantes (452 m).

cambio vino determinado por el asentamiento de un gran contingente de población inmigrante, llegado con la intención de mejorar sus expectativas vitales. Las primeras viviendas obreras se instalarán junto a las fábricas (El Desierto⁸⁷, Rágeta, Pormetxeta y Zaballa), siendo en parte sus promotores y propietarios los propios industriales. Ya en 1893 el casco urbano se extiende, además, por las calles Arana, Carmen, Estación, Ibarra, Lasesarre y Murrieta, satelizando las pequeñas barriadas de Landaburu, Beurko y Zaballa. El centro vital se desplaza desde la zona interior (San Bizente) hasta la Ría (El Desierto -Plaza de Abajo o de Vilallonga-), aunque las dependencias municipales se instalan en la Plaza de Arriba. Esta zona se convierte en espacio de diversión, mercado municipal, escuelas de Artes y Oficios, correos, cine, oficinas de Altos Hornos, estación de ferrocarril... En los barrios hay que denotar dos actuaciones privadas⁸⁸ (A. M. B. 400/7/1911).

El rápido incremento de la población barakaldarra, iniciado con el despegue demográfico consecuencia de la revolución industrial,

se traduce en la promoción de numerosas viviendas (Homobono Martínez 1987: 255). El número de casas pasa de 671 en 1884 a 919 en 1897, y a 1454 en 1920; con un crecimiento sumamente caótico. La situación de las viviendas en El Desierto: *“Es escandalosa, inmoral y sobre todo antihigiénica, la aglomeración de habitantes en las casas de este barrio por la escasez y carestía de las viviendas [...] Así que estos barrios están continuamente infectados de viruelas, difteria y otras enfermedades infecciosas y contagiosas”* (N. B. 4.04.1889). Además se puede añadir la muy deficiente llegada de agua a las casas, cuya mayor parte procedía del subsuelo infiltrado por los pozos negros. La primera traída de aguas se realizó desde el monte Mendibil, aunque ya en 1890 se consideraba insuficiente⁸⁹. En 1903 únicamente 78 inmuebles disponían de agua potable, y la mayoría de las viviendas carecían de excusados y lavaderos. Una excepción significativa son las casas de la *Compañía Orconera* en Lutxana⁹⁰.

Es en 1889 cuando se concibe y reglamenta el planeamiento urbano del municipio y, un año después, se elabora el primer plano

87 El primer casco urbano de Barakaldo se extiende por las calles Arana, Portu, El Carmen, Estación, Ibarra, Lasesarre, Murrieta, Pormetxeta y San Juan).

88 a) la conformación de la Plaza de Lutxana en 1903; b) la articulación de la ciudad-jardín de Cruces, en 1914 y c) la apertura de las calles Francisco Gómez y San Vicente en el barrio de San Bizente..

89 Y se trata de captar las aguas de los arroyos Honorio, Peñalada, Candibal, Marchena y El Cuadro (Oiola). Compitiendo la *Compañía de Aguas del Regato* y la *Luchana Mining*, que pretendía destinarlas al lavado de minerales. Varios vecinos protestan contra la privatización del agua precisa para abreviar sus ganados, para el regadío y para el lavado de ropa (A. M. B. 92-9).

90 Las casas se integran en un espacio más amplio que comprendía un extenso parque con un palacete central, talleres, oficinas, cine e instalaciones deportivas. El primer ejemplo de ciudad-jardín del País Vasco: cuatro chalets construidos entre 1891 y 1901 y el quinto en 1913 (Olabuenaga 1992).

urbano de la anteiglesia, aunque solo referido al núcleo de El Desierto y parte de Landaburu. En 1907 se vio reformado por uno nuevo⁹¹.

Ya en 1920 se contabilizan 250 caseríos. En 1937 aún existía un numeroso conjunto de explotaciones hortícolas⁹², muchos menos que las viviendas rurales de 1910, constituyendo una nebulosa dispersa entre los núcleos urbanizados. Barakaldo contaba, por entonces, con 135 caseríos, de los que el 52% se explotaban en régimen de inquilinato (A. M. B. B.9.2.-660-37).

Durante la primera década del siglo se consigna la existencia de varias casas-torre, vestigio de la vivienda señorial y/o guerrera de siglos anteriores⁹³. Las construcciones de la época siguen una directriz fundamentalmente ecléctica: la estación de ferrocarril de Lutzana (1902), casas de Zugaza, de Arana o de Achaval; el palacio Munoa (hacia 1860) es uno de los ejemplos más sobresalientes de la vivienda unifamiliar burguesa, correspondiendo a un diseño de eclecticismo isabelino y rodeado de un magnífico jardín de 6,8 Has. La arquitectura inglesa queda reflejada en los chalets para los técnicos mineros de la *Orconera*, construidas en 1876; y el modernismo tiene un magnífico ejemplo en el Asilo para ancianos pobres de la anteiglesia, de la *Fundación Miranda*, de iniciativa privada, con sus estatutos aprobados en 1911 (Ibáñez 1994: 188).

Las transformaciones descritas no estuvieron exentas de conflictos. Los agricultores se quejaban constantemente de las sustracciones en sus tierras, solicitando la designación de nuevos guardas-jurados, serenos o alguaciles⁹⁴. En la vida cotidiana los altercados nocturnos fueron constantes, especialmente en la zona minera y en los prostíbulos de los barrios de Zaballa de Larrea y de Lasesarre⁹⁵, fruto obligado de borracheras y peleas casi constantes los días de paga (Ibáñez 1994: 183-185; Homobono Martínez 1995: 218-220). También eran frecuentes los alborotos en las romerías.

En cuanto al urbanismo, algunos problemas estructurales se derivan del uso del agua. El proceso de industrialización y urbanización de Barakaldo demanda agua para nuevos usos. Fundamentalmente con destino a la industria siderúrgica (procesos de enfriamiento)⁹⁶ y minera⁹⁷ (procesos de lavado), pero también para el abastecimiento urbano.

La actuación decisiva es la construcción del Pantano de El Regato⁹⁸ (1896-1901), en el río Castaños, con objeto de abastecer los pueblos y fábricas de la zona fabril. El proyecto concitó una gran oposición por parte del vecindario y del ayuntamiento de la anteiglesia, ante los notorios perjuicios de los intereses particulares y comunales⁹⁹.

Otros problemas se derivan de los hornos de calcinación del mineral y de las industrias químicas afectando, sobre todo, a los barrios de El Regato y de Lutzana¹⁰⁰. También los abusivos usos del suelo para construir caminos, por parte del embalse y de las minas en terrenos comunales. En definitiva: el "progreso" hipotecó muchas de las características del Barakaldo rural y de la calidad de vida en general.

Diversos focos de problemas son los derivados de la situación escolar: locales inhabitables, maestros mal pagados y muchos niños sin escuelas. Y los derivados de la infravivienda entre la población obrera: con deficientes e insalubres condiciones, estado deplorable de las habitaciones y el hacinamiento de sus moradores, en régimen de inquilinato. Todo ello, sumado a la contaminación industrial del aire, los ríos y del agua precisa para el lavado y aseo, se tradujo en la proliferación de enfermedades contagiosas (Ibáñez 1994: 178-181). En mayo de 1905 tuvo lugar el conflicto de los inquilinos barakaldarras en oposición a los desahucios y contra la subida de alquileres, protagonizado por las mujeres de varias calles¹⁰¹. Huelga promovida por la *Sociedad de inquilinos de Sestao y Baracaldo* e impulsada por el anarquista *Centro de Estudios Obreros*¹⁰² (A. M. B. 207-14 y A.9.1-5). El encarecimiento de los artículos de primera necesidad motivó, el

91 A diferencia de los dos primeros, que solo comprendían un kilómetro cuadrado aproximadamente, éste abarcaba todo el término jurisdiccional de Barakaldo.

92 La superficie destinada a cultivo, árboles frutales o de dedicación forestal ascendía a 2.244.701 metros cuadrados. Las casas rurales se distribuían, por barrios, como sigue: Irauregi: 46, Alonsotegi: 28, El Regato: 22, Burzeña: 6, Retuerto: 6, Kareaga: 6, Amézaga: 5, San Bizente: 4, y otros 12 (A. M. B. B.9.2.600. 37). Las nuevas construcciones de viviendas, hasta alcanzar el número de 6.899, las grandes industrias metalúrgicas o químicas, los pequeños talleres y un 70% de trabajadores industriales (11.294) ya constituían el marco referencial de un Barakaldo en el que mis informantes habían superado su edad juvenil.

93 Las de Zuazo, Susanaga, Llano, San Martín en Cruces, Burzeña, Bengolea, Gorostiza, Aranguren, Lurkizaga y la de Zubileta.

94 Tanto los de San Bizente, San Bartolomé, Retuerto, El Regato, como de Alonsotegi e Irauregi. Asimismo se producían actos vandálicos contra los montes y robos de ganado.

95 Éste camuflado como *Restaurant de la Navarra*, trasladado sucesivamente a las calles Ibarra y Reketa.

96 A partir de la explosión industrial, uno de los problemas de los industriales fue el de la escasez del agua dulce. E incluso se veían obligados a proveerse le la misma conduciéndola por medio de aljibes flotantes. En 1882 el aprovechamiento de las aguas de Bengolea y Retuerto, de los molinos de Bengolea y Retuerto, así como las servidumbres de su conducción a la factoría *Ntra. Sra. del Carmen*, son adquiridos por la sociedad *Altos Hornos y Fábricas de Hierro y Acero de Bilbao*. En 1909 su sucesora, la sociedad *Altos Hornos de Vizcaya*, verificaba en Bengolea la toma para abastecer a su fábrica de Barakaldo, por medio de tres bombas de impulsión y dos tuberías de 4 kilómetros de longitud, más de 2/3 del caudal del río Castaños (AHV 1909: 51). Esta captación ya motivó la protesta de 300 vecinos en 1887 (Homobono Martínez 1987: 257).

97 Con su correlato de contaminación del agua, derivada del lavado de minerales. Además de los vertidos de lodo y residuos minerales, la incidencia de las escombreras de mineral introduce modificaciones en los cauces naturales de los arroyos. El concesionario del Pantano Viejo obligó a los propietarios de la mina *Polveros* a construir un túnel de piedra en el barranco de Las Mazuqueras (Homobono Martínez 1987: 258).

98 Después denominado *Pantano Viejo*. Con un volumen de agua embalsada de 140.000 metros cúbicos, sobre una superficie de 20.200 metros cuadrados y una presa de 20 m. de altura. Construido por la *Compañía Anónima Aguas del Regato*.

99 Las obras proyectadas supondrían la privatización de un bien de utilidad pública, necesario para diversos usos y lesivo para los mismos, por provocar: inundaciones, destrucción de los tres molinos del río Castaños, restricciones al regadío, e inutilización para el lavado de ropas, la pesca de truchas, etc. El desenlace fue la expropiación forzosa, previo acuerdo de cesión a Barakaldo de un pequeño caudal de agua y del molino de Aranguren. El embalse pasó a propiedad de la *Sociedad Altos Hornos de Vizcaya* en 1902 (Homobono Martínez, 1987: 257-258).

100 Ya desde 1906 constan indemnizaciones por estropicio de árboles frutales, robles y castaños y de viñas.

101 Sobre todo, de las de San Juan y sus adyacentes.

102 Colocándose muebles sobre las vías del tranvía y del ferrocarril. Con la consiguiente represión judicial, de los gobiernos civil y militar, de la fuerza pública y del ejército, saldándose el conflicto con 85 detenidas/os. La huelga contó con la solidaridad de la mayor parte de los obreros, pero no de las agrupaciones socialistas, adversas a los movimientos sociales de base y partidarias de la política institucional.

13 de junio de 1909, una multitudinaria manifestación por las calles del municipio¹⁰³.

Esta “foto fija” del Barakaldo primisecular quedaría incompleta con los datos del informe “técnico” municipal y otras fuentes, que soslayan el asociacionismo nacionalista y obrero más la sociabilidad y asociacionismo de todo tipo y los aspectos conflictuales de la sociedad local.

2.3. Sociabilidad informal de las clases populares

Los vínculos derivados de expresiones de sociabilidad elemental se entablan en los barrios populares en torno a diversos espacios y prácticas, preferentemente de esparcimiento, así como de la vecindad. Aunque coexistiendo con otros juegos populares, no cabe duda de que la primacía entre las prácticas correspondió a la taberna y los bolos¹⁰⁴, así como las casas de citas para los hombres. El lavadero, la tienda y la costura para las mujeres. Y el baile para todos/as. En cuanto a la vecindad también en torno a la ayuda mutua entre vecinas, con motivo de enfermedad, parto o fallecimiento. Las veladas invernales vinculaban a dos o más grupos domésticos en casa de uno de ellos, contribuyendo no sólo al ahorro de combustible o la realización de tareas colectivas, sino también y sobre todo al placer de la conversación sociable entre todos/as y socializadora para los más jóvenes (Homobono Martínez 1994: 135-136).

La taberna fue el foco nuclear de la sociedad obrera masculina, propia del tiempo de ocio y del espacio de esparcimiento, donde se reunían obreros fabriles y mineros¹⁰⁵ tras su jornada de trabajo, sirviendo como fragua de una comunidad emocional. Lugar indistintamente denominado tienda, porque en él se vendían asimismo toda clase de artículos de consumo y de uso doméstico. En las tabernas, espacio semipúblico, se desarrollaban vínculos de confianza y camaradería, reforzadas a través del acto de beber grupalmente. En este tipo de local no sólo se bebía, sino que se jugaba, cantaba y bailaba, con acompañamiento de guitarras y filarmónicas, actividades a través de las cuales los obreros iban afirmando una identidad nueva: moderna y urbana. La taberna fue el lugar, por excelencia, de reafirmación de la masculinidad obrera. Su difusión alcanzó a la capitalidad fabril, así como a todas las barriadas y núcleos restantes (Homobono Martínez 1994: 136-37 y 2000: 249-254; Hidalgo 2018: 166-171).

Durante este período, y aún más adelante, subsisten txakolies en caseríos de la periferia urbana. Unos 15 en todo Barakaldo¹⁰⁶. En los que se degustaban *jarrillas* de vino del país, acompañado de una cazuelita¹⁰⁷. Muchos de ellos contaban con *carrejo* de bolos, y en otros se jugaba a la rana o a las cartas. Frecuentados principalmente por la población autóctona, la sociabilidades amical a menudo

imbricó las relaciones de cuadrilla con expresiones asociativas de tipo recreativo o político (Homobono Martínez 1994: 137).

El espacio de la sociabilidad informal, la taberna, fue también sede de asociaciones recreativas y políticas, pronto irá dejando paso a una sociabilidad más formalizada: la asociación (cultural, mutualista y/o política), que se irá dotando de sus propios espacios de convivencia y de socialización. Ante la inexistencia de un lugar específico de reunión política, la taberna suplía esta carencia en los barrios obreros.

Una degeneración de la taberna fueron los prostíbulos existentes, durante el período intersecular, en la periferia urbana: La Punta, Reketa, Portu, Lasasarre, Zaballa y Larrea, también frecuentados por los marinos de las embarcaciones que transportaban el mineral, lugares todos ellos de borracheras y peleas (Homobono Martínez 1994: 138; Ibáñez 1994: 185).

2.4. Asociacionismo nacionalista y regional

En 1894 se crea, en el barrio de San Bizente, la nacionalista *Sociedad Euskalduna* y, en 1909, el batzoki del mismo barrio; la *Juventud Vasca* en 1907; el *Batzoki Retuertoarra* (1905), el *Centro Vasco* en 1908 (política y de socorro mutuo); en 1910 los nacionalistas vascos fundan el primer y efímero club de fútbol, el *Euzkotarra*, resurgido en 1918. El Reglamento del *Batzoki de Burtzeña* se crea en 1909, y en 1912 el del *Batzoki de El Regato*.

Estos centros albergan al movimiento nacionalista, con significativa implantación en la anteiglesia, convirtiéndose en sus sedes sociales y lugar propio de sociabilidad, a nivel local y/o barrial. En el seno de cada uno existen cuadros artísticos, grupo de danzas vascas, orfeón, enseñanza, grupo de *mendigoizales* (montañeros), así como comisiones de música, de festejos y de coros de Santa Águeda. Todos estos grupos y/o actividades serán otros tantos vehículos de propaganda y movilización nacionalista. Utilizando elementos de la cultura tradicional y suscitando, al mismo tiempo, identificación étnica con el objeto de construir una nueva religión política: la *aberriana* o *abertzale* (Camino 1987; Homobono Martínez 1994: 160-161 y 2021).

Según el informe municipal, en Barakaldo existían “colonias pertenecientes a muchas regiones españolas”. En la primera oleada, hasta 1910: el *Centro Gallego de Vizcaya* (1901), el *Centro Asturiano* (1904), la *Colonia Burgalesa* (1905), la *Aragonesa*, la *Leonesa* (1906) y la *Colonia Montañesa* (1909). Todas ellas servían como espacio de sociabilidad de los obreros procedentes de sus respectivos orígenes, y celebraban sus propias fiestas patronales. Asimismo existía una sociedad propiamente recreativa: *El Iris* (1907).

103 Dicho acto, convocado por el *Centro Republicano*, contó con la adhesión de otras muchas sociedades barakaldarras, algunas tan poco afines a los presupuestos ideológicos de los organizadores como los *Centros Vascos* de San Bizente y Retuerto, o el *Círculo Tradicionalista*; pero no por el *Centro Católico* ni por la *Agrupación Socialista*, al igual que el anterior (Ibáñez 1994: 169-170).

104 La modalidad con mayor implantación fue la de *a katxete*, exclusiva del entorno comarcal minerofabril, con varios *carrejos* en todos los barrios. La denominada *pasabolo*, es propia de un ámbito más extenso, del Kadagua al Asón, y difundida en Barakaldo en los barrios más netamente mineros y obreros (Homobono Martínez 2015 y 2017).

105 Las tabernas eran el espacio convivencial de obreros, artesanos y campesinos, mientras que los cafés populares eran frecuentados por artesanos y obreros cualificados, y los cafetines de baile y cante flamenco por soldados y chulos. A partir de 1899 y en algunos cafés se dan funciones de café-teatro, representaciones gimnásticas y de prestidigitación, conciertos de arpa y bailes de disfraces por Carnaval.

106 Al menos 16 públicos en esa época: Marcos (Bagaza), *La Cordona* (Retuerto), Labrostegei (Cruces), Lutxana, 3 en Burzeña, Larrea y Audikana (Zubileta), Santa Águeda, *Calderero cobre* (Ansio-Retuerto), Zaballa (Tellitu), Lasao (Alonsotegi), *Chato*, Bardeci, *La Verónica*; más otros cinco cosecheros principales: Mendiola, Beristain, Horno (Zuazo) y *Txote*, en San Bizente (Homobono Martínez 1995: 308; Heres Oceja (s/d).

107 Algunos funcionaban durante todo el año, pero otros abrían durante la temporada primaveral, a partir de Semana Santa, anunciando el *espiche* mediante la rama de laurel colocada en la puerta o ventana del caserío.

2.5. Asociacionismo mutualista, socialista y anarquista

La actividad mutualista, sindical y política obrera se inicia en Barakaldo con gran retraso¹⁰⁸. En 1887 se había fundado la *Sociedad de Obreros del hierro y demás metales "La Solidaridad"*. Aunque la primera Sociedad Obrera, propiamente dicha, fue la de *Oficios Varios* (1898). Y bastantes más sociedades de socorros mutuos y/o políticas se van creando en El Desierto, Lutzana, etc., durante el periodo primisecular¹⁰⁹. Entre 1899 y 1914 surge una pléyade de asociaciones sindicales. Ya en 1900 existía un *Centro Obrero*, después *Casa del Pueblo* (1908), socialista en el centro de la Anteiglesia, así como sus organizaciones juveniles, femenina, montañeras, excursionistas, etc., dependientes del mismo; desplazando a la taberna obrera y reforzando el sentimiento de comunidad política. La *Agrupación Socialista* se constituye en 1903, en 1904 el *Centro Obrero de El Regato* y la *Juventud Socialista*; esta última revitalizó la actividad cultural del partido¹¹⁰.

Todos ellos celebraban las festividades de *La Commune* (18 de marzo¹¹¹) y del 1º de Mayo o *Fiesta del Trabajo*, tanto en El Desierto como en El Regato, al igual que en el conjunto de la zona minero-fabril. La segunda de estas festividades constituye una autorrepresentación

regular y pública de la clase obrera¹¹². Mediante cantos (himnos socialistas), música (dianas y pasacalles), banquetes, bailes, veladas poéticas, manifestaciones y símbolos que susciten un estado de efervescencia colectiva: ondear de banderas de las secciones obreras, rojo clavel en la solapa y puño en alto. Estos rituales obreros expresan, y al propio tiempo refuerzan, la identidad colectiva de clase¹¹³ (Homobono Martínez 1994: 155-159).

Entre 1912-1914 el grupo anarquista de "El Látigo" edita el periódico del mismo nombre, criticando dichas festividades que, a su juicio, debieran ser un día de conmemoración y de lucha, pero no de fiesta. En 1904 existe el *Centro de Estudios Sociales "Amor y Libertad"* y, en 1913 el grupo femenino libertario *Luz y Armonía* (Homobono Martínez 1994: 159).

La jornada de trabajo en las minas, de sol a sol, se redujo a 10,30 horas tras la huelga general minera de 1890. Jornada similar a la de muchos talleres de *Altos Hornos de Bilbao*. La mayoría de la población trabajadora cobraba tan sólo los días trabajados. Muy pocos, durante esta época, tuvieron la suerte de estar en nómina. Cobraban, por ello, jornales semanales, quincenales e incluso mensuales. Las tareas en las minas y en los destajos fueron formas de intensificar una jornada ya de por sí extensa (Olabeuena 1992). Pero para la



Figura 7. Cabecera de *El Látigo*, periódico anarquista local (1912-1914).

108 Las primeras asociaciones de socorros mutuos y similares fueron *La Primitiva* (1885) y *La sociedad de Señoras de San Vicente de Paúl* (1889), *Cooperativa de consumo de AHV y Socorros Mutuos Unión Democrática* (1903), *La Esperanza*, *La Unitaria*, *Peluqueros y Barberos*, *Obreros*, *Torneros y Cilindros* (1904), *Sociedad Mutualista*, *Unión Católica del Trabajo*, *Centro Obrero*, *La Flor de Baracaldo* (1908).

109 Como el *Círculo Republicano de Retuerto* y el *Círculo Católico Obrero* (1904); en 1908: la *Sociedad Mutualista de Obreros Caldereros*, la *Unión Católica del Trabajo*, *La Flor de Baracaldo*. Todo ello traerá consigo el incremento del asociacionismo, en su mayoría social y político: *Sociedad de Obreros Laminadores, cilindros y oficios similares* (1899), *Juventud Republicana* y *Círculo Republicano* (1901), *Círculo Republicano de Retuerto* (1904); *Unión Obrera*, *Sociedad Tradicionalista*, *Nuevo Círculo Republicano* (1905), la *Sociedad de Caldereros de Vizcaya* y la *Sociedad de Socorros Mutuos de Obreros Vascos* (1909). Con carácter de sociedades de resistencia se fundan, en 1908, *Obreros mineros de El Regato* y la *Sociedad de Obreros Mecánicos* (Ibáñez 1994: 160-161, 169).

110 Potenciando la educación del obrero, la propaganda electoral, el cuidado del cuerpo, el anticlericalismo y el antimilitarismo. Organizando veladas culturales, poniendo en marcha teatro y bandas de música. Además, las Juventudes cuestionaron la estrategia política del obrerismo y su constante recurso a la huelga abogando, en su lugar, por una política de reformas desde el ámbito institucional y la lucha parlamentaria, estableciendo al efecto nexos de unión con el republicanismo (Hidalgo 2018: 239-243).

111 Conmemoración de la revolucionaria *Commune* de París (1871).

112 Estos rituales conmemorativos, de carácter secular, cumplen las funciones que Durkheim (1912) asigna a los ritos festivos: rememoración del pasado, su reactualización mediante una representación dramática que reavive la conciencia colectiva y la integración del grupo y, por último, la promesa de un porvenir mejor.

113 Celebradas con veladas dramático-musicales, dianas públicas a cargo de orquestas, bandurrias y guitarras, bailes y una jira campestre a espacios cualificados naturalísticamente. Donde su aspecto epicúreo se concretaba en meriendas, conciertos de guitarra, concursos, festivales, etc. Porque el festival organizado por los socialistas era más una ocasión de esparcimiento que un acto político (Homobono Martínez 1994: 155-159).

expresión explícita del descontento latente producido por estas condiciones, será preciso esperar a la primera huelga general en *Altos Hornos de Vizcaya*, y otras empresas fabriles saldada con una derrota, al igual que las dos parciales de 1899. En 1911 se produjo ésta gran huelga fabril y minera¹¹⁴, con notorio retraso sobre las mineras, recurrentes desde 1890.

2.6. Prensa local y primeros cines

En cuanto a la efímera prensa local de los años precedentes es preciso mencionar *La Ortiga Baracaldesa* (1896), defensor de los intereses de la enseñanza; *El Comercio* (1905), órgano de la Unión Comercial; *El Magisterio Vascongado* (1906); *El Cascabel*, semanario satírico (1909-1910). La izquierda barakaldarra editó varios periódicos, coincidiendo con la presentación de candidaturas republicano-socialistas al Ayuntamiento, como: *La Voz de Baracaldo* (1906) y *El Eco de Baracaldo* (1909), enemigo acérrimo del ideario nacionalista vasco y todos ellos anticlericales. Así como el precitado de *El Látigo* (1912-1914) de tipo anarquista¹¹⁵. Sin perder de vista que en Barakaldo también se leía la prensa bilbaína y la adscrita a las diferentes corrientes políticas.

En cuanto al espectáculo cinematográfico, la sala precursora fue el *Cine de la Plaza* (1909), seguida por el *Gran Cinematógrafo Bilbao* (1910) y el *Salón España* (3.03.1911), en la calle Ibarra. Ese mismo año (25.12.1911) se inauguró el de la nueva firma *Empresa Petit Palais*, la sala que más sobrevivió, hasta 1916 (Ansola González 2002).

2.7. Conclusiones

Estos datos nos muestran al Barakaldo de 1911 como una sociedad local plenamente modernizada, en base al incremento rápido y constante -desde medio siglo atrás- de todas sus variables: demográficas y migratorias, industriales, urbanísticas, educativas, asociativas y conflictuales. Pero donde subsisten importantes elementos estructurales, si bien progresivamente reducidos, de la comunidad tradicional que la precedió: agricultura y ganadería, religión eclesial y religiosidad popular; fiestas populares, con un importante capital performativo. Adaptándose a la modernidad en todas sus facetas como, por ejemplo, el surgimiento del nacionalismo vasco en el ámbito político. Pero, preservando premisas culturales no cuantificables que persisten en el imaginario de la mayor parte de la población autóctona y de la alógena ya integrada. Se trata de ese capital simbólico, encuadrado en el nivel del imaginario y de las mentalidades. Es decir de las creencias, supersticiones, mitos, leyendas, cuentos, prácticas y de determinadas festividades relacionadas con ellas. Arraigadas en la religiosidad popular de ese segmento autóctono residual de la comunidad tradicional que nuestra anteiglesia fue y sometidas a un paulatino proceso de secularización y de pérdida de plausibilidad. Pero que setenta años después del año elegido como referencia aún persistían -en un contexto mucho más modernizado- en el imaginario de nuestros/as informantes. Aunque la

siguiente generación ya conociera muy poco de las mismas. Pero que suponen las "lágrimas en la lluvia" de la nueva sociedad local barakaldarra.

114 Ya que las grandes huelgas generales mineras de 1890, 1892, 1903, 1906 y 1910 -y otras parciales- no tuvieron eco en la zona fabril, sino en la zona periférica y minera de Barakaldo: Arnabal y El Regato. Sí que se produjeron huelgas parciales en el sector siderometalúrgico local: 1890, 1892, 1897 y 1899, 1906 o, en 1902, la de los mineros de la *Luchana Mining* y *Orconera* (Ibáñez 1994: 190). La huelga general de 1911, que la recién nacida CNT llamó "revolucionaria", fue convocada por la UGT y por el sindicato anarquista -lo que le costó la ilegalización-. La huelga se extendió desde el 10 hasta el 25 de septiembre. Con intervención de la Guardia Civil y las tropas. Los enfrentamientos, de un grado de violencia desconocido hasta entonces, se saldaron con 156 obreros detenidos, varios heridos más uno muerto.

115 Al principio se intituló *Defensor de todos los oprimidos* y, después, *Órgano de la Federación de Grupos Libertarios de la región Vascongada*.

3. TOPOGRAFÍA¹¹⁶ Y PRESAGIOS CELESTES

En el pensamiento mágico vasco la Naturaleza está animada, como un ser vivo en constante proceso de transformación y cambio; el cuerpo del universo terráqueo tiene una parte interior sagrada: *"Por sus grietas y galerías circulan los astros, fuerzas misteriosas y seres mágicos, y además contiene tesoros, oro, fuego, agua, ríos de leche y miel, etc. Tiene asimismo una parte exterior, profana, en la que por lo habitual moramos nosotros y en la que transcurre nuestra vida cotidiana"* (Garagalza 2006/7: 146)¹¹⁷. El valor no se encuentra en una cima a ascender ni en el cielo, sino que se asocia con las profundidades de la tierra, las cavidades de las grutas, el agua y la humedad de las fuentes, con los lugares oscuros, recónditos y cerrados, de los que emana la vida. El régimen nocturno se impone al diurno de la luminosidad solar, en el que prevalece el estallido de la luz sobre el fondo tenebroso. Este es el verdadero sentido de la topografía y de la cosmogonía occidentales, a partir de la mitología y no de la ciencia. Existe una dimensión topográfica del imaginario y, por supuesto, no es únicamente el cosmos el único espacio de maravillas o prodigios, sino también lugares terrestres: cavernas, minas, ríos y fuentes, bosques, montañas, encrucijadas, puentes, etc. (Acosta 1996: I, 33-3536).

Todas las sociedades, todos los grupos humanos, atesoran recuerdos, huellas que se adhieren a su memoria en forma de imágenes colectivas que, simbólicamente, quedan unidas a diferentes elementos. El espacio es probablemente uno de los que con más facilidad adquiere este valor simbólico y se impregna de los recuerdos de la gente y, sin embargo, también de los que más rápidamente se modifican. Los espacios son abiertos, móviles, y relativos, y la categoría con la que los identifiquemos variará de acuerdo a factores diferentes.

En Euskal Herria cabe subrayar la correspondencia entre la topografía en el imaginario popular y los ámbitos nucleares de la cultura vasca, a modo de antítesis simbólica. El espacio no humanizado es el contrapunto ecológico de la casa y de la comunidad local, caracterizándose como morada de potencias sobrenaturales diversas. El bosque¹¹⁸, el monte, las cuevas y las aguas, espacios naturales en los que el hombre no ha inscrito su orden y la noche, que también escapa a su dominio, configuran un cronotopos habitado por toda una legión de seres numinosos (Homobono Martínez 1994 b). Produciendo fobias y temores frente a la oscuridad, la soledad, los relieves abruptos, concretados en los mecanismos de proyección psicológica¹¹⁹.

3.1. Minas

Es patrimonio común de muchas culturas, incluso de las subculturas contemporáneas de Occidente, un corpus de mitología lítica o de creencias sobre la gestación y crecimiento de las piedras y de los minerales en las entrañas de la Madre Tierra¹²⁰, de cuya fecundación participan. La idea de que los minerales se hallan en gestación en el seno de la mina no es patrimonio exclusivo de la cultura popular, sino que la sustentan autores clásicos como Plinio, Estrabón, Jenofonte o Plutarco. Por eso se dejaban reposar los minerales después de un período de explotación. La mina, matriz de la tierra, necesitaba tiempo para volver a engendrarlos. La idea de esta percepción arcaica de que los minerales "crecen" en el seno de la mina se mantendría durante largo tiempo presente en las especulaciones mineralógicas de autores occidentales; como Cardan, Bacon, Gosford o Barba¹²¹ los siglos XVI y XVII (Sébillot 1894: 397-401; Eliade 1974: 42-45).

116 La geología se relaciona con el folclore, a través del mito y la leyenda. A la conjunción de todos estos campos se la denomina geomitología, un saber interdisciplinar que trata de explicar ciertos mitos y leyendas en términos de acontecimientos geológicos. La fiabilidad de la historia o tradición oral está sometida a controversia. Todas las naciones poseen su particular folclore para explicar los rasgos de su paisaje. A largo plazo, los procesos geológicos son la suma de infinitos y pequeños acontecimientos, demasiado insignificantes como para ser percibidos: nivel relativo de la tierra y el mar, avance o retroceso de los glaciares, mutaciones climáticas (Vitaliano 1994: 1-12). De ahí que ciertas supersticiones topográficas persistan hasta las puertas de la Ilustración.

117 Como otras culturas tradicionales, la vasca comparte una visión geocéntrica del cosmos, *"en la que la Tierra está debajo de nosotros y nos sostiene, mientras que el firmamento está arriba y los astros que en él se mueven giran en torno a ella, que en consecuencia estamos en el centro del cosmos"* (Garagalza 2006/7: 147). El Sol y la Luna transitan por su interior y "salen" cada mañana del interior de la Tierra o del mar. Incluso actualmente, los defensores de esta creencia propugnan que en el interior de la Tierra flota un Sol y que existen dos aperturas, una en cada polo, así como un sistema de galerías destinado a comunicar lugares distantes a través del subsuelo. Creencias, por supuesto, desautorizadas por la ciencia, pero avaladas por diversas mitologías.

118 El imaginario de los hombres transforma el bosque, poblándolo de seres míticos o de espíritus malignos, como las hadas, los elfos, los duendes, los ogros, las brujas, en su mayor parte peligrosos (Derex 2013: 136, 145).

119 Las formas vegetales espesas, ambiguas o agitadas por el viento o hechas más inciertas por la niebla, las rocas, los juegos de luces a través de enramadas, los múltiples sonidos deformados, etc. ofrecen un substrato favorable para la proyección. Traduciendo esos sentimientos de temor en interpretaciones fantásticas.

120 Ya que, tras su agotamiento por obra del trabajo de extracción, volvían a reproducirse por sus propias fuerzas. *"El concepto genésico del cosmos alcanzaba en tiempos pasados incluso al mundo subterráneo de los minerales. Se creía que éstos se hallaban en trance de gestación en el seno de la tierra, ya que, después de su agotamiento por obra del trabajo de extracción, volvían a reproducirse por sus propias fuerzas. Esa era la idea que alimentaba el naturalista Plinio respecto a las minas de España, y nadie en su tiempo hubiera puesto en tela de juicio el que el mundo mineral pueda regenerarse como el orgánico"* (Thalamas 1969: 344).

121 Eclesiástico y uno de los principales tratadistas metalúrgicos españoles, autor de un tratado de minas, *Arte de los Metales*, impreso en 1640. Barba, autor español del siglo XVII, afirma que una mina agotada es capaz de rehacer sus yacimientos si se la taponan convenientemente y deja reposar por un período de diez a quince años. Porque, añade Barba, los que creen que los metales han sido creados desde el principio del tiempo se engañan groseramente: los metales «crecen» en las minas.

La mina, matriz de la Tierra, es como una planta enterrada que puede engendrar continuamente minerales. Pero necesita tiempo para renovarse, por lo que se dejaba reposar a los minerales después de un periodo de explotación activa. Al explorar una mina resulta frecuente hallar antiguos trabajos, que los mineros atribuyen al “hombre antiguo”, en zonas nuevamente impregnadas de mineral al cabo de gran número de años (Sébillot 1894: 401).

De este modo Bowles¹²² atribuye a los mineros de Somorrostro y Triano¹²³ del siglo XVIII esta creencia de que la vena de hierro crece. El erudito naturalista, tras argumentar en favor de esta hipótesis de acuerdo con los conocimientos metalogénicos propios de su época, que se remontan a la antigüedad clásica, afirma:

“Es tan seguro que toda la mina se forma diariamente por el agregado de las materias que acarrea el movimiento imperceptible de humedad, que no debe causar maravilla lo que afirman los trabajadores de ella; esto es, que se hallan fragmentos de picos, azadas, y otras herramientas en algunas partes que fueron cabadas (sic) muchos siglos hace, y que después han vuelto á llenarse de mineral; por cuya causa deben ser creídos dichos trabajadores quando afirman que la mina crece; pero la gran lentitud con que lo executa impide que los hombres puedan calcular su incremento, ni señalar el número de siglos que son menester para llenar un agujero (sic) de un tamaño determinado” (Bowles 1782: 351).

Es más que plausible que esta creencia, de que el mundo mineral pueda regenerarse como el orgánico, atestiguada para finales del siglo XVIII, perdurase en la zona al menos hasta las postrimerías del Antiguo Régimen e incluso con el despegue de la industrialización¹²⁴.

3.2. Cuevas

La topografía subterránea también se asocia en el imaginario colectivo con cuevas, simas, minas subterráneas y conductos que ponen en comunicación puntos muy lejanos (Barandiaran 1973: II, 14). Así, en Saratxo se decía que algunas de sus cuevas¹²⁵ llegan hasta el mar, en Ontón (A. F. O.). Estas cavidades canalizan extraños ecos subterráneos (Sébillot 1983: II, 267). Aurelio Fuica, del barrio precitado, afirmaba haber escuchado voces en un refugio u oquedad de La

Arana, que atribuyó a unos prófugos escondidos en Llanillas, a más de 1 km. de distancia. Por toda la zona de Saratxo se escuchaban, en ocasiones, extraños ruidos, que otro vecino asociaba con reverberaciones de lejanos sonidos. Es preciso hacer notar que aquí se ubica un importante coto minero, y que estos peculiares y lejanos ruidos se atribuyen en otros ámbitos culturales a los elfos de las minas, supuestos habitantes del submundo (Callejo Cabo 1996: 80).

La cueva, útero materno de la Tierra, ocupa un lugar significativo en la topografía imaginaria de muchos pueblos, entre ellos el vasco, que sitúa en cuevas y simas la morada de númenes como *Mari*, las *lamiñak* (lamias)¹²⁶, las *sorgiñak* (brujas), los *mairuk* (moros) y los *jentillak* (Barandiaran 1973: II, 12, 15-29, 31-40; Llinares 1990: 118). Tampoco es infrecuente que la religión cristiana haya convertido en lugar de culto estos ámbitos troglodíticos revestidos de una sacralidad precedente.

En Las Encartaciones y zonas colindantes se designan genéricamente como *moras* o como *brujas*, a estos genios que moran en las grutas, con escasos ejemplos de “espantos” o de advocaciones religiosas femeninas. Barandiaran se hace eco de sendos informes procedentes de Gordexola y de Okondo, relativos a una *mora* o *bruja* que peina sus dorados cabellos con peine de oro ante la boca de sus respectivas cuevas (1973: II, 20-21). El imaginario popular puebla las cuevas de la zona minera con brujas y encantadoras¹²⁷. Resulta evidente que este tipo de brujas se asimila a la categoría de genios y no con las mujeres dotadas de presuntos poderes.

Ya dentro del municipio de Barakaldo, subsisten las referencias y consejos relativas a númenes en las oquedades, si bien los testimonios recibidos de mis informantes al respecto son singulares y desdibujados, como si sus referencias fuesen incompletas a juzgar -siempre en un contexto comparativo- por las similares de otras zonas del entorno. El ya citado Manuel Pérez (a) *Perillas*, de Tellitu (El Regato/Errekatxo) afirmaba haber visto una *bruja* peinándose con peine de oro, ante la entrada de la Cueva de Los Tabaqueros¹²⁸ (en Peñas Blancas) (B. Z. U.).

Ni aun las cuevas cristianizadas, como lugar de culto, están exentas de estas presencias numinosas¹²⁹. En la cueva homónima de Urallaga (Galdames) existe una ermita de La Magdalena¹³⁰ erigida dentro del arco exterior de la misma, boca de acceso a una intensa

122 William Bowles (1705-1780) fue un notorio naturalista irlandés que efectuó un viaje por la península por encargo del gobierno español, estudiando minas y calidades de las tierras.

123 Con inclusión de las minas de la Anteiglesia de Barakaldo.

124 En 1928 el escritor vasco *Larreko* recibió una carta de un propietario minero donibandarra, solicitando la dirección de un sacerdote, con el fin de conseguir que el mineral de su mina recobrase “la virtud” que había perdido por obra de unos *belhagiles* (brujos), que se valían de artes diabólicas (Thalams 1969: 344).

125 Las leyendas acerca de cuevas son un aspecto muy concreto y especial dentro del mundo del folclore. Por su situación, están muy relacionadas con todos los elementos de la naturaleza. Pero también con hechos, en su origen reales, que con el paso de los años se han ido desvirtuando, y han llegado a nosotros totalmente transformados. También son muy abundantes las historias en que las sitúan como moradas de seres sobrenaturales, muchos de los cuales habitan en los lagos y ríos subterráneos. E incluso personajes de la religión canónica tienen allí su morada, como La Magdalena. Si bien la más famosa de estas grutas es la francesa de la Sainte Baume, en la cueva de Urállaga (Galdames) existe una leyenda sobre las apariciones de la santa -cuya ermita se encuentra en la entrada de la gruta. Ermita que es objeto de una gran romería de amplio ámbito, con inclusión del barrio barakaldarra de El Regato/Errekatxo.

126 Una de las imágenes más reiteradas es la leyenda de un hada o lamia peinando continuamente su cabello con un peine de oro, tanto en la mitología popular del norte peninsular como en el romancero español (Callejo Cabo 1995: 67-68). Tanto en un curso de agua como en una cueva. En Galicia es característico que *la moura* aparezca peinándose sus largos cabellos, por lo general rojizos o rubios; cuidar sus cabellos y aparecer bien peinándose en público constituye un elemento de seducción muy eficaz de estas féminas sexualmente atractivas (Llinares García 1995: 107-109).

127 Como la de La Gándara, muy cerca del barrio de este mismo nombre en Sopuerta, en la que habita la encantadora Tudela (Trueba 1871: 59-60).

128 Acto que, en la mitología vasca, se atribuye generalmente a las *lamiás* (Barandiaran, 1973: II, 196-202). En otro lugar de este texto se hace referencia a los gigantes que vivieron en la cueva del Aguilucho.

129 Como la de La Magdalena en el barrio de Montellano (Galdames), ante la cual existió una ermita de esta advocación y donde moraba un fraudulento *espanto* (Trueba 1874: 131-159; 1978: 182, 190-191).

130 Aunque ya fuera del ámbito jurisdiccional y geográfico de Barakaldo, esta ermita rupestre y su romería están fuertemente a la religiosidad y al ciclo festivo popular barakaldarra, particularmente de los mineros de El Regato/Errekatxo y de Arnabal; motivo por el que se incluye en el presente estudio.



Figura 8. La cueva legendaria y sacral. La Magdalena de Urállaga.

explotación minera y por donde surgen las aguas que se sumen en el arroyo Eskatxabeltza¹³¹.

Según se afirma en el entorno, especialmente en Galdames, la propia Magdalena evangélica se aparecía bailando desnuda con cascabeles ante la entrada de la gruta; leyenda que no se entronca con las apariciones de santas propias de la religión canónica, sino con las de hadas danzantes propias de otras zonas, como el Este de Francia (Sébillot 1983: II, 280). Otra leyenda atribuye la construcción de la ermita a los padres de una joven del lugar llamada Magdalena. Esta fue salvada al borde del precipicio en un intento de suicidio, a causa de un amor no correspondido (*El Liberal* 23.07.1910). Una conseja de Trueba sitúa en la gruta al suicida *Alma-negra*, pérfido indiano oriundo de El Regato/Errekato y de la ferrería de Urdandegietta, que se precipitó desesperado en la sima. Cuando el torrente crece, se decía que el sujeto en cuestión llora y brama por estar condenado a vivir eternamente en las tinieblas de la oquedad, tiñendo con su sangre el citado torrente de la cueva (Trueba 1882: 178-179, 223).

3.3. Fuentes

Las fuentes, surgencias acuáticas de la Tierra, participan de ambos referentes numinosos. Algunas fuentes intermitentes se

asocian, en el imaginario popular, con presagios de fertilidad o sequía, así como con la predicción de calamidades públicas (Sébillot 1983: IV, 46-47), aunque se trate conjeturas para explicar simples fenómenos naturales.

En Barakaldo se consideró augural a una de estas fuentes intermitentes, la de Iguliz, entre Uraga y Aranguren, lugares hoy anegados por el embalse de *Sefanitro*. Tras haber estado seca durante varios meses, comenzó a manar de repente el 8 de diciembre de 1882 (Trueba 1888: 181). Esto sucedió al menos en otras dos ocasiones entre 1884 y 1944, evento que en las creencias populares se interpretaba como el presagio de una guerra (F. S. F.). Como otras fuentes de este tipo, la de Iguliz aumentaba paulatinamente su caudal hasta San Juan, contando con más agua en primavera, e incluso en el verano, que en invierno¹³² (Heres Oceja s. d.).

También existió la creencia que afirmaba que el chorro de la fuente de Amezaga (Retuerto) crecía o menguaba a medida que lo hacían los días del año. Y fue nuevamente Trueba quien dio noticia del fenómeno, afirmando que en sus salidas desde Bilbao hasta las fuentes de Iturrigorri y de “[...] la misteriosa de Amezaga, cuyo caudal juran y perjuran los baracaldeses que crece y mengua según crecen o menguan los días del año”¹³³ (N. B. 22.10.1874).

¹³¹ Aunque la época del emplazamiento del templo actual es ignorada, y la tradición oral designa como La Magdalena un lugar en las inmediaciones de Urallaga, posible ubicación preferente de la ermita.

¹³² Una vez anegada por el embalse, en 1946, la fuente se ha dejado ver por la bajada del nivel del mismo debida al estiaje: 21.08.1956, 8.11.1957, 23.09.1959, 11.10.1959, etc.

¹³³ Trueba matiza esta noticia en una carta publicada también por el N. B. (10-VII-1885), atribuyendo esta creencia, que no observación empírica, al vecindario del barrio de Retuerto, incluso al maestro del mismo.



Figura 9. La fuente como surgencia natural. Fuente de Las Calizas en los Montes de Triano.

3.4. Fenómenos y presagios celestes

Desde la Antigüedad se ha creído que el destino, individual y colectivo del hombre y de la humanidad están vinculados al aspecto y evoluciones de los astros, y la cultura popular de muy diversos países atesora al respecto un gran número de aforismos, dichos, creencias y también de presagios¹³⁴. En el imaginario popular la lectura de fenómenos naturales ocasionales se ha interpretado como prodigios o advertencias divinas. Por limitarnos a los de orden mayor, vinculados a los fenómenos celestes, el manual de folclore de Sébillot sistematiza una serie de presagios vinculados a las estrellas fugaces y a los cometas como augurios¹³⁵. Aunque más raramente, se cree que las lluvias de estrellas fugaces pronostican catástrofes, acontecimientos funestos o, como en Limousin, el fin del mundo. En

cuanto a los cometas, se piensa que su aparición presagia acontecimientos funestos, como la guerra o el fin del mundo (Sébillot 1989 [1982]: I, 68-71; Verdet 1989: 77-88)¹³⁶. Ambos fenómenos constituyen expresiones de desórdenes cósmicos, si bien el segundo es más efímero y habitualmente menos frecuente.

En el Barakaldo ya industrial y urbano subsistían estas creencias, derivadas de la socialización de sus habitantes en un ámbito rural, bien fueran estos nativos o inmigrantes. Así sucedió con el paso del cometa Halley, que se hizo visible desde los primeros días de enero de 1910 hasta la noche del 18 al 19 de mayo¹³⁷ de este año, en la que fue visto sobre el cielo de Barakaldo. La aparente proximidad del meteoro hizo temer a las gentes, y muchos creyeron que el fin del mundo era inminente. En tanto que unos juzgaron oportuno prepararse para la inminente muerte, otros convecinos optaron por

¹³⁴ Con el descubrimiento de la metalurgia y, con ella, las fundiciones, herreros y metalúrgicos entendidos como sobrenaturales por dominar el poder ígneo nacen mitos vinculados a los meteoritos, a las creencias astrales y a la astrología. Zeus o Júpiter olímpico es el Señor del firmamento y de las montañas, pero también de los meteoritos (cfr. Gómez-Tabanera 1995: 268).

¹³⁵ En diversas regiones francesas se entiende la caída de una estrella fugaz como presagio de la muerte de alguien, o bien que se trata de una persona que asciende al cielo tras haber expiado sus culpas. Ya Plinio, en su *Historia Natural*, asegura que los cometas son astros que siembran el terror, por lo que es preciso vigilar la aparición de estos grandes desordenadores del orden celeste. Para la imaginación popular significan malos presagios.

¹³⁶ El paso del cometa se asociaba a grandes catástrofes. Incluso en su visita de 1910, aún se temía la llegada del apocalipsis, aunque en aquella ocasión fue un científico quien incrementó los temores populares. El 8 de febrero de aquel año, el diario *The New York Times* informaba de que el Observatorio Yerkes de la Universidad de Chicago había detectado el gas letal cianógeno en la cola del Halley, que barrería la Tierra. Y el pronóstico del astrónomo Camille Flammarion no era muy halagüeño: "el Eianógeno podría impregnar la atmósfera y posiblemente apagar toda la vida en la Tierra". Este temor a los cometas procede de la creencia, a partir de la Edad Media, de que la aparición de una nueva "estrella" violaba el orden de los cielos, lo que venía a ser el un sinónimo de desgracia o de catástrofe.

¹³⁷ El cataclismo pronosticado para esa temporada provocó temores en toda Europa, avivándose la inquietud a medida que se acercaba la temida noche fatal del 18 de mayo. En Madrid, según *El Liberal* del 4 de mayo, algún comerciante liquidó sus existencias a precios de saldo. En ámbitos más tradicionales, como el lombardo Val di Rose, los vecinos salían todas las noches por las calles entre el 1 y el 19 de mayo con antorchas y estrellas de cartón para tratar de conjurar el peligro del Halley, disparando al aire como gesto final del rito.

despedirse de la vida con una sencilla orgía. De víspera, subieron a las lomas de Rontegi y Tuntún bien provistos de manjares y de ropa de cama. Allí pernoctaron comiendo, bebiendo y bailando hasta el amanecer. Este les sorprendió sin que, afortunadamente, tuviera lugar la temida catástrofe (*Pormécheta* 1968).

La creencia en el poder maléfico de los cometas se encuentra en todas las épocas y culturas del mundo, y buena muestra de ello han sido actitudes determinadas de pánico ante el paso de los cometas de la década de 1990¹³⁸; es decir, casi hasta nuestros días. Aunque el presagio no siempre es funesto sino, muy al contrario, de buen augurio. La misma reacción que en Barakaldo suscitó, en 1914 otro cometa en Albania, cuya aparición coincidió con el desencadenamiento de la Gran Guerra¹³⁹.

También la aparición de estrellas fugaces participa del desorden celeste, al igual que un cometa, aunque el fenómeno sea más efímero. En otros tiempos se creía que las estrellas fugaces estaban vinculadas a las almas (Verdet 1989: 87-88). Hay quien consideraba a las estrellas fugaces como anunciadoras de noticias negativas, portadoras de anuncios de muerte e incluso de catástrofes colectivas, como la guerra.

No fueron muy afortunados los barakaldarras con la profusión de estrellas fugaces observada aquella noche primaveral de 1936, cuando ya los jinetes del Apocalipsis preparaban armas, arneses y caballerías. Así lo cuenta un testigo de aquel suceso:

“Una noche, que trabajo hasta las diez, salgo de los talleres. Mirando el cielo veo trastornada su inmovilidad. Las estrellas surgen a millares volando como bengalas. El espectáculo dura mucho rato. Lo contemplo con admiración. Mi madre solía decir que indicaba guerra” (Fernández 1971: 183-184).

Al otro extremo del pueblo, en la barriada o cooperativa de viviendas *Villa Róntegi* (Landaburu), los vecinos de sus 27 viviendas unifamiliares estaban, como de costumbre en esta estación y a primera hora de la noche, “tomando la fresca”, en tertulias que reunían en la calle a las familias de cada cuatro o cinco casas más próximas. Uno de ellos afirmó, al presenciar este fenómeno celeste: *“Esto es muy mala señal, no va a suceder nada bueno”*¹⁴⁰.

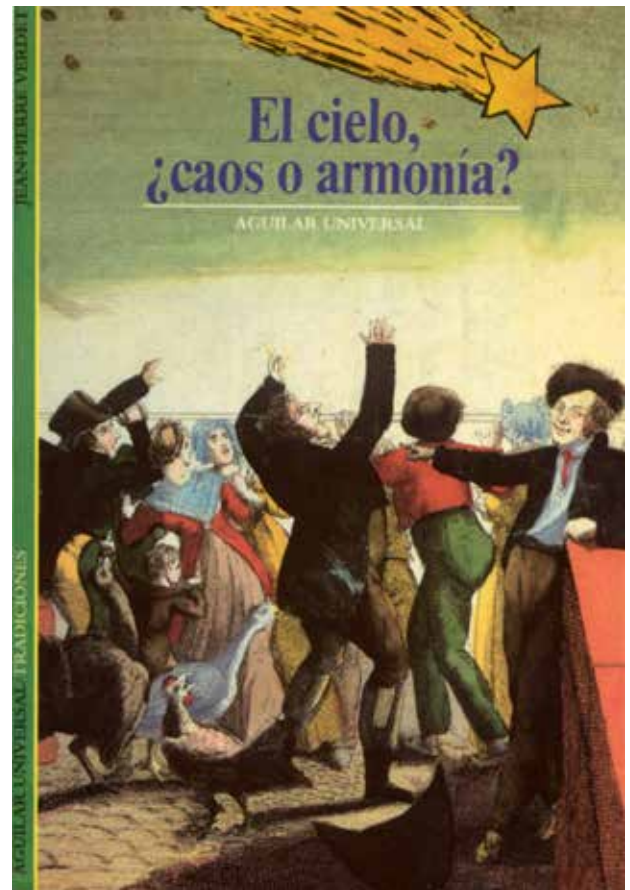


Figura 10. La irrupción de un cometa, interpretado como inquietante presagio celeste.

138 D/Shoemaker-Levy 9 1994, Hyakutake 1996 y Hale-Boop 1997.

139 “Hubo división de opiniones acerca de si fue el cometa quien desde un principio imprimió su sello funesto a aquel año, o bien si fue más tarde, ya desencadenados los acontecimientos, cuando la gente se convenció a sí misma de haberle atribuido ese poder desde el comienzo. La verdad era que el cometa, si bien había provocado el pánico de una parte de la población, había despertado esperanzas en la otra” (Kadaré 1996: 9).

140 Se trataba de Gregorio Puerta, vecino de mi familia y a la sazón calderero de la empresa *Euskalduna*. Mi padre, Ignacio Homobono Marina, que fue testigo presencial, duda si este presagio se formuló durante el estío del año 1935 o el de 1936. En varias aldeas de la albaceteña Sierra de Yeste se interpretaron indefectiblemente varias “lluvias” de meteoritos como presagio de catástrofe, y en concreto como preludio de la Guerra Civil las habidas pocos años antes de la misma: las noches del 9.10.1933 y otra del año 1935 (Jordán y Peña 1992: 140).

4. BRUJERÍA Y MAL DE OJO

Existen en la antropología de la brujería europea dos tendencias complementarias. Una se propone el estudio de la brujería como fenómeno histórico, inscrito en el pasado. La otra tiene como fin primordial la presentación de la brujería en tanto que fenómeno vivido formando parte de la cultura contemporánea del mundo rural. Investigando en este segundo sentido no se trata de contribuir a la historia de la brujería. Aquí intentaremos formular un estudio que se adscriba al conocimiento cualitativo de una brujería campesina vivida en un pasado muy próximo; y también a través de métodos etnográficos y no históricos. Como conjunto de artificios del imaginario social tradicional, en cuanto construcción del mito estigmatizador brujo.

La representación local de la brujería en el imaginario colectivo popular difiere considerablemente del perfil histórico trazado en la época de la Inquisición, que las vincula como subordinadas al Diablo medieval, con las antiguas sacerdotisas paganas, o con una mera alucinación¹⁴¹, y siempre como un factor maléfico. Representación mantenida desde la Edad Media hasta nuestros días. Hoy se acepta, sobre todo, la premisa de que el arquetipo de brujería presentado por las fuentes escritas es una imagen fabulosa y que no ha existido jamás en las sociedades rurales europeas¹⁴². La imagen que se dio es una creación erudita, al propio tiempo eclesiástica y laica, ajena a la cultura popular; se trata de una mitología de la brujería. Este modelo libresco, elaborado en una forma que cristaliza hacia el final del siglo XV, presenta a la brujería como una antirreligión con Satán como Dios, cosmovisión vinculada a la religión católica (Lorint y Bernabé 1977: 40-41).

Despojada de sus aspectos diabólicos, la bruja sería sin duda una aldeana medieval perteneciente a una comunidad tradicional en la que subsisten aún las antiguas costumbres y creencias. La bruja campesina decimonónica ya se asocia escasamente a connotaciones demonológicas y su imagen sí con personas reales y concretas, vecinas con las que se coexiste cotidianamente y que actúan en lugares geográficos del entorno. La bruja es un miembro de la comunidad, en conflicto por rivalidades de vecindad, de parentesco o de relaciones personales; frecuentemente personas cuyo estatuto social es deficitario: ancianas, viudas, marginales o forasteras. En el imaginario popular se pretende excluir las nociones de azar o mala suerte en la consideración de las desgracias, atribuyéndolas al síndrome brujo estigmatizado por la comunidad (Montesino González 2000: 84-85).

La brujería es concebida como una acción o fuerza agresora que se sirve de instrumentos ilícitos: hechizo, daño, maldición y, sobre todo, mal de ojo, utilizados indistintamente (Guío Cerezo 1996: 393). Es decir, utilizando fuerzas maléficas que van a recaer sobre los seres más indefensos, como los bebés. La magia negativa practicada en la aldea no se limita a personas especializadas; puede tratarse de una enemiga de estratos concretos de la aldea o la personalización de una representación abstracta que no se adscribe a la experiencia cotidiana de las aldeas. En una concepción de este tipo es indispen-



Figura 11. El vuelo, poder atribuido universalmente a las brujas.

141 "Según el vulgo, en el aquelarre no había neta latría del diablo, y el congreso se reducía a mucho bailoteo alrededor de un espino; a algunos excesos de lujuria [...]; acabando con extraños contubernios, desenfados eróticos simulando juegos malabáricos, cohabitaciones y coyundas tornadizas" (García-Lomas 1993: 173). Descripción menos orgiástica y muy alejada de la que recogen los procesos inquisitoriales.

142 La realidad de las asambleas de brujas/os es asimismo refutada por la moderna investigación. No ha existido en Europa un culto diabólico en la forma descrita por las fuentes históricas; el ritual que se le atribuye es imaginario. Las brujas/os no han constituido una secta religiosa.

sable la visión del mundo y de la vida de las comunidades rurales, más allá de un sistema de creencias asimilables a una mitología popular. Una investigación que tenga por objeto tales extremos no es concebible sin un conocimiento de sus estructuras sociales (Lorint y Bernabé 1977: 42-43). Lo cual ya no es posible en ésta al no haberse recabado datos de un pasado contemporáneo, pero ya remoto.

La bruja representa el peligro de agotamiento de la vida, “secando” la fertilidad y a los infantes mediante el mal de ojo; o arruinando cosechas y también un peligro de desorden e inestabilidad, puesto que carece del sentido de la sociabilidad humana y no es posible entablar con ella relación alguna de reciprocidad. Apelando a lo desconocido y no pudiendo refrenar su energía maléfica, transgrede toda norma -temperancia, equilibrio- porque le son ajenas y sólo conoce la del exceso en todas sus relaciones (Julliard 1994: 288; Vázquez Gallego 1989: 47).

Las brujas barakaldarras son mujeres a quienes se atribuye el poder de *ojear* y otros maleficios, que toman parte en reuniones nocturnas en determinados lugares, hasta donde se desplazan mediante métodos preternaturales. Tan sólo excepcionalmente se las identifica con genios de las cuevas (*lamias*) o con númenes diversos. Aunque con peculiaridades locales, los relatos genéricos sobre el mundo de la brujería no difieren significativamente de los propios de la cultura popular vasca (Barandiaran 1972: I, 215-217; 1973: II, 67-69), e incluso de otras áreas geográficas.

4.1. Brujería y topografía imaginarias

El imaginario popular sitúa las apariciones y reuniones (akelarres) de brujas por todo el territorio barakaldarra. Pero con especial concentración en ciertos referentes espaciales comunes, por otra parte, a los del acervo folclórico propio de otros ámbitos y a los de otras apariciones preternaturales. Las brujas comparten el tiempo nocturno y el espacio natural de la comunidad con diversas expresiones de lo numinoso.

La cultura popular inscribe en el espacio su propio imaginario, configurando una topografía que opone el espacio ordenado y cotidiano de la aldea y el hábitat humano, con el desorden que lo extraordinario impone a la naturaleza circundante, si bien sus límites se invierten. *“Todas las sociedades de la tradición [...] imprimen sobre los lugares la significación requerida por su imaginario, sus sistemas simbólicos y sus prácticas rituales”* (Balandier 1989: 95).

Así, desde la casa y la aldea hasta el monte aumentan gradualmente los riesgos. El bosque, las hondonadas, los collados y la superficie acuática son territorios peligrosos; referentes de caos y de temores donde los animales pueden metamorfosearse y las brujas, duendes y diversos seres sobrenaturales aparecerse y actuar (Balandier 1989: 93-94).

Tanto la literatura medieval como la cultura popular asocian diversos tipos de espacios con la presencia maléfica de las brujas. La encrucijada, lugar satánico por antonomasia; los montes, con lugares estériles y gratos al Enemigo de los frutos y las cosechas. El prado, dado que el verde se considera color diabólico. El bosque y la cueva, lugares oscuros, lóbregos y por lo tanto potencialmente satánicos. Las fuentes, donde se juntan las brujas para ensuciar el



Figura 12. Lugar del akelarre barakaldarra. Collado de Basatxu, al pie del Arroletza y camino de Santa Águeda.

agua que limpia y purifica. El puente, simbólica representación del tránsito al más allá (Mariño Ferro 1984: 145-166; Lisón Tolosana 1979: 57). La cultura popular vasca ubica, asimismo, los conventículos de brujas en los despoblados, bien en encrucijadas, prados, hondonadas, montes, cuevas, fuentes y arroyos (Barandiaran 1973: II, 502-505).

En el ámbito barakaldarra, la Campa de Basatxu (138 m.), así como su entorno, reúne todas las características atribuidas al espacio propio del aquelarre; y así lo ponen de manifiesto las consejas transmitidas oralmente por la cultura popular local. A su condición de prado, asocia las de collado entre el montículo de su nombre y los de Tejera o Arrolaza (Arroletza), y de encrucijada de la vieja calzada jacobea -entre el puente de Kastrexana y Cruces- con el camino a Gorostiza. Estratégico lugar de paso, por tanto, de los carreteros y mulateros -víctimas preferentes- que desde allí se dirigían a Bilbao, Portugalete y Castro Urdiales¹⁴³. Aquí estuvo, asimismo, la toma de aguas para la fuente del Monasterio de Burzeña. Todo el entorno estuvo poblado de bosquecillos o *sieves* mixtas de robles y castaños: Basatxu, Motroi, Solondo, Arbolera Santa y el entorno del Santuario de Santa Águeda (187 m.), que le conferían un aspecto umbrío y tenebroso. En estos lugares se aparecen las brujas “en cueros” o recubiertas de sábanas blancas, bailando entre los *bortales* (madroñales) al son de panderetas.

Resulta lógico que numerosos informantes designen esta actual campá y sus inmediaciones como espacio preferente de las actua-

143 Pasando por San Bizente de Barakaldo y su barriada de Beurko, a orillas del Galindo.



Figura 13. Otro lugar de akelarre. La campa de las Brujas o de Kanpitxu, sobre Alonsotegi.

ciones brujeriles (B. E. S., F. R. A., M. Z. C., G. S. C.). Algunas/os designan incluso como Campa de las Brujas esta de Basatxu (M. Z. C., V. L. A.). En el vecindario de Gorostiza se hace extensivo este territorio de lo numinoso al barranco de La Reca, que desde Basatxu e Ijauji (Urjausi) alcanza las inmediaciones de este barrio, en el valle de El Regato/Errekatxo; y al que expresivamente denominan Barranco de las Brujas (M. Z. C.; A. A. G.; M. G. G.).

En la toponimia¹⁴⁴ local existen otros lugares conocidos como Campa de las Brujas: uno en el antiguo enclave minero de Arnabal¹⁴⁵ (326-376 m.) (F. A. U.; E. L. U.); y otro en la loma de Kanpitxu o de Las Brujas (140 m.), sobre el núcleo de Alonsotegi (F. Z. L.). Análoga ubicación corresponde a la Campa de Gongeda (556 m.), collado sito entre el monte Gongeda (668 m.) y el Ganekogorta (998 m.), o la de Mintetxu sita no muy lejos, bajo el *sel* de Artiba (420 m.) (J. A. U.). Estas últimas ubicaciones son algo más montaraces.

Los parajes boscosos comparten esta connotación de territorio numinoso. El imaginario colectivo ubica brujas en los *bortales* (madroñales) de Polveros, Las Mazuqueras y la zona de Mingorreka - Peña Rotxe, próximas a los núcleos de Urkullu y Tellitu (155 m.), lugares de El Regato/Errekatxo (B. Z. U.; J. y S. P. O.; F. A. U. y E. L. U.). También en Retosarta/Errotazarreta, a la entrada de esta última aldea, e Iguliz en el mismo valle y a orillas del Castaños o Bengolea, son otros dos lugares donde se produce el contacto con lo tenebro-

so (A. A. G.; M. G. G.). Así como en el lugar de Arbolsolo, sobre Irauregi¹⁴⁶.

Algunos testimonios, más escasos, remiten genéricamente a las *crusijadas* o encrucijadas¹⁴⁷ de caminos (R. U. S.). Otros apuntan hacia el lugar de Arteaga, próximo a la capitalidad rural de San Bizente (A. O. Z.; Perea Vitorica 1944: 44), en horas nocturnas. La cueva de los Tabaqueros, en Ganeroitz/Peñas Blancas es la morada de una bruja - genio, ante cuya boca peina sus cabellos con un peine de oro¹⁴⁸ (B. Z. U.).

Al acervo de leyendas que relacionan la construcción del Puente de Kastrexana con númenes diversos, las brujas entre ellos, se le dedica un epígrafe específico. Obra arquitectónica y diabólica, en todo caso, que pone en contacto dos territorios liminales salvando un curso de agua, el río Kadagua. Y es que si el monte representa lo no dominado ni cultivado por el hombre, que puede revestir perfiles amenazantes y peligrosos incluso de día, la nocturnidad extiende el ámbito de la tierra ignota hasta las inmediaciones de los lugares poblados (Terrón 1996: 147).

4.2. Marco temporal

Las coordenadas temporales de la brujería remiten genéricamente a la noche, durante cuyo transcurso celebran sus aquelarres

144 "La creencia en brujas ha sido perpetuada, en cierto modo, por la toponimia y por leyendas localizadas en diversos elementos geográficos de Vasconia" (Barandiaran 1973: II, 60 y 488-491).

145 En las estribaciones de los montes Mendibil (562 m.) y Argalarrio (512 m.)

146 Por último, en las cuevas de Pagasarri, cuyas brujas fueron reducidas por la potencialidad sagrada del templo mariano de Begoña, situado en la ladera opuesta (Trueba 1871: 79-80).

147 "Las brujas tienen sus reuniones de noche, generalmente en despoblados, en encrucijadas de dos o más caminos y -rara vez- en casas o en la plaza pública" (Barandiaran 1973: II, 502-505).

148 Acto atribuido, por lo general, a las lamiñak (lamias) (Barandiaran 1973: II, 427-430, 447).

o se aparecen, pero también a determinados días de la semana. Ni la casuística histórica ni la cultura popular se ponen de acuerdo al respecto, pero martes y viernes -sobre todo este último- son los días preferentes de las fechorías brujeriles (Azkue 1959: I, 374; Barandiaran 1973: II, 508; Mariño Ferro 1984: 169-173).

La nocturnidad de la fenomenología brujeril está implícita en los relatos de mis informantes. Varios de los cuales (M. G. G.; R. U. S.) afirmaban explícitamente que *“las brujas andaban de noche”*. Según B. E. M. (Zaramillo), se reunían los martes y viernes. En Gorostiza (A. A. G.) y Zuazo (R. U. S.), se creía que las brujas *“salían los viernes”*. También en Arteaga (San Bizente) la noche de cada viernes *“junto al depósito de aguas, celebran sus aquelarres duendes, brujas y fantasmas”* (Perea Vitorica 1944: 44).

4.3. Apariciones y conventículos

Según el imaginario popular no era difícil toparse con las brujas, individualmente o en conventículo o aquelarre. En otros epígrafes se hace referencia a las genéricas “apariciones” de seres fantasmagóricos o ensabanados, así como a sus coordenadas, por lo que aquí nos centraremos en aquellas referencias de las apariciones de brujas¹⁴⁹ y a su fenomenología.

En Gorostiza se recordaban viejos sucesos acaecidos al vecino Ángel Mendizábal Urbieto (nacido el 10.07.1879). Este contaba cómo, al pasar por el molino de Retosarta, divisó a corta distancia a un grupo de brujas vestidas de blanco y bailando, debiendo frenar su caballería para no llegar hasta ellas. En otra ocasión, caminando de noche por su huerta, le dieron una torta y no vio a nadie (A. A. G.). A otra persona le salió una bruja al camino cuando pasaba ante las escuelas de párvulos de Retuerto, y le arañó la cara (J. A. B.).

Los hermanos de M^a Jesús Olabe, natural de Castaños (Galdames), residentes en Tellitu, subieron un día al monte. Cerca de la mina de Polveros, a medio camino entre ambos barrios, encontraron una mujer desnuda entre unos *bortos* (madroños). Se trataba de una vecina de El Regato/Errekatxo, pero no contaron nada al respecto por temor a las represalias de la presunta bruja (J. y S. P. O.). El hallazgo de brujas en cuevas en el campo se asocia a la creencia de que los primeros rayos de sol deshacen el hechizo que permite su vuelo nocturno, merced a haber estado su cuerpo al desnudo, según el imaginario de referencia (Blanco, 1992: 104).

Múltiples referencias apuntan hacia la Campa de las Brujas, en Basatxu, como lugar de reunión adonde éstas venían a bailar o habían venido antaño. Cierta noche Bonifacio Zurutuza Albizu (n. 14.05.1862), oñatiarra avecindado en Basatxu, salió a buscar una yegua extraviada, topándose con una vieja desgredada que desapareció misteriosamente. Según su descendiente, llamado Bonifacio Zurutuza, residente en el caserío inmediato, aquel atribuía a las brujas las desgracias del ganado (M. C. Z.).

Las inmediateces de este lugar, así como el barranco que baja hacia Gorostiza, suscitaban temor entre el vecindario y, en concreto, las mujeres de este barrio tenían subir al monte para buscar el

ganado (B. E. S.; A. A. G.). También el lugar de Retosarta, a la entrada del núcleo de El Regato, suscitaba idénticos temores por las apariciones de brujas, duendes y fantasmas.

También por la zona del Kadagua irrumpían las brujas, presuntas o reales, invadiendo todo tipo de espacios, incluso las inmediaciones de los sagrados. Cipriano Arechavala (n. 12.10.1873), padre de una de mis informantes, natural de La Quadra (Gueñes) y después residente en Kastrexana, escuchó otra historia de aquelarre a un convecino de su barrio natal. Este había subido al monte con las ovejas o para carbonear y, en la precitada campa de Gongeda¹⁵⁰ encontró a las brujas bailando. Las escuchó decir: *“Como yo poquititas, como yo ninguna”*. Pero, al ser percibida su presencia, desaparecieron (M. A. C.).

En Saratxo, barrio montaraz, un grupo de mujeres que pretendía robar peras entraron en un prado gritando: *“¡Uuh, diablo!”* para amedrentar al dueño. Este contestó con sorna: *“¡Uhu, diablitas!”* (A. F. O.). Ya en el fondo del valle y hacia 1870, la tía de mi informante (D. S. M.) de Lakabex-Lexarreta enfermó y no sanaba. Su padre sospechó que había sido *aojada* y acudió, desde su casa de Ibarre, a bendecir las ropitas de la niña en el santuario de San Pedro de Zarikete¹⁵¹, en Zalla. Salió de noche y, al llegar allí aún no había amanecido; por lo que se sentó en un asiento de piedra que existe cerca de la ermita, esperando a que esta se abriese y rezando entretanto un rosario. De pronto, vio pasar ante él a una mujer desnuda. Pensando que esta era la bruja causante de su desdicha, corrió tras ella para apalearla, pero la supuesta hechicera se esfumó tras unas zarzas a la orilla del río Kadagua.

Y es que el aquelarre local reproduce los elementos del histórico, a juzgar por las tópicas descripciones de los siglos XIV al XVI, al menos en sus elementos más festivos: unturas, vuelo y bailes. No obstante, en las narraciones barakaldarras está ausente la contaminación demoniaca y solo veladamente se alude a la relación carnal. Como en las propias consejas de otros ámbitos, la ironía y un sano escepticismo no ausente de temor, sustituyen a lo espeluznante y satánico. Pero también, al igual que en éstas, aparecen un cuarto elemento: las agresiones a los hombres, que no dejaban de suscitar el temor de éstos.

4.4. Señas de identidad

En la cultura tradicional campesina, se asocian indisolublemente las categorías de bruja y de mujer. El carácter femenino se define como más vulnerable a la maledicencia, a la intriga, a la envidia, a la malicia¹⁵², a los celos, al odio y a la discordia vecinal (Guío 1996: 403; Martínez 1987: 16-19). La maldad parece ser inherente a la mujer. Y a las mujeres se las considera como potencial *locus* del mal, emblemáticas agentes del desorden, como el arquetipo de la mujer en sus debilidades y vicios. Ellas interpretan los síntomas de la enfermedad y del ahojo, definiendo si hay que recurrir al médico, curandero, saludador, etc. Controlan las relaciones interpersonales, familiares y comunitarias, y consideran a las brujas como a sus sacerdotisas. Lo

149 Durante el periodo intersecular del XIX al XX, se hace referencia en las inmediateces de Barakaldo, a apariciones oníricas de brujas. Así, a los mineros de Somorrostro y Dos Caminos (Basauri) procedentes de Urdiain (Navarra), se les aparecía la presunta bruja de su pueblo: *Errafaila/Rafaela*, “general” de la también maléfica casa donde se hospedaban (Satrústegui 1970: 224-225).

150 Entonces en jurisdicción barakaldarra, y hoy alonsotegiarra.

151 Práctica muy común, por entonces en toda la comarca de Las Encartaciones.

152 Dicha malicia es entendida como inevitable, se tiene o no se tiene desde el propio nacimiento, aun sin saber manipular su potencial (Guío Cerezo 1996: 403).

real y lo fantástico se difuminan y se vuelven difícilmente distinguibles en un universo maravilloso (Lisón Tolosana 1990: 258; Blanco 1992: 60-64; Montesino González 2000: 88, 90).

Otro criterio discriminatorio importante es la edad, identificándose como brujas a mujeres viejas. Las ancianas son consideradas como las más poseedoras de los saberes tradicionales. Otros rasgos paradigmáticos de las brujas son su marginalidad social¹⁵³, aislamiento (solterona), envidia, deformidad (jorobada, desdentada), sucia, fea, senil, pobre, de conducta asocial, sordidez y atribución de poderes utilizados para causar daño a terceros/as (Lisón Tolosana 1979: 268-269, 294-295; Gomis 1987: 41; Martínez 1987: 10-14; Blanco 1992: 64-70; Flores 1992: 312; Seignolle 1996: II, 272; Montesino González 2000: 90; Imbuluzqueta 2005: 229). Existen, además, otras tipologías. Brujas como mujeres concretas y conocidas a quienes se atribuye el poder de *ojea*, las asimiladas a la categoría de genios que moran en las cuevas o las fantasmagóricas brujas que se reúnen o aparecen de noche (Barandiaran 1973: II, 32). La bruja aparece como un agente maléfico acusado de corromper el curso de los acontecimientos. Por todo lo cual son objeto de un discurso estigmatizador androcentrista, en cuanto presuntas transgresoras del orden comunitario, siendo consideradas como malas vecinas, que valiéndose de sus poderes degradan la familia, la sexualidad y la fe cristiana (Montesino González 2000: 87-88).

A nuestro nivel local, las connotaciones de brujas afectan, salvo raras excepciones, a personas reales, mujeres con nombre y apellidos, de ubicación espacio-temporal, definida y precisa). Algunos de los relatos aluden a personas con las que mis informantes convivieron y, por ende, a lugares bien conocidos del entorno.

La representación imaginaria de las brujas barakaldarras apenas difiere de los estereotipos generalizados. En El Regato/Errekatxo se imputaba tal estigma a muchas vecinas ancianas, a las que se suponía capacidad de causar males (F. S. F.) y en Zuazo a una vieja (R. U. S.). Viejas, pequeñas y arrugadas, nunca jóvenes (R. U. S.; F. A. U. y E. L. U.; V. U. C.). La marginalidad social constituye el segundo criterio discriminatorio: mendigas en Zuazo (R. U. S.) y en Irauregi (G. S. C.); pobres en Gorostiza (A. A. G.). En El Regato, un tal Gandarias afirmaba que ninguna rica es bruja, todas son pobres (F. A. U. y E. L. U.), y otro vecino las definía como pobres y mal vestidas (A. E. U.). De análoga forma, en Zaramillo se decía que eran viejas, decrépidas y mal vestidas; aunque no necesariamente, porque incluso podían ser dueñas de su caserío (B. E. M.). En Basatxu señalaban a María Martínez Fernández (n. 14.12.1873), pasiega de Las Machorras casada con un barakaldarra (M. Z. C.). Por último, se decía de aquellas mujeres que causaban mal de ojo, o bien algún desequilibrio más concreto. En El Regato/Errekatxo se definía como bruja a una hermana de Fortu Saracho porque, *"al venir de Santa Águeda, hizo fechorías"* (M. G. G.) y a otras vecinas (J. y S. P. O.). Manuel Pérez, (a) *Perillas*, consideraba bruja a una vecina de Tellitu, algo trastornada por haber perdido varios hijos (J. y S. P. O.).

En el barrio de Santa Águeda no se indicaba la existencia de mujeres de estas características, pese a la genérica creencia en brujas (I. U. V.). El estigma se atribuía a otros barrios, afirmándose

que *"eran de El Regato y por ahí"* (J. A. B.), táctica que enfatiza la identidad/alteridad del propio barrio. Tan sólo se definió como bruja a mi informante Vicenta Latorre, del caserío Aldeko. Dotada, según ella misma, de poderes de adivinación y causante de mal decir de sus vecinas.

Prácticamente todas/os mis informantes dan noticia de cuentos, leyendas o creencias relacionadas con la brujería, pero difieren ostensiblemente en cuanto al grado de plausibilidad atribuido a tales extremos. Socializadas/os en la cultura popular y tradicional, muchas/os de ellas/os debieron habituarse en diferentes momentos de su trayectoria vital a estilos de vida y pautas de comportamiento modernas y urbanitas. Incluso en su contexto se relativizaba la verosimilitud de la brujería, retrotrayéndola al pasado. El proverbial *Perillas*, de Tellitu, afirmaba que *"las brujas existieron hasta que se inventó la pólvora"* (J. y S. P. O.). Aserto común al imaginario popular vasco, gallego y a los de otros ámbitos culturales y geográficos¹⁵⁴.

La estructura semántica del calificativo bruja es muy amplia y se usa indistintamente para designar diversas categorías, por otra parte, no bien diferenciadas por el imaginario colectivo contemporáneo, quizás en fase de agonía y supervivencia fragmentaria, una vez perdida su plausibilidad y desvinculado de los mecanismos de socialización. Además de los *aojamientos* las brujas participan en conventículos, y en ocasiones se las confunde con genios troglodíticos, pero aún existe una cuarta categoría, la de adivina.

De esta forma se explica el calificativo de bruja aplicado a Vicenta Latorre Allende (n. 22.01.1896). Según la propia interesada, carecía de poder para causar mal, limitándose a visualizar en sueños hechos que iban a suceder. Así, por ejemplo, predijo la muerte de varios niños¹⁵⁵, el sexo de los fetos y el desenlace del parto. También que su hijo iba a ir a la guerra, pero que no moriría. A su marido, tratante de ganado, le adivinaba el precio ajustado en cada feria a su regreso de la misma. Si por malhumor decía un día a éste: *"¡Hoy no vendes nada!"*, así sucedía. Vicenta afirmaba haber adquirido esta facultad a partir de su matrimonio, conservándola hasta 1940 o 1950. Rezaba frecuentemente, suplicando a Dios que la privase de tal facultad indeseada.

4.5. Poderes

Además de la capacidad de aojar, a las brujas se les atribuyen diversos poderes. Uno de los más frecuentes es el de la metamorfosis, adoptando las más diversas formas para realizar sus funciones, siendo la de animales y en concreto la de gata la más corriente. En otras ocasiones la de hormiga, pasando así a través de agujeros y rendijas. También la de antorchas encendidas o luces en muy raros casos (Barandiaran 1973: II, 493-502; Mariño Ferro 1984: 130-141; Rúa y Rubio 1986: 159-162; Gomis 1987: 48-60; Blanco 1992: 71-77).

En El Regato pegaron un tiro a una gata que entró en una casa por la ventana, y una persona apareció herida al día siguiente (A. F. O.). En el txakoli del caserío Ribera de Larrazabal (Santa Águeda-Kastrexana), les faltaban botellas; dieron una paliza a un gato intruso, y los hurtos no volvieron a repetirse (J. A. B.). En este mismo barrio era creencia

153 Sus poderes mágicos son imputados frecuentemente a una bruja vieja y pobre, que se opondría de algún modo a los cambios ineludibles debidos a la llegada de las nuevas generaciones (Julliard 1994: 283).

154 En determinadas ocasiones no se alude a la pólvora, sino a las escopetas.

155 Por lo que varias vecinas se fueron del pequeño vecindario, para irse a vivir al populoso barrio de Cruces.

común que se introducían por el agujero de la llave (A. E. U.). Y en el santuario de Santa Águeda, las brujas entraban por la torre del edificio, para beber el aceite de la lamparilla (I. U. V.).

Esta facultad de metamorfosis estaba sometida a ciertas limitaciones. Si la bruja se anticipa en ver a una persona, puede camuflarse transformándose en lo que desee; pero si la ve alguien sin que aquélla lo advierta, puede contemplarla en su apariencia natural (D. S. M.).

El vuelo en comitiva, como medio preternatural de desplazamiento al aquelarre, es atribuido a las brujas por los relatos populares, aplicándose al efecto un ungüento en ciertas partes de su cuerpo (Mariño Ferro 1984: 191-203; Rúa Aller y Rubio Gago 1986: 167-173; Gomis 1987: 81-85; Martínez 1987: 68-72; Rodríguez López 1974: 185). Facultad inimitable para quienes las espían, resultado frecuente de recitar inadecuadamente las frases cabalísticas precisas, tropezando en su desplazamiento con todos aquellos obstáculos que las brujas sobrevuelan (Barandiaran 1972: I, 217; 1973: II, 508-514; Martínez 1987: 76-79). El imaginario local barakaldarra se hace eco de leyendas arquetípicas de esta tipología.

En El Regato/Errekatxo se cuenta que un marido, sospechando que su mujer fuese bruja, la vigiló secretamente. Pudo ver como ésta, junto con otras brujas del barrio, sacaban un puchero levantando al efecto los ladrillos de la cocina. A continuación, se untaron con el contenido del mismo, exclamando: *"Por encima de zarzas, por encima de robles, por encima de todo, al monte tal"*, atravesando al instante estos parajes para reunirse con el Demonio. Él también se desnudó y se untó, pero con tan mala fortuna que repitió el conjuro al revés: *"Por debajo de zarzas, por debajo de robles, por debajo de todo al monte tal"*. Atravesando toda esta vegetación llegó efectivamente al lugar de cita, *"pero hecho un nazareno de sangre"* (A. E. U.).

La conseja, escuchada por mi informante de Zaramillo, en su niñez, a su abuelo de Gordexola, aparece más desdibujada, entremezclándose con los malos tratos inferidos por esta hechicera a los hombres. Hacia Gueñes, o más acá, a un vecino le cogieron las brujas y le llevaron en volandas entre zarzas y ramas de árboles hasta Zaramillo, adonde llegó arañado y maltrecho (B. E. M.).

Para emprender vuelo, o para mantenerlo, solían repetir alguna fórmula ritual, emitiendo una música o murmullo al pasar por bosques y veredas (Barandiaran 1972: I, 215; Jordán y Peña 1992: 306). Barakaldo no constituye una excepción a esta práctica general. Las brujas que salían desde Gorostiza hacia la Campa de Basatxu, bailaban sin acompañamiento musical, repitiendo la frase cantada a capela de: *"¡Arribita pues!"* (B. E. S.).

En cierta ocasión Pedro Saracho (n. 11.05.1865), vecino del caserío El Cerro (Irauregi), venía desde Gorostiza hasta su barrio. Al pasar por un castañar cercano a Santa Águeda, escuchó a las brujas decir: *"¡Arribita pues, arribita pues!"*. Para conjurar su miedo contestó: *"¡Arriba, recoño!"*, y aquellas se callaron. En esta zona había varias sieves o castañares: los de Basatxu y Motroi; más abajo, el de Solondo, donde también el imaginario popular sitúa apariciones nocturnas de brujas (G. S. C.). Pero no sin cierto escepticismo, atribuyéndolas a vecinas que trataban de robar patatas.

4.5.1. Transmisión de los poderes

La forma más habitual de convertirse en bruja es recibir sus poderes de otra que agoniza, generalmente de la propia familia y por vía matrilineal, como si se tratara de una herencia. Transmisión que se efectúa recibiendo de ésta un objeto determinado, el acerico o alfiletero¹⁵⁶ con los *diablillos* o *enemiguillos*; también mediante el contacto físico con la mano de una bruja en trance de muerte¹⁵⁷. Para evitarlo hay que darle el palo de una escoba, cuando aquélla requiere estrechar la de su interlocutora. De esta forma los poderes pasarían a la escoba, que habría que lanzar al fuego (Azkue 1959: I, 377; Barandiaran 1973: II, 492; Blanco 1992: 169-171). De algunas brujas barakaldarras se decía que habían heredado la *jarrilla* con los *enemigos* de su tía o abuela, también brujas, cuando la misma estaba en trance de muerte (R. U. S.).

La madrina de mis informantes de Tellitu entró en la casa de una supuesta bruja de Lagorriga, como siempre que pasaba por allí camino de La Arboleda, para vender carbón vegetal. Sólo que, en esta ocasión, la bruja agonizaba y quería dar la mano a su visitante, para transferirla su poder. Esta dio la escoba a la moribunda en lugar de su mano, y la escoba bailaba¹⁵⁸ (J. y S. P. O.).

4.6. Prácticas maléficas

Además de la principal, el ajojo, a las brujas se las atribuye la manipulación de signos, fórmulas y conjuros, de ciertas prácticas maléficas, en suma, encaminadas a causar mal a determinados convecinos/as. Un caso de maleficio, recogido en Tellitu y remitido por mis informantes 1920, especifica algunos matices que el imaginario local atribuye a las brujas.

Éstas, para hacer mal, cogían el corazón de un gato o perro negro, le clavaban cien alfileres de cabeza negra y lo ponían a hervir en un puchero. Cuando, por la ebullición, se escoraba hacia un punto determinado, es allí donde dañaban a la persona correspondiente.

En cierta ocasión, a una bruja avecindada en El Regato/Errekatxo y que estaba en la plaza de Portugalete vendiendo castañas, otra convecina también bruja le hizo *"lo del puchero"*. La que estaba en la plaza se cayó, golpeándose contra el suelo. Para poner fin al maleficio, ésta tenía que entrar por la chimenea y retirar el puchero del fuego, pero no podía lograrlo debido a la distancia. Pero cuando la causante del mal retiró el puchero, la damnificada se repuso al instante. Al día siguiente, cuando ésta apareció en el espacio público de El Regato/Errekatxo con la cabeza vendada, la segunda le preguntó qué le había pasado. *"Demasiado lo sabes"*, le contestó la vendedora. También la maldición de una bruja podía convertir en gibosa a una de sus víctimas (J. y S. P. O.).

4.6.1. Maltrato a los hombres

La casuística de los encuentros con grupos de brujas perfila una característica común desde Galicia hasta Euskal Herria y más allá: el temor masculino a toparse con ellas en sus correrías nocturnas.

156 Especie de canuto pequeño de metal, madera u otra materia, que sirve para tener en él alfileres y agujas.

157 En Provenza se afirma que la agonía de una bruja es lenta y penosa. Para que pueda morir en paz, es preciso que transmita su poder a una mujer allegada -hija o nieta- que debe colocar al efecto su mano sobre la sien de la bruja (Seignolle 1996: II, 273).

158 Una historia muy similar se contaba en Ariège, en el Pirineo francés, hacia 1919 (Vézian 1988: 91).

Temor experimentado, sobre todo, por dos categorías masculinas: los mozos que regresan de noche a su aldea de cortejar a alguna moza de otra; y los carreteros, perpetuos usuarios de los caminos que cruzan los sitios de los conciliábulos, internándose en éstos. Las brujas los agreden dejándolos magullados, arañados y desorientados en caminos que no llevan a sus casas; entre zarzales, en el río, con la ropa sucia o hecha jirones, etc. Y esto también sucedió en Galicia¹⁵⁹ (Lisón Tolosana 1979: 253-255; 1986:65; Llinares 1990: 127, 157), en Asturias (Martínez 1987: 79-80), o en Murcia (Jordán y Peña 1992: 306, 315).

Hacia 1900, en algunos cantones pirenaicos de Ariège: *"Era una costumbre en las montañas de la Haute-Ariège, que las chicas jóvenes deambulaban en grupos de ocho a diez. Esperaban encontrar un hombre joven solo. Dejaban en paz a los hombres casados; incluso los chicos del pueblo eran ignorados... Pero si un joven forastero se encontraba en un lugar solitario, las jóvenes se precipitaban sobre él y se conducían como las hijas del Pacífico"* (Saurat 1955)¹⁶⁰.

El caso barakaldarra más similar al pirenaico, notorio y reiterado es el de Isidro Echevarría Castaños (n. 15.05.1845), del caserío Ibarre en Bituritxa. A este carretero le perseguían a menudo desde Basatxu por el camino de Balejo, cruzando bajo el puente de Azula¹⁶¹ y hasta la vega de Sakona, ya en las inmediaciones de su casa. En cierta ocasión, una bruja le siguió hasta ésta, penetrando por una ventana de la misma, mientras el carretero juraba al verla irrumpir así. Las brujas le desnudaban tratando de arrojarle al suelo. Después regresaban con él, y con otros, hasta Basatxu, *"donde dejaban a todos y se escapaban"* (B. E. S.¹⁶²). En cuanto a la visibilidad y aspecto de las brujas, no puede afirmarse que fueran desnudas; al principio vestidas, *"pero luego ya no se veía"* (B. E. S.).

Mamerto Santurtún subía de noche desde El Regato/Errekatzu hacia Tellitu a lomos de su mulo, hacia 1875. Las brujas le arrebatron volando, dejándole caer en los jaros sobre Peña Roche, en medio de un denso bortal (madroñal). El mulo subió solo desde Mingorrekka hasta la casa de Tellitu, y Mamerto apareció de madrugada sobre la roca llamando a gritos a su mujer. Los vecinos acudieron a rescatarle y, cuando ante lo difícil del acceso le preguntaron por qué camino había subido, respondió: *"Cuando yo subí el camino era muy ancho"*, aludiendo así a su acceso por vía aérea (B. Z. U.)¹⁶³.

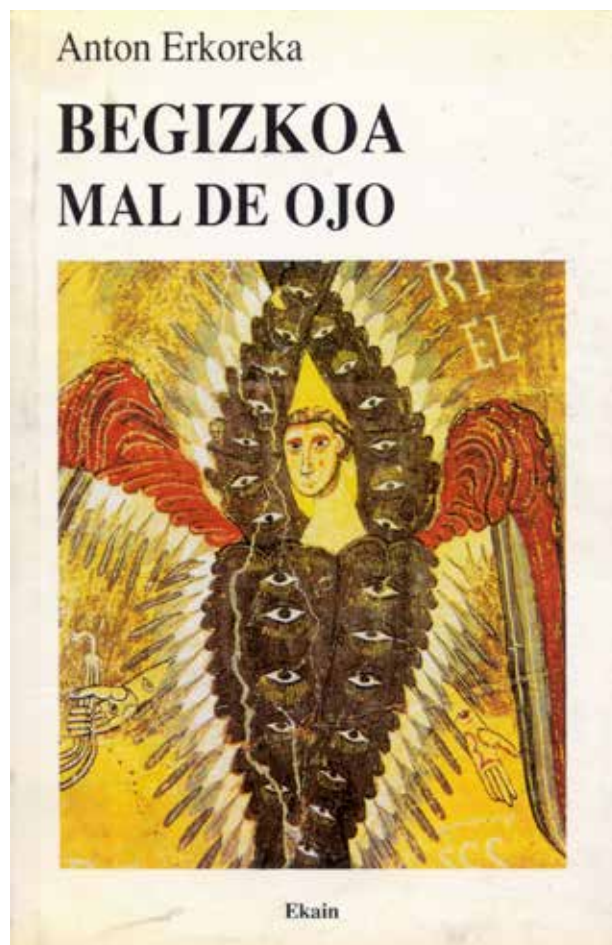


Figura 14. Mal de ojo.

4.7. El mal de ojo o *aojamiento*

Una de las creencias en enfermedades populares más arraigadas en Euskal Herria, como también en las distintas áreas culturales peninsulares, europeas y mucho más allá -desde la Antigüedad Clásica-y, por supuesto, en Barakaldo, fue la del mal de ojo (acto de transmitirlo) o *aojamiento*¹⁶⁴. Consiste la creencia en suponer que

159 En cualquier caso estas agresiones nocturnas se producen en el monte y no en las cercanías del río, donde las brujas gallegas zambullen y maltratan a los jóvenes no por agredirlos sexualmente, sino *"por enfadarse, maltratar o dejar a las mozas que cortejan"*, algunas de las cuales podían ser meigas. El miedo nocturno a encontrarse con meigas fue experimentado por muchos mozos, como *"una efectiva expresión cultural, íntima, objetiva y externa, de dominación femenina"* (Lisón Tolosana 1986: 65, 255). También los hombres son objeto preferente de las apariciones fantasmagóricas y noctámbulas (Lisón Tolosana 2004: 60-61).

160 Aquí, Denis Saurat (1890-1958) evoca cómo, según el antropólogo Bronislaw Malinowski, en Nueva Guinea las jóvenes violaban en grupo al hombre que se aventuraba en su territorio. Saurat se refiere a una tradición milenaria, según la cual las jóvenes mujeres tienen derecho a tomar a los hombres de otros poblados mientras ellos limpian sus huertas. Después de sorprenderlos, ellas los convierten en sus objetos de entretenimiento y placer, pues los hombres permiten toda clase de violaciones sexuales individuales o en grupo durante las que estas mujeres también practican otro tipo de abusos y de maltratos físicos. Para los hombres de esta cultura es totalmente normal que después de la primera eyaculación él continúe siendo tratado como una víctima por otra mujer que constantemente lo cubre de orina o excremento mientras mancilla su rostro. Esta costumbre no se trata de ningún tipo de esclavitud ni de delito, y Malinowski - en *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia* (1929)- advierte que para la cultura de Papúa Nueva Guinea la vida erótica y las diferentes formas de libertinaje en los mares del Sur son muy distintas a las de nuestra cultura. y, por lo tanto, no extrapolables. Pero no estamos hablando de cualquier tipo de mujer, sino de hipotéticas brujas, jóvenes o adultas. Y tenemos el ejemplo, próximo cultural y geográficamente, del Pirineo.

161 Estructura del ferrocarril minero de la compañía *Luchana Mining*.

162 Informante hija del aludido.

163 Este último suceso remite más bien al carácter bromista y lúdico de las brujas, común a zonas como el extremeño valle del Jerte, cuyos actos se asemejan a los de sus colegas barakaldarras. Sacan a los mozos de la cama, llevándolos en volandas hasta los pozos más profundos del río para zambullirlos; salen al paso de los caminantes de madrugada; y se reúnen a cantar coralmente, como la comparsa bruja de Santa Águeda en Solondo (Flores 1992: 315).

164 El mal de ojo es una de esas supuestas enfermedades cuya creencia se extiende por la generalidad de las culturas de origen indoeuropeo, semítico y europeo, habiéndose extendido por toda América (Dundes 1981; Maloney 1976), constituyendo un verdadero fenómeno histórico-cultural. Roberts (1976: 238-239) la detectó en 67 de las 186 culturas estudiadas, explicando la difusión cultural su presencia en tan diversas áreas culturales. Con diferencias menores y claras similitudes en todas ellas. En cualquier caso, el mal de ojo es probablemente la creencia supersticiosa que ha alcanzado mayor difusión en todo el mundo.

ciertos sujetos con capacidad para inducir daño son capaces de producir males, con la sola influencia de su mirada, sobre los niños y los individuos más desvalidos y/o sobre los animales mirados con ira o envidia, y aun sobre la hacienda (Rodríguez López 1974: 197). En torno a esta fatalidad, todas las culturas populares articularon un universo de prácticas y ritos para prevenir su presencia y su difusión, así como efectuar su diagnóstico y curación (Baer *et al.* 2006: 140-142; Erkoreka 1995a: 19-20).

4.7.1. Concepto

En sentido estricto se basa en la idea de que una persona puede, intencionalmente, causar daño a otra hablando o pensando en ella admirativamente. No en vano la codicia o la envidia son las causas que más comúnmente se le atribuyen. Por último el aojamiento también podría ser producido de forma involuntaria por personas normales, exentas del cualquier tipo de despecho, de envidia o de maldad. El pueblo creyó, hasta comienzos del siglo XX, que determinadas enfermedades, síntomas o molestias padecidas por personas y animales domésticos se debían a la acción al influjo maléfico de la mirada misteriosa y maléfica proyectada por la mirada de ciertos personajes¹⁶⁵, y también la envidia¹⁶⁶. Conocido como *begizko* o *begizkune* en euskera, la denominación más generalizada en castellano, y en el propio Barakaldo, es la de “mal de ojo”, coexistiendo de forma marginal la de *echar la vista*, variante esta escuchada únicamente en labios de algunos de mis informantes de El Regato/ Errekatz (F. A. U.; E. L. U.).

4.7.2. Agentes y mecanismos de transmisión

Pueden producir mal de ojo brujas y personas malignas, de forma deliberada y consciente; pero también puede ser provocado por personas que tienen esa virtualidad -generalmente del entorno del afectado- o como un accidente involuntario, simplemente por mirar o comentar finos elogios y virtudes de un niño o de un animal doméstico, recién nacido o de poco tiempo. Es decir, cuando se envidia o se desea mal a estos sujetos más desvalidos o admiración (Fontes 1992: I, 60; Kuschick 1995: 117). Envidia que enferma o mata vía una mirada, transfiriendo manifestaciones morbosas y emanaciones “infecciosas”. En cualquier caso, el principal mecanismo de transmisión es la mirada de la persona con capacidad de dañar a otras.

El aojamiento afecta principalmente a los niños, en la pubertad, a las muchachas jóvenes, mujeres es estado, en las ancianas, los animales... En general a los colectivos humanos y naturales considerados como más débiles de la población e incluso de los animales domésticos (Erkoreka 1995 a: 21; 1997: 130). Aun cuando nadie ni nada queda excluido de su influjo, ya que también adultos, animales, vegetales o incluso objetos inanimados pueden ser afectados.

Su transmisión se atribuía a personas del entorno del afectado. Como, las vecinas que envidian la buena fortuna en el propio ámbito doméstico y/o localidad, o individuos ajenos a la comunidad local y nicho ecológico. En cualquier caso, se recela profundamente de personas marginales por su condición social, imputándose el maligno poder a mendigas, brujas, viejas desgrefiadas e invariablemente a mujeres: que albergan este peligro por embarazo, menstruación, menopausia. Eran especialmente temidas como agentes del mal de ojo las mendigas que iban de puerta en puerta pidiendo limosna (Erkoreka 1984: 11-12, 1985: 261, 1995: 29; Jordán y Peña 1992: 245-247; Kuschick 1995: 120) y las gitanas, a las que se atribuye un alto potencial aojador. Pitt-Rivers (1971) afirmó que el mal de ojo podían provocarlo, con intencionalidad o sin ella, las mujeres y particularmente las gitanas.

Por lo que respecta a las brujas, se las considera receptáculo de una sexualidad anti-reproductiva y corrupta, un sujeto maléfico femenino que amenaza la vida y la conciencia moral comunitarias, dirigiendo muchas prácticas maléficas como el mal de ojo contra la procreación (Montesino González 2000: 91).

En Barakaldo se atribuía la causación del mal de ojo a brujas, vecinas viejas y envidiosas, mendigas y hospicianas. Todas ellas con “*poder para hacer el mal*” (F. S. F.). Ajojo del que eran víctimas preferentes niños y animales domésticos (V. U. C.). Bien proyectando mediante su mirada una energía maligna o simplemente por “*un mal deseo*” (B. E. M.). “*La bruja echaba la vista a un animal, que se moría*” (F. A. U., E. L. U.); “*Cuando la mendiga miraba a un niño, este entraba a malear*” (R. U. S.). Igualmente cuando una vecina elogiaba el aspecto saludable de un niño, a la vez con admiración y desdén: “*¡Qué niño tan guapo, que pena que no sea para este mundo!*” (V. L. A.) o también de los animales domésticos. Por ejemplo, una vecina elogió los cerdos del caserío Ibarre (Biturtxa): “*¡Qué cosa más bonita!*”. Repetida esta frase por tres veces consecutivas al poco los animales fueron muriendo, a razón de uno por día. En el caserío de Sasia (Irauregi), imputaban el ajojo del pequeño Venancio, que salía a gatas hasta la puerta, a una mendiga que al pasar le daba caramelos (G. S. C.).

Las mendigas eran especialmente temidas como transmisoras de este “mal” en Barakaldo, afirmándose que cuando solicitaban limosna había que dársela, para evitar que causaran mal de ojo u otras desgracias (Erkoreka 1984: 12). A una vecina de Zuazo que Dominga, una de tales mendicantes, le solicitó bajo el balcón “*unas perras*”, lanzadas desde allí. La mendiga le dijo: “*La limosna se da en la mano. Si las echas por el balcón, el día que mueras por el balcón te sacarán*”¹⁶⁷. La vecina, asustada, bajo a entregársela en mano (R. U. S.).

El recelo se hacía extensivo a las vecinas más próximas, coeoperantes pero a la vez competidoras en una economía rural comunitaria. Las rivalidades vecinales surgen generalmente entre mujeres y tienen como motivación principal la envidia de una hacia otra por aspectos muy diversos. Y eran las personas reputadas como brujas quienes, a su vez, desconfiaban del entorno vecinal¹⁶⁸. En cierta ocasión, la mujer pasiega del Caserío Oskariz no permitió que su

165 Tanto en Euskadi (Azkue 1959: I, 120-121; Barandiaran 1972: I, 159), como en Asturias (Fernández García 1980: 255; Martínez 1987: 107), Galicia (Lis Quibén 1980: 89; Cataluña (Gomis 1987: 141-150), Castilla (Blanco 1992: 105-130); León (Rúa Aller y Rubio Gago 1986: 162-167), Murcia (Jordán y Peña 1992: 245) o Provenza (Seignolle 1996: II, 271).

166 Creencia que subsistió hasta principios de los años sesenta, sobre todo en las áreas rurales, pero que se ha vuelto infrecuente o incluso desaparecida con el avance de la modernidad. No es raro que la creencia en esta y en otras enfermedades populares se haya casi extinguido en la Península Ibérica, gracias a la universalización de la atención médica y a la mejora del nivel educativo (Baer *et al.* 2006: 142).

167 Análoga creencia supersticiosa existe, aunque con respecto a la ventana, en la Montaña Alavesa (López de Guereñu 1966: 28-29).

168 Lo que sitúa a la bruja no como enemiga personal, sino como de toda la colectividad, porque atenta al principio de la fertilidad y a la capacidad de reproducción de su grupo local de pertenencia (Julliard 1994: 283).

joven vecino de Basatxu viera una vaca recién comprada por su familia, so pretexto que podría causarla mal de ojo (M. Z. C.).

Aunque más inusualmente, la persona envidiosa podía pertenecer al propio círculo familiar, aunque no a los parientes consanguíneos. Como aquel vecino de Lagorriga (La Arbolea), a quien se le morían las vacas -según afirmaba- por culpa de su propia suegra.

4.8. Medidas preventivas

La actitud ante el aojamiento incluye tanto prácticas diagnósticas como profilácticas y terapéuticas variadas. La sabiduría popular intentó protegerse contra el mal de ojo, y al efecto ideó una serie de amuletos que tuviesen el suficiente carácter profiláctico¹⁶⁹. Incluso antes de que las víctimas potenciales se viesan afectadas por tan terrible mal, es aconsejable proporcionarles una serie de medidas preventivas, que les garanticen una cierta impunidad contra las agentes del aajo. Tales medidas van desde la utilización de toda una gama de amuletos y plantas, hasta las prácticas de religiosidad popular en determinados santuarios. El uso habitual de oraciones, diferentes de los rezos habituales, lo realizan tanto curanderos como otros “expertos” (Baer *et al.* 2006: 145).

Una primera medida precautoria, no por obvia menos “efectiva”, fue la de distanciarse de la vecindad de la supuesta aojadora. Así, una vecina de Vicenta Latorre Allende, del caserío Aldeko a orillas del Kadagua, a quien ya se le habían muerto un niño y una niña, se trasladó a vivir al barrio de Burzeña. Aun cuando más adelante se arrepintió y pidió perdón a su antigua vecina, supuestamente “simple” adivina (V. L. A.).

De uso inveterado y universal ha sido el gesto de “hacer la higa”, representación obscena de un coito. Es decir, en Barakaldo como en tantos otros lugares y culturas, cuando alguien veía a cierta vecina de la que se sospechaba fuese bruja, se cerraba el puño, introduciendo el dedo pulgar entre el índice y el corazón (A. O. Z.).

Los huesos de difunto también fueron considerados como preservadores del aajo y como talismán que causaba perjuicio a la persona culpable del maleficio (Rodríguez López 1979: 178-181). Al vecino de Lagorriga a cuyo ganado, supuestamente, su suegra había hecho el mal de ojo, alguien le aconsejó que acudiese al cementerio de La Arbolea. Así lo hizo, tomando un hueso del osario a media noche, llevándolo a su casa. Su suegra enfermó y, al preguntarle el yerno qué le sucedía, esta contestó: “Demasiado sabes tú lo que me pasa, que me estás matando; devuelve el hueso a su sitio” (J. y S. P. O.).

4.8.1. Síntomas y efectos

Los síntomas “clínicos” son indefinibles, imprecisos y muy variados¹⁷⁰. Los niños se vuelven inapetentes, llorones, insomnes y apáti-

cos, adelgazando sin causa manifiesta, quizás por lombrices maleficiadas. Los animales aojados tienden a comportarse de forma desordenada y extraña: están tristes, inapetentes, pierden peso, padecen asfixia y acaban mueren (Barandiaran 1972: I, 60; Cátedra 1976: 17-18; Barriola 1979: 123; Erkoreka 1985: 261-262; Becoña Iglesias 1989: 70); Baer *et al.* 2006: 145). El enfermo pierde vitalidad y fuerza, está sumido en la tristeza y en el malestar general, con náuseas, dolor de cabeza, abatimiento, inapetencia, apatía, depresión, debilidad e insomnio. Tanto el cuerpo como la psique del individuo podían verse afectados. Pero, además, el aojamiento no sólo podía manifestarse por dolencias corporales o psíquicas, sino también por malas cosechas, incendios, accidentes, catástrofes naturales colectivas, que afectaban a la familia y a la hacienda.

En Barakaldo se afirmaba, genéricamente, que “*el niño se ponía malo*” (F. R. A.); “mal” que iba directamente al lado izquierdo, es decir al corazón. También que el niño así victimado enfermaba, enflaquecía, no quería mamar y lloraba desmesuradamente (G. S. C.).

4.8.2. Diagnóstico y tratamiento

El diagnóstico del mal de ojo lo efectuaba Natalia Allende (n. 2.05.1870), del barrio de Santa Agueda-Kastrexana mediante un “triguerín” (criba manual para el trigo), colgado del techo con una cuerda. Si este utensilio “bailaba”, constituía una señal inequívoca de que alguien había aojado a alguno de sus hijos (V. L. A.).

El mal de ojo se sitúa fuera de los sistemas sanitarios ortodoxos y escapa a las posibilidades curativas de la medicina clínica. Un procedimiento terapéutico, remedio de carácter mágico-transferencial que gozó de gran difusión fue el efectuado por algún curandero/a local¹⁷¹ en diversas comarcas vizcaínas, donde se denominaba *begizkune*, como las de Urdaibai, Mungialdea y Txorierrri (Erkoreka 1984: 55-58; 1985: 275-290; 1995 a: 119-125 y 1995 b: 336-242)¹⁷². La desaojadora va asperjando agua bendita por toda la casa. En la cocina se pone la sartén al fuego y todos los presentes rezan un credo, mientras se deposita el estaño para que se licúe. El aojado se sienta en una banqueta, cubierto por una gruesa manta. Cuando está derretido realiza tres cruces con la sartén sobre el aojado, salmodiando “*En el nombre del Padre...*”. Luego derrama el estaño, en tres golpes consecutivos, sobre el agua bendita y saca la masa solidificada resultante. La curandera toca la masa solidificada buscando los elementos que considere significativos, desprendiendo pinchos de la masa, que se coloca de nuevo en la sartén para que se derrita. Así se hace incluso hasta nueve veces seguidas y depurando la masa, en una sesión que dura varias horas. De esta forma identifica el órgano de la afección, que ha pasado al estaño, con todas las maldiciones y/o envidias, que por transferencia se van acumulando en el agua, desapareciendo paralelamente el mal del sujeto, que

169 Existen multitud de amuletos, de diversos materiales, tamaños y formas

170 Los síntomas son múltiples, pero los más típicos y característicos son: anorexia, astenia, depresión, cefaleas, raquitismo, desnutrición, consunción, que podían instaurarse de una forma más o menos aguda; dada la inespecificidad de los síntomas, en ocasiones se trataba de enfermedades sin importancia y transitorias; pero, en otras, se trataba de enfermedades graves o consuntivas, que tanto pueden corresponder a un proceso agudo como crónico (Fernández García 1995: 255; Junceda Avello 1987: 34).

171 La sanación mediante prácticas heterodoxas o supersticiosas alcanzó en Barakaldo incluso al clero de la Contrarreforma. A comienzos del siglo XVII el clérigo local Martín Abad de Urquiaguirre, de talante crédulo y violento, practicaba el curanderismo aplicando los remedios extraídos de un libro de recetas curativas (Blázquez Miguel 1989: 146). En el vecino municipio de Trapagaran se efectuaba el rito de forma análoga, “*por la difunta Vascongada*” (Cordón s/d: 497).

172 Este ritual de sanación parece ser patrimonio común de varias culturas mediterráneas y del Oriente próximo. Puesto que se efectuaba de forma similar y con idéntico propósito en Jordania. En este país se atribuye al ritual una doble función: la de expulsar el mal de ojo, pero también la de descubrir al vecino envidioso causante del mismo, delatado por las imágenes que se formaban sobre el plomo solidificado (Shunnaq 1997: 348-349).

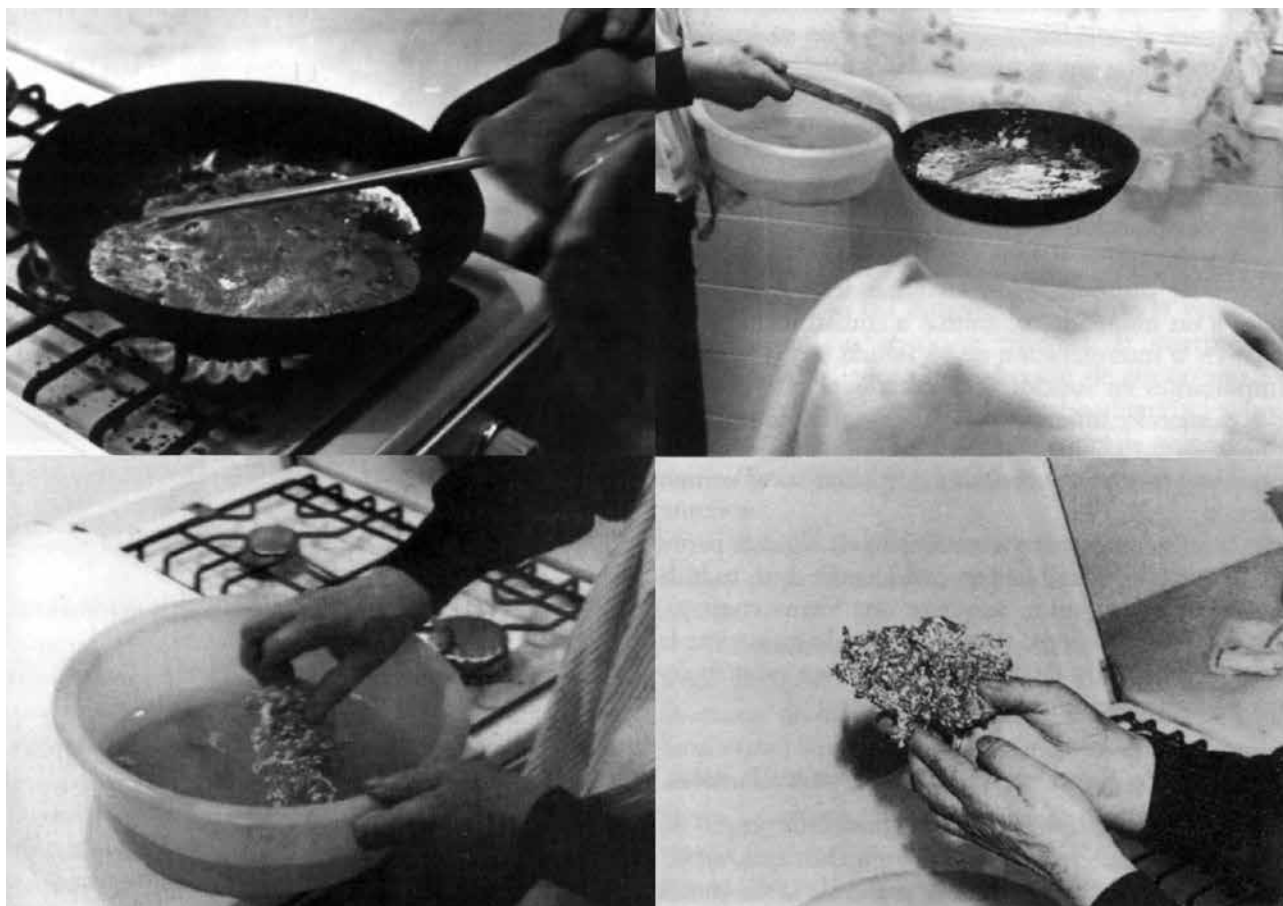


Figura 15. Diagnóstico y tratamiento del mal de ojo.

acaba completamente restablecido. En el ámbito rural se vertía este peligroso líquido en un cruce de caminos. Remedio terapéutico popular que persigue un propósito beneficioso para el paciente, como es el de eliminar su aojamiento. La sanación la lleva a cabo una curandera, con poder y propósito contrapuesto al de la bruja, cuyas técnicas diagnósticas y terapéuticas las aprendían de algún pariente.

En Barakaldo este rito fue efectuado por Dolores Escauriaza (n. 24.03.1861), de Kareaga-Las Carolinas y vecindada en el núcleo de Retuerto. La curandera derretía una bala de plomo¹⁷³ en una sartén que sostenía su mano derecha, efectuando con ella una cruz sobre el paciente, de la cabeza a los pies y entre los extremos de ambos brazos, diciendo: *"En el nombre del Padre, que de 'salus' te sirve"* (B. E. S.), o también sobre la cabeza (A. E. U.). A continuación, y mediante un cucharón, vertía el plomo líquido en un recipiente con agua. Si al solidificarse los trozos alguno de éstos adquiría la forma de alfileres o espinas, esto constituía señal inequívoca de aojamiento, revelando al propio tiempo la naturaleza y la ubicación del mal. Por ejemplo, en el corazón (A. E. U.; V. U. C.). Durante el curso de la sesión

se leían los Evangelios, desapareciendo el mal de referencia al cabo de dos o tres días (V. U. C.).

Otros sanadores del maleficio de referencia fueron sus propias agentes causales (Barandiaran 1972: I, 62). Al efecto la amenaza contra ellas se consideró un recurso coercitivo, considerado como infalible (Blanco 1992: 129). Los vecinos del caserío de El Cerro (Irauregi) conminaron a la mendiga a la que se suponía haber aojado a su pequeño hijo para que lo curase antes del día siguiente, amenazándola con echarla al horno encendido en caso contrario. El niño sanó y la mujer no volvió a pedir limosna en la zona (G. S. C.).

Entre los remedios curativos del mal de ojo estuvo el de acudir a determinados santuarios¹⁷⁴, donde los presentes aojados o algún objeto de los mismos recibían la bendición o les leían los Evangelios algún sacerdote. También el ofrecimiento a un santo o santa (Erkoreka 1984: 49-52, 1995: 104-112; Ibárruri 1992: 67, 103; Fernández García 1995: 258).

Barakaldo y su zona, especialmente los barrios del Kadagua¹⁷⁵, estaban incluidos en el ámbito de influencia de la ermita de San Pedro de Zarikete (Zalla), en cuyo poder sanador se confiaba incluso

¹⁷³ En Bermeo al estaño utilizado se le llama *beraune*, que es el nombre de los "plomos" utilizados para sumergir los aparejos en el mar. Los datos de Barakaldo no son tan detallados, porque no son fruto de una investigación con observación participante, sino fruto de la memoria de las informantes. Erkoreka realizó uno de sus primeros trabajos de campo etnográfico con *"una curandera excepcional"* que, en 1969 y 1971, le permitió asistir *"a dos largas y fructíferas sesiones del ritual"* (1995a: 15).

¹⁷⁴ Barria, Urkiola, San Pedro de Zarikete, San Felicísimo, etc.

¹⁷⁵ Santa Agueda-Kastrexana, Irauregi, Alonsotegi, Artigas, Zaramillo, Saratxo y Lakabex-Lejarreta (La Quadra); pero también Llano, Zuazo o El Regato/Errekatzko. A una de mis informantes de Larrazabal (Santa Águeda-Kastrexana) y a sus hermanas las llevaban de pequeñas a Zarikete, como a los niños de todo el barrio. Incluso acudía una de sus tías cada año, *"porque creía en brujas"* (J. A. B.).



Figura 16. Ermita de San Pedro de Zarikete, en Zalla.

en Bilbao¹⁷⁶. Este santuario gozaba de reputación como lugar sagrado adonde acudir para evitar o sanar del mal de ojo, evitar los malos espíritus e incluso sustraerse de los *enemiguillos*, tanto en niños como en mujeres¹⁷⁷; estas prácticas de medicina popular y otras conducían hasta Zalla a devotos de todas Las Encartaciones, desde Trapagaran hasta Karrantza según muchos autores¹⁷⁸ de los siglos XVIII al XX, quienes describen los exorcismos practicados¹⁷⁹ (Etxebarria Mirones1997: 126-128; Arregi Azpeitia 1999: 338-339). En el mismo, proporcionaban cartillas, estampas o cédulas con la efigie del santo¹⁸⁰, que se colocaba sobre la cama del enfermo o en la puerta de la cuadra para preservar del mal de ojo al ganado doméstico. También hasta allí conducían sus padres a casi todos los niños de Barakaldo. Para que les leyeran los Evangelios, les dijeran misas y les proporcionaran una estampa con la efigie del santo¹⁸¹. Una de las ceremonias sanadoras consistía en dar la vuelta alrededor de la ermita, echando sal, entrando por una puerta y saliendo por la otra.

En 1893 el pequeño Venancio, hermano mayor de Gertrudis con presuntos síntomas de mal de ojo, fue conducido por su madre y por

su tía hasta la ermita de referencia, para encargar una misa con el dinero recogido al efecto por el vecindario. El padre había afirmado que no regresaría vivo. Durante la celebración de la misa, el niño no cesaba de llorar, chillando desesperadamente, y el cura dijo: “*Que la madre le dé el pecho*”. Ante el asombro y la alegría de todos/as, el niño comenzó a mamar, desapareciendo de esta forma el principal síntoma de aojamiento (G. S. C.).

Parece ser que tal concurrencia no era del agrado de las brujas causantes del aajo. En cierta ocasión, quienes conducían a una mujer sobre una mula hasta San Pedro de Zarikete, para “desembruarse”, observaron que el animal cabalgaba muy cansinamente, como si algo se le opusiera; y únicamente tirando de ella consiguieron llegar hasta la ermita. Al regreso, en cambio, una vez desembrujada la paciente, su cabalgadura trotaba con ligereza (B. E. M.).

Asimismo, aunque con menor frecuencia, se llevaban los niños afectados a bendecir al convento de San Felicísimo, en Deusto (A. E. U.), o bien ropitas de los mismos (A. A. G.; R. U. S.). El culto de las reliquias de San Felicísimo se fue implantando en el transcurso del

176 También en Sestao existió una ermita de San Pedro, que recibía el sobrenombre de Zarikete. Hasta allí acudía el vecindario en rogativa, pero sobre todo las madres que acudían individualmente con sus hijos para preservarlos o curarlos del mal de ojo. Mediante su presentación al santo. Es posible que, dada su mayor proximidad, también acudieran en épocas precedentes las madres barakaldarras. Esta ermita, existente ya en las postrimerías del siglo XIV y cuya actividad está atestiguada de forma fehaciente hasta después de 1829, estaba arruinada al inicio de nuestro periodo de referencia (Gago 1991: I, 462).

177 Según el libro de visitas de la ermita, en diciembre de 1946 una mujer enferma llega desde Galdames. En marzo de 1947 tres personas acuden desde Bilbao preocupadas por conflictos con su casero. Un joven de Ontón refiere que sus vacas se han quedado sin leche. Una mujer de Ampuero ve gatos por todas partes; otra, de Berango, está convencida de que le han echado una maldición, un feligrés asegura que sombras malignas le magullan el cuerpo (Deia, 8 de diciembre de 2019: “El antídoto contra el mal de ojo”).

178 Iturriza, Azcárraga, de los Heros, Delmas, Trueba, Carmelo de Echegaray, Ybarra y Bergé, Arregi Azpeitia, Etxebarria Mirones.

179 Básicamente el ritual consistía en entrar por una puerta de la ermita y marcharse por otra, trazando una especie de círculo y arrojar sal que, como el agua se tenía por elemento purificador del mal de ojo. Estas prácticas de religiosidad popular estaban mal consideradas por los sacerdotes. Después, ellos imponían las manos a los presuntos aojados, quienes recibían la bendición y, a la entrada de la ermita recibían una estampa bendecida.

180 En Gallarta estas estampas, con la imagen de San Pedro de Zarikete, las vendían las hermanas del Hospital de Triano (Ibárruri 1992: 67, 125).

181 Así lo hicieron algunas de mis informantes y/o sus familiares: Francisca Retuerto (Llano) Juliana Amondarain Barañano (Santa Águeda), Gertrudis Saracho Castaños (Irauregi) y Dolores Salazar Miranda (La Quadra).



Figura 17. Estampa con la imagen, en cera, del presunto mártir San Felicesimo, en Deusto (Bilbao).

siglo XX¹⁸², por atribución del fervor popular de sanación del mal de ojo u otras dolencias psíquicas o físicas, así como los que padecían retraso al hablar. En la puerta del convento de los PP. Pasionistas se solicitaba la bendición de un fraile impartida en la cripta, después de una misa. Situando al enfermo frente a la urna, se le daba la bendición solicitada, mediante aspersión de agua bendita y realización de cruces sobre las personas afectadas. Antaño se realizaba una novena (Novena San Felicesimo 1994; Larrinaga Zugadi 2012: 208-209; Erkoreka 1995 a: 110-111). En dicha iglesia se entrega una estampa con la representación del presunto santo.

El culto a los dos santos sanadores mencionados se manifestaba mediante prácticas espirituales, en forma de oraciones, veneración y peregrinación en el caso de Zarikete. Siempre esperando y solicitando la intercesión y la ayuda del santo venerado. A San Felicesimo se acudía en romería anual, con asistencia de numerosa gente, con tenderetes de rosquillas y reliquias para bendecir; sucediéndose a lo largo del día misas conmemorativas y bendiciones de los innumerables devotos (Larrinaga Zugadi 2012: 209).

4.8.3. Interpretaciones

Aun cuando exceda con mucho el ámbito local objeto de estudio, no está de más avanzar algunas interpretaciones del mal de ojo desde el punto de vista racional. Históricamente se entendió como una forma de posesión sobrenatural o como un fenómeno paranormal, pero las modernas hipótesis antropológicas lo entienden en relación con necesidades individuales y/o sociales, con el fin de que nadie exceda los límites de sus roles. Sin obviar el miedo a la fertilidad y la productividad, dichas hipótesis afirman que se perciben las conexiones del aojo con la multiplicidad de relaciones sociales tensores (Lisón Tolosana 1979: 404); la envidia de las mujeres, con las connotaciones sexuales, las tensiones de género en relación a la

comunidad, los problemas intergrupales y la distorsión existencial de la enfermedad y la muerte (Cátedra 1976: 9, 39, 44-45). Para otros autores, el mal de ojo expresa las tensiones sociales: entre sexos, la desigualdad social; la enfermedad "expresa de este modo y simbólicamente, estos conflictos estructurales y la envidia funciona como un elemento de cohesión social. Si no hay envidia, no hay mal de ojo; y si no hay ostentación no hay envidia (Prat, Pujadas y Comelles 1980: 50-51). Finalmente, desde el punto de vista de la etnomedicina, se considera el aojo como una forma menor de neurosis depresiva, sin perder de vista las connotaciones históricas, culturales y sociales (Erkoreka 1997: 136-137).

182 Este convento, regentado por los PP. Pasionistas, fue inaugurado el 1.05.1881; y en 1886 se trasladan desde Roma hasta su iglesia en Deusto los restos de un anónimo mártir, presuntamente del s. III, cuya figura recubierta de cera representa a San Felicesimo, expuesta al público en una urna de cristal (Larrinaga Zugadi 2012: 208). Su macabra imagen degollada contiene reliquias óseas procedentes de las catacumbas romanas. Además de Barakaldo se ha acudido desde los municipios vecinos; a finales del siglo XIX de Deusto, Bilbao y Begoña, Sestao, Portugalete, Valle de Trapaga, así como de la comarca de Uribe Kosta (Sopelana, Berango, etc). Pueblos, estos últimos que acudían por otros motivos al santuario barakaldarra de Santa Águeda.

5. DIABLILLOS Y DUENDES

Los duendes, seres fantásticos vinculados con el hogar y la vida familiar, ocupan un lugar destacado en el patrimonio mítico de todos los pueblos europeos. En el imaginario popular se confunden a menudo duendes, trasgos, *familiares* y otros genios, así como ciertos númenes domésticos de la antigüedad, fantasmas y almas en pena (Caro Baroja 1974: 145-181).

Estos extremos hacen difícil elaborar una tipología clasificatoria, incluso a partir de la etnografía vasca acopiada desde 1920 y de la literatura clásica. Con la dificultad añadida de que su actual recuerdo pertenece a estratos ya muy difusos en la memoria colectiva. Sin embargo, y de acuerdo con sus diferentes funciones, podemos distinguir cuatro tipos fundamentales, clasificados ordinariamente en función de su presencia en nuestro ámbito local de referencia. Los diablillos familiares, vinculados a una persona a quien sirven como auxiliares. Los diablillos en el interior del cuerpo humano, asociados a una especie de leve posesión diabólica. Los duendes domésticos, traviesos y domésticos genios que alteran este espacio ordenado por el hombre. Los duendes en el dormitorio, individualistas y malignos, que absorben energía vital de los seres humanos. Todas estas categorías encuentran su réplica en el ámbito barakaldarra.

5.1. Diablillos familiares

Estos duendecillos se vinculan a una persona, que se convierte en su dueño. El procedimiento de conseguirlos es muy diverso, consistiendo el más usual en recogerlos durante la noche mágica del solsticio de verano; pero también pueden ser recibidos como donación o adquiridos. Se les atribuye forma de pequeños insectos o de diablillos con calzones rojos, siendo esta última la imagen más difundida en diversas regiones españolas. De pequeño tamaño, caben varios de ellos en un pequeño habitáculo, como un alfilerero, canuto de caña o mango de hoz. Se dice que quien posee estos *familiares* acomete empresas atrevidas y triunfa. Porque efectúan tareas inverosímiles para su propietario, aunque abrumen a éste con demandas de "trabajo" incansables. Vinculados históricamente a la brujería, también se les consideró auxiliares de las brujas en sus prácticas de adivinación y de magia, como afirma la antropóloga Margareth Murray. Una vez conseguidos nadie puede desprenderse fácilmente de ellos, salvo que los regale o los venda, o en caso de muerte¹⁸³.

La creencia en estos pequeños genios se extiende por toda la geografía española¹⁸⁴. En la Cataluña pirenaica se denominan *mínai-rans*, *petits* o *familiars*. En Asturias y otras zonas se los conoce como

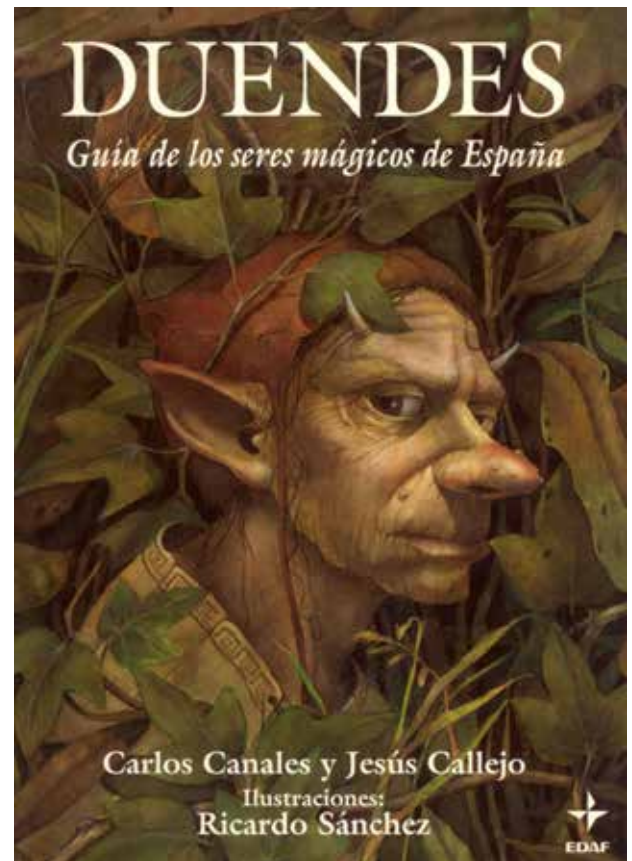


Figura 18. Duendes.

familiares (Cabal 1987: 145-147; Violant y Simorra 1986: II, 520-522); en Castilla como *enemiguillos* (Blanco 1992: 201-203); en Galicia como *diablillos* (Fraguas 1990: 92'-93). Estas dos últimas denominaciones, propias asimismo de algunas comarcas castellanófonas del País Vasco, fueron las más usuales en Barakaldo.

5.1.2. Los *mamurrak* o *galtxagorriak*

El imaginario popular vasco atribuye la posesión de estos seres a ciertas personas que afrontan exitosamente empresas inverosímiles. También a las adivinas, brujas y curanderas que las utilizan como auxiliares y fuente de sus poderes. Sus denominaciones varían según las zonas: *familerijak*, *mamurrak*, *prakagorriak*, *galtxagorriak*,

¹⁸³ En definitiva, la supuesta relación propiedad puede entenderse más bien como de interdependencia mutua.

¹⁸⁴ Y que constituyen un rasgo común a otras culturas, como las germánicas por ejemplo (Lisón Tolosana 1990: 133).

gaizkiñak, *bestemutillak*, *enemigos* (Arbeiza), *enemiguillos* (Añes), etc. Su forma es la de insectos o de homrecillos minúsculos de calzones rojos; o bien de color negro, forma indefinible y del tamaño de un mosquito. Sus dueños los llevan generalmente en un alfiletero o en el mango de la hoz.

El hombre puede apoderarse de estos pequeños genios colocando un alfiletero en el monte la noche de San Juan, aunque sendas leyendas afirmen que los vendían en una tienda de Baiona o en la capilla de Saint-Esprit del monte Larrun. En cuanto su poseedor destapa el recipiente donde están encerrados, salen del mismo y le piden incesantemente trabajo, realizando con celeridad todas las labores que se les encomiendan, por inverosímiles que parezcan. En el ámbito agrario fue usual atribuir a su mediación asombrosas victorias, en pruebas de bueyes y apuestas de *aizkolaris*.

No resulta sencillo quitarse de encima estos diminutos seres, que pueden llegar a hacerse insoportables, ya que revolotean sobre la cabeza de quien los posee y esperan con gran impaciencia algún mandato. Se cuenta que un hombre les ordenó que trajeran agua del mar en un cesto y, ante la imposibilidad de hacerlo, se cansaron y se fueron. Pueden ser vendidos, pero con ganancia. Cuando una bruja los retiene hasta el final de su vida, no puede morir ni suavizar su agonía hasta deshacerse de ellos, transfiriéndolos a otra persona mediante donación o venta (Azkue 1959: I, 371-373; Barandiaran 1972: I, 155-157; 1973: II, 80-82, 479).



Figura 19. Los enemiguillos o galtxorriak.

5.2. Los *diablillos* o *enemiguillos* barakaldarras

En el acervo de pretéritas creencias barakaldarras, nuestros *diablillos* asumen denominaciones, formas, procedencias, moradas y funciones diversas, como sucede en otros ámbitos. Tales características los hacen muy similares al resto de los geniecillos vascos. Más generalmente están al servicio personalizado de individuos/as audaces y fuertes, lo que les diferencia de los humildes duendes domésticos y de aquéllos que toman posesión del cuerpo humano, aunque en ocasiones intercambien o asuman roles propios de los últimos. Siempre según la información aún latente cuando realicé mi encuesta. En la memoria colectiva local no se especifica apenas nada como servidores de las brujas, salvo su ya citada transmisión. Se conserva, en cambio, un minucioso anecdotario relativo al último usuario de sus prestaciones.

5.2.1. Denominación

En Barakaldo, la denominación más usual para designar a estos minúsculos genios fue la de *diablillos* (M. Z. C.; G. S. C.; B. E. M.; S. y J. P. O.). También la de *enemigos* (R. U. S.) o *enemiguillos* (A. A. G.; B. E. S.; E. L. U.; F. A. U.; F. S. F.; M. G. G.; V. A.). El ámbito de difusión de la primera es más amplio, mientras que la última parece casi específica del valle de El Regato/Errekatxo.

5.2.2. Formas

En el acervo de nuestras pretéritas creencias populares, los *diablillos* barakaldarras asumen formas canónicas, también propias de otros ámbitos. Para la mayor parte de mis informantes, se trata de una especie de insectos. Los tres *enemiguillos* de León Larrinaga, eran como “*moscas de yegua*” (M. Z. C.) o como *cochorros* (abejorros) (A. A. G.). Su dueño les daba de comer cristal machacado, en cáscaras de nuez.

Otros informantes desconocían la forma de tales “familiares”. Tan solo Apolinaria Escobal Urcullu afirmaba, quizás por influencia de Remigia, que cuando iban al monte e incluso en casa veían a los *majos*, en su caso como tres muñequillos vestidos de rojo¹⁸⁵. Bajo cualquiera de ambas apariencias, invariablemente el número de estos seres era de tres.

5.2.3. Procedencia y transmisión

Y es que, según la creencia más extendida, proceden del monte, donde se les cogía en la noche de víspera de San Juan (Canales y Callejo 1994: 145). “*Allí se cogían, algún día señalado -no recuerda cuál- a las doce de la noche, mientras sonaban las campanas*” (R. U. S.). En El Regato/Errekatxo se afirma que “*había una fórmula para recogerlos en determinados días, en lugares solitarios del monte*” (F. S. F.). En Gorostiza que se cogían en el monte, allí donde no se oyese ruido alguno (A. A. G.). El dato más explícito es el proporcionado por Gertrudis Saracho Castaños (Irauregi) quien, tras corroborar lo de la ignorada invocación, añade que “*los diablillos se cogían la mañana de San Juan, en un barranco donde no se oyeran las campanas de la iglesia*”. Y es que el sonido de las campanas que propaga simbólica-

185 Insectos o diablillos con calzones rojos son las formas atribuidas por Canales y Callejo 1994: 145.

mente la sacralidad del templo y la humanización del espacio de montes y bosques, se le atribuye un poder benéfico, reforzado por la potencialidad del solsticio estival: dejan inmovilizados e impotentes a brujas, lamias, gentiles y otros númenes (Aguirre Sorondo 1988: 131-134; Arregi 1988: 142).

La forma habitual y tónica de transmitir estos *enemiguillos*, al menos cuando su poseedora es una bruja, es la de donar la jarra donde moran a otra mujer de la familia (R. U. S.). El procedimiento está tan tipificado para una persona “normal” que desee desprenderse de ellos, que en el repertorio etnográfico local se encuentran dos fórmulas posibles. Una de ellas es verter los *diablillos* del alfilertero en un líquido que se hace ingerir a alguien (J. y S. P. O.). También mediante su venta a otra persona, como en el caso de León Larrinaga (M. G. G.).

5.2.4. Morada

Los precitados recipientes son las dos moradas de los *diablillos* citadas por mis informantes. La jarra era utilizada por las brujas para albergar a estos auxiliares (R. U. S.; S. y J. P. O.). Más habitual es el alfilertero utilizado para guardarlos, por León Larrinaga y por otros poseedores de estos genios (A. A. G.; S. y J. P. O.; B. E. M.; M. Z. C.).

5.2.5. Poseedores y tareas

Un primer tipo de poseedores de estos espíritus familiares son las brujas (B. E. S.; R. U. S.); pero también se decía de otros humanos a quienes se atribuían facultades extraordinarias que tenían los *diablillos* o *enemiguillos*. Por ejemplo de quienes no se cambiaban de trabajo (F. A. U. y E. L. U.), o de aquellos que demostraban gran fuerza, como León Larrinaga (J. y S. P. O.; R. U. S.; V. A. L.). Se dice que, mediante su poder varias personas, y al conjuro de ciertas palabras, levantaban sin gran esfuerzo a otra persona sobre sus dedos índices en la “tienda” de Rivas, sita en El Regato/Errekatxo (F. S. F.).

Los *diablillos* efectuaban determinadas tareas para sus dueños, asociados a trabajos extraordinarios. Por ejemplo, éste ordenaba “que para mañana esté la huerta trabajada y, a la mañana, el trabajo esté hecho” (G. S. C.). Se les liberaba del alfilertero para que hiciesen en un instante lo que para un hombre constituiría la labor de un mes (B. E. M.). Pero el problema radica en que había que darles trabajo continuamente (F. S. F.). Su incesante demanda terminaba por inducir la decisión de librarse de ellos (S. y J. P. O.).

Entre estas tareas se cuenta la efectuada por un vecino de El Regato/Errekatxo. Este compró un bortal en Frados, con objeto de fabricar carbón vegetal. Fue a cortarlo acompañado por su criado, que comenzó por la *ondera* (zona superior) y él por abajo. El amo dijo al cabo de poco tiempo al criado: “¿Tu empiezas?; pues yo termino”. Todo el bortal estaba cortado por mediación de los *enemiguillos* (F. S. F.).

En una zona dedicada a las labores extractivas, estos geniecillos actuaban como expertos mineros¹⁸⁶. Se decía que efectuaban para un tal *Gasterán*, y de noche, el trabajo que él no había realizado de día en las minas de Las Julianas (Arnabal). En cierta ocasión, en la cantera de estas minas, marcaron tarea a su cuadrilla. Los demás integrantes de ésta dijeron, ya avanzada la jornada: “Hoy se va a fastidiar este vago. Vamos a dejar su “tope” y ya veremos si se lo hacen los *enemiguillos*”. Al día siguiente, el “tope” de nuestro protagonista, en forma de grandes peñas, estaba depositado junto a los vagones¹⁸⁷ (A. E. U.).

La posesión de estos auxiliares no era privativa de los nativos de Barakaldo. Además del vizcaíno León Larrinaga, también se afirmaba que los tenía un gallego -el ya citado (a) *Gasterán*, vecindado en el caserío Macerca (Matzerreka, de El Regato/Errekatxo (B. Z. U.).

Sin embargo, una parte de nuestros/as informantes desconocía cuanto se refiriese a estos minúsculos auxiliares y otros muchos cuestionaban la plausibilidad de su existencia. Algunos retrotraen la creencia en su existencia a tiempos pretéritos (A. E. U.). Durante el periodo de entresiglos (XIX-XX) ya no se creía en los *diablillos* y, sin embargo, sería durante el mismo cuando viva y actúe su más proverbial poseedor, León Larrinaga, cuya relación con aquéllos dio lugar a un profuso anecdotario.

5.2.6. León Larrinaga y sus *enemiguillos*

León Larrínaga Ojénola (n. 22.03.1862), era natural del barrio de Oba (Dima), y falleció con anterioridad a 1933. De mozo vino de cabrero a Saratxo (V. A. L.), donde “se casó con una vecina y se hizo el amo de todo” (R. U. S.). Se trata de Paula Fuica Santurtún (n. 22.03.1861). León, durante esta etapa, era inseparable de otro “vascongado”, un tal Nemesio, de Arrieta, en la ladera del Sollube (M. Z. C.). Morador temporal del barrio de Artiba, como otros euskeldunes de su pueblo y del valle de Arratia, sus dos primeros hijos nacieron -en 1896 y 1897- en el entonces barrio de Alonsotegi¹⁸⁸: la tercera en 1899 y en Saratxo (Gueñes). En 1902 se mudó al caserío de Uraga¹⁸⁹, en el valle de El Regato/Errekatxo. Estableciéndose con su familia, más el criado Bienvenido Llorente Llorente (n. 21.06.1871), de Villaroz (Guadalajara).

León era un hombre ágil y fuerte, muy *arrecho*, del que se decía que no dormía y que llegaba a sitios en un tiempo inverosímil. Buena parte de su vecindario atribuyó sus excepcionales cualidades a que poseía los *enemiguillos*: fuerza y rapidez (A. A. G.; F. S. F.; J. y S. P. O.; M. G. G.; M. Z. C.; V. A. L.). Este “vascongado” era “más atravesado que el diablo” (R. U. S.). Sin embargo, para algunos/as de ellos/as se trataba simplemente de un fanfarrón, porque: “Lo que él hacía podía hacerlo cualquiera” (A. F. O.) y “en su época ya no se creía en *enemiguillos*” (A. E. U.). En cualquier caso, su anecdotario impregnó al imaginario colectivo en un momento de ocaso de la cultura popular tradicional. Hazañas y sucesos atribuidos a León se contaban en

186 Tales *diablillos* se emparentan con el acervo de tradiciones europeas relativas a los enanos mineros, propias de las zonas extractivas del ámbito cultural germánico y británico, una de ellas popularizada por el cuento de *Blancanieves*. Se asocian preferentemente a vetas de oro, plata y cobre; pero los picadores de Cornualles trabajan asimismo las minas de estaño de la región (Callejo 1996: 82).

187 Se atribuye a los brujos poder efectuar estos trabajos, auxiliados por una mano de obra invisible, entre las primeras estrellas y el canto del gallo. El tiempo se dilata, acelerando el trabajo humano (Julliard 1994: 285).

188 En cuyo barrio de Zaramillo, compartido con Gueñes, y núcleo minero de nueva creación, estableció León un *carrejo* de bolos en 1897 (A. M. B.: 180-A-11). Alonsotegi se unió por decisión propia al municipio de Barakaldo en 1888, para desanexionarse del mismo en 1991.

189 Que fue de *Fernandón*, víctima de la partida de *Morriones* y *Zorobillo* décadas atrás (V. A. L.).

todo el valle regateño: Gorostiza, El Regato/Errekatxo y Tellitu; así como también en sus lugares liminales de La Arbolera, Basatxu y Saratxo.

Nuestro hombre fue, básicamente, (a) *El Cabrero*, pero ejerció otros oficios, como el de contrabandista. León pasaba pellejos de vino a través de la frontera franco-española, así como a fugitivos que eludían el servicio militar. También trabajó durante algún tiempo en la cantera de Iguliz, inmediata a su casa y ejerció como peón caminero (M. G. G.; V. A. L.); asimismo recogía pávias blancas y rojas en el entorno de su casa de Uraga y de Gorostiza¹⁹⁰. León, como otros personajes que vagaban por los montes desempeñando diversos oficios, a la par que generaba tradición oral se convirtió en óptimo transmisor de la misma.

Diversas anécdotas hablan de su carácter excéntrico, aunque afortunado e ingenioso. En cierta ocasión, un cuñado de Saratxo llevó la vaca hasta el toro semental y León le dijo: “*Pues yo la llevo también*”; la suya quedó preñada, a diferencia de la de aquel. En otra ocasión se trajo un chivo de la feria de ganado, “*por si algún día tenía un rebaño de cabras*” (A. F. O.). Cuando iba con la leche a Bilbao, le echaba agua en la fuente de Amezaga. Habiéndosele tomado una muestra para analizarla, al día siguiente esperaba ser sancionado con una multa. Pero, al llegar a su puesto de venta, leyó: “*León Larrínaga, leche superior*” (V. A. L.). Guardaba su dinero en el tronco de un árbol, sospechándose que pudiera tener escondidos más de 19.000 reales. Escondrijo seguro éste, puesto que a decir de León: “*ni se secaba ni le caía el rayo*” (M. Z. C.).

León era un hombre de fuerza excepcional. En la cantera donde trabajaba, entre tres o cuatro hombres no podían dar la vuelta a una gran piedra, mediante la “barra”, y él lo hizo con suma facilidad (M. Z. C.). En otra ocasión, sus vecinos no podían arrancar un árbol, ni tan siquiera con ayuda de una pareja de bueyes, mientras que León lo realizó sin mayor esfuerzo (V. A. L.). A menudo se desplazaba desde Uraga hasta el barrio de Burzeña, llevando atravesadas en un palo, sobre sus espaldas, dos “cacharras” (cantimploras) de leche más una cesta de pávias (V. A. L.). Una vez en este barrio, tomaba el tranvía hasta Bilbao. Si este ya había rebasado la parada, León lo alcanzaba en una corrida y subía al mismo a pesar de su carga (R. U. S.). Incluso se desplazaba andando hasta Bilbao, adonde “*llegaba tan fresco*” con su pesada carga (F. S. F.).

Fuerza de la que se valía en sus pendencias. Agustín Zabala, de Amoroto, discutió con él en cierta ocasión. Pese a los más de 90 kilos de su oponente, León lo levantó en vilo, amenazando con tirarle al otro lado del río (M. Z. C.). Según otra versión, este encargado de los camineros, ayudado por otro tal Demetrio, trató de cachear a León para comprobar si tenía o no los *enemiguillos*. Al caminero lo izó en vilo, cogiéndole por la faja, amenazándole con tirarle al río. Su derrotado oponente dijo: “*Los tienes, vamos a dejarlo así*” (V. A. L.).

Otra cualidad de León, su ligereza, fue también proverbial. En sus frecuentes desplazamientos con cabras y ovejas y pese a llevar algún animal cojo en su rebaño, nadie le podía alcanzar (M. Z. C.). Se contaba que, habiendo acudido a una boda en Bilbao, otros asistentes tomaron el tren para regresar hasta la estación de La Teja, del ferrocarril de *La Robla*. Cuál no sería su asombro cuando, a la altura

de Olabeaga, vieron a León saludando con la boina al paso del convoy (A. A. G.). En otra ocasión, cuando trabajaba de caminero, le dijo a un tal Agustín al final de la jornada: “*Esta noche tengo que pasar más allá de tu pueblo y volveré antes de la hora de empezar a trabajar; ¿quieres que te traiga algo de allí?*”. En la convicción de que esto era imposible, su interlocutor le encargó que pidiese a su padre dos *akullus* (ijadas) metidas en la viga del camarote de su caserío. Para asombro de todos, León regresó, desde Amoroto o Mañaria, puntualmente con ellas (V. A. L.).

Según contó a mi informante un anciano de Zeberio, León Larrínaga atentó contra un matrimonio de este pueblo que le había perjudicado, lanzando un cartucho de dinamita por la ventana de su casa palaciega, aunque sin consecuencias fatales. Lo hizo alcanzando Zeberio de noche desde su txabola de Artiba, donde dormía con el criado¹⁹¹. Este afirmó no enterarse de nada y dijo a la Guardia Civil que León no podía haber sido, puesto que había dormido junto a él. Entretanto, León había llegado hasta Uraga, para ordeñar sus cabras. Cuando regresaba hasta Artiba, y al pasar por Pagasarri, se encontró con los civiles, asegurándoles a modo de coartada que había dormido en la txabola. Éstos le dijeron que el criado ya había confesado, y le detuvieron (V. A. L.).

A este hombre se le atribuyeron facultades aún más inquietantes. Un día del año 1913, León llegó de noche con dos cabras hasta el caserío de Basatxu, solicitando permiso para dejarlas en la cuadra, una de ellas en el portal y otra en la tejavana. Al entrar con las cabras, las vacas del caserío se asustaron hasta tal punto que llegaron a romper sus cadenas, no aquietándose hasta que escapó una de las cabras. Los de Basatxu, moradores de la campa del aquelarre, imputaron carácter maligno a este animal, mientras que León y su acompañante no dieron importancia alguna al hecho. Cuando su mujer estaba a punto de fallecer, León afirmó que moriría antes de que él contara hasta cinco, como así fue (M. Z. C.).

En cierta ocasión, Ramona Urbina Sasía (R. U. S.), de Zuazo, fue con sus vecinas al monte a *hacer alecho* (recoger helecho) para *camaña* (cama) de las vacas. Se dirigieron, al efecto, a un lugar próximo a la casa de Uraga, no muy lejos tampoco de la de Olarte, “*donde había un lago*”. Segaron helechos y ramas de *borto* (madroño), apilando todo ello para cargarlo en el carro de una de ellas al día siguiente. La pila desapareció durante la noche y los hermanos Linares, oriundos de León, atribuyeron el hecho a Larrínaga y a sus *enemigos*. “*¡Mecagüen el demonio que pintó el culo a León con los enemigos!*”, exclamó mi informante al advertir la desaparición.

A partir de tales hechos, a León Larrínaga se le atribuyó la posesión de tres *enemiguillos*. Uno de ellos de nombre *Txin-txin*, le confería su fuerza; el segundo, *Motxo o Morrón* la astucia; por último a *El Cojo* debía ser poseedor de velocidad. León los tenía guardados en un alfiletero, si bien nadie llegó a verlos. Les daba de comer vidrio machacado en cáscaras de nuez (A. A. G.; V. A. L.). El imaginario popular no atribuye a los mentados geniecillos la realización directa de trabajos para su dueño.

Por culpa de sus *diablillos*, León se vio envuelto en más de una refriega. Además de la pelea con Agustín Zabala, en otra ocasión se los quisieron quitar, y afirmó haberlos vendido: “*¡Si sería hace tres*

190 Algunas iban con destino al rey Alfonso XIII y nacionalistas barakaldarras, para nada monárquicos, le aconsejaban que las cogiera hermosas, preservándolas de las picadas de los pájaros con hojas de parra, por el prurito de ostentar ante el monarca los mejores frutos (*Un ganadero del Valle de Zuia* 1933).

191 Quizás se tratase de León Larrínaga Güenechea, (a) *Pasajero*, (n. 11.02.1836), un tío suyo que también vivió en El Regato/Errekatxo.

días o cuatro, pues no me ibais a pegar!". Nunca se supo quién los había comprado, de ser así (M. G. G.).

5.3. Diablillos en el interior del cuerpo humano

Otra tipología de entes malignos son aquéllos que se introducen en el organismo humano, mediante diversos procedimientos, provocando determinadas dolencias de tipo físico y psíquico: anemia, epilepsia y posesión diabólica. Sus víctimas más propicias son los niños y personas con bajas defensas. Su presencia se asimila, en cierto modo, con la posesión diabólica¹⁹².

En algunos pueblos vascos se creía en los *gaixtoak*, espíritus perversos que penetraban en el cuerpo haciendo enloquecer a sus víctimas. En Markina contaban que las personas poseídas por estos *gaizkiñes* acudían al santuario de Urkiola para hacer un novenario; algunos morían, mientras que otros expulsaban estos espíritus malignos por las uñas de las manos. En Barakaldo, como en Las Encartaciones, llevaban a niños y mujeres afectados al santuario de Zarikete, para expulsar a los demonios del cuerpo de quien tenía la desgracia de albergar a estos espíritus malignos (Arregi Azpeitia 1999: 338; Vicario de la Peña 1975: 371).

Fue general en Barakaldo imputar la posesión de tales entes personas de carácter inquieto, a quienes "no dejaban parar quietos" (R. U. S.). Fundamentalmente a los niños traviesos: "Este niño tiene los enemiguillos" (B. E. S.; M. Z. C.). "Ese crío sí tiene los enemigos en el cuerpo" (R. U. S.). "Este niño tiene los diablillos en el cuerpo" (D. S. M.). Pero también se decía de las mujeres inquietas y nerviosas: "Esa no tiene paransa (no puede parar quieta)" (R. U. S.).

En El Regato/Errekatxo se referían historias sobre tales entes, que se introducen en el cuerpo de mujeres de análoga forma. La primera se la escuchó mi informante Apolinaria Escobal Urcullu a su madre, Dominga Urcullu Santurtún, nacida en Mesperuza (19.01.1859). Se decía que Remigia, una vecina que trabajaba en la vega de Ibarreta, tenía los *majos*. Se los había dado otra mujer en un vaso de agua, y ella no adoptó la precaución de decir "Jesús, María y José" antes de beberlo. A partir de entonces no pudo librarse de ellos. Cuando se escuchaba el cercano repique de campanas de San Vicente, anunciando la salida del viático, Remigia decía: "Voy, que me llaman los majos". Seguía al cura, llamándole: "Cucutero, cucutero", hasta que llegaba a echar espuma por la boca. El joven cura de San

Vicente la impuso la estola en cierta ocasión, y Remigia cayó desmayada.

En Tellitu se contaban otras historias, en las que estos *diablillos* se asemejaban a los *familiares*. Una mujer tenía los *diablillos* en un alfilerito y no la dejaban en paz, pidiendo constantemente labores en las que ocuparse: "¿Qué me mandas, qué me mandas?". No sabiendo cómo librarse de ellos se los dio a una cuñada enferma, en una taza de caldo. La enferma sanó de inmediato, pero "no podía parar" al tener los *diablillos* en el cuerpo. Mendigaba de puerta en puerta, y se columpiaba peligrosamente en los árboles sin que le sucediera nada. Un fraile mendicante, al saber de su mal, se puso ante ella y conminó a los *diablillos* para que salieran del cuerpo de la mujer, a lo cual estos se negaron. Por fin accedieron, pero imponiendo ciertas condiciones: "Déjanos ir por el aire". "No porque haréis mal", contestó el fraile. "Pues por el mar", propusieron. "No, porque hundiréis barcos". Por último dijeron: "Por lo profundo de la tierra abajo". Entonces el fraile los hizo pasar desde la cabeza de la posesa hasta una uña de su pie, de donde salieron para hundirse en la tierra. Al salir arrancaron la uña, y en su lugar a esta mujer le creció una especie de cuerno de cabra y no podía calzarse. Un médico se la cortó, y los *diablillos* acudían a diario donde el mismo para pedirle esta uña diabólica (J. y S. P. O.).

5.4. Duendes domésticos

Estos seres del imaginario popular están presentes, como geniecillos protectores del hogar, entre los eslavos (*domovoi*, de dom: casa), huésped de los hogares campesinos, al igual que los llamados *kobolds* germánicos¹⁹³; detectándose su "presencia" en Francia y en Bretaña en particular, en Italia, Irlanda, Reino Unido y en otros países europeos (García-Lomas 1993: 115-116). De noche ejercen una hegemonía transitoria y se les considera protectores del hogar.

A diferencia de otros ámbitos peninsulares¹⁹⁴, la presencia de duendes de pequeño tamaño en el ámbito doméstico resulta infrecuente en el imaginario colectivo vasco. Aunque su acción consiste, en cualquier lugar, en burlar y sembrar la confusión en el espacio más definidamente controlado por el hombre, revolviendo y desordenando cocinas y cuartos y escondiendo objetos. Este tipo de duendes invisibles viven en el interior de la casa, donde se manifiestan preferentemente de noche, produciendo ruidos y/o murmullos

192 Los *malignos* de Cantabria, duendes minúsculos, penetran en el interior de un ser humano a través del agua ingerida, y las personas que los han tragado pierden la razón y no pueden estar quietas ni por un momento. En Asturias consideran que estos *malinos* pueden penetrar en el organismo humano mediante la ingesta de determinados elementos, sobre todo frutas, y que el agua puede ser también portadora de tales engendros, por lo que se recita un conjuro antes de beberla. Referencias acerca de los *malignos*, en Extremadura, dan noticia de mujeres con ellos dentro de su cuerpo que salen a la calle ligeras de ropa profiriendo improperios y obscenidades. Una *sura* del Corán afirma que los demonios pueden habitar bajo las uñas (Canales y Callejo 1994: 201-212).

193 Los *kobold* son los duendes de la mitología alemana. En su mayoría, habitan en las casas, e incluso ayudaban con las tareas domésticas a cambio de alimento (pero si olvidabas alimentarles o les faltabas al respeto, se vengaban gastando toda clase de bromas pesadas, rompiendo cacharros, etc.).

194 Donde, genéricamente se le identifica como *martinico* o *duende*. El *trasno* gallego, *trasno* montañés o *trasgu* asturiano hace ruido (carcajadas y chirridos, quejidos, risotadas, rebuznos porque imita a la perfección a todos los animales domésticos), molesta a los que duermen y alborota a los animales. Es alocado y revoltoso, travieso y sumamente enredador y burlón. Subvierte la apropiación del espacio por el hombre y el mundo ordenado por éste. Su acción supone sembrar la confusión, el engaño y el desorden en aquellos ámbitos más característicamente humanos: la casa y el camino. Comienza a manifestarse con las primeras horas de oscuridad, mientras la familia se encuentra reunida junto al fuego o cenando. Suenan entonces ruidos extraños, ventanas que se cierran, pisadas en el desván o crujir de peldaños. Pero es cuando los habitantes de la casa duermen que el *trasgu* o *trasno* campa a sus anchas molestándoles o alborotando a los animales (Llinares 1990: 8, 106-108; García-Lomas 1993: 119-120). Para Cabal, el *trasno* asturiano se identifica con el fuego doméstico, personifica los días familiares y es un protector que vela por la casa. Pero cuando se le disgusta, puede introducir el caos y el desorden (1987: 148-163). En León y Albacete se atribuye a tal duende cualidad de hechizar o "enduendar" las casas. En las casas enduendadas se producen ruidos extraños y otros fenómenos inexplicables, como objetos que cambian de lugar o pequeños hurtos; les gusta apropiarse de objetos necesarios, útiles o que creemos tener a buen recaudo, y se divierte mofándose de sus víctimas mientras buscan sus pertenencias sin ninguna probabilidad de éxito (Rua Aller y Rubio Gago 1986: 51-53; Jordán y Peña 1992: 324). En el ámbito rural habitan en desvanes, cocinas, fuego doméstico o recovecos (Canales y Callejo 1994: 34-35). Tienen apego a la casa en la que viven y sólo se mudan de ella para seguir a los dueños que la dejan. El *follet* catalán se confunde también, en algunas comarcas, con el espíritu del hogar y del fuego familiar, personificado en otras como alma en pena de algún antepasado de la casa (Violant 1986: II, 520).

(Violant y Simorra 1986: II, 519). Una de las escasas referencias en Euskal Herria es la recogida por José M^a Satrustegui en el barrio de Azoleta, de Luzaide/Valcarlos (Canales y Callejo 1994: 112-113).

En El Regato se afirmaba genéricamente, que “*había duendes en las casas*”. Cuando sucedía esto se llamaba al cura local para que bendijera el hogar afectado (F. A. U. y E. L. U.). Vicario de la Peña testimonia esta misma práctica en Karrantza, donde tanto se bendecían las casas afectadas, rezando lo prescrito por el ritual, como se acudía a la ermita de San Pedro de Zarikete (1975: 371).

El testimonio de Irauregi es más explícito acerca de los ruidos, apariencia y efectos de esta presencia misteriosa. Durante el año 1936, en la casa de Sasia se escuchaban insistentemente ruidos por todas partes, pero especialmente en la chimenea de fuego bajo. Mi informante afirma que llegó a ver una sombra por la cuadra; unas vacas comenzaron a *murrir* (mugir) y estaban “tiradas”, mirando hacia el pesebre. Acudieron a San Pedro de Zarikete donde, por indicación del sacerdote, llevaron a bendecir una prenda de cada uno de la casa. Allí les dieron unas “*cartillas o papeles*” que clavaron en las puertas, y los ruidos desaparecieron (G. S. C.). Ya hemos constatado en otro lugar la plurifuncionalidad de esta ermita, a la que se acudía para evitar el mal de ojo, “desembruja” niños y solicitar protección contra los malos espíritus.

5.4.1. Duendes maléficos de dormitorio

Esta categoría maléfica de duendes incluye diversos tipos, que tienen en común actuar en el dormitorio humano, absorbiendo energía vital de los seres humanos, provocando desde pesadillas hasta maleficios (Canales y Callejo 1994: 35-36, 182 y ss.). El *trasno* gallego chasquea y siembra la confusión en los ámbitos más propiamente humanos: la casa, los animales domésticos, etc. (Llinares 1990: 108). En la mitología vasca se habla de *inguma* y de *gaizkiñe*, si bien tan solo el segundo tiene su correspondencia en el patrimonio imaginario de Barakaldo.

6. REMEDIOS PRECAUTORIOS Y SANADORES¹⁹⁵

En el orbe católico, y más en el segmento campesino de cada sociedad, la necesidad más profunda era la protección contra las fuerzas de la naturaleza, sometidas únicamente a un plan divino; y a Dios o a los santos intercesores era preciso recurrir para que tales fuerzas no alterasen la manutención y la vida cotidiana del pueblo. Para preservar las cosechas de sequías, langostas, tormentas, etc. se recurría a conjuradores¹⁹⁶ laicos y eclesiásticos de estas plagas. Contra el granizo o las tormentas y rayos (nublado) se utilizaba el repique de las campanas de la parroquia, a partir del día 3 de mayo (festividad de la Cruz). En Barakaldo, el Ayuntamiento retribuía al sacristán por estos últimos menesteres cada año (Simón Guerrero, 2001: 99). Podría considerarse a los campaneros como especialistas en alejar los nublados.

Muchas de estas prácticas y creencias que se van a comentar, en concreto las intercesiones a santos/as adquirían especial eficacia el día de la fiesta de cada uno: Santa Bárbara, Candelas, Semana Santa, San Antón, San Blas.... Las oraciones velas o amuletos utilizados por la medicina popular¹⁹⁷ solían estar a cargo del ama de casa, cuya tarea consiste en procurar el bienestar corporal y espiritual de su familia, así como la protección de la casa.

6.1. Ritos de protección de los campos y de la casa

En el mundo rural los fenómenos atmosféricos se tienen muy en cuenta, ya que de ellos depende el éxito o fracaso de las cosechas, tanto por falta de agua como por el efecto devastador de las tormentas. El rayo, elemento que puede matar, destruir una casa, un árbol o la cosecha, provocando un devastador fuego. El pedrisco es temible en tiempos veraniegos, durante el que la mies alcanza su sazón, ya que una granizada puede llegar a destruir toda la cosecha. Por ello se adoptan diferentes prácticas tradicionales de protección.

6.1.1. Rogativas

En el culto católico, la rogativa es una oración que se hace en una procesión pública o mediante una novena en determinados días del año, bien para demandar lluvia o para bendecir los campos¹⁹⁸. Además se realizaba cada vez que acaecía alguna calamidad extraordinaria, como sequía o peste; en estos casos con novena de misas para implorar remedio. La primera noticia local es el acuerdo del Ayuntamiento de Barakaldo, en sesión de 5.08.1844¹⁹⁹, relativo a efectuar:

"[...] una rogación en nueve días en atención a la gran necesidad que se experimenta (sic) de la falta de agua para regar los campos implorando al Señor por medio de la madre de Dios del Rosario que se pondrá patente y sacando en procesión en los nueve días y en seguida la misa cantada para que si conviene nos embie (sic) Su Magestad lo que se desea dando principio el día siete del corriente y sus siete horas de la mañana para lo cual se pase oficio al cabildo Ecco. De esta Anteg^a, según la costumbre observada anteriormente en tales necesidades" (A. M. B.: Actas 1840-1846, 1-1, 420).

Y es que este ceremonial de rogativas o de bendición de los campos se vino celebrando con anterioridad a nuestro periodo de referencia²⁰⁰. En 1846 se celebraron en el ámbito de la Anteiglesia de Barakaldo 14 rogativas: por la Invención de la Santa Cruz, San Marcos, las tres de la Ascensión, y el novenario seguido, a instancias de los Fieles Regidores. El Cabildo Eclesiástico percibía 10 reales por cada una de ellas, *"mitad de lo que antiguamente se llevaba"*. Y ya se había perdido la tradicional procesión hasta las ermitas por lo que se dispuso que fuesen los sacerdotes del cabildo, pagándoles este trabajo conforme a las antiguas cantidades. En 1864, un tal José de Cariaga se dirige al regidor Manuel del Orno, para recordarle como el día 3 de mayo, fecha de la adoración de la Santa Cruz, se desplazó

¹⁹⁵ Estos remedios pertenecen al ámbito de la cotidianeidad y, aunque algunos sean similares a los de la festividad de San Juan adscribimos éstos a la misma, dado su carácter puntual, que los hace inseparables del evento ritual. Por lo que los trataremos en el epígrafe dedicado a éste.

¹⁹⁶ El conjuro han de contemplarse dentro de las diferencias existentes entre religión y magia. La oración religiosa es un instrumento de súplica, mientras que el conjuro mágico es una exigencia que se plantea ante las "fuerzas sobrenaturales".

¹⁹⁷ Una diferencia insalvable que separa la medicina popular de la oficial, se encuentra en la génesis de la enfermedad. Mientras que la segunda reconoce únicamente causas comprobadas científicamente, la popular acepta sin actitud crítica alguna la idea de que toda enfermedad está relacionada con el mal, en el sentido moral.

¹⁹⁸ En las cuentas municipales de Barakaldo no se diferenciaba con claridad conjuro y rogativa. Durante el siglo XVII se denominaba conjuro, y en los posteriores será habitual el término rogación o rogativa). La documentación no aclara si estas rogativas se asocian a sendas procesiones o bien se limitan a efectuar preces o letanías en el interior del templo parroquial, modalidad también vigente aunque menos frecuente que la primera (Aguirre Sorondo 1997: 21).

¹⁹⁹ El cabildo eclesiástico parroquial tiene noticia del encargo mediante oficio de esa misma fecha. Y veinte días más tarde, una vez celebrado el "novenario de misas con sus correspondientes rogaciones", reclama el importe de 120 reales, a razón de 20 reales cada una, *"según uso y costumbre antigua"* (A. M. B.: 55-A-2). En 1846 se repitió esta rogación de nueve días ante la gran escasez de agua (A. M. B.: Actas: 1.11.1846).

²⁰⁰ En 1658 los mercedarios del convento de Burceña se quejaban al Obispo de que el clero secular barakaldarra querían impedirles realizar procesión para bendecir los campos. Siendo antigua costumbre efectuarla desde aquél hasta el punto de Askagorta, *"en cada año el día de la Santa Cruz de Mayo y conjurar los términos de sus propiedades para que Dios Nuestro Señor conserve sus frutos"*. Los clérigos de la parroquia o los mercedarios bendecían los campos yendo en procesión por los caminos de las tres cruces, hasta: Santa Águeda, San Bartolomé o Santa Lucía. Estas ermitas se hallaban en puntos prominentes situados sobre los límites del área cultivada. Tras celebrar una misa cantada en la ermita, se regresaba a la parroquia en procesión. (Simón Guerrero 2001: 39, 99).

a componer “la cruz de Rountegui”²⁰¹, reclamando el importe de 12 reales por el trabajo y material utilizados (A. M. B.: 53-A-1).

Este ritual de lluvia, efectuado desde un lugar prominente del territorio parroquial, trata de posibilitar una óptima climatología y “coopera figurativamente al mantenimiento y sucesión ordenada de procesos normales cosmológicos, beneficiosos para los campos enmarcados en la parroquia” (Lisón Tolosana 1979: 91). Corresponde al principio integrador de la institución parroquial, ya que la zona de actuación eficaz del ritual es immanente e inseparable del área bien delimitada de la anteiglesia. Y el ceremonial consistía en un intento de manipulación de la meteorología a través del ritual.

En su dimensión de bendición de los campos tenía lugar el día de la Santa Cruz de Mayo, rito destinado a la protección de las cosechas. De madrugada, el mayordomo de la parroquia de San Vicente llevaba la cruz procesional hasta el caserío de Mauricio Uriarte Careaga, Labrador natural de Sestao (26.09.1846), donde se la adornaba con un ramito, alegoría floral de la fecundidad primaveral. Más tarde, la comitiva procesional encabezada por esa cruz, que portaba un monaguillo, ascendía al montículo de “Róntegui”, hasta situarse encima de la cantera allí ubicada, desde donde se asperjaban los cuatro puntos cardinales²⁰², bendiciendo los campos al tiempo que se rezaban oraciones al efecto²⁰³. Esta rogación coincidía con la festividad del cercano barrio de Landaburu.

Similares rogativas celebraban esta fecha los feligreses de La Quadra, después del rosario, y en comitiva procesional encabezada por su párroco Pedro Anasagasti, quien bendecía los campos desde el montículo de La Tontorra (D. S. M.). En Alonsotegi, por estar asentada su iglesia de San Bartolomé sobre un pequeño montículo, el sacerdote se limitaba a rodearla, asperjando los cuatro puntos cardinales de la anteiglesia anexionada (G. S. C.).

Además, la feligresía recurría a otras rogativas para impetrar la lluvia en situaciones de sequía. La memoria colectiva local conserva registro de una de ellas, celebrada por el vecindario de Retuerto -a finales del siglo XIX- hasta la nueva iglesia de San Roque de El Regato/Errekatxo. Tras la procesión un tal Txauki, provisto de paraguas, hacía burla del ceremonial. No mucho después fallecía “de un cólico miserere sin poder cagar”, lo que muchos/as atribuyeron a su irreverente acción. Txauki, expendedor de pan de Julián Zaballa, fue un reconocido agnóstico que gustaba de escandalizar a sus píos/as convecinos/as; por ejemplo, comiendo chorizo en público los días de Jueves y Viernes Santo; en compañía de un amigo de Las Bordas de Traskilotxa (A. A. G.; F. A. U. / E. L. U.; F. S. F.).

6.1.2. Santa Bárbara

Con ocasión de tronadas y tormentas se recitaba una plegaria de invocación a Santa Bárbara, residuo de un conjuro, reclamando el auxilio de ésta, como en buena parte del orbe católico. He constata-do tal práctica en las zonas más rurales del municipio de Barakaldo y su entorno; como Gorostiza, El Regato/Errekatxo (A. A. G.; A. E. U.) y en la cuenca del Kadagua, desde Santa Águeda hasta La Quadra (A. F. O.; B. E. M.; D. S. M.; V. L. A.). Con la siguiente plegaria:

*“Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita,
con papel y agua bendita;
en el árbol de la Cruz,
Pater Noster, amén Jesús”.*

En Irauregi, la simple invocación “¡Santa Bárbara bendita!”, sustituyó a la plegaria de referencia²⁰⁴ (G. S. C.)

6.1.3. iTente nube!

En zonas próximas a la parroquia de San Vicente, como Landaburu (P. F. N.), Zuazo (R. U. S.) y Gorostiza (A. A. G.), se recitaba a modo de conjuro, mientras sonaban las campanas, para alejar las tormentas²⁰⁵:

*“iTente nube, tente tú,
que Dios puede más que tú!
itente, retente,
no mates a la gente!”*²⁰⁶

Similares textos de conjuro, o toque de campana que acompaña el ritmo del volteo, contra los nublados, también era antaño característico de zonas diversas del País Vasco²⁰⁷ y muchas otras, antes regiones hoy autonomías, así como del resto de Europa Occidental y de América del Sur. Sin duda se conoció antaño en nuestro pueblo como el rítmico mensaje propio de la protección estival contra nublados²⁰⁸ y tormentas. Una forma más de actualizar su potencial comunicativo e integrador de la comunidad parroquial en la sociedad tradicional (Barandiaran 1973: II, 215; Lisón Tolosana 1979: 95-99; Aguirre Sorondo 1988: 132-133).

201 Colina mucho más próxima a los barrios de Landaburu, Biturritxa, Beurko, San Vicente, Zuazo, etc. que las ermitas de Santa Águeda o Santa Lucía. También en otras comarcas, como la Ribera Tudelana, el objeto utilizado para conjurar tormentas era una cruz procesional llevada hasta determinados cabezos, desde donde se bendecían los campos de los cuatro puntos cardinales del término (Jimeno Jurío 1976: 35-36).

202 Con el hisopo o con una rama de laurel impregnada en agua bendita, leyéndose el primer versículo de los cuatro evangelios, como habitualmente se realizaba en Bizkaia (Arregi Azpeitia 1999: 296).

203 Tales rogativas coincidían tanto en fecha como en intención (conjurar las tempestades y plagas del campo) en el Valle de Aramaiona (Araba), según Dueñas (1994: 135).

204 Variantes de ésta se recitan en un extenso ámbito, que comprende desde el litoral cantábrico hasta Portugal (Aguirre Sorondo 1997: 37; Calleja 1996: 252; Flores 1992: 305; Iribarren 1970: 21; Jordán y Peña 1992: 158-159; Martínez 1995: 170-173; Pedroso 1988: 361; Rúa Aller y Rubio Gago 1986: 91-92). Y, fuera ya del ámbito peninsular, en Provenza (Seignolle 1996: II, 158).

205 Las funcionalidades del campaneo, encomendado al sacristán de la parroquia de San Vicente, eran la de pautar la vida diaria del vecindario, servir de aviso ante cualquier evento y conjurar los nublados. Era el Ayuntamiento de la Anteiglesia el que remuneraba esta prestación cívico-religiosa. Como cuando, en 1810, pagó 150 reales al sacristán por repicar las campanas “a mediodía y nublados según costumbre anterior” (A. M. B.: 80-A-1).

206 Texto similar al usual en muy diversas poblaciones: San Vicente Arana (Álava), Cintruénigo (Navarra), etc.

207 Como en Balmaseda (Heróles 1978: 395), Valle de Arana (Álava), Tierra Estella y Ribera Tudelana en Navarra (Iribarren 1970: 23; Jimeno Jurío, 1976: 37); Asturias (Martínez 1995: 168-169); Galicia y León (Rúa Aller y Rubio Gago 1986: 84-90); Castilla (Callejo Cabo 1996: 245-249); Aragón y Valencia (Llop i Bayo 1988: 121-134). También se hacían sonar campanas en Alemania, Francia, Inglaterra e incluso en América del Sur (Aguirre Sorondo 2013: 145-147).

208 Existió la creencia en el poder generador de tormentas y nublados, atribuido a seres maléficos. La tormenta y el rayo eran considerados también como producto de entes fabulosos (Vázquez Gallego 1989: 79).

6.1.4. Velas de las Candelas

Otro de los símbolos propios de la religiosidad popular de nuestro pueblo, compartido con muchos otros, fueron las velas de las Candelas (Satrústegui 1974: 123-124; Rúa Aller y Rubio Gago 1986: 96), utilizadas durante el transcurso de la Misa Mayor celebrada el día de esta festividad²⁰⁹ (2 de febrero) o del Jueves Santo en la Ribera Tudelana (Jimeno Jurío 1976, 24). En Bizkaia, las velas bendecidas el Día de la Candelaria tuvieron diversas utilidades en rituales eclesíasticos, al ser colocadas y encendidas junto al sagrario en las iglesias, en las sepulturas familiares dentro de la iglesia, en los bautismos, en la vigilia mortuoria junto al difunto o en los santuarios. La percepción de protección y seguridad que ofrecen estuvo, asimismo, muy interiorizada por la población y presente en la vida diaria hasta el punto de que se encendían durante las tormentas para evitar la caída de rayos o en farolillos portátiles para andar de noche y evitar el miedo y/o cuidarse de las ánimas errantes. En Barakaldo se utilizaron como práctica ritual alternativa para disipar las tormentas, encendiéndose con ocasión de éstas. De uso generalizado pretéritamente en la localidad, en los barrios periurbanos de Bituritxa (B. E. S.) y Zuazo (R. U. S.), así como en los del valle del Kadaqua: Santa Águeda-Kastrexana (J. A. B.; M. A. C.), e Irauregi (G. S. C.); y también en la zona liminal colindante con el municipio de Barakaldo: Zaramillo (B. E. M.), Saratxo (A. F. O.); y La Quadra (D. S. M.).

6.1.5. Cruces pintadas

Otro tipo de símbolo religioso, protector contra rayos y maleficios bruñeriles, fueron las “cruces pintadas”, con cal y sobre la puerta de caseríos y establos (Leizaola 1985). De difusión generalizada en el ámbito atlántico vasco no parecen serlo tanto en Barakaldo. Tan solo uno de mis informantes (A. L. G.) atestigua que un tal Meabe, oriundo “de la parte del vasco”, dibujó una de tales cruces en la hoja de la puerta de su caserío de Zuazo. Predominaban las de cera, colocándose una u otra contra las brujas (R. U. S.).

6.1.6. Cera de Tinieblas

Similar función desempeñó, según el imaginario popular, la “cera de Tinieblas”. Utilizada en el templo parroquial de San Vicente durante los oficios de Semana Santa, los feligreses acudían al mismo el Viernes Santo (A. A. G.), o el Sábado de Gloria (R. U. S.), para traer a su casa agua bendita y una porción sobrante de esta cera litúrgica, equivalentes al agua y fuego nuevos de otras zonas vascas. Con ella

se elaboraba una cruz, colocada a modo de protección de las tormentas tras la puerta principal de la cuadra, con objeto de proteger al ámbito doméstico, a sus moradores e incluso a los animales de la casa²¹⁰ (A. A. G.; A. L. G.; B. E. S.; R. U. S.). Esta práctica es de ámbito territorial más restringido, puesto que no se efectuaba en la zona del Kadaqua. En cambio, en los dos barrios barakaldarras de la misma (Santa Águeda e Irauregi), fue usual trazar una cruz, con sal, en las ventanas de la casa²¹¹ (G. S. C.; J. A. B.; M. A. C.).

6.1.7. Ramolorio y cruces de laurel

Entre los vegetales protectores sobresale el *ramolorio*, o ramo de laurel bendecido²¹², para alejar las tormentas. En cuyo caso se estimaba conveniente echar al fuego un esqueje del mismo²¹³ (A. F. O.; A. L. G.; B. E. S.; D. S. M.). Según Dolores Salazar Miranda, de El Ciscal (La Quadra): “El humo bendice las nubes y las disuelve”. Antaño, los feligreses del municipio y de su entorno, hacían crucecitas con ese laurel bendecido los días de Domingo de Ramos o de San Juan y las colocaban en las huertas de la casa, como en El Regato/Errekatxo (E. A. U.; F. A. U.). En la barriada de Artigas (Bilbao), inmediata a Alonsotegi, colocaban estas crucecitas sobre una estaca de manzano o peral de la huerta doméstica (V. H. S.). Se atribuía a este símbolo la virtualidad de proteger las cosechas frente a la climatología adversa, ahuyentando las tormentas, el rayo²¹⁴ y también contra aquellos agentes maléficos que pudieran transitar por el territorio de la comunidad²¹⁵, como las brujas (Blanco Prado 1993: 246; Jimeno Jurío 2006: 361).

6.2. Protección y sanación de personas y animales domésticos

6.2.1. Amuletos

Un amuleto es todo objeto al que, en las culturas populares de muy diversos ámbitos, se le atribuye la virtud de preservar del mal a quien lo usa, se trate de enfermedades, peligros y ajoinamientos (Barandiaran 1972: I, 34; Rúa Aller y Rubio Gago 1990: 104). En Euskal Herria existieron dos tipos principales de amuletos, de acuerdo con su distinta “funcionalidad”: los destinados a las madres y los de los niños²¹⁶ (Azkue 1959: I, 449). El primer tipo de amuleto, o *ugetarri*, es el utilizado por las mujeres que están criando al niño, a fin de evitar o curar tumores y endurecimiento de los pechos durante la lactancia, así como toda enfermedad que obstruye los conductos de los mismos. Estos amuletos maternos constaban de “*nóminas*” o “*paten-*

209 En última instancia estos símbolos sacrales remiten a la potencialidad atribuida al fuego por el imaginario popular: en tanto que fuerza protectora, purificadora y curativa. Así, en el agro albanés se utilizaban tizones y ascuas como protección contra la tempestad y el granizo (Tirta 1997: 243).

210 La práctica de colocar cruces de cera en las ventanas y contraventanas y puertas domésticas, tenía lugar en Aramaiona (Araba) (Dueñas 1994: 131).

211 Este valor profiláctico de la sal, presente ya en la Antigüedad Clásica, informa en su variante simbólica cristiana similares ritos de otras zonas (Jordán y Peña 1992: 147).

212 El laurel fue considerado ya como eficaz protección ante las tempestades, ya en la Roma antigua.

213 Tal práctica existió, asimismo, en poblaciones de la cuenca minera vizcaína, como en Gallarta (Ibárruri 1992: 67), o en sus inmediaciones, como en Zierbena; así como en la Ribera Tudelana (Jimeno Jurío 1976: 24).

214 En Euskal Herria se hacían cruces con ramas de fresno cruzadas con otras de laurel bendecido para colocar en puertas y heredades, o bien unas brasas bendecidas, y coin ellas sahumaban cuadras, cocinas y cuartos (Aguirre Sorondo 2013: 142-143).

215 Similares prácticas se efectuaban en las poblaciones vizcaínas de Forua y Amorebieta (A. S. E.-F. 1922: 60, 94), de Gipuzkoa (Leizaola 1985: 456); de Aramaiona (Araba), donde tales cruces bendecidas el Día de Ramos, se plantaban en todas las heredades, con una rama de laurel o de romero, con un poco de agua bendita y rezando un Padre Nuestro o Credo (Dueñas 1994: 130). En la RiberaTudelana este rito se realizaba de forma similar (Jimeno Jurío 1976: 35).

216 En Gallarta se utilizaron amuletos diversos como remedio mágico del *mal de ojo* infantil: bolsitas cosidas en la faja o jubón de los niños, con los evangelios o con la imagen de San Pedro de Zarikete (Ibárruri 1992: 67, 125).

tes", piedras, trozos de vidrio y de coral, azabache y carbón vegetal tallados y colgados sobre los pechos (Barandiaran 1972: 136 y 1973: -157158). También, en Asturias, estas piedras, como la "*de la leche*", eran estimulantes de la lactancia y profiláctico de la patología mamaria²¹⁷ (Fernández García 1995: 163, 251; Rúa Aller y Rubio Gago 1990: 106). Los amuletos utilizados podían presentarse aislados, o bien combinados dentro de una pequeña bolsa o saquito de tela.

A esta última tipología pertenece el utilizado por mi informante Basilia Echevarría Saráchaga (n. 22.03.1887), del caserío Ibarre en Bituritxa. Confeccionado por su madre, amuletos similares se remontan a generaciones pretéritas del ámbito familiar: "*¡De herencia nos viene esto!*". Se trata de una pequeña bolsita de tela, de 6,8 X 6,7 cm., conteniendo en su interior diversos objetos: tres cuentas de vidrio de diversos colores y de 1,5 cm. de diámetro, dos rojas y una blanca, atravesadas en su centro por un orificio. Más una piedrecita de similares dimensiones, una cédula ovalada y doblada de



Figura 20. Amuleto protector de Basilia Echevarría Saráchaga (Bituritxa) (2.03.1884).

papel impreso con una oración²¹⁸, entre sendos cristales de análoga forma y, por último, un pequeño crucifijo metálico de 2,2X3,3 cm.

Mi informante desconocía la virtualidad de los símbolos específicamente religiosos. Asociando la piedra "*blanquita*" con el frío a los pechos; otra sirve "*para la leche*", y deja entrever que el amuleto preserva de las enfermedades precitadas²¹⁹. Otra informante de Llano (F. R. A.) conoció, asimismo, estos amuletos maternos, en los que "*se ponían perlas*". La combinación de elementos corresponde, sin duda, a la particular configuración del imaginario local, o de quien confeccionó este amuleto concreto, propio de la cultura popular barakaldarra (cfr. Erkoreka 1984: 27; 1995: 87-88).

El propio Barandiaran constata el uso de tales papelitos con textos del Evangelio, o cédulas con oraciones breves, como los más habituales integrantes del amuleto (Erkoreka 1984: 17-24). Basándose el poder sanador atribuido a la "sacralidad" formalizada de las oraciones. En cuanto a los atributos de piedra o de vidrio, Barandiaran asocia las de color rojo con el endurecimiento de pechos y las opalinas con los conductos lácteos²²⁰.

El amuleto infantil o *kutun* se diferencia sustantivamente del anterior: por el tipo de usuario, su función preservativa del mal de ojo en este caso y el tipo de productos empleados, con mayor incidencia de los vegetales y de sustancias orgánicas. Los amuletos infantiles vascos contenían, preferentemente, un trozo de cordón umbilical, pequeños fragmentos de carbón vegetal, hierbas diversas, trozos de textos evangélicos e incluso -como en Lekeitio- una monecita de cuatro maravedíes o de céntimo (Azkue 1959: I, 123, 448-449; Barandiaran 1972: I, 135; 1973: II, 157). Con frecuencia, tales amuletos se introducían en una bolsita cuadrada de tela, colgada del cuello del niño mediante una cinta o bien cosida a la faja o jubón (Erkoreka 1984: 24-41; 1995: 57-64). Los de Gallarta contenían trocitos de los Evangelios o la efigie de San Pedro de Zarikete (Ibárruri 1992: 67, 125).

Apolinaria Escobal Urkullu (n. 5.01.1892), de El Regato/Errekatxo, me informó acerca de los amuletos utilizados en Barakaldo "*en contra de las brujas*". Consistían en una bolsita colgada al cuello del niño del que se supusiera padecer mal de ojo. Dicha bolsita contenía cera, "*carbonillo*", y un "*cuarto*": antigua moneda de cobre que ya estaba en desuso en el periodo intersecular (XIX-XX), pero su madre tenía guardadas unas cuantas para tal destino.

6.2.2. Saludadores

El saludador²²¹, o "*donador de salud*", es uno de los principales agentes sanadores de la medicina tradicional²²², "*curando*" sobre todo las afecciones infantiles y femeninas. Tanto en Euskal Herria

217 Las patologías de la mama durante la lactancia eran las grietas y las mastitis (Fernández García 1995: 251).

218 En uno de estos fragmentos se advierte que el Obispo de Vitoria concede un número de días de indulgencia a quien rece dicha oración (8.12.1892). Aunque no se especifique nada acerca del intercesor invocado, la circunstancia de que deba realizarse en la iglesia de los Padres Pasionistas de Deusto el lunes de Pascua de Pentecostés, indica que se trata de San Felícísimo, a quien se llevaban los niños supuestamente aojados y/o presa de espasmos nerviosos para ser bendecidos.

219 En otros ámbitos peninsulares la "*piedra de la leche*" se la colocaban en el pecho, por delante, las madres que tenían bebés lactantes, colgada con una cuerdecita o cinta, a fin de que sus pechos diesen abundante leche y no la estropeasen las brujas con sus maleficios. En Barakaldo se asociaba, como hemos descrito, junto con otros objetos, en la bolsita de tela. En cuanto a la cédula, u hojitas de papel impreso, como texto sagrado, se utilizaba para preservar a los niños de la acción maléfica de las brujas y se introducían en la citada bolsita de tela.

220 En otras zonas del ámbito cantábrico se utilizaban en tales amuletos las denominadas "*piedras de leche*", blancas y pulidas como cuentas de collar o colgante. Utilizadas como preservativo de las enfermedades de los pechos y para incrementar la secreción láctea de las mujeres. Existieron, asimismo, "*piedras fecundantes*" y "*piedras de las águilas*" para que la gestación transcurriera felizmente y el parto se produjera con facilidad (Junceda Avello 1987: 59; Rúa Aller y Rubio Gago 1990: 106, 110; Martínez 1995: 111-112).

221 Embaucador que se dedica a curar o precaver la rabia u otros males, con el aliento, la saliva y ciertas deprecaciones y fórmulas (R. A. E.).

222 El oficio de saludador gozó de gran predicamento hasta los siglos XVI-XVII, mientras que a partir del XVIII comienzan a ser perseguidos como embaucadores por la Iglesia y los poderes públicos; si bien no con demasiado celo, lo cual explicaría su supervivencia a principios del XX (Aguirre Sorondo 1990: 316).

como en vecinas zonas del litoral y de la cordillera cantábrica se le atribuía un poder congénito para curar determinados males. Su oficio era el de “saludar”, es decir: traer la salud a los aquejados aplicando su saliva, echando su aliento o aceite hirviendo, e imponiendo sus manos sobre el supuesto enfermo acompañándose de determinadas fórmulas (Becoña Iglesias 1989: 26; Rúa Aller y Rubio Gago 1990: 157). Para el vulgo, esta virtualidad sería congénita e imputable a: tratarse del/la menor de siete hermanos/as, identificable por la presencia la marca del signo de la cruz bajo la lengua, en el velo del paladar o en la palma de la mano entre otras peculiares características y con estigmas que evidenciaban un supuesto poder congénito para prevenir y sanar. No solo saludaban a las personas, sino también a los animales. Aunque también actuasen contra otras patologías, sus servicios fueron solicitados especialmente para curar la hidrofobia y la rabia²²³, transmitidas por mordeduras de perros u otros animales. Ignacio Barriola atribuye sus “virtudes terapéuticas” a las imputables a la saliva humana, así como a “la intensa succión de la herida y su cauterización por el aceite hirviendo, que retiene en la boca y proyecta con fuerza sobre ella”²²⁴ (1979: 134-135; Fernández García 1996: 132-133; Rodríguez López 1974: 158). De acuerdo con mis informantes barakaldarras, todos los saludadores debían su poder a la cruz bajo su lengua (A. E. U.; A. A. G.), y utilizaban simplemente su aliento.

Retrospectivamente con respecto a nuestra época de referencia, resulta paradójico que el Ayuntamiento de Barakaldo el cual, en 1749, pleiteaba contra un vecino por ejercer la medicina sin estar titulado para ello, retribuyese los gastos y salario de un saludador en dos ocasiones²²⁵ (Simón Guerrero 2001: 97). Durante el siglo XVIII fue común la contratación de un saludador para que protegiese al ganado. Ya a comienzos del siglo XX, en las zonas más netamente rurales de nuestro municipio y comarca aún se solicitaban los servicios de saludadores, como los de Orduña (Bizkaia) y Poza de la Sal (Burgos). En el pueblo laburdino de Urruña también había, según Azkue, un saludador en torno a 1910 (1959: I, 421)²²⁶. Hasta Poza conducían los familiares de los afectados de Las Encartaciones y zonas vecinas; bien a pie, a caballo o en carro. Allí permanecían varios días sometiendo a “las curas” (Vicario de la Peña 1975: 364-365).

Los afectados por la hidrofobia eran conducidos a visitar a algunos de tales “sanadores”. Al suegro de Avelina Allende Gorostiza (de Gorostiza) mordido por su novilla, víctima a su vez de un perro rabioso, le llevaron al saludador de Urruña, que “le curó” mediante su aliento frío (A. A. G.). Durante la década de los veinte, los hijos de una vecina del barrio de Castaños, condujeron a ésta -a lomos de una caballería- hasta el saludador de Poza; quien cogió entre sus manos la cabeza de la “enferma” y le echó una *lendada* (soplo). En tanto que ésta sanó otro vecino, escéptico, y mordido por el mismo

perro rabioso, murió víctima de la hidrofobia (G. S. C.). Desde otros barrios de Barakaldo y alrededores se acudía, asimismo, a este saludador pozano.

Pero cuando, como en El Regato/Errekatxo, se desataba una epidemia hidrofóbica o existían temores de contagio generalizado, era el propio saludador -de Orduña en este caso- quien acudía al barrio afectado. Visitaba al ganado doméstico, recogido al efecto en la cuadra de cada casa, soplando o echando el aliento en derredor suyo. También a las mujeres y niños, e incluso al vecindario en su conjunto, reunido en la tienda o “casino” de Murriónes, prescribiéndoles además el abstenerse de carne y de vino (A. E. U.; E. L. U. / F. A. U.).

De la tardía supervivencia de la actuación de saludadores en Barakaldo, da noticia indirecta un bando de Alcaldía, fechado el 6.07.1915. En el mismo se advierte que “es conveniente que toda persona sospechosa de infección (hidrofóbica), se someta sin demora alguna a aquél tratamiento por Médicos competentes y laboratorios adecuados, y no por saludadores y otros charlatanes, explotadores de la ignorancia” (A. M. B.: 225-17).

De todo lo expuesto podemos deducir que el saludador no es más que un curandero, especializado en hidrofobia humana y animal, que posee unas señales que delatan su condición. Sana mediante la saliva, el aliento e incluso imponiendo sus manos sobre el “paciente”.

6.2.3. Curanderos

Saludadores y curanderos comparten el contacto y la proximidad con los enfermos, en el diálogo “creer y curar”. Unos y otros se acercan, tocan, acarician, soplan, untan, insalivan y miran fijamente. Se les considera depositarios de una energía curativa que comunican entrando en contacto con sus enfermos. Algo que no sucede con los profesionales de la medicina clínica, en la que se establecen distancias físicas, sociales y culturales muy marcadas. Por lo que en la cultura popular tradicional los curanderos gozan de gran credibilidad. E incluso en la actual práctica terapéutica aún desempeña ciertas funciones la instancia parareligiosa, aun cuando el recurso empírico-científico inspira mayor eficacia.

Pero, a diferencia de los saludadores, los curanderos, especialistas curativos tradicionales se “hacían” en la medida en que sus convecinos les reconocían una habilidad para sanar determinados males, aplicando técnicas más empíricas y diversas²²⁷, si bien no exentas de supersticiones. De ahí que apenas se incluyera en una encuesta referente al imaginario; pero esta misma y la bibliografía aportan ejemplos de la propia anteiglesia y de su entorno. El curandero trata todo tipo de enfermedades, tanto de las personas como de los animales, gozando de una gran aureola y no pidiendo otra

223 Azkue 1959: I, 420-423; Blázquez Miguel 1989: 211-212; Flores 1992: 315-316; Gomis 1987: 130-136; Junceda Avelló 1987: 25-27; Martínez 1995: 130-136; Rúa Aller y Rubio Gago 1990: 157-163.

224 Otro sistema fue el de un saludador de Bilbao allá por 1770, una vez chupada la herida y extraído el veneno con su propia boca, colocaba sobre ella cebolla frita a modo de cataplasma (Blázquez Miguel 1989: 213-214).

225 Bien es cierto que, en esa época, las limitaciones de la ciencia médica propiciaban que los campesinos depositasen su fe en la intervención “milagrosa” de curanderos, saludadores e incluso de los propios santos. Los saludadores eran contratados por los ayuntamientos previa aprobación y licencia eclesiásticas, recurriendo a contratarlos donde fuera. Antaño los curanderos o sanadores eran vistos como brujos o enviados del Diablo, mientras que actualmente la opinión más extendida es que no son más que simples charlatanes (Amezcuza 2002).

226 Y también en Salvatierra (Álava), Albiztur (Gipuzkoa) y una chica en Ezpeleta (Lapurdi), de los que mis informantes no hablan (Aguirre Sorondo 1990: 308).

227 Porque la medicina popular ha superpuesto frecuentemente remedios empíricos y creenciales. En la curandería esta superposición habitualmente ha formado parte de un ritual, en el que se mezclaban actos físicos sanadores y el recurso a prácticas empíricas, con la apelación a las creencias del curandero y de su paciente. Aunque el de curandero rural es un término impreciso, que lo mismo ha servido para designar a ensalmadores, santiguadores, saludadores, herbolarios, emplasteros, conjuradores, albéitares, brujos, adivinos, pícaros y embaucadores.

remuneración que la voluntad. Suele pertenecer a la categoría de gentes sencillas, modestas y de humilde vivir. Curar es para él una obligación moral, interesándose más por el enfermo que por la enfermedad, por lo que inspiran respeto y credibilidad. A él acuden personas de sitios lejanos, que habitualmente ya consultaron con otros especialistas curativos tradicionales de su aldea o entorno o de la medicina oficial sin obtener éxito. Utilizan hierbas y otros procedimientos naturales. Su conocimiento suele provenir de herencia familiar, de “tener mano” o de habérselo transmitido otro curandero (Becoña Iglesias 1989: 12-13; Vázquez Gallego 1989: 53).

Entre los curanderos más famosos estuvieron quienes recomponían fracturas y luxaciones, como el popular *Arnobateko* de Elgoibar (Gipuzkoa), fallecido hacia 1889. A él acudían lesionados de las minas de Matamoros y de Triano, tras varias jornadas de camino transportados en parihuelas; como también, más adelante, a sus hijos de la saga *Arnobate* (Barriola 1979: 142-145). En Gallarta, a comienzos del siglo XX, el curandero Cárcamo actuaba como sacamuelas, curaba llagas, ponía ayudas y vejigatorias lo mismo al vecindario que al ganado; vendiendo además hierbas, elixires y ungüentos como remedios curativos (Ibárruri 1992: 99-102).

Pero sí que recogí testimonios locales de varias dolencias y de su curación. Comenzando por la insolación: dolencia frecuente e imprevisible, debida a las largas horas de exposición al sol de nuestros aldeanos, dedicados a labores agrícolas y pecuarias; o de los mineros y los niños que aún no tenían suficientemente curtida la piel. El método para curarla es análogo al utilizado en zonas distintas y distantes²²⁸. El ritual sanador lo efectuaba en Barakaldo, preferentemente, Milagros Santurtún Escaúriz (n. 5.09.1891), de Las Carolinas (Retuerto) e hija de una afamada curandera local (A. E. U.; V. U. C.). Provista de una botella de agua fría, mojaba un paño que colocaba sobre la frente del insolado. Se decía que el “calor” de éste pasaba paulatinamente a la botella, quedando completamente curado cuando la misma comenzaba a hervir o “gorgoritear” (burbujear), llevándose consigo al evaporarse el mal que aquejaba al “paciente”. Salvo V. U. C., vecino y cliente de la citada curandera, el resto de mis informantes desconocen este último extremo, y V. L. A. afirma que también se utilizó leche al efecto. La dispersión de los barrios mencionados: Biturtxa, Llano, Zuazo. El Regato/Errekatxo, Santa Águeda, Irauregi, parece remitir a una difusión generalizada del procedimiento por todo el ámbito municipal.

Y también lo concerniente a remedios botánicos. Porque determinadas plantas fueron utilizadas por la medicina popular en la preparación de remedios empíricos, y específicos contra determinadas enfermedades, al margen o paralelamente a sus usos rituales.

La infusión preparada con hojas y tallo de *carrasquilla* (aladierna), se utilizó como depurativo para la hipotensión arterial²²⁹ (A. L. G.; E. L. U. / F. A. U.; B. E. M.). La *sanguinaria* se consideró como un eficaz remedio para el trancazo o gripe (D. S. M.) y el “mal de garganta” (G. S. C.; E. L. U. / F. A. U.). Cataplasmas de verbena se emplearon en Barakaldo en el tratamiento de pulmonías²³⁰. Vicenta Latorre, del caserío Aldeko (Santa Águeda) y la curandera de Las Carolinas, trataban catarros y desarreglos intestinales mediante cataplasmas y

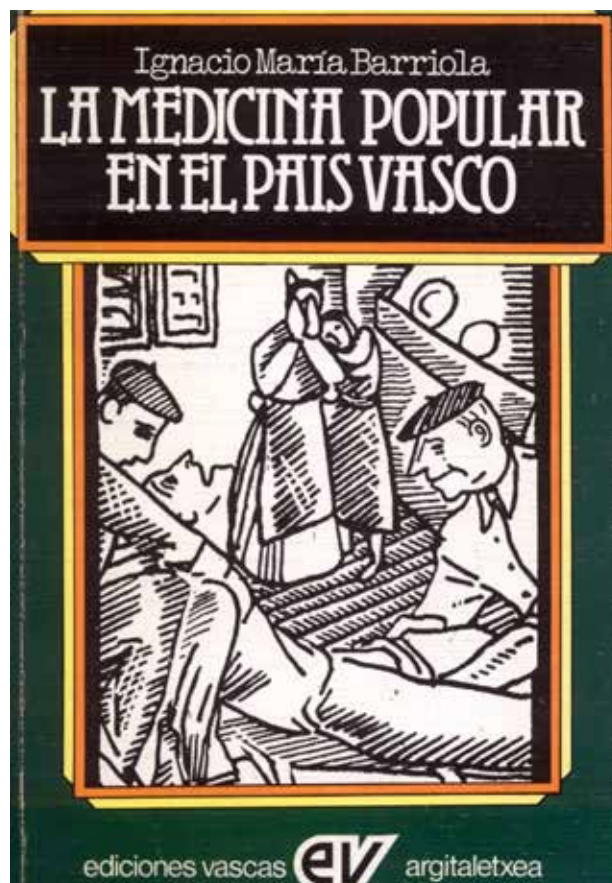


Figura 21. Curandero en acción.

friegas. Y las verrugas, recubriéndolas con el líquido lechoso de *meacamas* (diente de león)²³¹. El caldo de ortigas se consideró como un verdadero elixir de juventud (E. L. U. / F. A. U.).

6.3. Santos sanadores

6.3.1. San Antón

El 17 de enero se celebra la festividad litúrgica de San Antón y/o San Antonio Abad, abogado del ganado doméstico, dedicada a impartir bendiciones a éste (Azkue 1959: I, 288-289; Satrustegui 1974: 116, 134). En un medio ecológico como el rural del litoral vasco, donde la ganadería constituía un complemento básico de la agricultura, resulta de importancia estratégica la protección de los animales. Pero es que, además, éstos se hallan totalmente imbricados en la vida doméstica para el imaginario colectivo vasco, del cual el ser humano es otro actor más aunque, por supuesto, el principal (Azurmendi 1988: 68-69).

El cencerro, de idéntica forma a la campana, tiene un valor protector para el ganado en el imaginario popular. En Barakaldo, o al menos en algunos de sus barrios como los de Llano (F. R. A.) o Santa

228 Como Galicia (Lis Quibén 1980: 302; Becoña Iglesias 1989: 65), las cercanías de Albacete (Jordán y Peña 1992: 258), Provenza (Seignolle 1996: II, 213-215) o Perigord (Rocal 1982: 185-186, 213-215).

229 Con análogas funciones, en Álava (López de Guereñu 1975: 158-159) y en Navarra (Goicoetxea 1983: 59).

230 De análoga forma a Gipuzkoa, Navarra (Goicoetxea 1983: 77) y de Álava (López de Guereñu 1975: 197).

231 Procedimiento similar a los observados en Asturias (Junceda 1987: 270) y Galicia (Lis Quibén 1980: 294).

Águeda (I. U. V.) fue costumbre acudir al santuario de San Antonio de Urkiola, para bendecir las esquilas y cencerros del ganado, aunque no solo en la festividad²³². Este día, el mayordomo de la parroquia de San Miguel de Lakabex (La Quadra), recorría los caseríos del ámbito parroquial, pertenecientes a la cofradía ganadera local²³³. Provisto de un *mako* (saco) recogía donaciones en especie: chorizos, maíz, manzanas, *txakoli*, o partes del cerdo. El domingo posterior a la festividad se subastaban dichas viandas en la plaza de la parroquia, mientras duraba encendida la “cerilla” encendida al efecto (A. F. O.). Las ofrendas corresponden a los beneficios dispensados por el santo en cuanto protector (B. E. M.).

6.3.2. San Blas

En Bizkaia se confiaba en el poder del cordón de San Blas, en tanto que preventivo de los males de garganta. En su festividad del 3 de febrero, una vez bendecidos en la parroquia y se colgaba uno alrededor del cuello durante un número variable de días²³⁴, de acuerdo con la costumbre vigente en cada pueblo (Satrústegui 1974: 132; Ibárruri 1992: 102-103; Arregi Azpeitia 1999: 353-354). En Llano gozaban de preferencia los cordones bendecidos en la parroquia bilbaína de San Nicolás (F. R. A.), mientras que en Gorostiza se llevaba hasta que estuviera totalmente sudado (A. A. G.).

San Blas es considerado como el abogado celestial contra las enfermedades de garganta, por lo que los alimentos bendecidos en su día adquieren propiedades salutíferas para personas y animales domésticos. En todo el territorio municipal barakaldarra, así como en los inmediatos barrios de Saratxo, Zaramillo y La Quadra, se llevaban a bendecir a la parroquia respectiva diversos alimentos: rosquillas, naranjas, caramelos “de Santiaguito” y pan; convertidos mediante esta práctica litúrgica en medicinas preventivas para salud de las personas, que se conservaban durante todo el año. El vecindario de Gorostiza llevaba a bendecir, asimismo, habas que se destinaban al alimento ritual de las bestias (A. A. G.)²³⁵. En Irauregi y Zaramillo se consideraba tabú arrojar al suelo los envoltorios o peladuras de estos alimentos rituales, que tan sólo podían quemarse (G. S. C.; B. E. M.).

6.4. Otros procedimientos de medicina popular en Barakaldo

6.4.1. Ramos de laurel

En todo el ámbito municipal, así como en las inmediaciones del mismo, se sigue efectuando la bendición de ramos de laurel²³⁶ durante el Domingo de Ramos. Este *ramolorio* fue colocado sobre la cabecera de la cama, junto al crucifijo, o en las cuadras y accesos a las casas, como símbolo protector de personas y animales contra las

influencias malhechoras de brujas y de otros entes maléficos (D. S. M.; E. L. U. / F. A. U.; G. S. C.; V. L. A.; V. U. C.); conservado durante el resto del año, se quemaba al traer el nuevo.

6.4.2. Pan de Nochebuena

En todo el ámbito municipal, así como en el resto de Bizkaia (Barandiaran 1972: 73-74, 180), se denominaba “*pan saludado*” a una rebanada cortada y bendecida por el padre de familia durante la cena de Nochebuena. Se decía que este pan no enmohece, preservando y/o curando, a lo largo del año, tanto a personas como a animales (Homobono Martínez 1994: 147).

232 Al parecer, durante tal festividad, tan sólo se bendecían pan, agua y aceite con destino al ganado en este santuario. Era el sacristán del mismo quien, recorriendo las aldeas, bendecía al ganado, huertas y heredades de la casa respectiva, con el agua introducida en la campanilla o cencerro que portaba (cfr. Estomba 1982: 244). En Gallarta, se confiaba en la protección del escapulario de San Antón (Ibárruri 1992: 67).

233 En las aldeas de Bizkaia era el propio “santero” de Urkiola quien efectuaba la bendición del ganado y los establos de cada casa, provisto de una campanilla en la que se introducía agua (Arregi Azpeitia 1999: 315).

234 Once, en concreto, para Irauregi-Alonsotegi (G. S. C.).

235 Prácticas, por otra parte, comunes en toda Euskal Herria (Azkue 1959: I, 291; Satrustegui 1974: 129-134).

236 El laurel es considerado, en muchas culturas populares indoeuropeas, como símbolo de la vida, de la salud, de la protección y de la regeneración. Además de eficaz protección contra las tormentas (Aguirre Sorondo 1997: 35; Flores 1992: 304; Blanco Prado 1993: 245; Callejo Cabo 1996: 251; Rúa Aller y Rubio Gago 1986: 95).

7. INTERVENCIONES DIABÓLICAS Y APARICIONES

7.1. El Demonio

El Demonio, en cuanto espíritu infernal, busca que las almas se condenen, de acuerdo a las creencias cristianas. Pero aparece escasamente en los relatos de nuestra cultura popular e incluso de otras. En cualquier caso, en los cuentos es fácilmente engañado, quizás como mecanismo compensatorio del temor que suscita. Son más frecuentes sus funciones como genio local, que induce al hombre a perjudicar a sus semejantes (Barandiaran 1972: I, 65; Garmendia 1989: 41-53; Llinares 1990: 103-106).

En el ámbito local barakaldarra, excepción hecha de la leyenda del Puente de Kastrexana, atribuida tanto al Diabolo como a númenes diversos de su cohorte, resulta excepcional la aparición del Maligno en el corpus narrativo del imaginario popular. Únicamente he recogido un breve cuento, idéntico al existente en diversos lugares.

Un individuo había vendido su alma al Diabolo y, cuando se acercaba el momento de la entrega, se lo contó atemorizado a un amigo. Este le prometió que cuando viniera el Demonio se entendería con él. Cuando acudió, el amigo del deudor pidió un imposible a cambio del cumplimiento de lo pactado: que secase el mar con una criba. El Diabolo, viéndose burlado, se marchó sin el alma del infeliz (J. y S. P. O.).

7.2. Otros espíritus malignos

El genio maligno *Gaizkiñe* causante, según la cultura popular vasca, de enfermedades misteriosas, se encuentra entre las plumas de la almohada, que se aglomeran semejando la figura de un gallo, causando enfermedades al durmiente. Tan solo quemando las plumas en una encrucijada sana el enfermo. Como se atestigua en los pueblos de Galdakao, Elorrio y Sara, entre otros (Azkue 1959: I, 367; Barandiaran 1972: I, 93, 185-186).

Tan solo una de mis informantes, Juliana Amondarain Barañano (n. 9.01.1905), del caserío Ribera de Larrazabal (Santa Agueda - Kastrexana), me notificó fragmentariamente tal creencia. Su tío, de

El Regato/Errekatxo, y su marido de Artiba, le contaron que las plumas del colchón podían formar nódulos a modo de figuras de gallos.

Gentiles y Moros, humanoides de tiempos pretéritos y no cristianizados, aparecen en numerosas leyendas vascas, atribuyéndoseles en ocasiones estatura elevada y fuerza colosal, como a los *Baxajunek*. En estas leyendas se les atribuye morar en grutas, así como la construcción de dólmenes, iglesias antiguas, torres y casas fuertes (Barandiaran 1972: I, 57-58, 126-127, 153; 1973: II, 44-52).

Uno de mis informantes, Marcelino Zurutuza Caro²³⁷ (n. 17.06.1907), hace referencia a estos seres legendarios. Es preciso contextualizar su testimonio, ya que ningún otro/a informante local lo corrobora. Aunque natural de Barakaldo²³⁸, sus padres y vecinos provenían de la zona euskaldun de Bizkaia y de La Rioja, y son posibles fuentes de los datos que siguen.

Se atribuye a los *Moros* legendarios la construcción de torres, como la de Llano, las ferrerías, etc. Al preparar la campa para el caserío, ya que antes la zona de Basatxu era una sieva poblada de castaños y robles, aparecía escoria del hierro²³⁹ presuntamente elaborado por estos *Moros* de antaño. En el caserío de Mújica, sito en Oskariz²⁴⁰, había unas grandes mantas o capas de unos 2,5 m. de longitud. Se afirmaba que pertenecieron a los gigantes que habitaron la cueva del Aguiluchu, en referencia a la próxima de Ragua o de "Las Duchas" (M. Z. C.).

7.3. Apariciones de genios zoomórficos

En el imaginario popular vasco, diversos genios zoomórficos se cruzan en el camino de los humanos, adoptando figura de animales, principalmente de caballo, toro, vaca, macho cabrío, cabra, carnero de ovejas, puerco o perro; formas de un mismo numen del bosque, como Mari, e incluso del propio Demonio, o de algún subordinado de éstos (Barandiaran 1972: I, 15, 84, 159; 1973: II, 391-395). Se trata de una imagen conocida, pero que emplaza al animal domesticado, fuera del *topos* habitual de la domesticidad y del tiempo diurno, en lugares como caminos, márgenes de ríos o sobre los puentes²⁴¹

237 Habitante del caserío de Basatxu, sereno municipal, y afamado bolari de *a katxete*.

238 Nacido en el barrio de Lutzana, fue llevado al caserío de Basatxu a los pocos meses de edad. Su padre procedía de Oñati (Gipuzkoa) y su madre de Santa Eulalia (La Rioja). En cuanto a sus vecinos de Oskariz, el marido nació en Barakaldo, pero su mujer en el barrio pasiego burgalés de Las Machorras (Espinosa de los Monteros).

239 Escoria procedente de las *haizeolak*, cuyos restos son muy comunes aún en los Montes de Triano.

240 Caserío sito a unos 450 m. del de Basatxu y a 140 m. de altitud sobre el barrio de Gorostiza.

241 En Galicia se atribuyen estas *cousas do demo* a los encantos que se cruzan en el camino de los humanos en forma de animales, sin que causen daño alguno. También al *trasgo* o *trasno*, de aparición nocturna inexplicable, que hace que los caminantes se lleven algún tipo de chasco cuando transitan por los caminos; del *urco*, en forma de perro con apariencia diabólica que aparece en las encrucijadas e incluso del propio Demonio, aunque más folclórico que canónico, que aparece en las encrucijadas. Aquél trastorna el orden doméstico, actuando nocturnamente pero que, pese a su asimilación con otras figuras netamente demoníacas, no parece ser de temer para el humano que se lo encuentra (Fraguas 1990: 98-99; Llinares 1990: 107-127). El mito de estos diablos burlones o *diaños* se extiende geográficamente por Galicia, Asturias y León (Callejo 1996: 158-164). En Perigord (Francia) se denomina *biche* o *bélitre* a estos animales fabulosos que, tras seguir a los humanos, desaparecen, a menudo transformándose en fuego (Rocal 1982: 161).

(Azurmendi 1988: 104-117; Balandier 1989: 93). Estos seres maléficos o inquietantes irrumpen en el ámbito humanizado, evidenciando que no todo está controlado en el mismo. Distorsionan las vías de comunicación, y el monte, haciendo recordar que existen limitaciones de espacio y tiempo (la noche), que escapan al ordenamiento humano y realizando travesuras o diabluras.

Como en Barakaldo, se trata de apariciones zoomórficas de referente doméstico, metamorfosis de tipo desmesurado y exagerado, en irregulares fenómenos carentes de moderación y pertinencia: como un gato que crece y crece, un carnero o cordero, un caballo, un buey, o un burro enorme²⁴², misteriosas luces nocturnas, un *trasgo* (Barandiaran²⁴³ 1973: II, 378, 393-394; Lisón Tolosana 1990: 113-120; Llinares 1990: 109-110; Gomis 1987: 97-98). De carácter burlón, frustrante, pícaro, engañoso y bromista. Estas figuras animales domésticas sugieren imágenes que recuerdan y reproducen relaciones cotidianas y fuerzas operativas en la experiencia y la vida locales. La topografía de estas apariciones es ambivalente: se trata de lugares cotidianos y familiares, tales como el camino, el bosque o el río, pero transformados por la nocturnidad y el aislamiento. En la topografía local lo diabólico *“está presente en potencia, es immanente al contorno, a lo más interior e íntimo, a la casa misma”*²⁴⁴ (Lisón Tolosana 1990: 128-129). En ocasiones se trata de un demonio, que cambia de tamaño ante unos leñadores blasfemos (Garmendia 1989: 64), o de actuaciones imputadas a las brujas (Julliard 1994: 285).

Esta tipología de apariciones fue excepcional en el Barakaldo contemporáneo. Todas ellas están referidas al valle de El Regato/Errekatxo y, prácticamente a un único protagonista. Se trataba de Manuel Pérez Sámano (n. 14.05.1840), (a) *Perillas* o *Perillas el Loco*; natural y vecino de Tellitu, cuyos padres procedían de Ontón (Castro Urdiales). Este creía a pie juntillas en brujas y actos sobrenaturales; de carácter franco y rudo, manifestaba sin rodeos a sus convecinos lo que pensaba a este respecto (B. Z. U.).

En ocasiones, cuando Manuel subía desde el núcleo de El Regato/Errekatxo hacia Tellitu, le salía un burro al camino llegando al arroyo de Mingorreka, animal al que llegó a pasar la mano por el lomo. Él tomaba el atajo pero, más adelante, ya en Calzadilla, este animal le salía de nuevo e inexplicablemente al camino (B. Z. U.; J. P. O.).

El tal *Perillas* se encontraba elaborando carbón vegetal en el monte, por la zona de Arnabal, hacia donde se desplazaba una de sus hijas para llevarle provisiones. Esta se despertó en su casa de

Tellitu y, por carecer de reloj, creyó que estaba amaneciendo cuando en realidad anochecía. Aparejó al macho para ir donde estaba su padre y, al pasar por Calzadilla, se topó con unos corderillos “bailando”. Cuanto más se acercaba, más grandes se hacían éstos, hasta adquirir el tamaño de burros²⁴⁵. Al llegar, a medianoche, al lugar donde se encontraba su padre carboneando, éste se extrañó que llegase a deshora. Al referirle cuanto había acontecido, Manuel aconsejó a su hija: *“Esto es cosa de brujas”*²⁴⁶; *nunca salgas de casa hasta que amanezca*” (S. P. O.).

De regreso *Perillas* hacia El Regato/Errekatxo, un perro salía al camino a su paso, aumentando paulatinamente de tamaño, hasta alcanzar el de un burro. Seguía a nuestro protagonista desde Retuerto hasta el Cantarillón de Urkullurreketa y, más frecuentemente, desde la fuente de Iguliz -sobre Aranguren- hasta El Regato, en cuyas inmediaciones desaparecía²⁴⁷. En cierta ocasión *Perillas* afirmó: *“Si a mí me sale el perro, ya tendrá que retirarse”*. El fantasmagórico animal apareció efectivamente, siguiendo a Manuel quien, un tanto achispado, iba haciendo eses y efectuando este mismo movimiento (S. y J. P. O.). También un carretero veía un perro que se cruzaba delante de su carro de bueyes, desapareciendo y reapareciendo repetidamente (A. F. O.).

Un carbonero regateño se encontraba en el monte, elaborando una *hoya* de carbón vegetal. De noche se le apareció *Uno* en forma de enorme perro, saltando sobre la pila de carbón y rebajándola, mientras gritaba: *“¡Orejas, que se te quema la hoya!”*. Pese a tal visión, cuando amaneció, el carbonero pudo comprobar que no había sucedido nada. Acudieron otros vecinos de El Regato/Errekatxo, quienes habían escuchado las voces, preguntando al carbonero: *“¿Qué ha pasado, no era Ambrosio el que hablaba?”*. Confundido éste les contó lo sucedido, falleciendo poco después del suceso. Para nuestros/as informantes, el genio protagonista de la aparición era o bien un brujo²⁴⁸, o quizás el propio Diabolo (J. y S. P. O.; F. A. U. / E. L. U.).

7.4. Apariciones de almas en pena

El temor a la muerte y el miedo a que los muertos regresen son temores que se encuentran en todas las épocas y culturas²⁴⁹. Indicando una fuerte fascinación por lo sobrenatural y lo horrible. Una creencia preternatural ampliamente difundida en diversas culturas populares fue la de las apariciones espectrales de espíritus de

242 Como en Ariège, en el Pirineo francés (Vézian 1988: 104).

243 Quien atribuye parte de estas apariciones a metamorfosis de las brujas (1973: II, 498-501)

244 Este acervo narrativo de apariciones está difundido por todas las culturas populares europeas, si bien vinculado a referentes específicos de cada una de ellas, En el folclore albanés existen apariciones muy similares a las de Tellitu, aunque allí se asocian a los *lugat* o muertos vivientes, como en el cuento de Mitrusk Kuteli: “Los *lugat* de mi aldea” (1995: 179-214).

245 En Asturias, el *Diañu burlón* adopta la forma de cualquier animal doméstico e incluso la humana, y su tamaño crece o mengua alternativa y sucesivamente (Llano 1977: 58-59). Actúa por las noches y la mayoría de las veces es representado con la figura de un caballo o burro, pero lo cierto es que puede adoptar la forma de varias criaturas, como pudieran ser la de una vaca o un carnero. Su actividad, más que maligna, es burlona. Algunas de sus ocupaciones predilectas son asustar a los caminantes que transitan los caminos a deshora, y desorientar al campesino que ha perdido su ganado.

246 La mentalidad popular admite que brujas y seres malignos puedan modificar, de alguna forma, los referentes espaciales y temporales. Al atardecer extravián a quienes se demoran demasiado en el monte o a quienes les han faltado al respeto, demorándose en los caminos y desorientándolos temporalmente (Julliard 1994: 285).

247 El perro es otra de las formas animales asumidas por espíritus y genios para aparecerse a los humanos. Barandiaran recogió en Sara una narración similar de aparición nocturna, en la que el can seguía a la protagonista hasta su propia casa y que ésta identificaba con el maligno numen *Gabazko* (Dueso 1996: 86).

248 Los brujos pueden provocar un estado de somnolencia y confusión en sus víctimas, ralentizando el trabajo y alterando sus referentes temporales (Julliard 1994: 285).

249 Lo incierto, lo ominoso, lo inesperado, comprenden en conjunto una especie de zona fronteriza entre realidad y ficción. Dando lugar a etnografías extraordinarias por territorios ambiguos donde se producen los peligros de la convivencia. Territorios de umbral donde se produce el traslado de lo invisible a lo visible, engendrando extrañezas y distorsiones que desmienten la condición del orden social (Vigna Vilches 2020). En la cultura popular la vida no finaliza con la muerte y la vida de las almas se desarrolla, sobre todo, en este mundo (Gondar Portasany 1983: 119).

difuntos, que entrañaban peticiones de favores, como el de cumplimiento de promesas que el aparecido no pudo o quiso cumplir en vida y reparar el mal que realizaron en vida y pedir perdón por el mismo; o petición de misas y luces²⁵⁰, augurios de muerte del vivo, en el caso de los condenados para que les rasquen el hábito sagrado si fueron enterrados con él, o bien todas estas cosas (Gondar Portasany 1983: 120, 123). Los encuentros con almas en pena se consideraban especialmente peligrosos, porque sólo podían liberarse de sus culpas transfiriéndoselas a un transeúnte por caminos o campos mediante contacto (Kuschick 1995: 100-101). En el mundo cristiano los aparecidos son, casi siempre, almas en pena agresivos y peligrosos, puesto que traen un mensaje del más allá, de corte religioso, de venganza o de justicia, o bien de anuncio de muerte y/o castigo (Acosta 1996: II, 46), y se producen preferentemente a personas con determinados rasgos asociales.

La forma más usual adoptada por un muerto para presentarse es la misma con la que andaba por la tierra, también la de pájaros sobre todo palomas, o bien la de luces o de sombras, siendo más sofisticados los casos en los que se combinan luz y figura, quizás con un intenso olor a incienso o a cera; en cualquier caso, el vivo que presencia una aparición puede verla perfectamente (Gondar Portasany 1989: 166-169, 181, 186-187). Los lugares de encuentro unen, separan y protegen los espacios colectivos de los vivos de los de los muertos. Los muertos aparecidos actúan *“como exponentes fideignos por un lado, y como eficaces vehículos por otro, de la retórica del deseo, del ansia de sobrevivir y trascender lo meramente humano, al conjugar el pathos de la muerte con el logos de la vida”* (Lisón Tolosana 2004: 302). En la tradición vasca los espacios asociados a la muerte tienen una fuerte vinculación con la memoria colectiva; se sitúan a uno y otro lado de una barrera imaginaria que, como lugar simbólico, separa a los vivos de los muertos en el imaginario colectivo de la tradición y superstición.

En Euskal Herria y más allá, las aparecidas almas de los difuntos se prodigan -de noche y en las encrucijadas de caminos- en el imaginario popular hasta las primeras décadas del siglo XX. Según las tradiciones locales, se manifiestan de forma humana e incluso con la mortaja con la que fueron enterrados/as; también se dejan ver en

forma de luces, de sombras, de paloma, de perro o mediante el ruido de un impetuoso viento (Azkue 1959: I, 179-183; Barandiaran 1972: I, 31-32, 113-114 y 1973: II, 53-56; Garmendia 1989: 23-36; Lisón Tolosana 1979b: 254, 400; Pedroso 1988: 278; Vicario de la Peña 1975: 366-367). Reciben diversos nombres: *argiak*, *arimak*, *erratuak*, *izugarriak*. Demandan a sus deudos la celebración de unas misas por ellas, restituir lo injustamente adquirido en vida o reparar alguna falta en ella cometida; como reubicar mojones que cambiaron de sitio en sus lugares debidos²⁵¹, que le despojen del hábito con el que fue amortajado, ya que no pueden entrar en el cielo o en el infierno. Suele decirse que a quien se aparece un difunto/a fallece en un breve plazo, sobre todo si lo ha tocado. El camino y/o la encrucijada²⁵², el cementerio, a menudo lugares públicos, son los lugares privilegiados de las apariciones de referencia, considerándoseles puntos de contacto con lo sobrenatural.

La tipología de apariciones de la Zona Minera de Las Encartaciones, colindante con Barakaldo, es asimismo muy similar. Desde las almas en pena que pueblan el entorno de Gallarta para demandar misas y novenas, hasta los difuntos que tan sólo pretenden una amigable conversación²⁵³. En Montellano (Galdames), una comitiva funeraria nocturna deambula entre luces y salmodias²⁵⁴. Los/as aparecidos/as se enseñorean previamente de las estradas, encrucijadas y fuentes del ámbito rural, y también del entorno de las labores extractivas: como las formas blancas, con luces sobre sus “cabezas”, que se vieron en Gallarta tras el derrumbe de una mina que produjo varios muertos a comienzos del siglo XX²⁵⁵, solicitando que se pagasen las misas que habían prometido en vida (Homobono Martínez 1991: 109 y 1994: 145; Ibárruri 1992: 125; Trueba 1959: 197 y 1978: 96-97).

Ya en Barakaldo, un primer tipo de apariciones son aquéllas en las que el ánima se manifiesta asumiendo apariencia antropomorfa. Como la difunta amiga que se le aparecía a una vecina de El Regato/Errekatxo, sin hacer ni solicitar nada. Pero la aterrada regateña fue enfermando hasta que, acompañada por mucha gente del barrio, acudió para solicitar remedio a la ermita de Santa Águeda. Allí fue víctima de una desgana. El cura no concedía importancia a su relato, afirmando que solo se trataba de visiones (A. A. G.).

250 Porque la oscuridad es su medio casi natural, siendo infrecuentes las apariciones diurnas.

251 Para el imaginario popular, también en Galicia, mover los mojones para arrebatar terreno al vecino es una de las acciones que implican que, una vez muerto el quien cometió este acto, debe volver al mundo o solicitar a sus deudos la colocación en su sitio el mojón que él desplazó (Llinares 1990: 96, 125), o restituir lo robado.

252 La consideración de las encrucijadas o cruces de caminos como lugares sagrados es una creencia muy primitiva, que no sólo se encuentra en el norte peninsular, sino que también forma parte de las mitologías y tradiciones europeas, así como de otros pueblos.

253 Observa Trueba que en el relato de las apariciones de muertos referidas por la población: *“[...] apenas hay nada original ni nuevo, que no esté vaciado, digámoslo así, en el modo vulgar y rutinario de las apariciones de muertos, en que nunca faltan misas en tal o cual templo o altar, las velas encendidas y las restituciones o satisfacción de deudas”*. Este autor refiere más concretamente, en *El cura de Montellano*, cómo regresando éste -Francisco Hurtado de Saracho- a su aldea, subió desde El Arena hasta Montellano en amigable conversación con un cantero quien, según reparó después el presbítero, *“había fallecido hace quince días”*. Porque la experiencia de la aparición parece natural y, si el muerto no lo revela, nunca se sabría que se trata de tal (Gondar Portasany 1989: 178-179). En otro cuento, titulado *La visión de Las Muñecas*, transcribió lo que el cura de Montellano -José de Sagarminaga- le contó sobre las apariciones que tuvo Nicolás de Palacio, vecino de esa aldea, que describe su encuentro con personajes vestidos de blanco, asexuados, sin olor ni casi forma. Según afirmaba Nicolás, se encontró *“[...] rodeado de muchísimas figuras de forma humana [...] yo no sentía voz, ni ruido ni olor alguno [...] el color de su cara y manos era blanco tirando a sonrosado en la parte superior de las mejillas [...] Todas estaban vestidas de un mismo modo, con una especie de alba o túnica blanca que no les dejaba ver los pies. De la cintura arriba les cubría una cosa como roquete de acólito, y en la cabeza llevaban una capucha pequeña que se subía del cuello. La cintura era tan delgada que se podía abarcar con mis manos, y la ceñía una hermosa faja de cuatro pulgadas de ancho. Todas las figuras eran enjutas de carnes, y observé que no tenían barba ni pelo”*.

254 A modo de la Santa Compañía o Huestia del noroeste peninsular. Esta modalidad de almas en pena que vagan por los caminos formando procesiones con la cruz parroquial portada por un vivo no es muy común en Euskal Herria; y, sin embargo, tanto en Montellano (Galdames) como en Barakaldo encontramos varios ejemplos. La idea de procesión se relaciona con la de camino; éste y la encrucijada son los lugares privilegiados de visión de la Compañía (Llinares 1990: 99).

255 Así describe el hecho Blasco Ibáñez (1984: 20) en un interesante testimonio, pese tratarse de un autor forastero que no reúne la condición de folclorista y cuyo testimonio es indirecto y, posiblemente, filtrado por el escritor: *“Las mujeres de Gallarta afirmaban que de noche salían gemidos del derrumbamiento. Durante unos meses vieron en el camino de Labarga formas blancas, con luces en la cabeza, arrastrando cadenas. En las casas temblaban los muchachos y las jóvenes oyendo hablar de las pobres almas en pena salidas de la mina”*. Sin embargo, ya señaló que en, las minas francesas de Hainaut, se creía que si un obrero perecía en una mina su espíritu se aparecía a sus descendientes hasta que su cuerpo fuera enterrado en tierra santa (1894: 495).

A una vecina de Santa Agueda, Aingeriñe, le contó su abuelo Valentín²⁵⁶ que en este barrio se le apareció, en tres ocasiones, un difunto para pedirle que rezase por él. En cada aparición efectuaba una petición diferente, y en la tercera solicitó a su interlocutor que le diese la mano. Éste, en lugar de ello, le tendió su pañuelo, que se quemó (I. U. V.). Una conseja similar se refiere a Alonsotegi, en la que el aparecido pide a su vecino que le encargue misas en la basílica de Begoña, y en cuyo pañuelo queda grabada la mano del aparecido (J. A. U.).

Una chica soltera, natural de Zeanuri (Bizkaia), vivía con sus padres en Sodupe hacia 1920. Al quedar huérfana fue a vivir a Artiba (Alonsotegi) con sus tíos, arratianos como el resto del vecindario de este pequeño *somo*, en las faldas del Ganekogorta. La tía, de origen hospiciano, era de carácter particularmente duro. La joven llevaba cada día un costal de trigo, para molerlo, al molino de Arzila en Sodupe. Al pasar por los caseríos alonsotegiaras de Kortatxu veía a una vieja desconocida que, en su viaje de regreso, siempre la pedía un plato de harina, a lo cual se negaba sistemáticamente la joven. Habiendo comentado el suceso con su tío, este la recomendó que al día siguiente no rehusara efectuar la donación solicitada prometiendo, además, que la acompañaría. Esa misma noche, a las doce en punto, se la aparecieron en su habitación la vieja mendiga, acompañada de un fraile capuchino, en medio de una claridad tal que parecía ser de día. La joven quiso pedir auxilio a los de casa, pero los aparecidos la recomendaron que no lo hiciese. El fraile la dijo: *“¿No me conoces?; yo te puse el escapulario de la Legión de María en Zeanuri”*, instándola a complacer a la anciana. Bajaron a la cocina y, sobre el pañuelo de la mendiga, la joven colocó unos puñados de harina. Acto seguido vio salir del caserío al fraile, pero no a la vieja que había desaparecido. Al poco tiempo falleció la chica (J. A. U.). Otra vecina de Artiba, Eulogia Unzalu Echevarría²⁵⁷ (n. 11.03.1896), presenció una comitiva de velas ardiendo²⁵⁸ en la oscuridad, en la campa de Mintetxu, más abajo de Artiba, falleciendo al poco tiempo (J. A. U.).

Por último existe una corta tipología local de metamorfosis zoomórficas: paloma o pájaro. Hacia 1931, una criada de Santa Águeda - Kastrexana, natural de Ávila, acudió de mañana a buscar agua a la fuente del Regatillo, sita bajo las escuelas de barriada. Allí una paloma se posó en su cabeza, enredándose en el pelo de la asustada sirvienta. La paloma, un alma difunta, la recordó cómo la tenía ofrecida una misa que no llegó a encargar, demandándola que se celebrase. Los vecinos tomaron muy a chacota esta presunta aparición, narrada por su protagonista (J. A. B.).

Otro relato, de ribetes legendarios, tiene también por escenario un manantial de la zona de Artiba: el de Udoi, rebautizado en 1913

como Fuente del Tarín²⁵⁹ (Sansebastián 1995: 111-115) o el de Iturrioz. Fue recogido, al parecer, por Juan Mugarza con anterioridad a 1950 y publicado por éste en forma novelada (1981: I, 95-96). Resumo su línea argumental²⁶⁰:

Una joven de Alonsotegi subía hasta allí a diario, para ver al ganado que sus padres tenían suelto en el monte. Se encontraba frecuentemente con un joven, con el que pronto trabó amistad y después mutuo enamoramiento. Un día, el joven le comunicó que debía emigrar a lejanas tierras, poniendo por testigo a un tarín que estaba junto a la fuente de que regresaría para casarse con ella. Pasaron dos años hasta que, un día de noviembre, la chica visionó -con los ojos cerrados- la cara de su prometido reflejada en el agua del manantial. Al día siguiente, un tarín se posó en su mano, “diciéndole” que el incumplimiento de promesa se debía a que, durante el viaje de regreso, su barco naufragó y “piando” para que rezase por su alma. La joven, con el tarín entre sus pechos, bajó desesperadamente del monte, cayendo por un risco. Al cabo de cuatro días, sus familiares la encontraron muerta y cubierta por la nieve. Al ir a amortajarla, encontraron entre sus pechos al tarín con una gota de sangre, símbolo de la unión entre ambos jóvenes. Concluye el cuento afirmando *“que aquellos que se casen en el mes de noviembre y si se han prometido en la fuente del Tarín estando éste presente, esa pareja tendrá un matrimonio feliz”*.

De tipología más ortodoxa etnográficamente es la leyenda del *Zuzidun txakurra/ El perro de la tea*, recogida y publicada de forma bilingüe por Azkue (1959: II, 364-366) en Otxandiano, pero referida a Barakaldo. Contiene todos los elementos tópicos del repertorio temático de las apariciones de un alma en pena. Estas se aparecen a los vivientes en forma de can fulgurante pidiendo la reparación o restitución del mal hecho en su vida y/o la celebración de misas por su alma²⁶¹. Transcribo la leyenda literalmente, en castellano, por su indudable interés etnográfico.

“En la comarca de Baracaldo, en tiempo en que el pueblo hablaba en vascuence, las noches siguientes a la que alguien fallecía, aparecía un perro llevando en el hocico una tea que desprendía fuego y llama. Cuando veía a alguien, se zambullía en el primer arroyo y desaparecía.

En una ocasión en que un hombre estaba en la agonía, su hijo salía de casa en busca de un sacerdote. Viniendo juntos, dijo el muchacho al sacerdote.

- Aunque aparezca el perro de la tea, no se asuste, Señor. Dicen que no hace daño.

A la hora y media, próximamente, después de ayudar a morir al anciano, iban por el camino de antes el sacerdote y el muchacho, con más miedo aquél que éste. Después de llegar a su casa, dijo el sacerdote al muchacho:

256 Dato que retrotrae el suceso, objeto de la narración, a mediados del siglo XIX.

257 Su padre era oriundo de Olaeta (Aramaio) y su madre de Dima, establecidos en Artiba en torno a 1890.

258 Además de con las almas en pena, la aparición de *gauargi* (luz nocturna) en algunas zonas de Euskal Herria es característica de la de un genio benigno de la noche, que se aparece en forma de luz sobre la tierra, sobre algún árbol o peña (Barandiaran 1972: I, 93). En Galicia una de las apariciones mortuorias se realiza en forma de pequeños puntos luminosos, luces o fuegos fatuos, que se aprecian en la noche, en cronotopo de coordenadas espacio-temporales bien definidas. El cortejo fúnebre aparece de noche, siempre y cuando el visionario va de camino (Bouzas y Domelo 2003 [2000]: 281; Lisón Tolosana, 2004: 38-39, 59).

259 Junto a este manantial se reunían antaño todos los pastores de Pagasarri y Ganekogorta, para iniciar un gran rodeo con los caballos que, en estado semisalvaje, pastaban por la zona. Uno de estos últimos rodeos se efectuó hacia 1941 o 1942 (Mugarza 1981: I, 96). La fuente se construyó por suscripción popular de un grupo de montañeros. El tarín es, al propio tiempo, un ave variedad del canario silvestre y un realillo de plata -de ocho cuartos y medio- módica cantidad que aportó cada uno de estos montañeros para sufragar la construcción de esta nueva fuente por suscripción popular a partir del manantial en 1913, emitiéndose al efecto mil títulos o tarines de 25 céntimos. Tal aportación dio origen al nombre de “Fuente del Tarín”, inaugurada el 12.04.1914.

260 Aun cuando tengo mis dudas sobre su carácter de genuina leyenda.

261 En la Galicia rural se denominan *Candelas* a estos peculiares y temidos canes nocturnos, que echan *candela* (llama de fuego) por la boca, anunciando una muerte próxima (Lisón Tolosana 1997: 35). Porque el relato de la aparición de un enorme perro noctámbulo no es exclusiva del País Vasco (Martos Núñez 1997: 68).

- Hoy no te vayas a tu casa, quédate en la nuestra.
- Aunque no sea para que no se asuste la madre, yo necesito ir. Si no fuera, pensaría que me ha tragado ese animal. No tengo más remedio que ir.

- Si crees de necesidad el ir a tu casa, lleva en las manos esta cruz. Si se te aparece ese perrazo, haz con el mango de esta cruz una gran circunferencia, en la mitad la señal de una cruz, y estáte allí sobre la raya, mientras estás hablando con él.

- ¡Hablando! ¿Señor, yo que le diré?

- Tú dile esto: Si eres de buena parte, acércate y dime lo que quieres. Si eres de mala parte, no te acerques en siete estados a la redonda.

Viene ese muchacho hacia la casa, y poco antes de llegar a la puerta se le presenta repentinamente el perro y

- No te asustes -le dijo la alimaña de la tea-; soy Fulano y estoy condenado.

El muchacho callaba y temblaba, sin ánimo para decirle más.

- De esas dos heredades de ahí abajo sacaba yo anualmente tierra a mi heredad por la acequia, y por eso estoy condenado.

El muchacho estaba a punto de caer por efecto del miedo y sin fuerzas para alentar.

- Aunque tenga cara de perro, me calienta enormemente este hábito que me vistieron al morir, y quítame este vestido con esa cruz que tienes en la mano.

El muchacho, a duras penas, quitó su vestido al infortunado de figura de perro. Se le desapareció para siempre la enorme alimaña y todo temblando se acostó el muchacho y no se levantó más.

Oído a una hija de Ochandiano".

Se creía que las almas de los difuntos sufren por falta de luz, y de ahí que sus deudos encendieran luminarias en la iglesia, en honor de ellos. Las apariciones fúnebres se producen de noche, lo que incrementa el temor y el misterio, y habitualmente cuando el visionario va de camino (Lisón Tolosana 2004: 59, 180). Una vez al año, a comienzos de noviembre, salían las almas para circular libremente por el mundo, incluso durante el tiempo diurno²⁶². Con el fin de cristianizar estas creencias precitadas, la Iglesia institucionalizó la festividad de Todos los Santos y el día de Difuntos (Thalarnas 1975: 71-73).

7.5. Fantasmas

Otra manifestación "sobrenatural" fueron las apariciones de fantasmas, cubiertos con la típica sábana blanca. Tipo de espanto compartido indistintamente con las brujas, de escasa plausibilidad ya desencantada en la época de referencia; y atribuidas a bromistas u oportunistas, aunque con un margen de incertidumbre. Trueba²⁶³ recogió la creencia, entre los vecinos de Montellano (Galdames), de la existencia de espantos, una especie de genios o seres fantásticos.

En Alonsotegi se aparecía por la noche, a comienzos del siglo XX, un peculiar fantasma que, a juicio de del corresponsal de un periódico barakaldarra, se trataba de: "[...] una persona bromista ó astuta, que vestida la mitad del cuerpo blanco y la otra mitad negro,

merodea por las noches llevando la intranquilidad á varios hogares" (V. B., nº. 4, 3.02.1906). Según el gacetillero pudiera tratarse de una estratagema para llamar la atención hacia un determinado lugar, con ánimo de introducir por otro contrabando de carnes y otros géneros en Barakaldo.

Genéricamente se afirmaba que, "de noche salen brujas y fantasmas con sábanas blancas" (G. S. C.). Figuras fantasmagóricas que aparecían, de esta guisa, junto a la regateña fuente de Iguliz donde, hacia 1944, propinaron un susto a Pepe, hijo del ganadero de Arroletza (M. G. G.). En Basatxu salía "una con una sábana, y todo el mundo cogió miedo" (F. R. A.). Pero ya décadas antes se atribuía escasa credibilidad a tales apariciones. Hacia 1880, un vecino de Santa Águeda regresaba de noche a su caserío de Azkuta. Como le habían advertido, entre Orcón y Solondo -lugares poblados de castaños y de robles- le salieron brujas ensabanadas tocando la pande-reta. Se trataba, al parecer, de vecinas que no pretendían otra cosa que robar patatas y que, una vez identificadas, no volvieron a cometer fechorías (I. U. V.).

Un bromista de este barrio salió al paso de su hermano, cubierto con una sábana, tras la tapia del cementerio de Portugalete, y fue apedreado por éste (V. U. C.). Otro presunto fantasma ensabanado persiguió a las mozas de Retuerto por el camino de la vega de Ansio y su entorno, en la noche cálida del plenilunio estival. Detenido y trasladado a la "perrera de Sanvi" (dependencia carcelaria de San Bizente), resultó ser un pobre orate del barrio de Kareaga (Serna 1996: 98). También en el lugar sanvicentino de Arteaga (A. L. G.), un espacio de aquelarre según Perea Vitorica (1944), una figura ensabanada salía frente al depósito de agua²⁶⁴. Uno de tales espantos consiguió que toda una familia se arrojara a un jaral, de donde debieron ser rescatados con cuerdas (M. A. C.).

Que unos cuantos jóvenes se hayan vestido con sábanas para hacer fechorías o asustar a la gente es algo común en Galicia (Lisón Tolosana 2004: 213). Lo que constituye una carnavalización de las apariciones fantasmagóricas.

7.6. Día de Difuntos

El Día de Difuntos de noviembre señala una inflexión en el ciclo anual propio de la cultura popular. Concluida la cosecha y la siembra, comienza el letargo invernal y la reclusión doméstica. Es también el inicio del culto a los antepasados, de los difuntos que se visitan en el cementerio y cuya presencia como ánimas se creía ubicua.

Al margen de las creencias y rituales relacionados con ánimas y difuntos, pero sin duda informada por ellos, subsistía en el Barakaldo de entresiglos una curiosa costumbre, propia también de otras latitudes (Jordán y Peña 1992: 207; Jociles 1992: 85).

En Santa Águeda, Irauregi y El Regato/Errekatxo, niños y jóvenes robaban calabazas en las huertas vecinales (F. A. O.). Una vez ahuecadas, asemejados los ojos, boca y nariz, se colocaban en paredes de lugares estratégicos: esquinas, puertas, etc. Ya anochecido, era introducida una vela encendida en su interior, para aterrar a los

262 Creencias vascas, todas ellas, muy similares a las de Asturias y Galicia (Llinares 1990: 95-101). En León también se asociaban las apariciones de ánimas con el hurto de hortalizas, dándose el caso de que algún mozo atrevido la emprendiera a tiros con la aparición (Terrón 1996: 114). En Galicia, "las almas de los muertos pueden, en la imaginación popular, tomar las formas más variadas y caprichosas" (Rodríguez López 1974: 172).

263 "El cura nuevo" (1874).

264 En cierta ocasión, hacia 1934, este "fantasma" persiguió a mi propia madre y a sus jóvenes amigas hasta la Casa de Lastra, en Landaburu (M. A. M. F.).

desprevenidos viandantes, especialmente a las amas de casa (A. E. U.). En los dos primeros barrios, el fruto vaciado se colocaba sobre un palo y tosco monigote con ropas viejas, para conseguir mayor eficacia (M. A. C.; G. S. C.). Pese a su aparente trivialidad, se dice que en Gordexola una vecina enfermó y murió a consecuencia del susto recibido (E. L. U.).

A comienzos del siglo XX, varios adolescentes permanecían durante toda la noche del 1 al 2 de noviembre en el campanario de la parroquia de San Vicente. Con los primeros albores de la mañana se tocaban a difuntos las campanas, recordando al vecindario barakaldarra la función de la festividad de los Fieles Difuntos, e invitando a los creyentes a la oración por los que se fueron para siempre. Relevados por otros campaneros, el toque de campanas proseguía durante la madrugada del día de referencia (*Pormécheta* 1972).

8. IMÁGENES Y SANTOS/AS

La sacralidad de una imagen dimana de constituir una representación del santo/santa correspondiente, mediador o intercesor para la ortodoxa religión eclesial pero objeto de culto autónomo para la religiosidad popular²⁶⁵. La imagen es, para aquélla, una mediación o puente entre una realidad puramente espiritual y la vida real; una representación material de un ser espiritual como el santo/a, creada para demostrar veneración a la que se recurre por el supuesto papel intercesor con la divinidad (Mariño Ferro 1987: 54-56, 63)²⁶⁶. Para la religiosidad popular, en cambio, acaba siendo tratada como persona dotada del poder de curar las enfermedades y a la que se realiza una petición tangible. Desde época antigua se ha tenido por patronos de diversas enfermedades, oficios, fenómenos meteorológicos, etc., a determinados santos protectores. La imagen del santo/a trascendía su función estética, representando los atributos específicos poseídos y a la que se recurría en las dolencias con ella relacionadas²⁶⁷.

La religiosidad popular es ambivalente al respecto. Por una parte, existe una clara conciencia de que las imágenes de santos/as son obra humana, tratadas con marcada familiaridad. Pierden su valor, en cuanto símbolos sagrados si se han vistos tallar o esculpir, o si es conocido el tronco o bloque de piedra del cual proceden (Velasco Maillo 1989b: 401-402). En el cancionero popular, p. e. el gallego- existen coplas que se toman a broma la imagen respectiva, que está hecha de la misma madera que los zuecos o las cucharas del intérprete, cargadas de ironía (Mariño Ferro 1987: 21-22, 57). Un vecino de Saratxo dedicó una de tales estrofas a la rústica imagen de San Sebastián, de la ermita de este barrio y confeccionado con la misma madera que la utilizada para sus faenas domésticas.

*"Día 20 de enero,
día de San Sebastián;
que del pebre de mi burra
eres hermano carnal".*

Pero, en cuanto representación material de lo sagrado, la imagen deja de ser un simple trozo de madera o de alabastro. El santo, la santa o la virgen son tallas poseídas, veneradas y asociadas con los antepasados más que un concepto teológico foráneo. Incluso es posible que, para el imaginario popular, no exista esta relación de mediación entre lo real y lo espiritual, pasando a identificarse el signifiante (imagen) con lo significado (el santo/a)²⁶⁸. Según diversas versiones locales de la canción de postulación interpretada la víspera de la santa siciliana: *"Santa Águeda es una imagen, la tenemos que adorar, ..."*

Un castigo ejemplar recae sobre quien ofende a un santo/santa ultrajando su imagen²⁶⁹. Una tradición local ilustra este presunto peligro por la transgresión efectuada. La imagen de yeso de San Bernabé estuvo depositada en el caserío de la familia Llano, de Castaños, hasta la construcción de la ermita hacia 1915. Un francés, que estaba de paso, propinó despectivamente un golpazo a la misma, rompiendo la mano. Al bajar hacia El Regato/Errekatz, el iconoclasta tropezó, cayendo y rompiéndose este mismo miembro. El lugar donde ocurrió este suceso se denomina aún Peña del Francés, y se halla cerca del núcleo de El Regato/Errekatz (F. L. Z.).

8.1. Santa Águeda y la medicina creencial

El santuario de Santa Águeda²⁷⁰, domina la desembocadura del Kadagua en el Nervión desde un rellano, a 188 metros de altura en las estribaciones del monte Arroletza (454 metros). Ubicación estratégica antaño, sobre la calzada del puente de Kastrexana, paso obligado entre Bilbao y Santander, y muy próximo a la que por Balmaseda conducía hacia la Meseta, ambas integradas en la ruta jacobea. Hoy se accede al mismo por la carretera local que desde Cruces conduce, por el collado de Basatxu (134 metros), hasta Kastrexana; barrios ambos especialmente vinculados a las romerías de Santa Águeda, y el segundo de ellos territorio local donde se asienta el santuario (Homobono Martínez, 1994 a, 2001, 2019-2020, 2021).

²⁶⁵ La falta de suficiente confianza en la ciencia médica incrementaba la confianza en la intervención de los santos, especializados en la sanación de diversos males.

²⁶⁶ Pero quizás el ejemplo más similar es aquél de un hortelano de la Rotxapea (Pamplona/Iruñea), que exclamó al ver la talla de un santo elaborado con la madera de un cerezo estéril de su propiedad: *"Treinta años fuiste cerezo/ y tus frutos jamás vi;/ los milagros que tú hagas/ me los paso por aquí!"* (Arazuri 1974: 88-89).

²⁶⁷ Así, por ejemplo, Santa Águeda, "la santa de las tetas" por haber sido desposeída de las mismas, era considerada como abogada y protectora de las mujeres en sus dolencias de los pechos; la cegada Santa Lucía se relaciona con la vista, etc.

²⁶⁸ En la cultura popular tradicional el pueblo sustenta un concepto animista de las imágenes santorales, identificando su talla con el propio santo (Jimeno Jurío 1976: 32). Como aclara Sébillot, para el imaginario popular: *"[...] des statues sont de véritables entités puissantes, ayant une volonté propre, douées de la même sensibilité que si elles étaient en chair et en os, amena leurs adorateurs à les traiter comme des êtres intelligents et responsables, susceptibles de comprendre les reproches ou de redouter les menaces"* (1985: VII, 208).

²⁶⁹ Estos actos de iconoclastia son muy frecuentes entre las leyendas relativas a imágenes y santuarios, quebrando la apropiación simbólica sagrada (Velasco Maillo 1996: 89).

²⁷⁰ El edificio religioso que nos ocupa -se remonta, al menos, al siglo XVI- y es denominado popular y usualmente ermita, aunque algunas fuentes históricas se refieran al mismo como santuario, ya que en Bizkaia esta segunda categoría resulta de aplicación excepcional. Pero, tanto por su tamaño y pretensiones (31,5 x 9 metros), como por la existencia de presbiterio y sacristía-camarcín, así como por su importancia en el contexto comarcal, el templo de Santa Águeda debe ser adscrito a la categoría de santuario.



Figura 22. Imagen y santuario de Santa Águeda, muy relacionado con la medicina popular supralocal.

8.1.1. Funciones terapéuticas

En Euskal Herria, como en toda la cristiandad latina de Europa, Santa Águeda es considerada como advocación venerada específicamente por las mujeres. Recurren a su intercesión bienhechora aquellas gestantes que quieren propiciar un buen parto, las madres o nodrizas con insuficiente leche, y las aquejadas por diversos males de pechos: inflamación mamaria (mastitis), grietas, cáncer de mama, etc., ofrecimiento y presentación de sus hijos en la ermita. Por tales motivos acuden las mujeres del entorno respectivo a ésta de Kastrejana y a otras cinco ermitas de idéntica advocación en la Euskadi atlántica, reforzando sus peticiones mediante ofrendas de aceite, velas, flores o dinero.

Lo propio sucede en diversas regiones españolas donde, además, las mujeres casadas ejercen el protagonismo ritual y el mando simbólico durante la festividad de la Santa (Caro Baroja 1979: 372-382; Laburu y Baza 1995: 56-70, 77-109; Van Gennep 1973: 77). Por todo el hexágono francés se atribuye análoga especialización terapéutica a Santa Águeda -mujeres que amamantan, niñeras (Bretaña), males de senos (Provenza), cáncer de senos y, por extensión, contra el cáncer (Ardenas); también se la considera protectora de las mujeres,

casadas o solteras (Van Gennep 1973: 76-77). Asimismo en Italia, la virgen y mártir de Catania ostenta la abogacía de referencia²⁷¹ (Rivera 1988: 288-290, 360-364; Torre 1994: 318-321).

Esta virtualidad taumatúrgica atribuida por la religiosidad popular a Santa Águeda se asocia con el episodio más conocido de su martirio, durante el que le cortaron los pechos, tras lo cual sanaron milagrosamente sus heridas. Más allá de la leyenda hagiográfica, el culto a Santa Águeda enlaza con la cristianización de las antiguas *Matronalia* romanas, fiestas dedicadas a propiciar la fertilidad de las matronas, adscritas al culto a Juno Lucina, divinidad femenil de los partos y de la abundante lactancia (Caro Baroja 1979: 368-371; River, 1988: 360).

Pero, además de estas funciones, otros atributos de Santa Águeda son los de preservar contra incendios y erupciones volcánicas, siendo invocada por bomberos y a favor de las Ánimas del Purgatorio; y los más genéricos de proteger contra los malos espíritus, enfermedades del ganado y de potenciar la producción agraria, siendo patrona de los viñadores. Se asemeja así a la Buena Fortuna -*Aghatà Tyché*- de la antigüedad clásica (Van Gennep 1973: 79). En Euskal Herria se le atribuye, sobre todo, una segunda faceta sanado-

²⁷¹ Aunque en algunas zonas prevalecen Santa Ana -26 de julio- como protectora de las parturientas y la Madonna del Latte -2 de febrero- en la protección de gestantes y lactantes

ra: la de curar cefaleas y migrañas, acudiéndose al efecto a varias ermitas vizcainas de esta advocación²⁷².

La circunvalación ritual de un santuario, de la forma en que se ejecuta en Santa Águeda, es una manera infrecuente de comunicación con la sacralidad de éste, pero también efectuada en otros ámbitos (Mariño Ferro 1987: 174), así como en la propia Euskal Herria en torno a la ermita de San Vitor de Gauna y a la ya citada de Natxitua. Más frecuente resulta el contacto con la imagen mediante diversas fórmulas. En cuanto a la motivación sabemos, desde hace décadas, merced a Barandiarán y a sus discípulos que:

"En la ermita de Santa Águeda de Alonsotegi (Bizcaya) existe una imagen de mármol blanco que representa a esta Santa. Tiene la cabeza separada del tronco. Los que padecen males de cabeza entran por una puerta de la sacristía llevando en sus manos la cabeza de la santa, y salen por la otra. Tres veces seguidas realizan esta operación" (Barandiarán 1973: II, 221).

La cita se refiere a la imagen de alabastro²⁷³ y no a otras existentes en el santuario²⁷⁴. Así lo corroboran mis informantes y lo he presenciado repetidamente, observando que se detienen y rezan una oración ante cada uno de los altares, del presbiterio y de la sacristía²⁷⁵.

Sin embargo, el recurso a Santa Águeda por cefaleas, migrañas u operaciones "de la cabeza", queda relegado a un segundo término por su abogacía ginecológica. La mayor parte de mis informantes

asocia esta circunvalación ritual con el "mal de pechos", sin más precisiones, o bien citando específicamente el cáncer de mama, las grietas, o problemas durante la gestación y la lactancia, en ocasiones *"presentando al niño"* (A. A. Z.; A. L. S.; C. P.; F. U. A.; M. E. G.; M. L. L.). Pero en todos estos casos es el tronco de la imagen de referencia el que se pasa, así como por dolencias del aparato locomotor -cojera, tullimiento- y por quienes padecían afecciones reumáticas: lumbalgias (dolores de cintura) y dorsalgias (dolores de espalda), o bien el inespecífico *"dolor de huesos"*. Santa Águeda de Barakaldo fue considerada también como abogada polivalente de todo tipo de enfermedades y problemas, recurriéndose a su intercesión incluso contra las apariciones de difuntos (Homobono Martínez 1999 a).

La circunvalación con la imagen podía realizarse en cualquier fecha, más recientemente solicitando la fecha al efecto. Es decir, que el ritual no se circunscribía al calendario festivo de la ermita²⁷⁶ (C. P.). A partir de los años sesenta, la secularización y pérdida de plausibilidad de la religión popular causan un progresivo detrimento cuantitativo de estas prácticas que aún perduraban, aunque relegadas a mujeres mayores y a las romerías de menor concurrencia.

8.1.2. Los exvotos

Los objetos existentes en la ermita hasta su última restauración general, testimonian empíricamente los motivos de formulación de promesas y de su satisfacción pública. Tales ofrendas votivas se efectúan a un ser sobrenatural o -más comúnmente santo/a- como acción de gracias por un favor ya recibido, cuya donación había sido prometida con anterioridad y materializada en un objeto, el exvoto, expuesto en un lugar visible del santuario correspondiente (Rodríguez Becerra 1989: I, 124; 2000: 71-76; Homobono Martínez 2016).

En cuanto a los depositados concretamente en Santa Águeda pueden considerarse, con independencia de su tipología material, como simbólicos, ya que representan una acción milagrosa o portentosa. Resulta evidente la relación existente entre significativo y significado para las muletas, bastones y aparatos ortopédicos. Objetos relacionados directamente con la dolencia o mal padecido, y ofrendados en acción de gracias al cesar éste. La donación de cabello femenino, casi siempre trenzado, y a menudo enmarcado en cuadros con protección de cristal, fue otro de los exvotos más frecuentes, que implicaba un gran sacrificio para la oferente. Pero, lejos de suscitar una veneración fetichista, los exvotos citados hasta aquí desempeñaron funciones utilitarias: las trenzas como cabellera de la imagen titular, y las muletas o prótesis sirvieron para aliviar las dolencias de más de un vecino del entorno. Otro tipo de exvotos



Figura 23. Imagen en alabastro de Santa Águeda, usada en el rodeo interior del santuario.

272 En la de Natxitua se tocaba la piedra cóncava allí existente, cogiéndola después para dar tres vueltas con ella en torno a la ermita (Arregi Azpeitia 1989: III, 333).

273 Esta imagen de alabastro, de hacia 1350, procedente probablemente de Gran Bretaña, y llegó hasta aquí por encontrarse el santuario en la Ruta Jacobea. A pesar de su deteriorado estado -con la imagen rota en tres fragmentos (el cuerpo de la santa, su cabeza y el dragón bajo sus pies; habiendo desaparecido ambas manos y otros fragmentos- fue restaurada por el Museo Diocesano de Arte Sacro en 2003. Actualmente se expone en una vitrina de la sacristía; y sus dimensiones son de 83 cm. de alto, por 30 de anchura y 19,5 de fondo (Muñiz Petralanda 2011).

274 Las de Santa Águeda del retablo, la tardogótica de Santa Quiteria, relieves en madera de Santiago Matamoros y otro de Santa Ana, con la Virgen y el Niño.

275 Este ritual sanador y/o preventivo, fue realizado por mujeres procedentes *"de la parte del vascuence"*, es decir de la zona euskeldun y nunca de Barakaldo o de Bilbao salvo que procedieran de la precitada zona. Mis informantes citan, entre las poblaciones más frecuentes: Erandio, Loiu, Urduliz, Sopelana, Gatika, Larrauri, y antaño también de Plentzia; es decir, de la comarca de Uribe-Kosta en general. Aldeanas con pañuelo cubriendo la cabeza en su mayor parte, si nos retrotraemos tiempo atrás. Se desplazaban desde sus pueblos en el tren "Chocolatera" hasta la estación de Lutzana-Erandio; desde allí pasaban la Ría en el bote o gasolino y subían hasta la ermita por "La Fábrica" (Kastrexana) o por Burceña - Cruces. Últimamente en tren hasta Bilbao y, desde allí por el ferrocarril de La Robla hasta Kastrexana. Durante mi trabajo de campo en esta romería, he tenido ocasión de presenciar este ritual, aunque en contadas ocasiones, durante las décadas de 1980 y 1990.

276 Es decir: el 5 de febrero y, más adelante su repetición dominical; las Pascuas de Resurrección y de Pentecostés; más Santa Ana, fecha trasladada después a la fecha próxima de San Ignacio.



Figura 24. Exvoto marino en el santuario de Santa Águeda.

fueron las ropas, hábitos, lazos, corsés, alfileres o escapularios relacionados con el periodo de dolencia padecida, o que hubieran servido como mortaja de no mediar la intercesión de Santa Águeda (A. A. A.; A. L. S.; J. A. B.; I. U. V.). En la sacristía hubo una singular y pequeña reproducción de pie en cera, representando al órgano que motivó el exvoto.

Estos exvotos estuvieron colgados en las paredes laterales de la zona trasera del santuario, bajo el coro y junto al confesonario, salvo las trenzas que se situaban junto a la aguabenditera. El deterioro experimentado por algunos de ellos, así como la animadversión del párroco hacia estas expresiones de religiosidad popular, determinó que fueran destruidas en 1959, durante la restauración del santuario. Acción relativamente frecuente en otros templos durante aquel periodo. El único exvoto subsistente se halla colgado en el muro testero de la sacristía. Respetado sin duda por su referente pictórico de temática marinera, datado el 5 de febrero de 1841, y que representa al bergantín *Hermoso Habanero*. Este tipo de pinturas votivas, relativo a accidentes en la mar o su evitación, describe plásticamente el suceso por el que el exvoto fue ofrecido (Rodríguez Becerra 1989: I, 124, 132; 2000:90). Parece ser que también hubo algún otro.

8.1.3. Ofrendas y limosnas

Además de los exvotos propiamente dichos, en Santa Águeda se entregaron ofrendas diversas, en calidad de *“don o regalo, como compensación del beneficio solicitado o ya recibido”* (Mariño Ferro 1987: 271, 293). Entre las ofrendas en especie las hubo de aceite para la lámpara y más recientemente de velas²⁷⁷.

En todo tiempo se han efectuado en este santuario ofrendas en metálico, como limosnas o estipendios de las misas encargadas. Aquéllas fueron tan importantes durante los siglos XVIII y XIX que su remate se sacó a pública subasta, obligándose el rematante a poner los medios precisos para la celebración de los actos festivos, tanto religiosos como profanos. Además de las recogidas en el propio santuario se practicó la postulación itinerante, en un radio de más de 30 kilómetros. En tiempos más recientes, las limosnas han significado una fuente de ingresos, recaudados durante la colecta de las romerías. Actualmente, y tras cada misa, numerosas personas pasan por la sacristía para depositar su óbolo, a cambio de una estampa de Santa Águeda y de un folleto. Dicha estampa, a modo de reliquia iconográfica representativa, era llevada a casa, extendiendo en el ámbito doméstico el contacto con la sacralidad de su imagen

²⁷⁷ Idéntica categoría de ofrenda tuvo el manto regalado a la imagen por un vecino de Kastrexana emigrado a México en la postguerra, en agradecimiento por haber superado con bien su mujer la operación de un pecho.

(Mariño Ferro 1987: 190); afirmándose que sanó a ciertos enfermos que la recibieron.

8.1.4. Sufragio de misas

Sufragar una o más misas, en petición de algún favor, como acción de gracias por el ya recibido, o por los difuntos, constituye la principal manifestación litúrgica de religiosidad popular y de pietismo. Es la única que permanece estable, resistiendo la erosión que sufren las restantes, quizás por su carácter litúrgico, acorde con la ortodoxia de la Iglesia. Su registro en un cuaderno al efecto, para ser celebradas a lo largo del año en la parroquia, a cambio de un estipendio, posibilita efectuar un seguimiento diacrónico desde 1963 hasta 1996 (C. M.).

La media anual de misas encargadas es de 45, para todo el periodo de referencia. En cuanto a su distribución, la festividad del 5 de febrero capta un tercio de estas ofrendas (33,7 %), en contraste con su repetición (12 %) a pesar de la multitudinaria concurrencia de romeros en esta fecha. Pero es el día de San Ignacio cuando se encargan la mayor parte de estas misas (52,6 %), pese a la exigua asistencia de público; y queda un insignificante número de encargos para otras fechas (1,7 %). Las dos festividades de Santa Águeda y San Ignacio, aunque sobre todo esta última, son fechas propicias para las prácticas de religiosidad popular, en grado inversamente proporcional al carácter lúdico y profano de sus romerías, mientras que la multitudinaria repetición parece incompatible con estas expresiones intimistas de contacto con lo sacral.

El número de personas que encargan estas misas es de unas 22 por año, con un predominio absoluto de mujeres (74,2 %), porcentaje que tiende no obstante a decrecer. En cuanto a las intenciones, se ofrecen misas por difuntos, a modo de acción de gracias por favores recibidos, por enfermos, y por una genérica *"intención particular"*. Aunque la mayoría acude una sola vez, existe más de un 10 % de asiduos devotos, y otro 20 % cuyo grado de recurrencia es notorio. Se trata de personas autóctonas, puesto que más del 90 % tienen sonoros apellidos euskéricos, característica que se asocia con su procedencia de una zona geográfica lingüísticamente vasca. La satisfacción de la promesa es un asunto parental, que todos los implicados deben asumir y la frecuente repetición de apellidos induce a pensar que efectivamente se trata en buena medida de grupos familiares, que cumplen colectivamente alguna promesa. Las entrevistas efectuadas confirman que algunas familias recurren a

Santa Águeda desde hace varias generaciones, como resultado de una socialización familiar, vecinal y étnica.

8.2. San Roque en El Regato/Errekatxo

En el Barakaldo decimonónico existieron, buenos ejemplos de este culto²⁷⁸. Como la novena *"poniendo patente á San Roque"*, a causa de la anómala mortalidad, que el Ayuntamiento decide encarar el 2.07.1837: *"[...] dando parte al sacerdote para que haga una novena trayendo en rogación los nueve días y que los fieles actuales nombren un vecino por cada barrio para recoger la novena dando principio desde el día (sic) de mañana"* (A. M. B.: Decreto, 1806-1847).

A finales de 1870, y en el contexto de la epidemia de viruela desencadenada en Barakaldo, se realizan funciones religiosas a San Roque. El Ayuntamiento costea la cena por la celebración *"en la fábrica"* de las misas oficiadas en la parroquia durante la correspondiente novena, así como 160 rs. por la función celebrada en la propia ermita de San Roque²⁷⁹ (A. M. B.: Actas, 1865-1871, 4.12.1870: 579). Ermita cuyo modesto edificio se hallaba sobre la zona del barrio denominado Eskauriaza, en el camino que asciende hacia los case-ríos de Tellitu.

Al erigirse, en 1887, la nueva iglesia parroquial de El Regato/Errekatxo, se consideró conveniente elaborar una nueva talla de su titular San Roque, más digna que la existente en la ermita, realizándose una colecta al efecto²⁸⁰. Al pedir su contribución a un tal Gardea, éste preguntó por el motivo de la recaudación. Cuando se le informó que era para hacer una nueva imagen del santo, contestó asombrado si el que ya tenían no era acaso el verdadero San Roque, identificando la imagen con el personaje sagrado. Desengañado por esta propuesta y por la actitud de sus convecinos, afirmó que a partir de ese momento ya no creía en nada (B. Z. U.).

Una vez elaborada esta nueva imagen, se la colocó en el retablo de la iglesia parroquial. La talla anterior, procedente de la ermita quedó para sacarla en las procesiones, posiblemente por su menor tamaño²⁸¹. Pero la creencia popular consideró impregnada de sacralidad a esta última, denominada San Roquillo. En cierta ocasión, el vecindario de Retuerto llevó esta pequeña talla procesional, quizás en una rogativa. Finalizada la misma, quisieron quedársela²⁸². Los regateños aparecieron indignados reclamando a San Roquillo al grito de: *"¡El Santu es nuestrui. Si queréis, quedaros con San Roque"* (B. Z. U.)²⁸³.

278 Otro de los santos relacionados con la medicina popular es San Roque, cuya imagen se representa en compañía de un fiel perro que lame sus llagas para que cicatricen; aunque es notable la variedad de remedios curativos que puede propiciar el santo y su acompañante.

279 Ermita recién construida en 1669, con una talla popular barroca de buena factura. En 1856 fue visitada por el delegado del Obispo de Calahorra, que constató su lamentable estado. Al no frenarse su progresivo deterioro, los vecinos solicitaron al Ayuntamiento la construcción de un nuevo santuario. Proyecto de creación de una ayuda de parroquia aprobado por el Arcipreste de la Diócesis de Vitoria en 1882. Proyecto concluido el 27.06.1887 (Ibáñez 1994: 223-224). En el centro del barrio y actual plaza de Anbia, no muy lejos de la antigua ermita.

280 La nueva imagen de San Roque, junto con su retablo, se realizó expresamente para inaugurar la iglesia con todos los ornatos precisos para su culto, de acuerdo con las reiteradas peticiones vecinales, incluso para dorarla en 1889. Pero conservando la efigie de San Roque procedente de la primitiva ermita (Ibáñez 1994: 225).

281 Se trata de una talla popular barroca de buena factura (Ibáñez 1994: 223).

282 Esta nueva ermita, cuyas obras finalizaron en 1878 fue dotada de retablo en 1882. Durante la primera mitad del siglo XX fue propio de esta romería acudir a la misma en carros profusamente engalanados con ramas y flores.

283 Esta imagen de San Roque, objeto de devoción en Barakaldo y su entorno como abogado de la peste, ya había sido objeto de otras prácticas devocionales y desplazamientos tradicionales. Como el efectuado en Sestao el 7.10.1879 a petición de su iglesia de Santa María, ya que una epidemia de viruela estaba produciendo estragos por todo el Concejo, con asistencia de las autoridades de ambos pueblos acompañados por sus respectivos vecindarios. Una vez celebrado el novenario, la imagen venerada de San Roque fue devuelta a Barakaldo por la tarde del domingo 16 en comitiva procesional, desde la parroquia de Santa María de Sestao, con asistencia de todo el vecindario sestaoarra (Gago 1995: III, 256). Un vecino de Barakaldo, Pedro Beristain y Zubiete, trabajador en la fábrica de Ntra. Sra. del Carmen, solicita permiso para llevar la imagen de San Roque *"en unión con otros individuos"* desde el puente entre ambos municipios, donde lo entregarán las autoridades de Sestao, hasta la iglesia parroquial de San Bizente. A cambio de portar la talla durante el expresado trayecto, *"ofrece por ellos y en beneficio del Santo"* la cantidad

Hasta tal punto gozaba de crédito la virtualidad protectora de su patrono, que fue fama en El Regato/Errekatxo que, al día siguiente de sus fiestas, y durante las mismas, la lluvia caía por su intercesión limpiaba los orines y vomitorios de los innumerables romeros. Pero el cura tuvo la infeliz idea de colocar la imagen de San Roque en la hornacina de la fachada, acabando ésta humedecida y despintada, y desde entonces no cae la providencial lluvia estival. El cancionero popular se hace eco de la adhesión a esta advocación, como en la copla que rememora el alboroto provocado sin duda alguna por algún romero embriagado (F. L. G.).

*"Por decir viva San Roque
me metieron prisionero
y ahora que estoy en la calle
viva San Roque y el Perro".*

Una copla local exalta esta advocación emblemática de los regateños (Perea Vitorica 1944: 53), contraponiéndola al barrio situado al otro lado de los montes de Sasiburu y Apuko, en un texto sociocéntrico.

*"Muy bonito es Kastrexana,
porque tiene cerca el monte;
más bonito es El Regato
que, además, tiene a San Roque".*

La adhesión de los regateños a su advocación patronal con ocasión de cada una de las grandes epidemias, que afectaron al barrio y a su entorno, fue proverbial. Así, en plena construcción de la nueva iglesia dedicada a San Roque, que sustituyó a la primitiva ermita, invadió Barakaldo una epidemia de cólera morbo, que no comenzaría a ceder hasta fechas próximas al 16 de agosto de 1885, festividad del santo. Al abogado de la peste se habían dirigido numerosas peticiones y promesas con ocasión de la epidemia, así como acciones de gracias posteriores. Actos que: "[...] culminaron con la grandiosa romería a la Ermita, el día de San Roque del año 1886, feliz aniversario de la crisis del cólera de 1885. Todos los barrios acudieron a la cita, pero de una manera especial los vecinos de El Desierto acudieron en masa, celebrándose con gran piedad y fervor, en la pequeña Ermita, los actos religiosos" (Heres Ocea 1945: 12).

Durante el verano de 1918 irrumpe, esta vez en toda Europa, la grave epidemia -bautizada con el nombre de gripe- que masacró la población, causando gran número de víctimas en los barrios más populosos de Barakaldo. En cambio en El Regato/Errekatxo, cuyos vecinos habían solicitado la intercesión de San Roque, no hubo más que dos defunciones, de inmigrantes (mineros) allí afincados y no de autóctonos (Heres Ocea 1945: 12-13).

Una comisión, designada por los vecinos para organizar cultos y festejos en acción de gracias el 29 de diciembre, solicita permiso municipal para celebrar este día con el siguiente programa: a las

9,30 h. procesión con la imagen de San Roque; misa solemne a las 10 h. y, a continuación, festejos populares. Por la tarde, a las 15 h., romería popular hasta el anochecer. El Ayuntamiento acuerda (28.12.1918) asistir en Corporación a los actos religiosos, y facilitar una sección de la Banda Municipal de Música para amenizar tanto éstos como los profanos (A. M. B.: 438-9).

8.3. El Monasterio de Mercedarios de Burzeña

Algunas imágenes son legitimadas por una leyenda de hallazgo o aparición, de acuerdo con un esquema pautado. Un personaje de estatus poco relevante, por lo general una pastor/a, encuentra una imagen a iniciativa del presunto ser sobrenatural que representa, cuyo destino último es la institucionalización eclesial (Velasco Maillo 1989b: 405-409). El caso de San Antonio de Padua es canónico, puesto que se trata de un protector del ganado²⁸⁴.

Además de la "aparición" de la imagen de San Antonio de Padua, en torno a este mismo monasterio existen otras leyendas referentes a hechos milagrosos. De ambas da noticia en cronista y escritor tardorromántico Antonio de Trueba en su artículo "La profetisa y los mártires" (1864: 163-181). El referente común es el río Kadagua. Un curso de agua que sirve de límite entre las vecinas anteiglesias de Barakaldo y de Abando; límite que separa jurisdicciones, pero que entrelaza vínculos humanos, e incluso sobrenaturales, tendiendo un entramado de simbólicos puentes.

Sor Juana de Irizalde, beata del convento de La Naja (Abando) con dotes proféticas protagoniza el primero de estos cuentos. Acudía semanalmente al Monasterio de Burceña, para confesarse con su comendador perpetuo fray Miguel de Aguirre; ocasión aprovechada por la gente de ambas riberas para salir a su encuentro y pedirle una bendición. Una mañana de 1431, en la que el Kadagua bajaba crecido, se la vio elevarse del suelo para cruzar sobre la rauda corriente, descender en la orilla opuesta del río e internarse en el monasterio.

Un testigo de este hecho "sobrenatural", Juan de Zorroza, vistió el hábito de mercedario el 4 de julio de 1432. Cincuenta años más tarde, el 1 de marzo de 1482, fue martirizado en la ciudad de Baza, del reino de Granada. Se afirma que, aquel día, una paloma blanca salió de la iglesia de Santa María de Burceña y fue a posarse en el hombro de su madre, en la casa solariega de Zorroza, para regresar después a Burceña. Itinerario repetido una y otra vez, incluso tras la muerte de la anciana, para posarse sobre el escudo de armas de la casa.

Un acaudalado vecino, Martín de Llano, decidió costear una capilla bajo la advocación de San Antonio de Padua en 1675, a fin de sepultar en ella a los miembros de su mayorazgo. Para edificar esta capilla sepulcral, el monasterio cede al citado mecenas un trozo de huerta que lindaba con la iglesia y le da permiso para romper el lienzo de la pared. Esta capilla se convirtió, al desaparecer el Monasterio, en la ermita de Burceña (Pérez Goikoetxea 1997: 795-796,

de 20 pts., y otras 5 más si se le permite llevar el estandarte y pendones" (A. M. B.: 160-D-2). Esta práctica de pujar y/o pagar por llevar la imagen en la procesión correspondiente es común a pueblos comarcanos, y en concreto en el municipio encartado de Karrantza.

284 Juan Ramón de Iturriza documenta la presunta aparición de una imagen de San Antonio de Padua, entre la vega de Ibarreta y el monte Cenicero, a orillas del Kadagua. Según el cronista, en la iglesia del convento de Mercedarios Calzados de Burceña, "se venera una imagen de San Antonio de Padua, aparecida en 1º de Octubre de 1421, junto arroyo de Ibarreta á un mozo que llevaba ganado al monte; y ha obrado algunos prodigios según se relata en un manuscrito que se conserva en el archivo de dicho convento (sic)" (Iturriza 1967 [1938]). El manuscrito al que se refiere el cronista es un memorial, en el que se especifica el explícito deseo expresado por el mártir, al afirmar: "que le gustaba que le trajesen a Nuestro Convento de Burceña" (B. N. Mss. 2443, fol. 110).

833). Después parroquia bajo la advocación de Nuestra Señora de la Natividad. La imagen de Nuestra Señora de la Merced, del primitivo Monasterio, se conserva actualmente en el de las Religiosas de la misma orden, en Bilbao (Ybarra y Bergé 1958: 173).

8.4. Otras imágenes²⁸⁵

Además de las imágenes precitadas, netamente vinculadas a la religiosidad popular, existen otras entre el mobiliario de iglesias y ermitas locales, más propias del pietismo eclesial y de advocación genérica. Este es el caso de una imagen de la Inmaculada Concepción, que el Ayuntamiento decide solicitar al Obispo de la Diócesis, en sesión de 14.12.1871, con objeto de rendirle culto en la ermita de San Roque de El Regato²⁸⁶. Se trata de una imagen clasicista de la segunda mitad del siglo XVII (Ibáñez 1994: 225), actualmente existente en la parroquia de El Regato/ Errekato, adonde debió de ser trasladada al fundarse ésta²⁸⁷.

Como se constata en otros epígrafes de este estudio, a los niños supuestamente afectados por el *mal de ojo* se les conducía para sanarlos a la ermita de San Pedro de Zarikete²⁸⁸ (Zalla) o a la iglesia de San Felicísimo (Deusto - Bilbao). Los testimonios no dejan muy claro si la precitada virtualidad se atribuía a las imágenes de ambos santos o a los propios templos de su titularidad, interviniendo la efigie allí entregada impresa en una estampa.

²⁸⁵ Dejamos el análisis de otras imágenes del patrimonio cultural y del devocionario barakaldarra para los epígrafes correspondientes a sus respectivas romerías.

²⁸⁶ Dicha imagen estaba depositada en el convento de monjas de la Concepción de Bilbao, habiendo pertenecido anteriormente al extinguido convento de San Francisco, y custodiada durante la Primera Guerra Carlista (1833-1839) en casa del párroco de San Antón de dicha villa (A. M. B.: Actas, 1875-1881: 302 v.).

²⁸⁷ Ignoramos su relación con la imagen de idéntica advocación, existente en la barriada y torre y primitiva ferrería de Aranguren sita en "la casita que fue ermita, dedicada a la advocación de la Inmaculada Concepción". El conjunto fue anegado por el nuevo embalse de la empresa *Sefanito* (Ybarra y Garmendia 1946: III, 253-254). La Inmaculada sigue preside las fiestas de la cercana barriada de Gorostiza, cada 8 de septiembre.

²⁸⁸ En estos tiempos de postmodernidad, puede ser que la función de la ermita sea muy otra. La casa aneja es la sede de la *Asociación tu Prójimo*. Por Zarikete pasa "El Camino Olvidado" de la Ruta Jacobea, que va desde Bilbao a Villafranca del Bierzo. Ya han recibido su sello en Zarikete varios peregrinos/as. Y en el ánimo de los promotores de la asociación no se descartaría convertir su sede en albergue su propia sede.

9. LEYENDAS BARAKALDARRAS

9.1. El Puente del Diablo

El puente es una de las construcciones sobresalientes por sus peculiares características, como es la de unir dos márgenes, rompiendo el aislamiento a que da lugar una corriente de agua entre ambas orillas. Difícilmente se atribuye en el imaginario a una obra humana sino sobrehumana²⁸⁹, y ha generado un gran número de leyendas, casi siempre relacionadas con poderes malignos, por violar el presunto “orden natural” (cfr. Goikoetxea 2012: 139-140).

El puente medieval de Kastrexana, que atraviesa el río Kadagua a la altura del barrio de su mismo nombre, se halla en la ruta de la Costa del Camino de Santiago²⁹⁰, y está cimentado en las riberas de Barakaldo y de Bilbao; dejando paso al río en el lugar de Urgozo, donde el agua dulce se mezcla con la salada en las mareas vivas. De gran tamaño y altura, está construido en piedra arenisca²⁹¹, con un aparejo de sillería algo irregular. Se trata de un puente airoso, de un solo arco de medio punto, cuyos estribos se apoyan en las márgenes rocosas del Kadagua. Conjuga un gran valor histórico, con otros dos: arquitectónico y simbólico.

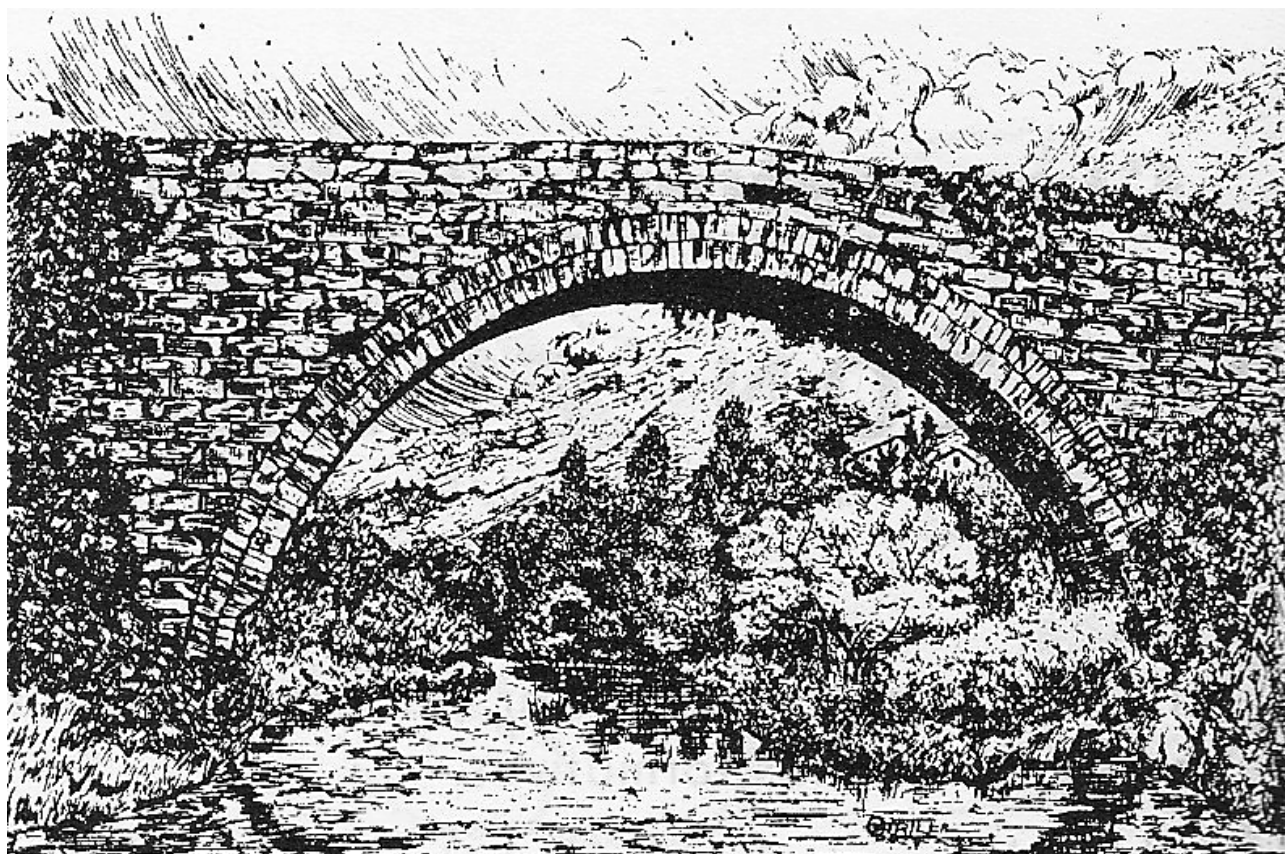


Figura 25. Ilustración, a plumilla, del primitivo Puente del Diablo de Kastrexana.

289 Dado el asombro ante el logro de la construcción de alguno de esos puentes que tuvieron, en su momento, grandes arcos. Con las consiguientes dificultades a enfrentar por diseñadores y trabajadores en la construcción de los mismos.

290 Su estratégico emplazamiento hizo de este puente una de las vías de comunicación más importantes y frecuentadas de Bizkaia. Al pie del santuario de Santa Águeda (Barakaldo) fue de paso obligado para una buena parte del tráfico comercial bilbaíno, hacia el puerto de Castro Urdiales por un lado y hacia la meseta castellana a través de los valles de Kadagua y de Mena.

291 Aunque actualmente presenta reparaciones de mampostería en su remate superior y los pretilos, así como de ladrillo macizo en el propio arco.



Figura 26. Vista actual del Puente del Diablo o de las brujas, en Kastrexana.

Aunque no se conoce la fecha exacta de su construcción, parece ser de finales del siglo XIV o principios del XV, realizada por el maestro Pedro Ortiz, de Lekeitio, tal vez hacia 1436²⁹² (Gumuzio 1986: I, 23-29; Ibáñez 1994: 271-272). Si constituye uno de los elementos más significativos del patrimonio material de la Anteiglesia, no es menor su contribución como referente del patrimonio inmaterial en la cultura popular.

Las leyendas vinculadas a su construcción, atribuida al Diablo o a las brujas, lo convierten en un *cronotopos* local; es, por lo tanto, de cualidad identitaria endógena. Este puente, unido al santuario de Santa Águeda por una antigua calzada, forma parte de un ámbito que epifanías del imaginario popular pueblan de brujas, aparecidos, rituales de religiosidad popular y exaltación festiva del *nosotros*. En suma, es uno de los monumentos a la comunidad misma, símbolo de ella y catalizador de su memoria colectiva (Bajtin 1981).

Como en muchas obras monumentales, diversas variantes de una misma leyenda se han ido entretejiendo en torno a este puente

de Kastrexana. Pertenecen al tipo legendario de los “puentes del Diablo”, cuya construcción se atribuye a éste. Ciclo narrativo folclórico común al acervo cultural de todo el occidente europeo y de Hispanoamérica²⁹³, que se repite en muy distintos ámbitos territoriales con distintas variantes, y que imputan la construcción del respectivo puente al Diablo, a las hadas, lamias, brujas, u otros personajes legendarios (Sébillot 1894: 141-176, 348; 1983: IV, 98-101; 1985: VII, 132).

Concurren aquí diversas razones; una de ellas es que para el imaginario popular antiguo y medieval, cualquier monumento de importancia parece irrealizable para los humanos, es de origen sobrenatural e imputado a diversos númenes. Así sucede en la cultura popular vasca, cuyo imaginario atribuye la construcción de dólmenes, castillos, iglesias, casas y puentes a *lamias*, brujas, *jentiles*, *mairus* (moros) o al propio Diablo (Barandiaran 1972: I, 250-251; 1973: II, 457-464). Sébillot avanza la hipótesis de que las divinidades o númenes paganos antiguos objeto del requerimiento fueron sim-

292 Según Delmas (1965 [1864]: 208), aunque sin aportar datos probatorios dice que lo empezó el 9 de junio de 1435 y lo concluyó el 2 de mayo de 1436. Fray Miguel de Alonsótegui, en sus *Crónicas de Vizcaya* indica que el puente ya existía en 1408, y en las *Bienandanzas y Fortunas*, de Lope García de Salazar ya se habla de un pontón que permitía salvar el Kadagua en 1396, aunque no tiene por qué tratarse del mismo puente. Durante la Segunda Guerra Carlista sufrió los embates de la misma, con una importante acción entre los ejércitos carlista e isabelino (1836), a resultas de la cual estuvo en peligro de destrucción y se dislocaron algunos sillares de la orilla derecha. Tras la misma, la anteiglesia de Barakaldo repuso los pretiles ubicados en su jurisdicción, mientras que la villa de Bilbao no debió de actuar con idéntico celo. En varios extremos es prácticamente idéntico a la parte central del Puente Viejo de Balmaseda. Se trata de un puente airoso, de un solo arco de medio punto con bastante luz. El arco es del puente está construido en piedra, con un aparejo de sillería. La clave del arco está a una altura mayor que el nivel del terreno por el que discurrían los caminos. El desnivel existente entre las orillas y dicha clave se salva por medio de dos suaves pendientes hacia el centro del puente (Gumuzio 1986: 26-27).

293 Donde también existe un Puente del Diablo en Navacoyán, a ocho kilómetros de Durango (México), sobre el río Tunal. Según el académico Juan Mañé y Flaquer, quien reproduce la versión de Delmas, “[...] nos viene de Alemania, donde se aplica á gran número de puentes de la Edad Media” (1880: 380-381).



Figura 27. Otro de los numerosos “Puentes de Diablo”. El de Bidarraí, en Benabarra.

plificadas por el cristianismo reduciéndolas a un solo ser maligno: el Diablo (1894: 175).

Por otra parte, el hecho de construir sobre un curso de agua debió provocar temores supersticiosos, exigiendo su petición un tributo a pagar al Diablo -el alma del peticionario-; un eco de las antiguas ofrendas destinadas a aplacar a los númenes acuáticos (Marliave 1987: 221). El propio arquetipo del puente como lugar de paso representa el tránsito de esta vida a la otra, el momento de la muerte en el que las fuerzas del Bien y del Mal, de lo diurno y de lo nocturno, luchan por llevarse el alma del difunto. Esta escisión maniquea, instaurada por el cristianismo, vincula los puentes con una serie de leyendas diabólicas en la cultura oral popular. Satán y/o sus siervas las brujas construyen puentes y, cuando intervienen las brujas, hacen de los mismos puntos de convocatoria para sus aque-larres (Mariño Ferro 1984: 153-155; Delpech 1995: 63).

Todo puente es liminal por su propia condición, ya que comunica dos orillas, metafóricamente dos estados del ser y, en este caso, el espacio del *nosotros* de la propia comunidad local con su delimitación, con el espacio de los *otros* y lo supraterritorial. La leyenda se ubica espacialmente con preferencia en estos territorios liminales, al tiempo que cronológicamente se asocia con la memoria colectiva mediante la que un grupo se representa su pasado (Delpech 1989: 299).

En muy diversos ámbitos se repite la citada leyenda con algunas variantes²⁹⁴. Según dichas leyendas estos puentes fueron construi-

dos por el Diablo, quien ofrecía al peticionario por un motivo apremiante fabricar la infraestructura del puente a cambio de su alma. El demonio debía finalizar su trabajo durante la noche, antes del canto del gallo o al amanecer. Pese a caer en la tentación y avenirse al acuerdo, el mortal siempre se las ingenia para engañarle, evitando de este modo su condenación eterna, pero consiguiendo que el Maligno finalice la obra, total o prácticamente. Alguien -en nuestro caso de Kastrexana una joven- promete su alma al Diablo a cambio de que le construya un puente sobre el caudaloso río Kadagua; pero éste no puede concluir su obra nocturna antes del primer canto del gallo, dejando la obra a falta de una piedra. En ocasiones son las brujas, las lamias o los moros (númenes) quienes sustituyen al Diablo.

En Euskal Herria se halla muy extendido este ciclo de los puentes del Diablo. En Gipuzkoa los encontramos en Azelain (Sorabilla), Urkulu (Gatzaga), o Eskoriatza (Azkue 1959: II, 377-378, 381-382; Barandiaran 1973: II, 458; Garmendia 1989: 52-53), Torreauzo de Oñati (Barandiaran 1973: II, 101, 458-459, 464); así como el de Kastrexana en Bizkaia. En Navarra en la Foz de Lumbier. En la zona oriental de Iparralde se atribuye a las lamias el papel de constructoras, como en los puentes de Ebrain (Bidarraí) o Arroza y en el suletino de Ligi-Atherei (Azkue 1959: II: 233, 377; Barandiaran 1973: I, 250-251 y II, 457-458).

Los puentes del Diablo y su tipología legendaria se extienden de forma muy similar por ambas vertientes de los Pirineos. El cuento

²⁹⁴ Leyenda relativa a demonios y dioses, según la tipología clasificatoria de Van Gennep (1982 [1910]: 93-101).



Figura 28. Puente de las Lamiñak, en Ligi-Atherei (Zuberoa).

perdura en la memoria popular de Navarra (Foz de Lumbier) (Imbuluzqueta 2005: 235); Béarn, Orthez, Bigorre, Comminges, Ariège y Roussillon (Marliave 1987: 220-223; Arette-Landresse 1994: 132-139). Asimismo, se atribuyen al Diablo los puentes de Saint-Cloud (Paris), Sommeil (Bruselas) y Schellenen (Suiza), según Collin de Plancy (1864: 165-173). Pero también en Cataluña y Aragón (Gomis 1987: 105-111). Lo propio acontece en Galicia (Mariño Ferro 1984: 153), en toda la Península Ibérica y en el occidente europeo e Hispanoamérica²⁹⁵. En todos los casos está presente *“la escisión instaurada por el cristianismo entre las fuerzas diurnas del Bien y las nocturnas del Mal, y la difusión de un ciclo narrativo folklórico fundado en el tema del diablo engañado”* (Delpech 1995: 63-64).

Una curiosa variante de este ciclo legendario es la conocida tradición segoviana relativa a la construcción del acueducto²⁹⁶, conducción hidráulica morfológicamente semejante a un puente (Delpech 1995: 63). Incluso en algunas versiones se le denomina Puente del Diablo o Puente de Segovia (López de Guereñu 1966: 74-76). La persistencia en el imaginario popular de esta función y forma es tan grande que al puente sobre el río Ibaizabal más el viaducto de Atxitxueta, construido éste en 1962 para canalizar el agua desde el monte hasta Durango, se les conoce en castellano como Puente del Diablo. Catalogado el conjunto como bien protegi-

do por la Corporación Municipal, está previsto su traslado al parque de Zuhatzola.

En cada uno de los cuentos o leyendas respectivas el personaje del Diablo es presentado escuetamente a través de su nombre y en figura humana de estilo caballeresco, más próximo al *daimon* o demonio que al Satanás eclesial. En la mayor parte de los relatos los protagonistas son seres marginales²⁹⁷ forzados por dificultades insuperables a ofrecerle su alma a cambio de una prestación, pero engañado como un simple finalmente por quien adquiere el carácter de héroe o heroína, no exento de perfiles serviles (González Sanz 2004: 141-158).

9.1.1. Versiones literarias

Las versiones más antiguas de la leyenda barakaldarra son aquéllas recogidas por sendos eruditos y/o escritores decimonónicos. La primera de ellas es la de Juan E. Delmas, que escribe en 1864, e incluye en su citada *Guía* (1965: 208-209).

“La tradición conserva una anécdota del puente de Castrejana, muy admitida entre los naturales. Cuéntase que cuando no había puente y se atravesaba el río sobre atrancos o pasos de piedra, habitaba en su orilla izquierda una hermosa joven que amaba apasionada-

²⁹⁵ Con la inclusión de los ejemplos precedentes, una somera -y seguramente incompleta- relación de Puentes del Diablo, por países y áreas geográfica incluye: once en España, ocho en Francia, tres en Alemania, otros tres en el Reino Unido, dos en Portugal y otros tantos en Suiza; siete en el resto de Europa y once en Hispanoamérica (*“Puente del Diablo” - Wikipedia, la enciclopedia libre*).

²⁹⁶ Actualmente existe, sobre el pretil del acueducto, una escultura en bronce del Diablo, con una argolla que sostiene el último bloque de granito.

²⁹⁷ Aunque en el caso de Navacoyán se trate de un ingeniero, que pierde la vida bajo el puente cuya construcción sí es finalizada.

mente a un mancebo, su vecino de la orilla derecha. Esta joven tenía por costumbre subir diariamente al monte de Altamira y prosternarse de hinojos bajo un añoso castaño desde el que se descubría la iglesia de Begoña, para dirigir a la Señora que ocupaba su trono las preces más fervientes de amor y de humildad. Llegó un día en que el mancebo abrigó dudas de la fidelidad de su amada, y que en un momento de desesperación resolvió marcharse a la guerra. Desconsolada la pobre niña y no sabiendo cómo disuadirle de su empeño temerario, le citó a la otra parte del río. La lluvia caía a torrentes; el Cadagua corría impetuoso y se salía de madre, y la hora fatal se aproximaba sin que fuese posible vadearlo. De repente se presenta un hombre a la joven y le propone construir un puente antes de que cantara el gallo por primera vez, si en cambio ella le entregaba su alma. No titubeó la joven en prometérsela, y vio con el mayor asombro que el puente se construía a impulsos de un poder extraordinario. Arrepentida de su debilidad cuando ya estaba próximo a su terminación, y comprendiendo toda la magnitud de la deuda que había contraído, imploró, como tantas veces, el amparo de la Virgen de Begoña. No fue sorda a sus ruegos la excelsa Señora. Ocupábase el obrero en remover la última piedra que era la clave del arco para encajarla en su sitio, cuando otro hombre que apareció sobre el puente dejó caer una vara en el claro que debía ocupar la piedra. Forcejeó aquél con indecible esfuerzo para arrancarla; bramó de coraje contra su impericia, y brotaban sus labios las blasfemias más impuras, en el momento en que resonó en el espacio el alegre canto del gallo. Al escucharlo huyó el maestro despavorido; el otro hombre quebró la vara; encajóse en su lugar la clave, atravesó el puente la niña; corrió a los brazos de su amante que le esperaba, y se juraron amor eterno y vivir eternamente unidos”.

El arquitecto del puente de Castrejana era el diablo, y San José, el que dejó caer la vara”.

Por su parte, Antonio de Trueba, el vate encartado, construye un cuento cuyo motivo central es la construcción del puente de Kastrexana, que sitúa en el siglo XV, probablemente a partir de la versión de Delmas, por más que afirme narrar “esta historia tal como la cuentan los moradores de Iraúregui y Zubileta”. Esta versión que, con el título de “La vara de azucenas”²⁹⁸, se incluye en sus *Cuentos de varios colores*, cuya primera edición está fechada en 1866.

Aquí el diabólico constructor es un viajero quien, de paso por Kastrexana en la orilla derecha del Kadagua, llama a la puerta de la casería donde moraba la joven Catalina con su madre. La joven de esta casa tiene novio en la de Iturrioz, en la ribera barakaldarra, es decir al otro lado del río. Una noche que llovía torrencialmente, Catalina supo que su amado partiría para participar en las contendas banderizas. Angustiada por no poder cruzar el río para disuadirle o despedirse, acepta el ofrecimiento del extraño viajero para construir un puente²⁹⁹ a cambio de su alma.

Al cabo de poco comienza a escuchar ruidos de hachas, piquetas y martillos, “como si una legión invisible de carpinteros y canteros trabajase allí”, construyendo la cimbra y el arco del puente. Aterrada Catalina al sospechar que el arquitecto no es otro que el Diablo, sube hasta Altamira -en el alto de Kastrexana- y se encomienda a la Virgen de Begoña, a la que de víspera había ofrendado una vara de azucenas, implorando la salvación de su alma.

Cuando tan sólo faltaba la clave del arco, apareció sobre el puente una señora portando la vara de azucenas, que dejó sobre la aún no cerrada bóveda. Por más esfuerzos que hizo el hombre vestido de negro, no pudo encajar la última piedra sillar en la abertura del arco. Al sonar las campanas del convento de Burceña, con la medianoche, el hombre se arrojó a la corriente, encajándose la piedra en su sitio, y atravesando Catalina el Puente del Diablo. El autor añade un breve epílogo a su cuento:

“Entre el enorme sillar que constituía la clave del puente de Castrejana y las contraclaves o sillares laterales, brotaban todos los años, unas hermosas azucenas que las doncellas del valle de Ibaizábal iban a coger la mañana de San Juan y llamaban cataloras, nombre que provenía de las palabras vascongadas catalen-lorac, que equivalen a flores de Catalina”.

9.1.2. Leyendas de tradición oral

Versiones supralocales: *Kastrejana’ko zubije* (El puente de Castrejana)

La ubicación estratégica del puente de Kastrexana, lugar de paso obligado para arrieros y caminantes explica, sin duda, que diversas versiones de la leyenda relativas a su construcción se difundieran, más allá del ámbito local, por la zona central de la Bizkaia nuclear. A comienzos de los años veinte, colaboradores del *Eusko-Folklore*, de Barandiaran recogieron seis de ellas en pueblos de esta zona euskeldun, tales como Kortezubi (2), Larrabetzu y Amorebieta (3).

Todas ellas tienen, como rasgos comunes, la construcción del puente de Kastrexana (*Kastrejana’ko zubije*) por el Diablo a cambio del alma del peticionario/a, un cantero o constructor, y la intervención salvadora de un gallo que ahuyenta al Maligno en el último momento, quedando el puente a falta de una piedra. Reproducimos aquí las dos variantes más representativas en su traducción al castellano, a partir de la narración original, efectuada en euskera por sus informantes (Barandiaran 1973: II, 461-464).

MATÍAS ARANAZ, de Kortezubi (1920)

“Como muchos en el mundo, como zueros de maíz, un hombre tenía dada la palabra de construir el puente de Castrejana, mas no podía armar las cimbras para formar el arco.

Y desesperó y dijo: “¿No viene el diablo del infierno para hacerme esto?”. Y el diablo del infierno se le vino (diciendo) que él se lo haría antes de que por la noche cantase el gallo blanco, si el hombre le daba su alma.

El hombre se la prometió.

Pero después, viendo que el diablo traía prontamente la piedra del monte Oiz y que luego terminaría el puente, el hombre estaba desesperado.

La criada del cura fue a la fuente, y la vio el hombre y le contó su situación.

La criada contó al cura lo que pasaba. Y entonces el cura le dijo que todo lo arreglaría; pero que el diablo tendría impedidos de cantar a todos los gallos de la localidad, y que tapasen la clueca que estuviera sobre huevos y que se lo trajeran a él con sus huevos.

298 Utilizo una selección de trabajos de Trueba (1959), donde se incluye este cuento (362-372).

299 Ya en su lecho de muerte, Trueba (1889: 312-313) dictó, entre otros, unos versos en los que narra cómo un *chimbo* (bilbaíno) trató de cortejar a una chica baracaldesa que también cruzaba el Puente de Castrejana; y cómo ésta le arreó un sopapo que le arrancó muelas y dientes.

El cura vio estos huevos y conoció en qué huevo se hallaba el gallo blanco.

El cura cascó un huevo y el gallo que de allí saliera cantó cucuru-cu y el diablo preguntaba.

Estableciéndose un diálogo en el que el Diablo va preguntando al cura: “¿Quién canta?” y de qué color. El contratista le responde que un gallo negro y después rojo y blanco al cascar el tercer huevo.

El cura cascó el tercer huevo y el gallo que salió hizo cantar cucurru-cu, cuando aún faltaba una piedra para acabar el puente [...]. Entonces el diablo dejó de trabajar y apuntó la culpa al último diablo Micolás que venía de Oiz. Este, a pesar de ser cojo, traía mil quinientas arrobas, además de las herramientas.

Todavía le falta una piedra al puente de Castrejana.”

El mismo informante de Kortezubi contaba otra versión, en la que el Diablo se compromete a la construcción del puente si el hombre que lo pide acierta cuántos años hace que Él anda suelto por el mundo; de no ser así debe entregarle su alma. Finalizado el puente, una anciana se ofrece a ayudar al atribulado hombre. Sale al encuentro del Diablo y, doblado su cuerpo, coloca la cabeza entre las piernas, mirando hacia atrás. Al verla así, el asustado Demonio exclama: “Hace mil quinientos setenta y cinco años y trece días que circulo en este mundo, y nunca he visto semejante fiera”. La anciana proporciona este dato al hombre, y el burlado Diablo exclama: “Si yo no lo hubiera dicho no lo hubiese sabido ninguno”.

TIBURCIO DE ISPITZUA, de Larrabetzu (1921)

“Dicen que un hombre tenía tomada en contrata la construcción del puente de Castrejana y que, de ningún modo podía terminarla, pus lo que de día construían sus trabajadores, de noche se lo destruían.

Como faltaba tan sólo un día para terminar el plazo de la contrata, el hombre estaba apurado. Y en esto se le apareció uno de mala parte (el diablo) y le dijo que él le construiría el puente, si le daba el alma.

Y le prometió que sí, que le daría el alma, con tal que le hiciese el puente.

Llegada la noche, 33.000 Mikolases empezaron a trabajar, construyendo el puente. Piedras de ocho y diez arrobas pasaban de mano en mano: eran muy forzudos. Cuando el hombre se apercibió de que tenía perdida el alma, acudió al cura a pedirle consejo para salvar el alma.

El cura le dijo que fuera al puente con un gallito hermoso de Marzo y se colocara sobre el lugar donde trabajaban los Mikolases.

Y el hombre tomó un gallo de Marzo, rojo y hermoso, dentro de la capa con la cabecita visible, se fue al puente.

Allí andaban los Mikolases, trabajando de firme, y tenían el puente a punto de terminar.

Comenzaron a sonar las doce y el hombre dijo al gallo:

*Gallito rojo de Marzo,
Ahora pórtate, pórtate
Si ahora no te portas
Mi vida ya se fue.*

Entonces el gallo, sacudiendo las alas, empezó pla-pla-pla y cantando cucurucu. Y en el momento de oír el canto del gallo, dejando el puente a falta de una piedra, los Mikolases huyeron como el relámpago, y el hombre se salvó”.

El puente de Castrejana, sea ello mentira o verdad, dicen que lo hicieron los Mikolases y, porque lo dejaron sin terminar, ahora está a falta de una piedra.

La primera versión de Amorebieta, recogida y publicada por Félix de Zamalloa, se refiere a un contratista que no podía terminar el puente de Kastrexana para el plazo comprometido, porque se le derrumbaba en cuanto lo construía. Invoca a los diablos y éstos comenzaron a trabajar para él. Como temía lo que pudiera suceder, tomó un gallo de Marzo, lo llevó al lado del puente y le dijo.

*Gallito rojo de Marzo,
Ayúdame, ayúdame,
Pues de lo contrario, ha ido mi vida.*

El canto del gallo ahuyentó a todos los diablos, dejando el puente a falta de una piedra, que nadie puede colocar. En otra variante de esta misma población, también interviene un cura, para aconsejar la utilización del gallo de Marzo³⁰⁰; y en una tercera le sirven un gallo de Marzo para su cena al contratista, quien le dirige al instante la petición formulada en la versión principal.

9.1.3. Variantes locales

Las versiones locales de la leyenda son de dudosa fiabilidad. Obtenidas mediante entrevistas, no existe, sin embargo, garantía alguna de que mis informantes se limiten a transcribir variantes difundidas por los medios de comunicación, en lugar de una leyenda popular transmitida oralmente.

Las hermanas Santa y Joaquina Pérez Olabe, de Tellitu (El Regato/Errekatxo), me narraron la siguiente versión:

“Una lechera de Kastrexana exclamó: Cuándo demonios me harán un puente aquí”. Al punto se le presentó el Diablo y prometió construirle un puente siempre que le entregara su alma a cambio. Así lo hizo aquella, a condición de que lo terminara antes de salir el Sol. Cuando llegó ese momento, y como el poder del Diablo es inferior al de Dios, le faltó una última piedra, que no podía colocar”.

Más elaborada es la versión de Juana Aguirre Unzalu, del propio barrio de Larrazabal-Kastrexana³⁰¹ y sacristana de la ermita de Santa Águeda. Aparecen en la misma referentes de varias versiones recogidas por Barandiaran acerca de los puentes de Azalain y Kastrexana, así como del cuento de Trueba. La informante reconoce haber leído alguna de estas leyendas, publicada por un periódico, si bien afirma contarlas tal y como la escuchó en su niñez.

“El río Cadagua bajaba muy crecido. A este lado vivía el cura, en una casita junto a una roca, lugar donde se halla la actualmente denominada Fuente del Cura.

Una chica estaba citada con su novio al otro lado del río, pero no podía pasar puesto que no había puente. Apareció el Diablo, e hizo prometer a la chica que le entregaría su alma a cambio de construir

300 *Marti-ollar* es el gallo nacido en marzo de un huevo puesto este mismo mes.

301 Aunque oriunda de Artiba (Alonsotegi). Sus padres, euskeldunes, afincados en este *sel*, procedían de Dima y de Olaeta (Aramaiona); barrio alavés, este último, a escasos metros de Otxandiano (Bizkaia).



Figura 29. María Magdalena en la gruta (1876), cuadro de Jules Lefebvre, en el museo del Hermitage (San Petersburgo). Imagen coincidente con la leyenda de Urállaga y con el tema de la santa penitente al desnudo.

un puente antes de que cantase el gallo. Este pacto se lo hizo firmar con sangre.

Los diablos comenzaron a construir el puente, al grito de "¡Ahí va, Nicolas, venga Nicolas!". Asustada, la chica se encomendó a la Virgen cuando iba por el alto de Kastrexana -otros dicen que a San José- y ésta le dijo que la cosa era subsanable: "Yo haré que no se termine el puente".

El Demonio dijo ¡Plantó!; la Virgen contestó ¡Cantó!; y así por tres veces, hasta que cantó el gallo y la última piedra cayó al río. Otros dicen que San José colocó la vara para impedir la colocación de esta piedra.

Los 500 Micolases se iban pasando piedras de uno a otro para construir el puente. Recriminaron a uno de ellos por no haber llegado a tiempo, con la piedra de 500 arrobas que traía".

Sin embargo, y como esta misma informante hace notar, otros/as afirman que el puente lo construyeron las brujas. En el propio barrio la denominación más usual es la de Puente de las Brujas, coexistiendo con la de Puente del Diablo. Se afirma que lo construyeron aquéllas, pero que el gallo cantó, amaneciendo antes de que pudieran colocar la última piedra (J. A. B.). Pero también que lo hicieron entre diablos, a cal y canto, y le falta la última piedra (I. U. V.). Una fragmentaria versión del barrio afirma que una chica ofreció su alma al Diablo a cambio que construyera un puente para

verse con su novio, al otro lado del río. Así lo hizo el Maligno, pero cantó el gallo y no pudo colocar la última piedra (A. L. S.). Tanto esta informante, como otra de Irauregi han leído las versiones publicadas por la prensa³⁰². En este último barrio se insiste en que lo construyeron las brujas, y que al puente le falta una piedra (G. S. C.).

9.2. La Magdalena de Urállaga

La romería de La Magdalena de Urállaga, de amplio ámbito en Las Encartaciones mineras y Barakaldo, es -cada 22 de julio- una de las más concurridas del ciclo anual romero de Bizkaia. Pese a estar situada en el municipio de Galdames, la concurrencia que imprimía mayor animación -lúdica y religiosa- fue, y en parte aún es, procedente del barrio barakaldarra de El Regato / Errekatz y alrededores (Homobono Martínez 2018 b).

Esta romería se celebra en torno a la ermita de Santa María Magdalena de Urállaga y su imagen, denominada popularmente *Virgen* al igual que las de otras santas, está situada dentro de una gruta³⁰³, en un paraje escarpado de los Montes de Triano y del Alta Galdames³⁰⁴; ámbito de la minería del hierro otrora de excepcional importancia, y en las estribaciones sobre Galdames, en el fondo de cuyo valle se encuentra el barrio de San Pedro.

302 Porque en esta leyenda, como en otras, se da una yuxtaposición entre lo oral y lo escrito.

303 Con ese plus del culto en cuevas; y sus modalidades de experimentación de lo sagrado.

304 Bajo el Alto de San Juan (669 m.) y del collado de Muniziaga (591 m.).

La gruta de referencia, situada a 500 m. de distancia del posible anterior emplazamiento eremítico en el barrio de Urállaga, se halla a 479 m. de altitud. Su entrada se abre a poniente mediante una gran boca, de unos 19 m. de anchura por 10 m. de alta³⁰⁵

La tradición legendaria sitúa en la cueva de Urállaga las furtivas apariciones de la santa, bailando lujuriosamente desnuda a la entrada de la gruta, provista de cascabeles, a decir del vecindario del entorno (F. G. V.); a modo de una lamia o de las grutas del numen de femenino Mari³⁰⁶. Que, junto con un cuento literario de Trueba³⁰⁷ confieren a la caverna un aura legendaria (Homobono Martínez, 2018 b: 23). Como dice una jota interpretada en el ámbito romero³⁰⁸:

*“Qué pintor pintó a la Magdalena,
qué pintor sería aquí,
que pintó a la Magdalena,
la pintó con los cabellos
parecida a una sirena”*

9.3. El pastor de Ganekogorta

Juan Mugarza recogió en 1949 una narración de tipo legendario, común a todo el ámbito de las estribaciones del Ganekogorta³⁰⁹, e incluso hasta de Zalla, pueblo de donde procedía uno de sus informantes (1981: II, 280-282).

Hace referencia a un pastor que, desde la cumbre de este monte presuntamente hacía sonar su bocina para convocar a las Juntas de Gernika. Contaban los viejos romeros que acudían anualmente hasta la ermita de Santa Lucía que este joven pastor, cruel con los animales e incluso con sus perros murió *“porque al querer dar una patada a una culebra que había cerca, falló y cayó al vacío desde el alto de Ganekogorta, hasta el hoy llamado camino o sendero de Santa Lucía”*. Su cuerpo fue descubierto por los perros, pero no así el cuerno que tenía para llamar, asociado al castigo impuesto al pastor por el Señor de los bosques.

Romeros y pastores afirman que, cuando hace mal tiempo y sopla fuerte viento, *“al pasar por donde se encontró al pastor despeñado, se oía como una llamada de cuerno muy lejana; otros dicen que es el alma del pastor que anda errante por todo el monte, buscando la paz de su alma”*. Y es que, atribuido al paso del viento a través del cuerno perdido por el pastor al despeñarse, se escuchará mientras no sea encontrado. Hallazgo no deseado por los usuarios del monte,

puesto que atribuían al legendario pastor una función protectora del ganado que estaba en las faldas del Ganekogorta, puesto que *“el día que se encontrase el cuerno que perdió el pastor, ese día, él desaparecería de dicho lugar”*.

Este relato presenta ciertas similitudes formales con la leyenda *Eiztari-beltza*, *Abade txakurra*, *Mateo Txistu* o *Martin Abade*, versiones vascas del referente mitológico del Cazador Errante, común al patrimonio legendario de toda Europa (Caro Baroja 1974: 73-83; Sébillot 1989: I, 186-200; Violant y Simorra 1986: II, 518). Como en él, ruidosos vientos y silbidos denotan la presencia de un personaje errabundo por el monte, y en todas estas leyendas aparece la referencia a los perros que le acompañan. La nuestra difiere de aquéllas en el carácter del personaje -pastor o cura- y en la naturaleza del ritual transgredido por el mismo; sagrado por el Cazador Errante y cívico-foral por el pastor de referencia.

9.4. Otras leyendas

La tradición oral, así como la literatura decimonónica, nos han hecho llegar diversas leyendas o cuentos populares, cuyo referente temático no permite clasificarlas en los epígrafes específicos de este estudio. Comparten una temática eclesial, en buena medida pretexto para evidenciar las respectivas posiciones de los estamentos sociales de la sociedad tradicional, y las prerrogativas de los patronos de templos.

Una vez más estas epifanías del imaginario se enmarcan en un ciclo de análoga temática y tipo, común a toda la península ibérica e incluso al conjunto de la Europa occidental. Se trata de leyendas de referente topográfico, vinculadas a un territorio, e inscritas en un contexto identitario local. Asociadas más a la memoria colectiva, a la representación de un grupo social sobre su pasado, que a la Historia y a una cronología precisa (Delpech 1989: 298-299).

En Tellitu se cuenta cómo los barakaldarras, con anterioridad a la erección de la parroquia de San Bizente³¹⁰, acudían a misa en la parroquia de Erandio, cruzando al efecto la Ría. Los de Tellitu, como barrio más alejado de toda la feligresía, eran los últimos en llegar, por lo que el sacerdote les esperaba para comenzar la misa. En cierta ocasión en que no lo había hecho así, habiendo comenzado el oficio religioso, uno de los vecinos de este barrio le lanzó un zapato (B. Z. U.; S. P. O.).

305 El complejo entramado de galerías y salas de la cueva supera los 6,5 kms., un verdadero laberinto drenando el karst de Galdames, de la depresión de El Saúco y de la Brena- oeste, a través de dos corrientes hídricas: el arroyo Eskatzabeltza y el regato de Ubieta, que salen al exterior mediante una galería minera de desagüe.

306 Las lamias, a modo de ninfas o sirenas vascas y el numen Mari tienen su morada preferente en las cavernas y simas, donde se dejan ver (Barandiaran 1972: I, 140, 148, 157; II: 194, 395-397; Imbuluzqueta 2005: 242-243). En el folclore del este francés existen leyendas sobre hadas danzarinas, que habitan en las cavernas, y cuyas apariciones fuera de las mismas se producen durante el crepúsculo y al claro de luna (Sébillot 1983 [1906]: IV, 280). Otra leyenda local atribuye la construcción de la ermita a los padres de una joven llamada Magdalena; que fue rescatada al borde del precipicio de la cueva de un intento de suicidio, a causa de un amor no correspondido (*El Liberal* 23.07.1910). La gruta y su ermita se convierten en un lugar de condensación del potencial sagrado y de contacto con el mismo.

307 La historia del infame Don Roque (a) *Alma-negra*, natural de El Regato, quien -persiguiendo al águila que le había arrebatado el gato (bolsón con onzas de oro)- se precipitó en la sima de la caverna de la Magdalena de Urállaga, donde está condenado a vivir eternamente en las tinieblas de la oscuridad (Trueba 1882: 175-224).

308 Esta *Jota de La Magdalena* forma parte del repertorio de José Ortiz Urreta (a) *Carranza*, residente en Gallarta. Su melodía es diferente de otras jotas del cancionero comarcal y se asemeja a las “cantas” de la vecina Montaña. Según su intérprete fue importada en la segunda mitad de los años cuarenta del pasado siglo por un tal Merkorta (a) *Cantares*, de Putxeta. Por entonces ya se cantaba durante el txikiteo, pero no como canción de romería a La Magdalena de Urállaga (Kuschick y Parejo Coudert 2009: 44, 94-96, 119-120).

309 En el vértice de este monte confluyen las jurisdicciones de Alonsotegi (antes Barakaldo), Gueñes, Okondo y Zollo (Arrankudiaga); alcanzando las estribaciones del macizo los términos municipales de Laudio/Llodio, Arrankudiaga, Ugao (Miraballes), Arrigorriaga y Bilbao-Abando.

310 Que aparece citada por primera vez en el año 1322. Según Iturriza, su feligresía dependía de la matriz Santa María de Erandio, de la que se disgregaría en 1340 al erigirse en templo (Ibáñez 1994: 217), *“desmembrándose de su Matriz de Santa María de Herandio, sin duda por causa del peligro de vadear en tiempo de borrascas el brazo de mar que promedia”* (Iturriza 1938: 254).



Figura 30. Estribaciones del macizo de Ganekogorta.

Según Dolores Salazar Miranda, una señora del barrio de La Quadra³¹¹ acudía a misa a la ermita de Santa Lucía de Llodio. Como en cierta ocasión el cura no la había esperado, la airada señora le lanzó uno de sus zapatos. Se trataba de la patrona que hizo construir la iglesia de San Pedro Apóstol, en la Quadra. Para Aurelio Fuica Otaola, de Saratxo, esta señora moraba en una casa, hoy derruida, enfrente de la de Lazkao, y acudía a la misa en San Román de Okendo.

Una versión literaria, y temáticamente más compleja, es la incluida por Juan E. Delmas en su *Guía del Señorío de Vizcaya* (1864):

“Habitaba la casa fuerte de la Patilla, que está al frente de la de Lazcano al otro lado del río, una rica señora dueña de la torre de su apellido y patrona de la iglesia de la aldea de Oquendoguena³¹². Era por demás altiva y orgullosa, varonil como un escudero de la época, y fornida como los hijos de Ochoa de Salazar, el de los 120, cuyas fuerzas

eran proverbiales en el país. Desde la torre de la Quadra hasta la cúspide de Oquendoguena en que estaba situada la iglesia, hay una larga distancia separada por altas montañas de difícil acceso y de mal tránsito, pero que no debían arredrar a esta señora que tenía por costumbre atravesarlas a pie para oír la misa que en ella se celebraba todas las festividades. Llegó un día en que el sacerdote no la había esperado según tenía obligación, y sin despegar los labios se acercó a él, se quitó un zapato y con él le golpeó hasta hacerlo pedazos. El ministro del Señor jamás volvió a incurrir en semejante falta, temeroso de ser víctima de un nuevo vapuleo de aquel atrevido marimacho” (Delmas 1965: 339).

Uno de los colaboradores de la revista *Euskalerriaren Alde*, G. Biona se hace eco, en el número de ésta de 1913³¹³ de un suceso protagonizado en una de las lindes de la jurisdicción barakaldarra por el legendario personaje Manuel de Haedo y Retola (a) *el Fuerte*

311 Esta iglesia, que ya existía a finales del siglo XV y desanexionada de su matriz de Santa María de Gueñes en 1515, quizás estuvo vinculada a la casa torre de La Quadra, cuya señora tenía sepultura en el templo, y no a la de la Patilla, como en la leyenda que sigue (González Cembellín 1993: 279-280).

312 El emplazamiento de esta hipotética torre es impreciso, puesto que en cualquier caso ha desaparecido. Javier de Ybarra especula con la posibilidad de que estuviera enclavada en el lugar de Altamira, altura entre la margen derecha del Kadagua y la Ría de Bilbao, enfrente de Lazcano, donde existía un edificio (Ybarra y Garmendia 1946: I, 66). Estas ruinas, según me comunica Juan Manuel González Cembellín, corresponden a un caserío del siglo XVIII.

313 G. de Biona, “Las hazañas de un vizcaíno”, *Euskalerriaren Alde*, 58, mayo de 1913, 296. Las ventas eran un lugar de descanso donde charlar, beber y/o jugar a las cartas

de Ocharan³¹⁴ (1764-1802), en alusión al barrio de Otxaran, del que supuestamente fue originario.

“Una tarde de invierno iban a Bilbao el Fuerte de Ocharan y dos vecinos suyos. Les cogió la noche en el camino y acordaron pasarla en la venta del Borto, que estaba situada en el límite de la jurisdicción de Baracaldo y Güeñes. Estaban el Fuerte y sus amigos entretenidos en jugar al mus cuando entró en la venta una cuadrilla de alborotadores pasiegos que quiso apoderarse por completo del fuego del hogar. El Fuerte se hallaba indignado de la pretensión de los pasiegos, y éstos disgustados porque el Fuerte y sus amigos no se retiraban. Cansados de renegar, los pasiegos rompieron de un palo el candil colgado de la campana de la chimenea, y de un puntapié tiraron la mesa. Allí fue lo bueno. El de Ocharan y sus dos compañeros la emprendieron a puñetazos con los pasiegos, pero éstos, armados de palos y muchos más en número, llevaban las de deshacer a los vizcaínos. El Fuerte buscaba inútilmente por los rincones un palo o algún objeto con que romper cabezas, pero nada veía apropiado al caso. De pronto, puso en práctica una idea singular: cogió a un pasiego por las piernas, y pasiegazo por aquí, pasiegazo por allá, hizo a sus contrarios huir de la venta, arrojó el arma a la parte de afuera de la puerta, cerró ésta y volvió junto al fuego a reanudar la partida de mus”.

314 Las proezas de este legendario *Sansón de las Encartaciones*, personaje gigantesco y dotado de prodigiosa fuerza, que habría nacido en un caserío de Otxaran (Zalla), fueron narradas sobre todo por Antonio de Trueba, en diversos libros y artículos.

10. SAN JUAN: FESTIVIDAD Y RITOS SOLSTICIALES³¹⁵

Además de los procedimientos ordinarios de los ritos curativos y protectores, existe un momento trascendental para el imaginario popular que recapitula numerosas prerrogativas profilácticas. Se trata del solsticio estival, cuando determinadas prácticas rituales asociadas con el fuego, el agua o la flora curan las enfermedades, neutralizan los maleficios, protegen al ámbito doméstico-local y confieren potencialidades adivinatorias. La noche de San Juan es, por excelencia, la de la magia, los hechizos, sortilegios y encantamientos³¹⁶; preñada de místicos poderes taumatúrgicos.

Las teorías formuladas para explicar las prácticas y costumbres de la noche y del día de San Juan Bautista son muy diversas. La más generalizada es la que considera este miniciclo del calendario anual³¹⁷ como un vestigio de las fiestas solsticiales con las que antiguas civilizaciones celebraban la entrada del verano y el día más largo del año; que actualmente corresponde no al 24 de junio -como antiguamente- sino al 21. Las restantes teorías están más o menos emparentadas con la precedente, y estos momentos puntuales serían la pervivencia de un antiguo culto del sol, fuente de luz y de vida³¹⁸. Esta teoría fracasa al querer explicar prácticas tan diversas y contradictorias, como las que concurren en esta ocasión y por una defectuosa comprensión de los hechos. A través de ella podrían explicarse simples detalles, pero no satisfactoriamente la fiesta del fuego y de las hogueras. También se ha tratado de explicar la práctica de los fuegos como la supervivencia de un antiguo culto lunar.

Aparte de que ambas se traten de meras especulaciones, el día de San Juan no podría explicarse en su integridad mediante ninguna de ellas; porque en esta fiesta concurren multitud de hechos, creencias, prácticas y ritos, de múltiples y opuestas procedencias, que reclaman estudios particularizados, de imposible verificación empírica.

En cualquier caso, este sería uno de los períodos de carácter excepcional y "sagrado", que se comunicaría a los fuegos, a la fecundidad purificante de las aguas, los vegetales, a las prácticas mágicas y otros aspectos, con la confluencia con otros detalles secundarios procedentes de ciclos y de fuentes diversas. Es preciso interpretar como ritos lustrales o de purificación los fuegos, y considerar buena parte de los referentes a las aguas, los árboles, las plantas y las



Figura 31. Fiesta solsticial de San Juan.

hierbas como terapéuticos con un componente mágico-religioso. Toda la naturaleza y sus principios vitales eran fuente de salud durante la noche previa y la madrugada.

El Sol es un elemento mítico fundamental en el ideario popular tradicional³¹⁹. Gracias a la importancia adquirida en mitología com-

315 Por lo que se refiere a los ritos solsticiales, muchos tienen similar carácter de los remedios cotidianos precautorios y sanadores del epígrafe, pero su adscripción a la festividad de San Juan les confiere una singularidad propia, dado lo puntual de la misma, de la que son inseparables.

316 *"Favorables al amor, a la fecundidad y al casamiento, a la salud, a la felicidad y a la protección contra males y embrujamientos, a la adivinación del futuro..."* (Veiga de Oliveira 1984: 131).

317 El ciclo de esta fiesta popular se inicia con la vigilia de San Juan y termina con el día de San Pedro: Van Gennep lo define como *"Cycle de Saint Jean et Saint Pierre"*.

318 El solsticio de verano marca el punto en el que el sol llega a su mayor declinación, durante el que llega a su máximo la cantidad de radiación solar que absorbe la superficie terrestre, con el resultado de aumento de la temperatura y de la correspondiente maduración de la vida vegetal; aumento de calor que hace imperativa la presencia del agua (Morales Blouin 1981: 223-224).

319 Circula a través del firmamento, emergiendo por la mañana para ir a reposar por la noche en el seno de la madre tierra o del mar (González Reboledo 1989: 26; Morales Blouin 1981: 228).).

parada de la “teoría solar”³²⁰, es preciso evocar aquí el importante papel que el Sol, en sus relaciones con la Tierra, ejerció en la actividad intelectual de nuestros antepasados, en lugares geográfica y culturalmente dispares, y en los rituales.

Tras la plenitud del Sol veraniego, el otoño cada día pierde más su vivificador brillo; los días comienzan a decrecer y las noches a aumentar. De ahí que se celebren universalmente dos grandes festividades populares: la salida del invierno con la llegada de la primavera y del verano, estación fertilizadora por excelencia³²¹; y la salida del verano, con la llegada del invierno, época de declive o de muerte de toda la naturaleza. La época de celebración de ambas festividades anuales, varía ligeramente en distintas culturas, pero en todo caso representan dos momentos de transición: el solsticio de verano y el solsticio de invierno (Navidad). Aunque, como también se encienden hogueras en otras festividades del ciclo anual, si bien no con carácter tan generalizado, resulta difícil establecer una neta conexión con esta teoría solar. La más convincente sigue siendo la de Frazer,³²² que sostiene el carácter purificador del fuego y la cristianización de una precedente fiesta solsticial. Arnold Van Gennep es de la misma opinión, pero matiza que, más que una purificación, las prácticas ígneas son una profilaxis, ya que combaten el mal o lo evitan antes de producirse. Además, este eminente folclorista cree que el sentido mágico de las creencias relacionadas con el fuego sanjuanero proviene del carácter “sagrado” del evento. Interpreta, finalmente, la costumbre de los fuegos con un ritual de paso³²³.

La relación del Sol con la fiesta de San Juan está ampliamente documentada, tanto en tierras vascas como hispánicas y europeas. La fiesta de San Juan era, con creces, la más vital y brillante de todas las solemnidades populares. Y constituía el centro de las actividades agrarias, recibiendo la consideración de artífice de la vida. El “baile” del Sol naciente confiere al amanecer de San Juan un sentido simbólico fundamental, mientras que la fiesta de San Juan³²⁴ incorpora a la festividad el poderío derivado de la santidad religiosa, suplantando y cristianizando a fiestas solsticiales de verano (Pedroso 1988: 118; Seignolle 1996: II, 56). Y las creencias relacionadas con los principales elementos de la fiesta corresponden al fuego, al agua y a las hierbas en su sentido extensivo; además de los elementos constitutivos de la celebración de esta importante fiesta. Los rituales celebrados con

estos elementos se ven reforzados por la liminalidad de la víspera y del día de San Juan (Kuschick 1995: 91). La universalidad de las expresiones denota un origen folclórico común y antiguo.

10.1. Hogueras

La hoguera nocturna es y ha sido signo de fiesta, religiosa y/o civil, extendida por toda Europa y América Latina. La llama de las hogueras, encendidas durante la noche de víspera de San Juan es una representación simbólica del ya abrasador sol de junio. Estos fuegos solsticiales, en concreto, son las manifestaciones de júbilo y veneración más notorios en la Península -especialmente en su zona norte- y entre los pueblos germanos y eslavos. Saltar por encima de las hogueras, por lo menos tres veces y por orden de edad y género, o bailar en torno a la hoguera, ha sido en los últimos tiempos mero divertimento y competición de salto de altura y de longitud³²⁵; pero antaño este acto estuvo cargado de superstición y de creencia en sus virtudes para propiciar el matrimonio. En todo caso estos fuegos rituales propician el encuentro comunitario y fomentan las relaciones de vecindad y de sociabilidad (Caro Baroja 1979: 140-141; Morales Blouin 1981: 275, 280; Veiga de Oliveira 1984: 133, 136; Jimeno Jurío 2006: 325, 355-356). Se consideraba que los fuegos tenían virtudes curativas y preventivas, y el salto sobre la hoguera o sus cenizas como remedio para las dolencias de la piel y otros contratiempos³²⁶ (Vázquez Gallego 1989: 102).

El símbolo principal de la fiesta de San Juan -en cuya madrugada “baila el sol”- siempre ha sido la hoguera³²⁷. El origen de esta costumbre se asocia con las celebraciones en las que se festejaba la llegada del solsticio de verano, el 21 de junio en el hemisferio norte, cuyo rito principal consiste en encender una hoguera, en la plenitud del solsticio estival, cuando los frutos están llegando a su sazón. La finalidad de este rito era «dar más fuerza al sol», que a partir de esos días cenitales iba haciéndose más «débil» -los días se van haciendo más cortos hasta el solsticio de invierno-. Simbólicamente, el fuego también tiene una función purificadora, sagrada e inmunizante para las personas que lo contemplan³²⁸. Las hogueras sanjuaneras tienen un acusado carácter colectivo, manifiesto ya en la acumulación de la materia inflamable; antaño todos contribuían a la

320 El mito solar establece que los dos movimientos aparentes del Sol -rotación y translación- y los fenómenos terrestres que son consecuencia de ambos movimientos, tuvieron una importancia capital en la existencia de la humanidad primitiva; dando lugar a muchos mitos, leyendas, hoy decaídos al nivel de meras supersticiones (Pedroso 1988: 109).

321 El Sol naciente viene a traer a la Tierra luz, fertilidad y vigor.

322 Quien constató las hogueras del solsticio estival, con anterioridad a 1890, en Gran Bretaña, Irlanda, Alemania, Austria, Hungría, Francia, Bélgica, Dinamarca, Noruega, Suecia, Prusia, Lituania, Estonia, Rusia, Italia, España, Grecia e incluso Marruecos y Argelia (1979: 699-710). Van Gennep deja constancia de la existencia de este ritual ígneo en toda Francia (1949: IV, 1743-1906).

323 En cierto modo, todo rito festivo es un rito de paso, que instaura una recurrencia en lo que es un transcurso. Algunos, además, co-implican la vida de los individuos con las actividades económicas de los grupos y comunidades a lo largo del año (Velasco Maíllo 1988: 135). Las hogueras serían un indicador público del paso de un día profano a otro específicamente sagrado. La virtualidad de las aguas, las hierbas y de las plantas más otros aspectos tampoco son prácticas exclusivas de la noche del Bautista, aunque en esta festividad de la noche y de la madrugada adquieren mayor amplitud y están más generalizadas (Romeu i Figueras 2004: 18).

324 Algunos vinculan la festividad o sus celebraciones con ritos de origen pagano previos o ajenos al cristianismo.

325 Aunque ya Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) descarta que tales hogueras de San Juan tuvieran en su tiempo más intención que la del regocijo.

326 En la zona montañosa de Navarra la hoguera ritual tiene una finalidad lustral y profiláctica contra la sarna y tiña, así como de la expulsión de la enfermedad hacia otras comarcas o pueblos vecinos (Jimeno Jurío 2006: 331; Imbuluzqueta 2005: 150-152).

327 Y a la postre, este rito ígneo es el único que ha perdurado. En 2019 se han encendido varias *sanjuanadas* en Barakaldo y su entorno. Sendas en los barrios barakaldarras de Retuerto, Llano, Rontegi, San Bizente, Zuazo-Arteagaiteia y Urban-Galindo. Otra en Sestao, una más en Portugalete y tres en Santurtzi, en Bullón, Kabiezes y en San Juan. Todas ellas en barrios periféricos con respecto al núcleo de sus respectivos municipios, pero plenamente urbanizados. Aunque, desde hace varias décadas, el combustible consiste en apuntes y libros de los estudiantes de primaria, como he tenido ocasión de observar en varias hogueras.

328 En Galicia, se cree que la hoguera aleja maleficios, preserva de varias dolencias, especialmente de la piel, etc. Por eso cantan y bailan alrededor de la misma, saltando en ambos sentidos un número impar de veces (Taboada 1980: 27). Así sucedía ya desde el tiempo de los romanos, según cuenta el poeta Ovidio que refiere en sus *Fastos* haber brincado él sobre las fogatas alineadas, con su ganado y sus colonos: “*Per flamas saluisse pecus, saluisse colonos*”. Al saltar había que rezar un conjuro escueto y eficaz (Jimeno Jurío 2006: 326, 354). En estas fiestas Palias también los labradores saltaban sobre las hogueras.



Figura 32. Hoguera o *Sanjuanada* en Iralabarri (Bilbao), en 2019.

recogida, aunque desde hace tiempo se ha dejado en manos de los chavales de cada vecindario. La hoguera no se construye de forma metódica y arquitectónica, sino que el material inflamable se amontona de forma irregular. Otras teorías apuntan hacia la necesidad de encenderlas para alejar los malos espíritus que provocan enfermedades a personas y ganados; es decir, hacia un rito de purificación.

En las zonas rurales de la Euskal Herria atlántica, de población dispersa, se encendía un montón de maleza ante cada caserío o cada *auzoa* (barriada). Y, en zonas de población más agrupada las pequeñas fogatas fueron tantas como casas, calles o barrios (Jimeno Jurío 2006: 331). En la plaza del pueblo u otro espacio público se prendía una gran hoguera colectiva donde se quemaba un carro de leña o pellejos viejos, y también hojas de laurel bendecidas y flores³²⁹. Se las atribuye un carácter preservativo de determinadas enfermedades, de los maleficios brujeriles y, en general, la defensa del patrimonio humano y animal de la sociedad. Sus cenizas sirven contra las tormentas y como elemento fertilizador de los campos (Caro Baroja 1979: 152-155; Morales Blouin 1981; Veiga de Oliveira 1984: 276; González Reboredo 1989: 41; Gratacos 1995: 165; Romeu i Figueras 2004: 34-35; Jimeno Jurío, 2006: 331).

Como han indicado numerosos folkloristas y antropólogos, las hogueras de San Juan constituyen un ritual que refuerza periódicamente los lazos sociales sobre un espacio determinado, por tratarse

de un fuego colectivo, en torno al cual se reúne el grupo vecinal, con fines lúdicos sociables e identitarios (Van Gennep 1949: I, 4, 2038; Lisón Tolosana 1978: 80; González Reboredo 1989: 30-34; Gratacos 1995: 164-166). La geografía de las llamas constituye un contrapunto simbólico del hábitat, al encenderse en espacios comunes vecinales, rurales o de los barrios urbanos. El fuego congrega a los vecinos que bailan en círculo en torno al mismo, en una celebración comunal que expresa la unidad y solidaridad, su efectiva interacción y sociabilidad, reforzando el sentimiento de pertenencia al grupo; la ronda en torno al fuego materializa el círculo de relaciones vecinales de la casa, barriada, aldea de la montaña, pueblo o calle³³⁰. A este fuego responden con otros los focos geográficos próximos de lealtades similares, en una dialéctica ritual que segmenta a la vez la estructura social y el medio geográfico en un dentro/ fuera o nosotros/ellos. El ámbito espacial de interrelación así definido puede ampliarse hasta abarcar todo un territorio histórico (Homobono Martínez 1982)³³¹.

En torno a estas hogueras, centro simbólico de toda esta fiesta, se reúne el mocerío de ambos sexos, para bailar y cantar cogidos de la mano, en danzas circulares con la exposición de los danzantes de cara a las llamas. Se hacía un círculo en torno a la hoguera, también cantando. Para los chavales es preceptivo saltar por encima de las llamas. Se creía que las hogueras, asimismo, tenían una influencia benéfica

329 Según Veiga de Oliveira, la hoguera grande y colectiva se asociaba fundamentalmente al regocijo, y las más pequeñas y socialmente más restringidas a las virtualidades profilácticas del fuego. Sobre estas últimas se salta y, en algunos lugares, están hechas a partir de hierbas aromáticas que producen mucho humo (1984: 136, 173).

330 Van Gennep anota el elemento sociable de la comida comunal, "*qui symbolise à la fois l'union sociales et magique-religieuse des participants, et d'autre part annonce ou constitue la fin de la cérémonie*" (1949: IV, 1727)

331 En nuestros días, el presidente de la Diputación Foral Alavesa enciende una hoguera junto a la ermita de San Juan de Arriaga, conmemorando ritualmente las reuniones de la Cofradía que dio origen a la actual Álava.

sobre la salud -purificación y profilaxis- y el poder de ahuyentar los maleficios, expulsando y destruyendo los peligros del contorno, además de otras virtudes. También se vinculan las hogueras de San Juan en el imaginario popular con un poder de penetración del futuro, principalmente por lo que toca a los misterios del amor (Pedroso 1988: 112-113; Taboada 1980: 26; Gratacos 1995: 182). Tras la hoguera tiene lugar la vigilia en esa “noche más clara que el día”.

Las hogueras de San Juan o “sanjuanadas” barakaldarras, amenguada su funcionalidad conjuradora, tenían más connotaciones de expresión de la sociabilidad y relaciones vecinales que de rituales purificatorios e inmunizadores propios de los fuegos solsticiales. El fuego catalizaba los vínculos de cuadrillas infantiles y vecinales. En nuestro ámbito local la topografía de las hogueras también expresaba la articulación espacial de las relaciones sociales en las diversas segmentaciones de la estructura socioespacial: casa, barrio y a reavivar la sociabilidad de los grupos vinculados a estos ámbitos (Homobono Martínez 1999 b). Las hogueras de San Juan están íntimamente vinculadas con la defensa del patrimonio humano y social.

Por lo general cada barrio organizaba la suya, e incluso barriadas como San Bartolomé (San Bizente), Llano, Kareaga, Santa Águeda, Zamundi, Saratxo y Azordoiaga (Alonsotegi) encendían su propia fogata, donde también crepitan leños secos y verdes. Tan solo en barriadas como Zaramillo y La Quadra hubo varias hogueras, compitiendo sus promotores por ver cuál de ellas duraba más tiempo. También en El Regato/Errekatxo, aunque ya durante la década de postguerra de los cincuenta, en plena guerra fría, se entabló una dialéctica entre la hoguera de “los americanos” de abajo (Anbia y Eskauriaza) y la de “los rusos” de arriba (Urkullu y Zubitxu), es decir entre los dos sectores del barrio; denominados así por su antagonismo y condición de pobres y ricos. Allí donde existió una identidad segmentaria de la barrial, las llamas de la hoguera o “sanjuanada” contribuían a mantener la cálida sociabilidad de los/as convecinos/as congregados/as en torno a la misma. Incluso los nuevos vecindarios de “casas baratas” unifamiliares, como el de la *Sociedad Villa Róntegui* (1931), entre Landaburu y Bituritxa, tuvieron su propia hoguera, entre 1931 y 1952 aproximadamente. La individual hoguera doméstica, habitual en comarcas limítrofes, como en Txorierrí, fue poco frecuente en Barakaldo y su *hinterland*. Tan solo tengo noticia de las encendidas de los caseríos de Ibarre (Bituritxa) y el de Baltasar Eguren, en Zaramillo. Incluso éstas tenían poder de convocatoria como para reunir, en el primer caso en torno a las llamas a los chicos/as del barrio (B. E. S.).

Su ubicación apenas variaba de un año a otro: la de Landaburu se efectuaba ante la casa de la panadería (P. F. N.) y la del barrio de Gorostiza junto al río (A. A. G.). Y, en el casco urbano la de la calle Uría en la pequeña campa constreñida en un ángulo de sus casas contiguas (ENSA, 1972), y la de Karranzeiru en un patio (Fernández Serrano 1971: 64). El vecindario periurbano de *Villa Róntegui* (Landaburu) encendía una hoguera -d. 1931- en el trozo de monte situado frente a la primera casa de esta barriada (M. A. M. F.). La ubicación de la “sanjuanada” de Landaburu se remonta a la rivalidad entre las mocedades del barrio y del de Lutxana. Así lo describe Palacio (1988: 130-131), que sitúa su trama narrativa durante la década de los treinta, remitiendo a una época precedente.

Entre quince y treinta días antes de San Juan, chavales y/o chicos comenzaban a hacer acopio y amontonando diferentes combus-

tibles para quemar, como se realizaba en mi propia niñez. En Barakaldo los más frecuentes fueron los jaros, cortados en los montes del entorno de Gorostiza y Retuerto (A. A. G.), como en Tiletxe (Telletxe). La cuadrilla infantil de *Villa Róntegui* acarrea al efecto montones de jaros desde Retuerto, arrastrándolos mediante cuerdas (I. H. M.). También se utilizaron otros arbustos, como el brezo y la árgoma, que los chavales de El Regato/Errekatxo recogían en Larra, sobre la plaza de Anbia y la iglesia (F. A. U. / E. L. U.). En algunas barriadas, como Bituritxa y El Regato/Errekatxo se proveían de ramas, siendo en la última muy preciadas las de aliso, árbol que crece espontáneamente en las riberas del Castañón y sus afluentes (F. S. F.). En varios lugares también se quemó leña -Kareaga, Saratxo, La Quadra-, que la chavalería de El Regato sustraía a sus convecinos (A. E. U.; F. A. U. / E. L. U.). En cuanto a la “sanjuanada” de Landaburu, nada mejor que recurrir a una gráfica descripción de su combustible durante la década de los treinta (Palacio 1988: 130).

“Hacia la mitad de la cuesta observé que junto al portalón de la panadería de Gorostiza había un enorme montón de arbustos secos de hojarasca de caloca y de diversos productos huerteriles. Todo ello sería dentro de unas horas arrastrado hasta el mismo centro de la carretera y allí ser quemado en medio de gran alboroto aquella misma noche en la hoguera de la sanjuanada. De ello se encargarían los muchachos del barrio que a fuerza de burlar la vigilancia de los aldeanos lo habían conseguido arrancando todo lo que podían hasta dejar apenas cerco que resguardar a las boronas y demás hortalizas. Ya muy avanzada la tarde y a punto de declinar el sol se les veía volver cansados por la polvorienta carretera con barbas que les salían a las alpargatas y los brazos llenos de arañazos por los pinchos. Las zarzas sujetas a unos largos alambres, con el fin de arrastrarlas hasta depositarlas donde ellos creían que sería un buen lugar de resguardo a las acechanzas de los muchachos de otros barrios”.

Y es que las cuadrillas de mozalbetes se sustraían mutuamente el combustible acopiado, por lo que era preciso vigilarlo (Fernández Serrano 1971: 64). Según Palacio (1988: 130-131):

“Aún recordaban los mozos actuales cuando cierta noche años atrás, mientras los vecinos dormían plácidamente, se presentaron de improviso los de la cuadrilla del barrio de Luchana. En silencio, y al amparo de la oscuridad en sólo una jornada de trabajo arreararon con toda la montaña de jaro. Cuando al día siguiente los muchachos, asombrados y perplejos se dieron cuenta que los eternos rivales de Luchana habían sido los autores del robo, llenos de gran coraje e indignación en seguida se pusieron de mutuo acuerdo en la manera de actuar. Capitaneados por Pedro Mari y Sebas, bajaron sin más dilación en numeroso grupo por el barrio de Landaburu hasta el barrio vecino. Iban provistos de algunos palos y la fogosidad les soltaba los puños. Allí mismo se libró la gran batalla campal del “palo te doy y tente tieso” entre las cuadrillas de landaburus y luchanataras. Vencieron los landaburus al conseguir tras dura pelea arrear de vuelta con todo lo que les habían robado y algo más de pitanza. [...] Desde aquel año se acordó que todo lo que lograran arrastrar para la sanjuanada irían depositando junto a la pared que daba al gran portalón de la panadería. Sabían que los panaderos trabajaban de noche y los carros que quedaban junto a la puerta tenían que ser cargados con cestas”.

En Irauregi mantenían encendida la hoguera durante toda la noche, alimentándola constantemente, echando más combustible con una sarda (G. S. C.). Prácticamente en todas las hogueras ardía, asimismo, algún viejo pellejo de vino, donado por los tasqueros del vecinda-

rio. Pero tan solo en Zuazo la chiquillería lo recogía de la hoguera, una vez encendida, para pasearlo ardiendo por todo el barrio, colgado de un palo (A. L. G.; V. H. S.). En las hogueras de Landaburu, Retuerto, Santa Águeda y Zamundi, más las calles de Uría y Karranzeiru, se quemaba un pelele, y en el primero de estos barrios colocaban sobre el montón de jaros un gallo atado a un palo, retirándolo antes de prender fuego (V. U. C.). El pelele devorado por las llamas de la hoguera de Landaburu reflejaba la cambiante situación política, tras el advenimiento de la República (Palacio 1988: 19-34).

“En los tiempos que corrían de vientos republicanos, en vez del macho cabrío de años anteriores, colocado en lo alto, este año [1934] se veía la popular figura de un conocido político republicano representando la fachandosa parodia de una precipitada huida. Poco a poco, el espeso humo se fue alejando para dejar paso a las llamas limpias. Entonces todos pudieron distinguir con nitidez que a la grotesca figura le habían puesto una vieja maleta en la mano con la evidente intención de que se vaya del país”.

Las hogueras evidenciaban el espacio barakaldarra, expresando la individuación de cada minúscula retícula del hábitat local, pero expresando a la vez una identidad más inclusiva de ámbito más amplio. Desde Landaburu, como desde cualquier otro barrio, se captaba el conjunto de las “sanjuanadas” del entorno (Palacio 1988: 134).

“Desde allí pudieron ver cómo de entre las tinieblas de los barrios distantes empezaron a surgir puntos luminosos pertenecientes a fogatas que [...] se iban encendiendo; el humo se podía divisar en el aire envuelto en chispas que dejaban en el ambiente un denso olor a hojarasca chamuscada”.

En la capitalidad barakaldarra las hogueras congregaban en torno al fuego a todo el vecindario, niños y adultos. Como aquella de la calle Larrea en la que, a comienzos de 1920: *“[...] la dicha se convertía en melancolía a altas horas de la noche y lo frívolo en intimidad; chocolatada, cuentos, chistes, risas, jolgorio y aros de brazos enlazados formando un círculo alrededor del fuego”* (Serna 1996: 9).

El fuego de la sanjuanada congregaba en torno a sí al vecindario más próximo, y la fiesta del Bautista contribuía, periódicamente, a reavivar los vínculos vecinales mediante las reuniones y veladas sanjuaneras. Mientras que los/as vecinos/as se situaban formando círculo en torno a la hoguera, sentados sobre la hierba o en sillas, los más jóvenes saltaban sobre la misma en barrios como Gorostiza, Santa Águeda, Irauregi, etc.³³²; entremezclándose su griterío con el trepidar del ramaje y las astillas. Durante el transcurso de estas veladas, algunas vecinas aprovechaban el fuego pasar asar patatas. Niños y mayores cantaban y bailaban alrededor de casi todas las hogueras barakaldarras, quizás con las únicas excepciones de las de Gorostiza y Santa Águeda (A. A. G.; M. G. G.). En algunas de ellas sin otro acompañamiento que palmas o “chalos”, como en Bituritxa (B. E. S.), o golpeando rítmicamente calderos como en Irauregi (G. S. C.). Más usual fue, sin embargo, el acompañamiento con pandereta: Landaburu, Zuazo y Llano. En El Regato/Errekatxo cantaban y bailaban al son de guitarras (A. E. U.) y en Alonsotegi, además, disponían de acordeón (V. H. S.). Fueron proverbiales las verbenas organizadas por el barrio de Azordoiaaga (V. H. S.); y por el de Landaburu, animada

esta última por las populares comadres apodadas *La Domadora* y *La Carolina* (P. F. N.); así como también las “sanjuanadas” mayores de las calles de Los Indianos. En torno a la hoguera se celebraba, en ocasiones, baile, como en muchos pueblos de Las Encartaciones (Etxebarria Mirones 1997: 233).

La figura de *La Carolina*, viuda que habitaba en un viejo caserío del barrio con sus padres, pequeña pero estilizada, que vareaba la lana de los colchones de Landaburu, actuaba a modo de una Tepsícore de barriada con ocasión de la hoguera (Palacio 1988: 131, 135-137).

“Carolina (a) La Bailarina. Por este nombre tan alegre se la conocía en todo el barrio. Desde muchos años atrás hacía que se la venía considerando como la principal estrella sanjuanera y parecía que en esa noche especial se transformara en un ser poseso [...] en el momento de entregarse a la danza y dar rápidas vueltas en derredor del fuego mientras tocaba sin cesar con frenesí la pandereta [...]. Con los pies descalzos y desprovista del pañuelo [...] su mata de pelo deslizábase por hombros y espalda hasta llegar a cubrir la esbelta cintura”.

Cuando del fuego apenas quedaban rescoldos, una chocolatada ponía fin a la fiesta vecinal. Celebrada a las 23 h. en Zuazo (A. E. U.); a las 3 o 4 h. de la madrugada en Azordoiaaga (F. M. A.), o al amanecer en muchos barrios: El Desierto, Landaburu, Bituritxa, El Regato/Errekatxo, Zaramillo, etc. En algunas chocolatadas -Landaburu, Retuerto- participaban indistintamente vecinos/as de todas las edades, y se adquirían al efecto ruedas de churros (V. U. C.). En otras barriadas, como Zuazo o Santa Águeda, tan sólo los críos participaban en este festejo, en el que *“se untaban y se ponían crismaos”* (R. U. S.). En *Villa Róntegui*, donde los chavales efectuaban una pequeña cuestación en su vecindario, compraban una rueda de churros para todos ellos con el producto de la misma; y una vecina -Lorenza Berdonces- preparaba chocolate para los chavales de esta calle (M. A. M. F.).

Una gráfica descripción de la chocolatada celebrada en torno a la hoguera de Landaburu, poco antes de 1936, es la efectuada por Palacio (1988: 131-132, 137).

“Cuando ya sólo iban quedando los rescoldos, entonces era llegado el momento de ir preparándose para hacer el tradicional chocolate. Una vez disuelto en el agua no había que esperar mucho tiempo para ver cómo las burbujas subían rápidas y espumosas hasta los mismos bordes de unos grandes orinales comprados el día anterior y estrenados en esta especial ocasión. Estos lucían muy bonitos pintados como estaban con unas grandes y bonitas flores azuladas y un fino acabado en los bordes [...]. Allí ningún muchacho tenía la suficiente paciencia para esperar que la infusión se enfriara, dejando que se fueran los ardientes vapores. Pedían su ración portando en la mano un bote de tomate vacío con los bordes aplastados. Por último y ya muy avanzada la noche se daría comienzo a la rifa de los orinales por medio de unos números anotados en pedacitos de papel con los colores amarillos y verdes.

Multitud de críos saltaban³³³ gritando excitados de un lado para otro, con los botes vacíos de tomate en la mano, irritados por el sueño

332 Tan sólo en Zaramillo y en La Quadra exclamaban al saltar la hoguera: *“¡Viva San Juan y San Pedro, y Santa Lucía que está en medio!”* (B. E. M.; D. S. M.), como en Las Encartaciones (Etxebarria Mirones 1997: 231). En la versión de los pueblos de Galdames y Sopuerta, se mencionaba a San Pelayo en lugar de a Santa Lucía (Dueñas 1994; Trueba 1862: 236, 238).

333 Ritual generalizado de saltar u “salvar” las brasas de la hoguera por parte de muchos asistentes.

y con el calor de la hoguera que calentaba como un gran horno, se empujaban en derredor de los rescoldos donde se cocinaba el chocolate”.

Del fuego a las cenizas, siendo éstas objeto de prácticas rituales. Las cenizas transmiten el potencial vivificador del fuego solsticial en toda Europa. En El Regato/Errekatxo se echaba algo de esta ceniza en las huertas³³⁴ y en ellas “crecían buenas hierbas” (F. A. U. / E. L. U.). Los fuegos de San Juan, como el agua, también se asocian al amor y a la fecundidad, por el baile de casadas y solteras girando alrededor del fuego (Morales Blouin 1981: 279).

10.2. Agua

El agua, que formaba parte imprescindible de las manifestaciones de una cultura popular campesina, desempeña un papel relevante en los mitos de origen y en las prácticas rituales de todos los pueblos, inspirando a los hombres de todas las épocas un sentimiento de veneración, desde la Antigüedad y la posterior cristianización. Porque es símbolo de vida³³⁵, ya que sin ella no es posible habitar un lugar. Además, fue y seguirá siendo un importante agente de salud; un elemento salúífero al que se atribuye la curación de dolencias físicas y de expulsar la causa del mal, particularmente si se asocia a un santuario y, por lo tanto, a la intercesión de un santo. Poderoso agente salúífero tanto bebiéndola como para bañar todo o parte del cuerpo, o lavar la parte enferma de personas o de animales domésticos. En torno al agua existen múltiples supervivencias de antiguos cultos y creencias (González Pérez 1997: 41-53). El agua simboliza la suma universal de las virtualidades originarias, representa el origen de la vida y la fuerza creadora de la naturaleza; y, como elemento purificador, se utiliza en el rito bautismal cristiano. La inmersión en el agua equivale a la disolución de las formas, y el simbolismo de la emergencia significa renacimiento y regeneración (Aguirre Baztán 1995).

El culto a las aguas, fuentes, ríos e incluso al mar, resultó especialmente mágico durante la noche de San Juan o al alba, con los primeros rayos de sol. En la festividad solsticial del Bautista se atribuye a las aguas, a las fuentes³³⁶ y al rocío matinal virtudes excepcionales y poderes extraordinarios, en todo el occidente europeo que no poseen el resto del año; las aguas del mar, las de los ríos y fuentes, e incluso el rocío de los campos adquieren tales propiedades profilácticas³³⁷ durante la noche y la madrugada de dicho día, asociado con las virtudes extraordinarias de las hierbas (Caro Baroja

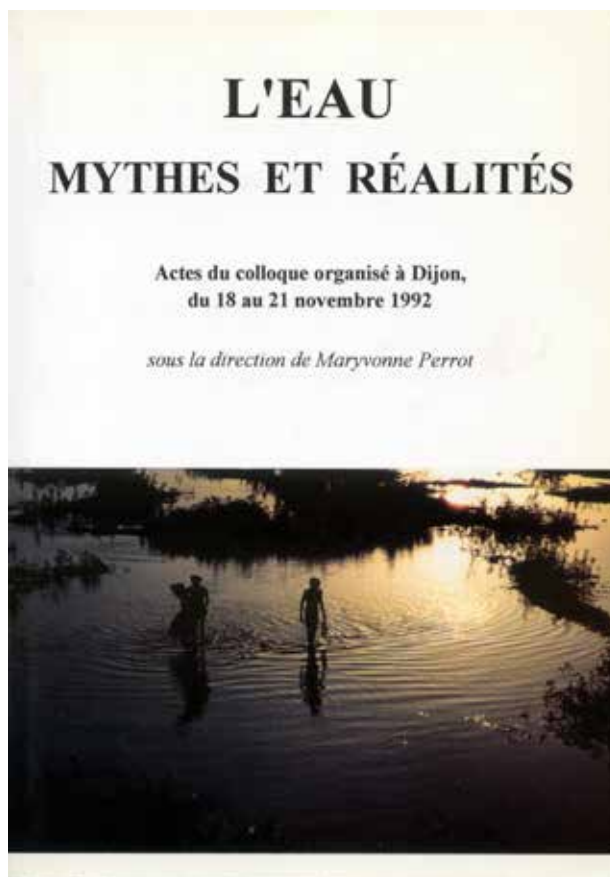


Figura 33. El agua como elemento ritual de la fiesta.

1979: 156, 175; Vázquez Gallego 1989: 111; Fontes 1992: 71; Veiga de Oliveira 1984: 146). El agua se vincula a la fertilidad de la tierra y a la fecundidad del fuego. La Iglesia pudo hasta cierto punto disimular los antiguos ritos dándoles un tono cristiano por la conexión de San Juan -el Bautista- con el bautismo.

Por toda la Europa occidental incluida la España atlántica y, por supuesto, en Euskal Herria se practicaban ritos lustrales, como los de lavarse o sumergirse en las aguas de río y fuentes o con el rocío de San Juan³³⁸. Las jóvenes se lavaban la cara y las manos en la fuente o en el río antes de que saliese el sol, a fin de realzar su belleza física, conservar su salud, o evitar problemas derivados del

334 En Galicia arrojaban los rescoldos de las hogueras a los campos para favorecer el crecimiento de las mieses, o se repartían guardaban las cenizas y tizones con fines medicinales y protectores (Taboada 1980: 247-248). También en Albania, donde los fuegos de San Juan se encendían con cascabillo y paja, al día siguiente se esparcía un poco de sus cenizas por los campos, para fertilizarlos (Tirta 1997: 250). E igualmente en Cataluña (Romeu i Figueras 2004: 39) y en el Pirineo oriental de Comminges y Couserans (Gratacos 1995: 188-192).

335 Existe un simbolismo vital del agua, quizás incluso una mística de la misma. En ocasiones plenas de magia como la sanjuanera, el vitalismo del agua se asocia a la fertilidad de la tierra maternal y a la fecundidad del fuego viril (Jai 1993: 212).

336 Todas las fuentes se convierten en benéfico-medicinales al alba del día de San Juan, mientras que durante el resto del año tan sólo algunas gozan de esta virtud. El agua cogida de una fuente, o de un río, en tal ocasión asegura la fertilidad en la mujer o en el ganado (Lisón Tolosana 1986: 62-63). Todas ellas tenían, durante la noche y la madrugada antes de la salida del sol, poderes preventivos y curativos milagrosos (Jimeno Jurío 2006: 326).

337 Unas de tipo preventivo y otras de carácter curativo; muy posiblemente como persistencia de antiguos ritos vinculados a deidades paganas (Goikoetxea 2012: 13). En Asturias fue común que las jóvenes de un barrio fuesen a quitar la “flor del agua” a las de otro. La que más madruga coloca en la fuente una rama, en señal de que se llevó dicha “flor” (Llano 1977: 79).

338 Bañarse o “sanjuanearse” en un río, fuente o en el mar fue costumbre generalizada la mañana de San Juan, para desprenderse de un cúmulo de enfermedades. Ablución interpretada como una conmemoración del bautismo de Cristo por San Juan en el río Jordán. Con diversas particularidades en Galicia (Taboada 1980: 15-22; Lisón 1986: 66), Portugal (Veiga de Oliveira 1984: 139), Asturias (Martínez 1985: 159-168), Castilla (Alonso Ponga 1982: 82-85), Aragón y Cataluña (Violant y Simorra 1986 II: 592-594). Y, por supuesto, en Euskal Herria (Azkue 1959, I: 293-310; Barandiaran 1972: I, 66; Satrustegui 1980: 62-67; Garmendia 1987: 257; Jimeno Jurío 2006: 326). En la región de los Abruzzos italianos se explicaban las propiedades benéficas que adquirirían el agua y el rocío por el mito de que el sol y el agua se bañan en el agua (Morales Blouin 1981: 245).

parto y la lactancia, y, finalmente lavar sus culpas para todo el año. Asimismo, paseando descalzo/a o restregarse desnudos/as entre los herbazales cargados de rocío en la mañana de San Juan, que, supuestamente, preservaba y/o curaba dolencias de la piel como la sarna, el herpes, las erupciones, la tiña, los forúnculos, las pústulas, diviesos, las verrugas y otras enfermedades cutáneas³³⁹ (Arregi Azpeitia 1999: 379; Jimeno Jurío 2006: 327, 334-335, 359-360). En muchos lugares se enramaban las fuentes³⁴⁰, llevando a casa un poco de la primera agua matinal para beberla. Abluciones, baños y rociadas son, asimismo, ritos profilácticos de ámbito general puesto que se supone que durante la noche de San Juan el agua posee virtudes mágicas³⁴¹ (Caro Baroja 1975: 177-184; Goikoetxea 2012: 169; Pedroso 1988: 116-117; Taboada 1980: 21; Romeu y Figueras 2004: 54; Veiga de Oliveira 1984: 137). El baño ritual es una actividad derivada del simbolismo primordial del agua como purificatoria (Delpech 1981: 228). Determinados manantiales manifiestan cotidianamente su extraordinario poder salutarífico y todos ellos se convierten en benéfico - terapéuticos al alba del día de San Juan. Su agua ritual debe aspectos de su significado a coordenadas espacio - temporales; es preservativa: mar, río, fuente pero también aromática: alba o mañana de San Juan (Lisón Tolosana 1986: 62 y 1988: 204).

La "flor del agua"³⁴², dotada de poderes especiales por la luz solar del amanecer, obtenida por las muchachas proporciona amor, salud y felicidad el día de San Juan, a la primera que la toque o la beba³⁴³ de madrugada. Bañarse o "sanjuanearse" por inmersión en un río, fuente o en el mar, fue costumbre generalizada en la mañana de San Juan, para desprenderse de un cúmulo de enfermedades. Se trate de una metáfora o no, con flores y plantas, aquí se introduce ya el elemento vegetal, que desempeña un papel fundamental de entre los variados ritos de San Juan.

Las aguas de San Juan confieren belleza y buena suerte. En Barakaldo, chicas y mujeres del ámbito rural se lavaban la cara en algún arroyo o manantial de las inmediaciones al amanecer. Así, por ejemplo, las del caserío Ibarre (Bituritxa) lo hacían en un "pozucho" (riachuelo) junta a la vía de la *Luchana Mining*, o en otro que atravesaba el viñedo de su padre Vicente (a) *El Carretero* (B. E. S.). Las de la casa de Sasia (Irauregi) efectuaban estas abluciones antes de que saliera el sol, lavándose en el agua del inmediato arroyo de El Pozo (G. S. C.). En Saratxo se lavaban en la fuente, compitiendo además las vecinas por coger el primer balde de agua de la misma (N. F. O.). La

mañana de San Juan fue costumbre zambullirse en las aguas del río Castaños. Pero mis informantes de los restantes barrios barakaldarras desconocían esta práctica.

El efecto salutarífico atribuido al rocío sanjuanero era ya prácticamente desconocido en la época de referencia en el ámbito barakaldarra³⁴⁴. Según lo escuchó a sus padres Francisco Zabala, de Irauregi, en épocas precedentes sí que era usual salir descalzos para recibir el rocío en los pies. En Saratxo se afirmaba que, para que no saliesen almorranas, era preciso "*desnudarse y arrastrar el culo por un prado abajo*" (A. F. O.). Ningún vecino de El Regato/Errekatxo practicaba esta rociada ritual, pero sí el párroco del lugar, un tal Don Claudio, de origen arratiano (A. E. U.). Tanto la mañana de San Juan como cuando había heladas, este sacerdote se *restornizaba* (revolcaba) desnudo en el rocío³⁴⁵ (F. A. U. / E. L. U.).

Existían, asimismo, prácticas mágico-eróticas mediante las cuales las chicas solteras pretenden conocer anticipadamente su porvenir matrimonial: si se casarán o no y cuándo, quién será el marido y qué profesión tendrá. El aspecto erótico de los baños inclina a analizarlos como parte de las actividades amorosas y propiciatorias de la fecundidad (Morales Blouin 1981: 229).

En El Regato/Errekatxo existió esta creencia muy difundida en otros ámbitos³⁴⁶. La de que echando un huevo cascado en medio vaso de agua clara y dejándolo al sereno toda la noche, de madrugada se veía perfilado un barco, siendo la yema el casco y las velas figuradas por la clara³⁴⁷ (F. A. U. / E. L. U.; M. F. O.). Señal inequívoca del oficio de hombre de mar; la fantasía amorosa lee en el vaso de forma infalible, mediante este rito adivinatorio (Caro Baroja 1979: 249-251). Si el contenido ha adoptado otra forma extraña, es por la herramienta que indica la profesión que ha de tener su futuro esposo, de acuerdo con la interpretación de su configuración (Rodríguez López 1974: 144; Morales Blouin 1981: 251).

Además de la faceta ritual, el agua vehiculó los aspectos lúdicos de la festividad sanjuanera. En las fuentes se concentraron numerosos/as chicos y chicas en *batzarre* verbenero. Guitarras, bandurrias y acordeones amenizaban la velada y el baile, finalizando con el desayuno de aguardiente y chocolate (Jimeno Jurío 2006: 334).

Finalizada su ronda, las cuadrillas de mozos/as de El Desierto y de los barrios periurbanos acudían a las fuentes, preferentemente a las de aguas minerales, con acompañamiento musical, "*al filo de la medianoche*" para pasar la noche en su entorno y regresar al ama-

339 El sustantivo "sanjuanada" y el reflexivo "sanjuanearse" significan tomar baños o lavarse durante la madrugada del 24 de junio, antes de salir el sol. En este alborar fúlgido todas las aguas tenían poderes curativos y profilácticos: fuentes, ríos y arroyos, acequias, pozos, lagunas, etc. (Jimeno Jurío 2006: 358).

340 Las fuentes eran celebradas anualmente en Roma con las ceremonias denominadas *fontanalia*, durante las cuales los pozos públicos se adornaban con flores y lo propio se efectuaba con las fuentes, a las que se arrojaban coronas florales. En la Península Ibérica han persistido hasta casi nuestros días diversas formas de expresión de este culto, particularmente referido a las fuentes.

341 En varios pueblos asturianos "*las mozas, completamente desnudas, se revuelcan en los prados para participar de la virtud del rocío*" (Llano 1977: 83).

342 "Flor del agua" que brota en el cristal de las fuentes en el instante de romper el alba de la mañana de San Juan, y que no dura más que un instante (González Reboredo 1989: 52). "*Efluvio misterioso, adquiriendo, quizá por el principio del contagio, propiedades maravillosas. Agua de salud y de vida, elixir de belleza y de eterna juventud que el pájaro fabuloso lleva en el joyel de su pico [...] El agua, materia animada, siente también en esta mañana milagrosa la inquietud del amor*" (Taboada 1980: 18-19; Rúa Aller y Rubio Gago 1990: 89).

343 Si el agua lava, se usa en abluciones y bautismos, purificando por inmersión, el agua viva bebida en eventos rituales nos hace revivir y transformarnos a nosotros y a nuestros sueños, avivando el imaginario correspondiente (Jai 1993: 218).

344 Aunque común en muchas zonas vascas (Arregi Azpeitia 1999: 379).

345 Claudio Olea gozó del aprecio del vecindario. Su traslado, en julio de 1904, fue acogido con disgusto y sorpresa en el barrio, como lo evidencia un escrito firmado por 38 vecinos que manifiesta "*estar unánimemente conformes con él, por sus servicios, caridades que hace á los pobres necesitados, desinteresado y buen vecino*". Recabando el apoyo del Ayuntamiento para solicitar del Obispado que revoque su traslado (A. M. B.: 438-18).

346 Álava: López de Guereñu 1966; León: Alonso Ponga 1982: 92; Lisboa: Pedroso 1988: 121; Madrid: Caro Baroja 1979: 249; Cataluña: Romeu i Figueras 2004: 87; Portugal: Veiga de Oliveira 1984: 150.

347 Aún lo hacían así, en 1980, algunas vecinas regateñas de la zona de Urkullu.

necer, reuniéndose en alegre verbena³⁴⁸ en torno a las fuentes de Iguliz o Belgarriz (valle de El Regato/Errekatz). Allí preparaban *“la clásica chocolatada, que se despachaba en alegre e íntima hermandad, entre chistes y risas, cánticos y danzas que terminaban al alborar el nuevo día”*. Retornando *“en alegre biribilqueta hacia Retuerto, pero no sin antes purificarse en el agua del río, bañándose o dándose un buen chapuzón de cabeza los hombres y mojándose las manos y los pies las mujeres, así como también la nuca, parte esencial del rito de esta noche única”* (Heres Ocea 1950).

Algunas cuadrillas de San Bizente se desplazaban, con análogo propósito, hasta la afamada Fuente de la Cazuela, en el vecino valle de Trapaga, llevando consigo una rueda de churros para acompañar la chocolatada (B. A. B.). Jóvenes de Cruces y Basatxu acudían al amanecer a Ugarte, barrio del precitado municipio, que celebra su fiesta patronal por San Juan, para realizar allí su chocolatada (M. Z. C.). Los chicos de Retuerto, sucios tras una noche de hogueras, ronda y jolgorio hacían lo propio, zambulléndose en las aguas salobres del Galindo o Castaños (V. U. C.). Sin embargo, estos ritos de inmersión y/o festivos eran desconocidos en barrios como Llano, Gorostiza, El Regato/Errekatz o Zaramillo.

10.3. Hierbas y ramos o enramadas

Las hierbas, las plantas y los árboles desempeñan un papel muy importante la noche y el amanecer de San Juan, jornada durante las que se les atribuyen virtudes especiales, casi siempre de carácter medicinal y también la de preservar de maleficios y sortilegios, participando del carácter “sagrado” del día. Todas ellas despiden aroma y están plenas de poder benefactor durante esta madrugada. Se atribuye al solsticio estival una fuerza regeneradora que potencia el poder de la vegetación, y a partir del cual las plantas cultivadas o silvestres comienzan a decaer (Caro Baroja 1979: 193-232; Veiga de Oliveira 1984: 142-146; Romeu i Figueras 2004: 64, 70). Las plantas potencian sus efectos curativos³⁴⁹. El vegetal es símbolo de la fuerza regeneradora de la naturaleza. De esta forma, en algunos pueblos navarros se afirma que sembrando alubia la mañana de San Juan, antes de que salga el sol, se recoge su fruto el casi inmediato día de San Pedro (Satrústegui 1980: 69); en otros de Benabarra que la zana-horia sembrada este día, por cada vecino, no se echa a perder nunca (Azkue 1959: I, 310). Otras hierbas se utilizan para hacer desaparecer las verrugas, siempre que se recoja de madrugada, antes de salir el sol.

En Barakaldo se efectuó esta plantación ritual. Una vecina de Basatxu, aunque nacida en Navarra³⁵⁰, plantaba alubias a medianoche de San Juan (M. C. Z.). Testimonios de zonas inmediatas, como Llano, afirman que *“se sembraban las alubias por San Juan, pero no de noche”* (F. R. A.). En Gorostiza, como en otras zonas del municipio, se desconoció esta costumbre (A. A. G.). En Zaramillo, en cambio, la mañana del día de San Juan muchos vecinos plantaban un mato de alubias o *“mato de San Juan”* (B. E. M.). Lo propio se hacía en Saratxo (A. F. O.).

A otras varias especies vegetales, como la verbena, recogidas en esa ocasión, se les atribuyen virtudes profilácticas, medicinales y mágicas (Caro Baroja 1979: 202-219; Garmendia 1987: 257; Veiga de Oliveira 1984: 142-148; Pedroso 1988: 116.). Planta sanjuanera a la que, en Asturias, Cantabria y Euskal Herria, se le atribuye una función protectora contra picaduras de culebra, según el cantar (Martínez 1985: 171). En ciertos casos, finalmente, desempeñan un significado erótico, como las enramadas (Romeu i Figueras 2004: 65).

Muchos/as de mis informantes locales, ocho exactamente, desconocían esta recolecta ritual sanjuanera. Algunos/as afirmaban que *“su madre la despertaba para ir a coger verbena antes de que amaneciera”*, hierba que colocada en el bolsillo, *“amarrada al cerezo”*, servía para preservar de las picaduras de culebra (A. E. U.; F. A. U. / E. L. U.; F. S. F.). También en la zona del Kadagua se efectuaba, como en Irauregi (G. S. C.), Artigas (V. H. S.) y Saratxo (A. F. O.); creyéndose que guardada esta hierba, preservada del sol, protegía contra las picaduras de culebra. En Lakabex - Lejarreta, se cogía asimismo la verbena antes de que saliera el sol, metiéndola entre la ropa y el pecho, con objeto de proteger contra las picaduras de culebra durante todo el año (D. S. M.). El proverbio relativo a esta práctica, inusual en el ámbito administrativo barakaldarra, aunque propio de la colindante zona minera, comenzaba a escucharse en Zaramillo, en versión que se prologaba hacia el valle del Kadagua. Análoga a la de otras regiones y a la comarca vecina de Las Encartaciones (Etxebarria Mirones 1997: 233).

*“Al que coge la verbena
la mañana de San Juan,
no le pica la culebra,
ni cosa que le haga mal”.*

Otra planta que se recogía la mañana de San Juan era el orégano, de flor olorosa, al menos en Santa Águeda y sus inmediaciones (I. U. U.; J. A. B.). En Gorostiza, la planta elegida era la *batana* (menta), aunque mi informante lo afirmaba dubitativamente (A. A. G.).

10.3.1. Ramos y enramadas amorosas

Otro rito floral, de carácter entre festivo y ritual fue el de enramar, al abrigo de la nocturnidad de la víspera, diferentes casas y equipamientos locales, éstos significativamente asociados con la conducción y aprovisionamiento de agua: fuentes y lavaderos. No solo, pero sobre todo, los novios colocan en puertas y ventanas de las casas de sus novias enramadas floridas, en ocasiones adornadas con rosquillas. Enramadas de significación amorosa o despectiva, engalanando los jóvenes puertas y ventanas: homenajando o satirizando a las chicas, colocándolas durante las rondas y cantos nocturnos. Una corona depositada, por lo general confeccionada con esparragueras, rosas y flores de temporada indica que la chica es bella y amada; en cambio, otros “adornos” son señales de burla o desprecio para las consideradas como pretenciosas, antipáticas o feas (Jimeno Jurío 2006: 328, 338, 362).

348 Práctica asimismo propia de muchas zonas de Portugal (Veiga de Oliveira 1984: 137).

349 Plantas medicinales podían recogerse durante todo el año, pero en la mañana de San Juan lo eran todas. El destino de estas plantas sanjuaneras fue vario: una vez guardadas utilizarlas para infusiones en caso de enfermedad o para quemar un puñado de las mismas durante las tormentas estivales (Jimeno Jurío 2006: 327). Estableciéndose un paralelismo entre el reverdecimiento de las plantas y la vida y salud de las personas.

350 Venancia Yanguas, nacida el 14.05.1868 en Estella, y que actuaba como comadróna en Barakaldo.

Por la mañana de San Juan, los vecinos de las diferentes casas de Saratxo rivalizaban por ser el primero en colocar un *Moncho* o ramo en la fuente. En El Regato/Errekatxo se ponían ramos en las puertas de las casas de las barriadas de Eskauriza y Urkullu; estos ramos eran sencillos, sin adornos como los colocados en casa de las chicas por los mozos (F. A. U.). En algunos barrios, como Gorostiza o Saratxo, se colocaba un ramo en cada casa, preferentemente en el balcón, o en la puerta si la casa carecía del mismo (A. A. G.; A. F. O.).

También en algunas casas de pisos, como en Landaburu la de Lastra, se enramaban los balcones de todas sus viviendas. Este tabernero y propietario del inmueble, traía la broza precisa y dos inquilinos de buen humor -entre ellos mi bisabuelo Alberto- se encargaban de colocarlas, lo que hacía suponer a los transeúntes que en aquel edificio vivían muchas solteras³⁵¹ (P. F. N.).

Y es que fueron precisamente las enramadas moceriles y amorosas las más difundidas por todo el territorio barakaldarra, así como en Las Encartaciones (Etxebarria 1997: 232) y en muchas regiones: en las ventanas, balcones o puertas de las casas en las que vivía alguna joven a la que se pretendía cortejar. En la zona periurbana de huertas, los ramos eran arrancados de árboles frutales, como perales en Zuazo (R. U. S.), perales y cerezos en San Bizente (B. A. B.), cerezos en Kareaga y Santa Águeda, zonas más rurales (C. S. Z.; J. A. B.); licencia tolerada a los mozos durante esta fiesta solsticial³⁵². Otros ramos eran de laurel, como en El Desierto (*Pormécheta* 1968), Bituritxa (B. E. S.), Santa Águeda (V. L. A.) y Azordoiaga (F. M. A.) y alguno en Irauregi (F. Z. L.). En El Regato/Errekatxo e Irauregi se utilizaban de laurel y fresno (F. Z. L.; G. S. C.), así como en Landaburu (P. F. N.), en ocasiones el árbol entero³⁵³. Mi informante de La Quadra (D. S. M.) recuerda haber oído contar en casa cómo los mineros de Zaramillo y los operarios que construían el ferrocarril de Santander-Bilbao, cortaron un chopo propiedad de su abuelo y lo pusieron en el balcón de su madre, entonces moza soltera³⁵⁴. Los mozos de Alonsotegi y Artigas colocaron ramos de sauce en las casas de sus novias (V. H. S. / L. S. H.).

Estas enramadas de la periferia rural fueron muy sobrias, sin adorno alguno; y en El Regato/Errekatxo e Irauregi se atribuyó a los mineros de origen foráneo la costumbre de adornarlas con rosquillas y naranjas (F. S. F.; F. Z. L.). Ya más adelante, las enramadas del primero de estos barrios se engalanaban con naranjas y caramelos (F. A. V. / E. L. U.), y en Azordoiaga con diversos frutos (F. M. A.). Los propios frutos del cerezo contribuían a embellecer los ramos de Santa Águeda, San Bizente y Kareaga, complementados con flores y rosquillas. También los mozos de Bituritxa colocaban rosquillas en sus ramos (B. E. S.). Los de Landaburu eran embellecidos con flores, entrelazadas en artísticas guirnalas, pero también con ristras de ajos sustraídas al efecto de los balcones del vecindario (P. F. N.). Los

ramos del barrio liminal de Ugarte fueron especialmente admirados por los jóvenes de otros barrios, que se desplazaban hasta allí la madrugada del 24 de junio (M. Z. C.).

Las enramadas eran colocadas habitualmente en el balcón de la casa, si lo tenía, y de no ser así formando un arco en torno a la puerta o de alguna ventana. En la zona urbana “[...] en su balcón -de la joven formalmente comprometida o en la parte superior del dintel del portal” (*Pormécheta* 1968). Las colocaban grupos de jóvenes en las casas de las chicas casaderas, especialmente en las de sus novias, durante la noche que antecede a la fiesta de San Juan.

Esta costumbre, habitual durante el periodo intersecular (XIX-XX), fue decayendo paulatinamente con posterioridad al mismo. Uno de mis informantes, nacido en Retuerto en 1909, afirmaba no haber visto ni ramos ni rondas con ocasión de San Juan (V. U. C.). Sin embargo, durante la década de los treinta aún se celebraba un concurso de ramos en la plaza y zona de Los Fueros, lugar donde se instalaban “barracas” de feria para celebrar la fiesta de San Juan; “[...] noche también impregnada de olores del campo en el ambiente urbano, donde los balcones y ventanas aparecían engalanados” (Heres Oceja 1950).

10.4. Ritual de sanación de la hernia infantil y otras creencias salutíferas

La vitalidad y fuerza regenerativa de ciertos tipos de árboles se ha asociado, en muchas culturas, con la salud o la curación de alguna dolencia, como es el caso de la hernia infantil. Entre las prácticas vegetales propias de la noche de San Juan se halla el ritual de pasar a través de un árbol hendido, con el propósito de curar la hernia infantil. Es conocida su extensión por toda Europa, a través de testimonios que se remontan al siglo V, y ha sido objeto de estudio por los primeros folcloristas³⁵⁵. Con ligeras variantes se repite de análogo forma en todas partes. La operación la efectúan varias personas de nombres significativos, pasando al niño desnudo tres veces a través de la hendidura mientras se pronuncian diversos ensalmos, cerrando esta después mediante emplastos y ligaduras, o con las propias ropitas del infante; sanando la hernia cuando se consolida el árbol desgajado. Se supone que el enfermito transfiere su mal al árbol durante su paso a través del mismo, de su tronco desgajado o gran rama hendido y sanado mediante la magia homeopática. El roble es el árbol más frecuentemente elegido, aunque también la encina, y otros en defecto de éstos, como el fresno, el cerezo, abedul, mimbre o carrasquilla.

Este ritual de presunta sanación de niños herniados se practicaba la noche de San Juan, del 23 al 24, a la doce, en un árbol de las inmediaciones del pueblo respectivo; con hendidura natural o serra-

351 Es precisamente en el ámbito urbano donde un vecino, el casado Bonifacio Gutiérrez, obtuvo permiso municipal para colocar un arco de ramas y flores, la víspera y día de San Juan, en la calle Arrandi, frente al portal A, especificando que no se interceptara la vía pública (A. M. B.: 214-1).

352 En Barakaldo, como en otros lugares, la mocedad aprovechaba este tipo de enramadas rituales para reforzar sus redes de sociabilidad, de diversión y de alboroto en el seno de la comunidad local, con hurtos rituales y otras bromas comunitarias, como ocultación de arados y de carros.

353 Florentino Aldasoro, de El Regato/Errekatxo colocó, cierta noche de San Juan en su juventud, un nogal que el viento había derribado, ante la casa de Arragoa.

354 El chopo servía en otras zonas como escarnio y repudio a mozas feas o desagradables, e incluso a viudas jóvenes desviadas de las normas o costumbres morales predominantes en la localidad (Montesino González 2008: 121).

355 Como Jacob Grimm (1878), Frazer (1890), Gaidoz (1892), Sébillot (1908) o Mircea Eliade (1991, 231-281). En Alemania Jacob Grimm escribió: “He oído lo siguiente de la provincia de Magdeburgo. Si dos hermanos -lo más a propósito eran mellizos parten un cerezo en partes iguales y hacen pasar al niño enfermo entre estas dos partes, y entonces atan el árbol, se cura el niño como se cura el árbol” (cfr. Black 1888: 93). Tanto Black como Sébillot -que recoge la versión arbórea- mencionan otras formas emparentadas con ésta de curar la hernia, pasando por ejemplo al niño a través de piedras horadadas o por debajo de las piernas de personas dotadas de propiedades curanderiles (Sébillot 1914: 105-109).

do al efecto la tarde anterior, y separadas ambas partes mediante una cuña, hendidura que es la imagen de la hernia. Dos hombres, denominados Juan y Pedro³⁵⁶, uno a cada lado, hacían pasar al niño desnudo por la hendidura tres veces sucesivas. Entretanto padres, parientes y vecinos repetían a modo de salmodia: “Tómalo Pedro, dámelo Juan”. Efectuada la operación, el niño era fajado y vestido, uniéndose las dos mitades del árbol, rellenando la hendidura con boñiga y atándola con alambres (Barandiaran 1973: I, 66; López de Guereñu 1970). Si cicatrizaba la incisión del árbol y este no se secaba, se suponía que la hernia del niño enfermo sanaría. Estableciéndose una relación simpatética entre el niño y el árbol, aunque existía el temor de que si sucedía algo al árbol, podría afectarle al niño así “curado”. Por su interés etnográfico, transcribimos la detallada descripción del ritual efectuado en el próximo pueblo comarcano de Gallarta, en la zona minera y a comienzos del siglo XX, según Dolores Ibárruri (1992: 100), suponiéndolo análogo al del próximo Barakaldo³⁵⁷.

Durante ese día se elegía un árbol en una sebe próxima al pueblo. Se serraba por la mitad de arriba a abajo, sin desgarrarlo por completo. Se metía una gran cuña entre las dos mitades para separarlas sin romperlas y se aguardaba a la noche.

Unos minutos antes de las doce de la noche se llevaba al niño enfermo ante el árbol y se le ponía en cueros. Al comenzar a oírse las campanadas de medianoche, dadas por el reloj del Ayuntamiento, se le hacía pasar entre las dos mitades del árbol, cerca del cual se encontraban los padres, parientes o amigos del enfermo, que repetían como una letanía.

“Tómale Pedro...

Dámele Juan...

Para que le cure el señor San Juan.

Tómale Juan,

Dámelo Pedro...

Para que le cure el señor San Pedro”.

La curación de la hernia infantil es un rito mágico-medicinal vasco, hispánico y universal. El naturalista White atestigua la realización de este ritual en 1788 en Inglaterra (2015: 248-249) y Frazer - con anterioridad a 1890 en diversos países europeos³⁵⁸ -, creyéndose que la relación simpatética establecida por el mismo es tan estrecha que si el árbol se tala, el niño morirá (1979: 765-766). Di Nola recogió material etnográfico al respecto en el sur de Italia (1983). Pedroso lo constató, ya en 1880, tanto en Lisboa y alrededores como en Ceará (Brasil); y en la región de Tras-os-Montes, en el norte de Portugal, se realiza de forma análoga³⁵⁹ (Pedroso 1988: 119-120; Braga 1986: II, 164-165). Porque la tradición medicinal de cualquier pueblo es difícilmente comprensible fuera del marco general y multicultural complejo en el que está inscrita (Pedrosa 2000: 171).

Caro Baroja (1979: 243-248) lo estudia en ocho de las actuales comunidades autónomas españolas; donde el árbol utilizado depende del nicho ecológico respectivo, según las bibliografías



Figura 34. Rito terapéutico de las hernias infantiles en el País Vasco.



Figura 35. El proceso explicitado en sendas imágenes de Cantabria.

precedentes: roble, encina, fresno, álamo, higuera o mimbre. Intervienen en la operación personas denominadas Juan, Juana, Pedro o María, nombres a los que se atribuyen mayores capacidades mágico-curativas. El diálogo arquetípico entre oficiantes puede ser el de Lobera de Onsella (Zaragoza), donde se repite por tres veces: “¡Tómalo Juan!, ¡Dámelo Pedro! Lisiado te lo doy, sano te lo devuelvo”. La rama quebrada por la que se pasaba al niño se ataba, para que ligaran sus partes y se estimaba que la hernia curaría si sanaba el árbol³⁶⁰.

356 En Galicia el rito está a cargo de una “sabía”, que se vale de dos o más mujeres -rara vez jóvenes- para que, como acólitos, le ayuden en la manipulación del niño, que deben llamarse María (Lisón Tolosana, 1979 b: 132). En algunas zonas ayudan varones con los nombres, reales o ficticios, de Juan y Pedro.

357 Otra población vecina donde se realizó este ritual fue Galdames, al menos en el barrio de Intxaurraga.

358 Inglaterra, Alemania, Francia, Dinamarca y Suecia.

359 En este último caso intervienen desde una a tres Marías y otros tantos Joaos, según costumbre de cada pueblo.

360 Otras referencias bibliográficas españolas son las de Taboada (1980: 36) y Lisón Tolosana (1979b: 131-132), para Galicia; Junceda (1987: 145, 286), para Asturias; Hoyos (1947: 230) y García - Lomas (1993: 267-273) para Cantabria, Abella para los pueblos del litoral cántabro (2017: 130-135); Alonso Ponga (1982: 85-86) para Castilla y

Se trata, así pues, de un ritual extendido por una geografía amplísima, de una práctica que parte de un pensamiento simbólico, que une y relaciona la salud humana con el estado de la naturaleza; lo quebrado y lo sanado en una y en otra. Beneficiándose este ritual de curación de las virtudes atribuidas a la noche de San Juan. Ritual de sanación mediante el que la hernia se transfiere a los árboles (Kuschick 1995: 73). Se trata de un rito de tipo medicinal, mediante el cual se transfiere el mal al árbol³⁶¹ (Romeu i Figueras 2004: 78-85). Foster dice que el ritual de curación de la hernia mediante el paso a través del árbol puede considerarse como un “casi universal tratamiento”³⁶².

También en Euskal Herria se efectuaba este rito “médico” de referencia, según la etnografía copiada por Azkue³⁶³ (1959: I, 300-301) y por Barandiaran (Arregi 1999: 380). Con ligeras variantes³⁶⁴ la ceremonia es común a todos los pueblos, donde es un roble el árbol requerido. Se necesitan dos y hasta tres Juanes, o algún Pedro, para pasar al niño herniado a través de la hendidura realizada al tronco. El ritual se efectúa a medianoche, y el niño es pasado por el uso: “*Tori Juan. Ekaitza Juan*” (Garmendia Larrañaga 1987: 84; 1988: 27). El roble es atado y, si no se seca, es señal de que el niño herniado quedará sano y viceversa. En Álava se practicaba la incisión a la doce de la noche de la víspera sanjuanera y, al día siguiente, se pasa al niño herniado (López de Guereñu 1970: 219). De forma similar se realizaba en diversas localidades navarras de la Montaña y de la Ribera (Iribarren Rodríguez 1942)³⁶⁵.

Barakaldo aparece en la breve relación de pueblos vascos donde Azkue registró este viejo ritual de medicina popular, siendo el roble el árbol requerido en todos estos puntos³⁶⁶. En nuestro pueblo, eran dos hombres llamados Juan y una mujer, de nombre María, quienes pasaban al niño a través de la hendidura. “*Los ritos del paso son en sí variados, pero en esencia consisten en que uno dé al otro, o a la otra, el niño a través del árbol diciendo a la vez unas palabras consagradas por el uso. Luego en el roble o árbol que sea se deja la camisa del enfermo*” (1934: 98). Los testimonios de mis informantes proporcionan mayores detalles y configuran una topografía local del rito.

El primero de ellos corresponde a la barriada periurbana de Landaburu, intersticial entre el núcleo urbano de El Desierto y la pretérita capitalidad rural de San Bizente. Para efectuar el ritual se utilizaban determinados árboles, las “carrasquillas” (*quercus coccifera*)

que formaban parte del seto de cierre de las estradas del entorno. Una de ellas estuvo ubicada en las proximidades del txakoli de la calle Autonomía, junto a las casas de La Burgalesa y de Garayo³⁶⁷; es decir, en el límite con la circunscripción del barrio de San Bizente. Otro de los árboles estaba situado en la estrada de subida a Rontegi, junto al caserío de Juan Arteche. Allí, a medianoche de la víspera sanjuanera, dos hombres -barakaldarras autóctonos- hacían pasar al niño herniado a través del tronco previamente hendido, mientras repetían: “*Tómalo Pedro, dámelo Juan*”. Después se ataba al árbol para que restañara su incisión. Esta práctica se efectuó hasta comienzos del siglo XX, para desaparecer más adelante (P. F. N.).

A los niños herniados de San Bizente se les pasaba a través de sendos robles, usados en años alternos, previamente hendidos y *cuñados*, introduciendo cuñas para separar el tronco. Uno de estos árboles estaba en la estrada de Rekatxu y el otro bajando hacia La Ribera, es decir a escasa distancia entre ambos. Las mujeres alumbraban la escena con velas, colocándose a un lado Juan (a) *Juanillo el de la Barba* y, al otro Mari Antón. Al sonar las campanadas de medianoche en el reloj parroquial, comenzaban a pasarse al niño, diciendo: “*Tómalo Juan, en nombre de María. Tómalo María, en nombre de Juan. Una vez finalizada esta práctica, se cerraba la fisura del árbol colocando excremento de vaca en su interior y amarrando la brecha con tiras de saco. Se creía que si el árbol prendía de nuevo sanaba la criatura, mientras que si se secaba este no se obtenía el efecto deseado*” (B. A. B./ A. O. A.).

El vecindario de Bituritxa efectuaba este rito en un árbol de Sakona, vega intersticial entre los barrios de Landaburu y Lutxana. A medianoche se pasaba al niño herniado tres veces por la hendidura producida al árbol, mientras se repetía: “*Pásalo María, tómalo Juan, la noche bendita de San Juan*”. Y viceversa: “*Pásalo Juan, tómalo María, bendita sea la noche de San Juan. Después se anudaba el árbol, vendando asimismo la hernia del niño*” (B. E. S.).

Durante la década primisecular el ritual ya debía estar en crisis de extinción, viéndose reducida su frecuencia y presencia en el territorio local. Algunas informantes de Zuazo (R. U. S.), o de Gorostiza (M. G. G.) afirmaban haber escuchado su descripción a otras personas, sin presenciárselo. Era desconocido ya para otras informantes del propio Zuazo (A. L. G.), de Santa Águeda-Kastrexana (I. U. V.; V. L. A.) y de Irauregui (G. S. C.).

León; Blázquez Miguel (1989: 168-169) para Castilla - La Mancha y Andalucía. Jordán y Peña (1992: 197), que documentan casos en la serranía albaceteña; Pedrosa (1998) y Domínguez Moreno (1990) en Extremadura. Existe una bibliografía abrumadora sobre la realización de esta práctica mágico-medicinal en el resto del ámbito hispánico -incluso el insular-, luso-brasileño e hispanoamericano. Aunque, quien mejor lo ha estudiado comparativamente es, sin duda Antonio Montesino González (2008). Caro Baroja lo definió como práctica extendida por todo el suelo europeo (1979) y Pedrosa lo corrobora con la más completa bibliografía al respecto (2000). En Alemania ya lo había recogido Jacob Grimm en la provincia de Magdeburg. Sébillot (1914: 105-109) lo hace extensivo a Francia (Provenza, Seine-et-Oise), Sicilia y Portugal.

361 Eliade sugiere que, además, se imita en este acto al del parto lo que implica un nuevo nacimiento, una regeneración (1991: 231 y 281).

362 Muchos autores han colocado su énfasis en la relación mágico-simpatética que se cree que existe entre la vida y salud del ser humano y la de los árboles. Esta práctica escenifica una especie de renacimiento o resurrección del niño. Algunos investigadores, como Géza Rohém, han interpretado este ritual y las creencias a las que se asocia desde el psicoanálisis; otros, como Claudine Fabre-Vassas, desde la antropología y la antropología simbólica; Wayland D. Hand a partir de la historiografía de la medicina tradicional (Pedrosa 2000: 168-170).

363 Procedente de diversas comarcas y lugares de Bizkaia (Etxano, Soskaño [Karrantza], Gipuzkoa (Oiartzun, Plazentzia), Álava/Araba, Navarra, Laburdi, Benabarra y Zuberoa).

364 En Etxano (Bizkaia), se coloca la camisa del niño en la copa del árbol (Satrústegui 1980: 74).

365 Práctica común y generalizada a comienzos del siglo XX, una de las últimas secuelas de este rito tuvo lugar en Zuberoa durante la década de los cincuenta (Marliave 1995: 180).

366 Sin embargo, debió de estar mucho más extendido. En Las Encartaciones, comarca inmediata a nuestra anteiglesia, el ritual se efectuaba de modo muy similar al de ésta. Disponemos de diversos testimonios para Gallarta, de gran interés etnográfico (Ibárruri 1992: 100), el barrio galdamés de Intxaurraga (Dueñas, s. d.) o el valle de Karrantza (Vicario de la Peña 1975: 368-369). El ritual se efectuaba a medianoche en Gallarta, mientras sonaban las campanas del reloj del Ayuntamiento, y algo más tarde en Karrantza.

367 Es decir, entre la actual plaza Euskaltzaindia y la estrada de Arteagagoiko.

Además de las creencias relativas a las prácticas salutíferas concernientes a la fiesta de San Juan, apenas pueden rastrearse en nuestra localidad otras, como las de actuaciones de númenes o seres fantásticos propias del imaginario popular de otras regiones. Tan solo uno de mis informantes, de padres euskaldunes, Marcelino Zurutuza Caro me dijo que se creía que el de San Juan era un día celebrado por las brujas. En el epígrafe correspondiente se incluye la afirmación de que la mañana de San Juan es propicia para coger diablillos en el monte.

10.5. Noche de comidas, de ronda y de baile

Toda la fiesta popular de San Juan tuvo un acusado carácter social, colectivo y lúdico. Se trata de rudimentarias ceremonias que parecen apuntar hacia un antiguo significado entre quienes practican la comensalía comiendo juntos, aunque se trate de unos simples churros con chocolate. Algunas cuadrillas de mozos daban la ronda a sus novias, a la par que colocaban el ramo. Esta noche sí que estaba permitido cantar y dar serenatas, aunque la pasividad y benevolencia de los serenos neutralizaba la prohibición formal, posibilitando las rondas durante todos los sábados del año. Así lo hacían por San Juan en Santa Águeda, Alonsotegi y Azordoiaga, por ejemplo. Barrio, el primero, con acompañamiento de tamboril y guitarra (V. L. A.). Con guitarra rondaban, asimismo, los mozos de Kareaga (C. S. Z.). Los hermanos Otaola, provistos de Guitarras y bandurrias, se desplazaban hasta Ugarte, donde vivían sus novias. Una de las canciones interpretadas en tal ocasión por ellos, prácticamente idéntica a la versión asturiana (Martínez 1985: 173), decía como sigue:

*"Mañanita de San Juan,
madruga niña temprano,
para darle el corazón
al chaval que te puso el ramo".*

Otra canción de ronda, propia de los años 1908 a 1917 (Pormécheta 1968), fue:

*"Sal mocita a ese balcón,
hermosa rosa de abril;
y verás mi corazón
cómo se muere por ti".*

Pero la canción de ronda más popular esta noche de San Juan fue, sin duda, la de *"¡A coger el trébole!"* La versión barakaldarra decía así (Heres Oveja s/d. y julio 1950).

*"Si me quieres te quiero,
si me amas te amo;
si me olvidas te olvido,
a todo hago".*

*"¡A coger el trébole, el trébole,
el trébole, el trébole;
a coger el trébole
la noche de San Juan" 368.*

Pero nuestros mozos, paladines de exquisitas galanterías y donosura para con el sexo contrario, apelaban en ocasiones a una ruda dialéctica que arremetía contra las más reacias a sus requiebros:

*"A esa que está en el balcón,
la de Dios salud y pesetas;
y a la que está en la ventana,
un paralís en las tetas".*

En los barrios de San Bizente y Landaburu, en la inmediata periferia del casco urbano, también daban los mozos la ronda en cuadrilla cuando iban a colocar un ramo, acompañados por toda una orquestina de guitarras y bandurrias. Entre los integrantes de esta ronda moceril de la primera década del siglo XX destacaron Ricardo (a) *El Ciego*, Víctor (a) *El Guitarrista* y Benigno Arteagabeitia Palacios, este último nacido en 1891 en la barriada de San Bartolomé (P. F. N.). El atrevimiento de los mozos lindaba en ocasiones con la impertinencia. La ronda que cortejaba a Flora Retuerto subió, cierta noche de San Juan de comienzos del siglo XX, al balcón de su casa de Llano, cantando por ende versos alusivos a su padre (a) *Mon*, con el consiguiente enfado de la familia.

Al margen de las fiestas de San Juan, en la calle de su nombre y Plaza de Los Fueros, el resto de las expresiones estructuradas de esparcimiento festivo se caracterizaron por su espontánea e informal realización, como es el caso del baile. Así, por ejemplo, en torno a la hoguera de la Plaza de la Armonía, y a su *sanjuanada* de 1909, en la que:

"[...] al son del fonógrafo que tocaba y cantaba bonitas piezas, -que para eso tiene muy buen gusto D. Lino de Hurtado-, los niños y mayorcitos hechando (sic) leña al gran montón de brasas mientras las jóvenes bailaban dando con eso mucho gusto a las mamás que se les hacía la boca rosquillas, y á los pollos muchas ganas de entrar pero no quisieron por la mucha claridad de la fogata y el calor" (El Eco de Baracaldo 25.06.1909).

Tan sólo un vecino de Lutzana, Mariano Cuber, solicita permiso municipal, en 1920, *"para tocar de 10 á 1 y formar corro de baile en esta barriada de Luchana; con motivo (sic) de la festividad de San Juan"*. Baile que autoriza la corporación, pero tan sólo hasta las 12 h. El sitio elegido al efecto fue el espacio situado entre la casa de Pedro Ortega y la Cooperativa (A. M. B.: 238-1). Es decir, en la intersección de las actuales calles Av. Buen Pastor y Obispo Padre Olaechea.

368 Esta segunda estrofa está muy difundida por varias regiones, con ligeras variantes, entre ellas la de Asturias (Martínez 1985: 170) y las vecinas Encartaciones (Etxebarria Mirones 1997: 233). Debió de ser tan popular en Barakaldo, que los niños de Salvatierra - Agurain la cantaban como segunda estrofa del *"Si vas a Barakaldo, baracaldesa"* (Ruiz de Larramendi 1994: 201). Otras plantas de San Juan son la albahaca, la valeriana y la ruda: mágicas y amorosas las dos primeras y contra las brujas y de uso medicinal la tercera (Caro Baroja, 1979: 211).

10.6. Fiesta de San Juan en los ferrocarriles mineros

Desde antaño, el día de San Juan, en el Barakaldo agrario se adornaron carros y caballerías con verde follaje, así como -posteriormente- los vehículos a motor en el ámbito urbano (Heres Ocea s.d.). En una zona doblemente vinculada a la actividad minera, en sus modalidades extractiva y de transporte hasta los cargaderos de la Ría, la fiesta solsticial adquirió además un matiz adicional de festividad ferroviaria durante las primeras décadas del siglo XX, que perduró hasta la progresiva clausura de los ferrocarriles mineros a Lutzana-Barakaldo y a su entorno (Erreketa). San Juan se convirtió en advocación patronal de maquinistas, fogoneros y galgueros de las compañías *Luchana Mining*, *Orconera* y *Franco-Belga*³⁶⁹. Cuyas locomotoras bajaban, desde las minas hasta los cargaderos de la Ría, fastuosamente engalanadas: con verde forraje, laurel, flores rojizas y “peras de San Juan”. Con sus pitidos desde Iguliz y Bengolea, el alto de Durañona y Agirre, Kareaga y Retuerto, Beurko, Bagaza y Zaballa (El Desierto), respectivamente, anunciaban su llegada a esposas, novias y amigas de Bituritxa, Lutzana, El Desierto, Retuerto y otros barrios barakaldarras. Como antes lo habían hecho a su paso por Ortuella, La Escontrilla, Zaballa y Ugarte (Trapagaran [San Salvador del Valle] y algunos barrios de Abanto y Ciérvana.

Esta práctica festiva, espontánea desde las primeras décadas del siglo XX, se formalizó posteriormente, al establecer la compañía *Orconera* un premio para la mejor adornada de sus máquinas. Y San Juan se instituyó como advocación patronal de los ferroviarios de las minas³⁷⁰. También los *caballistas*, como los de las minas de *Las Conchas*, entre Gallarta y Ortuella, competían por engalanar sus caballerías la mañana de San Juan, colocando ornamentos florales sobre sus aparejos y crines. Costumbres que perduraban en 1954, cuando la fiesta ya se había hecho extensiva a otras líneas ferroviarias, como la de *Triano* (*Pormécheta* 1968; Homobono Martínez 1994: 130). De este modo la fiesta del solsticio de verano también se con-

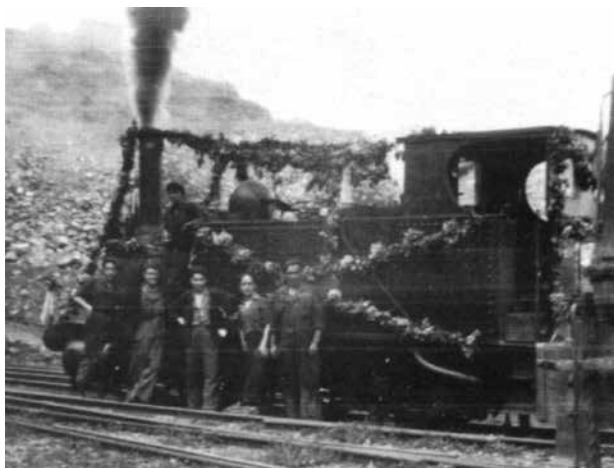


Figura 36. Locomotora de la *Orconera*, engalanada la mañana de San Juan de 1954.

virtió en una celebración gremial y doméstica, al implicar a las familias de los ferroviarios.

10.7. “Desmanes” lúdicos o travesuras

Un último elemento lúdico-festivo fueron los pequeños desmanes y licencias permitidas a los mozos con ocasión de la fiesta solsticial, usuales también en Euskal Herria y fuera de ella. El más extendido fue la sustracción por parte de éstos de leña para las hogueras y de *enramadas* para las mozas. En definitiva, de ramas de frutales, árboles completos y elementos vegetales para engalanar la casa donde hubiese alguna muchacha.

Una noche de San Juan, hacia 1914, el regateño Florentino Aldasoro subió al balcón de la casa de Eugenio Sarachu, en Urkullu, aupado por sus compañeros, sustrayendo el arroz con leche y galletas puesto a enfriar en el mismo; que toda la cuadrilla comió “a puñados” (F. A. U. / E. L. U.; F. S. F.). En este mismo barrio de El Regato/ Errekato, aunque una década más tarde, los mozos atravesaban troncos en la carretera y caminos del mismo. Isidro Echevarría, del caserío Ibarre (Bituritxa), debía esconder su carro la noche de San Juan para que los mozos del barrio no se lo estropearan, atravesándolo en el camino³⁷¹ (B. E. S.).

Tales licencias moceriles o “travesuras”³⁷², trituran metafóricamente el bastión defensor de la privacidad del ámbito doméstico, para afirmar la supremacía de lo vecinal y comunal. El grupo para el ritual festivo se convierte, mediante este simbólico allanamiento de morada, en portavoz de la *communitas* fraternal de la aldea o barriada (Lisón Tolosana 1979 a: 160-161).

La llegada a la mocedad representa un momento esencial en la reproducción de la estructura social comunitaria. Por ello, por San Juan, la comunidad asume la importancia de los ritos de paso de sus nuevos varones, que tienen como fin mostrar a la comunidad su capacidad para formar parte de ella (Homobono Martínez 1994 [2009]: 45). Igualmente, se les permiten leves actos de pillaje, como los descritos y socialmente aceptados, aunque ello suponga una efímera transgresión simbólica del orden social.

10.8. Otras creencias y prácticas

En Barakaldo, como en otros muchos lugares, existía la creencia de que la noche de San Juan, aparecían los númenes propios del folclore. Por lo que se capturaban los *enemiquillos*, preferentemente, en tal fecha. Entre las prácticas salutíferas propias de San Juan: coger el rocío, beber el agua, etc. se pueden añadir la de sangrarse y la de peinarse (Caro Baroja 1979: 280). No parece que ninguna de las dos últimas se haya dado en Barakaldo, aunque sí la de lavarse.

Otras prácticas enlazaban con los remedios precautorios y sanadores de personas, casas, campos y ganados propios de otras fechas, como los días de tormenta, en los que se quemaban hierbas y plantas recogidas por San Juan.

369 Algunos de aquellos festivos ferroviarios barakaldarras fueron Ambrosio Burzaco, Federico Hernani, Celestino Gorostiza, Cigares, Navajas, Celedonio y otros.

370 Esta costumbre perduró, aún durante la postguerra, entre los maquinistas y fogoneros del tren carbonero de La Robla. En 1996, la mañana de San Juan, apareció la vía del ferrocarril Bilbao-Santander, entre las estaciones de Arcentales y Villaverde, cubierta de ramas y pequeños troncos de madera (Etxebarria 1997: 232, 234).

371 Bromas similares a las de Sopuerta, Galdames, Gordexola, Zalla o Trucíos (Etxebarria Mirones 1997: 234).

372 Comunes también en otras zonas de Bizkaia, así como en Asturias y Galicia, etc. (Mingote 1995: 234). Tanto en Portugal como en Francia se “robaban” ciertos objetos, escondiéndolos para ser devueltos al siguiente día en el lugar donde se sustrajeron: carros, arados, cancelas, bancos, barandillas, escaleras; y también animales: burros, cabras, etc. (Veiga de Oliveira 1984: 156-157).

11. CONCLUSIONES

11.1. Imaginario popular y patrimonio inmaterial

Todos los elementos aquí tratados forman parte de la cultura popular³⁷³, sin perder de vista que -por ello- se encuadran en una subcultura parcial y subordinada, propia de campesinos nacidos en un mundo de rápida transición al industrial y moderno, al que fueron aculturados -mis informantes- con diferentes grados de intensidad y en distintas fases de su prolongada vida, de forma ineludible en función de su avanzada edad. Subcultura, aquélla, que ya se encontraba a comienzos del siglo XX en avanzado proceso de desintegración.

Para la moderna antropología estructural incluso toda la cultura, no sólo la popular, puede ser considerada como un conjunto de símbolos, de sistemas simbólicos que expresan aspectos de las realidades física y social, así como de las relaciones que estas dos mantienen entre sí. Mediante representaciones colectivas en las que se articulan ideas, ritos, mitos, símbolos, conductas y formas de actuación. Los imaginarios sociales y los símbolos sobre los que se apoyan forman parte de un complejo entramado, y no dejan de ejercer un profundo impacto sobre las mentalidades y las conductas en la vida colectiva, sus dimensiones afectivas y a expresar ciertos aspectos de las realidades físicas y sociales. *“Los imaginarios sociales no funcionan aisladamente, sino relacionados, con diferencias y variables, con otros tipos de imaginarios, confundiéndose con ellos y con su simbolismo”* (Baczko 1991: 16, 26, 30-31).

Retornando a los aspectos aquí tratados, evidentemente no se abarcan todos los elementos de tal subcultura detectables en el imaginario popular barakaldarra, limitados al micro universo de las creencias, supersticiones, mitos y leyendas. No pretenden ser todos los posibles, pero sí que se trata de formas privilegiadas de manifestación simbólica, de aspecto inmaterial y encuadrables en la religiosidad popular de aquellos temas, que han preocupado a las personas que han construido y compartido el sistema de pensamiento de tal cultura popular.

Como ya se ha advertido en la introducción, el trabajo de campo no cumple los requisitos canónicos de una residencia prolongada. En

primer lugar, por vivir dispersos mis informantes y pertenecer al pasado los hechos narrados; y, en segundo, por el origen local del autor, lo que convierte en innecesario familiarizarse previamente con las subculturas locales. La industrial por inmersión y la rural por sus frecuentes desplazamientos y contactos con las personas que la encarnaban. De ahí que se haya recurrido a las entrevistas y a que sus características estén limitadas, tanto por el estado del material recopilado verbalmente como por el trabajo de recopilación bibliográfica, en publicaciones de carácter disperso y de calidad muy desigual.

Podríamos decir que el estudio se ciñe a aspectos significativos del imaginario popular³⁷⁴, del patrimonio inmaterial con exclusión del material. Lo imaginario de una cultura popular es el resultado de la acción ejercida por el pensamiento simbólico sobre lo real, ya que los símbolos relacionan entre sí los distintos campos. Imaginario y realidad se fecundan mutuamente³⁷⁵. Es un conjunto de símbolos y conceptos en la memoria y la imaginación de los individuos pertenecientes a una determinada comunidad. La toma de conciencia de todas esas personas, al compartir estos símbolos, refuerza su sentido de comunidad. Porque instaura una separación, no respecto de lo real, pero sí de los *otros* ajenos a ésta.

Ciertas creencias y fábulas de la tradición oral son prodigios de la imaginación popular, que no es una aberración de la lógica, sino una parábola, un modo de expresar las sensaciones y emociones mediante imágenes y símbolos con base en el mundo onírico. En tanto que otras, de enorme poder sugestivo, hunden sus raíces en las culturas ancestrales y son piezas claves del folclore, puesto que constituyen muestras vivas de la fidelidad con la que la memoria colectiva conserva el ingenio y la sabiduría populares. Porque muchos de los mitos, leyendas y cuentos no son sino vestigios de un mundo mítico desarticulado.

En culturas como la tradicional vasca, donde se mantuvieron vivas otrora las creencias de la religiosidad popular, sus miembros tuvieron una mente proclive a las supersticiones³⁷⁶, y la cotidianidad estuvo transversalmente atravesada por la tradición oral, cuya saber cultural se transmitía de padres a hijos, de adultos a niños, a través de leyendas, mitos, cantos, oraciones, fábulas, refranes, con-

373 La cultura popular se caracteriza por: ser local, basada en relaciones cara a cara, propia de quienes no detentan el poder y subordinada a la cultura dominante. Con un trasfondo mágico, religioso y natural (empírico); con organización propia, pero expuesta a ser modificada y/o redefinida por la cultura dominante. Gramsci o De Martino, en Italia, introdujeron en la investigación antropológica la noción de relación entre clases hegemónicas y subalternas. A estas últimas pertenece la medicina popular, subordinada a la oficial, aunque no por ello deje de existir con su coherencia y simbología. Con la consiguiente dificultad de separar lo que pertenece a un terreno mágico y sobrenatural, de otro más propiamente religioso y de lo clínico.

374 Como las creencias en determinados seres del ámbito sobrenatural: Diablo, diablillos y duendes o dotados -como los anteriores- de poderes maléficos, como las brujas. Así como los remedios precautorios y sanadores, presentes en la cotidianidad, pero potenciados por la festividad solsticial de San Juan.

375 Lo imaginario no es un pensamiento separado de lo real, sino una actitud que opera un cierto distanciamiento del mismo que permita la entelequia de lo inexplicable.

376 Porque se consideran como supersticiosas las creencias que, en una época dada, contrarían los sistemas ortodoxos dominantes; es decir, tanto el de la religión eclesial o de las facciones dominantes de la comunidad científica, como la medicina. La mayor parte de las supersticiones se adscriben a la categoría de tradicionales (Askevis-Leherpeux 1990: 40-41).

juros y otras formas de manifestación de la oralidad, que ha sido desde siempre una de las mejores formas de preservar los conocimientos pretéritos y transmitirlos a las nuevas generaciones³⁷⁷; con la finalidad de que éstas enriquezcan su bagaje cultural con las aportaciones del ingenio popular. Todos estos elementos de la tradición oral fueron fuentes de información y de saber y, por tanto, de socialización; medios que transmitían saber, experiencias, valores, principios -ya sea para enseñar o para sancionar- constituyendo un verdadero patrimonio inmaterial.

Resulta muy interesante que las narraciones de la tradición oral e incluso la medicina popular, de un modo general, son similares en todas las culturas occidentales y aún más, aunque no hayan establecido un contacto entre sí. Lo que hace suponer que los individuos, indistintamente del lugar geográfico y la época, comparten similares necesidades de despejar las dudas concernientes a los fenómenos físicos de la naturaleza, así como los instintos de la condición humana, los misterios de la vida y de la muerte. Y algunas de sus prácticas o creencias han perdurado hasta tiempos recientes.

El corpus integrado por creencias, supersticiones, cuentos folclóricos, leyendas y mitos se encuadra en el concepto de imaginario popular, del pensamiento simbólico y afectivo, propio de las culturas populares, tradicionales o *folk*, con ciertas conexiones con lo perceptual y con las racionalizaciones para legitimar aquél. Conexiones en las que prima lo imaginario y lo maravilloso, mediante símbolos que relacionan entre sí los diferentes campos de lo "real" y permiten superar las contradicciones entre términos diferenciados e incluso opuestos. Utilizando espacios, tiempos y personajes fabulosos.

El camino, al igual que el agua (río, fuente), son dos de los lugares de encuentro entre el mundo humano y el no humano, reforzados por la encrucijada (cruce de caminos) y el puente (cruce de camino y agua). También el monte es otro referente geográfico destacado de actuación de los entes imaginarios. De apariciones diabólicas, de seres (ánimas, duendes), genios, y/o animales, reales o imaginarios, que también gozan de gran importancia dentro de nuestra cultura popular. Consejas que se centran en duendes, trasgos, difuntos malignos, etc. De cuyo encuentro no se libran ni la intimidad doméstica ni incluso el interior del cuerpo humano. La fuerza del imaginario penetra en minas y cuevas y asciende hasta los fenómenos y presagios celestes; en lugares habitados, en los visitados durante las labores agrarias y en montes y/o bosques. A sumar creencias de tipo hagiográfico cristiano: milagrerías y conjuros maravillosos, amuletos o reliquias.

Podemos intuir que existen símbolos privilegiados en la cultura vasca y en la local de Barakaldo, que comprenden muchos más significados que los que se han puesto de manifiesto en este trabajo. Aunque, a diferencia de los de otros ámbitos, los barakaldarras ya no son accesibles para ser verificados, dada su extinción.

11.2. Leyenda, cuento, mito

El estudio se inicia por el epígrafe referente a las supersticiones o creencias topográficas y cosmológicas: relativas a minas, cuevas, fuentes, fenómenos y presagios celestes. Siguen otros capítulos también adscritos al ámbito de las creencias³⁷⁸. Como los relativos a las características e intervención de seres malignos: brujas y brujería, intervenciones diabólicas y apariciones tenebrosas. Para continuar con los remedios precautorios y sanadores contra estos/as supuestos peligros que saturan el imaginario popular. Prosiguiendo con la sacralidad y los poderes benefactores atribuidos a los y santos/as o a sus imágenes. Reparando en las leyendas locales, tanto en sus versiones orales como literarias. Y concluyendo con un capítulo especial sobre muchos de estos extremos potenciados al nivel de rituales por la festividad solsticial de San Juan.

Las leyendas son la narración de sucesos fantásticos y/o extraordinarios, aunque considerados verosímiles por el imaginario popular³⁷⁹. Transmitidas mediante tradición oral, aunque muchos autores, como aquí Trueba, se basen en ellas para construir cuentos literarios. Pero, desde el punto de vista de sus depositarios, la leyenda *folk* demanda crédito para la audiencia y, una de las formas de obtenerlo es la referencia a una autoridad que sanciona su información y la convierte en tradición. Aunque la leyenda folclórica es una narración popular con un incierto contenido imaginario, que se presenta en forma de explicación simple, dando por supuesto que realmente ha existido, ya que no precisa la sanción de la veracidad (Velasco Maillo 1989a: 116-117), porque se trata de una epifanía del imaginario, y se aproxima al relato mítico³⁸⁰.

De todas formas, el deslinde entre diferentes discursos, de perfiles difusos ya en la teoría, se vuelve más confuso en la praxis de este estudio empírico. Porque algunas creencias, como "León Larrínaga y sus *enemiguillos*" adquieren el carácter de cuentos³⁸¹ o de leyendas orales. Otras creencias o cuentos, tales como las relativas a la topografía y los fenómenos celestes³⁸², *Zuzidun Txakurra (El perro de la tea)* o las versiones orales de *El puente de Kastrexana*, lindan asimismo con la categoría de leyenda³⁸³ (escrita), en la que

377 Cadena de transmisión que ya se había roto en décadas precedentes a la época de realización de mi trabajo de campo.

378 En cuanto basadas en la fe, sin que se hallen sujetas a fundamentos racionales o verificación empírica. Y, por lo tanto, muy asociadas a la religión y a la medicina populares.

379 Una leyenda es una historia (o un conjunto de historias) muy antigua que se cuentan acerca de un evento o una persona famosa, pero que no siempre es cierta.

380 "La leyenda forma parte integrante del pensamiento mítico y, como tal se convierte en una de las grandes *epifanías* de lo que una ciencia moderna y poco sospechosa de veleidades metafísicas. La etología, define como la más humana de las facultades: "*el poder de imaginar*" (Gutiérrez 1989: 19).

381 El cuento como género (teoría) no consiste en reseñar su trayectoria a lo largo del tiempo, sino en evocar cómo, al amparo de una tradición de raíz oral y traza "fabulística", se inclina cada vez más a la expresión escrita y a la dependencia "novelística". El cuento aquí llamado fabuloso (término en el que convergen la emisión originariamente oral y la índole fabulosa del relato -que muchos informantes perciben como ficticio o imaginario- es el tradicional. Éste, aunque logre fecundas reviviscencias hasta hoy mismo, se caracteriza porque, a través de los tiempos, transfigura su materia en mito, leyenda, maravilla o en mera fantasía. Además, el cuento popular plantea un suceso enigmático, sin un intento de explicación finalista (Bortolussi 1985: 68).

382 A las que Van Gennep clasifica como leyendas "*relativas a los astros, al cielo, a la tierra y las aguas*" (1914 [1910]: 72-80). De forma similar a como Paul Sébillot, denomina "*Le Ciel, la Nuit et les Esprits de l'air*".

383 Muy difundida por todo el occidente europeo. El tema es complejo y la primera aproximación la establece Arnold Van Gennep (1873-1957), en *La formación de las leyendas* (1910). Realizando un sugerente estudio de la leyenda como género literario folclórico. A partir de la distinción entre leyenda y cuento, entre fábula y mito, estableciendo el contenido de las leyendas y su distribución geográfica; las organiza según ciclos y secuencias para analizar, finalmente su génesis, agentes de transmisión y su formación.

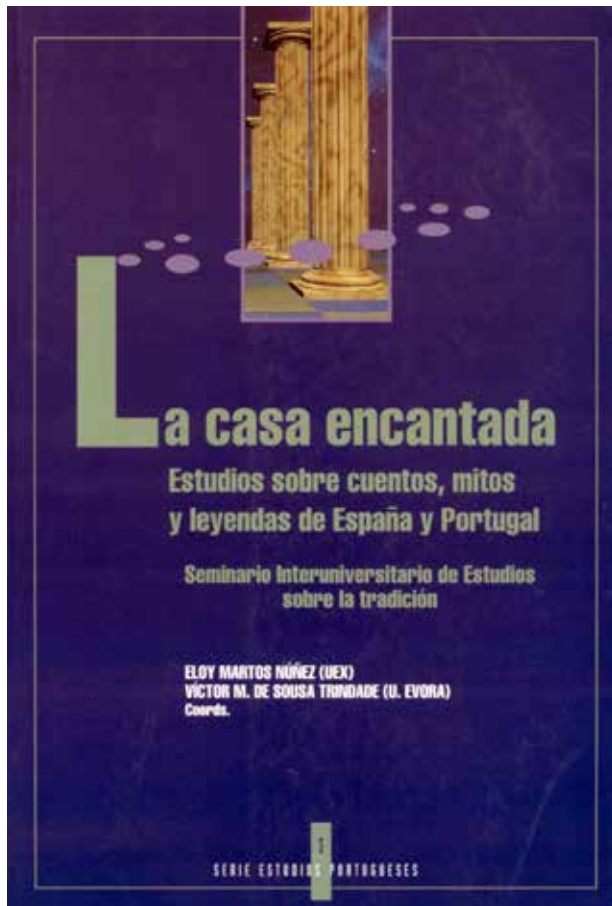


Figura 37. Leyenda, cuento y mito.



Figura 38. Los cuentos maravillosos.

esta última presuntamente se basa. En este repertorio también existen mitos sobre el mundo animal, vegetal o los fenómenos de la naturaleza (meteorológicos), los astros y los fenómenos celestes (Prat i Carós 1987: 144).

Además, algunos autores de los aquí citados, como Antonio de Trueba³⁸⁴, se alejan de la labor recopiladora de cuentos folclóricos orales y/o leyendas, como los hermanos Grimm en Alemania, de Barandiarán o de Azkue por lo que a Barakaldo concierne. Suprimiendo en ellos acontecimientos maravillosos e intentando convertir en verosímiles sus acciones, así como edulcorarlas. Es decir, supeditando el argumento folclórico e incluso la construcción literaria a la finalidad moralizante desde el punto de vista de la religión canónica. Reelaboran cuentos por adición y reconducen su propia narración, hacia motivos instructivos, literarios y religiosos (Amores 1999: 172-173). El periodista,

escritor e impresor, Juan B. Eustaquio Delmas extrema estos aspectos, con la intervención de la Virgen y de San José, figuras ausentes de cualquier cuento folclórico.

El cuento popular es una narración breve en prosa -oral o escrita- que se inscribe en un espacio y en un tiempo indefinidos e irreales³⁸⁵ ("érase una vez..."³⁸⁶), cuya acción no está localizada y es atemporal, sin elemento histórico ninguno (Cooper 1986: 15), percibiéndose como ficticio e imaginario por el narrador y el oyente. Lo que caracteriza al cuento no es tanto la cualidad maravillosa de sus personajes, sino su impersonalidad (Van Gennep 1980: 28). Tiene una función eminentemente lúdica, de socialización y de cohesión social intracomunitaria, con un final feliz. El argumento del cuento puede dar cuenta de hechos reales o fantásticos, o de una mezcla de ambos. Puede ser propio de un ámbito regional o comarcal, pero su

384 Trueba fue muy dado al sentimentalismo que, en ocasiones, linda con la sensiblería. Desconocemos lo que de estas afirmaciones pueda haber en "*Alma Negra*", pero parecen evidentes en "*La vara de azucenas*" que es, propiamente, una leyenda folclórica. Este autor utiliza como base algunos cuentos folclóricos para crear los suyos propios, a partir de la imitación del género etnopoético (Amores 1999: 56, 115). Su innata propensión a la melancolía le predisponía a hacer suyo el folclorismo romántico en sus manifestaciones literario-costumbristas (Ereño Altuna 1998: 65-66). Aunque todo cuento siempre es romántico y emotivo (Cooper 1986: 15).

385 El cuento nació del mito, pero su protagonista no posee los poderes mágicos inherentes a la naturaleza del héroe del mito, y se debilita la fe en la autenticidad de sus acontecimientos. En el cuento se desmitologiza el tiempo en el que transcurre la acción, se sustituye el tiempo de la creación primordial del mito cósmico por un tiempo y un lugar indeterminados y fantásticos (Meletinski 2001: 247-251). Sin embargo, en todo cuento popular se produce la coexistencia de hechos objetivamente posibles y también de hechos propios del imaginario, incluso maravillosos. Esta mezcla de propiedades es lo que constituye una de las características más importantes del cuento, porque en él lo sobrenatural siempre está vinculado a acontecimientos reales. La estructura del cuento consiste en estar dentro y fuera del tiempo, alojando toda clase de contenidos simbólicos, huellas de ritos y costumbres (Propp 1979: 24-29; Rodríguez Almodóvar 1993: 15-17).

386 Esta y otras frases similares constituían fórmulas de entrada de la narración, existiendo asimismo fórmulas de salida, p. e.: "*Colorín, colorado, este cuento se ha acabado*" o "*fuieron muy felices y comieron perdices*".

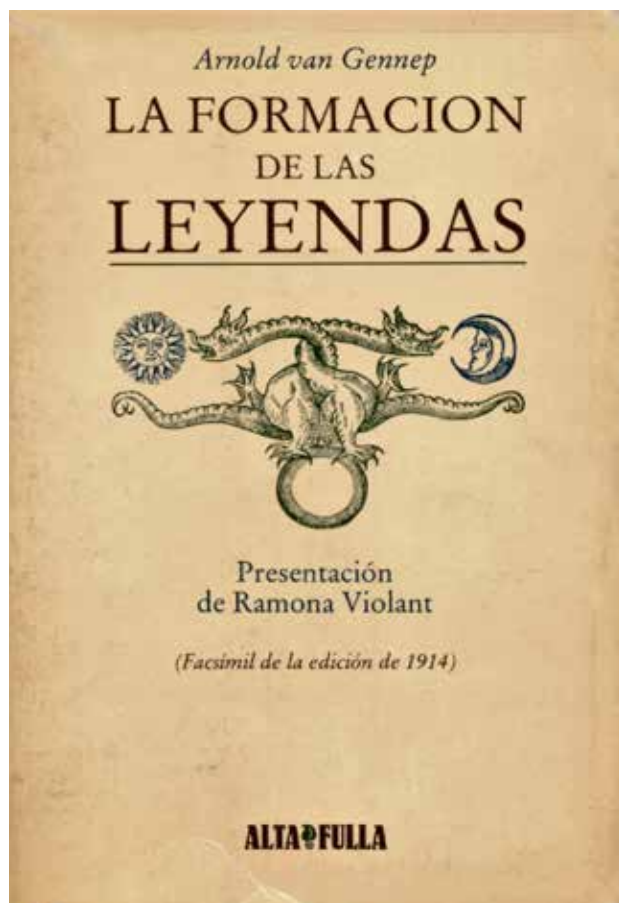


Figura 39. Sobre la formación y estructura de las leyendas.

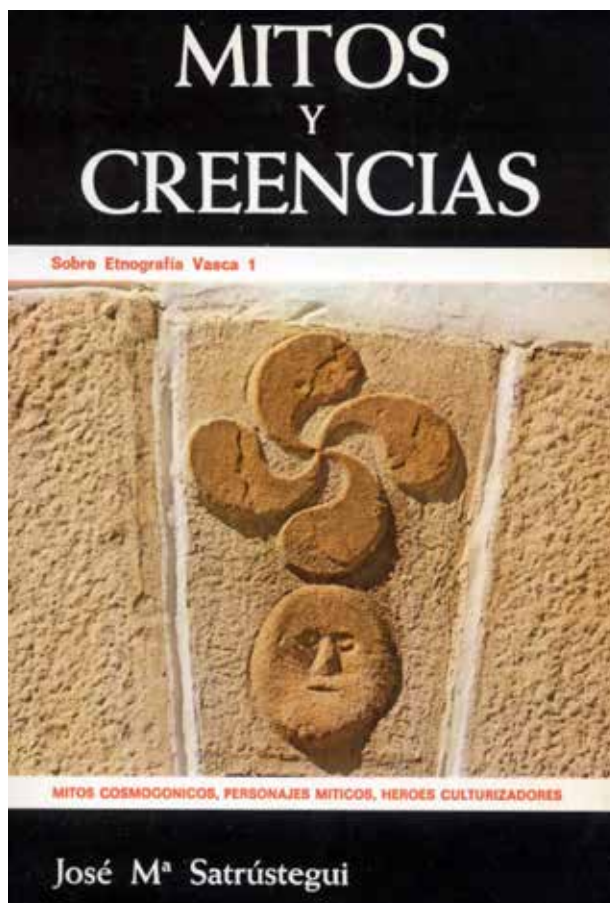


Figura 40. Mitos y creencias.

puesta en escena es local y se desarrolla en un entorno concreto. Si bien algún cuento maravilloso puede alcanzar la categoría de mito. En los cuentos se pueden distinguir tres elementos: personajes y protagonistas, vicisitudes y argumento³⁸⁷. Sus protagonistas son, con frecuencia, anónimos y podrían tratarse de cualquiera.

Los mitos basan su naturaleza en relatos basados en la tradición y la leyenda, pero creados para explicar el universo, el origen del mundo, los dioses, los héroes clásicos³⁸⁸, los fenómenos naturales y cualquier cosa para la que no haya una explicación simple. Sin embargo, no todos los mitos tienen por qué tener este propósito explicativo. El mito centra su naturaleza en el relato, considerado verdadero, sagrado y vinculante. Porque la mayoría de los mitos están relacionados con una fuerza natural, un héroe o una deidad;

pero muchos son simplemente historias y leyendas que se han ido transmitiendo oralmente de generación en generación.

La leyenda, expresión neta del imaginario, ocupa un lugar entre el mito y el cuento³⁸⁹ y resulta difícil distinguirla de alguno de los tipos de los mismos; es una categoría narrativa que presenta hechos extraordinarios considerados como posibles, y hasta reales, siempre relacionados con el pasado y con algún hecho histórico distorsionado y, frecuentemente, en clave trágica y como narración de acción (Cooper 1986: 14-15). Las leyendas son una expresión del imaginario comunitario y su repetición ritual constituye un modo de asegurar la memoria colectiva y de efectuar una forma de catarsis, expresando las luces y las sombras del acontecer cotidiano colectivo (Martos Núñez 1997: 38).

387 "Estos elementos se presentan como autónomos y variables, y pueden ensamblarse, cual piezas de un rompecabezas" (Gómez-Tabanera 1995: 270).

388 El mito de origen, de un modo u otro, es vivido, e implica una experiencia religiosa por parte de toda la comunidad. Un mito se considera un relato que tiene un significado muy profundo para una cultura, en la cual se presenta generalmente una explicación divina que establece una creencia, la cual pasa a través de varias generaciones, y que es en realidad improbable o de imposible verificación. El mito es la imaginación colectiva que explica, comunica y da sentido a la experiencia compartida de los individuos.

389 Una leyenda es una narración de hechos sobrenaturales, naturales o una mezcla de ambos que se transmite de generación en generación en forma oral o escrita. Generalmente, el relato se sitúa de forma imprecisa entre el mito y el suceso verídico. Con personajes precisos, se ubica en un tiempo y lugar familiares para los miembros de una comunidad, lo que aporta cierta verosimilitud al relato (Van Gennep 1980: 31). En algunas leyendas existen elementos sobrenaturales: milagros, presencia de criaturas feéricas o de ultratumba, etc. Y estos sucesos se presentan como reales, forman parte de la visión del mundo *emic* o realidad de la comunidad en la que se origina la leyenda. En su proceso de transmisión las leyendas experimentan adiciones, supresiones o modificaciones.

Para el etnohistoriador Julio Caro Baroja, el concepto de leyenda invita a no establecer una frontera tajante entre lo oral y lo escrito³⁹⁰ que, a veces, se confunde con simples creencias. También existen dificultades al definir si un relato, en diferentes contextos, es un simple cuento, una leyenda o un mito³⁹¹. Tampoco es factible realizar una división absoluta entre lo culto y lo popular (1991: 133, 142, 196). *"En suma, pese a hechos de transmisión, localización, personalización, etc., cada leyenda hay que estudiarla dentro de su ámbito histórico-cultural"* (1991: 198). Por cierto, Caro Baroja incluye a los duendes y a otros personajes fantásticos en la categoría de mitos (1974 a: 145-176), así como también el culto a los árboles y divinidades arbóreas (1974 b: 339-351). En cualquier caso, la leyenda se incardina en la memoria colectiva y, por lo tanto, es una de las claves de la identidad grupal. Porque todo agregado humano fundamenta su autoconciencia y su identidad mediante una representación colectiva de sus orígenes y de su historia. Leyendas históricas que se inculcan y se reinterpretan de generación en generación para acabar formando parte de la conciencia colectiva (Homobono Martínez 1999 b).

Si el cuento es atemporal, la leyenda se vincula con el entorno local, con lugares y personas concretas y conocidas, porque quiere ser persuasiva. Cuando se cuentan leyendas, los lugares no son tan sólo el soporte del recuerdo, de la memoria, sino el soporte expresivo de las creencias compartidas que, a su vez, aportan consistencia. La leyenda habla el lenguaje de la vinculación con una comunidad social, local o no (Velasco Maillo 1989a: 122-123).

Van Gennep clasifica las leyendas en tres grandes grupos: a) las relativas al mundo natural: explicativas concernientes a los astros, el cielo, la tierra, las aguas y el mundo animal; b) relativas al mundo sobrenatural: demonios, dioses, rituales, dramatizadas, héroes civilizadores, santos; c) históricas: memoria colectiva, cantares de gesta, etc.; analizando en particular la veracidad de cuentos y leyendas y su tendencia a la deformación (1914 [1910]: 93-187).

Los mitos se transmiten oralmente, su lenguaje está constituido por símbolos y ritos, poseyendo unas propiedades más complejas que las de cualquiera de los precedentes discursos, inspiradores de ensueños y creaciones mentales. Porque se refieren a acontecimientos prodigiosos, protagonizados por seres sobrenaturales o extraordinarios. Personajes mitológicos son los enemiguillos, duendes, fenómenos diabólicos y, en cierto modo, también las brujas; los relativos a la tierra y a los fenómenos celestes, lo extraordinario del solsticio. Su función es clarificar el origen de las cosas, el orden y estructura del mundo físico y humano, toda la realidad ante la ausencia de explicaciones científicas, mediante la magia o la religión. Los mitos implican la eliminación de barreras físicas y hacen posible lo imposible, lo maravilloso, poblado de entes sobrenaturales, benignos y/o malignos. Por eso forman parte del sistema de

creencias de una cultura y/o de una comunidad, donde son considerados como historias verdaderas.

El mito, dice el Diccionario la R. A. E., es: *"Una narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico"*. No es Historia ni Naturaleza y su sentido es simbólico. La mitología integra su discurso en un lenguaje y en un relato que apelan a la memoria colectiva, como la condensación y la experiencia de una comunidad en imágenes y relatos, más allá de la experiencia individual de cada miembro del grupo social. Científicamente el mito no explica nada, *"sino que implica lo vivido integrándolo en el interior de un relato simbólico"* (Garagalza 2006/7: 137), que reproduce y desarrolla el conocimiento humano sobre la vida. Los mitos contienen muchas imágenes culturales, son figuraciones no plenamente conscientes y de compleja composición (memoria, datos sensitivos, ideas, valores, etc.), variables en el tiempo y en el espacio social. Como el conjunto de logros de la imaginación colectiva, no lo podemos comprobar, por lo que puede considerarse como irrefutable y es tremendamente eficaz, dada la fuerza creadora de la ficción y la capacidad de la imaginación para idear relatos fascinantes, aunque la credibilidad también tenga sus límites (Sanmartín Arce 2018: 358). Cuando carece de proyección sagrada, el relato deja de ser mítico, para convertirse en tradición popular, leyenda, cuento maravilloso o fábula (Satrústegui 1980: 25).

Si se observan los ejes de la mitología vasca se comprueba que éstos hacen referencia a la relación hombre-medio, que el primero tiene que controlar y utilizar en su beneficio³⁹². El etnólogo José M^a Satrústegui (1980: 51-96) calificó a los rituales, medicinales y festivos, de los solsticios de verano e invierno como mitos cosmogónicos, incluyendo entre los mismos el culto al Sol, expresado en las creencias y ritos relacionadas con el agua, las hierbas y el fuego³⁹³.

Frecuentemente se suele confundir el mito con otros tipos de narraciones como los cuentos o fábulas³⁹⁴ y/o con las leyendas. Todas son de origen oral, pero han sido objeto de reelaboración literaria. Sin embargo, existen diferencias entre estas categorías. Con la subsistencia de viejos mitos se nutre *"la literatura popular dando vida a cuentos, fábulas, leyendas, etc."* (Gómez-Tabanera 1995: 267). Mientras que los cuentos se presentan como ficciones, los mitos se plantean como historias verdaderas. Son diferentes, también, sus funciones respectivas: el mito es esencialmente etiológico, mientras que el cuento popular transmite valores. En su versión de fábulas, los cuentos contienen un mensaje moral al final, en forma de moraleja³⁹⁵. La trama de los cuentos es simple, mientras que los mitos forman parte de un entramado complejo. En cuanto a las leyendas también se presentan como historias verdaderas. Sin embargo, acontecen en un tiempo histórico concreto y, frecuentemente, con protagonistas reales. Aunque, en su proceso de transmisión experimentan modificaciones.

390 La leyenda es "[...] un género a caballo entre lo oral y lo escrito, lo popular y lo culto, lo verbal y lo no verbal". Un relato semiculto o semipopular en el que se yuxtaponen la oralidad y la escritura (Martos Núñez 1997: 56).

391 El mito, que primeramente constituye el armazón del ámbito de lo religioso, se degrada en leyendas y cuentos (Durand 1981: 469-472).

392 El agua, la tierra, el aire, la tormenta, el rayo el granizo, la sequía, las plantas, el bosque...

393 Y afirma que la etnología tiene mucho de filosofía de la historia, pero con rigor científico y métodos de investigación propios (1974: 19, 22).

394 Una fábula es una narración popular breve, que combina hechos reales con elementos de fantasía y de leyenda. Su trama suele ser muy sencilla, con situaciones y personajes comunes a muchos pueblos y culturas.

395 Los personajes de las fábulas representan figuras arquetípicas que simbolizan las virtudes y los defectos humanos; y el anhelo de justicia, que culmina con la victoria del débil frente al fuerte.

Una misma trama narrativa puede ser un mito, un cuento o una leyenda, según cómo se presente y cuál sea su función³⁹⁶. Los folcloristas han atribuido las diferentes actitudes hacia la realidad como el rasgo que diferencia al cuento de la leyenda, oponiendo la cristalización formal del cuento a la fluidez informal de la leyenda. Pero, en definitiva, en vista de la extrema dificultad de deslindar entre diferentes categorías, corroborada por los autores citados, creo que es operativa la clasificación aquí adoptada. Adscribiendo la mayor parte de los fenómenos del imaginario popular a la categoría de creencias y supersticiones, incluida la medicina popular, a sabiendas que entre ellas se incluyen cuentos y mitos; reservando un capítulo concreto a las creencias y ritos solsticiales, y otro al de leyendas propiamente dichas, procedan éstas del acervo popular oral o de versiones literarias elaboradas -en definitiva- a partir de éste.

11.3. Logros

Para la mayor parte de mis informantes, la plausibilidad de lo narrado en los relatos tradicionales y en las leyendas ya era escasa, asignándoseles las categorías de superstición, cuento o leyenda, siempre remitidas a tiempos pretéritos; y casi nunca la de hechos reales. Sí que gozaban de cierta credibilidad, en cambio, los relatos referentes a las brujas y algunas de sus acciones, en particular las referentes al mal de ojo. En una comunidad de personas del mismo nivel social se sospecha, como agente casual, a la envidia de las vecinas o, por el contrario, a las mendigas ambulantes, ajenas a la comunidad de referencia. También gozan aún de predicamento algunos remedios curativos de la medicina popular. En cuanto al saludador, agente al que se acudió otrora, siempre se trata de una persona no residente en la comunidad y, en ocasiones, de lugares relativamente alejados.

Por último, cabe subrayar algo ya apuntado en la introducción: la gran similitud de estas creencias, supersticiones o leyendas con los corpus análogos estructurados por investigaciones anteriores pertenecientes a un contexto vasco más amplio que, a su vez, remite a ámbitos hispanos y europeos. Tanto las creencias “mágicas” y supersticiones como los remedios sanadores propios de la medicina popular -para el mal de ojo o el niño herniado- se encuentran extendidos/as por toda la Península y por el Occidente europeo. De sus aspectos, los que más permanecen son sus prácticas, incluso en zonas periurbanas y entre las clases populares. Entre sus adeptos se requiere la posesión de un don especial: la gracia. Siendo muy usual que no sólo los curanderos, sino que las madres y/o las vecinas del pueblo tengan algún conocimiento de los remedios caseros, aunque éstos se hallen en vías de rápido retroceso entre la población urbanizada con acceso pleno al moderno sistema sanitario. Los procedimientos de medicina popular con una base clínica son más proclives

a la innovación que los basados en creencias mágicas tradicionales (Kuschick 1995: 138-142).

En cualquier caso, en tiempos pretéritos, aunque cercanos, quedaba mucho por investigar³⁹⁷. Uno los últimos reductos de la cultura popular creencial, o del imaginario, fue el de la población rural de Euskal Herria y regiones “norteñas”, con poblamiento disperso, a diferencia de las agrocidades del sur de la Península Ibérica, si bien éstas poseen una religiosidad muy neta. Porque también en este último ámbito las supersticiones y la medicina popular han perdurado, dentro del más amplio marco de la religiosidad popular, hasta nuestros días.

Lo aquí tratado, presente en el imaginario pretérito de la vida cotidiana, se ve extraordinariamente potenciado por los rituales de determinadas fechas del ciclo festivo anual: Candelas, San Antón, San Blas, Domingo de Ramos y Semana Santa. Pero, sobre todo, por la festividad solsticial de San Juan, durante la cual ciertos elementos: fuego y hogueras, las aguas y su culto, las enramadas, las hierbas y su plantación, los ritos adivinatorios, eróticos y salutíferos. Especialmente el de curar la hernia infantil.

Estos rituales, particularmente los de San Juan, dejan un mínimo resquicio para las creencias y prácticas de antaño, aunque supeditadas con mucho a los aspectos lúdicos de la fiesta. Y algún elemento, reducido a lo meramente folclórico, sobrevive a los restantes.

El presente trabajo concreta en el ámbito local barakaldarra mitos y ritos, cuentos y leyendas presentes, asimismo en su mayor parte, en el acervo cultural vasco, peninsular y europeo. Concretando las peculiaridades locales de estos acervos del imaginario popular. Rescatándolos del olvido en el que hubiesen quedado de no darlos a conocer *ex novo*, salvo una mínima parte de las leyendas literarias o de los escasos cuentos ya conocidos, pero sin que quedase claro su marco contextual en un relato comparativo.

El resultado ha sido un acervo de datos similares a los recogidos por muy diversos autores en la zona vascófona de Euskal Herria, y extensible asimismo a otras zonas castellanófonas del país. Se hace preciso recordar que la pérdida del euskera, consumada en algunos de los barrios de Barakaldo³⁹⁸ e iniciada en el resto³⁹⁹, ya entre 1864 y 1866, cuando Louis Lucien Bonaparte recopila informaciones para elaborar su mapa lingüístico⁴⁰⁰, experimenta un desenlace posterior a esta fecha. Sin embargo, ninguno/a de mis informantes tenía noticia de que generaciones precedentes de su familia hubiesen utilizado esta lengua aunque, al parecer, existieron vestigios de hablantes autóctonos incluso durante las primeras décadas del siglo XX⁴⁰¹. Barakaldo constituía, ya por entonces, una zona de transición entre la Bizkaia nuclear y sus Encartaciones, de notables afinidades con ambas, sobre todo con sus municipios más próximos⁴⁰². Este corpus

396 Por ejemplo, para Lévi-Strauss maestro del estructuralismo, el cuento no es más que un mito ligeramente debilitado y los dos tipos de narraciones tienen la misma estructura.

397 Por ejemplo, el ámbito de Barakaldo y de su hinterland permanecían prácticamente inéditos.

398 Retuerto y El Regato. Los más alejados de la vieja capitalidad sanvicentina y colindantes con municipios de Las Encartaciones: San Salvador del Valle (Trapagaran), Galdames y Güeñes.

399 Burzeña e Irauregi. En San Bizente, Landaburu y Beurko aún “se habla mucho Bascuence”.

400 *Carte des Sept provinces basques. La délimitation actuelle de l’euscara*, impresa en 1869.

401 Y a que, como puedo atestiguar, hasta mediados del mismo, subsistió un vocabulario local con notorias influencias léxicas y fonéticas de la lengua vasca (Homobono Martínez 2011: 63).

402 Con la zona Minero-Fabril encartada, pero también con Erandio y la comarca del Txorierrri, más las antiguas repúblicas de Abando y Deusto, colindantes con Barakaldo. Alonsotegi, pese a su origen alógeno y su anexión a Barakaldo desde 1888, estaba plenamente inmerso en el ámbito geográfico de Las Encartaciones interiores, del valle del Kadagua.



Figura 41. Caserío arruinado del informante Benigno Zaballa Urkullu, en Tellitu (El Regato).

de datos etnológicos acerca del imaginario popular también presenta notorias analogías -sin que por ello haya dejado de preservar sus particularidades- con los de otras zonas de la Península Ibérica, especialmente los territorios del norte de la misma, con Francia e incluso con otros países europeos.

Esta investigación no se trata, así pues, de un trabajo etnográfico-folclórico, dedicado tan solo a recopilar datos de una cultura tradicional en vías de extinción, al modo de Barandiaran y de su escuela etnográfica⁴⁰³. Sino de etnohistoria, basada en la labor propia

de Julio Caro Baroja o de Jimeno Jurío en Vasconia⁴⁰⁴. Con ciertos ribetes de antropología sociocultural, que no estaba presente en su diseño inicial, pero sí en el de un estudio de caso comparativo y de sus significados, así como en la conceptualización propia de todo análisis. El presente estudio contribuye, a mi juicio, a explicitar los vestigios del imaginario popular barakaldarra; y a ampliar el conocimiento etnológico de la zona castellanófona, urbana e industrial del País Vasco, labor-esta última- de la que no se ocuparon los folcloristas y etnógrafos precitados, salvo escasas excepciones⁴⁰⁵.

403 Por otra parte tan citados aquí por su imprescindible labor.

404 Véase al respecto el deslinde entre antropología social, etnografía y folclore efectuado por mí (2018: 426-431).

405 Como Juan Cerdón para el Valle de Trapaga, colindante con Barakaldo, y con la zona minera en la que se enmarca esta anteiglesia, más los Montes de Triano. M. Sabino Díaz para Karrantza (Encartaciones de Bizkaia). Y algunos otros folcloristas independientes (Gerardo López de Guereñu, Emilio X. Dueñas) o etnohistoriadores (Julio Caro Baroja y José M^a. Jimeno Jurío) para las áreas no euskaldunes del resto del país (Homobono Martínez 2018).

12. INFORMANTES ORALES, FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

12.1. Fuentes orales (informantes locales):

- A. A. G.- Avelina Allende Gorostiza (Gorostiza): 10.11.1895. En Gorostiza: 10.02.1981.
- A. A. Z.- Asensio Aurrekoetxea Zubiaurre (Laukariz - Mungia): 1909, d. 1913 en Barakaldo. En Santa Águeda: 6.02.1982.
- A. E. U.- Apolinaria Escobal Urkullu (El Regato/Errekatxo). En El Regato (Errekatxo): 1.02.1980.
- A. F. O.- Aurelio Fuica Otaola (Saratxo [Güeñes]): 2.11.1900. En Saratxo: 25.01.1981.
- A. L. G.- Aniceto Loizaga Garmendia (Zuazo): 11.08.1894. En Zuazo: 20.08.1980.
- A. L. S.- Antonia Lastra San Vicente (Goiko): 17.01.1901. En St^a. Águeda: 5.02.1982.
- A. O. Z.- Alejandra Olavarrieta Zugasti (San Bizente): 26.11.1898. En S. Vicente: 24.08.1980.
- B. A. B.- Bernardino Arteagabeitia Barañano (San Bartolomé [San Bizente]): 4.05.1896. En San Bizente: 24.08.1980.
- B. E. M.- Baltasar Eguren Miñaur (Zaramillo [Güeñes]): 6.01.1901. En Zaramillo: 8.02.1981.
- B. E. S.- Basilia Echevarría Saráchaga (Bituritxa [Lutxana]): 2.03.1884. En Bituritxa: 12.01.1981.
- B. Z. U.- Benigno Zaballa Urcullu (Tellitu [El Regato]): 13.02.1920 - 8.12.1999. En Tellitu: 31.08.1980, 1.01.1981, 7.02.1982, 28.03.1982.
- C. S. C.- Celestino Saracho Zarandona (Kareaga [Retuerto]): 25.08.1895. En Kareaga: 29.08.1980.
- C. P.- Carmen Pueyo (Santander, avecindada en Santa Águeda): 7.02.1982.
- D. S. M.- Dolores Salazar Miranda (Ciscal/Lakabex [La Quadra]-Güeñes): 16.01.1900. En Ciscal (Lakabex): 9.01.1981.
- E. L. U.- Elisa Landaburu Unanue (El Regato/Errekatxo): 6.08.1894. En El Regato: 6.01.1981.
- F. A. U./E. L. U.- Florentino Aldasoro Urreta (El Regato/Errekatxo): 20.06.1896. En El Regato: 6.01.1981 / Elisa Landaburu Unanue (El Regato/Errekatxo): 6.08.1894. En El Regato: 6.01.1981.
- F. G. V.- Francisco Gallarreta Villa (a) *Patxo* (1905-1992). De El Cerco (Galdames). En El Cerco: 19.03.1989.
- F. L. G.- Felicita Laso Gómez (Arragua [El Regato]): 11.11.1899. En El Regato/Errekatxo: 5.06.1996.
- F. M. A.- Francisco Miranda Arrillaga (Azordoiaga [Alonsotegi]): 16.11.1888. En Alonsotegi: 8.02.1981.
- F. R. A.- Francisca Retuerto Álvarez (Llano): 4.10.1889. En Llano: 15.01.1981.
- F. S. F.- Fortunato Saracho Fica (El Regato/Errekatxo): 7.06.1894 - 22.04.1992. En El Regato: 24.08.1980.
- F. Z. L.- Francisco (a) *Patxo* Zabala Larrea (Irauregi/Alonsotegi): 28.04.1896. En Irauregi: 31.08.1980.
- F. U. A.- Felisa Unibaso Arambalza (Urduliz): 24.07.1919. En Santa Marina (Urduliz-Sopelana): 13.05.1987.
- G. S. C.- Gertrudis Saracho Castañón (Sasia [Irauregi]): 17.03.1907
- I. H. M.- Ignacio Homobono Marina (Zaballa): 17.05.1920-1.01.2006. En Landaburu, s/d.
- I. U. V.- Isabel Urionabarrenechea Valle (Santa Águeda): 25.04.1899. En Santa Águeda: 27.08.1980 y 6.02.1982.
- J. A. B.- Juliana Amondarain Barañano (Ribera de Larrazabal [Santa Águeda]): 9.01.1905. En Ribera de Larrazabal: 5.02.1982.
- J. A. U.- Juana Aguirre Unzalu (Santa Águeda): 20.10.1921. En Santa Águeda: 5.02.1981, 7.02.1983, 12.01.2018.
- J. P. O.- Joaquina Pérez Olabe (Tellitu): 16.08.1918. En Tellitu: 1.02.1981.
- J. y S. P. O.- Joaquina y Santa Pérez Olabe (Tellitu [El Regato]): 16.08.1918 y 22.07.1915. En Tellitu: 1.02.1981, 1.02.1981.
- M. A. C.- Miguel Arechavala Cereceda: 25.03.1906 (Sasia [Irauregi]). En Irauregi: 31.08.1980 y 1.02.1981.
- M. A. M. F.- M^a Ángelez Martínez Fernández (Landaburu): 14.03.1921-23.12.2015. En Landaburu: 1.01.1998.
- M. E. G.- Marcelino Etxebarria Goitia (Elgezabal [Mungia], avecindado en Santa Águeda): 2.01.1906. En Santa Águeda: 6.02.1982.
- M. F. O.- Miguel Fuica Otaola (Saratxo [Güeñes]).- 1907. En Saratxo: 18.08.1981.
- M. G. G.- Matías Gorostiza Gorostiza (Gorostiza): 24.02.1893. En Gorostiza: 16.08. 1980.
- M. L. L.- Mercedes Larrinaga Larrazabal (Sopelana, avecindada en Bilbao): 1918. En Santa Marina (Urduliz-Sopelana): 1982.
- M. Z. C.- Marcelino Zurutuza Caro (Basatxu [Cruces]): 17.06.1907. En Basatxu: 27.08.1980.
- P. F. N.- Piedad Fernández Nozal (Landaburu): 17.04.1891-26.05.1985. En Landaburu: 14.06.1980.
- R. U. S.- Ramona Urbina Sasía (Retuerto/Zuazo): 31.08.1895. En Zuazo: 24.08.1980.
- S. P. O.- Santa Pérez Olabe (Tellitu [El Regato]): 22.07.1915. En Tellitu: 1.01.1981.



Figura 42. Caserío que fue del informante Marcelino Zurutuza Caro, en el collado de Basatxu. Al fondo, el monte Argalarío (516 m).

- V. A. L.- Valentín Allende Larrinaga (Santa Lucía [El Regato]): -8.06.2010. En Gorostiza: 26.08.1980.
- V. L. A.- Vicenta Latorre Allende (Aldeko [Santa Águeda]): 22.11.1896. En Aldeko: 28.02.1980.
- V. H. S./L. S. H.- Valentín Hurtado de Saratxo (Artigas [Bilbao] Alonsotegi: 1902; Leoncio Saracho Hurtado (Alonsotegi): 4.11.1902. En Irauregi: 31.08.1980.
- V. U. C.- Valentín Uriarte Careaga (Retuerto): 30.12.1909. En Retuerto: 26.08.1980.

12.2. Publicaciones periódicas y manuscritos

Deia, 8.12.2019

El Eco de Baracaldo, 25.06.1909.

El Liberal, Bilbao, 23.07.1910.

Euskalerriaren Alde, 58, mayo de 1913.

La Voz de Baracaldo, 4, 3.02.1906.

El Noticiero Bilbaíno, Bilbao, 22.10.1874 y 4.04.1889.

Revista Euskal-Erria, 1888.

Revista de Vizcaya, 1889.

Tierra Vasca, Bilbao, 14.03.1933.

(A. M. B.): Archivo Municipal de Baracaldo.

(B. N.): Biblioteca Nacional, Mss. (manuscrito) 2443.

(C. M.): Cuadernos de misas. Santuario de Santa Águeda.

12.3. Bibliografía

Abella, I.

- 2017 *El bosque sagrado. Creencias, mitos y tradiciones de los pueblos cantábricos*, Editorial Librucos, Torrelavega.

Acosta, V.

- 1996 *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, Monte Ávila Editores, CDCH, II vols., Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Aguirre Baztán, Á.

- 1995 *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación socio-cultural*, Marcombo Editorial, Barcelona.

Aguirre Sorondo, A.

- 1988 "Usos y creencias en Euskalerría sobre las campanas, campanillas y cencerros", *Cuadernos de Sección de Eusko Ikaskuntza (Antropología-Etnografía)* 6, 127-136.
- 1990 "Los saludadores", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 56, 307-319.
- 1997 *Supersticiones populares vascas*, Orain, Donostia - San Sebastián.
- 2013 "El rayo y el trueno en Euskalerría", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 17, 135-149.

Aizpuru Murua, M.

2010 *Barakaldo. Una ciudad industrial. Auge y consolidación (1910-1937)*, Ediciones Beta III Milenio, Bilbao.

Alonso Ponga, J. L.

1982 *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*, Valladolid.

Álvarez Casanueva, A.; Simón Guerrero, P.

2004 *La minería en el valle de El Regato*, Ilustre Ayuntamiento de Barakaldo, Barakaldo.

Amezcu, M.

2002 "Medicina popular y Curanderismo", en: Rodríguez Becerra, S. (ed.): *Proyecto Andalucía Antropología*, Publicaciones Comunitarias, Sevilla, 350-384.

Amores, M.

1999 *Antonio de Trueba y el cuento popular*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao.

Ansola González, Tx.

2002 *Del taller a la fábrica de sueños: el cine en una ciudad industrial: Barakaldo (1904-1937)*, Universidad del País Vasco - EHU, Bilbao.

Arette-Lendresse, P.

1994 *Légendes de la Montagne et de l'Adour*, J&Éditions, Biarritz.

Arregui Azpeitia, G.

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

1988 "Creencias en torno a ermitas y santuarios de Euskalerria", *Cuadernos de Sección (Antropología-Etnografía) de Eusko Ikaskuntza* 6, 137-149.

1999 *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*, Instituto Labayru - Bilbao Bizkaia Kutxa, Bilbao.

Askevis-Leherpeux, F.

1990 *La superstición*, Ediciones Paidós, Barcelona.

Azkue, R. M^a.

1934 "Euskalerriko oitura ta sineskeritxo bar edo beste...", *V Congreso de Estudios Vascos (1930 Vergara)*, Arte popular vasco, San Sebastián - Eusko Ikaskuntza.

1959 (1945) *Euskalerriaren Yakintza (Literatura Popular del País Vasco)*, Espasa-Calpe, Madrid, 4 vols.

Azurmendi, M.

1988 *El fuego de los símbolos. Artificios sagrados del imaginario en la cultura vasca tradicional*, Baroja, Donostia-San Sebastián.

Baczko, B.

1991 (1984) *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Baer, R. D., Weller, S. C., Gonzáles Faraco, J. C., Feria Martin, J.

2006 "Las enfermedades populares en la cultura española actual: un estudio comparado sobre el mal de ojo", *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* LXI, 1, 139-156.

Bajtin, M.

1981 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El concepto de François Rabélaís*, Barral Editores, Barcelona.

Balandier, G.

1989 *El desorden. La teoría del caos. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.

Barandiaran, J. M.

1924 "Nacimiento y expansión de los fenómenos sociales", *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore* 4.

Barandiaran, J. M.

1972 *Obras Completas, I, Diccionario ilustrado de mitología vasca y algunas de sus fuentes*, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.

1973 *Obras Completas, II, Eusko-Folklore*, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.

Barriola, I.

1979 *La medicina popular en el País Vasco*, Ediciones Vascas, Bilbao.

Beceiro Pita, I.

1984 "La imagen del poder feudal en la toma de posesión bajo-medieval castellana", *Studia Historica. Historia Medieval* II-2, 157-162.

Becoña Iglesias, E.

1989 *Medicina popular*, Ir Indo Edicions, Vigo.

Beguiristain Gurrpide, M^a A. (dir.)

1996 *Etnografía de Navarra, vol II: Ocio, ritos y creencias*, Diario de Navarra, Pamplona.

Biona, G.

1913 *Euskalerriaren Alde* 58, 296.

Blache, M.

1999 "Introducción", M. Blache (comp.), *Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales*, Ediciones Colihue, Buenos Aires.

Black, G.

1888 *Medicina popular, un capítulo de la historia de la cultura*, El Progreso Editorial, Madrid.

Blanco Prado, J. F.

1992 *Brujería y otros aspectos populares de la magia*, Ámbito, Valladolid.

1993 *Religiosidad popular en el municipio de Begonte*, Diputación Provincial, Lugo.

Blasco Ibáñez, V.

1999 (1904): *El Intruso*, Librería San Antonio, Barakaldo.

Blázquez Miguel, J.

1989 *Eros y Tanatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Arcano, Toledo.

Bonato, L. y Zola, L. (coords.)

2019 *Fantastiche montagne. Esseri e Luoghi dell'immaginario nelle terre alte*, Franco Angeli, Milano.

Bortolussi, M.

1985 *Análisis teórico del cuento infantil*, Editorial Alhambra, Madrid.

Bouzas, P.; Domelo, X. A.

2003 (2000): *Mitos, ritos y leyendas de Galicia*, Ediciones Martínez Roca, Madrid.

Bowles, W.

1782 *Introducción a la historia natural y a la geografía física*, Imprenta Real, Madrid.

Braga, T.

1986 *O Povo Português nos seus costumes, crenças e tradições*, II, Publicações Dom Quixote, Lisboa.

Brettel, C. B.

1998 "Fielwork in the Archives: Methods and Sources in Historical Anthropology", en: H. R. Bernard (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Altamira Press, Walnut Creek (California).

Cabal, C.

1987 *La Mitología Asturiana (Las Diosas de la Muerte. Los Dioses de la Vida. El Sacerdocio del Diablo)*, IDEA, Oviedo.

Callejo Cabo, J.

1995 *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, EDAF, Madrid.

1996 *Gnomos y otros espíritus masculinos de la naturaleza*, EDAF, Madrid.

Camino, I.

1987 *Batzokis de Bizkaia. Margen Izquierda - Encartaciones*, Ediciones Alderdi Argitaraldia, Bilbao.

Canales, C.; Callejo, J.

1994 *Duendes*, EDAF, Madrid.

Cardini, F.

1982 (1979) *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Ediciones Península, Barcelona.

1984 *Días sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*, Argos Vergara, Barcelona.

Caro Baroja, J.

1974a *Algunos mitos españoles*, Ediciones del Centro, Madrid.

1974b *Ritos y mitos equívocos*, Ediciones Istmo, Madrid.

1979a *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Taurus, Madrid.

1979b *La estación del amor (fiestas populares de mayo a San Juan)*, Taurus, Madrid.

1991 *De los Arquetipos y Leyendas*, Ediciones Istmo, Madrid.

Castoriadis, C.

1975 (1973): *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Tusquets, Barcelona, vol. I.

Castro, L.

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

Cátedra, M.

1976 "Notas sobre la envidia: los ojos malos entre los vaqueiros de Alzada", *Temas de Antropología española*, 948, Madrid.

Collin de Plancy, J.

1864 *Légendes Infernales*, Henri Plon, Paris.

Cooper, J. C.

1986 (1983): *Cuentos de hadas. Alegorías de los mundos internos*, Editorial Sirio, Málaga.

Copans, J.

2011 *L'enquête et ses méthodes. L'enquête ethnologique de terrain*, Armand Colin, Paris.

Cordón, J.

s/d *Etnografía de Trapagaran. Valle de Trápaga I. Grupo doméstico*, Investigaciones Etniker-Bizkaia, Dpto. Etnografía, Instituto Labayru, Bilbao.

Debarbieux, B.

2015 *L'espace de l'imaginaire. Essais et détours*, CNRS Éditions, Paris.

Delmas, J. E.

1965 (1864): *Guía Histórico-Descriptiva del viajero en el Señorío de Vizcaya*, Imp. y Litografía de Juan Delmas, Bilbao / Reedición, Villar, Bilbao.

Delpech, F.

1989 "La légende: réflexions sur un colloque et notes pour un discours de la méthode", *La légende. Anthropologie, histoire, littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez, 10/11-XI-1986*. Casa de Velázquez / Universidad Complutense, Madrid, 291-305.

Delpech, F.

1995 "Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica", en: González Alcantud, J. A.; Malpica Cuello, A. (coords.): *El agua: mitos, ritos y realidades*, Anthropos Editorial -Diputación Provincial de Granada, Rubí (Barcelona), 61-86.

Dere, J. M.

2013 *La mémoire des forêts. À la découverte des traces de l'activité humaine en forêt à travers les siècles*, Les Éditions Ulmer, Paris.

Di Nola, A. M.

1983 *Larco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*, Boringhieri, Torino.

Domínguez Moreno, J. M.

1990 "La medicina popular en Extremadura. La curación de la hernia (peculiaridades y particularidades)", *Revista de Folklore* 119.

Dueñas, E. X.

1994 "Costumbres festivas del valle de Aramaio (Araba) en la primera mitad del siglo XX", *Cuadernos de Sección de Eusko Ikaskuntza, Folklore* 5, 87-170.

Dueso, J.

1996 *La primitiva religión de los vascos*, Orain, Donostia-San Sebastián.

Dundes, A. (ed.)

1981 *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, Garland Publishing, New York.

Durand, G.

- 1981 (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid.

Durand, G.

- 1983 *Mito e sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*, A Regra do Jogo, Lisboa.

Durand, G.

- 2000 (1994): *Lo imaginario*, Ediciones del Bronce, Barcelona.

Eliade, M.

- 1974 *Herreros y alquimistas*, Alianza Editorial, Madrid.
1991 *Tratado de Historia de las religiones*, México, D. F.

ENSA

- 1972 "La noche de San Juan", *Atalaya Salesiana*, Barakaldo, 144.

Ereño Altuna, J. A.

- 1998 *Antonio de Trueba. Literatura, historia, política*, Autor, Bilbao.

Erkoreka, A.

- 1984 *El mal de ojo en Euskal Herria*, Instituto de Historia de la Medicina Española, Euskal Medikuntzaren Historia Mintegia, Salamanca - Bilbao.
1985 *Análisis de la medicina popular vasca*, Labayru Ikastegia.
1989 "Patologías por las que se recurre a santuarios en el País Vasco", en: Álvarez Santaló, C.; Buxó, M^a.J.; Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*, Anthropos, Barcelona, 333-358.
1995a *Begizkoa. El mal de ojo entre los vascos*, Ekain Argitaratzailea, Bilbao.
1995b "Magia blanca en una práctica popular de Bizkaia", *Sukil. Cuadernos de Cultura Tradicional*, Ortzadar Euskal Folklore Taldea, Pamplona-Iruñea, 1, 235-243.
1997 "El mal de ojo en Euskal Herria", en: X. M. González Reboredo (coord.): *Medicina popular e antropología da saude. Actas do Simposio Internacional en homenaxe rendida a D. Antonio Fraguas*, Consello da Cultura Galega, Vigo, 129-141.

Estomba, J. M.

- 1982 "El santuario de los Santos Antonio Abad y de Padua en Urkiola", en: VV.AA., *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Facultad de Teología, Vitoria.

Etxebarria Mirones, J. y Tx.

- 1997 *Tradiciones y costumbres de Las Encartaciones*, Autores, Balmaseda.

Eusko Ikaskuntza (Sociedad de Estudios Vascos)

- 1922 *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore, II, Fiestas populares*, Vitoria.

Fernández García, J.

- 1995 *Curanderos y santos sanadores. Aspectos de la medicina popular en Asturias*, Grupo Editorial Asturiano (GEA), Oviedo.

Fernández Serrano, J. A.

- 1971 *El Convertidor*, Editorial Planeta, Barcelona.

Flores del Manzano, F.

- 1992 *La vida tradicional en el Valle del Jerte*, Asamblea de Extremadura, Mérida.

Fontes, A. L.

- 1992 *Etnografia transmontana. Crenças e tradições de Barroso*, Editorial Domingos Barreira, Lisboa.

Fraguas y Fraguas, A.

- 1990 *La Galicia insólita. Tradiciones Gallegas*, Edición do Castro, Sada (A Coruña).

Frazer, J. G.

- 1979 (1890): *La Rama Dorada. Magia y Religión*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

Gago, E.

- 1991 *Sestao...De aldea rural a concejo industrial*, Autor, Sestao, 2 vols.
1995 *Cien años de la historia de Sestao*, Autor, Bilbao, 1995.

Garagalza, L.

- 2006/7 "La Mitología vasca en la actualidad", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 12, 135-148.

García-Lomas, G. A.

- 1993 (1964): *Mitología y supersticiones de Cantabria. Materiales y tanteos para su estudio*, Caja Cantabria, Santander.

García Martínez, A.

- 2008 *Antropología de Asturias I. La Cultura tradicional, patrimonio de futuro*, KRK Ediciones, Oviedo.

Garmendia Larrañaga, J.

- 1987 *Ritos del Solsticio de verano (I) Festividad de San Juan Bautista*, Kriselu, Donostia.
1988 *Ritos del Solsticio de verano (II) Festividad de San Juan Bautista*, Kriselu, Donostia.
1989 *El pensamiento mágico vasco. Ensayo antropológico*, La Primitiva Casa Baroja, San Sebastián.

Goicoetxea Marcaida, Á.

- 1983 *Capítulos de la medicina popular vasca*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
2012 *Las aguas en la medicina popular del País Vasco. Ritos y creencias*, Ediciones Pastor, Madrid.

Gómez Pellón, E.

- 2012 "Oralidad y memoria: sobre los testimonios verbales del pasado", *ETNICEX* 4, 19-39.

Gómez-Tabanera, J. M.

- 1995 "Sobre el papel del mito y del cuento en el folklore y la cultura tradicional de la Península Ibérica", *Sukil. Cuadernos de Cultura Tradicional*, Ortzadar Euskal Folklore Taldea, Pamplona-Iruñea, 1, 265-272.

Gomis i Mestre, C.

- 1987 *La Bruixa catalana. Aplec de cases de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915*, Alta Fulla, Barcelona.

Gondar Portasany, M.

- 1983 "El mundo de los aparecidos: claves para una lectura antropológica de la sociedad gallega", *Ágora: Papeles de Filosofía* Vol. 3, 119-136

Gondar Portasany, M.

- 1989 *Os romeiros do Alén. Antropoloxía da norte en Galicia*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo.

González Cembellín, J. M.

- 1993 *Güeñes*, Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbao.

González Pérez, C.

- 1997 "As fontes sagradas e as águas santas. Achegamento á auga como axente de saúde", en: González Reboredo, X.M. (coord.): *Medicina popular e antropoloxía da saúde. Actas do Simposio Internacional en homenaxe rendida a D. Antonio Fraguas*, Consello da Cultura Galega, Vigo (Pontevedra), 41-68.

González Reboredo, X. M.

- 1989 *A festa de San Xoán*, Ir Indo Edicions, Vigo.

González Sanz, C.

- 2004 "El diablo en el cuento folklórico", en: Tausiet, M. y Hamelang, J.S. (eds.): *El Diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 133-160.

Gratacos, I.

- 1995 *Calendrier Pyeénéen. Rites, coutumes et croyances dans la tradition orale en Comminges et Couserans*, Éditions Privat, Toulouse.

Guber, R.

- 2011 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Guibert, J.; Jumel, G.

- 2002 *La socio-histoire*, Armand Colin, Paris.

Guío Cerezo, Y.

- 1996 "Enfermedad y brujería en el discurso popular extremeño", en: González Alcantud, J.A.; Rodríguez Becerra, S. (eds.): *Creer y curar: la medicina popular*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 393-419.

Gumuzio, S.

- 1986 "Puente de Castrejana: Barakaldo", en: Zabala Uriarte, A.; González Martínez de Montoya, D. (dirs.): *Monumentos de Bizkaia*, Diputación Foral de Bizkaia, Bilbao, I, 23-29.

Gutiérrez, F.

- 1989 "Epifanías del imaginario: la leyenda", en: VV.AA.: *La leyenda. Antropología, historia, literatura. Actas del coloquio franco-español celebrado en la Cada de Velázquez*, 10/11-XI-1986, Casa de Velázquez - Universidad Complutense, Madrid, 17-28.

Heres Oceja, J.

- 1945 "Efemérides baracaldesas. El Cólera de 1885, la gripe de 1918 y la devoción a San Roque", *La Salle*, junio, 11-13.
- 1950 "Recuerdos de antaño. Las alegres noches de San Juan", *Baracaldo. Programa de Fiestas*, Gráficas Boston, Baracaldo.

s/d, aprox. 1940-1950 *Diccionario del baracaldés*, 10 vols., inédito.

Heros, M.

- 1978 (1926): *Historia de Valmaseda*, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.

Hidalgo García de Orellán, S.

- 2018 *Emociones obreras, política socialista. Movimiento obrero vizcaíno (1886-1915)*, Editorial Tecnos, Madrid.

Homobono Martínez, J. I.

- 1966 "El Puente del Diablo", *Txistulari. Boletín de la Asociación de Txistularis del País Vasco* 47, 20-21.
- 1982 "Espacio y fiesta en el País Vasco", *Lurralde: investigación y espacio*, Instituto Geográfico Vasco (INGEBA), Donostia - San Sebastián, 5, 91-120.
- 1987 "Modificación del paisaje, recursos naturales y culturales, y ordenación del territorio en el Valle de El Regato (Barakaldo)", *Lurralde: investigación y espacio*, Instituto Geográfico Vasco (INGEBA), Donostia - San Sebastián, 10, 239-283.
- 1991 "Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco", en: Lisón Tolosana, C. (comp.): *Antropología de los pueblos del Norte de España*, Universidad Complutense de Madrid / Universidad de Cantabria, Madrid, 1991, 83-114.
- 1994 "Cultura popular y subcultura obrera en la Cuenca Minera Vizcaína (siglos XIX y XX)", en: Homobono Martínez, J.I. (dir.): *La Cuenca Minera Vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*, FEVE. Dirección de Comunicación, Madrid, 119-164.
- 1995 *Sociabilidad y cultura popular en el Barakaldo contemporáneo*, Ayuntamiento de Barakaldo, inédito.
- 1999a "El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías", en: S. Rodríguez Becerra, S. (coord.): *Religión y Cultura*, Consejería de Cultura y Fundación Machado, Sevilla, II, 89-114.
- 1999b "Bizkaia. Antropología", *Añamendi Eusko Entziklopedia Bernardo Estornés Lasa Funtsa*, <http://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/eu/>
- 2000 "De la taberna al pub: espacios y expresiones de sociabilidad", VV.AA., *El bienestar en la cultura: estudios de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación en homenaje al profesor Iñaki Domínguez Vázquez*, Universidad del País Vasco / EHU, Bilbao, 249-290.
- 2001 "Santa Águeda en Barakaldo. Romerías, coros e identidades", *Euskonews&Media*, Donostia-San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 111 (16-23-II).
- 2005 "Población, cultura popular y sociabilidad en Lutzana. Mirada etnológica sobre un barrio del Barakaldo de entre-siglos", en: VV. AA, *Lutzana*, Bilbao, 1995, 123-144.
- 2009 "Folklore, socioantropología y fiesta. La licuefacción de la tradición vasca en la modernidad globalizada", en: Dueñas, E. X. (ed. lit.): *Jokoak, Kirolak eta Folklore-lkerketa Jardunaldiak, Basauri 2008 / Juegos, Deportes e Investigación Folklórica. Jornadas. Basauri, 2008*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 357-391.

- 2011 "Perfiles y miradas de un clásico barakaldés: Ernesto Perea Vitorica (1911-1976)", *Revista K-Barakaldo Aldizkaria*, Ayuntamiento de Barakaldo, Bilbao, 1, 58-69.
- 2015 "Los bolos a kaxete en Barakaldo y en la Zona Minerofabril (1865-2014)", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 19, 41-72.
- 2016 *Fiestas marítimas populares. Patrimonio inmaterial de la Ría de Bilbao, El Abra y la costa occidental de Bizkaia*, Museo Marítimo de Bilbao / Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa, Bilbao.
- 2017 "Los bolos a kaxete en Barakaldo y en la Zona Minerofabril (1865-2018), II", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 21, 89-96.
- 2018a "Un siglo de Antropología, Etnografía y Folclore en Euskal Herria (1918-2018)", en: *Euskaldunon Mendea 1918-2018, Eusko Ikaskuntza 100 urte; El Siglo Vasco, 100 años de Eusko Ikaskuntza; Le Siècle Basque, 100 ans d'Eusko Ikaskuntza 1918-2018*, Eusko Ikaskuntza, Donostia, 222-243, 426-438, 585-597.
- 2018b "Romería y fiestas de La Magdalena en Urállaga (Galdames) y en La Arboleda: exaltación de las identidades local y minera", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 21, 17-62.
- 2019-2020 "Las romerías de Cruces (Barakaldo): un ejemplo de festividades lúdicas y laicas. Bailes y peleas, sociabilidad y comensalía", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 22, 135-152.
- 2020 *Patrimonio material e inmaterial de la cuenca minera de hierro. En el hinterland portuario de la Ría de Bilbao y de Castro Urdiales*, Itsas Museum Bilbao, Bilbao.
- 2021 "Coros de Santa Águeda. Barakaldo y su entorno, un ejemplo representativo", *Kobie (Serie Antropología Cultural)* 23, 37-64.
- Hoyos Sainz, L.; Hoyos Sancho, N.**
- 1985 (1947): *Manual de Folklore. La vida popular tradicional en España*, Ediciones Istmo, Madrid.
- Ibáñez, M.**
- 1994 *Monografía de Barakaldo*, Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbao.
- Ibárruri, D.**
- 1992 (1962): *El único camino*, Castalia - Instituto de la Mujer, Madrid.
- Imbuluzqueta Alcasena, G.**
- 2005 *Navarra. Etnografía*, Gobierno de Navarra, Pamplona.
- Iribarren Rodríguez, J. M^a.**
- 1942 "El folklore del día de San Juan", *Príncipe de Viana* 7, 201-217.
- 1970 *De Pascuas a Ramos. Galería religioso-popular-pintoresca*, Edit. Gómez, Pamplona.
- Iturriza, J. R.**
- 1967 (1938): *Historia General de Vizcaya y Epítome de Las Encartaciones*, Librería Arturo, Bilbao, 2 vols.
- Jay, B.**
- 1993 "Les eaux de vie", en: M. Perrot (dir.): *L'eau mythes et réalités. Actes du colloque organisé à Dijon du 18 au 21 novembre 1992*, Editions Universitaires de Dijon-Centre Gaston Bachelard, Dijon.
- Jimeno Jurío, J. M^a.**
- 1976 "Ritos mágicos en la merindad de Tudela", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 22, 21-46.
- 2006 *Obras completas, 52: Calendario festivo. I Celebraciones de las cuatro estaciones. Primavera-Verano*. Udalbide-Pamiela-Euskara Kultur Elkargoa, Pamplona/Iruña.
- Jociles Rubio, M^a. I.**
- 1992 *Niños, casados y mozos a través de sus fiestas en La Rioja*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.
- Jordán Montés, J. F. y Peña Asensio, A.**
- 1992 *Mentalidad y tradición en la Serranía de Yeste y de Nerpio*, Diputación de Albacete, Albacete.
- Julliard, A.**
- 1994 "Le malheur des shorts. Sorcellerie d'aujourd'hui en France", en: R. Muchembled, R. (dir.): *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen âge à nos jours*, Armand Colin Éditeur, Paris, 287-315.
- Junceda Avelló, E.**
- 1987 *Medicina popular en Asturias*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
- Kadaré, I.**
- 1996 *El año negro*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid.
- Kuschick, L.**
- 1995 *Medicina popular en España, Siglo XXI de España*, Madrid.
- Kuschick, I.; Parejo-Coudert, R.**
- 2009 *Etnografía de la zona minera vizcaína. Fuentes orales y tradiciones musicales*, Anejos de Kobie 10, Bilbao.
- Kuteli, M.**
- 1995 *El otoño de Xheladin Bey y otros relatos*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.
- Laburu, J.; Baza, M^a. C.**
- 1995 *Santa Águeda y sus tradiciones*, Diputación Foral de Álava, Vitoria-Gasteiz.
- Larrinaga Zugadi, J.**
- 2012 "La encrucijada cultural de una antigua anteiglesia: Deusto", *Jentilbaratz* 14, 253-298.
- Leal, A.**
- 1991 *De aldea a villa. Historia de las tres Villas Pasiegas*, Asociación Científico Cultural de Estudios Pasiegos, Vega de Pas (Cantabria).
- Legros, P., Monneyron, F., Renard, J.-B., Tacussel, P.**
- 2006 *Sociologie de l'imaginaire*, Armand Colin, Paris.
- Leizaola, F.**
- 1985 "Elementos protectores de tipo mágico religioso en áreas rurales de Euskalerría", *Actas del 2º Congreso de Antropología. Madrid, 1981*, Ministerio de Cultura, Madrid, 445-447.
- Lis Quibén, V.**
- 1980 (1949): *La medicina popular en Galicia*, Akal Editor, Madrid.

Lisón Tolosana, C.

- 1979a *Antropología cultural de Galicia*, Akal Editor, Madrid.
- 1979b *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia (Antropología cultural de Galicia 2)*, Akal Editor, Madrid.
- 1986 "Variaciones en agua ritual (antropología social e historia I)", *Antropología social: reflexiones incidentales*, Centro de investigaciones Sociológicas, Madrid, 49-79.
- 1990 *Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II*, Ediciones Akal, Madrid.
- 1997 "El fuego: permanencias y variaciones enigmáticas", en: J. A. González Alcantud, J.A.; Buxó Rey, M^a. J. (eds.): *El fuego: mitos y realidades*, Diputación Provincial de Granada - Editorial Anthropos, Rubí (Barcelona), 25-40.
- 2004 (1998): *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, Ediciones Akal, Madrid.

López de Guereñu, G.

- 1966 "Folklore de la Montaña Alavesa", *Anuario de Eusko-Folklore*, XX (1963-1964), 25-77.
- 1970 "Calendario alavés. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones", *Boletín de la Institución Sancho el Sabio* 14 (monográfico).
- 1975 *Botánica Popular Alavesa*, Consejo de Cultura de la Diputación Foral de Álava, Vitoria.

Lorint, F. E.; Bernabé, J.

- 1977 *La sorcellerie paysanne*, Editions A. de Boeck, Bruselas.

Llano Roza de Ampudia, A.

- 1977 *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.

Llinares, M^a. M.

- 1990 *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Akal, Madrid.

Llinares García, M.

- 1995 "Aspectos antropológicos del papel de la mujer en el imaginario popular gallego", en: M^a. C. García Negro M^a. C.; R. M^a. Radl Philipp, R. M^a (eds. lts.): *As mulleres e os cambios sociais e económicos*, Universidade de Santiago de Compostela, 97-112.

Llop i Bayo, F.

- 1988 "Toques de campanas y otros rituales colectivos para alejar las tormentas", en: VV.AA.: *Fiestas y liturgia*, Casa de Velázquez / Universidad Complutense, Madrid, 121-134.

Maloney, C. (ed.)

- 1976 *The Evil Eye*, Columbia University Press, New York.

Mañé y Flaquer, J.

- 1880 *El Oasis. Viaje al país de los Fueros*, Impr. de Jaime Jepús Roviralta, Barcelona, t. III.

Marliave, O.

- 1987 *Trésor de la mythologie Pyrénéenne*, Annales Pyrénéennes, Toulouse.
- 1995 *Saints, sources et sanctuaires du Pays Basque*, Aubéron, Mayenne.

Mariño Ferro, X.

- 1984 *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo.
- 1987 *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, Edicións Xerais de Galicia, Vigo.

Martínez, E.

- 1985 *Tradiciones asturianas*, Editorial Everest, León.
- 1987 *Brujería asturiana*, Editorial Everest, León.
- 1995 *Supersticiones asturianas*, Editorial Everest, León.
- 1997 "La plaza pública o la arquitectura de la leyenda. El Occidente legendario: geografía mítica de la Piel de Toro", en: Martos Núñez, E.; de Sousa, V. M. Trindade (coords.): *La casa encantada. Estudios sobre cuentos, mitos y leyendas de España y Portugal*, Editora Regional de Extremadura (EE), Mérida, 33-70.

Meletinski, E.

- 2001 *El Mito: literatura y folklore*, Ediciones Akal, Madrid.

Mingote Calderón, J. L.

- 1995 *No todo es trabajo*, Centro de Cultura Tradicional, Diputación de Salamanca, Salamanca.

Monografía de la Sociedad Altos Hornos de Vizcaya

- 1909 Altos Hornos de Vizcaya, Barcelona.

Montesino González, A.

- 2000 "El estigma de la brujería", en: Rodríguez Becerra, S. (coord.): *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 67-94

Montesino González, A.

- 2008 "El Roble de los herniados" y "Enramadas amorosas y de escarnio", *La Ortiga*. Monográfico: *Árbol, ritual y fiesta*, 78, 78-80, 97-120.

Morales Blouin, E.

- 1981 *El Ciervo y la Fuente. Mito y Folklore del Agua en la Lírica Tradicional*, Studia Humanitatis, Madrid.

Mugarza, J.

- 1981 *Tradiciones, mitos y leyendas del País Vasco*, Editorial Laiz, Bilbao, 2 vols.

Muñiz Petralanda, J.

- 2011 "Una imagen de alabastro de origen inglés en la ermita de Santa Águeda de Barakaldo", *K-Barakaldo*, CIHMA (Ayuntamiento de Barakaldo), 01, 146-157.

Muro Abad, J. R.

- 1994 "El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI: una imagen", en: E. García Fernández (dir.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, UPV/EHU, Bilbao, 53-82.

Novena San Felícísimo

- 1994 Ediciones V. J., Valencia.

Olabeuena, M.

- 1992 *Barakaldo en el cambio de los siglos XIX y XX (1875-1925). Visión religiosa desde El Látego*, <http://ezagutubarakaldo.net>

Olivecrona, K.

- 1980 *El derecho como hecho. La estructura del ordenamiento jurídico*, Labor, Barcelona.

Olivier de Sardan, J. P.

- 2018 *El rigor de lo cualitativo. Las obligaciones empíricas de la interpretación socioantropológica*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid.

Palacio, P.

- 1988 *Bajo el cielo rojo baracaldés*, Autora, Bilbao.

Pedrosa, J. M.

- 1998 "La curación de la hernia: rito mágico-medicinal vasco, hispánico y universal", *Sukil. Cuadernos de Cultura Tradicional*, Ortazar Euskal Folklore Taldea, Pamplona-Iruñea, 2, 199-212.
- 2000 "Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil: tradición vasca, hispánica y universal", *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos*, Sendoa Editorial, Oiartzun (Gipuzkoa), 135-171.

Pedroso, C.

- 1988 *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa y otros escritos etnográficos*, Publicações Dom Quixote, Lisboa.

Peillen, Tx.

- 2020 *El imaginario en las creencias populares y cultas. Estudio comparatista*, Dakit Argitaraldia, Zarautz (Gipuzkoa).

Perea Vitorica, E.

- 1944 *Perfiles baracaldeses*, Imprenta Comercial, Baracaldo.

Pérez Goikoetxea, E.

- 1997 "Estudio histórico del Barakaldo preindustrial", v. III, en: J. I. Homobono (dir.): *Barakaldo. Historia local y cultura popular*, Ayuntamiento de Barakaldo (Barakaldo), Inédito.

Pitt-Rivers, J.

- 1971 (1954): *The People of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago.

Pormécheta

- 1968 "Añoranzas baracaldesas. Epístola abierta a mis paisanos", en: *Baracaldo. Programa de Fiestas 1968*, Gráficas Boston, Baracaldo.

Pormécheta

- 1972 "Añoranzas baracaldesas", en: *Baracaldo. Programa de fiestas 1972*, Gráficas Boston, Baracaldo.

Prat i Carós, J.

- 1987 (1984): *La mitología y la seva interpretación*, Els llibres de la Frontera, Barcelona.

Prat, J.; Pujadas, J.; Comelles, J. M.

- 1980 "Sobre el contexto social del enfermar", *La Antropología Médica en España*, Barcelona, 43-48.

Propp, V.

- 1979 (1940): *Las raíces históricas del cuento*, Editorial Fundamentos, Madrid.

Rivera, A.

- 1988 *Il mago, il santo, la notte e la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Dedalo, Bari.

Roberts, J. M.

- 1976 "Belief in the Evil Eye in World Perspective", en: Maloney, C. (ed.): *The Evil Eye*, Columbia University Press, New York, 233-278.

Rocal, G.

- 1982 (1926): *Le vieux Périgord*, Pierre Fanlac, Périgueux.

Roca i Girona, J.

- 2010a "Fuentes documentales y archivos", en: Pujadas, J.J.; D. Comas d'Argemir, D.; Roca i Girona, J. (eds.): *Etnografía*, Editorial UOC, Barcelona, 154-170.
- 2010b "Las entrevistas", en: Pujadas, J.J.; D. Comas d'Argemir, D.; Roca i Girona, J. (eds.): *Etnografía*, Editorial UOC, Barcelona, 89-109.
- 2010c "Las etnografías de orientación temática", en: Pujadas, J.J.; D. Comas d'Argemir, D.; Roca i Girona, J. (eds.): *Etnografía*, Editorial UOC, Barcelona, 255-270.
- 2010d "Los estudios de comunidad", en: Pujadas, J.J.; D. Comas d'Argemir, D.; Roca i Girona, J. (eds.): *Etnografía*, Editorial UOC, Barcelona, 214-226.

Rodríguez Almodóvar, A.

- 1993 "Los arquetipos del cuento popular", en: A. Rodríguez Almodóvar et al. (eds.): *Literatura infantil de tradición popular*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 9-22.

Rodríguez Becerra, S.

- 1989 "Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico", en: Álvarez Santalo, C; Buxó, M^a. J.; S. Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*, Fundación Machado - Editorial Anthropos, Barcelona, 123-134.
- 2000 *Religión y Fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Signatura Demos, Sevilla.

Rodríguez López, J.

- 1974 (1895): *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*, Celta, Lugo.

Romeu i Figueras, J.

- 2004 (1953): *La nit de San Joan*, Editorial Alta Fulla, Barcelona.

Rua Aller, F.; Rubio Gago, M. E.

- 1986 *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*, Diputación Provincial de León.
- 1990 *La medicina popular en León*, Ediciones Leonesas, León.

Ruiz de Larramendi, J.

- 1994 *Salvatierra - Agurain. Destellos de un siglo de historia, Ohitura, Estudios de Etnografía Alavesa 6* (monográfico), Diputación Foral de Alava, Vitoria-Gasteiz.

Samper Prunera, E.

- 2013 *Cels Gomis i Mestre: biografia i narrativa folklórica*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, Tesi Doctoral: <https://www.tesis-enred.net/handle/10803/111095>

Sánchez Capdequí, C.

- 2009 "El imaginario cultural como instrumento de análisis social", *Agenda cultural Alma Mater* 151, Universidad de Antioquía, 4 pp.

Sanmartín Arce, R.

- 2003 *Observar, escuchar, comparar, escribir*, Editorial Ariel, Barcelona.
- 2018 "Imaginario, malestar y sentido", en: Antón Hurtado, F.; C. Lisón Tolosana, C. (eds.): *Antropología: enfoque sociocultural. Homenaje al Dr. Luis Álvarez Munárriz*, Tirant, Valencia, 345-364.

Sansebastián, J.

- 1995 *Pagasarri*, Bilbao Bizkaia Kutxa, Bilbao.

Satrústegui, J. M^a.

- 1970 "Personajes populares relacionados con la brujería en Navarra", *Fontes Linguae Vasconum. Studia et Documenta* 5, 183-229.
- 1974 *Etnografía Navarra. Solsticio de Invierno*, Ediciones y Libros, Pamplona.
- 1980 *Mitos y creencias*, Txertoa, San Sebastián.

Saurat, D.

- 1955 *La Religion des géants*, Denöel, Paris.

Sébillot, P.

- 1894 *Les Travaux Publics et les Mines dans les Traditions et les Superstitions de tous les Pays*, J. Rothschild Éditeur, Paris.

Sébillot, P.

- 1914 *El paganismo contemporáneo en los pueblos cello-latinos*, Daniel Jorro, Madrid.
- 1982-1989 (1904-1906): *Le Folklore de France. I. Le Ciel, la Nuit et les Esprits de l'air* (1989 [1982]), *II. La Terre et le Monde Souterrain* (1983), *III. La Mer, IV. Les Eaux douces* (1983), *V y VI. La Faune, VII. La Flore, VII. Les Monuments* (1985), *VIII. Les Monuments, IX. Le Peuple et l'Histoire*, IMAGO, Paris.

Seignolle, C.

- 1996 (1963): *Traditions populaires de Provence 2, Les fêtes et les croyances*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris.

Serna, E.

- 1996 *Un anarquista de salón*, Beta III Milenio, Bilbao.

Simón Guerrero, P.

- 2001 *San Vicente de Barakaldo. Religiosidad e historia de una anteiglesia*, BBK, Barakaldo.

Sojo, I.

- 1935 *Apuntes para la historia de Barakaldo*, Autor, Barakaldo.

Sunnaq M. S.

- 1997 "El fuego: función social y ritual", en: González Alcantud, J.A.; M^a. J. Buxó Rey, M^a.J. (eds.): *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos / Diputación Provincial de Granada, Barcelona, 341-354.

Terrón, E.

- 1996 *Los trabajos y los hombres. La desaparición de la cultura popular en Fabero del Bierzo*, Endymia, Madrid.

Taboada Chivite, X.

- 1980 *Ritos y creencias gallegas*, Ediciones Sálvora, A Coruña.

Thalamos Labandibar, J.

- 1969 "El sentido genésico del cosmos en la mitología vasca", *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País*, XXV, 313-348.
- 1975 *La mentalidad popular vasca según Resurrección María de Azkue*, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, San Sebastián.

Tirta, M.

- 1997 "Los fuegos rituales de las fiestas del año en Albania", en: González Alcantud, J.A.; Buxó Rey, M^a.J. (eds.): *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos - Diputación Provincial de Granada, Barcelona, 240-256.

Torre, D.

- 1994 *Medicina popolare a civiltà contadina. Ricettario, formula magiche soprannaturale e civiltà contadina*, Gangemi, Roma.

Trueba, A.

- 1862 *El libro de los cantares*, Imprenta de D. Luis Palacios, Madrid (5^a edición).
- 1864 "La profetisa y los mártires" y "El cura nuevo", *Capítulos de un libro sentidos y pensados viajando por las provincias Vascongadas*, Centro General de Administración, Madrid, 163-181.
- 1871 *Cielo con nubecillas, recuerdos de la vida rural y familiar de Vizcaya*, Madrid.
- 1874 "El cura nuevo", *Narraciones populares*, A. Jubera editor, Madrid, 131-159.
- 1882 "Alma - negra", *De flor en flor*, La Ilustración Española y Americana, Madrid, 177-224.
- 1888 "La Cruz más Santa", *Revista Euskal - Erria*, t. 19, 144-147, 179-182, 200-203, 462-468, 489-495.
- 1900 (1887): "Compendio histórico-descriptivo de las Nobles Encartaciones de Vizcaya. Basado en el inédito de Don Juan Ramón de Iturriza, *Datos para la Historia de Vizcaya*, Tipografía de Villamarín, Lugo, 311-386.
- 1905 "La visión de Las Muñecas", *Cuentos populares de Vizcaya* (*Obras de Don Antonio de Trueba X*), A. Romero, Madrid.
- 1959 *Cuentos y Cantares*, Aguilar, Madrid.
- 1959 (1866): "La vara de azucenas", *Cuentos de varios colores* (*Cuentos y cantares*), Aguilar, Madrid, 362-372.
- 1978 "Memorias histórico-anecdóticas en una aldea de Vizcaya", *Las Encartaciones*, GEU Argitaldaria, Bilbao, 171-207.

Trueba. A. (Becerro de Bengoa, R.)

- 1889 "Antonio de Trueba VI (Conclusión)", *Revista de Vizcaya*, Bilbao, 309-314.

Un ganadero del Valle de Zuya (Goiri, J.)

- 1933 "Las pavías de Barakaldo", *Tierra Vasca*, 13.04., *K Barakaldo Aldizkaria* 5, 198-199.

Uriarte Ayo, R.

- 1994 "La minería preindustrial en Vizcaya", en: Homobono, J. I. (dir.): *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*, FEVE (Dirección de Comunicación), Madrid.

Van Gennepe, A.

- 1949 *Manuel de folklore français contemporain, Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières. Cicle de Mai - La Saint Jean*, 1, 4, Editions A. et J. Picard, Paris.
- 1973 *Culte populaire des saints en Savoie*, Maisonneuve et Larosse, Paris.
- 1980 *Coutumes et croyances populaires en France*, Éditions Le chemin vert, Paris.
- 1982 (1914): *La formación de las leyendas*, Alta Fulla, Barcelona.

Vansina, J.

- 1968 (1966): *La tradición oral*, Labor, Barcelona.

Vázquez Gallego, X.

- 1989 *Tradiciones, mitos, creencias y curanderismo en la medicina popular de Galicia*, Diputación Provincial de Lugo.

Velasco Maíllo, H. M.

- 1988 "Mayo en Julio. Rituales festivos entre el ciclo anual y el ciclo de la vida", *Fiestas y Liturgia*, Casa de Velázquez - Universidad Complutense, Madrid, 135-151.
- 1989a "Leyendas y vinculaciones", *La leyenda. Antropología, historia, literatura. Actas del coloquio franco-español celebrado en la Casa de Velázquez, 10-11-XI-1986*, Casa de Velázquez - Universidad Complutense, Madrid, 115-132.
- 1989b "Las leyendas de hallazgos de santos y de apariciones de imágenes: un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local", en: M^a. J. Buxó, M^a.J.; Rodríguez Becerra, S. (coords.): *La religiosidad popular*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2, 401-410.
- 1990 "El Folklore y sus paradojas", *REIS* 49, 125-144.

Veiga de Oliveira, Á.

- 1984 "O San Joao em Portugal (119-179)", "O San Joao e o fogo (171-174)", "Formas alimentarias de San Joao" (175-178), *Festividades Cíclicas em Portugal*, Publicações Dom Quixote, Lisboa.

Verdet, J. P.

- 1989 *El cielo, ¿caos o armonía?*, Aguilar, Madrid.

Vicario de la Peña, N.

- 1975 *El Muy Noble y Muy Leal Valle de Carranza*, Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao.

Vézien, J.

- 1988 *Carnets Ariégeois, réunis et présentés par O. de Marliave*, Association ESPER.

Vigna Vilches, S.

- 2020 *Etnografías extraordinarias. Gentes, espíritus y asombros en Salto, Uruguay*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Violant y Simorra, R.

- 1986 *El Pirineo español*, Alta Fulla, Barcelona, 2 vols.

Vitaliano, D.

- 1994 *Leyendas de la Tierra*, Salvat Editores, Barcelona.

White, G.

- 2015 *La historia natural de Selborne*, Libros del Jata, Bilbao.

Ybarra y Bergé, J.

- 1958 *Catálogo de Monumentos de Vizcaya*, Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao.

Ybarra, J. y Garmendia, P.

- 1946 "Las Encartaciones", *Torres de Vizcaya*, vol. III, Madrid.

12.4. Procedencia de las ilustraciones

El tratamiento acerca de un tema tan evanescente como el imaginario ha convertido en imprescindible recurrir a portadas de los libros concernientes a sus diversas facetas. Complementados por fotografías del autor sobre los aspectos más materiales y actuales. Más un pequeño resto de ilustraciones anónimas: figuras 6, 25, 28 y 36. Otras han sido obtenidas de libros referenciados en la bibliografía, de instituciones y de particulares, a saber:

Figura 4. Monografía... (1909), 12.

Figura 5. Familia Castaños Sanz, de la *Casa Bajera* de Urkullu (El Regato/Errekatz).

Figura 7. Archivo Municipal de Barakaldo.

Figura 15. Erkoreka (1995), 121.

Figura 19. Barandiaran (1972), I, 112.

Figuras 26 y 27. Olivier de Marliave (1987), 209 y 210.

Figura 33. Azkue (1959), I, 299.

Figura 34. García-Lomas (1993), 269.

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*, 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 hau erabiliko du: 0034 94 4067723, edo kobie@bizkaia.eus 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)

I. Testua.

Lanak argitaratu gabe egoteaz gain, bestelako 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.

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*, 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.eus y/o el teléfono 0034 94 4067723. 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)

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.

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*, 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 4067723), or by email (kobie@bizkaia.eus). 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. 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.

Lanaren testua inprimatutako bi kopien bidez eta Word formatuan grabatutako CD-Rom edo USB aurkeztu beharko da. Testu horren marjinak hauek izango dira: goikoa eta behekoa 2 zentimetrokoak eta ezkerrekoak nahiz eskuinaldekoak 2,5 zentimetrokoak, (± 35 lerro), 1,5 tartearekin idatzita, 12 puntuko Times New Roman letra-tamainarekin, justifikatuta eta modu korrelatiboan zenbatuta. Ez dira onartuko eskuz egindako zuzenketak. CD edo USB etiketatuta egon behar da, ondoko datuak jasota: egilearen izena, lanaren izenburua eta bertan jasotako artxiboen izenburua.

Jatorrizko lan bakoitzarekin batera, izenburuaren osten, edukiaren hiru laburpen aurkeztu beharko dira, bat lanaren jatorrizko hizkuntzan eta beste biak, euskaraz, gaztelaniaz edo ingelesez. Laburpen horien gehieneko edukia 10 lerrokoak izango da.

Egileak egokitzen jotako bost-hamar hitz gako adieraziko dira, laburpenen hizkuntza berberetan (euskara, gaztelania, ingeleza) idatzita, alfabetoaren bidez antolatuta eta puntuen bidez bananduta.

Hona hemen lana aurkezteko modua: testuaren goiburuan lanaren izenburua adieraziko da. Horren azpian ingelesera egindako itzulpena agertuko da. Jarraian, eta eskuinaldeko marjinan egilearen edo egileen izena eta bi abizen adieraziko dira: orriaren oinean nahitaez lanaren tokia edo hori atxikitako tokia, posta-helbidea eta helbide elektronikoa adierazi beharko dira. Kontsultak egiteko, KOBIEren 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.,...) hierarkiaren 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.

II. Oharrak.

Beti orriaren oinean, testuan modu korrelatiboan zenbatuta. Karaktereen tamaina 10 puntukoak 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 (CDa edo USB gailuan) bidaliko dira, argazki bakoitza gutxienez ere 300 pixeletako (dpi) JPG edo TIF bereizmen-formatuarekin artxibo berezietan 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.

El texto del trabajo deberá ser presentado mediante dos copias impresas así como grabado en CD-Rom o USB en formato Microsoft Word. Los márgenes de dicho texto serán, el superior e inferior de 2 cms. y el izquierdo y el derecho de 2'5 cms. (± 35 líneas), habiendo sido redactado a 1'5 espacios con un tamaño de caracteres de 12 puntos en Times New Roman, justificado y paginado correlativamente. No se admitirán correcciones a mano. El CD o USB 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.

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 o en dispositivo USB), grabada cada ilustración en archivos separados en formato JPG o TIF de 300 ppx (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.

The text of the paper should be submitted in two printed copies and recorded on CD-ROM or USB in Microsoft Word format. The upper and lower margins of the page should be 2 cm and the left and right margins 2.5 cm (± 35 lines). The text should be written in 1.5 spacing in Times New Roman 12-point font, right justified and numbered correlatively. Hand corrections will not be accepted. The CD or USB 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. 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 or USB device) 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. 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 Álvarezek (2009: 223) uste du...

V. Bibliografia.

Bibliografia lanaren amaieran normalizatuta jasoko da, egilearen lehenengo abizenaren arabera antolatuta (alfabeto kontuan izanda), eta izen berezia letra xehez adieraziko da. Egileak batzuk izan badira, horien izenak puntu eta komaren bidez bereiziko dira. Egile bakar batek lan bat baino gehiago badu, orduan antolaketa argitalpen-dataren arioren egingo da, zaharretik modernoenera. Urte berean egile berdinaren lan bat edo gehiago bildu badira, letra xehez (a, b, c,...) bereiziko dira. Beti egilearen bi abizenak adieraziko dira, salbu eta hori jatorrizko bibliografian egin ez denean.

• Aldizkariaren artikulua

Egilearen abizenak, izenaren iniciala. (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 Beloqui, 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 iniciala. (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, Simposiuma, e.a. antolatutak bada, izenburua *letra etzanez* adieraziko da, eta

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...

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 Beloqui, 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, Simposium... se indicará el título en *cursiva* y entre

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. 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 Beloqui, 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 scien-

parentesi artean lanaren editore zientifikoaren izena eta ostean aipamena (arg.) jasoko da.

• Agiri elektronikokoak eta internet

Agiri elektronikokoak 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 erabilietako data jasoko da.

VI. Azken oharrak.

Erredakzio Batzordeak bere ustez behar besteko kalitatez ez duten edo hemen ezarritako argitalpen-arauketara doitzen ez diren lanak baztertzeko eskubidea erreserbatuko du. Gainera, egokitzat 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 artikuluen ezberdinen egileak bertan adierazitako iritzien gaineko erantzule bakarrak dira, eta horrenbestez, Bizkaiko Foru Aldundia eta KOBIEren 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 egingen diela. Egileek aldizkariaren ale bat eta editatutako lanaren PFD kopia jasoko dituzte.

KOBIE aldizkariaren jatorrizkoak argitaratzeko behin betiko onarpena hemen azaldutako arau guztien betepenearen 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.

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.

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).

tific 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. 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 egin-dako argitalpenen eskualdaketa 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 erabiluta.

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 hizkuntzetan egin daiteke: euskara, gaztelania, ingelesa eta frantsesa, tutoretza-izae-rarekin 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 **eskual-datuko** ditu, baldin eta horien argitalpenek Arkeologiari, Historiari 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 (1969-2021)

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
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 33, 184 pp. Bilbao, 2014
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 34, 328 pp. Bilbao, 2015
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 35, 320 pp. Bilbao, 2016-2017
KOBIE. Serie Paleoantropología, n.º 36, 264 pp. Bilbao, 2018

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
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 18, 216 pp. Bilbao, 2014
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 19, 136 pp. Bilbao, 2015
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 20, 180 pp. Bilbao, 2016-2017
KOBIE. Serie Antropología Cultural n.º 21, 144 pp. Bilbao, 2018

SERIE ANEJOS

- KOBIE nº 1** *Índice general "KOBIE (1969-1994)*
- KOBIE nº 2** *Arte paleolítico parietal de Bizkaia*. Por Xabier Gorrotxategi. Año 2000. (Agotado)
- KOBIE nº 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 nº 4** *La explotación de los recursos vegetales y el origen de la agricultura en el País Vasco. Análisis arqueobotánico de macrorrestos vegetales*. Por Lidya Zapata. Año 2002. (Agotado)
- KOBIE nº 5** *Metodología del análisis del arte paleolítico. El estilo del autor y el estilo del grupo*. Por Rosa Ruiz Idarraga. Año 2003.
- KOBIE nº 6** *Homenaje al Prof. Dr. Juan M^a Apellaniz*. 2 Vols. Año 2004.
- KOBIE nº 7** *Bilbao. Regeneración de la ciudad postindustrial. Urbanismo, arquitectura, escultura y mobiliario en la nueva metrópoli*. Por Isusko Vivas Ziarrusta. Año 2004.
- KOBIE nº 8** *La sociedad del Paleolítico en la región cantábrica*. VV.AA. Año 2004. (Agotado)
- KOBIE nº 9** *La cueva del Rincón (Venta de la Perra, Carranza -Bizkaia-) y sus manifestaciones rupestres Paleolíticas*. Por VV.AA. Año 2005.
- KOBIE nº 10** *Etnografía de la zona minera vizcaína. Fuentes orales y tradiciones musicales*. Por Ingrid Kuschick y Raphaël Parejo-Coudert. Año 2009.
- KOBIE nº 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 nº 12** *La cerámica común Romana no torneada de difusión aquitano-tarraconense (s. II a. C. - S. V d. C.): Estudio arqueológico y arqueométrico*. Por Milagros Esteban Delgado, Ana Martínez Salcedo, Luis Angel Ortega Cuesta, Ainhoa Alonso Olazabal, M^a Teresa Izquierdo Marculeta, François Rechin, M^a Cruz Zuluaga Ibarra. Año 2012.
- KOBIE nº 13** *Coloquio de arqueología experimental del hierro y paleosiderurgia*. Por X. Alberdi Lonbide, O. Augé Martínez, A. Azcárate Garay-Olaun, A. Beyrie, J. Camino Mayor, M. Esteban Delgado, J. Etxezarraga Ortuondo, J. A. Fernández Carvajal, F. J. Franco Pérez, J. M. Gallego Cañamero, M. Gener Moret, E. Kammenthaler, A. Martínez Salcedo, C. Polo Cutando, J. A. Quirós Castillo, J. L. Solaun Bustinza, A. Villa Valdés, C. Villargordo Ros. Año 2014.
- KOBIE nº 14** *Paisajes culturales de Busturialdea: Procesos, tensiones y derivas*. Por Daniel Rementeria Arruza. Año 2015.
- KOBIE nº 15** *Los primeros artistas de Bizkaia. Las cuevas decoradas durante el paleolítico*. Por Diego Garate Maidagan. Año 2017.
- KOBIE nº 16** *Redescubriendo el Arte Parietal Paleolítico. Últimas novedades sobre los métodos y las técnicas de investigación*. Por Diego Garate Maidagan. Año 2017.
- KOBIE nº 17** *Grandes faunas esteparias del Cantábrico oriental. Estudio isotópico y paleontológico de los macrovertebrados del pleistoceno superior de Kiputz IX (Mutriku, Gipuzkoa)*. Por Jone Castaños De La Fuente. Año 2017.
- KOBIE nº 18** *Paleoambiente y recursos bióticos del pleistoceno superior cantábrico. Estado de la cuestión a la luz de las nuevas investigaciones*. Coordinadores: Naroa García-Ibaibarriaga, Xabier Murelaga Bereikua, Aitziber Suárez Bilbao y Oier Suarez Hernando. Año 2018.
- KOBIE nº 19** *Arqueología y paleosiderurgia prehidráulica en Bizkaia (siglos III-IV). Tras las huellas de los antiguos ferrones* por Fco. Javier Franco Pérez. Año 2018.

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, Bizkaia). Arte parietal y ocupación humano 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
- KOBIE**. Serie BAI n.º 4, *La Cueva de Santa Catalina (Lekeitio, Bizkaia): La intervención arqueológica. Restos vegetales, animales y humanos*, 388 pp. Bilbao, 2014
- KOBIE**. Serie BAI n.º 5, *La cueva de Morgota (Kortezubi, Bizkaia): evaluación arqueológica y estudio del conjunto parietal paleolítico*, 168 pp. Bilbao, 2015
- KOBIE**. Serie BAI n.º 6, *Bolinkoba (Abadiño) y su yacimiento arqueológico: Arqueología de la Arqueología para la puesta en valor de su depósito, a la luz de las excavaciones antiguas y recientes*, 192 pp. Bilbao, 2015
- KOBIE**. Serie BAI n.º 7, *San Miguel de Ereñozar (Ereño). Estudio arqueológico del Castillo (siglos XI-XIII) y de la necrópolis parroquial (siglos XIII-XVI)*, 236 pp. Bilbao, 2018

