

Jentilbaratz



CUADERNOS DE FOLKLORE

JENTILBARATZ, 15, 1 227, DONOSTIA, 2013, ISBN: 978 84 8419 257 2
ISSN: 1137 859X, eISSN: 2341 0035

**Performantza eta erritua Gernikako Marijesietan.
Identitaterako ahotsak**

**Performance y rito en los Marijeses de Gernika.
Voces para la identidad**

Daniel Rementeria Arruza

15

Jentil
baratz

Zuzendaria:

Emilio X. DUEÑAS. Eusko Ikaskuntza. Bilbo.

Erredakzio Kontseilua:

Josu E. LARRINAGA. Eusko Ikaskuntza. Bilbo.

Pablo A. "Aritz" MARTIN BOSCH. Txorierrri BHI. Derio.

Karlos SÁNCHEZ EKIZA. Univ. del País Vasco / Euskal Herriko Unib. Gasteiz.

Argitalpen Idazkaria:

Eva NIETO. Eusko Ikaskuntza. Donostia.

Batzorde Zientifikoa:

Jon BAGÜÉS ERRIONDO. Eresbil. Errenteria.

Joaquín DÍAZ GONZÁLEZ. Fundación Joaquín Díaz. Uruña.

Kepa FERNÁNDEZ DE LARRINO. Univ. Pública de Navarra / Nafarroako Unib.
Publikoa. Pamplona-Iruña.

José I. HOMOBONO MARTÍNEZ. Univ. del País Vasco / Euskal Herriko Unib. Bilbo.

Iñaki IRIGOIEN ETXEBARRIA. Eusko Ikaskuntza. Bilbo.

Fermin LEIZAOLA. Aranzadi Zientzia Elkartea. Donostia.

Ramón A. PELINSKI TEMINSKI. Universidad de Montreal. Montreal (Canadá).

Joan PRAT i CARÓS. Univ. Rovira i Virgili. Tarragona.

Juan J. PRAT FERRER. IE University. Segovia.

Kazuyuki TAKETANI. Universidad de Kobe. Kobe (Japón).

Gomendatutako fitxa bibliografikoa

Performantza eta erritua Gernikako
Marijesietan. Identitaterako ahotsak =
Performance y rito en los Marijeses de
Gernika. Voces para la identidad / Daniel
Rementeria Arruza. – Non: Jentilbaratz.
Cuadernos de Folklore / Eusko
Ikaskuntza.– Donostia. –
15. zkia (2013).

227 or. : ir. ; 24 cm

Irregular

ISSN: 1137-859X

eISSN: 2341-0035

ISBN: 978-84-8419-257-2

Aldizkari honen artikulua **ISOC** (Centro de
Ciencias Sociales, CSIC): <http://bddoc.csic.es:8080>, data basean indizatuak izango dira.
Hurrengo hedatze atarietan ere euskargari
daude: **Dialnet**: <http://dialnet.unirioja.es>; eta
Latindex: www.latindex.org

Eusko Ikaskuntzak bere eskerrona adierazi
nahi die ale honetan parte hartu duten autore
guztei, eta ohi duen gisa guzti hauen erizpideak
errespetatzen ditu, honek ez duelarik esan nahi
bereziki horiekin bat datorrenik.

Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos
muestra su agradecimiento a los autores que
han colaborado en este volumen y de acuerdo
con su tradición, respeta todos sus criterios y
opiniones, sin que ello signifique que asuma en
particular cualquiera de ellos.

Eusko Ikaskuntza-Société d'Etudes Basques
remercie les auteurs qui ont collaboré à ce
volume et, selon sa tradition, respecte tous leurs
opinions. Cela ne signifie par pour autant qu'elle
assume l'une d'entre d'eux en particulier.

Con el patrocinio de: Diputación Foral de Álava,
Diputación Foral de Bizkaia, Diputación Foral de
Gipuzkoa, Gobierno de Navarra y Gobierno Vasco.



**EUSKO IKASKUNTZA
SOCIEDAD DE ESTUDIOS VASCOS
SOCIÉTÉ D'ETUDES BASQUES**

1918an Araba, Bizkaia, Gipuzkoa eta
Nafarroako Foru Aldundiek sorturiko
erakundea.

Miramar Jauregia.
Miraconcha, 48. 20007 Donostia
Tel. 943 31 08 55
Fax 943 21 39 56
www.eusko-ikaskuntza.org
ei-sev@eusko-ikaskuntza.org

ISSN: 1137-859X; eISSN: 2341-0035
Depósito Legal: SS 1766-2013
Fotocomposición: Michelena artes gráficas

**Performantza eta erritua Gernikako Marijesietan.
Identitaterako ahotsak**
**Performance y rito en los Marijeses de Gernika.
Voces para la identidad**
Daniel Rementeria Arruza

15

Performantza eta erritua Gernikako Marijesietan. Identitaterako ahotsak

Hitzaurrea	9
1. Sarrera	13
2. Testuinguru teorikoa. Estructura eta historia	17
2.1. Marko teorikoa. Antropologia soziala eta kulturala eta Historia. Antropologia sinbolikoa	17
2.2. Kontzeptuak: ekintza errituala eta performantza, tradizioa, folklorismoa eta berpizketa	18
3. Erritua: ezaugarriak, aktoreak, egitura	29
3.1. Ikergaira hurbilduz	30
3.2. Gernikako Marijesien garapen erritualaren exegesi deskriptiboa	31
4. Gernikako Marijesiak irudietan	42
5. Aurreko ikerketak	53
5.1. Gernikan abestutako koplak	53
5.2. “Marijes” hitzaren polisemia	55
5.3. “Kopla-zaarrak”. Manuel Lekuona. Marijesien kantuen ikerketa filologikoak	56
5.4. Gabonetako zikloa: beste Marijesiak. Gernikarren berezitasuna tokiko identitatea ezberdintzeko indize bat bezala. Aspektu kronologikoak	57

5.5. Juan de Irigoyen. Marijesiak, “Las Posadas” mexikarrak eta Onbiderako Antzerkia (<i>Teatro edificante</i>)	60
5.6. José Antonio Arana Martija. Marijesien antzezkiak	63
5.7. Vicente del Palacio, Gernikazaharra eta mikrohistoria	66
5.8. Xabier Icobalceta. Berreskuratze, sekularizazioa eta politizazioa	67
6. Tokiko identitatearen berreraiketa	68
6.1. Ondare kulturalaren berreskurapena Gernikan	68
6.2. ELAI-ALAI taldea	69
6.3. Marijesien berpizketa 70eko hamarkadan: errituaren berri-tzaileak edo identitatearen egileak	71
6.4. Birkontestualizazioa eta esanahi berria	72
7. Espazioa ibiliz eta erabiliz	74
7.1. Erritualizatutako tokian tokiko espazioak. Lekuak	74
7.2. Espazioak ibiliz eta erabiliz	75
7.3. Gelditu, espazioa mugatu, ausenteak gogora ekarri	79
8. Emaiza modura. Erritualaren estetika, <i>ethos</i> -aren performantza	81
9. Bibliografia	83
10. Eranskinak	89
11. Grafikoen aurkibidea	110

Página

Performance y rito en los Marijeses de Gernika. Voces para la identidad

Prólogo	115
1. Introducción	119
2. Marco teórico. Estructura e historia	123
2.1. Marco teórico. Antropología social y cultural e historia. Antropología simbólica	123
2.2. Los conceptos: acción ritual, <i>performance</i> , tradición y folclorismo, revitalización	124
3. El rito. Características, actores, estructura	136
3.1. El acercamiento al objeto de estudio	136
3.2. Exégesis descriptiva del desarrollo del ritual de los Marijeses de Gernika	138

4. Los Marijeses de Gernika a través de fotos	150
5. Estudios precedentes	161
5.1. Los textos cantados en Gernika	161
5.2. El término “Marijés” y su polisemia	163
5.3. Las coplas o <i>Kopla-zaarrak</i> . Manuel Lekuona. Estudios filológicos de los cantos de Marijeses	164
5.4. El ciclo navideño: diferentes Marijeses. La particularidad guerniquesa como índice diferencial para la identidad local. Aspectos cronológicos	165
5.5. Juan de Irigoyen. Los Marijeses, “Las Posadas” mexicanas y el Teatro edificante	168
5.6. José Antonio Arana Martija. La teatralidad de los Marijeses	171
5.7. Vicente del Palacio, Gernikazaharra y la microhistoria	175
5.8. Xabier Icobalceta. Recuperación, secularización y politización	175
6. La reconstrucción identitaria local	176
6.1. Recuperación del patrimonio cultural en Gernika	176
6.2. El grupo ELAI-ALAI	178
6.3. Revitalización de los Marijeses en los setenta: los recreadores del rito o artífices de la identidad	180
6.4. Recontextualización y nueva significación	181
7. El espacio ritual	183
7.1. Espacios ritualizados en lo local. Lugares	183
7.2. Recorrer el espacio	184
7.3. Pararse, marcar el espacio, hacer presentes a los ausentes	188
8. Conclusiones. Estética ritual y performance del <i>ethos</i>	190
9. Bibliografía	193
10. Anexos	199
11. Índice de gráficos	225
Bibliographic Section	227

Performance and rite in *Marijeses* from Gernika. Voices for the identity

Daniel Rementeria Arruza

15

Summary

	<u>Page</u>
Prologue	9
1. Introduction	13
2. Theoretical framework. Structure and history	17
2.1. Theoretical framework. Social and cultural anthropology and history. Symbolic anthropology	17
2.2. The concepts: ritual action, performance, tradition and folklorism, revitalization	18
3. The rite: features, actors, structure	29
3.1. An approach to the subject	30
3.2. Descriptive exegesis of the development of the <i>Marijeses</i> of Gernika's ritual	31
4. The <i>Marijeses</i> of Gernika through pictures	42
5. Previous studies	53
5.1. The texts sung in Gernika	53
5.2. "Marijés", the term and its polysemy	55
5.3. The couplets or <i>Kopla-zaararak</i> . Manuel Lekuona. Philological studies of the <i>Marijeses</i> songs	56
5.4. Christmas cycle: different <i>Marijeses</i> . The particularity of the <i>Marijeses</i> of Gernika as an index for differentiating the local identity. Cronological aspects	57
5.5. Juan de Irigoyen. The <i>Marijeses</i> , mexican "Posadas" and the edifying theatre	60

5.6. José Antonio Arana Martija. The theatricality of the <i>Marijeses</i>	63
5.7. Vicente del Palacio, <i>Gernikazaharra</i> and the microhistory	66
5.8. Xabier Icobalceta. Recovery, secularization and politicisation	67
6. The reconstruction of local identity	68
6.1. Gernika's cultural heritage recovery	68
6.2. The ELAI- ALAI company	69
6.3. Revitalization of the <i>Marijeses</i> in the 70s: the reenactors of the rite or the authors of this identity	71
6.4. Recontextualization and new significance	72
7. The ritual space	74
7.1. Ritualized spaces in local areas. Places	74
7.2. Examine the space	75
7.3. Stand still, set the space, make absent people present	79
8. Conclusions. Ritual aesthetics and the performance of <i>ethos</i>	81
9. Bibliography	83
10. Annexes	89
11. Index of graphs	110
Bibliographic Section	227

**Performantza eta erritua
Gernikako Marijesietan.
Identitaterako ahotsak**

Hitzaurrea

Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore bilduman oraintxe argitaratzen den monografikoa nire eskura heldu zitzaidanean, eta irakurketa sakona egin ondoren, orain dela urte batzuk hainbat herritan zehar egin nituen ibilaldiak nire gogora etorri zitzaizkidan. Izan ere, urte haietan, neguko beste jai batzuk ez ezik, “Marijesiak” edo “Abendua” ohitura¹ ere ikustatu nuen, aldi berean jai horiei guztiei buruzko berriak eta informazioa biltzen nituelarik².

Hori guztia gogoratzen dut, nire lehen bisitaldia izango balitz bezala. Egileak egiten duen bezala Gernika aipatzen duenean, niri dagokidanez, Ea izan zen lehen bisitatu nuen herria. Gaua, abenduaren 24arena, alegia, ez zen oso hotza; ume talde bat, bi emakume gaztek zuzenduta, Ea herriko gune nagusian zehar zebilen makilekin asfaltoen aurka jotzen eta ahapaldiak abesten. Gauaren isiltasuna apurtzen zuen horrek guztiak denboran atzera eramaten gintuen giroa sortzen zuen.

Halaber, beste batzuetan leku berera joan nintzen, baina Gautegiz-Arteagan, Belendiz (Arratzu), Ariatzan (Muxika), Muxikan, Ibarrurin, Mendatan, Lekeitio, eta, nola ez, Gernikan ere egon naiz; herri horiek guztiak Busturialdean kokatuta. Durangaldeari dagokionez, Mendiolan (Abadiño), Berman (Amorebieta-Etxano) edo lurretan ere egon naiz.

Herri guztiek ez dute bederatziaurrea ospatzen; aldi berean, protagonisten adina eta sexua ez dira beti berdinak. Zortzi gauetan egiten den ibilbide finkoa ez ezik, azken egunean (abenduaren 24an, hain zuzen ere), goizean burutzen den eskea ere kontuan hartzekoa da. Gehienetan egun bakar batean – abenduaren 23an, goizean edo arratsaldean, edo 24an, goizean– egiten da.

Inolako zalantzarik gabe, Gernikan ospatzen den ekitaldia da ezagunena, lekua erreferentzia-puntutzat hartuta, eta antza denez osoena eta ekandua arearauei hobeto lotzen dena, denboraren gaineko desberdintasun txikiak alde batera utzita, noski. Beste alde batetik, arauak oinarritzkoak dira ekitaldi horietan. Idazlan honen egileak ongi azaltzen duenez, arauen barruan

1. Gaur egun erritua egiten den herrietan bi izen horiekin ezagutua da antzezpena. Herri batzuetan “Marijesiak” izena darabilte; beste batzuetan, ordea, “Abendua” izena. Bi izen horien gaineko esanahia landua izan da idazlan honetan.

2. Informazioa biltzeko lana, ahozko testigantzen bidez jaso dena, 1985 eta 2005 urte bitartean burutu zen. Bizkaian inauteriei eta neguko jaiak buruzko ikerketa da. Josu Larrinagak eta Emilio Xabier Dueñasek buruturiko ikerketa da, gaur egun plazaratzeko lanetan dagoena.

erritualaren ezinbesteko zatia kokatzen da. Erritu-zati horretan konnotazio desberdinak aurkitzen dira, ahapaldi erlijiosoak gainditzeko direnak. Aldi berean, denboraren poderioz talde mistoa sortzen joan den taldea, edo ikuslegoa –bai zuzenean bai etxetatik ikusita– ere gainditzeko ditu erritu-zati horrek.

Errituetan guztiz sustraituta eta aldi berean etenik gabe berreskuratuta izan diren arau horiek guztiak eta ohituraren beste elementu batzuk XX. mendearen erdira arte Busturialdeko herri gehienetan, eta neurri txiki batean Bizkaiko beste merindade euskaldun batzuetan egin dira, hala nola Durangaldean, Uribealdean eta Arratian. Askoz zabalduagoak aurkitzen diren ahapaldiak Gipuzkoan edo Aramaidxo Haranean (Araba).

“Marijesiak” zaharren jarrerak, ekitaldiaren zentzuak eta egoera zere-monialak agian azken mendeetan zehar aldaketak izan dituzte, baina zalantzarik gabe, bere antzezpenarekiko taldearen eta pertsonen identitateak ez diote defendatzen duten funtsa kentzen; tradizioa bizirik mantendu duten pertsonen osaturiko taldeak ez ezik, herriko biztanleen ikuskerak ere funtsa hori bere horretan dihardute.

Iragana eta orainaldia nahasten dira eta nahasketa horretatik ispilu bat sortzen da; ispilu horretan agureek bere burua ikusten dute. Denboraren kurtso hori eta antzezpenen testuinguru soziala ikerketa espezializatuetan landua izan da; bai nazioarteko mailan antropologia, mitologia, erlijioa, eszenografia eta abarreko arloetan lan egin dituzten –eta idazlan honetan aipatzen diren– ikerlariak (V. Turner, D. Sperber, M. Eliade...), bai musika eta hizkuntza alorretan aritu diren bertako ikerlariak (J. A. Arana Martija, R. M. de Azkue...) dira ikerketa espezializatu horietan sakondu dutenak.

Hala ere, nire asmoa ez da antropologia arloan sakontzea, helburu hori hemen aurkezteari ari den idazlanarena baita. Baina defentsa bat egin nahi dut, alegia, urtero –eta ahalegin handia eginda– belaunaldiz belaunaldi jaso dituzten zenbait balore antzeztzen duten herrien aldeko defentsa. Ezin da eta ezin ditugu gizon-emakumeak alde batera utzi, batik bat gizon-emakume horiek orokorrean gaurkotua dagoen ohitura biziaren sostengatzaileak direnean. Folklore izenarekin (zientziazat edo irakasgaitzat kontuan hartu gabe, ohituren multzotzat baizik) ezagutu ohi denak ez du bakarrik jatorria eta bakarra azpimarratzea bilatzen, oinarritzko lehengaia ahazten delarik. Telebistagatik edo zenbait erreportajeengatik izango ez balitz, “Marijesiak” ez lirateke jai hori egiten den lurraldeetan ere ezagutuko.

Beste garaietan herri-identitateari atxiki zitzaiona, denboraren poderioz zerbait harrigarria bihurtu da, bai kanpoko zein barruko beste elementu batzuen aurrean bataila galdu duten herrietan, bai neguko solstizioaren eta Gabonetako beste ohitura eta pertsonaiekin lehian daudelarik beraiekin bateratu egin diren herrietan. Horrelaxe gertatzen da gure “Olentzero” maitearekin. Izan ere, hain ezaguna den izaki mitologikoa gabonsariekin edo “Marijesie”kin pare-parean jarri da, baita bertako ekandua zahar horiek atzerriratzea lortu ere. Ikertzeke dagoen egoera horrek Euskal Herriko ikerketa soziologikoetan zalantzarik gabeko garrantzia dauka.

Hala eta guztiz ere, Daniel Rementeriak burutu dituen ikerketa etnografikoa eta azterketa antropologia badira mota horretako ikerlanetan sakontzen hasteko gakoak. Horrexegatik merezi du liburu hau argitaratzea. Horrela, bai agirien bidez, bai ahozko testigantzen bitartez, agerian geratuko da herriak mantendu duen ohitura, nahiz eta ohitura hori, aldaketa soziokulturalak direla medio, XX. mendearen erdialdetik gaur arte, batik bat Bizkaian, indarra galtzen joan.

Emanaldian sartuta dauden sinboloen *Perfomance* edo antzezpen-formularen bitartez, identitatearen zentzuaren bidez, benetakoa edo berezia ere, eta izaera erritualaren bitartez, egileak “Marijesiak” ohituran sartzen gaitu, batez ere ikerketa eta idazlana burutu zuen urtean, alegia, 2005. urtean arreta jartzen duelarik. Bide horri jarraiki, esan nahi dugu argitalpenaren atzerapena ez dela egilearen akatsa izan; aldi berean, jakin badakigu, urteak igaro badira ere, idazlanak ez duela bere gaurkotasuna eta freskotasuna galdu.

Emilio Xabier Dueñas
Jentilbaratz. Cuadernos de Folkloreko Zuzendaria

1. SARRERA³

Lan honetan, gaur egungo gabonetako zikloari dagokion ekintza erritual (Geertz, 2003) baten azterketa antropologikoa aurkezten da. Gernikan (Bizkaia) Marijesiak⁴ izenarekin ezagutzen den errituarena, hain zuzen ere.

Erabilitako marko teoriko nagusia beraz, antropologia soziala eta kulturalarena izan da eta, zentzu honetan, ikerketan garatu izan ditudan oinarritzko gaiak hauexek izango lirateke: ekintza soziala, egitura soziokulturala eta kode sinboliko komunitarioak. Bestalde, ikergai nagusia errituan adierazitako tokiko identitatearen elementuak dira.

Hasieran, galdera batek eragin zuen erabili behar izan nuen planteamendu teorikoaren aukeraketa: ikertzeraz nindoan fenomeno hau noraino zen denboran baitan egitura zehatz bat mantentzen duen zerbait objetibagarria, eta noraino etengabeko aldaketak bizitzen dituen errealitate bat, eta beraz, prozesu bati buruz baino ezin izan nuen hitz egin. Edo, agian, nolabait alde biak betetzen dituen fenomeno bat ote da? Hau da, alde batetik, denboran irauten duen egitura objetibagarri bat dagoela eta, bestetik, egitura honek etengabeko aldaketak ere jasaten dituela.

Lan etnografiko eta dokumentalean bildutako datuen azterketa egiteko interesgarri iruditu zitzaidan, antropologia sinbolikotik V. Turner-ek (1988) eta C. Geertz-ek (1992) ekintza erritualei buruz egindako ekarpen teoriko eta metodologikoak erabiltzea. Baita ikuspuntu materialista batetik A. R. Rappaport-ek (1979) errituen elementu sinbolikoei eta indexikoei buruz egiten dituen hausnarketak ere, nolabait aurrekoei kontrapuntua emanez. Eta nola ez, ildo horretan doazen euskal antropologoek lanek, bai espazio, denbora, edo identitate kontzeptuak artikulatzeko egiten dituzten ekarpenei dagokienez, bai nire kasurako erabilgarriak izango diren datu etnografikoei dagokienez. Adibidez J. Zulaika (1987), T. del Valle (1988), K. Fernandez de Larrinoa (1993), J. I. Homobono (1982) edo J. Martinez Montoya (2002). Dena dela, nire proposamena deskriptiboa barik, interpretatiboa izango litzateke eta xede horrekin lehen aipatutako autoreen lanetan oinarritzen naiz.

Planteamendu horretatik bilatu nuen ikerlanaren gida eta abiapuntu izan ziren alde aurreko oinarritzko hiru galderei erantzunak ematea. Alde batetik,

3. Lan honek Eusko Ikaskuntzaren 2003. urtean ikerketa laguntza jaso zuen eta 2005. urtean Agustin Zumalabe Beka.

4. Aurrerago azalduko dudanez, Marijes hitzak moldez azaltzen diren esanahi anitz ditu. Bai errituari berari, bai kantuari, bai abeslari bati dagokienez, beti maiuskulaz idaztea aukeratu dut, uste baitut une bakoitzean zertaz ari naizen argi geratzen dela testuinguruaren arabera.

lan etnografikoaren emaitzek errituaren sekularizazioaren hipotesia planteatzera eraman ninduten, hau da, esanahi sekular berriek esanahi erlijioso tradizionalak ordezkatu dituztela. Beraz, zera jakin behar nuen: zeintzuk ziren errituari atxikitutako esanahi berriak; bestalde, nola hedatzen diren komunitate osora, eta azkenik, nortzuk diren esanahi berri horiek asmatu dituzten aktore sozialak.

Erabili izan nuen metodologia funtsean bi mailetan ezberdintzen da. Alde batetik, landa lan antropologikoa, hau da, behaketa partehartzailea, elkarriketak eta solasaldi informalak, bai zuzenean parte hartzen dituztenekin, bai etxetik kantuak entzuten dituztenekin. Horretarako, hamaika galderaz osatutako gidoi txiki bat idatzi nuen. Galderak, gehien bat, errituaren ezaugarriei buruzkoak ziren: ibilbideak, iraupena, partehartzea, taldearen barne dinamika, ekintzaren xehetasunak, jatorria, aktoreentzako daukan esanahia. Landa lanaren dinamika bera zela eta, askotan aurkitu nuen neure burua berriemaile batekin patxadazko elkarriketa batean grabagailuaren presentzia gogaikarririk gabe. Elkarriketa espontaneo hauetan jaso nuen informazioa, bestea bezain aipagarria izan zen azterketaren orduan.

Ekintza honen estereotipia, errepikapena eta aldizkakotasuna direla eta, fitxa etnografikoak egiteko erraztasun handia izan nuen. Bertan errituaren ezaugarriei buruzko eguneroko datuak bildu nituen, esate baterako: gizon eta emakumeen partehartzea; ibilbideak; tenperaturak; egun bakoitzeko bakarlariak edo ustekabeko gorabeherak (telebisten eta irratiaren bisitak, adibidez). Zentzu honetan, laguntza estimagarria izan nuen beraiegandik, hamarkada batzuk baitira partehartzearen datuak biltzen dituztela eta, batez ere, partehartzaileen izenak.

Bestalde, bederatziurrenean zentratuturik egindako landa lanak, berrikuspen bibliografiko eta dokumentalerako denbora dezente utzi zidan. Batez ere, gai bera landu izan dituzten autoreen lanak berrikusteko: J. A. Arana Martija, J. de Irigoyen, V. del Palacio, eta X. Icobalceta. Baita joan den mendeko euskal etnografo klasikoen bilketa lanetan errituari buruzko aipamenak biltzeko ere: Barandiaran, Azkue edo Lekuona. Eta ildo horretan, errituaren aurrekariak, alde historikoa eta euskal eremuan zein atzerrian izan diren itxuretan eta esanahietan antzeko ekintzak aztertzeko aukera izan nuen.

Lan dokumentalaren beste arlo garrantzitsu bat tokian tokiko iturriak izan ziren. Zentzu honetan, iturri anitz aztertu nituen: herriko eta eskualdeko aldizkariak, udalak argitaratutako jai egitarauak edo banketxeek folklorari buruz kaleratutako triptikoak. Adibidez, herriko *Aldaba* aldizkaria lagungarri izan zen eta baita *Busturialdean Bagabiz* eskualdeko aldizkaria ere. Era berean, *Deiadar* aldizkaria eta *Busturialdeko Hitza* egunkaria.

Halere, ikergaiaren azterketa egiteko kontzeptu teoriko baliagarriak bilatu nahian, lan bibliografiko gehiena antropologiaren alde teorikoetan garatu nuen, batez ere herriko kultura eta “sozial drama” edo ekintza erritualaren kontzeptuen inguruan, eta nola ez, kontzeptu hauei lotutako hainbat aspekturen inguruan: identitatea, tradizioa, tokiko ondare kulturalaren berpizketak, esate baterako.

Prozesu guzti horren emaitza honako testu hau da, jarraian azalduko dudanez antolatuta. Bigarren puntuan errituaren inguruan gertatzen diren fenomenoak azaltzeko ikerketan erabili nituen teoria eta paradigma antropologikoak eta oinarrizko kontzeptuen azalpena egiten dut, zein zentzutan erabiliak izan diren, hain zuzen.

*Performantza eta ekintza erritualaren kontzeptuak eta errituei buruz garatu izan diren teoriak oso baliagarriak izan ziren, ekintza erritualen ezaugarriak betetzen dituen ekintza tradizional baten aurrean baikaude. Era berean, sinbolo eta indize artean bereiztea ere interesagarri iruditu zitzaidan, ikerketan zehar kategoria horiei dagozkien ekintzak, keinuak eta elementuak aurkituko ditugulako, eta bakoitzaren presentziak errituaren ezaugarriari eta izaerari buruzko informazio zehatza emango digu. Ohituraren eta iraganaren erabilera aztertzeko beste kontzeptu batzuk ere erabili nituen: *berpizketa*, *tradizioa*, *folklorismoa*, esate baterako. Baita *tokiko identitatearen* kontzeptua ere, ikerlanean saiatu nintzelako aztertzen nola errituaren berpizketa prozesuan, tokiko identitatearen elementu batzuk adierazten ziren.*

Hirugarren puntua Gernikako Marijesiak zertan dautzan azaltzeko atal monografikoa da. Landa lanean jasotako lehenengo inpresioak biltzen dituen narrazio batekin hasten da. Bertan, honen ezaugarri nabarmenak aurkezten dira. Horren ondoren, antropologoak (neronek) egindako errituaren deskribapena aurkezten dut. Gero, bai gaur eguneko, bai iraganeko partehartzaileen amankomuneko ezaugarrien aipamen labur eta orokor bat dator, eta jarraian gaur eguneko abeslari batek Marijes ohi bati egindako elkarrizketa bat, aktoreek beraiek errituari buruz egiten duten narrazio bat bezala aurkeztuta. Antropologiaren erretorikari buruzko ikerketek planteatzen duten bezala, bai antropologoei egindako deskribapena, bai aktoreen eta berriemaileen kontakizunak, interpretatutako deskribapenak bezala har ditzakegun kontakizun etnografikoak ditugu, nahiz eta interpretazioa ustekabekoa izan⁵. Puntu hau, elkarrizketa horretan agertzen diren elementuen azterketarekin bukatzen da.

Laugarren puntuan, aurkezpen etnografikoa egiten dut argazkien bidez, errituaren ezaugarri batzuk azpimarratzen dituzten eta hausnarketara eramaten gaituzten azalpen txikiak erantsiz. Bosgarrenean, Gernikako Marijesien alde ezberdinak aztertu izan dituzten autoreen lanak aurkezten ditut. Autore horiek ohiturari eman dieten esanahien bidez eta zientifikoki azpimarratu izan dituzten aldean bidez, errituaren ezaugarri desberdinak ezagutuko ditugu. Horretarako, Gernikan abesten diren testuen bilduma egin dituzten autoreek aipatuz hasiko naiz. Gero “Marijes” hitzaren polisemia eta dituen esanahi anitzak argitzeko aipamen txiki bat egiten dut. M. Lekuonaren ikerketa filologikoen bidez, hots, autore honek kantuez egin zuen bilduma eta sailkapen lanaren bitartez, kopia zaharrak direla ikusiko dugu eta baita zeintzuk diren hauen ezaugarriak ere. Jarraian, erritua urteko jai egutegian kokatzen dut, gero Marijesien bariante

5. Ikusi: Clifford J. eta Marcus G.E. (1991).

ezberdinak ikusteko eta ezaugarri kronologikoak direla eta, Gernikakoak dituzten berezitasunak aipatzeko.

Era berean, J. de Irigoyenen lana, Marijesien eta Las Posadas de San Jose y La Virgen jaiaren arteko harreman estu eta filialaz mintzo zaigu, gernikar errituaren bereizitasuna eta paregabetasuna zalantzan jarritz. Kontuan eduki behar da hauexek direla hain zuzen tokiko identitatea eraikitzeke erabili izan diren ezaugarri nagusiak. J. A. Arana Martijaren lanaren bidez Gernikako kantuen alde filologikoak ezagutuko ditugu, bederatziurrenean abesten diren hiru melodia ezberdinak, keinuen antzekizun nabarmena edo abeslarien kokapen espaziala. Bestalde, V. del Palacioren lan etnografikoak errituaren mikrohistoria arakatu du. Azkenik, X. Icobalcetaren lanak, 70eko hamarkadan gertatzen den sekularizazio prozesuaren berri ematen digu. Prozesu honetan, herriak asmatutako kopia laiko berri batzuk eranstean zaizkie kantuei.

Honek bidea ematen du seigarren puntuan, 70eko (XX. m) hamarkadako berpizketa eta berreskuraketa prozesuaren zehaztasunak azaltzeko. Hurrengo bi galdera hauei ere erantzuna ematen saiatuko naiz: alde batetik, zeintzuk diren errituari eranstean zaizkion esanahi berriak eta, bestalde, nortzuk diren esanahi horien eragileak. Berreskuraketaren fenomenoaz aztertzeke, Gernikako ondare kulturalaren berreskuraketa prozesu zabalago batean kokatzen dut, jarraian Elai-Alai taldeak prozesu historiko honetan izan duen garrantzia azpimarratzeko, eta era berean 70eko hamarkadako Marijesien garrantzia, beraiek izan baitira errituaren berritzaileak eta, zentzu honetan, gaur eguneko identitatearen eragileak⁶. Arestian aipatutako hamarkadan, errituak hartzen dituen esanahi berrien eta bizitzen duen birkontestualizazioaren azterketa eginez bukatzen dut.

Zazpigarren puntuan, hasieran planteatutako hirugarren galderari erantzuna ematen saiatuko naiz, alegia, nola hedatzen diren esanahi berri horiek. Horretarako, espazioaren erritualizazioaren azterketan oinarritzen naiz. Abeslariak egiten dituzten ibilbideak eta geldialdiak aztertuz eta, batez ere, ibilbide horietan ikusten den sekuentzia estrukturalaren azterketa eginez saiatuko naiz azaltzen identitatea nola berreraikitzen den eta komunitatea nola birkonpontzen den konpartitutako esanahi berri horien inguruan.

Azkenik, emaitzen modura aurkeztutako puntu batekin bukatzen da testua. Bertan, errituak jasan izan dituen aldaketen mapa bat osatzen dut eta saiatzen naiz haren ezaugarri performatiboak azpimarratzen, tokiko identitatea berreraikitzeke lanabes pribilegiatuak baitira. Baita errituaren estetika eta transmititzen duen etikaren arteko harremana azaltzen.

6. "Artífices de la identidad" edo identitatearen eragileak. Kontzeptu hau P. Jimeno Salvatierraren (2002) lanetik hartu dut, oso egokia iruditu zaidalako egoera hau deskribatzeko.

2. TESTUINGURU TEORIKOA. ESTRUKTURA ETA HISTORIA

2.1. Marko teorikoa. Antropologia soziala eta kulturala eta Historia. Antropologia sinbolikoa

Gaur eguneko ikerketa antropologikoetan historia kontuan hartzeko gaia bilakatu da. Joan den mendean (XX. mendean) gehien bat erabiliak izan diren funtzionalismoaren edo estrukturalismoaren paradigmek, errealitateari hurbiltzeko ikuspuntu sinkronikoa planteatzen zuten, historiari bizkarra emanez. Horren ondorioz, ikuspegi horien menpean ikertutako errealitateak isolaturik agertzen ziren, hots, konfliktotik eta aldaketatik at.

Kultura herrikoien elementuei buruz, ikuspuntu historiko batetik hitz egiterakoan joera nagusi bi bereizten ditut. Alde batetik, *supervivencias* edo iraganeko arrastoak kontzeptuarekin lan egiten dutenen joera, nolabait iraganeko bizitzaren moduak berreraikiz. Zentzu honetan, ikertzaileak, desagertzeaz dauden edota gaur egun bizitzeko era hegemonikoen arrasto periferiko bezala agertzen diren adierazpen kulturaletan jartzen du arreta berezia. Bestetik, fenomeno kulturei buruz asmakizun edo eraikin modura mintzo dena. Ikuspuntu honek zera suposatzen du, kultura herrikoia ez dela berez existitzen kanpotik begirada edo definizio baten menpean ez bada, alegia, une historiko zehatz batean, bai ikertzaile-behatazaileak, bai aktore sozialek egindako eraikin edo kreaio bat dela, tradizioa eraikitzen baitute gaur eguneko eta iraganeko ezaugarri soziokultural zehatzak aukeratuz eta nahastuz.

Lan horietariko batzuek, inplizituki zein esplizituki, nolabaiteko nostalgia dute. Halere, aktore sozialek egun bizi diren harreman sozial eta politikoen testuinguruan hartzen dituzte beraien erabakiak. Eta ikertzaileak hortxe bertan bilatu behar ditu. Alegia, interesatzen zaidan historiak ez du zer ikusirik historialariak egiten duen iraganeko berreraiketarekin edo iragan zehatza ezabatzen duen antropologoaren denborarekin. Beraz, historia eta honek kulturekin duen harremana interesatzen zait, harreman sozialen, adierazpen kulturalen, eta bilakaera eta garapen politikoen arteko lotura bezala ulerturik.

Marijesien ikerketarako historia kontuan hartuko dut, ikertzen nabilen gizarte hau prozesu historiko zehatz batean murgildurik dagoen neurrian. Hots, ikerketa hau berebiziko ezaugarriak dituen garatutako gizarte historiko batean egiten da. Baina oinarrian interesatzen zait, tradizioarekin eta herriko sorkuntza kulturekin duen harremanagatik, testuinguru politiko eta ekonomiko zehatz batean bizi diren gizabanako zehatz batzuen sorkuntza den neurrian. Azken finean, ikusi nahi nuke nola ekintza kultural bat tradizioa bilakatzen den.

Asmoa ez da ohiko komunitate ikerketa bat egitea, non komunitatea isolaturik eta denboraz at dagoen unitate oso bat bihurtzen zaigun. Asmoa, aldiz, bai ikuspuntu diakroniko-historikotik, zein ikuspuntu sinkroniko-estrukturalatik aztertzea da. Alegia, nahiz eta errituaren alde historikoak

kontuan izan, ikerketaren oinarria orainaldi etnografikoa izango da. Baina ez orainaldi etnografiko mugiezin bat, baizik eta bere historian kokatuta. Beraz, estrategia metodologikoa, kulturaren segmentu edo adierazpen zehatz batetik abiatuz, komunitatearen alde globaletan eta testuinguru geo-politikoetan sakontzea izango litzateke. Horrela, erritua, prozesu historiko-sozial baten barnean gertatzen den beste prozesu bat izango litzateke, eta zentzu horretan gaur egun duen egitura eta historian bizi izan dituen aldaketak aztertuko ditut. Horretarako beharrezkoa da tokiko eta testuinguruaren egoera soziala, ekonomikoa eta kulturala kontuan edukitzea.

Lanaren xedetariko bat, historiaren eta tradizioaren erabilpen kontziente edo inkontzientearen bidez sortzen den identitatearen eraikuntza prozesua nola garatzen den antzematea da.

2.2. Kontzeptuak: ekintza errituala eta performantza, tradizioa, folklorismoa eta berpizketa

2.2.1. Ekintza errituala eta performantza

Beraz, saiaturiko naiz adierazpen kultural hau aztertzen, tokiko identitatea eragiteko gai den ekintza sozio-sinboliko bat izango balitz bezala, identitatearen berreraikuntza fenomeno zehatz bat eragiten baitu. Horretarako, antropologiatik errituari buruz garatu izan diren teorien itzalpean nahi izan dut kokatu, gaur egun ekintza horietan erabiltzen diren esanahi eta adierazleak aztertzeko. Iraganean produkzioari eta izadiaren zikloen birsorkuntzari loturik izan diren aldizkako ekintza hauek, gaur egun, berriz, tokiko berreraiketa identitarioari loturik aurkitzen ditugu, identitatearen kontzientziaren tokiko berreraiketa bezala ulertuta, batez ere inkulturazio edo akulturazio prozesuen ondorioz identitatea desagertu, desorekatu edo ahuldu denean.

Identitatearen berreraiketa hau errituen funtzio identitarioaren bidez osatzen da, ekintza tradizional horietan erabilitako sinboloen eta indizeen bidez talde baten edo espazio baten kide izatea ospatzen baita, eta gaitasun performatiboa nabarmena baitute, hots, gizakiak talde eta lurralde baten kideak bihurtzea lortzen dute.

Errituei eta ekintza erritualei buruz hitz egiterakoan, egoera eta arau zehatzei loturiko portaerei buruz ari naiz zehazki (hitzak, ekintzak, keinuak eta egituratutako sekuentziak), hau da, errepikapena, formalitatea, konbentzioa, estereotipia, formen finkapena eta maila sinbolikoan baloreen eta sinesmen kondentsazioaz markaturiko portaerak hain zuzen. Beraz, gehien bat ekintza sinbolikoak dira, hitz, jarrera edo keinuen bitartez, errealtate sumatuezin bat oroitzen, irudikatzen eta baldintzatzen baitute, batez ere, sumatu ezin bitartekaritza sinboliko horien bidez ez bada. Baina gainera estruktura, barneko sekuentzia eta forma eduki behar dute.

Informazioa komunikatzen duen ekintza erritual bati buruz ari garen neurrian eta kontuan harturik zeinu batek era berean indize (index) eta

sinbolo bezala funtziona dezakeela ematen zaion erabileraren arabera⁷(Ch. S. Peirce, 1931; J. R. Pierce, 1962; Ch. Morris, 1962; F. de Saussure, 1982), Gernikako Marijesietan, alde batetik, ekintza eta elementu sinboliko oroiterazleak aurkituko ditugu (espazioak eta denborak, keinuak, mugimenduak, jarrerak, etab.). Bestalde, berpizketa eta sekularizazio prozesu bat bizi izanik, gainazaleko azterketa bat egitea errazten duten elementu indexikoak eta autoerreferentzialak agertuko dira, komunikazio elementu fidagarriagoak baitira (partehartzea, partehartzaileak, adinak eta sexuak, janzkerak, etab.).

Errituen azterketan, hermeneutika kriptikoetatik egindako sinboloen azterketei darien anbiguitasuna (Sperber, 1988) ahalik eta gehien ekiditeko, autore batzuk indizeak erabiltzen dute, esaterako, A. R. Rappaport-ek (1979). Indizeak erreferenteak dira eta, batik bat, autoerreferenteak, errituari buruz mintzo baitira zuzenean eta klabe binario batean. Rappaporten arabera, bai ekintza finkoak (hau da, kanonikoak), bai indizeak, elkarrekin doaz keinuen, mugimenduen eta jarreraren mamian. G. Bateson-ek (1991) teoria zibernetika (sistemak, komunikazio analogiko/digitala, etab.) giza zientzietan orokorrean aplikatu zuen neurri berean, Rappaport-ek ere errituen ikerketan aplikatuko du, horien alde binarioa azpimarratuz. Honen iritziz, formalismoa eta ekintza dira errituen ezaugarri nagusiak, eta beraz konputazio sistema digitala izango balitz bezala ulertzen da (Rappaport, 1979: 186), marko erritualak anbiguitasuna, kontraesana eta iruzurra deuseztatu egiten baititu.

Antropologiaren historian zehar errituaren tratamendurako izan diren proposamenen artean Durkheim-en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, lana dugu. Bertan, denbora sailkatzeko (sakratu/profano) modu bat bezala aurkeztzen du erritua, eta baita egitura sozialaren isla bezala ere, bizitza soziala sendotzeko eta kohesionatzeko duen funtzioa azpimarratuz. Asko izan dira autore honi jarraituz jai-denbora ideia horri ekin dioten autoreak, errituen denbora ohiko denboratik at kokatuz, eta era berean eguneroko denbora sekularra eta profanoaren aurrean, sakratutzat hartuz. Ikerketan, errituaren alde kronologikoen garrantzia planteatzen dut, espazioen eta denboren erabilpen zehatza izaten baita: bederatziurrena, gaua, urteko aldizkakotasuna, ordu eta erdiko iraupena, ez dira inola ere ezaugarri neutroak.

Denbora eta espazioa edozein fenomeno sozialaren oinarritzko dimentsioak ditugu, alegia, azterketa antropologikoaren menpean elementu semantiko edo indexiko bilakatzen diren esperientziaren baldintzak edo kategoriak. Beraz, Marijesiek espazioan egiten duten erritualizazioa (markatuz, bereiztuz, eta esanahiez hornituz) erabiliko dut, identitatearen eta komunitatearen berreraiketa zein elementutan oinarritzen den azaltzeko.

7. Zeinuan esanahi eta adierazlearen arteko harremana naturala eta intrintsekoa izaten da. Sinboloan aldiz harreman hau guztiz arbitrarioa izaten da. Hemen badago atribuzio eta irudikapen bat. Beraz, sinboloak esanahi eta adierazlearen arteko harremana arbitrarioa eta konbentzionala izaten dituzten zeinuak dira (Morris, 1962). Turner-ek, eta Sapir-ek (1975) berak uste dute zeinu guztiak seinaleak (indizeak) edo sinboloak direla erabileraren arabera, hau da, erabilera erreferentziala izaten baldin badute edo, aldiz, erabilera esanahiak eta baloreak kondentsatzen baldin badituzte.

Bestalde, igarotze-errituen estruktura aztertzen zuen A. van Gennep⁸ folkloristaren lanak, korrante estrukturo-funtzionalista eta V. Turner⁹ ekarpenak bultzatu zituen. Turner-ek, igarotze-errituen estrukturaren azterketatik liminalitatearen kontzeptua hartzen du. Autore honen arabera, erritu guztietan izaten diren une hauetan, estruktura soziala ahuldu egiten da, eta anti-estruktura azaltzen da, komunitatearen oinarrian dauden iraganeko baloreei eta mitoei paso emanez eta *communitas* izenarekin ezagutzen duen hori eraikiz. Alegia, erritua kontrolatzen dituzten agureen autoritatea onartzen duten indibiduo berdinekin osatutako komunitatea dugu *communitas*, hain zuzen. Horrela azaltzen digu hitzaren zergatia: “prefiero la voz latina *communitas* a “comunidad”, para distinguir esta modalidad de relación social de un ámbito de vida en común” (Turner, 1988: 103).

Baina aldi berean, nekazal (artzain, etab) komunitate eta hirikoen artean bereizketa bat egitea ere proposatzen digu. Nekazal komunitateetan erritua topatuko genuke, eta, aldiz, hirikoetan performantza. Turner⁹en arabera, aldaketa sozialaren nozioa kontuan edukiz gero, adierazpen kultural liminaleen eta liminoideen artean bereiztu beharko genuke (Turner, 1974). Nekazal gizarte tradizionaleko testuinguru erlijiosoetan ikusten ditugun adierazpen erritualak liminalak izango lirateke. Egutegiaren ziklo biologikoekin duten harremana eta gizartearen gehiengoaren derrigorrezko partehartzea dira adierazpen horien ezaugarri nagusiak. Marijesien erritua interpretatzeko, liminalitatearen kontzeptu teorikoak aukera ugari ematen dizkigu¹⁰, baina dituzten ezaugarri performatiboan azterketaren bidez beste ikuspuntu berri bat saiaturiko naiz ematen.

Teknologikoki garatutako komunitate industrialetan, errituak barik, performantzak ditugu, alegia, hiriko bizitzan aisialdiaren propio diren gertaera erritual liminoideak, hain zuzen. Adierazpen horietan talde sozial zehatzen indibiduoak batzen dira, ez da izaten partehartzearen derrigortasun hura eta fenomeno liminaletan partehartzeari egotzen zaion karakter sakratua ere ez dute.

Linguistika arloan pragmatikaren ikuspegitik egindako aurrerapenek, errituen performatibitatearen ikerketak bultzatu dituzte. N. Chomsky-k (2002), eskuratze gramatikaren oinarri kognitiboa bila zela, erregularitate linguistikoa benetako mintzamenean, alegia *performance*-an bilatu beharrean, *competence* abstraktuan bilatu zuen. Horren aurrean Ipar Ameriketako folkloristek, (Hymes, Abrahams, Dundes, Ben-Amos, Lomas) mintzamenaren etnografiatik zera planteatzen dute: performantza bere testuinguruan hartzea izango dela, hizkuntza ekintza bat bezala ulertzeko gakoa (Sánchez Carretero, C. y Noyes, D. Eds. 2000: 26).

8. A. van Gennep (1986).

9. V. Turner (1988).

10. Hurrengo bikote hauen guztien arteko muga: hiria/elizaurrea, udazkena/negua, eguna/gaua, joan den urtea/datorrena, pribatua/publikoa, nerabezaroa/gaztaroa, sakratua/profanoa. Liminalitate harreman hauetariko batzuk Icobalzetak (1994) aztertzen ditu.

Zentzu honetan, garrantzitsuena ekintza komunikatiboaren zentralitatea izango litzateke, eta aldi berean performantzarekiko gainontzeko elementu formalak testua barne, birtualitateak baino ez direla. Ekintza horiek, ikus-entzuleengan emozio zehatzak eragitea dute helburu. Hau dela eta, kontzeptu honetan oinarritutako ikuspuntuak tradizioaren alde dinamikoak eta kreatiboak agerian ipintzea uzten digu.

Performantzaren kontzeptua, partaideek elkarrekintzan eraikitzen duten testuinguruari dagokio, une zehatz batean, egoera apartekoa eta esanguratsua dela komunikatuz. Ikuspuntu honetatik aztertuta, folklorea balore eta kode estetiko kulturalen irudikazio publikoak dira. Beraz, komunitate batek performantza on bat edo erritu bat behar den moduan egiteko jarraitzen dituen erizpide eta arauak aztertzeak, estetikoki estimatuta dagoenaren eta onartutako baloreak zeintzuk diren berri emango digu (Bauman, 1977).

Antropologian, B. Malinowski-ri (2000) aspaldian otu zitzaion erritualetan ikusten zuen lengoaia performatiboa zela, alegia, hitz “magikoe” zerbait transmititzen (eta egiten) zutela. Hau da, errituetan erabiltzen den lengoaiaren egitura eta erabiltzeko baldintza sozialak direla eta, zerbait esaten denean eraginkortasuna transmititzen zela. Eta zehazki, V. Turner-ek *social drama*-ri buruz egindako lanak ildo honetatik ere badoaz, lengoaia errituala komunikatibotzat jotzeaz gain (sintaxia-estruktura; semantika-esanahia), performatibotzat ere jotzen baitu (erabilera eta hizlari/entzulearen arteko harremana, performatibitatea, erritualak finkatu egiten du ekintzaren bidez).

Ikuspegi hau garatu duen antropologoa S. J. Tambiah dugu (1985). Honen ustez, errituaren lengoaia urria, formala eta estilizatua da autoritatea ematen diona. Hau, oso arkaikoa eta indartsua da, eta ez du eztabaidarik onartzen. Beraz, esanahia formetan aurkitu behar dugu (keinuetan, jarreretan, tonuetan, etab.), hots, gauzak nola egiten diren kontuan hartu behar dira. Lengoaia honek komunitatearen zimentarriak adierazten duen legitimatutako autoritate bat sortzen du, autoritate tradizionala alegia. Hitz eta jarrera batzuen erabilerak eta formak dira, erritualetan gauzatu eta indibiduoetatik at datorren autoritatea berreraikitzen dutenak. Horregatik, lengoaia eta keinu erritualak errepikakorrek eta iragarriak dira. Tambiah-ek, proposatzen digu erritua komunikazio sinboliko sistema bat legez ikustea, ordenaturiko sekuentziaz, hitzez, eta ekintzez osaturiko sistema, alegia. Ordenamendu horren ezaugarriak hauexek izango lirateke: formalitatea (ohizkotasuna), estereotipia (zurruntasuna), kondentsazioa (fusioa) eta erredundantzia (errepikapena) (S. J. Tambiah, 1985). Hitzek eta aipamenek duten eragiteko gaitasunari Austin-ek (1981) indar ilokuzionaria deituko dio.

P. Bourdieu-k, hitzen indar ilokuzionaria horretatik haratago doa eta hitzek berez performatibitatek ez dutela proposatzen du. Ekintza erritualetan bat performatiboa eta eraginkorra izan dadin, hitzak ondo esan behar dira, baina gainera beharrezkoa da autoritatea duen norbaitek hitz horiek esatea (konpetentzia esparru baten posizio zehatz bat duen norbaitek). Eraginkortasuna, beraz, hitzetik at dago eta legitimatutako autoritate batetik dator. Bourdieuren arabera (1982: 71-75) aipamen performatiboen benetako magia “ministerioaren

misterioan” datza, hau da, delegazio horretan. Era berean sinbolismo erritualak ez luke berez eragingo, delegazio hori irudikatzen duen neurrian baino (antzertiaren zentzuan).

2.2.2. Tradizioa

Aktore sozialari galdetzen diogunean errituan parte hartzera bultzatzen duten motibazioei buruz, beti aipatzen du esplizituki tradizioaren arrazoia eta inplizituki tradizio horren preserbatzearen interesa.

Baina “tradicional” hitzaren azpian kontzeptu konplexu bat aurkitzen dugu. Tradizionalizazioaren prozesua, hau da, adierazpen kultural herrikoi bat tradizional bihurtzea eraikin prozesu bat da. Bertan faktore askok hartzen dute parte; alde batetik, folklorista batzuek duten kulturaren kontzeptu esentzialista eta denboraz kanpoko erromantizismoaren herentzia dela eta; bestetik, elite burges eta intelektual batzuen jardura eta, azkenik, aktore beraiek duten adierazpen horren jarraipenaren pertzepzioa.

XIX. mendearen erromantizismoak “herriaren aurkikuntza” ekartzeaz gain, hainbat transformazio sozio politiko ekarri zituen: industrializazioa, nekazal exodoa, nazionalismoen agerpena edo berreraiketa identitarioaren prozesuak non ordutik aurrera folkloreak garrantzia gero eta nabariagoa izango da. Ikuspegi erromantiko honek herrikoi kontzeptua izaditik gertu zegoen adierazpen kultural bat legez ikusten zuen. Are gehiago, herriaren izpiritua, alegia, gerora eraikin nazionaletan erabiliko zen izpiritua gordetzen zuela proposatzen zuen. Adierazpen kultural herrikoi jakin batzuen zinezkotasuna aldarrikatzen duten hainbat ikertzaile eta folkloristen eskutik heldu zaigun ikuspuntua dugu hauex. Diaz G. Vianaren iritziz, adierazpen kultural horiek ezaugarri zehatz batzuk dituzte. Esate baterako: “herrikoi jatorria izatea; autore jakina ez izatea; ahoz transmititua izatea; bariante eta bertsio ugari izatea; aspaldikoa izatea nahiz eta hasiera zehatz ezina izatea; eta bertoko izatea” (1999: 12). Aukeraketa prozesu hori beteko zutenak, herriminez jota zeuden elite burges batzuk izango ziren, herri kanten eta dantzen biltzaileak, autore honek asmatu zuen *guardianes de la tradición* irudi horren eredu ezin hobea (1999: 77-80).

Tradizioa eta haren interpretazioa, identitatea legitimatzeko beharrezko tresnak izango dira beti. *La invención de la tradición* liburuan, E. Hobsbawm-ek eta T. Ranger-ek¹¹, manipulazio politikoak erritu tradizional hauskorretan dituen ondorioak erakusten dituzte. Hobsbawmek planteatzen du, tradizioa elite batzuen eskutik orainalditik asmatuta izaten dela beti; beraz, honelako ikerketei aurre egitean bi arazoren aurrean erri jarri beharra dugu.

Alde batetik, aktoreen interpretazioetatik biltzen dugun informazioaren fidagarritasun eskasa, etengabe tradizioari eta iraganari jotzen baitute primordialismo ariketa batean. Bestalde, ondasunaren galera inguruan egiten

11. E. Hobsbawm eta T. Ranger (1983).

den erreflexibitateak edo hausnarketak, folklorismo eta kontserbazionismo joera nabarmena dakar, hau da, ekintza tradizionalak fosilizatzeke joera, J. Martí i Pérez-ek planteatzen duen zentzuan (1996).

Gernikako Marijesiei buruz aktore sozialek beraiek, auzotarrek eta errituaren ikertzaile batzuek egiten dituzten deskribapenetan agertzen den ezaugarrietariko bat iraganerako joera hau ere badugu (aspalditik/desde tiempo inmemorial). Joera honek gaur egun identitatea bermatzen duen lokarri bat legeztun funtzionatzen du. Baina zentzu honetan, esan behar da identitate guztiek erreflexibitatea dutela oinarri, eta beraz, behatzaileak sarritan aurkituko ditu aktore sozialak hau berreraikitzen tradizioaz baliatuz; alde batetik, denbora historikoaren eraginpean eta, bestetik, tradizioaren eta jarraipenaren artean eraikitako tranpa baten erdian, hots, folklore bizia eta folklorizazioaren artean.

Adierazpen kultural guztien ezaugarrietariko bat aldakortasuna izaten da. Gaur eguneko antropologiak bereziki azpimarratzen du kultura dinamikoa dela eta oso arrunta izaten dela adierazpen zehatz bati eduki eta esanahi berriak ematea. Bestalde, bizirik dirauen kultura tradizional baten ezaugarrietariko bat, kultura horren partaideek antzematen duten jarraipenaren ideia hori izaten da, abestu eta dantzatu egiten baita gutxi gorabehera arbasoek egiten zuten moduan, hau da, tradizioaren etengabeko ildo bati jarraituz.

Jarraipenaren¹² ideia horren aurrean folklorismoak suposatzen duen etena dugu, azken honek beste garai bateko errealitatea eskaintzen baitigu. Zentzu honetan, pertzepzio subjektiboa izango da erritu bati denboran jarraipena ematen diona, ekintza erritualak estereotipikoak izaten badira ere, denboran eta espazioan aldaketak izaten dituztelako. Baina preserbatu behar den tradizio baten kontzientzia dagoenean, galdu litekeenaren kontzientzia eta berreskuratzeko nahia, formetan, funtzioetan eta edukietan finkatzearen tentazioa sortzen da askotan eta folklorismoa bere dimentsio osoan agertzen da.

Horrela “folklorismoa”, modu erraz batean esanda, herrikoi edo tradizional deritzen kulturen gaur eguneko gizarteak duen interesa izango litzateke, bai aktiboki bai pasiboki adieraz litekeen interesa. Beraz, kontzeptu honek, tradizio kontzientzia bat, hasierako balorazio positibo bat eta tradizioari eman nahi zaion erabilerako asmo zehatz bat suposatzen du. Asmo hau oinarrian estetikoak, komertzialak edota ideologikoak izan liteke. Beraz, folklorismoaren alde aktiboak, “manipulatzea”, “manieiatzea”, inplikatzeko du (Martí i Pérez, 1996: 19).

Todos los intentos actuales de revitalizar o recuperar tradiciones perdidas, ya sean de cariz erudito, por amor al país, con finalidad lúdica o comercial, tienen que ser consideradas como expresiones del folklorismo[sic], ya que per definitionem implican una manipulación directa o indirecta del legado tradicional mediante las soluciones artificiales con las que se pretende resucitarlo o mantenerlo con vida. (Martí i Pérez, 1996: 207).

12. Folklorismoa eta jarraipen kontzeptuei buruz sakontzeko, ikusi Martí i Pérez (1996: 24).

Folklorismoak gure galdutako tradizioa nola ikusten eta ulertzen dugun erakutsiko digu eta adierazpen kulturalak biztanleriatik beratik urrundu egingo ditu nolabait, goi mailako ondare sinboliko bilakatuz, oroitu nahi den hura (kultura tradizionala, alegia) inoiz lortu gabe, eta azken finean bigarren eskuko kultura bilakatuz.

Marijesietan abesten den testuan hainbat aldaketa ditugu, beraz, esan dezakegu autoretza anitza dela, denboran baitan kopia berriak erantsi eta beste batzuk, aldiz, kendu egin baitira. Folklorizazio prozesuetan agertzen den ereduaren ezaugarri bat testu tradizionalen sinplifikazioa izaten da luzeegiak izaten ohi direlako. Hauek ere nolabait eredu honi jarraitu diote, gaur egun ezagutzen diren 78 kopletatik 28 baino ez dituztelako abesten, baina aldi berean kopia berriak ere erantsi dituzte, esate baterako 70eko hamarkadan asmatu zituztenak. Beraz, funtzional, ideologiko edota morfologiko mailan izan diren aldaketak (emakumeen partehartzea, ibilbideetan, testuetan, etab.) saihestezinak dira; halere, aurrean dugun kasuan folklorizazio fenomeno bati buruz ari garen ala ez planteatzea interesgarria iruditzen zait.

Maila morfologikoan bizi izan dituzten aldaketek ez dute inolaz ere errituaren folklorizazio prozesu baten aurrean gaudenik adierazten. Aldiz, errituaren dinamika propioaren ondorioak direla esango nuke (esentzializazioa eta erreifikazioa dira folklorizazioaren ezaugarrietariko batzuk). Egia esateko, hauek hausturaz baino, jarraipenaz mintzo dira. Baina planteatu ahal duguna zera da: tradizio baten preserbazio nahiaren kontzientziari erantzuteko, oinarri ideazionalan gertatzen den aldaketaren posibilitatea egon badagoela.

Zentzu honetan, folklorearen eta oinarri ideazionalako folklorismoaren artean egongo lirateke, aktore sozialen diskurtsoan argi eta garbi agertzen baita kontserbatu behar den ondasun kultural tradizional baten aurrean gaudela. Bertan parte hartzen dutenen begi bistako motibazioa “tradizioa mantentzea” da, hots, tradizioagatik joaten dira. Beraz badago, erreifikaziorako joera errazten duen tradizioa mantentzeko kontzientzia sendo bat, neurri batean edozein adierazpen kulturalen berezko bilakaera eta aniztasuna oztoka dezakeena.

Bestalde, argi dago edozein ondare mota konpartitzea deseroso izaten dela, eta, zentzu honetan, Marijesien inguruan eskusibitate eta jabetza kontzeptuek argi funtzionatzen dute. Zeinu bereizgarri bilakatu den ohitura hau kontu handiarekin gordetzen da, eta denbora aurrera joan ahala garrantzi sinboliko zehatza irabazi du, alegia irudikapen kolektiborako zama semantiko berri bat. Erljiotasun tradizionalaren trazu morfologikoak mantentzen dituzte; halere, oinarri ideazionala nolabait aldatu egin da. Baieztapen kultural eta identitarioaren beharrak eraginda, tradizioaz jabetu ondoren sortu den kontzientziak, erritua ideazional mailan folklorismoz blaitu du eta errituaren semantika berria bilakatu da. Maila honetan gertatzen den folklorismo fenomeno hau, bestalde, unibertsala izaten da, batez ere, baieztapen identitarioaren behar garrantzitsua daukaten kulturetan. Eta gaitzesteko fenomenoak izan barik, zalantzarik gabe horietako ohitura asko bizirik mantentzeko baliagarria izan da. Haatik, ematen duen kulturaren ikuspegi estatikoa eta metagarria nolabait desegokia da.

Adecuar la tradición a nuestra sociedad actual implica transformarla en algún sentido, quizá en el aspecto morfológico, pero sobre todo en el semántico y funcional, para así poder acomodarla a su nuevo contexto. Aunque estos cambios son inherentes a toda manifestación folklórica [sic], no siempre somos conscientes de ello, algo que es fundamental e imprescindible para todo intento de conservación dinámica de nuestro legado popular. No debemos pues, tener reparos en modificar conscientemente lo que, en realidad, solo es inalterable a los ojos de algunos folcloristas. (Martí i Pérez, 1996: 220).

Erabiltezin bilakatu diren adierazpen kulturalak ahaztu egiten dira edo, bestela, egoera berrira egokitu behar dira, eta, azken kasu honetan, usadio eta funtzio berriak eman behar zaizkie. Nire ustez, Marijesien benetako balioa ez da soilik duten ustezko antzinatasuna, ezta itxura sekularrari gordetzen duten fideltasuna ere, baizik eta bizirik mantentzen dutela entzuleak sakonki hunkitzeko gaitasuna. Horretaz gain, ekintza erritual liminala izaten jarraitzen dute. Hau da, ez direla ekintza liminoide bilakatu V. Turner-ek kontzeptu horiek planteatzen zuen zentzuan¹³, eta beste hainbat adierazpen kulturalekin gertatu den bezalaxe, esate baterako Fernandez de Larrinoaren iritziz, Zuberoako Maskaradetan gertatu izan den bezala:

[...] este género de teatro de carnaval ha pasado de ser un fenómeno o actividad ritual *liminal*, (ligada a los ciclos y calendarios agrícolas, estructuras de autoridad precisas, límites de participación bien definidos) a consagrarse en los últimos años como fenómeno ritual *liminoide*: actividad de domingo o vacación ligada a divisiones y estructuras espacio-temporales mas propios de acuerdos socio-económicos provenientes del mundo urbano-industrial, que de las propias concepciones campesinas europeas tradicionales. (Fernández de Larrinoa, 1997: 85).

Hobsbawm eta Rangeren proposamena, (XX. mendeko) 60ko eta 70eko hamarkadako propio izan zen dinamika antirritualistikoan kokatzen da. Baina 1992 urtean, J. Boissevain-ek¹⁴ jai-erritualei buruzko lan bilduma bat argitaratu zuen. Bertan zera planteatzen zuen: ez sekularizazioak, ez produkzioaren arrazionalismoak, ez mugikortasuna, ez mass mediek, ezta Hobsbawm eta Ranger-ek (1983) egin zituzten asmatutako tradizioei buruzko kritikek, ez dutela jai-errituekin amaitu mendebaldeko gizartean. Alderantziz, ikerketa hauek horien berpizketa eta ugalketa azpimarratzen dute.

2.2.3. Berpizketa. Kontzeptua, ezaugarriak eta aldaerak

Modernitateak tradizioaren eta kolektibitatearen autoritatea ahultzen duen ideiak denbora luzean iraun du. Globalizazioaren ikerketa batzuek, aldiz, eragin hegemonikoari kultura mailan ematen zaizkion erantzunak anitzak direla planteatzen dute (García Canclini, 2001; Berger & Huntington, 2002; Tomlinson, 2001). Batzuetan kultura globala onartzen da, baina tokiko berezitasunari moldaketa esanguratsuak eginez; beste batzuetan

13. Ikusi Turner (1988).

14. *Revitalizing european rituals*. J. Boissevain (1992).

alde arrotzen eta bertokoen arteko hibridaziora jotzen da, eta azkenik, eragin globalek bertoko adierazpenen berpizketa ere eragin dezakete. Azken joera hau interesatzen zait bereziki, Marijesien kasuan 70eko hamarkadan (XX. m.) hasten den berpizketa prozesu bat aurkitzen baitugu. Halere, aktore sozialen ustean gaur egun ere, prozesu hau bizirik mantendu beharra dago.

Dinamika horien barne, krisiak gainditzeko identitatea etengabe berreraikitzen da. Eta horren abiapuntua galeraren konzientzia dugu. Erreflexibitatea, kasu honetan, norberaren kulturaren ezberdintasunaren kontzientzia bezala ulerturik, identitate guztien osagarria dugu eta gaur eguneko gizartearen oinarritzko ezaugarria. Ikerketan, errituaren barneko aldeak zein kanpokoak erregulatuz eta planifikatuz erabiltzen diren identitate adierazpenen erreflexibitate maila zein altua den ikusiko dugu.

Bestalde, identitate kolektiboaren iturri tradizionalak, lana, erlijioa, ideologia politikoa, etab., eduki izan duten gaitasun hori galdu egin dute eta, zentzu honetan, iturri berriak bilatzen dira bai nazio mailan, tokiko mailan, zein indibidualki (mugimendu sozialak, GKEak, ekologia, etab.)¹⁵. Kasu honetan batez ere, tokiko identitatea interesatzen zait. Maila honetan, tradizioan bilatzen baita, hau da, iraganean ainguratuak dauden tokiko elementu kulturalak berpiztuz. Eta zenbat eta urrutiago izaten bada, hobe, zeren eta tokiko identitatearen berpizketa prozesu horren ezaugarrietariko bat, iragan urruti baten etengabeko erabilera izango baita. Horrela, ekintza tradizional horien erabileran neurrigabeko kontserbazionismora eta fosilizaziora jotzen da eta alde marjinalak eta hutsalak funtsezkoak bilakatuko dira identitatea berreraikitze eta beste talde batzuegandik bereizteko.

Tokiko erritu hauetan erabiltzen diren tradizioaren propio diren elementu sinbolikoei esanahi berriak ematen zaizkie. Errituaren sinbolo eta elementu estetikoak berrinterpretatu egiten dira selektiboki, testuinguru sozio-politikoaren arabera. Bertan erabiltzen den kapital sinbolikoa oso interesgarria izaten baita monopolizatuz saiatzten diren talde askotarako, eta, ondorioz, kutsu politiko nabarmena hartzen dute. Ch. Bromberger (1989) eta A. Cohen (1974) tokiko ekintzei buruz ari direnean, identitatea eraikitze ekoizleen zeinu sistema izango balira bezala mintzo dira, egitura eta narratiba globalek inposatutakoaren aurrean. Kasu askotan berreraikitako identitate honek dimentsio politiko nabarmena izaten du eta ezartzen diren muga sinbolikoak tokiko esparrua gaindituz, esparru zabalagoetara hedatzen dira. Zentzu berean, hurrengo autoreek jaien erabilera politikoari buruz ikertu dute: C. Geertz (2003), D. Kertzer (1988), R. Da Matta (1991).

50eko eta 60ko hamarkadetan Europan zehar tradizioen galerak modernizazio- eta sekularizazio-prozesuak eragin zituen, baina 70eko eta 80ko hamarkadetan prozesua alderantziz egiten da. Arreta ingurumenean, errituetan eta bizitza naturalean ipintzen da. Horrela, identitate berriak

15. Zentzu honetan ikusi, Melucci (1994) edo Castells (2002).

bilatu nahian, modernitateak dakarren homogeneousunari aurre egiten zaio. Bizitza tradizionala arautzen zuten espazioak eta sasoiak (elizateak, bederatziurrenak, esate baterako) ikuspuntu identitario batetik berreraikitzen dira. Susperketa eta berpizketa horiek, modernitateak dakarren hutsun-sentimenduari aurre egiteko jarduera neorromantikotzat hartu ezean, jai eta erritu horiek, gizakia kultura zehatz batekin identifikatzearen funtzioa betetzen dutela azpimarratu behar da. Horren emaitza identitatearen eta tokiaren mugen kontzientzi hedapena da. Hots, historia, ohiturak eta tradizioekiko interesaren hazkuntza.

Azken urte hauetan Europa osoan, errituen eta tradizioen berpizketa eta berreskuratzeari buruzko ikerketak ugaltu egin dira, batez ere, alde identitarioa azpimarratuz. Kontzeptu hau lehendabizi A. Wallace-n lanean aurkitzen dugu (1956) mugimendu erlijiosoei aplikatuz, baina garrantzia hartu izan du ikergai moduan batez ere, J. Boissevain-ek europar erritu sekularren berpizketei buruz egindako ikerketez geroztik. Europar antropologoei, denbora luzez “bestea” osatzen zituzten urrutiko herriak eta kulturak begiratzen bazituzten ere, orain beraiei kultura propioa ikuskatzen hasi dira eta horrek eragin handia izan du zentzu honetan. Gure artean J. Boissevain-ek planteatutako ildoari jarraituz, hainbat autore ditugu: A. Díaz de Rada, F. Cruces, H. Velasco eta A. Ariño Villaroya¹⁶ (VVAA, 1996), P. Jimeno Salvatierra (2002), K. Fernandez de Larrinoa (2000) edo J. Martinez Montoya (2002).

Autore horiek, postmodernitate garaiko Europa osoan hedatutako fenomeno horri buruz ari dira. Tokikoaren esnatze (“despertar de lo local”) bezala izendatu duten fenomeno horren ezaugarri nagusia, modernitateak ekarri zuen desengainuari aurre egiteko ikuspegi identitario batetik sortzen diren tokiko tradizio eta ohituren berpizketak eta berreskuraketak ditugu (J. Boissevain, 1992; J. Mac Clancy y R. Parkin, 1997; K. Fernández de Larrinoa, 2000; J. Martinez Montoya, 2002). Honi jarraituz, P. Jimeno Salvatierra antropologoak, *Rituales de identidad revitalizados* (2002) izeneko ikerlanean, Madrilgo mendi aldeko herrietan, trantsizio demokratikoaren aldaketa politikoaren garaian, erritu sekularren agerpena aztertzen du. *La Vaquilla* izeneko berpiztutako erritu identitario horien azterketan, autore honek berreraiketa kultural horiek eta egitura ekonomiko eta politikoa harremanetan jartzen ditu.

Bestalde, modernitate aurreratuan jaiaren bilakaeraren ikerketari eskainitako liburu batean, A. Ariño Villaroyaren eta H. Velascoren lan interesgarriak aurkituko ditugu (VVAA, 1996). Espainiar estatu mailan jai ikerketan aitzindari izan den *Tiempo de fiesta* izeneko lanaren autoreak, H. Velascok alegia, F. Crucesekin eta Díaz de Radakin¹⁷ batera artikulua bat sinatzen du. Bertan, sekuentzia denboralak eta erabilera espazialak abiapuntu hartuz, gizarte

16. Autore horien lanak hurrengo erreferentzian aurkituko ditugu: VVAA. “La utopía de Dionisios: Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada”. In: *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11 zkia. Madrid: Grupo Antropología Ed., 1996.

17. *Fiestas de todos, fiestas para todos*. VVAA (1996).

modernoen jaien ezaugarriak aztertzeke oinarriak planteatzen dituzte. Ariño Villaroyaren¹⁸ iritziz, aldiz, jaiaren berpizketa ikertzea barik, kronologian, semantikan, sintaxian eta jaietako subjektuan gertatzen diren bilakaerak aztertzea interesgarriago izango litzateke.

Boissevainen proposamenak kontzeptuaren planteamendu teorikoa baino ez du jorratzen, politiko eta ekonomiko arloarekin erlazionatu barik, eta errituen berpizketa eta berreskuraketa fenomeno ezberdinei ezaugarri desberdinak emanez, esate baterako: asmakizuna, berrikuntza, susperketa, bertradizionalizazioa eta folklorizazioa (J. Boissevain, 1992).

“Asmakizuna”, espazio edo denbora berrien erabilerak eraginda ekintza erritual berriei dagokien kontzeptua dugu. Batzuetan kasu berean alde bat asmatua izaten da eta beste bat, aldiz, errepikatua. Bestalde, “berrikuntza”, erritualaren hazkundearen eskutik gertatzen da, batez ere, garapen sozial eta ekonomiko garaietan. Ilbilbideen eta partehartzearen aldaketak, ezaugarri honi dagokie.

Berreskuratutako jai eta erritu horiek ikertzen dituen antropologoa segidan konturatuko da, ohikoa izaten dela berriemaileen kontakizunetan iragan urrutiko existentziari buruzko erreferentziak agertzea, horren frogak eta guzti ematen baitituzte. Zentzu horretan, “susperketa” ezaugarriak adierazten du, erritu berriak iraganeko erritu horien berreskuraketak izango liratekeela.

“Bertradizionalizazioa” edo iraganera bueltatzeko nahia, atzerakoi (retro) elementuen erabileraren bidez adierazten da. “Folklorizazio”ari dagokionez, esan behar da orokorrean jantzien eta mozorroen antzeko elementuen erabileraren bidez agertzen dela eta P. Jimenoren (2002: 98) iritziz, ematen du askotan benetako errituaren falta ordezkatzeko duela. Hau da, erritu baten folklorizatutako denbora, hutsik edo galdutako erritua betetzeko denbora izango litzateke. Ezaugarri hau, fenomeno identitario hauetan guztietan zerbait deigarri egiteko izaten den beharraren ondorioa da.

Hauexek izango lirateke antropologoen berpizketa ideiaaren azpian biltzen ditugun adierazpen kulturalen formak. Halere, kontzeptua ahalik eta gehien zehaztu nahian, zentzu honetan, errealitatean aurki ditzakegun fenomeno ezberdinak sailkatzeko J. Nagel-ek (1997) proposatzen duen terminologia ekarri nahi dut gogora. Autore honek hurrengo kasuak bereizten ditu: berpizketa, zaharberritzea, berrikusketa eta berrikuntza. Kontzeptu teoriko hau, sormen kultural eta identitarioari dagokionez, egungo eta iragan historikoaren arteko loturak ikusteko erabilgarria bada ere. J. Nagelen¹⁹ ustean, globaltzat hartzen diren mota horietako prozesuetan, ondare tradizionalaren erabilpen ezberdinak egiten dira. Alde batetik, talde sozial batek aspaldian baztertutako, galdutako edo ahaztutako adierazpen kultural bati berriz ekiten diotenean, esan dezakegu

18. *La utopía de Dionisios: Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada*. VVAA (1996).

19. J. Nagel (1997). Fernandez de Larrinoa-n bilduta (2000).

“berpizketaren” prozesu baten aurrean gaudela. Bazterketarako era askotako arrazoiak izaten dira: belaunaldi berrien kontserbatzeko desinteresa edo arrotz talde menperatzaile batek adierazpen iraupenari espresuki jarritako debekua, adibidez.

“Zaharberritze” kontzeptua ere proposatzen digu, gogo eza denboraldi baten ostean taldearen partaideek adierazpen bati berriz gogoz ekiten diotenen kasuan. Bestalde, folklorearen edo kulturaren osagai bizi bat egoera berri bati egokitzen denean, “berrikusketa” baten aurrean aurkitzen gara. Azkenik, talde baten elementu kulturalen “berrikuntzaren” kasua planteatzen du, hau da, talde horren partaideek adierazpen tradizionalai ekintza eta forma berriak gehitzen dizkietenean.

J. Nagelen planteamenduari zehazki jarraituz, Gernikako Marijesiak errituari ondare kulturalaren berrikusketa (*revisited*) kontzeptua egokitzen zaiola esango nuke, joan den mende osoan bizirik iraun denaren ziurtasun dokumentala baitago, guda zibilean gertatu zen bonbardaketaren osteko hiru urtetan izan ezik. Berriemaileen kontakizunetan urrutiko iraganaren erreferentzia etengabe agertzen da (dokumentatutako baino urrutiago), eta baita ohituraren jarraipena denboran ere. Errituaren formak, egiturak eta esanahiak gordetzeko ahalegina nabarmena izan da, baina testuinguru berriei egokitzeko jasan dituen aldaketak ezinbestekoak izan dira, esate baterako arestian aipatutako ibilbideen aldaketak, emakumeen partaidetza edota partaidetzaren hazkundera batez ere 70eko hamarkadatik aurrera. Halere, nire ustez berrikusketa kontzeptua ez zaio oso egoki moldatzen ikertutako errealitateari; beraz, testuinguru berri bati egokitutako folklore biziko kasu honi buruz aritzeko, nahiago dut berpizketa kontzeptua erabili, eguneroko erabileran lehendik bizirik dagoen zerbaiti buruz ari garela adierazten baitu, nahiz eta egoera ezin hobean ez egon.

3. ERRITUA: EZAUGARRIAK, AKTOREAK, EGITURA

Bederatzi gau tristetan
ibili gara otzetan
emoten bazu limosnatxu bat
sartuko dogu poltsetan

Puntu honetan aktoreek beraiek eta neronek egindako deskribapenetan oinarritutako errituaren monografia aurkeztuko dut. Horietan hainbat ezaugarri aurkeztuko ditut, hauek izango baitira ikerketa egiteko erabiliko ditudan oinarritzko dimentsioak: herrian barrena egiten den ibilbidea; elizetara egiten diren bisitaldiak; geldialdiak; abestutako 28 kopia; ordu erdiko iraupena; bederatziurrenean baitan aldatzen doan melodia; diru-bilketa eta horren helburua, besteak beste. Bestalde, herritarrek abeslariekin komunikatzeko erabiltzen dituzten argiak, azken eguneko gosari komunitarioa, edo bederatziurren osteko afaria. Gainera bederatzi gauz ibiltzea suposatzen duen esfortzua, sekularizazioaren prozesua, partehartzaileen profil erlijioso anitza, edo errituari buruzko interes eta kontzepzio ezberdinak.

Gero, hurrengo puntuan, alde batetik, erritua ikertu duten autoreek eman dizkioten esanahiak eta zein ezaugarritan kokatu izan duten beraien arreta zientifikoa ikusiz, beste ezaugarri batzuk erakutsiko ditut, esate baterako: gau-gaeuzkotasuna, urritasuna eta seriotasuna, aktore sozialen janzkerak, etab.

3.1. Ikergrafia hurbilduz

B. Malinowski-ren esperientzia abiapuntutzat hartuz, landa lana eta lekuan lekuko ikerlana antropologiaren tresna edo lanabes garrantzitsuenak bihurtu dira. Aspalditik, ikasle batek ez zuen akademikoki antropologoaren statusa hartzen beharrezko *rite de passage* hori betetzen ez bazuen eta, gainera, bere kulturatik ahalik eta urrunen izaten bazen, hobe. Azkenaldi honetan, aldiz, landa lanaren garrantzia zailtzat jarri izan da, batez ere, norberaren habia kulturaletik at egitearena; dena dela, diziplina honetan dugun lan egiteko metodo garrantzitsua izaten darrai (L. Diaz G. Viana, 1999; M. Cátedra Tomás, 1991).

Zentzu honetan, nire ikerketa egiteko orduan oso garrantzitsua izan da, beraz, dokumentazio lantxo bat egin ondoren, abendu 16 baten gaueko lauretan (hau da, 15 eta 16 arteko gauean) Gernikako Andra Mari elizaurrera joan nintzen. Larunbata zen eta horrek, gau-pasa eginez nirekin erritua ikustera eta parte hartzera etorriko zen kide baten laguntza lortzea erraztu zidan.

Beraz, laurak laurden gutxi ziren eta elizaurrearen ondoko banku batean eserita geunden abenduko hotz umela jasaten. Esan ziguten garaiz hasten zela, baina laurak jotzeko ziren eta kalean ez zegoen inor; beraz, urduritzen hasi ginen ea ez ote ginen egunez nahastu. Mentalki bederatzi gau zenbatu nituen abenduaren 24tik atzera, eta ez, ez ginen nahastu, hura zen teorien lehenengo gaua. Bat-batean, elizako kanpandorrean laurak entzun ahala, Pase-Lekuaren aldapatik gora zetorren berrogei pertsonaz osatutako talde bat (gizonak eta emakumeak) han agertu zen. Geroxeago, konfirmatu nuen taldea Pase-Lekuaren (Txiki eta Otaegiren plaza) arkupean biltzen dela elizara igo baino lehen.

Bakarlaria taldetik bereiztu zen eta elizaren atzeko apirikuan belaunikatuz, agurraren ahalaldia hasi zen abesten. Haren atzetik, denok belaunikatu ginen. Taldeak, zutitzen zen ahala, ahalaldi bi bota zituen erantzunez. Horrela, Mestika auzoan dagoen San Frantzisko elizarantz abiatu ginen. Bertan, atsedenaldea hartu eta kafe eta likoreak banatu zituzten eta, ondoren, belaunikatu eta abiatu ginen berriz. Horrela jarraitu genuen herria zeharkatuz hasierako elizara bueltatu arte. Gero, jendea banatu egin zen; batzuk, lan egitera joan ziren, beste batzuk, gosaltzera, eta gu lo egitera.

Lehen hurbilketa honetan, oso kutsu erlijioso nabarmena zuen erritu baten aurrean nengoela ikusi nuen, alegia, nik aldeztu aurretik suposatu nuena baino askoz erlijiosoagoa, abastera joaten ziren lagun batzuk ezagutzen baintuen eta ez ziren bat ere praktikanteak, ezta sinestunak ere. Halere, partehartzaile guztiek ez dute profil erlijioso berdina, hots, zentzu horretan laginean ez dago homogeneotasunik, ezta lokalitatean ere, batzuk, erritura baitoaz eta, beste batzuk, aldiz, ez. Beraz, partehartzeak nolabait, kode binario baten bitartez

(bai/ez) komunikatzen duen indize bat bezala funtzionatzen du, tokiko mailan indarrean dagoen sailkapen modu bat seinalatzen duen indizea, hain zuzen (G. Bateson, 1991; A. Roy Rappaport, 1987)²⁰.

Bestalde, partehartzaileen artean kontzepzio eta interes desberdinak daude. Batzuk sinestunak eta praktikanteak dira, eta partehartzea fede ekintza bat bezala ikusten dute. Beste batzuk, aldiz, ez dira sinestunak eta parte hartzen dute beste arrazoiengatik, tradizioa preserbatzearekin zer ikusirik duten arrazoiengatik, hain zuzen.

3.2. Gernikako Marijesien garapen erritualaren exegesi deskriptiboa

Puntu honetan, errituan egindako lekuan lekuko behaketan eta dokumentazio lanean jasotako informaziotik abiatuz, nik egindako Gernikako Marijesien exegesi deskriptiboa aurkeztuko dut, jakinez deskribapen guztiak nahi eta nahiez interpretazioak direla. Horregatik, interesgarri iruditzen zait jarraian, aktoreak beraiek errituari buruz aritzen diren elkarrizketa bat aurkeztea, *emic* ikuspuntua emango baitigu.

3.2.1. Antropologoaren narrazioa

Azaro aldean hasten dira bederatziurreneko prestaketak, herri osoan ipintzen diren kartelen bitartez, hileko azken ostiralean egiten den alde aurreko batzarrera biztanle guztiak gonbidatuz. Kartelak euskaraz idatziak dira eta oso erraz ikusten dira, gehienetan Marijesiek logo bera erabiltzen dutelako. Aldez aurretik, Udalera igorritako izkribu baten bidez bederatziurrena egiteko baimena eskatzen dute, beste egoera batzuetan izan diren gaizkiulertuak ekiditeko asmoarekin, batez ere, herrira etorri berri diren autoritate polizialen ezjakintasunagatik, Ertzaintza eta Guardia zibila²¹.

Aldez aurreko batzar honetan²², beharrezkoak izango balira, entseiuak prestatzen dira, edo egunero egingo diren ibilbideak planifikatzen dira.

20. G. Bateson (1991); A. Roy Rappaport (1987: 253). Bi autore horiek erritua alde binarioa ikertu dute. Baita J. Zulaikak (1990) ere, euskal kulturaren elementuak aztertuz biolentziaren fenomenoaz azaltzeko. Errituaren alde binario kontzeptuaren azalpena 2. puntuan.

21. Gaizkiulertu horiek adierazten duen pasadizo bat marijes ohi bati egindako elkarrizketa batean jaso nuen: *...Ertzaintzaren kuartela jarri zutenean mobida bat eduki genuen. Badakizu nola Santa Klararuntz irteten dela eta Arbolatik pasatu behar dela. Beno bada, Juntetxea jagoten zegoen bikoteak goizeko lauretan hogeit bat lagun ikusi zituztenean ikaratu egin ziren eta kuartelera abisatu zuten. Gutxira Ertzaintzaren kotxe bat agertu zen gure atzetik eta megafonotik esaten ziguten "circulen por la acera". Pentsa ezazu zelako algarak eta barreak egin genituen, ez zekiten zertan zetan historia hura, ez zeukaten idearik ere.*

22. Entsaioak orokorrean taldeari jende berri asko gehitzen zaionean izaten dira. Adibidez, 2003 urteko entsaioen helburua emakumeen tonuak egokitzea izan zen, gero eta emakume gehiago joaten dira abastera eta tonu altuago baten abesten dute. Internet-en ere iragarri ziren: *El próximo martes, las mujeres y los bajos que participan en Marijesiak tienen ensayo. El jueves día 11, la prueba será general. Ambas sesiones tendrán lugar a las siete de la tarde en la biblioteca vieja y actual local de la coral. Lataberna.net-en.*

Tabernek uzten dituzten botilak eta ogia batzeko ardura norbaiti ematen zaio eta eztabaidatu egiten da noiz eta non egingo duten bederatziurren osteko afaria. Gainera, azken eguneko diru-eskaeran bildutako dirua zertara bideratuko den erabakitzen da botazio baten bidez, aurkezten diren proposamenetik bat aukeratuz. Barne funtzionamendua asanbladan antolatzen da eta erabaki guztiak esku altxatuz bozkatzen dira.

Abenduaren 16aren gauean, Gabon gaua aurreko hurrengo zortzietan bezala, laurak minutu pare bat gutxiago direnean, 50 bat lagun Andra Mari elizaren ondoan dagoen Pase-leku arkupetan biltzen dira. Laurak eman ahala elizaren atzeko apirikura doaz eta bertan belaunikatuz agurraren lehenengo kopia abesten dute.

Taldetik aurreratuta, bakarlariak koplaren lehenengo bi ahapaldiak abesten ditu eta jarraian taldeak koplaren gainontzeko bi ahapaldi osatuz, denak zutunik jartzen dira eta Santa Klara komenturantz abiatzen dira. Horrela, erlojuen orratzen noranzkoaren aurka, kaleetan zehar ibiliko dira, herriko gainontzeko elizak bisitatuz. Errondek lauretan hasi eta ordu eta erdi gutxi gora behera irauten dute. Tarte horretan, abeslariak euskaraz eta buruz²³, kantuak gaur egun dituen 28 kopia horiek abesten dituzte, erdaraz abesten den kopia bat izan ezik. Kopletan Kreazioaren historia sakratua kontatzen da, Adanetik hasita eta Jesukristoren Jaiotza eta Enkarnaziora arte.

Ibiltzen diren bitartean, bakarlariak taldetik pare bat metro aurreratuta, kopia bakoitzaren lehenengo bi ahapaldiak abesten ditu eta taldeak erantzuten dio koplaren beste bi ahapaldiak osatuz²⁴. Hasieran, Andra Mari elizan egiten den moduan, herrian dauden beste elizetan eta Kristoren irudia duten kaperetan (Santa Klara, Josefinak, Kaltzada zaharren egoitza, Mesedetako konbentua, San Frantzisko eta karmeliten San Fidel Ikastolan) taldea gelditu egiten da eta belaunikatuz agurraren koplaren lehen bi ahapaldiak abesten dituzte: "*Sakramentu Santu Jauna...*". Ondoren kopia osatuz martxan jartzen dira berri.

XX. mendearen hasieran, egunero herriko alde zaharrera mugatzen zen ibilbide bera egiten zuten. Baina azken hamarkadetan Gernikak bizi izan duen hazkunde urbanistikoa dela eta, ezinezkoa da herri osoan ibili tradizioak markatzen duen ordu eta erdi horretan. Beraz, urte batzuk dira oraingo abeslariak herri osoa osatzen duten ibilbide ezberdinak egiten dituztela egunero. Gaur egungo ibilbide ezberdin horien azterketa hurrengo puntu batean egiten dut.

Ibilbidean, elizen aurrean gelditzeaz gain, lagunen, senitartekoen eta Marijes izandakoen etxeen azpian ere gelditzen dira, baina indarrak hartzeko

23. XX. mende hasierako testu baten azpitituluak honelaxe dio: *Burus euquiteco direnac*.

24. Taldeak, ahapaldiak gogoratzeko duen baliabide mnemoteknikoa. Bakarlariari, aldiz, kantuak gogoratzeko ardura ematen dio.

ere hainbat geldialdi egiten dituzte, kafea eta ogiaren geldialdiak, hain zuzen (Ferialean, Gurutz Gorrian, Labakoa okindegian).

1. Taula. Marijesiek beraiek 2003. urtean, egunero bildutako tenperaturak, anbulatorioaren aurrean dagoen ortopediaren termometroan

Abenduaren egunak	16	17	18	19	20	21	22	23	24
Tenperaturak	+5°	+10°	+14°	+10°	+13°	+11°	+10°	+6°	+11°

Ordu txiki horietan ohearen epeltasunetik kantua entzuten dituzten auzotarrek etxeko pertsianak altxatu eta argiak piztu eta itzali egiten dituzte, taldea pasatu ahala abeslarien konpromisoa eskertuz eta solidaritatea eskainiz.

Bederatziurrenean baitan kantuen melodiak aldatuz doaz. Lehenengo lau gauetan melodia serio batekin Kreazioaren eta Famili Sakratuaren irudiak aurkezten dituzten koplak abesten dira, *“Maria, José, Jesus, María”* leloarekin. Hurrengo bost gauetan melodia alaituz doa eta Jesukristoren irudiari buruzko koplak abesten dira, *“Adoratzen zaitugu, Jesukristo”* leloarekin.

Azken egunean, abenduaren 24an, hau da, Gabon goizean, beste erronda bi egiten dira segidan eta melodia alaiago egiten da, Jesukristoren jaiotza gauean izan baita eta horrela iragartzen da erabiltzen den leloan *“Bart Belenen jaio da Jesus Nazaren”*. Erronda bi horietako lehenengoan (goizeko 7etan) abeslariak elizara sartzten dira eta bertan hasten dute kantua. Azkenik goizeko 10etan izaten den errondan abeslariak eskean ibiltzen dira ehun metro aurretik doazen txistularien laguntzarekin. Eskaera erronda amaitu eta gero, denak elkarrekin, *txikiteoa* egiten dute herriko tabernetan.

XX. mendearen hasieratik ia 70eko hamarkada arte dirua euren artean banatzen zuten, baina urte hauetan, errituan aldaketa batzuk gertatuko dira eta horietako bat bildutako diruaren helburua izango da; gaur egun, aldiz, beste helburuetara bideratzen baita, esate baterako: Kaltzada zaharren egoitza, Karitas, Gurutz gorria, DYA errepideetan laguntzeko elkarteak, Gernikatik Mundura (Nazioarteko Laguntza elkarteak), Mundakako errefuxiatu Bosniarrak, Etorkintza (droga menpekotasunaren aurkako elkarteak), Busturialdeko preso eta iheslari politikoak, Iñurrategi Fundazioa, Euskalerrian Euskaraz, etab. 2005 urtean bildutako dirua (2.500,00 €), Busturialdeko katekesiak bultzaturiko proiektu bati zuzendu da, Lihuk Panaghinsa tokiko Gobernu Kanpoko Erakundeak Filipinetako Cebú herrian emakumeak babesteko duen Selter izeneko zentrora hain zuen. Horrela erabaki baitzuten aho batez alde aurretik egindako batzarrean.

Azken egunean, abeslariak gernikar guztiak gonbidatzen dituzte egun horretako bigarren errondan partehartzera eta jarraian Pase-Lekuan egiten den *“Tortimortxi-Txokolatadara”*, hau da, odolosta tortillarekin eta edateko txokolatearekin egindako gosari komunitario batera.

Gabonak pasatu eta udalak ematen dien diru kopuru txiki batekin, errondetan parte izan diren guztiek afari bat egiten dute. Orain dela gutxi arte, mahaikidetza ekintza txiki hau Gabon egunean egiten zuten, baina gau osoa abestuz eman eta goizeko *txikiteoa* egin ondoren, egun horretako etxeko afari tradizioaletara heltzea oso nekeza izaten zen; beraz, gaur egun Gabonak pasatu eta gero egiten dute.

3.2.2. Iraganeko eta orainaldiko aktoreak

Marijesien historian badira dokumentatutako epealdi batzuk (del Palacio, 2000). XIX. mendearen bukaeratik 1936ko guda arte doan lehenengo epe honetan abeslariak dozena erdi bat baino ez ziren. “Auzotxu” (Anastasio Bidaguren) izan zen talde honen lehen bakarlaria, nahiz eta “Estebanillo”k (Daniel Ibarzabal) txanda hartuko zion 1912 urtean eta guda heldu arte abestuko zuen. Gero, herriak gerra zibilean sufritu zuen bonbardaketan hil zen 1937an.

Gerraren ondorioz egon zen hiru urteko etenaldiaren ostean, bigarren epealdi bat dugu 1940 urtean hasi eta 70eko hamarkada arte. Taldearen kopurua dozena erdian mantendu zen eta bakarlari moduan Walter (José Meaza) ibili zen. 1960 urtean Jose Antonio Oar-ek Meazaren txanda hartu zuen bakarlari moduan. Talde honek tradizioa mantenduko zuen 70eko hamarkadaren bukaera arte.

Epe honetan ibili ziren ia abeslari guztiak Herriko Musika Bandakoak ere baziren, XX. mendearen hasieratik harreman oso estua baitago Andra Mari Korala, Herriko Musika Banda, Elai-Alai dantza taldea eta Marijesien artean. Gaur egun ere abesten ibiltzen diren gehienak herriko beste talde batzuetako partaideak ere badira. Beraz, entseietarako lokala konpartitzeaz gain, partaideak ere konpartitzen dituzte kantu eta musika erregelatua lantzen baitituzte. Bestalde, Elai-Alai taldeak Marijesiak eskenatokietara eraman zituen bai XX. mende hasierako Lore-Jokuetan, bai guda garaiko erbestean.

Gero ikusiko dugunez, belaunaldi aldaketarekin erritua herritarrengan zabaldu egiten da eta aldaketa nabarmenak eragiten dituen sekularizazio eta berpizketa epe bat jartzen da abian. Baina gaur egun, zer nolako jendea doa erritura? Ez da nire xedea giza-geografiaren azterketa zehatza egitea, ezta egitura sozialaren analisisan sakontzea ere, baina aktore sozialen, hau da, Marijesietara doazen jendearen ezaugarri batzuk aipatzea interesgarria iruditzen zait.

Arestian aipatu dudanez, partaidetza anitza da, bai ikuspuntu erlijiosotik, bai errituari buruz duten kontzepzioari begira. Baina baita ideologikoki, ekonomikoki edo akademikoki ere. Azken hamarkadetan Gernikak jarduera ekonomikoaren terziazazio nabarmena bizi izan du. Horren ondorioz, biztanleriaren erdiak zerbitzuetan dihardu eta beste kopuru handi batek, industrian. Zentzu horretan, errituan parte hartzen dutenen artean denetarik dugu: maisuak, arrain-saltzaileak, lantegietako langileak, ikasleak, seguru

agenteak, eskolazainak, etab. Horrek esan nahi du gehienek gaueko erronda amaitu ostean bere lanpostura joan behar dutela. Gainera, baldintza klimatikoak kontuan izaten badugu, argi gelditzen da zein gogorra den bederatziurren osoa egitea. Hotza, logura, nekea, ibilbidean hartzen dituzten likoreak eta tabakoa, faktore horiek guztiek ekintza erritualetan ohikoa den kontzientziaren aldaketa eta errealtatearen pertzepzio ezberdina errazten dute. Bederatziurrenean nozitzen dituzten logurak eta hotzak, nolabait Turner-ek sinbolo erritualetan buruz esaten zuena gogorarazten digute. Alegia, sinbolo erritualetan zentzu bikoitza dutela (1999: 31): alde batetik, esanahi moral edo sozial bat eta, bestetik, esanahi biologikoa edo indibiduala. Zentzuaren bikoizketa honen bidez, arau etiko eta moralak, eta zentzuak eta norbanako sena eta interesak jartzen dituzte harremanetan. Era berean gizabanakoa taldearen pertaidea egiten dute.

Sinbolo erritualetan, arauak, nahiak eta baloreak kondentsatzeaz gain, alde emozional garrantzitsua dute. Alde emozional honek, beharrezkoa dena desiragarri bihurtzeko gaitasun izugarria du, eta jendea mugiarazteko gaitasun nabarmena ere ematen die. Kasu honetan mobilizazioa, komunitatearekiko eta tradizioarekiko konpromisoaren ideien inguruan ematen da. Bizitza sozialaren beste arlotan gertatzen den bezala (euskarekin esate baterako), permanentzia, erresistentzia eta iraunkortasunaren ideien inguruan, hain zuzen. Zentzu honetan taldearen bakarlari esanguratsuenetarikoa batek zera dio, joateko derrigorrezkotasunari buruz: "Nire kasuan, ardura bat da eta, era berean, gorputzak eskatu ere egiten dit. Gabonak orduko, bederatziurrena orduko, gorputzak badaki marijesietara joan behar duela. Behar bat da, azken batean"²⁵.

Tradizioz gizonek baino ez dute parte hartu errituan, baina 70eko hamarkadatik aurrera lehenengo emakumeak eta, aldi berean, ikasleak gehitzen dira; beraz, partehartzaileen adina nabarmenki jaisten da. Horrela, gaur egun sarritan aurkitzen dugu emakumeen kopurua erdia baino gehiago izaten dela. Baina, nahiz eta emakumeen partehartzea normaltasun erlatibo batekin jazo (bidezkoa da esatea ahoz mailako konfliktua eragin zuela)²⁶ eta gaur egun arazorik ez sortu arren, esan ere egin behar da, eguneroko ekintza publikoetan eta etxekoetan gertatzen den bezala, bere unibertso sinbolikoaren esanahien ekoizpen sistema gizonen kontrolpean dagoela. Esate baterako, gizonek dute bakarlariarena egiteko lehentasuna.

Hau oso adierazle interesgarria iruditzen zait, kargu horren egoera errituala oso mirestua baita, eta sozialki errekonozimenduz eta ohorez gozatzen du. Marijesietan parte hartzeak tokiko komunitatearen mailan ohore ematen duen ekintza horietako bat da. Bestalde, aurreratua joateak, bananduta hain zuzen, nolabait sakralizatutako karakterra ematen dio

25. D. Azkarate, Busturialdeko Hitzan. 2005eko abenduaren 15, eguna.

26. M. Bullen (1997); T. del Valle (1985; 1996). Emakumeak errituan partehartzeak suposatzen duen ahoz mailako konfliktua interesgarria iruditzen zait hausnarketarako, baina nahiago dut lan hipotesi moduan uztea beste egoera egokiagorako, lan honen mugak gainditzeko baititu.

bakarlariaren irudiari. Zentzu honetan, irudi sakratuaren trasposizio bat bezala agertzen da, taldearen eta irudi horren arteko bitartekari bat legez, hain zuzen. Erritu honetan koadrila eta familia desagertzen dira eta, banatuaren irudi horren bitartez, sakratuarekin kontaktuan dagoen *communitas* berria sortzen da²⁷.

Emakumeen partehartzearen aurkakoez zera argudiatzen zuten: hauen ahotsen tonua altuagoa zela eta horrek kantuen beheko tonuen aldaketa eragiten zuela, gizonen ahotsak indarra eta sendotasuna adierazten zituztelako. Honi buruz esan behar da gizonen ahotsen tonu beheko hori kantuek eragiten zuten emoziora lotua izan dela denbora luzez, eta performatibitatearen oinarri bat izan dela. Gaur egun, tonu biak egokitze aldez aurreko entseiuak egiten dira²⁸.

Bestalde, partehartzeari dagokionez, lehengo garaiko taldea oso murriztua zen eta gaur egun baino askoz hermetikoagoa, batez ere, bildutako dirua euren artean banatzen zelako. Gaur egun, aldiz, adina nabarmenki zabaldu da, batez ere, larunbata eta igandearen artean eta baita azken egunean ere, neska eta mutil asko joaten direlako. Aldiro Marijes izandakoak ere gonbidatzen dituzte eurekin abesteko; beraz, batzuetan hiru belaunaldi ezberdineko pertsonak topa ditzakegu elkarrekin batera.

Gaur eguneko protagonistek errituaren etnografoarena egiten dutela aipagarria iruditzen zait, egunero datuak biltzen baitituzte sistematikoki, esate baterako: ibilbideak, partehartzea, ordutegiak, tenperaturak, partehartzaileen izenak, etab. Erakusketak ere antolatu dute material guztiarekin (argazkiak, grabaketak, kartelak etab). Joera hau tradizioa bizitzeko duten moduaren adierazle da. Esan behar da, bederatziurrenaren berria emateko agertzen diren komunikabideen zerrenda ere osatzen dutela, urtero pare bat telebista etortzen baitira (erkidegokoa, probintziala, tokikoa, nazionala), baita idatz prentsarako erreportariak ere. Batzuetan goizeko bostetan irratirako zuzeneko elkarrizketak ere egin izan dituzte²⁹. Telebistek, irratiek eta egunkariek adierazpenerako testuinguru berriak dakartzate.

3.2.3. Aktorearen ikuspuntutik emandako azalpen bat

Deskribapenari dagokion puntu hau aberastu nahian, Juan Antonio Sagredo Quintanak, gerra ostean ohitura mantendu izan zuen José Antonio Oar bakarlari ohiari egindako elkarrizketa aurkeztzen dut. Juan Antonio, gaur eguneko

27. Baztertuaren irudiari buruz ikusi M. Douglas (1973) edo M. Eliade (1999).

28. K. Fernández de Larrinoa irakasleak komunikazio pertsonal batean, Zuberoako Altzükü herriko Pastoralean ere antzeko zerbait gertatu zela esaten dit. Taldean gizonak eta emakumeak batera abesten zutenean, antolatzaile batek gizonari ohartarazten zien ez uzteko emakumeei tonua markatzen.

29. 2005 urte honetan hurrengo komunikabideak agertu izan dira: 16ko gauean Urdaibai Telebista UTB; 20an Tele5 eta RTVE Telenorte; 21an El Correo Español eta RTVE Telenorte. Beste urtetan ETB eta Canal Bizkaia ere agertu dira.

Marijesia da eta 70eko hamarkadan txanda hartu zuen taldearen partaidea. Aldi berean, taldearen artxiberoarena egiten ari da gogotsu eta berriemaile garrantzitsua izan da nire ikerlanean.

Nahiz eta ez jakin elkarrikketa zein egoeratan egin eta transkribatu zen, *emic* ikuspuntua azaltzeko nahian dakart hona. Uste dut interesgarria dela aktoreek beraiek egiten duten errituaren interpretazioaren gutxi gora-beherako ideia bat ematen digulako. Elkarrikketa *Aldaba aldizkarian* argitaratu zen, herriko berriak eta pasadizoak ezagutzeko erreferente garrantzitsua den aldizkaria eta gernikarren memoria kolektiboa eraikitzen eragin nabarmena duena³⁰. Tokiko klabe sozio-geografiko batean eginda dagoenez, tartean ohar batzuk sartu ditut, azaltzen diren alde ilunak argitu nahian. Euskarazko itzulpena nirea da, jatorrian erdaraz argitaratu baitzen.

- **Elkarrikketaren izenburua:** “Marijesiak”. Entrevista a José Antonio Oar, 23 años dirigiendo el Coro³¹ de los Marijeses como solista.

Autorea: *Juan Antonio Sagredo Quintana*.

– *Nola hasi zinen Marijesietan bakarlari moduan abesten?*

– Meazaren heriotzarekin Marijesiak amaituko zirela esaten omen zen. Hau gertatu zenean, taldearen gainontzekoek zera planteatu genuen, pena izugarria zela hain polita den tradizio bat bukatzea, lehendik beste bakarlari batzuk ere hil zirela eta halere Marijesiek aurrera egin izan zutela. Beraz erabaki bat hartu genuen. Nik jarraituko nuela bakarlari moduan eta besteak koruan beti bezala. Eta horrela egin genuen.

– *Tradizionalki Marijesien partaide asko Musika Bandan ere jotzen zuten. Zer zela eta lotura hau?*

– Uste genuen euren zirela gehien lagunduko ahal gintuztenak, besteei planteatu ezkerro inork ez zuen nahi horrelako ardurarik hartu eta ez ziren ausartzen. Eta aldiz bandakoak bai. Baina izan dira Bandan ibili ez direnak ere, esaterako Jesus Zelaia, Jose Antonio Aldana, Oscar Alvarez.

– *Herriaren hazkundera dela eta, lehen egiten zenituzten ibilerak eta gaur egiten direnak ezberdinak izango direla suposatzen dut. Orain bezala, Andra Mari elizaren atzean hasten zineten. Zehaztuko zenuke ibilbidea kalez-kale?*

– Ohitura denez Andra Mari elizaren atzeko apirikuan hasten ginen, Juntetxeari buelta eman eta, Sta. Klaratik behera joaten ginen Gurutz Gorriarte. Bertan geldialditxo bat egin eta jarraian Zalloraino abiatzen ginen handik atzera etortzeko. Arrienetik pasatzen ginen Alhondigaraino eta handik Pequeña Velocidad, Fernando el Catolico, Arte kale, Boliña Nuevo, Estacion, Iparraguirre, eta atzera Labakoara,

30. 1991ko azaroa eta abenduan, Aldaba aldizkarian argitaratutako elkarrikketa, 54. zenbakia. Juan Antonio Sagredo Quintanak, José Antonio Oari egindakoa. Lehena Marijesia da gaur egun, 70eko hamarkadan txanda hartu zuen taldearen kidea. Bestea, gerra ostean ohitura mantendu zuen taldearen bakarlaria. Aldizkaria tokiko mailakoa da eta hilerio irteten da. Transkripzio literala egin dut izenen grafia eta jatorriaren ortografia errespetatuz.

31. “Coro” hitzaren erabilpenak badu bere arrazoa. Alde batetik, bai tonuak, bai ahotsak asko zaintzen direlako. Bestetik, lehen taldea gaur baino askoz itxiagoa zelako, arestian azaldu dudanez.

bertan trago bat hartzera gonbidatzen genuen okinei. Handik irten eta merkatura buelta ematen genuen San Roke kaletik Don Tello kalera irteteko berriro, gero San Juan, Karmelitak, Txorroburu, Toñaren Txaleta, Anbulatorioa eta Goienkaletik Andra Mariko eskaileretara, eta han amaitzen genuen.

– *Ez zineten gaur egun moduan Erreteriatik pasatzen?*

– Lantzean behin bai, baita Lorategietatik ere. Eta bestalde, batzuetan Josefinetara eta Santanapera ere heltzen ginen. Zapatuak eta jai bezperak, egunero heltzen ez ginen urrutiko auzo hoietara joateko aproposak ziren.

– *Auzo Txinatarrera ere sartzen omen zineten?*³²

– Bai, horrela da, kaletxo hori aipatzea ahaztu egin zait. Bertan Nikolas Gainza zenari ahapaldi pare bat abesten genion. Argiarekin keinua egiten zigun eta aurrera jarraitzen ginen ibilbide normalarekin.

– *Pentsetan dot Gernikako erdialdea egunero ibiliko zinetela. Ez al da horrela?*

– Bai, egunero. Laurak puntu puntuan hasten ginen, eta gutxi gora-behera ordu eta hiru laurden beranduago amaitzen genuen, geldialdiak, tragoak eta zigarroak kontuan izanik.

– *BRISAS GUERNIQUESAS aldizkariaren arabera, urte batean Marijesien hasiera ordu bete beranduago egin zenuten. Zer zela eta aldaketa hura?*

– Hori urte batean baino ez zen gertatu, lanera jarraian joan ahal izateko. Baina gero pentsatu genuen tradizioarekin apurtzea zela, beraz, hurrengo urtean berriz aldatu genuen.

– *Gabon Eguneke goizean, zazpitan, txistularien diana egoten da. Zuek ere horrela egiten zenuten?*

– Bai, gure taldean txistulari bat zegoenez berak jotzen zuen. Koruko batek bakarlariarena egiten zuen eta Meaza eta Egia txistua eta danbolina jotzen zituzten.

– *Azken eguneke herriko partaidetza, handia omen zen?*

– Ez pentsa, jendeak ez zuen askorik laguntzen. Agate Deuna bezperan bai, baina Marijesiekin ez zen horrela gertatzen. Batzuetan lotsa dezente jasaten genuen, bost baino ez izanik eta horietako bi edo hiru etxeetatik dirua biltzen ibili, beraz, abesten bi baino ez ginen gelditzen eta askotan jendea begira gelditzen zen, baina horiek zer demontre ari dira hemen abesten esanez.

– *Abesten zenuten garaia zela eta, erakunde ofizialekin arazorik eduki al zenuten?*

– Noizbait bai, tradizioa ez baitzuten ezagutzen. Orduan zera egiten genuen, udalari bederatziaurrena abesteko baimena eskatu. Udalak baimena ematen zigun eta horrela ez genuen beste oztoporik edukitzen. Beste batzuetan, nahiz eta gutxitan izan, norbait leihora irten eta isilik egoteko oihukatzen zigun loak hartu ezinik zebilela eta. Ziur aski, tradizioa ezagutzen ez zuen norbaitek.

32. Izen horrekin ezaguna zen gaur eguneke Uribitarte kalea. Bertan egon zen 70eko hamarkada arte Guardia Zibilen kuartela.

–Hori guri ere gertatu zaigu eta orain dela gutxi. Orokorrean, koruaren partaideak gemikarrak ziren ala auzoko beste herrietatik ere etortzen ziren?

–Gehienak gernikarrak ginen, baina bazegoen Bilboko Jose Iturbe izeneko gizon bat, Iturbe familiaren senidea, Marijesietan oso interesaturik eta urte batetik aurrera sarritan etortzen zena, urtero gau bat edo bi gutxienez guri laguntzera. Gustukoa zuen gurekin solasean egotea hainbat istorio eta pasadizo kontatzen. Oso gizon jatorra. Barrenkale-Barrena kalean ferreteri bat zuen.

–Entsaioak egiten al zenituzten?

–Normalki ez. Norbait berria etortzen zenean orduan bai, orduan entsaio txiki bat egiten genuen ahotsak egokitzeko. Genuen zaletasunarekin nahiko izaten zen.

*–Noiz utzi zenuten abesteari talde tradizionalak?*³³

–Zehazki ezin dizut esan, uste dut 79an edo horrela.

–Eta abesteari utzi zenutenean, pentsatu zenuten tradizioa bertan behera geratuko zela edo norbaitek jarraituko zuela?

–Ez, baziren lekukoa hartzeko prest ziren ordezkioak eta.

–Entzun dudanez, Marijesiak ez omen ziren bi urtetan irten, bakarlaria bonbardaketan hil zelako.

–Bai, horrela da, herriaren bonbardaketa eta gero, Marijesiak bi urte egon ziren abestu barik, orduko bakarlaria Estebanillo zena bertan hil baitzen. Gero, Meazak hartu zuen agintea eta hor ibili zen urte askotan. Neuk ordezkatu nuen bakarlaria moduan eta koruan, Doroteo Pertika, Urkidi izeneko bat (goitizenez Markinatxu), Jose Martín Meaza, Arbolatxu eta Egia joaten ziren. Urte bat beranduago uste dot Elorrio ere etorri zela. Dena dela aldatzen joan ziren, heriotzak zirela eta aurrera jarraitzeko ezinagatik. Jendea aldatzea behar zen, ez zegoen beste erremediorik. Enrike Salegi ere pare bat urte etorri zen. Ni egon nintzenean taldea hauexek osatzen genuen: Doroteo Pertika, Egia, Oscar Alvarez, Jesus Zelaia, Jose Antonio Aldana eta Sixto Gorindo. Alberto Zubiaurrek ere interes handia zuen Marijesiengan eta oso lan ona egin zuen udalaren laguntza lortuz. Horiexek izan ginen urte askotan trikili-trakala Marijesiak abesten ibili ginenok. Gero 1979an taldearen gehienok behin betiko utzi genuen, gogorra egiten baitzitzaigun gaueko 4etan abesten ibiltzea eta segituan lanera joatea. Bestalde, laguntza estimagarria eduki genuen ere nire semearen koadrilaren partetik, Sagredo, Jabi Garcia, Zabaleta...gurekin etortzen baitziren. Egia esan, ez zitzaigun arduratzen gauez etortzen baziren, baina azken egunean aldiz bai. Gozamena izaten zen 50 pertsonako talde bat ikustea, eta ez ni koruan sartu nintzenean bezala, bakarrik joaten ginen eta.

–Koruaren partaideak gizonak izan dira betidanik. Noizbait emakumeren bat joan da abestera?

–Noizbait bai. Bizpahiru neska gazte, baina ez zen arrunta.

–Galdera hau, Marijesiak ohitura matxista omen dela esaten delako egiten dizut, tradizioz gizonak bakarrik joaten ziren eta.

33. Talde tradizionala, Oar-en taldea da. Abeslarien komunitate barnean, badago “tradizionalaren” kontzeptu zehatza.

– Nik ibilitako hogeita hainbat urtetan ez nuen sekula ezagutu emakumerik abesten, azken urteko larunbatetan etortzen ziren bizpahiru neska izan ezik. Gerora, egunero etortzen zen emakume talde bat osatu zen. Celiaren alabak eta Bidagurenekoak (lagunak baitziren), Mila Katxirena ere. Azken egunean bai, batzen zen jende asko gizon eta emakumeen artean, azken ibilbidea egiteko laguntzen gintuen taldea osatuz.

– *Gaia aldatuz, abesten zenituzten ahapaldien artean, erdarazko bat ere baze-
goen, ezta?*³⁴

– Bat baino ez, “Corrían los pastores dejando su ganado, y daban grandes voces, Jesús sea adorado”. Ahapaldi hau doinu biekina abesten zen.

– *Marijesietan bezalako tradizio herrikoi batean, herriko pertsonaia ugari sortu
behar izan du, ez?*

– Bai, batez ere batzuetan etortzen zen bat gogoratzen dut. Boni Sangroniz zen. Emazteari eta Errenteriako lagun bati abestea gustatzen zitzaion. Beti eskatzen zidan pare bat ahapaldi abesteko baimena eta nik utzi, gurekin oso ondo portatzen baitzen, eta Marijesiak maite zituelako.

– *Bederatzi egun abesten ibili ondoren azkenean ahotsa ez zen egongo egoera
oso egokian. Noizbait gertatu zaizu ahots barik gelditzea abestu ezinik?*

– Bai, urte batean afoniko xamar nenbilen eta seigarren gauean nire ordezt Jose Antonio Uriguen irten zen.

– *Aldaketarik sartu al zenuen Marijesien doinuean?*

– Ez dut uste, beti saiatu naiz doinua berdina mantentzen. Dena dela, bakar-lari batetik bestera beti izaten dira ezberdintasunak. Baten batek beti sartzen du “burpilladita”³⁵ bat, esaten den moduan. Nik “burpilladita” hori neukan eta jendeari asko gustatzen zitzaion. Estebanilloren antza hartzen nindutela esaten zidaten.

– *Meazaren tradizioarekin jarraitzen zenuen, alegia, taldetik apur bat aurrera-
tuta joatearena?*

– Bai, aurreratuta joaten nintzen. Taldearekin joaten banintz, besteen zurrumurrua entzuten nuen eta abesteko ahapaldia ahaztu egiten nuen. Beraz bost bat metro aurretik joaten nintzen.

– *Diapasoia erabilti izan duzu noizbait?*³⁶

– Bai, erabili nuen bai. Leku batetik bestera tonua galtzen nuen eta horretarako erabiltzen nuen. Gainera, abesten zoazenean, ahapaldirik ahapaldira ere tonua igotzeko joera izaten duzu eta.

– *Azken egunean, gaur egun egiten den moduan, elizaren barruan, mezan
abesten zenuten?*

34. Kopla hau oraindik abesten da.

35. Abesterakoan egiten den falsetea izendatzeko hitza. Uste dut “gurpil” hitzati datorrela.

36. Ahotsaren tonuak finkatzeko erabiltzen den tresna. Urkulu tankerako altzairuzko xafila bat izaten da eta joz gero *La nota* ematen du.

– Bai, 7etako mezan abesten genuen. Partaide guztiak joaten ginen, lehenengo bankuetan jesarri eta “Abendu”ren ahapaldi batzuk abesten genituen.

– Azken eguneko ibilaldia, 24ekoa, zer ordutan hasten zineten eta zenbat irauten zuen?

– Lehenengo bira, beti bezala 4retan hasten genuen eta bigarrena 7etan. Betiko lekuan elkartu, hau da, elizaren apirikuan, eta aurretik txistulariak zortzikoa jotzen joaten ziren, taldea berriz atzetik.

– Ba al dakizu tradizio hau, beste herritan ere jarraitzen al den?

– Bai, badakit Muxikan, Arteagan eta Ean antzeko zerbait egiten dutela, Agate Deuna bezperan bezalaarratsaldeko 8retanirteten makilekin. Baina uste dut egun bakarra egiten dutela. Muxikan eta Ariatzako auzoan esaterako baserriz baserri abesten zuten, abestu eta dirua bildu aldi berean. Leku horietan ahapaldiak berdinak dira, edo behintzat Gernikakoen oso antzekoak, baina doinua aldi ez.

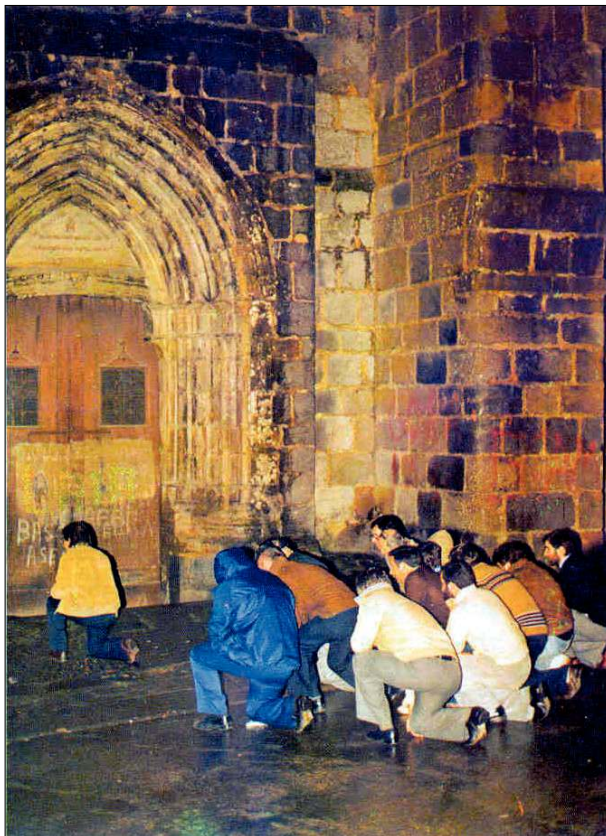
Elkarriketa honek hausnarketarako zenbait kontu eskaintzen dizkigu. Alde batetik, 60ko hamarkadan txanda hartu zuen taldeak tradizioaren galeraren ardura zeukala ikusten dugu (Oar-en taldea). Dena dela, tradizioa mantentzeak suposatzen duen konpromisoa izan arren, gauza berriak saiatzeko orduan ez da eragozpen handirik egon (hasteko ordua atzeratzea, esate baterako). Ikusi ahal izan dugun legez, saiakera horiek guztiak onartu egiten dira emaitzen arabera.

Arestian aipatu dudanez, Marijesien eta herriko hainbat talde kulturalen arteko harremana oso estua izan da (Andra Mari Korala, Musika Banda, etab.). Baina interesgarriago iruditzen zait errituan erabiltzen den talde barnerako solidaritatearen nozioa. Batez ere, Marijes ohien etxeen azpian gelditzen direnean, kopia zehatz bat eskaintzeko ekintza horretan, horrela, aspaldiko abeslariak, entzuleak eta taldearen artean osatutako komunitate bat eraikitzen baita. Marijes izatea gemikarra izatea da. Halere, gernikar ez den (bilbotarra baino) edo Gernikan bizi ez den norbaitek parte har dezake naturaltasun osoz, eraikitzen den komunitate hori ez dela inolaz ere baztertzaila erakutsiz. Taldeak, komunitatearen ideia hau, mahaikidetzako geldialdietan tragoak edanez eta zigarroak errez sendotu egiten du. Hauek errituetoako ezaugarri bereziak dira eta loarekin, nekearekin eta hotzarekin batera kontzientzia aldaketa txiki bat eragiten dute.

Elkarriketatuak aitortzen duen inbisibilitate sozialaren sentimendu hura ere aipagarri iruditzen zait, bere garaian errituak eduki zuen erakargarritasun eskasa adieraziz. Lehenengo talde honek egokitzen jotzen du denborak ekarri zuen parte-hartzearen hazkundera, baita emakumearen parte-hartzea ere, nahiz eta hau elkarriketan adierazten den naturaltasunarekin ez izan.

Errituak kristautasunarekin duen harremana bistakoa da, eta, batez ere, Jesukristoren jaiotzarekin; beraz, oso normala da auzoko herrietan antzeko ospakizunak topatzea. Baina elkarriketan, Gernikako Marijesien berezitasuna azpimarratzen duen ezberdintasuneko nozioa argi ikusten da, beste herrietan egiten diren Marijesietatik bereiztuz, bakoitzak berezko inpronta baitu.

4. GERNIKAKO MARIJESIAK IRUDIETAN



Belaunikazioa Andra Mari-n. Autorea: J. A. Arana Martija.
Iturria V. del Palacio.

Marijesien gaueko errondak puntu puntuan hasten dira, bederatziruareneko egun guztietan Andra Mari elizaren apirikuan egiten den belaunikazioarekin. Aldi berean, agurraren kopla abesten da (*Sakramentu santu jauna...*). Bakarlaria taldetik aurreratuta argazkian agertzen den moduan.



Ibilbidean, bakarlaria aurreratuta. Iturria: I. Olano.

Andra Mari elizako agurraren ostean Marijesiek ibilbidea hasten dute herritik zehar. Bakarlariak kopla bakoitzaren lehenengo bi bertsoak botatzen ditu eta, taldeak erantzuten du gainontzeko biak osatuz. Ibilbidean geldialdi batzuk egiten dituzte eta auzotarrak leihotara irten edo taldea agurtzen dute argiak iziotuz eta amatatuz.

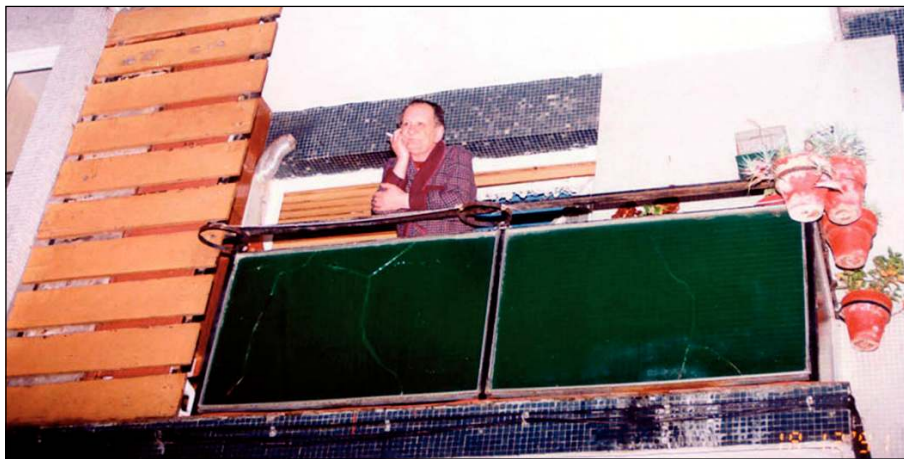


Auzotarrak leihotetan. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.



Abesten etxe baten aurrean. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.

Taldeak, Marijesiak izandakoen etxe azpian gelditu eta kopla bat eskaintzen die. Hauek balkoieta irteten dira taldea entzutera (91/12/18).



Etetik entzuten. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.



Barrenkaleko geldialdia, antzinako babeslekuaren aurrean. Iturria: I. Olano.

Barrenkale eta Barrenkale Barrena bidegurutzea, Andra Mari Plaza. Taldea San Juan kaletik dator Barrenkale zeharkatuz. Bidegurutzean gelditu egiten dira. Bakarlariak (I. Olanok) kale gurutzagunean abesten du eta taldeak itxaroten du plazara sartu baino lehen. Hemen, bakarlari izandako Estebanilloren omenez abesten da, herriaren bonbardaketa zela eta, hil zen babestokia seinalatuz. Bakarlariak aurreko geldialditik kalkulatu egiten du geldialdi honetan 20. kopia kantatzeko (*Nor eta nor bizi da, etxetxu zahar honetan....*), hau omen zen haren gustukoena (02/12/23).

Ekintza honetan badago espazio borobil honen sakralizazio antzeko bat, eta borobilaren zentrotik bakarlariak ausentearen oroitzapena dakar, kasu honetan, tradizioa bizirik mantendu zuenaren oroimena, harekin denboran baitan iraupena marrazten duen hari sinboliko bat jarritz. Atzekaldean “Todo a 100” denda bat, globalizazio prozesuen sinboloa (1995).



Barrenkaleko geldialdia, antzinako babeslekuaren aurrean (2). Iturria: I. Olano.



Marijes ohiak euri azpian. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa. Autorea: M. Estebanez.

Urte batzuetan egungo taldeak Marijes ohiak gonbidatu egin ditu. Hauek gonbidapena onartu dute, nahiz eta baldintza meteorologikoak egokienak ez izan. Hotzari eta euriari aurre egiteko eta barneak berotzeko kafea eta pattarra banatzen den geldialdiak egiten dira, komentsalitateko edo mahaikidetzako geldialdiak alegia (1986).

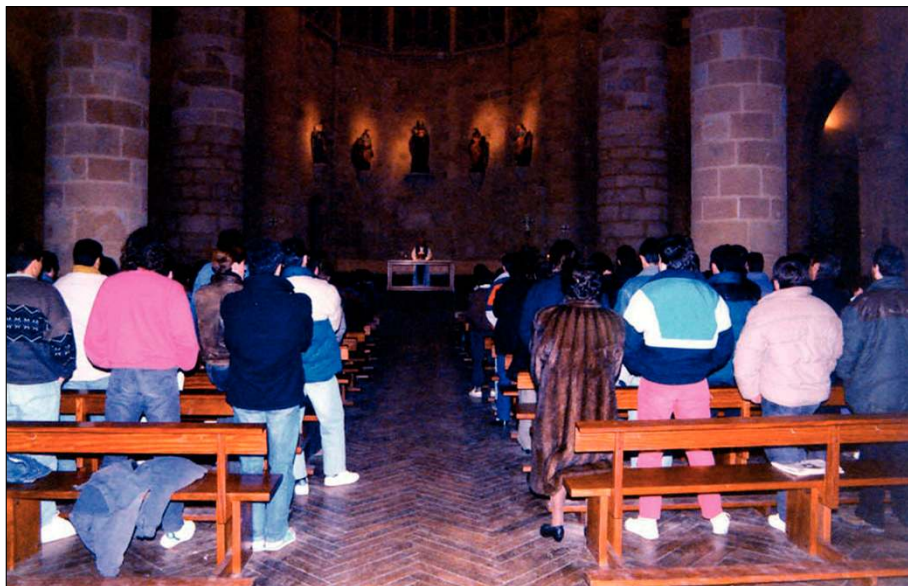


Kafe beroa eta *pattarra*. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa. Autorea: M. Estebanez.



La Merced aurrean belaunikatuz. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.

Mesedetako elizaren aurrean belaunikatuz (2002). Horrela, elizen arteko sekuentzia ixten da. Argazkian emakumeen presentzia gero eta garrantzitsuagoa dela nabaria da (batzuetan taldearen erdia baino gehiago). Marijesiek azken eguneko bigarren errondaren kantua Andra Mari elizaren barruan hasten dute. Aspaldian ekintza honetan elizaren aurreko bankuetan jezartzen ziren (lutubankuetan) (1989).



Andra Mari elizan barruan. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.



Marijesien plaza. Autorea: D. Rementeria.

Udalak errituaren garrantziaz jabetuz, plaza bat eskaini zien, bederatziurren osteko afarirako dirulaguntza bat emateaz gain. Inaugurazioa 1989ko bederatziurrenaren azken egunean izan zen. Goiz hartan taldeari laguntzen zuen txistulariak dantzariarentzako jotzen.

Udal korporazioak, Marijesien Lagunen Elkartea sortzea ere iradokitu zien, Identifikazio Zenbaki Fiskala eduki dezaten. Honek konfliktu bat sortu zuen taldearen barruan, sektore batek “instituzionalizaziorako” urrats bat bezala bizi izan baitzuen.



Plazaren inaugurazioa. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.



1962ko Marijesiak. Iturria: V. del Palacio.

Goian, 1962ko Marijesiak, gizonez osatutako taldea. Benetan abesten zutenak sei baino ez ziren, beste guztiak lagunak ziren. Gaur egun, aldiz, emakumeen partaidetza gizonezkoena baino handiagoa da. Halere, bakarlariaren lana gizonen ardura da oraindik. Behean, XXI. mende honen hasierako lau bakarlariak.



Mende honen hasierako bakarlariak. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.



Bai Euskarari. Iturria: I. Olano.

Arrien tabernako eskaileratan (El ferial Plaza). Marijesiek, “Bai Euskarari: XXI. mendeko akordioa” euskararen aldeko kanpainaren alde egin zuten. Azken eguneko goiza da. Eskumean, bakarlari baten seme-alabak tradizioan hasten. Azken egun honetan, asteburuetan gertatzen den bezala, partaideen adina nabarmen zabaltzen da. Behean, erabiltzen ohi duten, logoa, Markos Estebanez-ek egindakoa.



Marijesien logoa. Autorea: M. Estebanez.



Oar-tarrak. Aita eta semea elkarrekin abesten. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.

Gurasoek tradizioa semeei transmititzen diete.



Bederatziurren osteko afaria, 1991. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.

Argazkian, emakume asko agertzeaz gain, afarira gonbidatutako Marijes ohiak ere agertzen dira (1991/12/28).



Marijes ohiak bederatziurren osteko afarian, 1986. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa.

5. AURREKO IKERKETAK

Marcelo– En efecto, desapareció al cantar el gallo. Dicen que cada vez que se aproxima el tiempo en que se celebra el nacimiento de nuestro Salvador, el ave del alba pasa cantando la noche entera, y entonces según aseguran, ningún espíritu se atreve a salir de su morada, las noches son saludables, ningún planeta ejerce entonces maleficio, ninguna hada ni hechicera tiene poder para encantar: ¡Tan sagrado y lleno de gracia es aquel tiempo! (Hamlet)

Bosgarren puntu honetan, Gernikako Marijesien aspektu ezberdinak ikertu dituzten autoreen lanak aurkeztuko ditut. Autore horiek hartutako ikuspuntuak eta errituari emandako esanahiak ugariak izan dira: 1) Ikuspuntu sailkatzaile batetik abiatzen direnak, erritua urtaroko zikloan kokaturik eta denbora sozialaren ordenamendurako tresna bat izango baltz bezala ulerturik; 2) Ikuspuntu filologiko etimologiko batetik testuak ikertu dituztenak; 3) Erdi Aroko antzerki erlijiosoarekin lotzen dutenak eta ebanjelizazio tresna bat bezala hartzen dutenak; 4) Azkenik, liminalitatearen kontzeptutik abiatuz, erritua igarotze-erritu bat bezala hartzen dutenak.

Ikerketa horien aipamenek, nire ikerketarako interesgarri diren errituaren ezaugarri batzuk azaltzeko aukera emango didate, azterketa unitateak bezala erabiliko baititut, eta, aurrerantzean, erakutsiko dudanez, berreraiketa identitarioan erabiliak izango direlako. Esate baterako, bederatziurren ezaguer, gau-gauekotasuna, seriotasuna, janzkera, auzoko herriekiko duten ezberdintasun eta berezitasuna.

5.1. Gernikan abestutako koplak

Dakigunez, Gernikako Marijesiek abesten dituzten koplak lehen argitarapena Pedro Bidaguren “Garratza”³⁷ egin zuen, 1919 urtearen inguruan Goitia eta Cía. argitaletxean argitaratzen baitu “Canta Barriac Gaboneracuac bederatzi egunian cantateco-Marijesiac burus euquiteco direnac” izeneko liburua. Hiru zatitan banaturik, 76 koplako testua da: lehenengo 32 koplak, aurreko lau gauetan abesteko dira; beste 31 hurrengo lau gauetan abesteko eta gainontzekoak azken egunerako. Testuaren amaieran autoreak bere ardura edo egiletasuna adierazteko koplak bat eransten du.

Ordurako R. M^a de Azkue³⁸ 1898ko, *Semanario Euskalzale*-n argitaratu zituen Lekeition errondetan abestu eta Marijesiak izenarekin ezagunak ziren testu batzuk, eta ondoren 1925 urteko *Cancionero Popular Vasco*-n

37. Pedro Bidaguren Barayazarrek, gernikarra, “Garratza” izengoitz ezaguna, Gernikan abestutako testuak 1915ean idatzi zituen eta 1919an argitaratzea agindu zuen Goitia y Cía argitaletxean.

38. Resurrección Maria de Azkue, teologo, filologo eta folklorista. Euskaltzaindiaren lehen lehendakaria izana.

Gernikako Marijesien zati batzuk ere argitaratu zituen. Barandiaranek ere 1922ko *Anuario de Eusko Folklore*-n, Canciones de Nochebuena izenpean, Gernikan eta Mendatan bildutako testuak argitaratzen ditu. Urteak geroago, Lekuonak³⁹ 1933ko *Anuario de Eusko Folklore*-n, 75 kopia bilduko ditu, Pedro Bidaguren “Garratza”ren testua jarraituz, nahiz eta haren egiletasuna adierazten zuen azken kopia hura ez bildu⁴⁰. Badaude argitaratu izan ez diren hainbat eskuizkribu ere, esatebaterako *Gernikazaharra* taldekoek Arteagan aurkitu berri izan duten 1914 urtekoa⁴¹, edota J. A. Arana Martijak argitaratu zuen 1891. eko eta Sagastietxebarri baserriko testuak⁴².

Bestalde, XX. mendearen hasieran Marijesiei buruzko lehen prentsako aipamenak aurki ditzakegu. Horren adibide, 1924an “Aiko” goitzenarekin *La Gaceta del Norte* egunkarian sinatzen zituen kronikak:

Los Mari jesés: Desde tiempo inmemorial las madrugadas de los nueve días que preceden al del nacimiento del Redentor acostumbran a cantar las sentidas estrofas que vulgarmente denominamos Mari-jeses. [...] Los encargados de cantarlas este año y que dicho sea de paso lo hacen inmejorablemente, son: solista Daniel Ibarzábal y coristas Santiago Mochobe, Eugenio Zautúa, Juan Campillo y Juan Esteban⁴³.

V. Gaubekak⁴⁴ 1951n, Garratzaren testua osoa argitaratzen du berriz 76 koplarekin eta 1981ean J. A. Arana Martijak entseiu txiki bat plazaratzen du, ordurako abesten ziren 28 kopia bakarrak bilduz. Beraz, Gernikako eta hainbeste herritako Marijesien testuen argitalpenak, besteak beste, hurrengo testuetan aurkituko ditugu⁴⁵:

- AZKUE, Resurrección M^a de. “Eguberri kantak”. In: *Semanario Euskalzale*. Lotazillaren 22an, 1898; 400-408 or.
- AZKUE, Resurrección M^a de. “Canciones de ronda”. In: *Cancionero Popular Vasco*, Tomo II. Bilbo: Euskaltzaindia, (1925) 1990; 1067-1125 or.
- BIDAGUREN, Pedro (Garratza). *Canta Barriak Gaboneracuac bederatzi egunian cantateco - Marijesiac burus euquiteco direnac*. 1915.
- BARANDIARAN, José Miguel. “Fiestas Populares”. In: *Anuario de Eusko Folklore*, 1922; 81-93 or.

39. Manuel Lekuona, filologo eta folklorista.

40. Ikusi V. del Palacio (1996-7). Lekuonak egiten duen, P. Bidaguren koplen traskripzioa ez da zuzena eta zehatza. Bidagurenek idatzitakoak bizkaieraz baitaude eta Lekuonak, berriz, gipuzkeraz idatzi zituen.

41. 1914 urteko testuaren autorea M^a Isabel Bekoetxea anderea da. Gernikazaharra taldekoek Aldaba aldizkarian aurkeztu dute, 138 zbk., 23. urtea, azaroa/abendua 2005.

42. J. Antonio Arana Martija, filologo eta historialari gernikarra. Euskaltzaina. Ikusi, Arana Martija (2004).

43. *La Gaceta del Norte*. 1924ko abenduaren 24an, 5. orr. Aiko izenarekin sinatzen zuena Jose Maria Lasagabaster kronista gernikarra zen.

44. Victor Gaubeka, gernikar impresorea.

45. Ikusi V. del Palacio (1997).

- LEKUONA, Manuel. "Cantares de Adviento y Navidad". In: *Anuario de Eusko Folklore*, 1933; 37-53 or.
- GAUBEKA, Víctor. *Villancicos de Navidad (en vascuence) como se cantaban en Guernica y sus alrededores*. Recopilados por Víctor Gaubeca y Duo. Gernika-Lumo: Imprenta Gaubeca, 1951.
- ARANA MARTIJA, José Antonio. *Canciones de Navidad*. Bilbo: Ed. Caja de Ahorros Vizcaína: Colección Temas Vizcaínos. VII. urtea, 84 zkia; Serie Azul, 1981; 60 or.
- PALACIO, Vicente del. "Dossier de Marijeses". In: *Aldaba aldizkaria*, 84-90-108 zbk. Gernika: 1996-1997-2000.
- ARANA MARTIJA, José Antonio. "Marijesiak". In: *Euskera. Euskaltzaindiaren lan eta agiriak. Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 1, 48. liburukia (2. aldia), 2003, Bilbo: Euskaltzaindia. Herri literatura, 2004; 69-109 or.

Gaur egun, Gernikazaharra taldeko kideak, V. del Palacio-k, *Aldaba* aldizkarian plazaratutako dossier etnografiko interesgarriaz gain, badaude Gernikako kantuak biltzen dituzten hainbat argitalpen, adibidez BBK-k (Bilbao Bizkaia Kutzak, gaur egun Kutxabank) plazaratutako poltsikorako triptikoak edota Gernikako Udalak Gabonetako jaiak iragartzeko argitaratzen dituen liburuxkak.

5.2. "Marijes" hitzaren polisemia

XX. mende hasierako euskal etnografo eta folklorista zen Resurrección Maria de Azkuek, bere *Cancionero Popular Vasco* lan zabalean, "Canciones de ronda" izeneko XI. kapituluari hain zuzen ere, Marijes hitzaren jatorria eta etimologiaren azalpena ematen digu: "De aquí viene Maria - Jeseak, lit. los Maria y Jese aplicado como nombre a canciones de ronda de Navidad" (R. M. de Azkue, 1925: 1120).

Horren arabera, kantu hauetan jo eta ke errepikatzen den "Maria, José" lelotik etorriko litzateke. Baina hainbat erabilpen ezberdin ditu eta, zentzu honetan, esanahi anitzeko berba bat da, hots, hitz polisemikoa, erabileraren testuinguruaren arabera, esanahi ezberdinak hartzen baititu. Ikus dezagun zeintzuk diren esanahi horiek.

Maiz, kantua bera izendatzeko erabiltzen da, hau da, egun horietan abesten diren koplak, hain zuzen. Testu batzuetan, Gabonetako erronda guztiak izendatzeko ere erabilia izan da. Era berean, abeslaria izendatzeko ere erabiltzen da, egoera konkretu batean abesten dituenari. Marijes hitzak erritua bera ere izendatzen du, hau da, bederatziurrena osoa.

Baina aktoreek eman didaten ahozko informazioa kontuan harturik, gaueko kopia hauek bere ohetik entzuten dituen ere Marijes da. Era honetan, Marijes, gernikar ere esan nahi du. Beraz, eskematikoki:

- Marijesiak = Koplak edo abestiak.
- Marijesiak = Gabonetako errondak orokorrean.
- Marijesiak = Abeslariak.
- Marijesiak = Erritua bera, bederatziurrena osoa.
- Marijesiak = Gernikarrak, bai abesten dutenak, bai entzuten dutenak.

Hasieran aipatu dudan legez, Marijes(iak) hitza, batez ere, erritua bera izendatzeko erabiliko dut, hau da, Gernikan izaten dena hain zuzen, baina argi zehaztuz beste herrietako Marijesiei edo hitzaren beste edozein esanahiri buruz aritzen naizen bakoitzean.

5.3. “Kopla-zaarrak”. Manuel Lekuona. Marijesien kantuen ikerketa filologikoak

Euskal folklore eta ahozko literaturaren adituen ustez, Gernikako Marijesietan abesten diren kantuak kopla-zaharrak dira. M. Lekuonaren hitzetan, herriak genero hau bertso berrien generoarekin ezberdintzeko horrela ezagutzen du (M. Lekuona, 1977: 79). Kopla zaharrak gehien bat eske edo postulazio errondetan erabiltzen dira (Gabonak, Urte berri, Ageda Deuna, Inauteriak eta Deun lone), eta pandereteroaren dantzan eta horrelakoetan, eta gehienetan buruz abesten dira. Kopla hauek, azken finean, Erdi Aroko erromantzetegiarekin loturik daude, eta mendeetan errondak egiteko orduan erabilitako paradigmak izan dira.

Kopla dugu, bertsoan erabiltzen den oinarritzko modua. Argudioa, bertso berrietan erabiltzen dena baino askoz zatituagoa izaten du, eta koplen arteko lotura eta zentzua askoz inkoherenteagoa eta zentzugabekoa izaten da. Gainera, zentzugabekeria hau ez da soilik koplen artean ikusten, baizik eta barnean ere, lehen eta bigarren zatien artean, hain zuzen (1977: 80-89). Lekuonak, teknika laburbiltzeko hurrengo ezaugarri nagusia azpimarratzen du: lehen bi bertsoen funtzioa ideia poetiko edo pintoresko bat adieraztea da, eta azken bietan, alderantziz, ideia askoz arruntagoa adierazten ohi da. Lehen bi bertso eta azken bien artean sortzen den etena eta zentzuko elipsi horretan oinarritzen da irudiek duten botere adierazkorra. Bertsoen kopuruari begiratuz gero, gehienetan labur edo luzeagoak izaten dira, baina puntuko silabetan berdinak eta baita erriman ere, hau binakako bertsoetan izaten baita. Kopla bakoitzak lau bertso izaten ohi ditu: A-B-A-B silabak (kopla). Horrela izendatzen dira bi errimako ahapaldiak. Beraz, errimaren arabera, bi kopla mota ditugu: handiak (10-8*-10-8*) eta txikiak (7-6*-7-6*). Abesten duten hau adierazgarria da zentzu honetan:

Eguzkia zelan doan ... A-7
kristalaren artetik B-6
semia jaio halan A-7
amaren sabeletik B-6

Koblariak, lehendik idatzitako bertsoak abesten ditu gehien bat (Marijesiek eta beste eske-errondak kasu), nahiz eta egon badaude inprobisaziorako beta ematen duten egoerak, baina ez da ohikoa izaten.

Arestian aipatu dudanez, kopla-zaharrak Gabonetako eske-errondetan erabiltzen ziren. Gabonetako Misterioari buruz Lekuonak, Pedro Ignacio de Barrutia y Salinas dakarkigu gogora. *Zalgo de Aramayona*-n jaioa 1682an eta 1759an hila, Mondragoiko eskribaua izan zenaren lumatik sortutako Gabonetako antzerki lantxo bati buruz aritzen da, “Acto para la Noche Buena” izenekoa, hain zuzen. Erdi Aroko misterioekin loturik dagoen mila erdi bat bertsoz osatutako lan hau, hamalau kantutan banaturik dago eta garatzen dituen gaiak hauexek dira: Ama Birjinaren esposarioak, Deikundea, Jose Deunaren angustia, Zesarren ediktua, Belenengo bidean, Ostatua bilatuz (tabernako eszena), Salbadoriaren jaiotzaren aurrean infernuko erreakzioa, Grazioso baten interbentzioa, Grazioso eta bere emaztea, Artzainen kantu eta dantza, Aingeruren agerpena eta artzainen eta graziosoaren komentarioak, Ama Birjina eta Jose Deunaren adorazioa, Artzainen adorazioa, Artzainen kantuak eta opariak, eta Azkeneko kantua. Horren atzean Errege Magoei buruzko kuarteto bakarra.

Lekuonaren ustez, Zuberoko Pastoralarekin konparatuz, biak genero berekoak izango lirakeke, ez edukieran bakarrik, baizik eta prozedura metrikari ere dituzten antzekotasunak direla eta: bietan binakako errima kontsonantea erabiltzen da, baina silaben kopurua ez da oso zehatza izaten, ezta gutxiago ere. Autorearen arabera, Pedro Ignacio de Barrutiaren ahozko eta herriko lan hau ez zen izango genero horretako bakarra bere garaian (XVIII. mendean), galdu diren antzeko beste lanetan edukiko zituen bere aitzindariak eta ondorengoak (M. Lekuona, 1977: 117-119).

Dena dela, bai konposizioaren itxuran, bai gai nagusian antzekotasunak esleitzen dizkien arren, Europa osoan oso arruntak izan diren Erdi Aroko antzerki mota hauek, denboraren poderioz ekintza erritualistiko anitz bihurtu dira.

5.4. Gabonetako zikloa: beste Marijesiak. Gernikarren berezitasuna tokiko identitatea ezberdintzeko indize bat bezala. Aspektu kronologikoak

Folkloristek Gabonak izenarekin ezagutzen duten zikloaren barnean koka ditzakegu Marijesiak. Euskal Herriko neguaren jai-zikloan bi zati handi bereizten dira: alde batetik, iraulketa errituz osatutako Inauteri edo Aratusteen zikloa; bestalde, Gabonetako jai eta errituak, gehienak erronda eta eske-kantu herrikoiak direnak (Gabonak, Urte barri, Erregeak datoz) (J. M. Satrustegi, 1974).

Orokorrean, bi gertaera mota izaten dira ekintza erritualen helburu. Alde batetik, ustekabekoak, hondamendi ekologikoak, meteorologikoak, gudak, etab. Bestetik, aldizkakoak, hots, egutegiari loturik daudenak eta ordenamendu kosmologiko eta soziala gordetzera zuzendurik daudenak. Tradizionalki europar nekazal gizarte tradizionaletan, kosmosa eta izadiaren arteko harremanak

markatzen zituzten indizeak ziren, eta komunitatearen denbora soziala eta produktiboa ordenatzen zuten. Jaia, kosmosaren aldizkako birsortzearen zikloan integraturiko denbora izaten zen, eta horrela, ia gehienak solstizioen inguruan topatzen ditugu, kasu honetan, neguko solstizioan, hain zuzen (E. Leach, 1971; J. Caro Baroja, 1984).

Gaur egun, komunitateen industrializazioa dela medio, eta lurraren zikloei loturik dauden nekazal lanen beharra gero eta gutxiago denez, ezin dugu askotan bizitza produktiboaren erregulatzaile modura hartu (Fernandez de Larrinoa, 1993). Dena dela, ekintza hauek alde identitario nabarmen hartu dute (Martinez Montoya, 2002), Marijesietan ikusiko dugun bezala.

Abenduaren 24an, Gabon gauean, Euskal Herriko herri askotan ohikoa zen eta da errondan irtetea Gabonetako misterioak eta Jesukristoren Jaiotza abestera. Kantu hauek “Marijesiak” izen generikoarekin ezagunak dira, nahiz eta leku batzuetan beste izen batzuk hartu, esate baterako, Larrabetzun “Joenikuek” (Josenekuak) edo “Abenduko umiek” (Niños de Adviento) Ean. Tradizioz, Gernikan abesten dira, baina baita Bizkaiko beste herri askotan ere: Ea, Muxika, Gautegiz-Arteaga, Durango, Markina-Xemein, etab. (J. A. Arana Martija, 1981).

Nire ikerketan Gernikakoei lehentasuna emateak baditu zenbait arrazoi, batez ere, joan den mende osoan ohitura bizirik mantendu izan duten bakarrak izan direlako eta besteetatik bereizten duten ezaugarri kronologiko eta formal aipagarri batzuk dituelako. Alde batetik, beste herrietan egun bateko kontua den bitartean, alegia, Gabon bezperako ospakizuna, Gernikako erritua bederatziurren bat da, hots, bederatzi gauean jarraian abesten dira. Bestalde, Gernikan errondak gauez egiten dira, goizaldeko lauretan, hain zuzen, eta beste leku guztietan arratsean izaten dira, nahiz eta Muxikan, adibidez, gau osoa iraun. Itxurari dagokionez, leku batzuetan kantariak era tradizionalen irteten dira, hau da, nekazariz jantzita eta kantuari jarraitzeko lurra astinduz makilekin, esate baterako, Agate Deunaren bezperan egiten den bezala. Gernikako Marijesiek, aldiz, kaleko jantziak erabiltzen dituzte (negukoak) eta ez dute makilarik eramaten. Gainera, aurrerago aipatuko dudanez, seriotasuna eta urritasuna dute ezaugarri nagusienak.

Anekdotak hutsak izan beharrean, ezaugarri bi horiek (bederatziurrena izatea eta gauez izatea) oinarritzkoak dira erritu honetan, indize bereizgarriak bezala funtzionatzen baitute eta komunitatearen tokiko identitatea eraikitzeko erabiliak izango baitira.

Arana Martijak, bederatziurrenaren ezaugarri hau azaltzeko, alde batetik, erromatar nobedialekin lotzen du eta, bestetik, Durangoko tan-ti-ki-tanekin, “Gabonetako jai alaiak iragartzeko” bederatzi eguneko kanpai deiak (Arana Martija, 1979: 11-40). Euskal Herriko sinesmen tradizionalen, bederatziurrenako denborazko kontzeptu hau hileta errituekin loturik agertzen zaigu, urtean behin hildakoen senideek haren oroimenez agintzen zuten “Bederatziurrenak” izeneko, bederatzi mezaz osaturiko zikloa (W. Douglass, 1973: 78). Hemen, bizitza eta heriotzaren artean igarotzeko une liminal bat

legez agertzen da, eta hauek definizioz arriskutsuak direnez, erritualizazioa arrisku horretatik babesteko erabilgarria da. Era berean, goiza heldu arte, Marijesiei komunitatearen babeslearenak egitea egokitzen zaie. Horrela, erritualki eguzkiaren izpiei bizkarra ematen dien *communitas* bat bezala gelditu dira. Hau da, solstizioaren une gogortsuena heldu orduko (urte osoko gau luzeenak diren unean), gaueko arriskuen eta urteko zikloaren amaieraren aurrean joera konjurtzaile batean, kausetik ordena eraikitzen. Abeslariak eguna/gaua arteko muga marrazten dute. C. Gaignebet-ek⁴⁶ esaten duen bezala, denbora kronologiko arruntetik at dagoen bukle bat osatzen du jai-denborak. Mitoaren denbora da eta, M. Elíade-ren ustez, denbora arruntaren norabidearen aurka doa.

Para el hombre religioso de las culturas arcaicas, el mundo se renovaba anualmente a través de fiestas y rituales periódicos que suponían la recreación del momento primordial de creación de orden. En otros términos, reencontraba en cada año nuevo la santidad original que tenía el mundo cuando salió de las manos del Creador... La significación de esta regresión periódica del mundo a una modalidad caótica era que, todos los pecados del año, todo lo que el tiempo había mancillado y desgastado, quedaba aniquilado en el sentido físico del término. Al participar simbólicamente en la aniquilación y en la recreación del mundo, el hombre era a su vez creado de nuevo, renacía. (M. Elíade, 1999: 58-61).

Mitoaren aldizkako birgaurkotze horren azpian, europar nekazal gizarte tradizionalak zuten denboraren kontzepzio ziklikoa eta ahistorikoa ageri zaigu. Erlijio kosmikoarena, hain zuzen. Erdi Aroan, denboraren kontzepzio hau kristautasunak ekarri zuen kontzepzio linealarekin uztartu behar izan zen, non denborak hasiera eta bukaera zehatzak zituen. Halere, kristautasun "historiko" eta moralak, nekazari europarrek bizitzeko zuten era zela eta, ez zuen lortu guztiz erakartzea. Nekazal biztanleriaren berezko bizipen erlijiosoaren oinarria, kristautasun kosmiko delako bat izango litzateke, horregatik dio Ch. Guignebert-ek mendebaldarrak ez garela inoiz zehatz kristauak izan⁴⁷. Sinismen paganoetatik kristautasunera emandako urratsak, Erdi Aroko denboraren irudikazioaren berrantolaketa bat egitera behartzen du. Baina denborarekiko zuten antzinako harreman ziklikoa ez da desagertuko, baizik eta bigarren maila batera bultzatua izango da, herri kontzientziaren azpiko estratua izango balitz bezala.

Erdi Aroko kronotropoan Guriévich-ek dio (A. Guriévich, 1990: 125-126), Kristoren bizitza markatzen zuten gertaeren oroitzen jaiek, urte osoko denbora sailkatzen zuten, eta horrela, adibidez, urteko denbora kalkulatzeko Gabonetatik aurrera eta atzera zenbait aste zirela kontuan hartzen zuten. Era berean, egunekoa neurtzeko abestutako salmoen bidez egiten zen, ordu bakoitzak bere errezo eta otoitz bereziak zituen eta, edo baita kanpai deien bidez ere.

46. Claude Gaignebet, IV. Encuentros de Arte y Cultura-n, Bilbo, 2003.

47. Ikusi J. Aranzadi (2000: 268).

5.5. Juan de Irigoyen. Marijesiak, “Las Posadas” mexikarrak eta Onbiderako Antzerkia (*Teatro edificante*)

J. de Irigoyenek⁴⁸ bere garaian, errituari buruz ikuspuntu difusionista batetik idatzi zuen eta Mexikon izaten diren “Las Posadas de San José y la Virgen” izeneko ohitura eta Marijesien arteko harremanari buruz aritzen da XX. mendearen erdian idatzitako artikulu batean. Horrela idazten zuen “La Gaceta del Norte” egunkarian:

Ingenuos “belenes”, que se oponen a los “Noeles” exóticos de relumbrón y fantasía, se acogen a muchas casas; y en algunos pueblos son paseados por las calles en comparsas de niños. Quedan todavía reminiscencias de una vieja costumbre de rondas nocturnas cantando los episodios de la expectación del Nacimiento del Hijo de Dios. Costumbre que perdida o debilitada en España continua pujante en los pueblos Hispano-Americanos; en Méjico, más concretamente e intensamente, con el nombre propio de “Las Posadas de San José y la Virgen”.

En Vizcaya, Guernica conserva vivas esta rondas nocturnas en el novenario de la Expectación del Nacimiento; Y sus cantos, y sobre todo sus letrillas (distintas según avanzan los días), tienen un sabor único: arcaico, ingenuo y entrañable como el de un viejo romance o retablo de primitivos⁴⁹.

Ez da lan honen xedea Marijesien eta “Las Posadas”en arteko jatorrizko harremanik jartzea, ezta bien arteko ikerketa konparatiborik egitea, ezta gutxiagorik ere ohitura horien jatorrian miatzea. Baina era berean, jakinez erritu honetan identitatea berreraikitzeke erabiltzen diren adierazleak Marijesien berezitasuna eta bakartasuna direla, interesgarri iruditu zait, alde batetik, ikerlari mexikarrek ohitura honen jatorria azaltzeko planteatzen dituzten teoria difusionistak gogora ekartzea (M. E. Ravicz, 1970), eta bestetik, “Las Posadas” ohitura mexikarraren ezaugarri batzuk aipatzea, Gernikako Marijesiekin izugarrizko antza dutelako.

Hurrengo azterketa egiteko, UNAM-eko Zientzia Politiko eta Sozialen Fakultateko G. Casas Cabrera ikerleak idatzitako “Las Posadas en México” izeneko lana hartu dut oinarri. Era berean, lan horren oinarria, 1942. urtean German Andrade Labastidak ikerlari eta teniente koronelak idatzitako testua izan da⁵⁰.

Herriko jai bihurtu izan diren beste hainbat ekintzekin gertatu izan zen bezala, “Las Posadas”, XVI. mendean europar misiolariak Mexikon sartutako Gabon aurreko bederatziurrena izan zen. Bertako elementu asko atxikitu, eta bizirik dirau oso izaera sinkretikoa batekin. Bederatzi egunetan eta ordu eta erdi irauten duten gaueko prozesiotan (askotan Marijesiek egiten duten ordu

48. Juan de Irigoyen, euskaltzaina izan zen Franco garaian, eta kirol (batez ere pilota), gastronomia eta historiari buruz idazten zuen *La Gaceta del Norte* egunkarian.

49. 1952an abenduaren 25eko, *La Gaceta del Norte*-n; Bromatología popular atala; Artikulua: La Navidad hogareña. “La “Intxaursaltza” y el “Zurrapote”. Juan de Irigoyen. (lehen zutabearen amaieran).

50. <http://morgan.iiia.unam.mx/usr/humanidades/154/Columnas154/Casas.html> web orrian.

berean, gaueko 4retan, alegia), Ama Birjina eta San Jose, testu biblikoaren arabera, Nazaret eta Belen-en artean egindako bidaia eta hara heldu eta nola ostatu eskean ibili ziren irudikatzen dute.

Pasarte hau, Pedro Bidaguren “Garratza”k 1915ean bildutako Gernikako kopletan ere agertzen zaigu. Gaur egun, baten bat abesten bada ere, pasarte osatzen duten koplak hauexek dira:

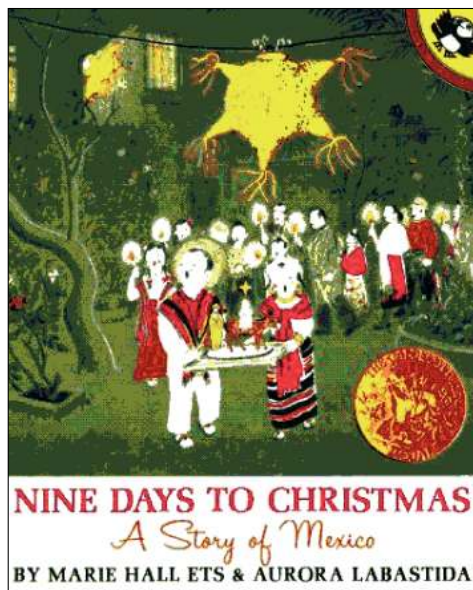
47. Biac Belenera
dute caminatu
ara eldusiria nian
ostatuaren itandu
48. Esquepe etze chubaten
dagos atiac jotén
guisona bentanara
chito neques urtatzen
49. Guisonac bentanatik
gau deu erantzuten
norda ordu onetan
atiac jotén
50. Nor eta nor bisida
etzechu sar orretan
nor eta ser gurasenduque
Jaunaren ordu onetan
51. Ara or etzechu sar bat
uriaren acabuan
abiriac eta baño
estira sartzen barruan

Germán Andrade Labastidaren iritziz, aztekek sakratutzat zuten San Agustín Acolman herrian sortu ziren, bertan Teotihuacan-eko piramideen azpian abenduko hilean Huitzilopochtli-ren jaiotza ospatzen baitzuten. Bertako ohituraz baliatuz, 1528. urtean lehenengo aldiz kristau ohitura berri bat ospatu zen. Fray Pedro de Gante misiolariak bertakoak gonbidatu zituen abestera eta prozesioak egitera Jesukristoren jaiotza eta erromes santuek Nazaret eta Belenen arteko egindako bidaiaaren oroimenez. Horretarako, Jesusen jaiotzaren aurreko bederatzi egunak hartu ziren. Dena dela, ez ziren jai erlijioso legez sendotu 1587 arte, Fray Diego de Soria errektoreak bultzatuta, San Agustín Acolman komentuan ospakizuna urtero egiten hasi zenean.

Sixto V. Aita Santuak 1587an, Fray Diego de Soriari Aginaldo izeneko meza batzuk Nueva Españan ospatzeko eskubidea eman zion. Abenduaren 16 eta 24 bitartean elizaurrean ospatzen zirenak, “Las Posadas”en aitzindariak izan ziren. Gabonetako pasarteak irudikatzeaz gain, kantak atseginagoak egitearren, bengala suteak eta koheteak ere erabiltzen omen zituzten. Gero, ekintza hauek elizetatik auzoetara zabaldu ziren eta, bertan, frutaz egindako pontxe ospetsua erantsi zieten. Beraz, hasiera batean ospakizun erlijiosoak izan zirenak,

denboraren poderioz, jai herrikoi bihurtu ziren, eta auzoetan egiten ziren, frutak, gozokiak, piñatak, paperezko faroltxoak, eta gainontzeko apaingarri guztiak erosteko auzolanetan antolatuz.

Jainkoaren legea eta fedeari buruzko kantak konposatu zituen lehena Fray Pedro de Gante izan zen. Kantu horietan azaltzen zuen nola Jainkoa gizaki egin zen giza leinua askatzeko eta nola Ama Birjina orbanik gabe erditu zen. Dena dela 1530 urterako Fray Juan de Zumarragak lurralde konkistatu berrietan ospatzeko ziren lehen Gabonetan, “Farsa de la Natividad gozosa de Nuestro Salvador” izeneko antzezlan erlijiosoa antzezteko agindu zuen. Horrela, Eliza, dotrina irakasteko antzerki ebanjeliko bat sortzen hasi zen. Urte gutxiren buruan, Fray Andrés de Olmos-ek, “Venida y Adoración de los Reyes Magos” izeneko lantxoak idatzi omen zuen. Antzeztutako pertsonaiak hauexek izan ziren: Jesus Haurra, Ama Birjina, San Jose, Meltxor, Gaspar, Baltasar, mezulari bat, aingerua, Herodes erregea, maizterra eta hiru abade judutar. Hauexek dira, normalki antzezten diren pertsonaiak aldaketa batzuk salbu.



Nine days to Christmas (Iturria: on line).

Abenduaren 16an hasi eta 24an bukatzen diren ohitura hauek Mexiko osoko herri eta hiri askotan antzezten dira oraindik (Oaxaca, Xochimilco, Michoacan, Celaya, Axochiapan, Queretaro, Puerto Vallarta, Tocuaro, Patzcuaro, Ihuatzio, esate baterako). Batzuetan, “La Posada”ri sarrera emateko Pastorela bat antzezten da. Gehienetan erromesen irudiak (Maria eta Jose) prozesioaren aurrealdean jartzen dira ohol baten gainean, nahiz eta leku batzuetan irudi horiek bertako lagun batzuek antzeztu, eta horrela joaten dira faroltxoekin apaindutako kaleetan barrena. Jendeak kantuak abestuz eta kandelak edo faroltxoak eskuetan eramanez, erromesak laguntzen ditu etxez etxe ostatu

eskean. Etxeetan dauden lagunek uko egiten diote eskeari bizpahiru aldiz, eta, ondoren, erromesek bidea jarraitzen dute eskaera hurrengo etxean errepikatzen. Azkenik, etxe batean onartu egiten da eskaera eta ostatua lortzen dute. Kantuak amaitu ahala etxeko atea ireki, argiak piztu eta hasten da jaia. Hausteko piñatak, jateko frutak (jikama, tejokoteak edo kaña) eta ronez bustitako pontxea edateko.

Ziur aski, mota honetako antzerkitxoak, Mundu Berriko indigenen ebanjelizazio prozesuan oinarrituko tresnak izan ziren. Eta horrela, beste hainbat ohiturekin gertatu zen bezala, hango lurraldeen kolonizazioan erabiltzeko eramanak izan ziren (A. Warman, 1972). Baina tresna horiek Europako nekazal komunitateetan ere erabiliak izan ziren zentzu berean, izadiaren zikloak isladatzen zuen jentilen egutegiaren gainean kristau egutegia jarritz. Denboraren kontzepzio arkaikoaren aurrean, kristautasunak ekarri zuen kontzepzio linealak, iragana, oraina eta etorkizunaren kontzeptuen birlaborazio bat suposatu zuen. Arestian esan dudanez, Gabonak ziren denbora kalkulatzeko erabiltzen ziren erreferente berriak. Baina hasiera batean, urtea ez zen aldi berean hasten lurralde ezberdinetan. Batzuetan Gabonekin hasten zen, beste batzuetan, aldiz, Aste Santuarekin. Esate baterako, teologoak urte berria urtarrilaren 1ean hastearen aurka izan ziren luzez, jai jentiltzat jotzen zutelako.

5.6. José Antonio Arana Martija. Marijesien antzezkiak

Gernikako Marijesiak ikertzeko orduan erreferente bat egotekotan, hori J. A. Arana Martijaren lana da, gainera, eragin nabarmena izan du errituari buruz eraiki izan den memoria kolektiboan.

Filologo eta historialari gernikarrak, hainbat lan egin ditu etnomusikologia ikuspuntutik, bederatziurrenako ekintzaren antzezkiak, keinuketa eta kantuen ezaugarri filologikoak ikertuz. Autore honek, gabon kantak bi talde handitan sailkatzen ditu: alde batetik, senideen artean abesten direnak (bai erlijiosoak, bai gastronomikoak); bestetik, errondak edo eskelarienak (Azkuek horrela esaten zion postulaziokoei). Azken hauek, Gabonetako misterioa, Urte berria, Erregeen etorrera, Kandelaria edo Agate Deuna dute aitzaki (Arana Martija, 1981: 28).

Batez ere, jatorrizko data bilatzeko aitortutako xede nagusiarekin abestutako testuen ikerketari ekiten dio, melodia alde batera utziz, testua buruz jakiteko laguntza bat baino ez delako, nahiz eta aldaketa ugari izan (Arana Martija, 2004: 70-71). Halere, bere lan batzuetan, Gernikan abesten diren hiru melodien transkripzioa eskaintzen digu. Horretaz gain, Muxikako, Larrabetzuko edo Zeanuriko melodien konparaketa bat ere aurki dezakegu (Arana Martija, 1981; 2004). Gainera, 1903an Seber Altubek⁵¹ lau behe

51. Seber Altube Lertxundi (Arrasate), Gernikako Musika Bandaren zuzendaria eta Gernikako Orfeoaren egilea.

ahotsentzako egindako moldaketa ere bilakatzen du, zeinek 1905ean Bergaran izandako Lore Jokoetako musika konposaketen lehiaketan parte hartu zuen. Gero, Azkuek bere Cancionero-an pilatu zuen (Arana Martija, 1981: 41-43). Seber Altubek berak, Gernikako Orfeoia 1922ko Eusko Ikaskuntzako Kongresuan abestutako ahots mistoentzako harmonizazioa prestatu zuen (Arana Martija, 1977: 107). Horren ondoren, bere ikaslea izandako Segundo Olaetak, Elai-Alaiko umeen koroentzako moldatu zuen eskenatokietara eramateko. Lehenengo emanaldia Bilboko Buenos Aires antzokian izan zen 1930eko abuztuaren 21ean (J. A. Arana Martija, 1977: 103; V. del Palacio, 1996: 40).

J. A. Arana Martijaren tesiak planteatzen du ez gaudela gabon-kanta arrunt baten aurrean, baizik eta bederatziurreneko luzerako Gabonetako poema musikal eta herrikoi baten aurrean eta hipotesi moduan, Erdi Aro berantiarreko Auto eta Pastoralen antzerki erlijiosoarekin lotzen du, Marijesien hasiera edo jatorria XVII. mendean kokatuz. Ikerlari honen iritziz, Marijesien aurrekari legeztatuak ditzakegun hainbat lan literario eta testu daude, antzekotasun nabarmenak baitituzte. Tartean hurrengo hauek⁵²:

- Nicolas de Zubia Araoz: 1691, Catecismo en San Sebastian. “De las Coplas a la Encarnación y Nacimiento de Nuestro señor Jesu christo”. Mitxelena, Luis (1964) “*Textos Arcaicos Vascos*”. Minotauro: 138-9.
- Jose de Lezamiz: 1699, Vida del Apostol Santiago (Mexiko). Biblioteca Nacional de Mexico eta Euskaltzaindia.
- Sebastian de la Gandara: Gabon canta de Gernika. 1757.
- Escribano Barrutia (Mondragon) “Acto para la Nochebuena”. In: “*Euskera*”, Euskaltzaindiaren lan eta agiriak, Bilbo: 1960; 275 orr.
- Sor Luisa de la Misericordia (Conde de Peñafloredaren goitzena) Azkoitia “Gabon Sariak”. XVIII mendearen erdialdean.
- Cancion navideña guerniquesa anonima de 1801. Adolfo Arejita, 1993.

Gernikako errondetan abesten den testuak, beste testu hauekin guztiekin zerikusirik eduki dezake Arana Martijaren ustean, baina autore honek, batez ere, Zubia eta Lezamiz erlijiosoek euskaraz idatzitako Doctrina Christiana azpimarratzen du. Mexikon aurkitutako testu hau XVII. mendekoa da (1699), eta bertan agertzen diren lehenengo sei koplak, eta gaur egun Gernikako Marijesietan abesten direnak berdinak dira. Zentzu horretan, autore honen hipotesiak badu nolabait ikuspegi difusionista bat.

52. Ikusi J. A. Arana Martija (1981; 2004) edo V. del Palacio (1997; 2000).



Zubia eta Lezamiz ek argitaratutako testuaren azala. *Coplas a la Encarnación y Nacimiento de Nuestro Señor Jesu-christo*. Iturria: Euskaltzaindia.

Argudio horiekin erantzun zuen Arana Martijak, J. Gómez Tejedorek 1965ean prentsan eta irratian argitaratu zuen artikulu bati, non azken hau poemaren jatorriaz eta edukiaz aritzen zen gaztelako erromantzetegiarekin lotuz. Arana Martijak, aldiz, euskal ahozko literaturaren gai bat zela argudiatzen zuen⁵³. Argi dago literatura biak harremanetan izan zirela eta eztabaida honen zergatia trantsizio politikoaren testuinguruan identitatearen berreraiketarako erabiltzen ziren hainbat aspektuekin lotuta dagoela.

Azken finean, koroa eta bakarlariaren arteko solasa, ibilera eta belau-nikazioaren antzekizuna, errondaren denbora mugatua (ordu eta erdi), eta antzerki lan bateko hiru ekitaldi ematen duten hiru melodia ezberdinak dira, autore honek erabiltzen dituen argudio nagusiak euskal erromantzean idatzitako lehendabiziko lan eszenikoaren hondakinen aurrean gaudela planteatzeko:

Con lo dicho creo poder afirmar que los Marijeses de Gernika constituyen un resto de una pieza teatral que con el tiempo fue perdiendo su primitiva factura escénica para convertirse en una ronda callejera. (Arana Martija, 79d: 39).

Baina Arana Martijak planteatutako hipotesiaren azpian beste ideia bat dago. Hau da, Erdi Aroko biztanleria *illiterati* ebanjelizatzeke tresna pedagogiko baten aurrean gaudela. Erdi Aroko kultura horretan askoz gehiago ziren

53. 1965ean *Brisas Guerniquesas* izeneko parrokiako publikazioan.

errezitatuko testuak idatzitakoak baino, eta autoreak entzuleengana zuzentzen ziren, ez irakurleengana (Guriévich, 1990: 48). Zentzu honetan, gogora dezagun, 1919ean Pedro Bidagurenek argitaratutako Marijesien testuaren azpitituluak zera dio: “Marijesiac: Burus euquiteco direnac”.

Publikoan egindako errezitazio horretan, keinuaz gain, Marijesien kantuen ezaugarria den errepikatutako hitzak oso garrantzi handia du. Zentzu honetan, errituaren estetika, antzekizunak eta irudikarioak, harreman zuzena dute Erdi Aroko *Ars memorativa*-rekin edo Memoriaren artearekin⁵⁴. Alegia, mnemotekniarekin. Honek bi helburu nagusi zituen: alde batetik, Historia Sakratuaren pertsonaiak ezagutaraztea; bestetik, leku eta gertaera sakratuak gizaklen gogoan finkatzea. Errepikakorra eta mnemoteknikoa den eskenografia horrek, garai horretako ideia sozialak eta erlijiosoak adierazten dituen kontakizun moral, pedagogiko eta doktrinal baten aurrean kokatzen gaitu.

Indar eta edertasun hunkigarriak izan arren, kantuetan erabilitako melodien urritasunak testuaren memorizazioa errazten du. Horrela, errituari eraginkortasun performatiboa ematen dioten ezaugarriak hauek izango lirake: alde batetik, keinua (ibiltzea, gelditzea, belaunikatzea), errepikatutako hitza (aspertu arte errepikatutako leloak) eta nahiz hunkigarriak izan, tonubako melodiak.

Ikerlari honek, Marijesien antzekizuna antzerkiaren kontzeptu klasikoak erabiliz aztertzen du, hau da, testuaren filologia eta antzekizuna abiapuntutzat hartuz. Baina performantzaren ikuspuntutik errituak hartzen duen tratamendua haratago doa, eta horretarako etengabeko begirada sor zaio ekintzaren testuinguruan egiten den keinuari.

5.7. Vicente del Palacio, Gernikazaharra eta mikrohistoria

V. del Palacio-k, Gernikazaharra taldearen partaideak burututako lan historiko eta etnografikoek, bidai bat proposatzen digute errituaren mikrohistoriaren barne. Aldaba izeneko tokiko aldizkarian argitaratutako hiru txostenetan, autore honek lan etnografiko interesgarri bat egiten du.

Alde batetik argitaratutako testu eta melodia guztiak biltzen ditu, baita prentsan agertutako informazioa ere. Baina batez ere, errituaren mikrohistoria bat idazten du, hau da, barneko historian izandako pertsonai xeble eta herrikoien berri ematen digu, XX. mendean zehar Marijesiak izandakoen izenak eta biografia, haien egoera laboral, sozial, erlijioso eta ekonomikoa ikertuz. Horretarako hiru denbora tarte ezberdintzen ditu. Lehenengoa, Gerra Zibila gertatu arte, bigarrena gerra ostekoa, eta hirugarren bat, 70. hamarkadan hasi eta gaur egun arte.

54. *Ars memorativi* buruz ikusi: Flor, Fernando R. de la (1996).

5.8. Xabier Icobalceta. Berreskuratze, sekularizazioa eta politizazioa

F. J. Icobalcetak, 1994an, Pariseko Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-en, “Le sens politique des fêtes á Gernika-Pays Basque” izeneko tesia aurkeztu zuen. Bertan, Gernikako urte osoko jaietako zikloaren ikerketa antropologiko bat egiten du ikuspuntu estrukturo-funtzionalista batetik, bi ziklo handitan sailkatuz, udakoak eta negukoak, eta Marijesiak neguko zikloan sartuz.

Autore honek igarotze-erritutzat jotzen ditu. Beraz, A. van Gennepen segregazioa, liminal unea eta agregazioaren eskema aplikatzen du eta baita V. Turnerren prozesu erritualaren teoriak ere. Paradigma horren babesean, Franko erregimenaren ondoko trantsizio politikoarekin batera, errituaren sekularizazioaren garapena planteatzen du eta, aldi berean, erregimen horretan klandestinitatean izandako euskal kulturaren berreskurapen prozesu handiago batean koka dezakegun berpizketa prozesu bat. Errituak oinarritzko aldaketak jasaten ditu. Alde batetik, nahiz eta betidanik gizonen ardura izan, ordutik hona emakumeak hasi ziren parte hartzen. Bestalde, parte hartzen duten gehienak ez dira sinestunak, ez eta gutxiagorik ere praktikanteak, ezaugarri erlijioso hain nabarmenak dituen erritu bati dagokion bezala.

70eko hamarkadaren erdian, marko sozio-politikoaren aldaketarekin batera, abesten diren koplei, politiko kutsuko hiru kopla berri erantsiko dizkiete (gehi postulaziorako beste laugarren bat, “Bederatzi gau tristetan...”). Kopla laiko horiek, trikiti-kopla dira edo sasi-soinuko tankerako kopla (Hor goian ...hor behean ...) bertsotan sarri erabilitako formatua. Baina kopla horiek errituaren sekularizazioaren ondorio izan arren, gernikar irudikarioa osatzen duten muga eta harreman geo-politikoaren indizeak bezala ere ikus ditzakegu, bai Gernika auzoko herriekin (Errigoiti esate baterako), bai Euskal Herria, Espainia eta Frantzia estatuekin. Indize horiek tokiko identitatea indartzeaz gain, euskaldun esparru zabalago batera luzatzen dute. Era berean erakusten digute nola erabiltzen den irudikarioan, komunitatearen gu maiestatiko hori axis mundi-an kokatzen dela, guztiaren erdian, goitik eta behetik inguratutik, alegia.

Hor goiko landetan
eperrak dabiltz kantetan
Errigoitiko alkatari
Kaka ein`tziela praketan

Hor goian Juaniko
hemen behean Periko
eta bien bitartean dago
Martzelino Polanko

Hor goian Frantzia
Hor behean Espainia
eta bien bitartean dago
Gora Euskadi Askatuta

Berreskuraketa edo berpizketa prozesu horretan errituak esanahi berriak hartzen ditu eta, aldi berean, ordura arte erabilitako erreferenteak baino zabalagoak bilatzen duen dimentsio identitario sendo bat ere. Zehazki, trantsizioko irudikazio abertzalean oinarritutako dimentsio politikoak dituzten erreferente publikoak.

Ildo honi jarraituz, hurrengo puntuetan garatzen saiatuko naizen galderak hauexek dira: zeintzuk diren esanahi berri horiek; nola hedatzen diren; eta nortzuk diren esanahi horien eta identitate berreraiketaren eragileak.

6. TOKIKO IDENTITATEAREN BERRERAIKETA

6.1. Ondare kulturalaren berreskurapena Gernikan

Antropologiak ondare kulturalaren berreskurapena ikertu du, batez ere, maila lokalean jazotzen diren garapen-proiektuen bultzatzaile modura hartuta. Hain zuzen ere, ondare horren garrantzia oinarritzat aipatzen du, zeren eta oinarri horren gainean, alde ekonomikoari dagokionez, herriak berpizten baitira eta, halaber, giza-taldeek berariazko identitatea eta komunitate-sentimendua birsortzen baitute⁵⁵.

Gernikan eta bere inguruan, Urdaibai Biosfera-Erreserba deritzon inguru horretan alegia, berreskurapen-fenomeno horrek hainbat aurpegi ditu. Azken hamarkadetan, euskal administrazioek eta beste instituzio batzuek arreta turistikoa berezia ipini dute gune horretan, bertan dauden hiriguneen jarduera industrialak alde batera utzita⁵⁶. Garapen ekonomikoa bultzatzeko bideratuta dagoen turismoaren gaineko interes horrek arreta berezia jartzen dio ondare kulturalari. Ildo horretan, denbora-tarte laburrean Gernikako Udalak bi museo ireki ditu: *Euskal Herria Museoa* eta *Gernika Museoa (Bakearen Museoa)*⁵⁷.

Bestalde, Administrazioetik bultzatzen diren ekimenetatik kanpo, eskualdeko erakunde, giza-mugimendu eta kultura-taldeen partez, beste batzuk ere sortu dira. Dirudenez, garapen ekonomikoari begira egon barik eta nortasun-ikusuntu bati jarraituz.

Alde batetik, bertako ondare arkeologikoari buruz lan egiten duten “Agiri” bezalako elkarteak ditugu. Aldi berean, “Urdaibaiko Galtzagorriak” bolondres-taldea aipatuko nuke. Talde horrek, ondare kulturalaren (karobien, trikuharrien, haremuinen, bertako hazien eta abarren) berreskurapenaren alde burutzen

55. Moira G. Simpson (1996); L. Karp y Kraemer (1992); Kepa Fernandez de Larrinoa (1999; 2003).

56. Urdaibaiko Biosfera Erreserbaren Turismo Egitamua Sektoriala (1998ko urrian; 14-29 orr.).

57. Euskal Herriko aspektu politiko, ekonomiko eta linguistikoak eta euskaldunon historiako zenbait pertsonaia ospetsu biltzen dituena; *Gernikako historiari buruzko Museoa*, erakusteko bideratuta. Bertako bisita-triptikoan ipintzen duen moduan, “Gernikak bere historian zehar adierazi edo adierazten duenaren ikuspegi orokorra eskaintzen digute euskaldun guztiontzako (demokrazia, foruak, askatasuna...) eta gaur egun mundialki sinbolizatzen duena (giza-eskubideak, bakea...)”.

ditu ekintzak, hots, biodibertsitatea, etnografia-, arkeologia- eta natura-arloak lantzen ditu. Instituzioen eta erakundeen interes edo inplikazio falta dela-eta, galtzeko zorian dauden aztarna kultural eta ekologikoen berreskurapenari lehentasuna ematen diote, batez ere. Ekintza horiek garapen jasangarrian⁵⁸ eta ahaztuak gelditu diren produkzio-ereduetan dute oinarri. “Erromantizismo kaletar”etik bultzatutako ekintzak direla pentsa daitekeen arren, garrantzi handikoak dira identitate-berreskurapenaren aldetik.

Bestetik, ahozketasunaren arloan, Elai-Alai dantza taldearen 75. urtemuga zela-eta, abian ipini zuen “Gure ohiturak suspertuz” kanpaina dugu. Herriko ahozko ondare eta folkloreak berreskurapenari zuzenduta, neguan ospatzen diren jai, erritu eta dantzen berpiztea izan zuen xede nagusia: “Gabon gaba”ko Marijesiak, Erregeak datoz, Kandelerio, Agate Deuna, Eguen Zuri edota gernikarrak propio diren hainbat dantza: Erregelak edo Uriko aureskua, esate baterako. Herri osoan ipini ziren kartelen bidez, gonbidapen berezia luzatzen zitzairen biztanle guztiei parte har zezaten (“Erdi danok”). Beste aldetik, abesten diren kantak, beraien ezaugarri bereziak eta guzti, herritik sakabanatu zen CD batean argitaratu ziren “herrian zabal daitezen”.

Ekimen hau abian ipini zen gazteen partaidetza gutxitzen zihoalako horrelako ekintzetan, eta batik bat, ondare horren galeraren sentimendua nabaria zelako biztanleen artean. Lan honen helburua, jai-gertakari horien artean, jai zehatz baten berpizketa-prozesua aztertzea da. Gernikarrentzako ohitura esanguratsu bat balego, hori Marijesiena litzateke ezbairik barik. Horien gauezkotasun eta klandestinitateari esker “begi turistiko”aren interes eta irizpidetik at gelditu dira. Ezaugarri hoiei ezker, makina bat turistentzako edo “beraneante-udatiar”entzako espektakulu bihurtzea saihestu du. Baliteke, tokian tokiko mailan, hain markatuta dagoen identitate-karakterra horregatik hartu izatea. Jarraian ikusiko dugunez, prozesu horretan Elai-Alai taldeak garrantzi handia izan du.

6.2. ELAI-ALAI taldea

J. A. Arana Martija euskaltzain eta historialari gernikarraren hitzetan “Euskal Herriko lehenbiziko koreografia-taldea Elai-Alai da” (1977: 10). Nahiz eta taldearen bataio ofiziala Elai-Alai izenarekin 1930eko apirilaren 5ean izan, lehenengo agerpen publikoa 1927ko uztailaren 30ean izan zen.

Elai Alai taldea, Herriko Musika-Bandako eta Akademiako zuzendaria zenaren (Segundo Olaetaren) eskutik sortu zen. 1927ko hasieran, Segundok, Seber Altuberen ikasleak, egiten zuen lana bandarekin aldizkatuz, umeen dantza-taldeak antolatzen hasi zen euskal musika-ohiturak eta antzerkitxoak plazaratzeko asmoz (dantzak, abestiak eta eszena). Olaetak, Gernikako tradizio

⁵⁸. Jarduera sozioekonomikoen egokitzapen eta garapenerako egitaraua: Urdaibaiko Biosfera Erreserbaren Tokiko 21 Agenda”; 1999, Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia. 64-67; 123-126 orr.

musikalak aintzat hartuta prestatu zituen antzerkitxoaren artean Kandelario edo Marijesiak ditugu. Horiek, Gerra Zibilak sorrarazitako derrigorrezko erbestean, koru modura antzeztu ziren Frantzian barrena. Adibidez, *PTT Nord de Paris* irratian, 1938ko Gabonetan egindako emanaldia, hainbeste gernikarrek hunkiturik entzun zuten, euren belarrietara heldu baitzen uhinen bitartez⁵⁹.

Une horretan, ohitura horiek jatorrizko edo berezko “locus”etik mugiarazi ziren, hau da, Gernikako kaleetatik eskenatokietara eraman ziren. Hots, Lorejokoen unean koka daitekeen testuinguru-aldaketa izaten da⁶⁰.

Gerra amaitu ondoren, taldeko partaideak etxera bueltatu ziren; halere, taldea beranduago berrantolatu zen. Taldea, Tx. Unzaluren eskutik, 1965eko maiatzean birsortu zen eta gaur egun arte jardun du gernikarren artean dantza tradizionalak mantentzen (Arana Martija, 1977: 67). Bitartean, Gernikak 1937 urtean jaso zuen bonbardaketaren osteko hondamendia oraindik bero egonda, 1940 urtean hain zuzen, Marijesiek ohiturari eutsi zioten. Antza denez, bonbardaketa eta gero, soilik bi urtez egin zioten kale ohiturari, “Estebanillo” bakarlari ospetsuaren heriotzaren ondorioz. Dena dela, hauxe izango da gerra ostean Gernikako jai-egutegian bizirik iraungo duen ohitura bakarra.

Garai berri honetan, 1965etik aurrera alegia, gerra ostean galduz joan diren ohiturak berreskuratzen eta bizirik iraun zuen bakarra berpizten saiatu zen. Horrela, dantza-talde soil bat baino gehiago bihurtuko da, galdu ziren ohiturak berreskuratzeari, berpizteari eta ikertzeari ekiten baitio; eta eurek dioten legez: “Elai-Alairen asmoa ohiturak bizimodu bihurtzea izango da”⁶¹.

Ildo honetan, bere burua talde kultural eta dinamiko modura ikusten dute. Euskal Herriko kulturaren dantzek izan duten garrantziaren eskutik sortzen delako, eta dantza tradizionalak hedatzeaz gain, beharrezkoa denean, ikertzen eta berreskuratzen ere saiatzen baita. Gainera, arestian ikusi dugunez, berreskurapen-lana herriko jai egutegi osora hedatzen da. 70eko (XX. m.) hamarkadak dakarren marko historiko, politiko eta sozial berrian, ohituren bultzakadak arrakasta lortzen du neurri batean.

Hala eta guztiz ere, hiru hamarkada igaro eta gero, bultzakada berria emateko beharra sortu zen, herriko kultur ondarearen galera gertatzen zebilela uste baitzen; horregatik, bere 75. urteurrena ospatzeko “*Gure ohiturak suspertuz: Elai-Alai 1927-2002*” izenpean kanpaina bat abian ipini zuen.

59. Ikusi: J. A. Arana Martija (1977: 58); F. J. Icobalceta (1994: 55); V. del Palacio (1996: 40).

60. “Fiestas Euscaras” izenpean ezagunak ere. Antoine D`Abbadiek bultzatuta, 1853 urtean hasi eta XX. mendearen bigarren hamarkada arte iraun zuten. Funtsean topaketa literarioak bertsoan eta prosan, abesbatzen ekitaldiak, bertsolariak, txistulariak, herri kirolak eta abar izaten ziren. Jai horien funtsezko izaera kulturala izan ere, alde politiko garrantzitsua ere bazuten garaiko egoera zela eta, Euskal kulturaren ezaugarriak goraipatzeko eta gordetzeko tresna bihurtu ziren. Foruen derogazioaren ondorioz, 1839an, krisi larrian zegoen euskal identitatea isladatzen baitzuten.

61. *Busturialdean Bagabiz* aldizkariaren 3. zenbakia, M. Oruek sinatua (11. orr.). Izenburua, “Elai-Alai: Herriari dagokiona itzultzen 75 urtez”.

Dantzei buruz, taldearen partaide batek beste ohiturei luzatu ahal zaien honako hausnarketa hau egiten zuen:

Orain ez da egoten ia inor, bakarrik mezatara joaten direnak. Lehen ekitaldiak ordu eta erdikoak izaten ziren, orain askoz laburragoak izan behar dira, bestela jendeak alde egiten dau. Beste giro bat egoten zan, folklorea izaten zan euskaldun izaera indartuteko eta danak parte hartuten gendun. [...] Orain jende gitxi batuten da beste gauza batzuk daukazalako buruan: gimnasio batera joan egunero eta itxura zaindu. [...] Gazteak musika eta martxa gurago dabe eta jantzak ez hainbeste⁶².

Argi dago industrializazio- eta modernizazio-prozesuekin inposatzen diren bizimoduek edo bizi-arauek aldaketa garrantzitsua dakartela tradizioetik datozen adierazpen erritualistikoak bizitzeko eran (V. Turner, 1986; 1988). Baina ez nuke esango bizi-arau horiek adierazpen horien desagerpena nahitaez baldintzatuko dutenik. Jarraian ikusiko dugunez, tokian tokikoaren esnatze-prozesua eta tradizioen berreskurapen-fenomenoa, identitatearen ikuspuntutik, oso joera orokorra da (K. Fernández de Larrinoa, 2000).

6.3. Marijesien berpizketa 70eko hamarkadan: errituaren berritzaileak edo identitatearen egileak

Nahiz eta Elai-Alai taldearen kanpainaren helburuen artean Marijesien ohitura egon, hauek beraien aldetik erritua zabaltzeko eta sendotzeko ekimenak planteatzen dituzte. Gaur egun bizirik dirauen Marijesien berpizte-prozesua, gerra zibilaren ostean hasi zela esan dezakegu (eta lehenago ere esango nuke, gerra baino lehen egon ziren testuinguru aldaketak kontuan hartuz gero). Halere, aipatu beharko genuke 70eko hamarkada garrantzi handiko une modura prozesu horretan. Gerra osteko lekukoa hartu zuen gernikar talde txiki hura zahartzen ari zen. Horregatik, garai hartako egoera sozio-politikoaren laguntzaz, belaunaldi berri bati lekukoa hartzeko bidea erraztu zitzaion, eta erritua zabalduz eta sendotuz joan zen.

Hamarkada horretan, gaueko errondan parte hartzen zuen jendearen kopurua nabarmen handitu zen. Ricardo Zalloren bitartez, Gernikako Batxilergo Institutuko ikasleak eta, ondoren, Arana Martijak zuzenduko zukeen Andra Mari Koraleko kideak parte hartu zuten. Lehengo belaunaldiaren motibazioa azken egunean batzen zen dirua bazen ere, belaunaldi berriak beste motibazio batzuk ditu⁶³. Esate baterako, egoera politikoaren eraginez, lorpen politikoei lotzen zen tradizioa mantentzeko nahia edota, besterik gabe, gauez ibiltzearen gau-pasa eginez (gogora dezagun gehienak 15/16 urteko gazteak zirela). Hurrengo hamarkadan, larunbat gaueko errondan 120 partaide ei ziren, denak ez abestu arren. Gaur egun, asteburuko gauetan makina bat gazte azaltzen dira, aste barruko egunetan joaten diren kopurua 60 eta 70 lagunen artekoa izan arren.

62. Txebi Arriaga, Elai-Alai taldeko partaidea, *Busturialdean Bagabiz* aldizkariaren 3. zenbakian, 7. orr.

63. Ikusi: del Palacio (2000: 40).



Entsaioetako kartela. Iturria: J. A. Sagredo-ren artxiboa.

Beraz, 70eko hamarkadan urrats esanguratsua ematen da errituaren berpizteari dagokionez. Baina erritua zabaltzeko eta sendotzeko beharraren sentimenduak bizirik darrai gaur egun. Soilik ikusi behar da gernikarrei aurreko batzarrean, entseiuetan, edo errondetan parte hartzeko luzatzen zaien kartelen bidezko gonbidapena (“kantatzen jakin ala ez jakin”). Buruz abesten diren Marijesien koplak eta errituaren zatien azalpenak biltzen dituen eta argitaratu berria den disko konpaktua ere, ardura honen beste adibide bat dela uste dut.

Gaur egunari begirada etnografiko bat botatzen badiogu, erritu honen partaideak mozorroturik joan beharrean, kalez jantzita doazela ikus dezakegu. Ildo honetan eta lehen aipatu dudak “folklorismo”aren definizio zehatza kontuan harturik, ezin dezakegu esan folklorizatu denik, beste ohiturekin gertatu ei den moduan (Olentzero, Agate Deuna). Beraz, bizi izan duten esanahien eta testuinguruen birlaboraziotik aparte, Marijesiek bizirik dirauten ohitura izango litzateke.

6.4. Birkontestualizazioa eta esanahi berria

Tokian tokiarekiko, komunitarioarekiko, erritualizazioarekiko edota erlijio-soarekiko (beste esparru batzuetara zabaltzen den sakralitatearen ildoan) sortzen doan interesak, berba baten, sinbolikoaren susperraldiak, Europako antropologia-munduan ustekabeen harrapatu zuen (Boissevain, 1982: 7). Gaur egun, aldiz, aurrerapenak ekarri dituen joerekin desenkantaturik dagoen gizarte honetan,

agerian den errealitate bat bezala ikusten da. Ildo horretan, positibismoak eta irrazionalaren ukapenak eragindako hustuketa-hamarkaden ostean, komunitate organikoak nolabaiteko garrantzia hartuko luke gizabanakoaren aurrean. Hau argi gelditzen da egunerokotasunean agertzen diren gizarte tradizionalaren arauak isladatzen dituzten jarrera komunitario horietan. J. Martínez-ek honelaxe dio: “la sociedad habría buscado otros recursos de subsistencia simbólica, recurriendo en los intentos de su redefinición a la capacidad generadora de identidad de los rituales” (2002: 143).

60ko hamarkadatik aurrera, Franco garaian klandestinitatean egon zen kultura oso batek, berdefiniziorako espazioak zabaltzen ditu. Hasiera batean dimentsio kulturean adierazten zen berreraiketa-prozesu bat sortzen da. Elai Alai taldeko partaidearen esanak adierazten duen moduan, kultura, erresistentzia eta birsortzerako bide bihurtzen da. Euskal identitatearen oinarriaren berreskuraketa-prozesu hau, denbora pasa ahala, politizatuz joango da⁶⁴. Horren emaitza, lokalaren mugen eta identitatearen kontzientzia hazkorra dugu, eta historia, tradizio eta ohituretan gero eta interes handiagoa.

70eko hamarkadatik aurrera lekukoa hartzen duen belaunaldi berriak, testuinguru sozio-politiko berriari egokitzen diren esanahi berriak ematen dizkio, kapital sinbolikoa pilatuz eta identitatearen egileak bilakatuz. Berkontestualizazio bat izaten da lehengo zentzua galduz eta identitate politikoa adierazteko eskenatokia bilakatuz. Hots, agertzen ziren muga sinbolikoek beste dimentsio bat hartzen dute, lokalarenak baino zabalagoak, baina tokian tokikoaren idiosinkrasia horri eutsita.

Berreraikuntza identitarioak, muga sinbolikoak ezartzea dakar, barru eta kanpo artean (barneraketa eta bazterketa, nahitaez sortzen diren joerak ditugu). Eta espazioaren murrizketarekin batera beste murrizketa garrantzitsuagoa dugu, soziala alegia. Hau 16. koplaren⁶⁵ bidez egiten da. Kopla hau erdaraz abesten da eta tradizionalki Guardia Zibilei eta Ertzaintzari eskaintzen zaie, herriko “arrotzak” irudikatzen baitute. Erritualek “garen” horren bizimoldeak finkatzen dituzte, markatu eta identifikatu egiten den arrotzaren aurrean.

Zentzu honetan, esanahi berri horien adibiderik argiena 70eko hamarkadan testuari erantsi zizkieten kopla laikoena⁶⁶ izango litzateke. Erritua erabilia izan zen adierazpen politikorako leku bat bezala. Ordura arte, frankismoaren debekuaren ondorioz, baimendutako espresio publikoaren bidetik at gelditu ziren adierazpen politikoak, hain zuzen.

Kutsu politiko argia duten kopla horiek, ematen zaion esanahi berriaren arrastoa erakusten digute eta, agian paradoxikoki, jende gehien joaten den garaian berpizketa-beharra bizirik jarraitzearena ulertzen lagunduko digute

64. Fernández de Larinoa (1991); Martínez Montoya (2002).

65. Erdaraz abesten den kopla 16.a da, eta aintzinan herrigunean zegoen Guardia Zibilaren koartelaren aurrean abesten zen (Uribitarte kalean). Gero, Astra armen lantegian zegoen garitaren aurrean ere abesten zen, eta, Ertzaintzaren koartelaren aurrean ere bai.

66. Kopla hauek ikusteko begiratu aurreko puntuan.

ere. Gainera, azken finean, hausnarketa hau Elai-Alai taldearen “Gure ohituak suspertuz” kanpainaren helburu diren ohituren berreskuraketa-edota berpizketa-prozesuei luza diezaiokegu: Marijesiak, Erregeak datoz, Kandelerio, Agate Deuna, Eguen Zuri, edota Erregelak eta Uriko aureskua, etab. Marijesien tradizioak beste ohituren aurrean berezko berezitasunak eduki arren.

7. ESPAZIOA IBILIZ ETA ERABILIZ

El lugar antropológico, es al mismo tiempo principio de sentido
para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad
para aquel que observa.
(M. Augé, 2002: 58)

7.1. Erritualizatutako tokian tokiko espazioak. Lekuak

Azaltzeko gelditzen zitzaidan hirugarren galdera zera zen: nola hedatzen diren gainontzeko komunitateari, errituari erantsitako esanahi berri horiek. Horretarako, uste dut espazioaren erritualizazioaren azterketa batek arazo hau ulertzeko argitasun apur bat ekar lezakeela.

Komunitate askok, beraien identitateak definitzeko garaian, lurraldearekin duten lokarrien arabera egiten dute. Hau da Euskal Herriaren kasua, non lurraldearekiko atxikimenduek garrantzi handia duten zentzu honetan. Iraganean, bitzta soziala egituratzeko erabiltzen ziren espazioak berriz aktibatzen dira esanguratsuki erritu tradizional horietan, identitate kontzientzia sortzeko ahalmena duten leku bilakatuz.

“Leku” kontzeptua, kulturalki antzemandako eta eraikitako kategoria bat bezala ulertzen da. Leku horretan, komunitate batek bere inguruari zentzua emateko, ekimen sozialak eta kosmologikoak txertatzen ditu. M. Augén iritziz, espazio bat leku bat bezala ulertuta izateak, bertako biztanleei ematen dien zentzuan datza. Beraz, bere aspektu identifikatorioen, errelazionalen eta historikoen arabera definitzen da, “ez leku”etatik ezberdinduz, non gizakiak ez duen bere indibidualitatea gainditzeko lokarririk (M. Augé, 2002: 58).

Ibilitako eta erritualizatutako espazioari ordenamendu bat ematen zaio, europar nekazal gizarteetan ordena kosmologiko biribila irudikatzea bilatzen zuen ordenamendua hain zuzen ere, eta, aldi berean, sozial mailan, auzotarren arteko eskubide eta betebeharren elkarrikotasun kateen bitartez irudikatzen zen ordenamendua⁶⁷. Hortik dator literatura antropologikoan, horrelako gizarteak izendatzeko “komunitate holistiko”en kontzeptua, zeren eta dena egituratuta

67. *Renque*, aldizkatzia, üngüru, eta horrelako kontzeptuen gainean ikusi S. Ott (1981) edo J. Martínez Montoya-ren lanak (1996).

zegoen logika amankomuna jarraituz, nahiz eta logika hau, Augék berak aipatzen duen moduan, antropologoaren “osotasuneko tentazioa”ren emaitza izan (M. Augé, 2002: 54).

La idea de círculo es típica de las sociedades campesinas. La vida social y cultural así como la cósmica y productiva se basan en el principio de circularidad. La cadena de obligaciones y deberes de la vida social se hace cognición, se ritualiza y se mitologiza dando lugar a lo que se conoce como renque, *aldizkatzi*, adra, vecera, etc. (J. Martínez Montoya, 2002: 104).

Espazioa eta denbora erritualki antolatzen dira bertan elkar daitezen iragana eta gaurkotasuna, bizirik daudenek eta hildakoek. Baina gaur egun bizitzen, erabiltzen eta ibiltzen dituztenak aktibatutako eta birlaboratutako memoriako espazio hauek, tradizioaren berrulertze berria faboratzen duten esanahi berriak hartzen dituzte. Hau izaten da berreskuratutako edo berpiztutako ohitura eta erritu hauetako askotan erabiltzen den eredua.

7.2. Espazioak ibiliz eta erabiliz

Gaueko erronda hauetan egiten dituzten ibilbideek Gernika osoa hartzen dute. Egítez, abeslariak badute herriko azken txokoetara heltzeko interes berezia. Horrela, herriaren hazkundera egokitu dituzte ibilbideak, beraz erdialdeko txangoari egunero eta txandaka, herriko hiru norabideetan hazi diren auzoetatik beste bat eransten zaio: Erretereria, Lurgorri eta Landaberde-Los Tilos. Bisitaldien frekuentzia auzoen tamainaren arabera egiten da proportzionalki; horrela, batek besteak baino handiagoa denez, lau bisita izaten ditu eta, txikienak, aldiz, bi baino ez.

Beraz, bederatzi gauetatik 1.a, 4.a, 6.a, eta 9.a, lehen aipatutako hiru auzoetatik batera joaten dira; 2.a, 5.a, eta 8.a, bigarren auzo batera, eta 3. eta 7. gauak hirugarren auzora. Auzoak bisitatzen diren ordena aldakorra izaten da, baina honela laburbildu liteke:

- Lurgorri (Hegoaldeko norabidean): abenduaren 16, 18, 21 eta 24ko gauak
- Erretereria (Ekialdeko norabidean): abenduaren 17, 20 eta 23ko gauak
- Landaberde-Los Tilos (Iparraldeko norabidean): ... abenduaren 19 eta 22ko gauak

Gernika osora iristeko interesa ez da soilik abeslariena, baizik eta auzo horietako bizilagunena ere. Berriemaile batek esaten zidan moduan, Marijesiek sarritan telefonoz jasotzen zituzten auzotar horien deiak euren etxeen azpitik pasatzeko eskatuz, eta, horrela, kantuak entzun ahal izateko neguko gau hotzetan. Bestalde, interes hau bada Gernikaren irudikazio baten funtzionamenduaren indikadorea, osotasun itxi eta mugatu bat osatzen duen espazio komunitario bat bezala. Bizi eta ibili egiten duen komunitate horren metafora espaziala den lurraldetasun unitate bat bezala, hain zuzen.

Nolabait, espazio horretan egiten diren geldialdiak, keinuak eta jarrerak, komunitatearen egiturari buruz, errituak esanahiak transmititzeko erabiltzen dituen funtsezko sinboloak bilakatzen dira. Zentzu honetan, egiten duten

ibilbidea geosinbolo⁶⁸ bat da. Hots, gernikarren iritzian, identitate komunitarioa elikatzen duen dimentsio sinbolika duen ibilbide bat, hain zuzen. Ondorioz, horrela ibilitako espazioa, komunitatearen sinbolo metonimikoa bilakatzen da.

7.2.1. Elizen arteko ibileraren sekuentzia estrukturala; elizaurrea eta esparru publikoa; herriko elizaren espazioa

Sekuentzia estrukturalaren kontzeptua, ekintzaren garapenean agertzen diren sekuentziak izendatzeko erabiliko dut, P. Jimeno Salvatierrak (2002: 72) proposatzen duen *sintagma erritualaren* zentzuan, hain zuzen. Hauek baitira errituaren egitura osatzen duten oinarritzko elementuak.

Ibilbide hauetan, gauero bizpahiru aldiz errepikatzen den sekuentzia erritual bat ikus dezakegu. Hau, elizaurrean egiten den belaunikazio batekin hasten da, komunitatearen baloreei eta tradizioei umilazioa eta sumisioa adierazten duen keinu batekin. Horren ondoren, ibilbidea hasten da, eta jarraituko du herriko hurrengo eliza aurkitu arte, non keinua eta agurraren kopia errepikatu egingo diren.

Aurrerago aipatuko dudanez, espazio horien arteko ibilbidean, taldeak belaunikazio keinu hau egiten ez den beste hainbat leku ezberdinetan gelditzen da. Beraz, oinarritzko sekuentzia errituala elizen artean izango litzateke, edo hobe esanda, elizaurretik elizaurrera, komunitateari, tradizioari eta arau moralei loturiko espazio horien nolabaiteko jabetzea adierazi nahian. Iraganean elizaurreko espazioa, auto-erregulazio politikoaren espazioa zen, hau da, publikoaren espazioa eta, beraz, maskulinoa. T. del Valle horrela azaltzen du:

Me parece importante esta diferenciación entre iglesia y atrio, entendiéndose por la primera el recinto cerrado. Aquí se da un contraste entre recinto cerrado, sagrado asociado a las mujeres, y el atrio, espacio abierto, político, propio de los hombres. Ha sido en los atrios donde tradicionalmente se realizaban reuniones en las que se trataban y decidían asuntos relativos a la comunidad. En estas reuniones sociales estaban solamente presentes los hombres. (T. del Valle, 1996: 20).

Marijesiak azken eguneko errondan baino ez dira elizan sartzen (24an goizeko 7etan), eta, orduan, barruan hasten dira abesten. Aspaldian meza honetara sartzen zirenean, aurrean izaten diren “lutu-bankuek” izeneko lekuetan esertzen omen ziren.

Beraz, erritu honetan, elizaren espazioak ainguraketa deitiko bat legeztuntzian du, ordena zentralizatu bat emanez, orientazio erritual eskatuz eta orientazioko eremu bat kontrolatuz. Sakralizatu eta erritualizatu egiten den elizen espazio hori, bizirik daudenak (jaia) eta hildakoak (hileta) osatzen

68. J. Bonnemaison-ek horrela azaltzen du geosinboloaren kontzeptua: “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas y culturales reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforma su identidad”(1981: 256).

duten komunitatearen batasunaren sinboloa da. J. Arpal-ek (1979: 74) dioskun legez, euskal gizarte tradizionalan eta konkretuki elizateetan, batez ere, Hiriko Hermandadiak elizak bereganatu zituztenetik erregimen zaharreko azken egunetan, elizaren espazioa topagunea dugu, amankomuneko bizitzaren ordenurako gunea eta komunitatearen egitura sozialaren sinboloa. XVI. mendetik aurrera, lehengo prozesu horren parean, iraultza sozial garrantzitsu bat ere gertatzen da. Orduan, bizitza soziala arautzeko lurraldetasunera jotzen dute, ordura arte erabilitako solidaritate agnatikoaren (leinuen) ordezt. Arbasoak lurraldetasun bitartez definitzen ziren eta lokarria ez da ahaidetasuna izango, baizik eta lurraldetasuna⁶⁹.

Garai honetan ere, Elizak antzerki horietarako ezarri zuen araudia zela eta, antzerkietan eta Auto Sakramentaletan apaizteriarren parte hartzeak debekatu zituen, horien kudeaketa eta antolaketa hiriko hermandadien eskuetan utziz. Aldi berean, ekintzak eliz barruan egitea ere debekatu eta eliz aurrera ateratzen ziren, antzerkizunaren testuinguru espazialaren lehenengo aldaketa emanez⁷⁰.

7.2.2. Geldialdiak. Etxeen azpian. Mahaikidetzaren geldialdiak

7.2.2.1. Etxeen azpian

Elizen artean garatzen den sekuentzia, beraz, geldialdi batzuk egiten dira. Horien artean bereiztuko nituzke, alde batetik, aurrerago aztertuko ditudan mahaikidetzakoak, eta bestetik, etxeen azpian egiten direnak.

Azken hauek abeslari ohien etxeen azpian egiten dira, edota errituarekin nolabaiteko loturaren bat duten etxeetan. Nahiz eta arestian aipatu dudan legez erronda gaueko 4ak eta 5:30en artean izan, hauek leihotara irteten dira, batzuetan dotore jantzirik eta jarrera ereduakoa eta solemnean; beste batzuetan beraiei senitartekoei. Balkoiko barandan eutsirik eskainitako kopia entzuten dute. Orokorrean, abeslari ohi bakoitzak kopia bat izaten du gogoko eta abesten dituenak badaki zein den. Kopia amaituta, agurtu egiten dute abian jartzen den taldea.

Eskaintza bat legez interpretagarri den keinu honek, hau da, gaurko abeslariak beraiei aurrekoei egindako errekonozimendu bat izango litzatekeen keinua, badu, nire ustez, kontrako norabidean beste interpretazio bat, erritualaren gaurko aktoreei legitimitatea ematen dieten onespene eta autoritate ordezkariaren keinu bat bezala. Horrela, errituak eragin sinboliko eta performatiboa hartzen du (P. Bourdieu, 1985: 73). Hemen tradizioa, indar legitimitzaile eta konsagratzaile moduan aritzen da. Tradizioaren ordezkari diren aspaldiko abeslari horien

69. Ikusi J. Aranzadi (1981: 337).

70. Zentzu honetan sakontzeko ikusi: Icobalceta (1994); Arana Martija (1979); Camacho (2004); Foster (1985).

etxeen azpian geldituz, parte hartzen dutenek identitatea ematen duen denbora estrukturaletik at dagoen *communitas*⁷¹ bat eraikitzen dute, iraganarekin lotuta.

Ibilbidearen sekuentzia honetan badira beste geldialdi esanguratsu batzuk. Aipatzekotan, Andra Mari eta Barrenkale kaleen bidegurutzean egiten dena. Bertan, gerra aurretik Marijesien bakarlari ospetsua izan zen Daniel Ibarzabal Sunsunaga, “Estebanillo” hila gertatu zen herriaren bonbardaketan, eta, leku honetan, taldeak gelditu eta haren omenez kopla bat abesten du. Estebanillo hil eta gero, hildako berri bat izandako etxeen azpian egiten ziren geldialdietan Lekeitioko Marijesiek egiten zuten otoitzeko ohitura hartu zen. Ohitura honen erabilera 60ko hamarkadan utzi omen zen (F. J. Icobalceta, 1994: 55). Horietako beste geldialdi bat, gaztetan hil zen J. Aldecoceta Marijes ohiaren etxean egiten dena. Oso gazte izanik bere aitarekin hasi zen azken eguneko errondara joaten. Aitarekin joatearen ohitura honek badu konnotazio inizatikoa, eta ikuspuntu honetatik lantzen du F. J. Icobalcetak (1994).

G. Bengoa bizi izan zen etxearen azpian, norbaitek bere ezizena oihukatzen du “Karrak!” haren ohituraren oroimenez, abeslariak bero zitezen botilak uzten baitzituen eta. Gainera, ibilbide osoan Gernikako bizilagunek leihoetara irtenez edota argiak piztuz eta itzaliz, abeslariarekin sortzen den sekuentzia komunikazionala betetzen dute. Horrela, auzotarrek abeslariengan delegaturiko autoritatea aintzat hartzen eta onesten dute.

7.2.2.2. Mahaikidetzaren geldialdiak

Honela izendatu ditut, abenduko gau hotz hauetan barneak berotzeko kafea eta likoreak taldean banatzeko egiten diren horiek. Batzuetan elizaurrean egiten diren geldialdiak aprobetxatzen dira horretarako, hurrengo eliza arte egingo duten sekuentzia hasi baino lehen. Ildo honi jarraituz, Europan egindako nekazal antropologiako ikerketek, jai guztietan garatzen den eskema tradizional bat dagoela azpimarratzen dute. S. Tax Freeman-ek (1968) izendutako *mass-feast-meeting* edo ospakizun-jaigiro-mahaikidetza konplexuetan datzan eskema, hain zuzen, non mahaikidetzak eragin integratzaile bat izaten duen. Jakiak eta edariak konpartitzeak lokarri komunitarioak eraikitzen ditu (Homobono, 1986-87).

Bestalde, beste leku batzuetan ere gelditzen dira, bertan aurkitzen baitira kontsumitzen dituzten edariak (kafe termoak eta patxarra). Herriko okindegi bateko labeetara (Labakoa) ere sartzen dira kopla bat abestera eta trukean gosaltzeko ogiak hartuz. Errondetan gertatzen den horrelako beste episodio bat, azken eguneko hirugarren erronda hasi baino lehen, kalean egiten duten “Tortimortxi-Txokolatada” (odolosteko tortillak eta txokolatez osatutako gosaria) dugu, bertan parte hartzeko gonbitea herri osoari luzatzen baitzaio.

71. *Communitas* kontzeptua 1. puntuan azaltzen da. V. Turner (1988).

Mahaikidetzako izenpean batu izan ditudan geldialdi guzti hauek, sekuentzia estruktural tinko eta zurrunean txertatzen diren araugabeko jokaera askeko uneak dira (ez da horrela gertatzen Marijes ohien etxeen azpian egiten direnekin), baina denboraren poderioz, nolabait, estereotipaturik bukatu dira.

7.3. Gelditu, espazioa mugatu, ausenteak gogora ekarri

Curiosamente, una serie de rupturas y de discontinuidades en el espacio es lo que representa la continuidad temporal.
(M. Augé, 2002: 66)

Denborarekin erritualizatuz joan diren geldialdi hauen, eta itxuraz bakar-lariek espontaneoki egiten dituztenen bitartez, leku esanguratsuak markatzen dira espazioan igarotzen diren beste lekuetatik bereiztuz.

Ohituraren eta lokarri komunitarioen transmisioaren garrantzia adierazten dituzten markak dira, eta identitatea eraikitzeke erabiliko diren tradizioa eta baloreak irudikatzen dituztenak ekartzen dizkigute gogora, baina baita ausente daudenak ere. Markazio hauen bitartez, ausente dauden horiek erritualaren martxara, azken finean komunitatera, eransten dira. T. del Vallek “presencia de la ausencia” (1988: 234) esaten dio honi, Korrikan Santi Brouarden etxearen azpian egiten diren geldialdiak adibidetzat jarritz.

Beraz, konpartitzen den espazioa sinbolikoki baieztatzen da, nolabait sakralizatuz ausenteen eta lurraldearen etengabeko oroipenaren bidez, eta existentziari eta komunitateari konfiantza eta zentzua eraginez. Eta hau ikusgai dugu errituaren sekuentzia estruktural deitu izan dudana horretan. Ibilbidea, espazioaren markazio sinboliko eta mugimendu honi esleia daitekeen okupazio eta inklusio esanahiak, erritu honen ezaugarrietariko batzuk dira. Marijesiek espazioa erritualizatu, markatu, mugatu, itxi eta bereiztu egiten dute, eguneroko espazioaren ordeztu, espazio liminal bat eraikituz.

En korrika tenemos esta misma característica de cerrar, rodear, encerrar un recorrido estableciendo así sus límites y reclamándolo, aislándolo, creando a través de ello un espacio liminar en el que el tiempo ordinario desaparece, las actividades diarias se transforman y en donde a la acción de encerrar se la dota de un simbolismo actualizado. Se trasciende la realidad que se encierra. Es a mi entender un ejemplo de la acción de cerrar (ertsí) de la que habla Zulaika. (T. del Valle, 1988: 186).

J. Zulaikak (1987: 27-28), euskal kulturaren muga kontzeptualaren ideia azaltzeko, “ertsí” kontzeptua proposatzen du, zabalaren eta itxiaren arteko ezberdintasun kategorikoa jartzen baitu. Ertsi-z, mugatutako espazio batek inklusio harremana jartzen du. Gaindituko den espazio estetiko baten formakuntzarako, espazio hori itxia edo mugatzea da lehenengo baldintza.

Bestalde, Marijesiek egiten duten ibilbidearen norabideak, gizarte tradizio-naletan erromeri errituaiek izaten zuten era jarraitzen du, hau da, erloju-orratzen

norabidearen kontra egiten da⁷². Lurraldea, biribiltasunaren logika ezaugarritzat duen logika kosmologiko bat irudikatuz erritualizatzen da, baita ordenamendu kosmologikoa irudikatzen duen ordenamendu sinbolikoa inskribatuz ere.

Ibilerek, erromeriek, prozesioek bizitzaren espazioa markatzen dute eta dimentsio ezberdin bat ematen diote. Lurralde horretan ospatzen diren jai ekintzek, sozial eta erlijiosoek, iraupena islatzen dute. Mugatutako eta sakralizatutako espazio hura komunitatearen izaeraren eta tokian tokiko identitatearen sinbolo bihurtzen da (Martínez Montoya, 2002).

Beraz, identifikatu egiten du. Eta hau, erritualizazio horietan egiten diren lurraldeko mugaketen bitartez lortzen du. Espazio-lekuek, ezaugarritzat dituzten harreman seinaleek komunikazioa inplikatzeko dute, eta, zentzu honetan, erritualizatutako espazioak, komunikaziorako espazioak ere badira. Baina ekintza errituala ez da soilik komunikazio ekintza bat, baizik eta, gainera, ekintza performatiboa ere bada, non botere sinbolikoen harremanak trukatzeko diren.

Así, el acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: significa a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategoresthai*, es decir, acusar públicamente) notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser. (P. Bourdieu, 1985: 81).

Azken finean, jaiak, ohiturak, errituak, antzinako bizitza tradizional komunitarioaren aldaketen, erritmoen eta denboren markatzaileak, gaur egun identitateak eta komunitateak eraikitzeke tresna erabilgarriak legeazaltzen zaizkigu.

Globalizazioaren homogeneotasunaren aurrean bereizgarritasuna bilatzen da, eta lokala sozial komunitarioa birsortzen den habia bat legeaz aurkezten zaigu. Bilatzen da tokian tokitik komunitariora joatea egiteak ematen duen legitimazioaren bidez. Zentzu honetan, bertan parte hartzeak, iraganeko bizimoduaren dimentsio komunitarioa berreskuratzea suposatzen du, biribila, integratzailea, harreman sozio-espazialen eredutzat harturik.

Tradicionalizar parece que es una necesidad universal. Nuestro mundo actual puede parecer cada vez mas un mundo de tecnología y mezcla de culturas, en el que lo tradicional ocupa cada vez menos espacio. El sentimiento de dicho mundo afecta sin duda los esfuerzos hacia el pluralismo, hacia el mantenimiento de la identidad⁷³.

Horrela, tokiak iraganean izandako komunitate tradizionala ordezkatzeko du, bizitza sozialaren habia baita. Eta aldi berean fluxu globalak eta tokiarekiko interesa elkartzen dituzten komunitate translokal berriak bertradizionalizatzeko duten moduan, bilakatuko da.

72. Martínez Montoya (2002: 16).

73. D. Hymes; Sanchez Carretero, C. eta Noyes, D. (Eds.)-en (2000: 68).

8. EMAITZA MODURA. ERRITUALAREN ESTETIKA, *ETHOS*-AREN PERFORMANTZA

Orain arte ikusi duguna kontuan harturik, azken hamarkadetan errituak jaso izan dituen aldaketen mapa bat margotu dezakegu laburpen gisa. 70eko (XX. m.) hamarkadatik aurrera, trantsizio politikoarekin sekularizazio garrantzitsu bat gertatzen da. Partaidetza nabarmen igotzen da eta parte hartzeko motibazioak ere ezberdinak dira. Tradizioari eusteko interesarekin lotuta beste motibazio batzuk agertzen dira, banatzen zen diruarena alde batera utziz. Eta barnean erabiltzen zen solidaritate nozioa, taldetik at erabiltzen hasten da; horrela, adibidez, bildutako dirua taldearen dinamikatik at dauden beste helburuetarako bideratzen da.

Gainera, emakumea poliki-poliki parte hartuz doa, eta prozesu hau nola edo hala normalizatuz doa. Baina nik ez nuke bukatutzat emango, orain arte ez baitugu ikusi bakarlariren leku pribilegiatuetan, esate baterako.

Administrazioarekin duten harremanetan gero eta dependentzia handiagoa sortuz joan da, batez ere, udalarekin. Honek, taldeak urtero erritua egiteko aurkezten duen eskaerari baimen sinbolikoa emateaz gain, diru kopuru bat ere ematen du bederatziurren osteko afaria ordaintzeko. Gastu hau nolabait zurtzeko, udalak taldeari identifikazio fiskalaren zenbakia eskatu zion, eta horren ondorioz sortu zen Marijesien Lagunen Elkartea. Eskaera honek konfliktu txiki bat eragin zuen taldearen barnean, sektore batek errituak duen kapital sinbolikoaren pilatzeko saiakera bat bezala bizi izan baitzuen.

Arestian irakurritako elkarriketan islatzen zen ikusezin soziala eta gutxiengo sentimenduaren aldean, urtero-urtero hedabideen presentzia gehituz doa eta ikuspen gehiago ematen dio. Erritua, gauekoa izanda, eta egoera klimatologikoak direla eta, espektakulutik edo turisten begiradatik urrun mantendu da, baina mass-mediaren bitartez parte hartzeko espazio berrietara zabaltzen ari da. Nik neuk entzun ahal izan ditut iratiaren bitartez, etxearen azpitik pasatu baino pare bat minutu lehenago.

Esanahi berria ere eman zaio. Errituan parte hartzeak, lurraldeari egokitasun sentimendua dramatizatzen du, konpromiso politiko, kultural eta identitarioaren neurrian. Marijes izatea, gernikar izatea bezala ulertzen baitute errituan parte hartzen duten aktoreek, eta identitate kontzientzia hori entzulearengana zabaltzan da, hau da, Gabon aurreko gauetan abeslariaren etorrera itxaroten dugun guztiongana. Taldeko bakarlari batek dioen bezala, Marijesiak ez dira soilik gauez abesten dutenak, baizik eta entzuten dutenak ere bai. Barneratze ideia sortzen duen “Gu” bezalako plural maiestatikoaren erabilerak, partaideen komunitatea eraikitzen du.

Ikusi dugunaren antzeko erritualen eraginkortasun performatiboa, identitatearen kontzientzi bereizgarriaren sormenean zehazten da. Zentzu honetan, Bourdieu-ren arabera, efektu nabarmenena oharkabe igarotzen da “...*el rito consagra la diferencia, la instituye...*” (P. Bourdieu, 1982: 79). Ekintza erritualaren gainean eraikitako esanahi hauek, edo partehartzaileek

esleitutakoak, kontingenteak dira eta, beraz, dauden testuinguru kultural, historiko, politiko eta ekonomikotik ulergarriak. Batez ere, testuinguru horren eraikuntzan eta legitimazioan ekarpen nabarmena egiten dutelako.

Bestalde, bederatziturren osteko kaleko elkarrizketetan sarritan agertzen den gaia zera izaten da: bakarlari honek edo besteak ez duela ondo abesten, ez duela “behar den moduen” entonatzeko. Honek islatzen du, auzotarrek koplen itxuragatik duten ardura, eta adierazten du ontzat ematen den abesteko era bat dagoela eta nolabaiteko zaintza soziala dagoela auzotarren partetik. Era berean, emakumeen partehartzeak eragin zuen abesteko tonuaren aldaketa, eztabaidatzeko aitzakia izan da, bai kalean, bai Gabon mahaian. 70eko eta 80ko hamarkadetan, hiriaren hazkunderaren ondorioz ibilbideetan izan ziren aldaketek, auzotarren kexak eragin zituzten, abeslariak ez baitziren haien etxean azpitik pasatzen egunero.

Beraz, alde batetik, denborak (bederatziturrena), ordutegia (4etatik 5:30etara), espazioak (ibilbideak, geldialdiak), taldearen jarrera (bakarlaria aurreratuta), keinuak (belaunikazioa), kantua (koplak, doinuak, melodiak) eta abar, gordetzeko ardura dago. Beraz, badago kreatibitatea eta aldaketa nekez onartzen duen itxura arkaikoa, tinkoa, eta hunkigarria gordetzeko interesa. Baina bestalde, ukiezina den tradizioa ez da hainbeste grabaketa, deskribapen eta interpretazioaren bitartez gordetzeko egin behar den lana, baizik eta ondoko gizaki eta belaunaldiak, performantza indibidual eta kolektiboetan egindako birkreazioak eta, zentzu honetan, preserbatzeko ahaleginak, birsortzeko ahaleginak ere badira⁷⁴.

Ikuspuntu honetatik, errituala eraginkorra da, zeren eta espresiboa, adierazkorra eta sinbolikoa izateaz gain, egin eta birsortu egiten baitu, eta azken finean eraiki. Partaideek, haien keinuekin parte hartzen dute, hau da, belaunikatuz (onartu, umiliatu, aintzat hartu), altxatuz, ibiliz, abestuz, errezitatuz. Gorputzaren jarrerak ahalmen performatiboa dute, ezarrerek, azturak, ohiturak Bourdiek esango lukeen moduan. Lengoia honek ematen dizkigu transmititzen diren esanahi eraginkorrak. Tambiah-ek ekintza erritualen ezaugarriak definitu zituen, eta erritu honek guztiak betetzen ditu: formalitatea, estereotipia, kondentsazioa eta erredundantzia, eta, aldi berean, baita baldintza estruktural-formalak eta autoritate ordezkapen eta legitimazioaren baldintza sozialak ere.

Horretarako, keinuak, hitzak behar den moduan esanda egon behar dira, baina egoera sozial zehatz batetik mintzatzen den norbaitek esan behar ditu, autoritatea ordezkatzeko duen norbaitek. Beraz, eraginkortasuna hitzetik at dago, eta erritu honen antzeko kasuetan tradizioaren indarrarengatik datorkio. Errituaren sinbolismoak ez du berez eragiten, baizik eta ordezkatzeko duen hori irudikatu egiten duen neurrian.

Hau da, erritua egiterakoan komunitateak zuzenak diren era batzuk antzematen ditu eta beste batzuk aldez ez hain zuzenak. Esan dezakegu

74. Hymes, D.; Sanchez Carretero, C. eta Noyes, D. edk-en (2000: 71).

ebaluazio bat egiten dela balore estetiko batzuekiko atxikimenduen arabera. Beraz, badago estetika desiratu bat. Baina balore estetiko hauek haratago doaz, kultura baten *ethos*-aren zati bat baitira eta munduaren ideia konkretu bat isladatzen dute. Egileek eta ikusleek, ekintzari buruz, esanahi sare berea erabiltzen dute.

Ikerlaria, errituak ospatzen duen *ethos* hori ulertzen saiatzen da, bertan erabiltzen diren esanahiak interpretatuz. Hau da, esanahi batzuen atzean ezkututzen diren balore eta idealak ulertuz, eta baita esanahi horiek, transmititzen den mezu kulturala osatu arte nola antolatzen diren ulertuz ere, estetika munduaren ikuskeraren espresio bat bezala ulertuz, molde edo karakter kultural batean zehazten den mundu ikuskera, alegia.

En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*,... El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. (Geertz, 2003: 118).

Geertz-en arabera, Marijesiak testu bat izango litzateke, non gernikarrek, beraiei buruz hitz egiten diguten. Errituaren estetika, komunitatearen *ethos*ari buruz mintzo da, hau da, desiragarriak diren baloreei buruz (erresistentzia, konpromisoa), jokaera desiragarriari buruzko ikasbide metaforikoak diren keinu eta jarreraren bitartez. Azken finean, bere buruaz duen ideiaz mintzo zaigu, estetika eta estilo konkretu baten zehazten den ideiaz.

9. BIBLIOGRAFIA

- ARANA MARTIJA, José Antonio. *Elai-Alai: Euskal Herriko lehenengo koreografi taldea*. Gernika Kultur Elkarte, 1977.
- . “Marijesiak”. In: *Dantzariak* 8. Bilbo: Euskal Dantzarien Biltzarra, 1979; 31-38 or.
- . *Canciones de Navidad*. Colección Temas Vizcaínos. VII. urtea, 84 zkia.; Serie Azul. Bilbo: Caja de Ahorros Vizcaína, 1981.
- . “Marijesiak”. In: *Euskera. Euskaltzaindiaren lan eta agiriak. Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 1, 48. liburukia (2. aldia), 2003, Bilbo: Euskaltzaindia. Herri literatura, 2004; 69-109 or.
- ARANZADI, Juan. *El milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus, 2000.
- AREJITA, Adolfo. “1801.eko Gernikako Gabon-kanta bat”. In: *Litterae Vaconicae: Euskeraren iker atalak*, 6 zkia. Bilbo: Labayru Ikastegia y Bilbao Bizkaia Kutxa, 1993; 9-35 or.
- ARPAL, Jesús. *La sociedad tradicional en el País Vasco*. Donostia: Itxaropena, 1979.
- ARTONI, Ambrogio. “El juego de la tradición, o la refuncionalización de la fiesta campesina de tradición oral en la modernidad tardía”. In: *Antropología*, 11 zkia. Madrid: Grupo Antropología, 1996; 121-134 or.

- AUGÉ, Marc. *Los no lugares: Espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 2002. Jatorrizkoa: *Non-lieux. Introduction á une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Edition de Seuil, 1992.
- AUSTIN, John Langshaw. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1981. Jatorrizkoa: *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*. Cambridge, Massachusetts [etab.]: Harvard University, 1975.
- AZKUE, Resurrección M^a de. "Eguberri kantak". In: *Semanario Euskalzale*. Lotazillaren 22an. 1898; 400-408 or.
- . "Canciones de ronda". In: *Cancionero Popular Vasco*, Tomo II. Bilbo: Euskaltzaindia, 1990 [1925]; 1067-1125 or.
- BARANDIARAN, José Miguel de. "Fiestas Populares". In: *Anuario de Eusko Folklore*. Bilbo: Sociedad de Estudios Vascos, 1922; 81-93 or.
- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta-Carlos Lohle, 1991. Jatorrizkoa: *Steps to an ecology of mind*. New York: Chandler Publishing Company, 1972.
- BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. Illinois: Prospect Heights Waveland Press Inc., 1977.
- BERGER, Peter L.; HUNTINGTON, Samuel P. (komp.). *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 2002.
- BOISSEVAIN, Jeremy (ed.). *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge, 1982.
- BONNEMAISON, Joachim. "Voyage autour du territoire". In: *L'espace Géographique*, 4 zkia. 1981; 249-262 or.
- BOURDIEU, Pierre. "Los ritos de institución". In: *Actas de la investigación en Ciencias Sociales*, 43 zkia, ekaina, 1982; 111-123 or.
- BOYER, Pascal. *Tradition as truth and communication*. Cambridge University Press, 1990.
- BROMBERGER, Ch.; CENTLIVES, P.; COLLOMB, G. "Entre le local et le global: les figures de l'identité". In: SEGALIN, M. (ed.). *L'autre et le semblable*. Paris: Presses du CNRS, 1989; 137-145 or.
- BULLEN, Margaret. "Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún". In: *Bitarte* 5 urtea, 11 zkia, Apirila. Donostia, 1997.
- CAMACHO MERCADO, Eduardo. *Pasar la palabra. Las Pastorelas de Ayotitlán*. Jalisco: Universidad de Guadalajara, Lagos de Moreno, 2004.
- CARO BAROJA, Julio. *El estío festivo*. Madrid: Taurus, 1984.
- CASTELLS, Manuel. *La Era de la Información. Vol. II: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- CÁTEDRA TOMÁS, María; BRANDES, Stanley (ed.). *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar Universidad, 1991.
- CHOMSKY, Noam. *El lenguaje y la mente humana*. Barcelona: Ariel, 2002 [1968].
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar, 1991. Jatorrizkoa: *Writing culture: The poetics and the politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

- COHEN, Abner. *Two dimensional man: An essay on the Anthropology of power and symbolism in complex society*. University of Carolina Press, 1974.
- CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- DA MATTA, Roberto. *Carnival rouges and heroes*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1979/1991.
- DÍAZ G.-VIANA, Luis. *Los guardianes de la tradición: Ensayos sobre la "invención" de la cultura popular*. Oiartzun: Sendoa, 1999.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973. Jatorrizkoa: *Purity and danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- . *Símbolos Naturales. Exploraciones en la cosmología*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- DOUGLASS, William A. *Muerte en Murélagá*. Barcelona: Barral, 1973. Jatorrizkoa: *Death in Murelaga*. Seattle: University of Washington Press, 1969.
- ELÍADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1999. Jatorrizkoa: *Das Heilige und das Profane. Von Wesen des Religiösen*. Hamburg: Roswohlt TaschenbuchVerlag GmbH, 1957.
- FELIÚ CORCUERA, Alfredo. "Marijeses de Gernika". In: *Enciclopedia Gure Herria*, IV. Donostia: Kriselu, 1984; 231-238 or..
- FERNÁNDEZ DE LARRINO, Kepa. *Hitzak, Denbora, Espazioa*. Donostia: Elkar, 1991.
- . "Jendarte hirigodunak eta erritokizunaren ikerketa. Jaigiroko jokaera sozio-kulturalen ikerketez ohar teoriko batzu". In: *Kobie*, serie Antropología Cultural. VI zkia. Bilbo: Diputación Foral de Bizkaia, 1992.
- . *Nekazal gizartea eta antzerki herrikoia Pirinioetako haran batean*. Cuadernos de Sección: Antropología-Etnografía, 9 zkia. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1993.
- . *Mujer, ritual y fiesta: Género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*. Iruña: Pamiela, 1997.
- . "De la revitalización del folklore, las fiestas y las danzas". In: *Sukil*, 3 zkia: *Cuadernos de Cultura Tradicional*. Iruña: Ortizadar Euskal Folklore Taldea, 2000; sarrera, XI-XXVI or.
- . "Pastoralaren gūdika eta jeia". In: *Anuario de Eusko-Folklore*. 43 zkia. Bilbo: José Miguel de Barandiarán Fundazioa, 2001/2002; 7-54 or.
- (ed.). *Sabor de antaño: Notas sobre la identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural*. Iruña: Pamiela, 2003.
- . *Kultur performatibitatea eta gízarte fetitxegintza*. Donostia: Utriusque Vasconiae, 2010.
- FLOR, Fernando R. de la. *Teatro de la memoria: siete ensayos sobre mnemotecnía española de los siglos XVII y XVIII*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, 1996.
- FOSTER, George M. *Cultura y conquista*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1985.
- FREEMAN, Susan T. "Religious aspects of the social organization of a castilian village". In: *American Anthropologist*, 70 zkia, 1968; 34-49 or.

- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *La globalización imaginada*. México: Paidós, 2001.
- GENNEP, Arnold van. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986. Jatorrizkoa: *Les rites de passage*. Paris: Librairie critique Emile Nourry, 1909.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003. Jatorrizkoa: *The interpretation of Cultures*, 1973.
- GONZÁLEZ ABRISQUETA, Olatz. *Pelota Vasca. Un ritual, una estética*. Bilbo: Muelle de Uribitarte, 2005.
- GURIEVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus, 1990.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (ed.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HOMOBONO, J. Ignacio. "Espacio y fiesta en el País Vasco". In: *Lurralde* 5 zkia, Euskal Geografi Elkargoa (INGEBA), 1982; 91-119 or.
- . "Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzaletar: San Martín, en Bermeo". In: *Bermeo*, 6. zkia, 1986-7; 301-392 or.
- ICOBALCETA, Xabier. *Le sens politique des fêtes á Gernika-Pays basque*. Paris: Tesis en Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1994.
- IRIGOYEN GERRIKABEITIA, Juan de. "La Navidad hogareña. La Intxaurraltza y el Zurrapote". Sekzioa: Bromatologia popular. In: *La Gaceta del Norte*. Bilbao, 1952.
- JIMENO SALVATIERRA, Pilar. *Rituales de identidad revitalizados*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2002.
- JULIÁ, Santos. *Historia Social/Sociología Histórica*. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- KERTZER D. I. *Rituals, politics and power*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- LEACH, Edmund. "El tiempo y las narices postizas". In: *Replanteamientos de la Antropología*. Barcelona: Seix Barral, 1971; 204-211 or.
- LEKUONA, Manuel. "Cantares de Adviento y Navidad". In: *Anuario de Eusko Folklore*, 1933. Bilbo: Sociedad de Estudios Vascos, 1933; 37-53 or.
- . *Literatura oral vasca*. 3. edizioa. Tolosa: Kardaberaz Bilduma, 22-B, 1977.
- MAC CLANCY, Jeremy; PARKIN, R. "Revitalization or continuity in European ritual? The case of San Bessu". In: *Man*, 3 zkia, 1997; 61-78 or.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Los argonautas del pacífico occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península, 2000.
- MARTÍ I PÉREZ, Josep. *El folklorismo: Usos y abusos de la tradición*. Barcelona: Ronsel, 1996.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu. *Pueblos, ritos y montañas*. Bilbo: Descleé de Brouwer, 1996.
- . *La identidad reconstruida: Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Colección Lur, 6 zkia. Vitoria-Gazteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2002.
- MELUCCI, Alberto. "¿Que hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?". In: LARAÑE, E.; GUSFIELD J. (konp.). *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, 1994; 119-150 or.

- MICHELENA, Luis. *Textos Arcaicos Vascos*. Madrid: Minotauro, 1964.
- MORENO, Isidoro. *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985.
- MORRIS, Ch. *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada, 1962. Jatorrizkoa: *Signs, language and behavior*. New York: George Braziller, 1946.
- NAGEL, Joane. *American indian renewal: red power and the resurgence of identity and culture*. Oxford University Press, 1997.
- OTT, Sandra. *Artzain Komunitate Euskalduna (I - II)*. Donostia: Gaiak, 1981; 293/296 or. Jatorrizkoa: *The Circle of mountains: a Basque Shepherding Community*. Oxford: Claredon Press, 1981.
- PALACIO, Vicente del. "Marijesiak, parte 1ª". In: *Aldaba Aldizkaria*, 84 zkia. Gernika: 1996; 37-48 or.
- . "Marijesiak, parte 2ª". In: *Aldaba Aldizkaria*, 90 zkia. Gernika: 1997; 37-47 or.
- . "Marijesiak, parte 3ª". In: *Aldaba Aldizkaria*, 108 zkia. Gernika: 2000, 39-51 or.
- PEIRCE, Charles Sanders. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: C. Hartshorn and P. Weiss eds. Harvard University Press, 1931.
- PIERCE, John R. *Símbolos, señales y ruidos: Naturaleza y proceso de la comunicación*. Madrid: Revista de Occidente, 1962.
- RAPPAPORT, Roy A. *Ecology, Meaning and Religion*. Cal. Richmond: North Atlantic Books, 1979.
- . *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI, 1987. Jatorrizkoa: *Pigs for the antecesors. Ritual in the ecology of a New Guinea people*. New Haven y Londres: Yale University Press, 1968.
- RAVICZ, M. E. *Early colonial religious drama in Mexico: from Tzompantli to Golgotha*. Washington: Catholic University of American Press, 1970.
- REMENTERIA ARRUZA, Daniel. "Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado". In: *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007; 105-123 orr.
- . "Esanahiak indizeak eta performatibitatea gabonetako erritu baten harira". In: *Uztaro. Giza eta gizarte zientzien aldizkaria*, 77. Apirila-ekaina. Bilbo: UEU. Udako Euskal Unibertsitatea, 2011; 5-20 orr.
- SAGREDO QUINTANA, Juan Antonio. "Marijesiak: Entrevista a J. A. Oar". In: *Aldaba Aldizkaria* 54 zkia. Gernika, 1991; 47-49 or.
- SÁNCHEZ CARRETERO, Cristina; NOYES, Dorothy (ed.) *Performance, arte verbal y comunicación: Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Oiartzun: Sendoa, 2000.
- SAPIR, Edward. *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. México: F.C.E., 1975.
- SATRUSTEGI, José María. *Solsticio de invierno*. Pamplona: Ediciones del Diario de Navarra, 1974.
- SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1982.
- SPERBER, Dan. *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos, 1988. Jatorrizkoa: *Le symbolisme en general*. Paris: Hermann, 1974.

- TAMBLAH, Stanley Jeyaraja. "A performative approach to ritual". In: *Culture, Thought and social action: An Anthropological perspective*. Massachusetts: Harvard University Press, 1985; 123-166 or.
- TOMLINSON, John. *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press, 2001. Jatorrizkoa: *Globalization and culture*. University of Chicago Press, 1999.
- TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphores*. New York: Cornell University Press, Ithaca, 1974.
- . *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988. Jatorrizkoa: *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. New York: Adline Publishing Co., 1969.
- . *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1999. Jatorrizkoa: *The forest of the symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Londres: Cornell University Press, 1967.
- VALLE, Teresa del. *Las mujeres en Euskal Herria. Ayer y hoy*. Donostia: Orain, 1985.
- . *Korrika rituales de la lengua y del espacio*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- VALLE, Teresa del, et. al. *Mujer Vasca imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- WALLACE, A. "Revitalization movements". In: *American Anthropologist*, 58 zkia. II, 1956.
- WARMAN, Arturo. *La danza de moros y cristianos*. México: Sentes, 1972.
- ZAVALA, Antonio. *Bilboko gabon-kantak (1755-1832)*. Donostia: Auspoa Argitaletxea / Gipuzkoako Foru Aldundia, 2012.
- Z. E. *La utopía de Dionisios: Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada*. In: *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11 zkia. Madrid: Grupo Antropología, 1996.
- ZULAIKA, Joseba. *Bertsolarien jokoa eta jolasa*. Donostia: La primitiva Casa Baroja, 1985.
- . *Tratado estético-ritual vasco*. Donostia: La primitiva Casa Baroja, 1987.
- . *Violencia vasca metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea, 1990. Jatorrizkoa: *Basque violence: Metaphor and Sacrament*. Reno, Nevada: University of Nevada Press, 1988.

10. ERANSKINAK

10.1. Gernikako Marijesietan abesten dituzten koplak (2005)

Hemen, gaur egun abesten diren 31 koplak baino ez ditut aurkeztuko, BBK-k, poltsiko edizio batean argitaratutakoak 2001ean.

Lehenengo lau gauetan, hurrengo koplak abesten dira, “Maria, Jose, Jesus, Maria” lelo eta “Abendu santu honetan...” doinuarekin. (Eukaristiaren Sakramentuari agurreko lehen koplak hau, hasieran abesten da, eta Jaungoiko Sanduaren irudia duten herriko beste eliza eta kapila guztietan ere).

Hurrengo bost gauetan (Abenduaren 20tik aurrera) “Jesukristo, adoratzeko zaitugu Jesucristo” leloa (hay que bonito es el niño Jesucristo, erdarazko 16. koplak), “Bilosik...” doinuarekin.

- | | |
|---|---|
| 1. Sakramentu Santu Jauna
zalabradu zanian
izena ipini eutsen
Jesus Salbadoria | 9. Eguzkia zelan doan
kristalaren artetik
semia jaio halan
amaren sabeletik |
| 2. Abendu Santu honetan
Kristoren jaiotzia
kontentuen handiz
guztioz poz gaitian | 10. Nor da hemen mensajerua
San Gabriel Aingerua
egingo dabena ondo
Jaunen agindua |
| 3. Adan formadu zan
lehenengo lurrian
Pekatu egin eban
paradisu temalian | 11. Astoak arrantzian
idiak arnasia
halan berotzen eban
jaio zan infantia |
| 4. Linboan egonan deiez
bost mila urtian
Jauna zerutik lurrera
etorri artian | 12. Hiru Errege Magoak
hain bide luzian
ostatu hartu eban
hain etxe pobrian |
| 5. Eguzki dibinala
gauaren gauerdian
etorri zan mundura
gizonaren antzian | 13. Gasparrek intsentsua
Meltxorrek urria
Baltasarrek eroan eban
Mirra preziosua |
| 6. Trinitate altuko
bigarren pertsona
transformadurik dago
Belenengo portalian | 14. Herodes erregia
hain faltso traidoria
zeren damua dozu
Kristoren jaiotzia |
| 7. Idigi dira zeruko
ate diamentezkoak
harexekin batera
leiho izarrezkoak | 15. Mendian egozala
jaboten ganadua
manifestatu jakon
zerutik aingerua |
| 8. Navegadua izan zan
bederatzi hila betian
mundu honetako
itsasoaren gainian | 16. <i>Corrian los pastores
detrás de su rebaño
y daban grandes voces
Jesús sea adorado</i> |

- | | |
|---|--|
| 17. Agur ba dontzella
graziaz guztiz betia
zeure izena dozu
Maria Birjinia | 20. Nor eta nor bizi da
etxetu zahar horretan?
Nor eta zer gura zeunke
Jaunaren ordu honetan? |
| 18. Arkangel San Gabriel
anuntziadorea
ez gaizuz espantatu
hain jente humildia | 21. Bilosik bazagoz bere
ezara zu pobria
zeruan josirik dago
zuretzako erropia |
| 19. Josepek dirautso
Maria Birjinari.
noiz deklaratuko dabe
esperantza geure hori? | 22. Hotzaren negarrez dago
jaio dan infantia
bere amak dirautso
o ze musika dultzia |

Hurrengo sei kopia hauek, azken egunean abesten dira, zazpiretako eta hamarretako edo eskarietako errondan, lelo honekin:

*Leloa: Ta bart Belenen
Ta bart Belenen
jaio da Jesus Nazaren*

- | | |
|--|---|
| 23. Belenengo urian
gabon gauaren erdian
Birjina Santisima dago
kontzolzino handian | 26. Hortxik gora ni noiela
ospitaletxu zahar baten
aita San Jose topatu neban
astotxu zahar bat txalmatzen |
| 24. Korraletako ardiak bere
dantzan ebiltzan orduan
geure Jesus Salbadoria
jaio dalako munduan | 27. Nazareteko templuan dago
Dama eder bat jarri
izena berak Maria dauko
ondo graziaz beterik |
| 25. Jesus dibino gauaren otzan
jausten dan inestazie!
erloju bien honela bada
hil da ganadu guztixe | 28. Bederatzi gau tristetan
ibili gara otzetan
emoten bazu limosnatxu bat
sartuko dogu poltsetan |



Azken egunean, gaboneko goizean, beste lau kopia laikoak abesten dira, lehengo lelo eta doinuarekin: "Ta bart Belenen.....". Antza denez, 70eko hamarkadan asmatutakoak dira eta erreferentzi politiko argiak erakusten dituzte.

Hor goiko landetan
eperrak dabiltz kantetan
Errigoitiko alkatari
Kaka ein`tziela praketan

Hor goian Juaniko
hemen behean Periko
eta bien bitartean dago
Martzelino Polanko

Hor goian Frantzia
Hor behean España
eta bien bitartean dago
Gora Euskadi Askatuta

Patxi sacate unos txikitos
Que no te vamos a pagar
Y si te pones un poco tonto
Dos ostias te vamos a dar

10.2. 1915ean bildutako koplak

1915ean Pedro Bidaguren "Garratza"-k bildutako koplak, Goitia y cia argitaletxea argitaratu zituen 1919 urtean. Guztira 76 ziren, hurrengo hauek hain zuzen.

GABON CANTAC.
JESUSEN JAYOTZACO CANTA BERRIAC.
Lau eguneraco

1. Abendu Santu onetan
Cristoren jayotzea
contentuaren aundis
gustioc posgaigian
Maria y Jose Maria
2. Adan formadusan
lenengo lurrian
Pecatu eguin eban
paradiso eternalian
3. Limborian egosandeyez
bost mila urtian
Jauna serutic lurrera
jatzi seitian
4. Erabaguia isan san
Trinidade altuan
Biarsala biraldu
Lurrera aiñguerua
5. Biarsala biraldu
Lurrera aiñguerua
Erremediatzeco
Adanen pecatua
6. Marabilla aundibat
serutican lurrera
consebidua isanda
seruko erreguiña
7. Egusqui dibinala
gaubaren gauberdian
etorrisan mundura
guisonaren antzian
8. Trinidade altuco
bigarren personia
transformaduric dago
Belenego portalian
9. Edeguidirade seruan
ate diamentescuac
arisequin batera
bentana isarrescuac



10. Nabegadua isansan
bederatzi illabetian
mundu onetaco
ichasuaren ganian
11. Esdator guisonetatic
es guisonaren obratic
elegiduric eguan
eternidatic
12. Guizonic esdot esagun
lurraren ganian
eguinic deucat boto
ni jayo nintzanian
13. Espiritu santu jaunac
emonic arguia
beti consebidua
isanda garbia
14. Esdeucat nic erruric
banas ni esclabia
Jaunac ordenatudau
Ni onela isatea

- | | |
|--|---|
| 15. Egusquia noladaguan
cristalaren artetic
semia jayodala
amaren sabeletic | 24. Iru errege maguac
ain bida lusian
bacoachac eroyela
beren presentian |
| 16. Cristalian arguia
besela pasatu
eguinta guerobera
donteila guelditu | 25. Iru errege maguac
ain bida lusian
ostatua artu eben
ain eche probian |
| 17. Nor emen mensajerua
San Gabriel Aiñguerua
eguingo dabena ondo
Jaunaren aguintua | 26. Belengo portalera
eldu sirianian
ango saldiaren otzac
espantadu seuquian |
| 18. Josepe dichosua
yada demporia
seugandic jayoteco
Jesus Salbadoria | 27. Aurra adoratzera
Iru errege emen
Icusiric pobresan
Arritu siraden |
| 19. Oztaren icaras dabil
jayodan infantia
beren amac dirantz
isi ene semia | 28. Erregaluac bere
ecarri situan
urria, intzentua
mirra, irugarren |
| 20. Astua eta idia
deucas aldamenian
arnasas berotzeko
ostuten danian | 29. Gasparrec intzentua
Beltzorrec urria
Baltasarrec eroyan
Mirra presiosua |
| 21. Astua eta idia
jaten egonsanien
seña euquela
biyaren bitartean | 30. Erodesek esan eutzen
erreguiari gabian.
emendic satosela
ni bere jua neitian |
| 22. Astuac arrantzia
idiac arnasia
alan berotzen eben
jayodan infantea | 31. Erodes coitadua
burladu seitue
erreguiac juandira
seu icusi bague |
| 23. Iru erregue maguac
ain bida lusian
milagrosamentian
ajuntadu sirian | 32. Erodes erreguia
faltzo traidoria
seren damueban
Cristoren jayotzea |

Lau eguneraco

- | | |
|--|---|
| 33. Mendian egosala
jagoten ganaduac
manifestadu yacon
serutic aiñgueruac | 34. ----- Corrian los pastores
----- dejando al ganado
----- que daban grandes voces
----- Jesús sea adorado |
|--|---|

Leloa: Jesucristo hay que bonito buen niño, Jesucristo.

- | | |
|---|---|
| 35. Chit egun dichosua
degu egun berria
segaitican dan Jesus
gugana etorria | 46. Josepec dirantzo
Maria Virginiari
nos declaratuco daben
esperantza gueuriori |
| 36. Ay se conselua
oraguin deucagun
jaungoicuaren semia
etorrida lagun | 47. Biac Belenera
dute caminatu
ara eldusiria nian
ostatuaren itandu |
| 37. Gustioc biardegu
disposiñuan jarri
graciac emoteco
gaur jayodanari | 48. Esquepe etze chubaten
dagos atiac joten
guisona bentanara
chito neques urtazten |
| 38. Eracutzi biardau
sereguin biogun
beraren alabantzac
cantadu desagun | 49. Guisonac bentanatic
gau deu erantzuten
norda ordu onetan
atiac joten |
| 39. Jose emandiotte
Mariari esposo
Biac isandeitesen
Jesusen guraso | 50. Nor eta nor bisida
etzechu sar orretan
Nor eta ser gurasenduque
Jaunaren ordu onetan |
| 40. Carguan jarri dira
Jose eta Maria
Amparatzeco seme
estimagarria | 51. Ara or etzechu sar bat
Uriaren acabuan
Abiriac eta baño
Estira sartzen barruan |
| 41. Virgiña arritusan
agur eguin eutzenian
onelango mensajia
noc ete lequian | 52. Suchubat eguiten asi
pesebre basterrian
aisiac eta biotzac
lenera eroyan |
| 42. Agur dontzellia
gracias betia
seure isenadosua
Maria Virgiña | 53. Seña billosic dago
lur otzaren ganian
amia belennico
negarres aurrian |
| 43. Dontzella galantori
orbanik baguia
seure isenadosu
Maria Virgiña | 54. Billosik basagos bere
etzara seu pobria
seruetan josiriadago
seuretzaco erropia |
| 44. Arcangel San Gabriel
anunsiadoria
escaisus espantadu
ain jente umildia | 55. Bederrac almueda
oguetzat pesebria
aurrian belennico
beren ama umildia |
| 45. Dempora desiadua
etorri sanian
ya gara eldu
Cristoren echian | 56. Probesan isandusan
Jesusen jayotza
Batetican illurreta
Bestetican isotza |

- | | |
|--|---|
| 57. Amiac artueban
semia besuetan
semia eta Jaungoicua
situan adoretan | 61. Arantzaren arteco
jayasanian
cumpla originala
mancha baguia |
| 58. Jose eta Maria
euren Jesusarequin
duas Belenera
cumplietan leguiaquin | 62. Seme Jauna deuquela
urre aurdui eder baten
beren ama belennico
aurrian adoratzan |
| 59. Obligasiño bagaric
cumplietan leguia
guri eracustiarren
seruco bidia | 63. Sacramentu Santu Jaune
celebradu sanian
isena imini eutzen
Jesus Salbadoría |
| 60. Ara gura badosu
ortisic dago bidia
seren justoadan
Cristoren leguia | 64. Emen esan badogu
berbaric deungaro
elesama santiari
parca esque nayago |

Asquenengo eguneraco

65. Ogueta laugarrena
degu abenduan
deseo guenduana
lagradu genduan

Leloa: Bai Belenen eta bart Belenen jayoda Jesus Nasaren.

- | | |
|---|---|
| 66. Gabeco amabiac
jodaben orduan
gueure Salbadoria
jayoda munduan | 72. Corraletaco ardiac bere
jantzan ebisan orduan
guere Salbadoria
jayodalaco munduan |
| 67. Belenengo portalian
estalpe batian
jayoda Jesus ona
ganaduen artian | 73. Jesus dibino gaubaren otza
jaustendan inñestasis
erlobubisen erdisan onelan badu
ilda ganadu gustise |
| 68. Belenengo urian
gabon gaubaren erdian
BirginaSantisima dago
consolaziño aundian | 74. Ortisic gora ninoyela
ospitelechu sar baten
aita San Josepe topadu neban
astochua chalmatzen |
| 69. Mundu gustia dago
gaur gosos beteric
semia jayodalaco
mancha bagaric | 75. Nasaretaco templuan dago
Dama edeabat jarric
isena bere Maria deute
ondo gracias beteric |
| 70. Goico mendietatic
pastoriac datos
esanic aiñgueruac
jaya dala Jesus | 76. Gura dituanac cantau
Jesusen alabantzac
Emen imiten ditu
Pedro Garratzac |
| 71. Pastore santu birtuosuac
baliau saguigus gaur emen
bar arratzian ser pasatudan
conta desagun Belenen | |

10.3. Abesten diren doinuak

Eranskin honetan, bederatzizurrenean zehar egunak aurrera joan ahala izaten diren hiru doinu ezberdinak aurkeztuko ditut. Lehenengo lau gauetan doinua oso iluna izanik ere, hurrengo bostetan alaituz doa. Azkenik, Gabon eguneko goizean doinua *allegro*an abesten da. Hemen aurkezten ditudan pentagramak Arana Martijatik (1981) hartuta daude. Baita Gernika eta Muxikan abesten diren lehenengo bi doinuen konparaketa ere, (Arana Martija, 2002).

Gernika eta Muxikako lehen bi doinuen konparaketa:

Muxika: A bendu Santu-honetan

Gernika: Abendu San tu hone - tan

Muxika: E guzkidi bi na la

Gernika: E ouzki di binala

Lehenengo lau gauetan:

A-BENDU SAN - TU HO-NE - TAN

KRIS-TOREN JA - IO - TZI — A {JA

ZO - TE EDER HO - NE - GAZ

GUZ - TI-OK POZ GAI - TI - AN

MA - Ri - A JO - SE JE - SUS MARI - A

Hurrengo bost gauetan:

BI - LO-SIK BA ZA-GOZ ERE

E - ZA-RA ZU PO - BRI-A

ZE - RU-AN JO - SI - RIK DA GO

ZU-RETZAKO E - RRO - PI - A [JESU-

KRISTO, A - DO-RA - TZEN ZAI-TU - GU JESUKRISTO

Azken goiza:

NA - ZA - RE - TE - KO TEN PLUAN DA - GO

AN - DRA E - DER BAT JA - RRI - RIK (bis)

i - ZE-NA BE - RAK MA - RI - A DAU - KO

ON - DO GRA-ZI - AZ BE - TE - RIK [TA

BART BE-LE - NEN TA BART BE-LE - NEN

JA-IO DA JE - SUS NA - ZA - REN (bis)

10.4. Batzarrak

Bederatziurren aurretik ospatzen den batzarrean hainbat gai prestatzen dira. Jarraian 2005 urteko batzarraren gai zerrenda eranstu dut. Ondoren, urte berean batzarrak iragartzeko erabili ziren kartelak

2005 BATZARRA

1. Bakarlariak 2005
2. Entsaioak 2005
3. 2005ko Marijesien ibilbideak
4. Abenduaren 24ean ardurak: txokolate, tortila, txistulariak, gosaria, eta abar...
Bakarlariak eta taldeen arduradunak
5. Beste ardurak: Udalaren baimena, ogia, edariak, afari, diruzaina, ertzaina / argi seinaleak, kartelak: entsaioak eta azken eguna, prentsarekin hartuemanak
6. Diru bilketa. Proposamenak
7. Marijesien Lagunak: estatu berriek eraikitzeke betebeharrak guztiek bete
8. Besteak

2005 MARIJESIAK



BATZARRA

ZEMENDIAK = azaroak 25 barikua
ORDUA: 19etan
LEKUA: 
ANDRA MARI KORALAREN lokalean
GERNIKAKO MARIJESIAK

2005 MARIJESIAK



Entsaioak

Abenduak 13 martitzena
Abenduak 14 eguaztena
ORDUA: 19~00etan
LEKUA: Andra Mari Koralaren lokalean

GERNIKAKO MARIJESIAK

2005MARIJESIAK



GERNIKAR GUZTIOI

MARIJESIen azken eguneko
bigarren eta hirugarren
errondetan parte hartzeko
gonbite egiten deusuegu.
TORTIMORTXI-TXOKOLATADA,
PASEALEKUAn
GOIZEKO 6:00 ETATIK AURRERA
GERNIKAKO MARIJESIAK

10.5. Marijesiei egindako elkarrizketan erabilitako galdera gida

- Zenbat pertsona joaten zarete egunero? Eta neskak?
- Zehaztuko zenituzke ibilbideak?
- Eta geldialdiak? Zehaztu ahal dituzu egiten dituzuen geldialdiak, elizaurrean egiten dituzuen gain?
- Nork hartzen du batzarrak antolatzeko ardura, eta entsaioak, eta abar. Ba al dago estatuturik? Eta dirulaguntzarik...?
- Zeri buruz eztabaidatzen duzue batzarretan? Noiz izaten da?
- Entsaiorik egiten al duzue?
- Erdaraz dagoen kopia noiz abesten duzue?
- Noizbait arazoak izan dituzue hainbat instituzioekin? (udala, eliza, ertzaintza).
- Ordenu bat jarraitzen duzue eskarmenturen arabera edo?
- Antzinan ezkongabeak baino ez zineten urteten?
- Elizara sartzen zareten egun horretan, oraindino aurreko bankuetan jesartzen zarete?
- Zer da Marijes izatea?

10.6. Landa lanaren fitxak. Ibilbideen deskribapenak eta mapak

Jarraian aurkezten ditudan fitxek, landa lanean jasotako informazioa dute oinarri. Ibilbidea, ordutegia, edota tenperaturei buruzko informazioa Marijesiak beraiek ere jasotzen dute, beraz, kontrastatu ahal izan dut fidelgarritasun gehiagorekin aurkezteko.

Fitxetan ez ditut azken eguneko azken erronda bien datuak jaso, askoz inprobisatuagoak direlako, eta ibilbideak eta jendearen partaidetza berez aldatu egiten dira errondek irauten duten denboran⁷⁵.

Esan beharko nuke, ia urtero pare bat telebista etortzen direla Marijesiak grabatzera, (Erkidegoko telebista, probintzialak, lokala, estatu mailakoak). Bestalde, idatzizko prentsarako kazetari grafikoak ere etortzen dira, eta gaueko bostetan zuzenean egindako elkarrizketak egiten dute irratirako. Bisita guzti hauek errondak atzeratu egiten dituzte, eta horren ondorioz, tradizioak ezartzen duen orduterdiko iraupena ez da derrigorrez betetzen.

Egunak eta urteak pasa ahala ordutegiak aldatzen doazen neurrian, horrela ere tenperaturak aldatzen dira. Beraz, tarte zabala eskaintzen digute; 2001 urteko gau batean jasotako -4° eta 2003 urteko jasotako +14°, esate baterako. Nahiz eta, erlatiboki tenperatura altuak izan, giroan izaten den umeltasuna dela eta, hotza bameraino sartzen da. Hotzari aurre egin behar zaio gauero, baina baita haizeari, euriari edo elurrari ere.

75. Dena dela hemen daude erronda horietako datu batzuk: (2) 24 zapatua. Denis Azkarate-Erdigunea; 45 min; (3) 24 zapatua. Iñaki Olano/Fernando Astoreka/Iñaki González – Batuketa.

1. Eguna. 2005eko abenduaren 16a. Barikua

- Tenperatura: 8°
- Meteorologia: Umela eta hotza
- Partaidetza: Gizonak: 38 ; Emakumeak: 34 ; Guztira: 72
- Bakarlaria: Denis Azkarate / Iñaki González
- Iraupena: ordu 1 eta 50 minutu
- Ibilbidea: Lurgorri Auzoa: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Zearreta - Fray Martin de Murua - Ituriondo plaza - San Jose auzunea - Agarregana - Juan Kalzada - San Kristobal plaza - Mestikabaso - Lurgorri - Errotonda - Juan Kalzada - Iparragirre - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Roke - Domingo Alegria - Domingo Bernaola - Don Tello - San Juan - Urkieta - Carlos Gangaiti - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



1. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/16. (Lurgorri)

2. Eguna. 2005eko abenduaren 17a. Zapatua

- Tenperatura: 11°
- Meteorologia: Euri fina
- Partaidetza: Gizonak: 37 ; Emakumeak: 55 ; Guztira: 92
- Bakarlaria: Iñaki Olano
- Iraupena: ordu 1 eta 50 minutu
- Ibilbidea: Erretereria-Lorategieta Auzoa: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - Esteban Zabala - Agarregana - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Ubitarte - Alhondiga - Industria - Pablo Picasso - Adolfo Urioste - Azokakalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Geltoki plaza - Don Tello - San Juan - ERRETERERIA AUZOA: San Bartolomé - Aita Luis Villasante - Lorategieta - Aita Luis Villasante - Kortezubi bidea - San Bartolome - Mesedetako Konbentua - Uharte - San Juan - Don Tello - Portu - San Juan Ibarra - Nere Kabia - Frontoi - Carlos Gangoit - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



2. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/17. (Erretereria/Lorategieta)

3. Eguna. 2005eko abenduaren 18a. Domeka

- Temperatura: 9°
- Meteorologia: Behe-lainoa eta euria
- Partaidetza: Gizonak: 42 ; Emakumeak: 63 ; Guztira: 105
- Bakarlaria: Denis Azkarate / Iñaki González
- Iraupena, 2 ordu eta 15 minutu
- Ibilbidea: Lurgorri Auzoa-Sta. Luzia: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Zearreta - Fray Martin de Murua - Iturriondo plaza - San Jose auzunea - Mestikabaso - Urremendi - Lurgorri - (errotanda) - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Iparragirre - Ubitarte - Juan Kalzada - Eriabarrena - Gernika erdialdea: Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Juan - San Juan Ibarra - Urkieta - (Iñigo Lopez de Haro) - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



3. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/18. (Lurgorri/Santa Luzia)

4. Eguna. 2005eko abenduaren 19a. Astelehena

- Tenperatura: 3°
- Meteorologia: Leia zuria
- Partaidetza: Gizonak: 28 ; Emakumeak: 36 ; Guztira: 64
- Bakarlaria: Jose Antonio Uriarte "Itxaso"
- Iraupena: ordu 1 eta 45 minutu
- Ibilbidea: Los Tilos-Landaberde: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Saraspe - Juan Kalzada - Iparragirre - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Ubitarte - Iparragirre - Miguel Unamuno - Juan Kalzada - Eriabarrena - (Alhondiga - Industria - Pablo Picasso) - Pablo Picasso - Artekaleara - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Roke - Domingo Alegria - Domingo Bernaola - Monseñor Aboitz - San Juan - Don Tello - Los Tilos - Txorraburu - Iñigo López de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



4. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/19. (Los Tilos/Landaberde)

5. Eguna. 2005eko abenduaren 20a. Martitzena

- Temperatura: 2°
- Meteorologia: Leia zuria
- Partaidetza: Gizonak: 34 ; Emakumeak: 43 ; Guztira: 77
- Bakarlaria: Fernando Astoreka
- Iraupena: ordu 1 eta 45 minutu
- Ibilbidea: Errenteria-Lorategieta eta Mestikabaso: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - Esteban Zabala - Agarregana auzunea - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Miguel Unamuno - Iparragirre - Alhondiga - Industria - Pablo Picasso - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Juan - ERRETERIA AUZOA: San Bartolome - Aita Luis Villasante - Lorategieta - Aita Luis Villasante - San Bartolome - Urrengoerrota - Zubialde - Errekazarra - Uharte - San Juan - (Don Tello - Portu) - San Juan Ibarra - Urkieta - Carlos Gangoiti - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



5. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/20. (Errenteria/Lorategieta)

6. Eguna. 2005eko abenduaren 21a. Egueztena

- Temperatura: 1°
- Meteorologia: Behe-lainoa eta leia
- Partaidetza: Gizonak: 25 ; Emakumeak: 38 ; Guztira: 63
- Bakarlaria: Denis Azkarate / Iñaki González
- Iraupena, ordu 1 eta 50 minutu
- Ibilbidea: Lurgorri Auzoa: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Zearreta - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - San Jose auzunea - Mestikabaso - Agarregana - Juan Kalzada - San Kristobal plaza - Juan Kalzada - Errotonda - Iparragirre - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Askatasuna - Iparragirre - Ciutat de Berga - Pablo Picasso - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - San Juan - Portu - San Juan Ibarra - Urkieta - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



6. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/21. (Lurgorri)

7. Eguna. 2005eko abenduaren 22a. Eguena

- Temperatura: 1º
- Meteorologia: Behe-lainoa eta leia
- Partaidetza: Gizonak: 34 ; Emakumeak: 30 ; Guztira: 64
- Bakarlaria: Fernando Astoreka
- Iraupena: ordu 1 eta 55 minutu
- Ibilbidea: Los Tilos-Landaberde: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Saraspe plaza - Juan Kalzada - Askatasuna - Iparragirre - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Ubitarte - Iparragirre - Miguel Unamuno - Juan Kalzada - Alhondiga - Industria - Pablo Picasso - Eriabarrena - Gernika erdialdea - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - Los Tilos - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



7. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/22. (Los Tilos/Landaberde)

8. Eguna. 2005eko abenduaren 23a. Barikua

- Tenperatura: 3°
- Meteorologia: Hotza
- Partaidetza: Gizonak: 48 ; Emakumeak: 53 ; Guztira: 101
- Bakarlaria: Iñaki Olano
- Iraupena: ordu 1 eta 50 minutu
- Ibilbidea: Erreterria - Lorategieta Auzoa: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Saraspe - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - Esteban Zabala - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Eriabarrena - Industria - Pablo Picasso - Gernika erdialdea - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - San Roke - Domingo Alegria - Domingo Bernaola - Don Tello - San Juan - ERRETERIA AUZOA: Uharte (erreka egaletik) - Zubialde - Errekazarra - Urrengoerrota - San Bartolomé - Aita Luis Villasante - Lorategieta - Aita Luis Villasante - San Bartolomé - Mesedetako Konbentua - Uharte (erreka egaletik) - San Juan - San Juan Ibarra - Urkieta - Carlos Gangoiti - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



8. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/23. (Erreterria/Lorategieta)

9. Eguna. 2005eko abenduaren 24a. Zapatua

- Temperatura: 3°
- Meteorologia: Behe-lainoa eta hotza
- Partaidetza: Gizonak: 59 ; Emakumeak: 73 ; Guztira: 132
- Bakarlaria: Iñaki González
- Iraupena: ordu 1 eta 55 minutu
- Ibilbidea: Lurgorri Auzoa: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Zearreta - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - San Jose auzunea - Mestikabaso - Agarregana - Juan Kalzada - San Kristobal plaza - Juan Kalzada - Errotonda - Iparragirre - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Askatasuna - Iparragirre - Ciutat de Berga - Pablo Picasso - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - San Juan - Portu - San Juan Ibarra - Urkieta - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



9. Mapa. Gernikako Marijesien ibilbidea, 05/12/24. (Lurgorri)

11. GRAFIKOEN AURKIBIDEA

MAPAK: (101-109 orr.) Bizkaiko Foru Aldundiaren web orri ofizialean agertzen den mapa oinarri hartuta egindakoak Mapa hau, Bizkaiko lurralde historiko osoaren hegaldi fotogrametrikoko batetik sortua da, kolorean eta 1:18.000 eskalan. Hegaldia 1995eko maiatzean egin zen eta 240.000 hektarea hartu zituen. Ibilbideak, Corel Draw programarekin eginda daude.

TAULAK: 1. Taula. Marijesiek beraiek 2003. urtean, egunero bildutako tenperaturak, ambulatorioaren aurrean dagoen ortopediaren termometroan (33. orrialdea).

IRUDIAK

Marijesien logoa. Autorea: M. Estebanez (51. orr.).

Nine days to Christmas. Iturria: Internet (62. or.).

Zubia eta Lezamiz-ek argitaratutako kantuen azala. *Coplas a la Encarnación y Nacimiento de Nuestro Señor Jesuchristo*. Iturria: Euskaltzaindia (65. or.).

Entsaioetako kartela. Iturria: J. A. Sagredo-ren artxiboa (72. or.).

BBK-k argitaratutako kantuak sakelako edizioan (90. or.).

Pedro Bidaguren "Garratza"-k argitaratutako kantu bilketaren azalaren irudia. Iturria: V. del Palacio (91. orr.).

Kartelak. Iturria, Juan Antonio Sagredo (99. or.).

ARGAZKIAK (42-52 orr.)

Belaunikazioa Andra Mari-n. Autorea: J. A. Arana Martija. Iturria V. del Palacio (42 or.).

Ibilbidean, bakarlaria aurreratuta. Iturria: I. Olano (43. or. goian).

Auzotarrak leihoetan. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (43 or. behean).

Abesten etxe baten aurrean. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (44. or. goian).

Etiket entzuten. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (44. or. behean).

Barrenkaleko geldialdia, antzinako babeslekuaren aurrean. Iturria: I. Olano (45 or.).

Barrenkaleko geldialdia, antzinako babeslekuaren aurrean (2). Iturria: I. Olano (46. or. goian).

Marijes ohiak euri azpian. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa. Autorea: M. Estebanez (46 or. behean).

Kafe beroa eta *pattarra*. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa. Autorea: M. Estebanez (47. or. goian).

La Merced aurrean belaunikatuz. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (47 or. behean).

Andra Mari elizan barruan. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (48. or. goian).

Marijesien plaza. Autorea: D. Rementeria (48. or. behean).

Plazaren inaugurazioa. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (49. or. goian).

1962ko Marijesiak. Iturria: V. del Palacio (49. or. behean).

Mende honen hasierako bakarlariak. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (50. or. goian).

Bai euskarari. Iturria: I. Olano (50. or. behean).

Marijesien logoa. Autorea: M. Estebanez (51. or. goian).

Oar-tarrak. Aita eta semea elkarrekin abesten. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (51. or. behean).

Bederatziurren osteko afaria, 1991. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (52. or. goian).

Marijes ohiak bederatziurren osteko afarian, 1986. Iturria: J. A. Sagredo, Marijesien artxiboa (52. or. behean).

ERABILITAKO ITURRIAK

- Bertokoak: V. del Palacio-ren artxibo pertsonala, J. A. Sagredoren artxibo pertsonala.
- Probintzialak. Bizkaiko Aldundiaren Biblioteka, Euskaltzaindiaren Biblioteka, Euskal Herriko Unibertsitateko Biblioteka, Antxo Jakintsuaren Fundazioaren Biblioteka.
- Bertoko prentsa: *Aldaba* aldizkaria, *Brisas Guerniquesas*, *Busturialdean Bagabiz* aldizkaria, *Deiadar* aldizkaria, *Busturialdeko Hitza* egunkaria.
- Prentsa probintziala: *La Gaceta del Norte*, (1920-1965) *Diario Euskadi*.
- Birtualak: Bizkaiko Foru Aldundiko web orri ofiziala: Bizkaia.net; <http://morgan.ia.unam.mx/usr/humanidades>; http://www1.euskadi.net/meteo/indice_c.htm; Lataberna.net

**Performance y rito en los
Marijeses de Gernika.
Voces para la identidad**

Prólogo

Cuando llegó a mis manos el monográfico que ahora se publica en la colección *Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore* y, después de una profunda lectura, vinieron a la memoria mis andanzas por algunas localidades, hace ya unos años atrás, observando y recogiendo información¹ acerca de la tradición de los *Marijesiak* o *Abendua*², junto con otras festividades del invierno.

Recuerdo, como si fuera ayer, mi primera asistencia. En mi caso, y al igual que transmite el autor con referencia a Gernika, fue la visita que hice a la localidad marinera de Ea. No era una noche especialmente fría, la del 20 de diciembre, en la que un grupo de niños, adoctrinados por dos, entonces, jóvenes mujeres, recorrían el núcleo principal a ritmo de golpe de palo (sobre el asfalto), cantando unas estrofas que rompían el silencio y provocaban en el ambiente unas connotaciones un tanto lejanas en el tiempo.

Asimismo, hubo otras ocasiones en las que asistí al mismo lugar, pero también he estado presente en Gauteigiz-Arteaga, Belendiz (Arratzu), Ariatza (Muxika), Muxika, Ibarruri, Mendata, Lekeitio o, como no, en Gernika. Todas estas entidades pertenecientes a Busturialdea. O en Durangaldea: Mendiola (Abadiño), Berna (Amorebieta-Etxano), o Iurreta.

No en todos los pueblos conmemoran el novenario, siendo únicamente el 23, por la mañana o tarde, o el 24 lo que ha sobrevivido, como tampoco es uniforme la edad y el sexo de los protagonistas. Al itinerario fijo durante ocho noches, hay que añadir el último (el 24 de diciembre), por la mañana, efectuando la cuestación.

Sin lugar a dudas, el acto, tomando como referencia el lugar, más conocido y, en apariencia, el más completo y que se ajusta a los cánones de la tradición, salvando las pequeñas diferencias temporales, es el realizado en Gernika. Cánones, por otro lado, que sirven de fundamento a una celebración, en cuyo contenido se encuentra, tal y como lo explica el autor en su estudio, una parcela eminentemente ritual con diversas connotaciones que

1. El trabajo de recogida de información vía oral fue realizado entre los años 1985 y 2005. Se trata de una investigación relativa a los Carnavales y Fiestas de Invierno en Bizkaia. Estudio llevado a cabo por Josu Larrinaga y Emilio Xabier Dueñas, en fase de elaboración.

2. La diferencia entre uno y otro término es su denominación local en cada una de las poblaciones en las que se ha representado o se continúa realizando. En cuanto a su significado, es analizado en la presente obra.

transcenden de las coplas religiosas, del grupo que, con el tiempo, se ha ido convirtiendo en un colectivo mixto, o de todos los espectadores, activos en cuanto a estar presentes, visualizándolo desde sus hogares.

Estos y otros elementos de la tradición, pertenecientes a rituales evidentemente arraigados y, al mismo tiempo, recuperados ininterrumpidamente, se han realizado en una gran parte de los pueblos de Busturialdea hasta mediados del siglo XX y, en menor medida en otras merindades o comarcas vizcaínas vascófonas: Durangaldea, Uribealdea y Arratia. Con unas letras que se encuentran mucho más extendidas. Por ejemplo, en Gipuzkoa o en el Valle de Aramaio (Araba).

El posicionamiento de los antiguos *Marijesiak*, el sentido del evento y la situación ceremonial, quizá se hayan alterado a lo largo de los últimos siglos pero, sin duda, la identidad del grupo y de los individuos hacia/con su representación en absoluto les arrebató la esencia que defienden; no solo el grupo como conjunto de elementos humanos portadores de la tradición, sino también desde la visión de los propios habitantes de la población.

El pasado y el presente se entremezclan creando un espejo por el que gran parte de los más ancianos se miran. Este curso temporal y el contexto social de las representaciones han sido tratados en trabajos especializados, procurando establecer una profundidad manifiesta, de autores bien conocidos a nivel internacional, relacionados con los campos antropológico, mitológico, religioso, escenográfico... y citados a lo largo de la obra (V. Turner, D. Sperber, M. Eliade...), así como por los del país, en lo que a los apartados musical y lingüístico se refiere (J. A. Arana Martija, R. M.^a de Azkue, etc.).

No obstante, no es mi intención ahondar en el campo antropológico, lo cual encuentro reservado al presente estudio, pero sí me interesa elevar una defensa a favor de toda tradición llevada a cabo por cada comunidad que, año tras año, representa no sin esfuerzo, una serie de valores transmitidos generacionalmente. No se puede, ni debe, dejar de lado el elemento humano, cuando este es el sustentador de toda costumbre viva, generalmente actualizada. Lo que se ha dado en llamar el Folclore (no tanto como ciencia o disciplina, como por el conjunto de las tradiciones), no es únicamente el afán por resaltar lo genuino y único, olvidando la materia prima de base. Si no fuera por la televisión y algún que otro reportaje, los *Marijesiak* no serían conocidos ni siquiera en su zona geográfica de realización.

Lo que en otro tiempo fue algo inherente a la identidad local, con el tiempo se ha convertido en un elemento extraordinario donde, o ha ido perdiendo la batalla frente a otros elementos externos e internos, o se ha fusionado en un afán por mantener un pulso con otras tradiciones y personajes del periodo solsticial y navideño. Tal es el caso de nuestro querido *Olentzero* que, no por menos famoso, ha conseguido equilibrar su peso con los aguinaldos, o con los *Marijesiak*, e incluso desterrarlos en su favor. Cuestión esta no operada y de indudable importancia para los estudios sociológicos de Euskal Herria.

Sin embargo, una de las claves del inicio de este tipo de estudios es la investigación etnográfica y el análisis antropológico, llevados a cabo por Daniel Rementeria, por lo cual merece la pena el tener un fin como es el de su publicación. De esta forma queda patente, documental y testimonialmente, una tradición conservada por un pueblo y que, con el paso de los años, aproximadamente desde mediados del siglo XX y en lo que a Bizkaia se refiere, ha ido perdiendo terreno por los diversos cambios socio-culturales acaecidos.

A través de la fórmula de representación, o de *performance*, de los símbolos insertos en el acto, del sentido identitario, propiamente genuino e incluso singular, y del carácter ritual, el autor nos introduce en la tradición de los *Marijesiak*, centrándose, prioritariamente, en el año que realizó el estudio y elaboró el trabajo; allá por 2005. Por esta vía, deseamos dejar constancia que el retraso en su publicación ha sido ajeno al autor y, entendemos que, a pesar del tiempo transcurrido, el trabajo no ha perdido su actualidad y frescura.

Emilio Xabier Dueñas
Director de *Jentilbaratz*. *Cuadernos de Folklore*

1. INTRODUCCIÓN³

El presente trabajo es básicamente una aproximación antropológica a una acción ritual (C. Geertz, 2003) contemporánea correspondiente al ciclo navideño, que tiene lugar en la villa vizcaína de Gernika y que recibe el nombre de “Marijeses”⁴.

El marco teórico principal de la investigación, por tanto, forma parte de la disciplina que recibe el nombre de antropología social y cultural, y en este sentido, el estudio gira en torno a tres temas básicos: la acción social, la estructura sociocultural y los códigos simbólicos compartidos. Por otro lado, el objeto principal de estudio son los elementos de identidad local activados y expresados en este rito.

El punto de partida y el planteamiento teórico inicial surgieron del cuestionamiento de hasta qué punto lo que iba a estudiar era algo objetivable y estructurado a lo que se puede atribuir una permanencia a lo largo del tiempo, y hasta qué punto era una realidad sometida a constantes cambios de modo que únicamente me permitía hablar de un proceso. ¿O quizá, se trataba de un fenómeno en el que de alguna manera se dan ambas cuestiones? Es decir que, por un lado haya un fondo objetivable que permanece en el tiempo y por otro, esté sometido a continuos cambios.

En este sentido, para realizar el análisis de los datos obtenidos a través del trabajo etnográfico y documental, me pareció interesante utilizar las aportaciones teóricas y metodológicas que desde el paradigma de la antropología simbólica han realizado autores como V. Turner (1988) o C. Geertz (2003), respecto a las acciones rituales. También las que A. R. Rappaport hace desde un enfoque más materialista o substancialista de los rituales y de sus elementos indicativos y simbólicos y en cierta manera contrapunto de los anteriores. Y por supuesto, los trabajos de antropólogos vascos en esta línea, como los de J. Zulaika (1987), T. del Valle (1988), K. Fernández de Larrinoa (1993), J. I. Homobono (1982) o J. Martínez Montoya (2002) y sus propuestas sobre el estudio y la articulación de conceptos como espacio, tiempo e identidad, así como los datos etnográficos que estos autores aportan. Mi propuesta será en

3. Este trabajo ha contado con una ayuda a la investigación del año 2003 de Eusko Ikaskuntza y en 2005 de la beca Agustín Zumalabe de Eusko Ikaskuntza.

4. Tal y como se va a especificar más adelante, el término Marijés tiene numerosas acepciones que se explican convenientemente. Yo he optado por escribirlo siempre sin comillas y con mayúscula, bien este se refiera al rito en sí, al canto o al cantor, considerando que el contexto aclara perfectamente a qué se está refiriendo en cada momento.

todo caso, más interpretativa que descriptiva, para lo cual me he basado en las mencionadas aportaciones teóricas.

Ese planteamiento presumiblemente me llevaría a responder a tres cuestiones básicas iniciales, que me han servido de guía en la investigación. Por un lado, los resultados del trabajo preliminar me llevaron a plantear la hipótesis de la secularización del rito y de la sustitución de los que suponía significados religiosos tradicionales, por nuevos significados de carácter más secular, por tanto había que saber: ¿Cuáles eran esos nuevos significados adscritos al rito?, por otro lado ¿Cómo se comparten o extienden al resto de la comunidad?, y por último, ¿Quiénes son los actores sociales creadores de esos nuevos significados?

La metodología que utilicé se puede dividir básicamente en dos frentes. Por un lado, el trabajo de campo antropológico, o sea la observación participante, así como una serie de entrevistas y conversaciones formales e informales, tanto con los que toman parte directa en él, como con los guerniqueses que lo disfrutaban desde sus casas. Para ello redacté un pequeño guion que constaba de once preguntas en las que se inquiría acerca de las características del rito (recorrido, duración, asistencia, funcionamiento interno del grupo, detalles de la realización, origen, significación para el actor). La propia dinámica del trabajo de campo me hizo encontrarme en ocasiones, en una distendida charla con algún informante lejos de la molesta e inquisidora presencia de la grabadora. Aun así, la información adquirida en estas conversaciones no grabadas fue tanto, o más relevante que la otra, a la hora del análisis.

La estereotipia, la repetición y la periodicidad de esta práctica me facilitaron la realización de una serie de fichas etnográficas en las que recoger la información diaria referente a aspectos como, por ejemplo: la asistencia masculina y femenina; los recorridos; los incidentes ocasionales (visitas de TVs y radios); la temperatura o los solistas que actuaban cada día. En este sentido tuve también una inestimable ayuda por parte de los propios protagonistas, que desde hace varias décadas, año tras año, han ido recogiendo datos de asistencia (sobre todo nominal, es decir los nombres de los asistentes).

Por otro lado, este trabajo de campo centrado en torno a las fechas en que se realiza el novenario me permitió dedicar grandes temporadas a la revisión bibliográfica y documental, principalmente de los trabajos de autores que ya habían tratado la temática, J. A. Arana Martija, J. de Irigoyen, V. del Palacio, y X. Icobalceta. Pero también de los trabajos de recopilación de los etnógrafos vascos del siglo pasado: Barandiarán, Azkue o Lekuona, referentes a este rito en particular. También al estudio de los aspectos históricos, antecedentes o prácticas similares en cuanto a las formas y a la significación, tanto del ámbito euskaldún como fuera de él.

Otro aspecto importante en el trabajo documental fueron las fuentes locales variadas, desde revistas locales y comarcales, hasta librillos festivos del Ayuntamiento o trípticos de entidades bancarias locales. Por ejemplo, la revista local *Aldaba* fue de gran utilidad, al igual que la publicación comarcal

Busturialdean Bagabiz. También la revista *Deiadar* y el diario *Busturialdeko Hitza*.

Pero el trabajo bibliográfico básico se centró en el estudio de cuestiones teóricas desde la antropología, sobre todo referentes a la cultura popular y las acciones rituales o *social dramas* (dramas sociales) y a aspectos ligados a estos, como la identidad, la tradición, lo local o las revitalizaciones de patrimonio cultural, con la intención de encontrar elementos explicativos y conceptos teóricos que me facilitaran herramientas para el análisis de este objeto de estudio.

El resultado es este texto cuya estructura esbozo a continuación, como introducción de un segundo punto en la que desarrollo las teorías y paradigmas antropológicos de los que me serví a lo largo de la investigación para intentar explicar los fenómenos que ocurren en torno a este rito. También proporciono una explicación de los conceptos básicos sobre los que he trabajado y del sentido concreto con el que han sido utilizados.

Conceptos como “acción ritual” y las teorizaciones sobre rituales fueron de gran utilidad, pues estamos ante una práctica tradicional que tiene las características típicas de este tipo de acciones. Me pareció interesante en igual medida, distinguir entre *símbolo-signo-índice*, pues a lo largo del estudio nos encontraremos ante actos, gestos y elementos en general que corresponderán a estas tres categorías y la presencia de cada una de ellas nos dará determinada información acerca de su naturaleza y características. Otros conceptos como *revitalización*, *tradición* o *folclorismo* me ayudaron a acercarme a la utilización que se hace de esta costumbre y de su pasado. También, recurro a términos como *identidad local*, pues a lo largo del trabajo traté de ver, cómo en la revitalización del rito se expresaban ciertos elementos de la identidad local.

El tercer punto es monográfico, y está dedicado a explicar en qué consisten concretamente los Marijeses de Gernika. Comienza con una narración del investigador referida a la primera impresión en el trabajo de campo, en la que se presentan sus rasgos más observables. Tras esto presento una descripción desde el punto de vista del antropólogo. Posteriormente hago una referencia breve y general de alguno de los rasgos comunes a los participantes, tanto en el pasado como en el presente, seguida de una entrevista que un cantor actual hace a un ex-Marijés y que es presentada aquí como narración que los propios actores hacen sobre el rito. Tal y como plantean los estudios sobre retóricas en la antropología, tanto la descripción del antropólogo, como las narraciones de los actores e informantes son relatos etnográficos que podemos considerar como descripciones interpretadas, aunque no lo sean intencionadamente⁵. Este punto monográfico se completa con un breve análisis de los elementos que aparecen en dicha entrevista.

5. Ver: Clifford J. y Marcus G.E. (1991).

En el cuarto punto hago una presentación etnográfica a través de fotos, con pequeñas explicaciones a pie de cada una que llaman la atención sobre ciertos aspectos y plantean algunas reflexiones al respecto. En el quinto, presento los trabajos de autores que han estudiado diferentes aspectos de los Marijeses de Gernika. A través de las significaciones que estos autores han ido dando a esta costumbre, y de los aspectos de la misma sobre los que han fijado su interés científico, iré mostrando algunas de las características propias del rito. Comienzo reseñando los autores que han recogido los textos que se cantan en Gernika. Posteriormente una breve reseña de la polisemia del término “Marijeses” que trata de aclarar los diversos significados que este encierra. A través de los estudios filológicos de M. Lekuona y de su trabajo de recopilación y clasificación de los cantos, veremos que se tratan de *kopla-zaarrak*, y analizaré sus características en este sentido. A continuación, lo encuadro dentro del ciclo festivo anual, para luego hacer referencia a las distintas variantes y a las particularidades de los de Gernika en base a sus características cronológicas específicas.

Asimismo, los trabajos del *euskaltzaina* y cronista histórico J. de Irigoyen nos hablan de la relación estrecha y filial de los Marijeses con la fiesta de Las Posadas de San José y La Virgen, y ponen en entredicho la unicidad y especificidad del rito guerniqués. Hay que tener en cuenta que estas son dos de las características básicas sobre las que se va a construir la identidad local. A través del trabajo de J. A. Arana Martija veremos los aspectos filológicos de los cantos de Gernika, las tres melodías que se cantan durante el novenario, o la teatralidad evidente en los gestos y la disposición física de los cantores. Por último, el trabajo de X. Icobalceta nos da cuenta de un proceso de secularización en la década de los setenta, en el que se incorporan nuevas coplas de carácter laico de invención popular.

Este último punto conduce el texto directamente al sexto punto, en el que se detalla el proceso de recuperación o revitalización en la década de los setenta (s. XX). También se da respuesta a las cuestiones de cuáles son los nuevos significados que se adscriben al rito y quiénes son los actores que los generan. Abordo el fenómeno de la revitalización, contextualizándolo en un proceso más amplio de recuperación de patrimonio cultural en Gernika, para luego centrarme en la importancia del grupo de danzas Elai-Alai en todo este proceso histórico, así como en los nuevos Marijeses de la década de los setenta, a los que considero los recreadores del rito y en ese sentido artífices de la identidad⁶ actual. Termino dando cuenta de la recontextualización y nueva significación que adquiere esta costumbre a partir de la década citada.

El séptimo punto, trata de dar respuesta a la tercera pregunta que planteaba de partida, es decir, cómo se comparten estos nuevos significados. Para ello me centro en el análisis de la ritualización del espacio. A través del análisis del recorrido y de las paradas que hace el grupo de cantores y de la secuencia

6. El término “artífices de la identidad”, tomado de P. Jimeno Salvatierra (2002), me parece muy adecuado para el caso de este estudio.

estructural que este encierra, trato de explicar cómo se recrea la identidad y se recompone la comunidad en base a los nuevos significados compartidos.

Por último, cierro el texto con un resumen a modo de conclusiones, en el que incluyo un mapa de los cambios que ha sufrido el rito, y en el que trato de poner de manifiesto que sus características performativas o realizativas actúan como un mecanismo privilegiado sobre el que se reconstruye la identidad local, explicando la relación entre su estética y la ética que transmite.

2. MARCO TEÓRICO. ESTRUCTURA E HISTORIA

2.1. Marco teórico. Antropología social y cultural e historia. Antropología simbólica

En la actualidad la historia vuelve a ser uno de los elementos referentes a tomar en cuenta en los análisis antropológicos. Paradigmas como el funcionalismo o el estructuralismo, que han sido utilizados durante la mayor parte del siglo pasado (siglo XX), proponían un acercamiento a la realidad desde un punto de vista sincrónico, dando así la espalda a la historia, de forma que bajo ese prisma las realidades que estudiaban resultaban reificadas y objetivadas, y en definitiva ajenas al conflicto y al cambio.

Al hablar de elementos de la cultura popular desde una visión histórica observo dos tendencias principales. Por un lado la que adoptan aquellos que trabajan con el concepto de “supervivencias”, a través de las cuales se podrían reconstruir en alguna medida las formas de vida del pasado. En este sentido la atención del investigador se centra en las formas culturales en vías de desaparición y en aquellas que se encuentran como algo residual o periférico a las formas de vida hegemónicas actuales. Por otro, el que habla de los fenómenos culturales en términos de invención o construcción, y que implica que la cultura popular no existe como tal sino en función de una mirada o definición externa. En definitiva, como una construcción o creación de un momento histórico concreto, tanto por parte del observador-investigador, como del pueblo o actor social que eligiendo y mezclando características socio-culturales concretas del pasado y el presente crea la tradición.

Algunos de estos trabajos adolecen, bien sea implícita o explícitamente, de cierto romanticismo o nostalgia. Sin embargo, los actores toman sus decisiones en el contexto actual de relaciones sociales y políticas en el que se encuentran. Es ahí donde el investigador debe buscarlos. No me interesa pues, la historia en cuanto tiempo que tiene que ver con las reconstrucciones del pasado que hace el historiador, o con el tiempo del antropólogo que elimina el pasado concreto. Me interesa la historia y su relación con la cultura, entendida como los vínculos entre las relaciones sociales, los fenómenos culturales, y la evolución y el desarrollo político.

Para el estudio de los Marijeses me interesa tener en cuenta la historia en cuanto que esta sociedad sobre la que realizo el estudio, está inserta en un

proceso concreto, y tiene unas características singulares. Pero básicamente me interesa, en lo que tiene de relación con la tradición y con la creación cultural popular, en tanto creación de unos sujetos identificables que viven en ese contexto político y económico igualmente identificable, y poder así observar de qué manera una actividad cultural se convierte en tradición.

No es mi intención hacer un estudio de comunidad al uso, en el que la comunidad aparezca en una especie de burbuja atemporal, como una unidad total y aislada, sino abordar el trabajo tanto desde un punto de vista diacrónico-histórico como sincrónico-estructural, de forma que aun teniendo presentes los aspectos históricos del rito, el referente principal de la investigación va a ser el presente etnográfico. Pero no un presente etnográfico inamovible sino ubicado en su historia. Es decir, partiendo de un segmento concreto de la cultura, de una manifestación específica, la estrategia metodológica consistiría en ir ampliando y profundizando la visión de aspectos globales de la comunidad y de su contexto geo-político. Trato así de presentar el rito como un proceso dentro de otro proceso histórico-social, dando cuenta de los cambios que ha sufrido a lo largo de su historia conocida y la estructura que presenta en la actualidad. Para ello es necesario tomar en consideración la situación social económica y cultural tanto del lugar como del contexto en el que se ubica.

En definitiva una de las finalidades de este trabajo es averiguar cómo se gesta el proceso de construcción de la identidad a través de la manipulación consciente o inconsciente de la tradición y la historia.

2.2. Los conceptos: acción ritual, *performance*, tradición y folclorismo, revitalización

2.2.1. Acción ritual y *performance*

Se trata de analizar esta manifestación cultural como una acción socio-simbólica capaz de generar conciencia de identidad, y a través de la cual tiene lugar un fenómeno concreto de reconstrucción identitaria. Y por tanto, de colocarla bajo el prisma de los razonamientos que en lo referente al campo ritual, han sido discutidos por la antropología, para examinar los significantes y significados que se manejan en la actualidad en este tipo de ritos. Estas prácticas, antes ligadas a los ciclos de producción y reproducción de la naturaleza, tienen ahora una fuerte dimensión socio-identitaria y están más vinculadas a aspectos como la (re)construcción identitaria local, entendida como la reconstrucción a nivel local de la conciencia de identidad, cuando esta ha desaparecido, está fuertemente debilitada o se desajusta, como consecuencia de fenómenos de aculturación o inculturación.

Esta reconstrucción se lleva a cabo apelando a dicha función identitaria de los ritos, pues a través de ellos se celebra la pertenencia a un grupo y/o a un espacio, en base a elementos, símbolos o índices que se activan en este tipo de prácticas y que tienen una importante capacidad performativa, es decir, que consiguen convertir a los individuos en miembros de un grupo o territorio.

Al hablar de ritos o acciones rituales me estoy refiriendo concretamente a conductas específicas (palabras, actos, gestos y secuencias estructuradas), ligadas a situaciones y a reglas precisas marcadas por la repetición, la formalidad o convención, la estereotipia o fijación en las formas, y la condensación de creencias y valores a nivel simbólico. Son pues, acciones eminentemente simbólicas ya que evocan, representan y mediatizan a través de posturas, gestos o palabras una realidad ausente e imposible de ser percibida a no ser a través de estas. Pero además han de tener forma, estructura y una secuencia interna.

En la medida en que se trata de una acción ritual que comunica cierta información, y sin pasar por alto la idea de que un signo puede funcionar al mismo tiempo como índice (index) y como símbolo en función del uso que se le dé⁷ (Ch. S. Peirce, 1931; J. R. Pierce, 1962; Ch. Morris, 1962; F. de Saussure, 1982), en los Marijeses de Gernika vamos a encontrar por un lado acciones y elementos fuertemente simbólicos, evocadores de significados (espacios y tiempos, gestos, movimientos, actitudes, etc.). Por otro, al haber sido sometido a un proceso de revitalización y secularización, aparecen en él elementos indíexicos autorreferenciales que permiten un examen más de superficie pues son elementos de comunicación más fiables (la participación o su ausencia, los participantes, sus edades y géneros, el vestuario, etc.).

La desconfianza teórica que se creó respecto al rendimiento de los estudios simbólicos antropológicos hizo que algunos autores como Rappaport (1979) acudieran al uso de índices en el análisis de los ritos, con el fin de evitar en lo posible la ambigüedad del análisis de los símbolos desde hermenéuticas crípticas (Sperber, 1988). Los índices suelen ser referentes y sobre todo autorreferentes, es decir nos hablan directamente del propio rito, principalmente en clave binaria. Según A. R. Rappaport, tanto las ejecuciones fijas (lo canónico) como los índices (lo indíexico) van juntos en la sustancia de los gestos, movimientos o posturas formales. En la misma medida en que G. Bateson (1991) aplicó la teoría cibernética (sistemas, comunicación analógico/ digital, etc.) a las ciencias humanas en general, Rappaport lo hizo al estudio de los ritos en particular, resaltando su aspecto binario. Para él, formalismo y actuación son dos rasgos definitorios del ritual, que es concebido como los sistemas de computación digital (Rappaport, 1979: 186) ya que el marco ritual elimina la ambigüedad de estados posibles, excluye la contradicción y el engaño.

Entre las propuestas que a lo largo de la historia de la antropología se han desarrollado para el tratamiento de los rituales, tenemos la iniciada por Durkheim en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, en la que se aborda el rito como una forma de clasificación del tiempo (sagrado/profano) y un reflejo de lo social, y en la que se destaca su función cohesionadora y

7. La relación entre significante y significado en el signo es natural e intrínseca. Por otro lado, esta relación en el símbolo es arbitraria. Hay una atribución y una representación, y la relación entre significante y significado es convencional y por tanto no intrínseca (Morris, 1962). Turner y el propio Sapir (1975) consideran que todo signo es señal (índice) o símbolo, dependiendo de si tiene un uso referencial o un uso en el que se condensan significados y valores. Para profundizar en este aspecto ver también: Rementería (2007; 2011).

fortalecedora de la vida social. Han sido muchos los autores que siguiendo esta propuesta, han trabajado esta idea del tiempo festivo, y por extensión el ritual, como un tiempo sagrado, en contraposición al tiempo profano, secular o cotidiano. A lo largo del trabajo planteo la importancia de los aspectos cronológicos del rito, porque en él se da una utilización concreta de tiempos y espacios: el novenario, la nocturnidad, la periodicidad anual, la hora y media de duración, no son aspectos neutros.

Tiempo y espacio son dimensiones básicas de cualquier fenómeno social, condiciones o categorías de la experiencia que se convierten en elementos semánticos o en índices, a la luz del análisis antropológico. De manera que voy a utilizar el análisis de la ritualización que los Marijeses hacen del espacio, diferenciándolo, marcándolo y separándolo, dotándolo de significación, para explicar sobre qué elementos se produce la reconstrucción identitaria y comunitaria.

Por otro lado, la obra del folclorista A. van Gennep⁸, en la que se analizaba la estructura de los ritos de paso, inspiró la corriente estructuro-funcionalista y las aportaciones de autores como V. Turner⁹ que tomará de aquí el concepto de liminalidad. Según este último, en los momentos liminales que se dan en todo rito, se debilita la estructura social dejando paso a la antiestructura, a los valores y mitos del pasado en los que se fundamenta lo comunitario y que se reflejan en lo que denominará como *communitas*. Esta aparece en dicho periodo, que es el de la sociedad en cuanto comunidad rudimentariamente estructurada y relativamente indiferenciada, compuesta de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos, que son los que controlan el ritual. Así explica el porqué del término: “prefiero la voz latina *communitas* a *comunidad*, para distinguir esta modalidad de relación social de un ámbito de vida en común” (Turner, 1988: 103).

También nos propone una clara diferenciación entre, por un lado, las comunidades rurales (agrarias, pastoriles, etc.) y por otro las urbanas. A las primeras corresponderían los rituales y a las segundas los *performances*. Según Turner, si tenemos en cuenta la noción de cambio social habría que distinguir entre producciones culturales liminales y liminoides (Turner, 1974). Los fenómenos rituales liminales tendrían lugar en contextos religiosos de las sociedades rurales tradicionales y se caracterizarían por la obligatoriedad de participación de la mayor parte de los sujetos y por su relación con los ciclos biológicos calendáricos. La liminalidad es un concepto teórico que nos ofrece múltiples posibilidades de interpretación del rito de Marijeses¹⁰ pero trataré de aportar otra visión a través del análisis de sus características performativas.

En las comunidades industriales, tecnológicamente desarrolladas, más que ritos tendríamos *performances*, es decir acontecimientos rituales liminoides

8. A. van Gennep (1986).

9. V. Turner (1988).

10. Límites entre villa y anteiglesia, entre otoño e invierno, entre día y noche, entre año y año, entre lo privado y lo público, entre la adolescencia y la juventud y entre lo sagrado y lo profano. Algunas de estas relaciones de liminalidad son tratadas por Icobalceta (1994).

propios del tiempo libre de la vida en las ciudades. La tendencia en estas es agrupar individuos pertenecientes a grupos sociales concretos, no hay obligatoriedad en la participación y esta carece del carácter sagrado que se le atribuye a la participación en los fenómenos liminales.

Los desarrollos en lingüística desde el punto de vista de la pragmática han propiciado el estudio del ritual desde la performatividad. N. Chomsky (2002), al buscar la base cognitiva de la adquisición gramatical, rastreó la regularidad lingüística en la abstracta e innata *competence* en vez de hacerlo en la *performance* o habla real. Frente a esto folcloristas norteamericanos (Hymes, Abrahams, Dundes, Ben-Amos, Lomax) plantean desde la etnografía del habla, que la clave para entender la lengua como acción es la *performance* en contexto (Sánchez Carretero, C. y Noyes, D. Eds., 2000: 26). Lo que importa es la centralidad del acto comunicativo y el hecho de que respecto a la *performance*, el resto de los elementos formales, incluido el texto, apenas son más que virtualidades. Su objetivo es inducir determinadas emociones en la audiencia. Un enfoque basado en este concepto permite sacar a la superficie los aspectos dinámicos y creativos de la tradición.

El concepto de *performance* en definitiva, alude directamente al marco que construyen los participantes en su interacción y que comunica en un determinado momento lo extraordinario de la situación, deliberada y significativamente diferente de lo cotidiano. Desde este punto de vista, el folclore son representaciones públicas de valores y códigos estéticos culturales, de modo que analizar los criterios y reglas establecidas por esa comunidad sobre lo que es un buen *performance*, una realización correcta del rito, nos da una idea de los valores aceptados y de lo que es estéticamente apreciado (Bauman, 1977).

Desde la antropología, B. Malinowski (1979/2000) ya había intuido que en los rituales estábamos ante un lenguaje performativo, que las palabras “mágicas” estaban transmitiendo (y realizando) algo. Pero concretamente, los trabajos de V. Turner sobre los *social drama* van también en esta dirección de considerar el lenguaje ritual como realizativo (uso o relación entre hablante/oyente performatividad; el ritual fija a través de la acción), además de comunicativo (sintaxis-estructura; semántica-significado).

Uno de los antropólogos que ha trabajado esta perspectiva es S. J. Tambiah (1985). Este autor plantea que en el ritual hay un lenguaje muy estilizado, formalizado y empobrecido que es lo que le otorga autoridad. Es un lenguaje arcaico cuya fuerza consiste en que es aceptado o rechazado de forma que no admite discusión. La significación hay que encontrarla en la forma (gestos, posturas, entonación, etc.), es decir, depende de cómo se realizan las cosas. Se crea así un tipo de autoridad legitimada que sería “la autoridad tradicional” que expresa los fundamentos de la comunidad. Es la forma y el uso de ciertas palabras y posturas las que recrean la autoridad, que emana de algo o alguien fuera de los individuos y que se ejerce y se ejecuta en él. Por eso el lenguaje y los gestos rituales son repetitivos y predecibles. Tambiah nos propone analizarlo como un sistema de comunicación simbólica construido

por secuencias, palabras, y actos ordenados y estructurados, cuyo contenido y ordenamiento se caracterizan por la formalidad (convencionalidad), el estereotipo (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición) (S. J. Tambiah, 1985). A la capacidad realizativa de los enunciados y las palabras, es a lo que Austin (1981) llamará fuerza ilocucionaria.

Pierre Bourdieu va más allá y propone que las palabras por sí mismas no tienen performatividad. Para que un acto ritual sea performativo, eficaz, las palabras deben estar bien dichas pero además se necesita que las diga alguien con autoridad (con una posición determinada en un campo de competencia). La eficacia es por tanto externa a la palabra y viene de una autoridad delegada y legitimada. Para él, el verdadero principio de la magia de los enunciados performativos reside en el misterio del ministerio, es decir, en esa delegación de autoridad. De la misma forma, el simbolismo ritual no actuaría por sí mismo sino solo en tanto que representa (en el sentido teatral del mismo) dicha delegación (1982: 71-75).

2.2.2. Tradición

Cuando los actores sociales son cuestionados acerca de las motivaciones para acudir y tomar parte en el rito, invariablemente aluden explícitamente al hecho de que se trata de una tradición, e implícitamente al interés por preservarla.

Pero detrás de la consideración de “tradicional”, encontramos un concepto complejo. El proceso de tradicionalización (convertir una manifestación cultural popular en tal), es un proceso de construcción en el que toman parte tanto el folclorista recopilador guiado por una visión atemporal y esencialista de la cultura herencia del romanticismo, como ciertas elites, como la percepción de continuidad que tienen los propios actores.

El romanticismo del siglo XIX trajo consigo el “descubrimiento del pueblo”, en conjunción con una serie de transformaciones socio-políticas, la industrialización y el éxodo rural, la emergencia de los nacionalismos, o la reconstrucción identitaria en cuyo proceso el folclore va a jugar un papel determinante desde entonces hasta nuestros días. Esta visión romántica de lo popular como la expresión cultural más próxima a la naturaleza y que encarnaba el espíritu del pueblo, posteriormente invocado en las construcciones nacionales, ha llegado hasta nosotros de la mano de numerosos estudiosos y recopiladores del folclore que pregonan la autenticidad de determinadas manifestaciones culturales populares. Estas se caracterizarían según Díaz G. Viana, por una serie de “marcas”: “que sea de procedencia rural; que no tenga autor conocido; que se transmita oralmente; que viva en versiones y variantes; que posea cierta antigüedad casi siempre indeterminada; y que sea autóctono” (1999: 12). Y serán ciertas elites burguesas con añoranza rural, colectores de cantos y danzas populares, las que se encargan de ese proceso selectivo y se erijan en lo que este autor llama “guardianes de la tradición” (1999: 77-80).

La tradición y la interpretación que de ella se hace, va a ser siempre un recurso necesario en la legitimación de la identidad. En *La invención de la tradición*, E. Hobsbawm y T. Ranger¹¹ muestran los efectos de la manipulación política sobre la fragilidad de los ritos tradicionales. Hobsbawm también plantea que la tradición es siempre inventada desde el presente por ciertas elites, lo cual nos pone alerta frente a dos cuestiones que hay que tener presentes a la hora de enfrentarnos a estudios de este tipo.

Por un lado la relativa fiabilidad de la información que recogemos de las interpretaciones de los actores que tienden a apelar a la tradición y al pasado en un ejercicio de primordialismo y vernaculización. Por otro lado, la reflexividad sobre la pérdida del patrimonio conlleva una tendencia al folclorismo y al conservacionismo, a fosilizar las prácticas tradicionales, en el sentido que plantea J. Martí i Pérez (1996).

El recurso al pasado es también una de las pautas características que aparecen en las descripciones que de los Marijeses hacen tanto los actores como los vecinos e incluso algunos estudiosos del rito (... desde tiempo inmemorial...). Este funciona como lazo que garantiza la identidad en el presente. Pero en este sentido cabría decir que toda identidad está acompañada de reflexividad, de modo que el observador se encontrará a menudo a los actores sociales recurriendo a la tradición para (re)construirla, bajo la contingencia del tiempo histórico, y en medio de una trampa tejida entre dicha tradición y la continuidad, entre el folclore vivo y la folclorización.

Una de las características de las manifestaciones culturales es su variabilidad. La antropología moderna subraya especialmente el hecho de que la cultura es dinámica y que es común otorgar nuevas funciones y contenidos a una misma forma. Por otro lado, una de las condiciones que definen la cultura tradicional viva es precisamente la idea de continuidad que perciben sus portadores: se canta o se baila, más o menos como lo hacían los antepasados, es decir, siguiendo la línea ininterrumpida de una tradición.

Esa idea de “continuidad”¹², contrasta con la discontinuidad que implica el folclorismo, ya que este último nos ofrece siempre la realidad de “otra” época. En este sentido, es la percepción subjetiva la que dota de una continuidad a un rito a través del tiempo, ya que a pesar de la estereotipia propia de las acciones ritualizadas, estas están sometidas a cambios en el tiempo y el espacio. Pero cuando hay una toma de conciencia de la existencia de una “tradición que hay que preservar”, de su posible pérdida y del deseo de recuperarla, y a la que se le otorgan determinados valores, se cae a menudo en la tentación de redificarla en su forma, función y contenidos de manera que el folclorismo se manifiesta de manera plena.

11. E. Hobsbawm y T. Ranger (1983).

12. Para los conceptos de folclorismo y continuidad ver Martí i Pérez (1996: 24).

Así, el “folclorismo”, dicho de una manera muy genérica y sencilla, es el interés que siente nuestra actual sociedad por la denominada cultura “popular” o “tradicional”, que se puede manifestar de manera pasiva o activa. Por tanto, este concepto presupone la existencia de una conciencia de tradición, su valoración positiva a priori y una intencionalidad concreta en cuanto al uso que se le quiere dar que puede ser de índole estética, comercial o ideológica. Folclorismo, en su vertiente activa, implica, pues, “manipulación”, “operar” o “manejar” (Martí i Pérez, 1996: 19).

Todos los intentos actuales de revitalizar o recuperar tradiciones perdidas, ya sean de cariz erudito, por amor al país, con finalidad lúdica o comercial, tienen que ser consideradas como expresiones del folclorismo [sic], ya que *per definitionem* implican una manipulación directa o indirecta del legado tradicional mediante las soluciones artificiales con las que se pretende resucitarlo o mantenerlo con vida. (Martí i Pérez, 1996: 207).

El folclorismo nos mostrará de qué manera vemos y entendemos nuestra tradición perdida, y alejará de alguna manera esta manifestación de la propia población que la reproduce, deviniendo en un patrimonio de alto rango simbólico, en una evocación de algo que nunca será exactamente aquello que se pretende evocar (cultura tradicional), convirtiéndose en cultura popular de segunda mano.

En los Marijeses tenemos una serie de cambios en el texto cantado, de forma que se le podría atribuir múltiple autoría pues a través del tiempo hemos visto cómo se le van agregando nuevas coplas y se van suprimiendo otras. Una de las pautas que se manifiesta en los procesos de folclorización es la simplificación de textos tradicionales por considerarlos de excesiva longitud, pauta que en cierta medida también han seguido, pues en la actualidad se cantan únicamente 28 de las 75 coplas que se conocen, pero también se han ido agregando otras nuevas como ocurrió en la década de los setenta. Los cambios a nivel morfológico, (la participación de las mujeres, en los recorridos, en los textos...), funcional y semántico o ideacional son pues inevitables, pero me parece que sería interesante plantearnos si en el caso que nos ocupa responden a un fenómeno de folclorización o no.

Los cambios que han sufrido a nivel formal no denotan que nos encontremos ante un proceso de folclorización del rito (unas de las características más notables son la esencialización y la reificación), sino que más bien responden a la propia dinámica vital de este. En realidad estos nos hablan más de continuidad que de ruptura. Sin embargo, sí podríamos plantear la posibilidad de un cambio en la base ideacional que responde a la toma de conciencia de la existencia de una tradición que se quiere preservar.

En ese sentido, estarían entre el folclore y el folclorismo de nivel ideacional, pues en el discurso de los actores sociales se manifiesta claramente la idea de que estamos ante un patrimonio cultural tradicional que debe conservarse. La motivación manifiesta de los que a él acuden es “por mantener la tradición”. Hay una fuerte conciencia de tradición a preservar, que puede llevar

a una reificación, e imposibilitar la evolución natural y variabilidad propias de cualquier manifestación cultural.

Por otro lado, es evidente que cualquier tipo de patrimonio resulta incómodo de compartir, y en este sentido en torno a los Marijeses de Gernika funcionan claramente los conceptos de propiedad y de exclusividad. Se guarda con celo esa costumbre que se ha convertido en signo diferencial y con el tiempo ha alcanzado una determinada relevancia simbólica, una nueva carga semántica de representación colectiva. Siguen conservando los rasgos morfológicos de la religiosidad tradicional, sin embargo la base ideacional en cierta manera ha cambiado. Hay una toma de conciencia de la tradición que se erige como nueva semántica del rito, que le dota de cierto folclorismo en este nivel y que está determinada por una necesidad de afirmación cultural. Este fenómeno de folclorización a nivel de base ideacional, es por otra parte universal, y se manifiesta en culturas en las que hay una importante necesidad de afirmación identitaria. Y lejos de ser censurable es un fenómeno que ha permitido mantener vivas muchas de estas costumbres. Sin embargo, la visión que pretende dar de la cultura como estática y acumulable es en cierta manera errónea.

Adecuar la tradición a nuestra sociedad actual implica transformarla en algún sentido, quizá en el aspecto morfológico, pero sobre todo en el semántico y funcional, para así poder acomodarla a su nuevo contexto. Aunque estos cambios son inherentes a toda manifestación folclorística [sic], no siempre somos conscientes de ello, algo que es fundamental e imprescindible para todo intento de conservación dinámica de nuestro legado popular. No debemos pues, tener reparos en modificar conscientemente lo que, en realidad, solo es inalterable a los ojos de algunos folkloristas. (Martí i Pérez, 1996: 220).

Las manifestaciones culturales que devienen inservibles o bien se olvidan, o se adaptan a las nuevas circunstancias y en este último caso se dotan de nuevos usos y funciones. En cuanto a los Marijeses su verdadero valor no está a mí entender únicamente en su supuesta antigüedad, ni en la fidelidad a unas formas seculares, sino en que mantiene viva su capacidad de hacer vibrar y sentir intensamente a los que los oyen. Además, siguen siendo una actividad ritual de carácter liminal, que no se ha convertido en una actividad liminoide en el sentido que V. Turner daba a estos conceptos¹³, tal y como sucede con otras manifestaciones culturales como nos cuenta Fernández de Larrinoa refiriéndose a las Mascaradas suletinas:

[...] este género de teatro de carnaval ha pasado de ser un fenómeno o actividad ritual *liminal*, (ligada a los ciclos y calendarios agrícolas, estructuras de autoridad precisas, límites de participación bien definidos) a consagrarse en los últimos años como fenómeno ritual *liminoide*: actividad de domingo o vacación ligada a divisiones y estructuras espacio-temporales más propios de acuerdos socio-económicos provenientes del mundo urbano-industrial, que de las propias concepciones campesinas europeas tradicionales. (Fernández de Larrinoa, 1997: 85).

13. Ver Turner (1988).

La propuesta de Hobsbawm y Ranger se inscribe dentro de una dinámica antiritualista propia de las décadas de los años 60 y 70 (del siglo XX). Pero en 1992, J. Boissevain¹⁴ publica una colección de trabajos en los que se constata que ni la secularización, ni la racionalización de la producción, ni la movilidad, ni los mass media, ni el desenmascaramiento de las tradiciones inventadas que hacen Hobsbawm y Ranger, han acabado en las sociedades occidentales con los rituales festivos. Más bien al contrario, estos estudios destacan su proliferación y revitalización.

2.2.3. Revitalización. Concepto, variantes y características

Frente a la opinión generalizada durante mucho tiempo, de que la modernización socava la autoridad de la tradición y la colectividad, algunos estudios sobre la globalización señalan que a nivel cultural, las respuestas a esta influencia de carácter hegemónico, son de diferente índole (García Canclini, 2001; Berger & Huntington, 2002; Tomlinson, 2001). En algunos casos, se acepta la cultura global pero con significativas modificaciones locales; en otros casos se tiende a una hibridación entre rasgos foráneos y nativos; y por otro las influencias externas pueden también originar la revitalización de formas autóctonas. Este último caso es el que me interesa especialmente, pues en el caso de los Marijeses nos encontraremos ante un fenómeno de revitalización que comienza en la década de los setenta (s. XX), pero que sin embargo para los actores sociales es un proceso que parece ser necesario mantener vivo aún.

Dentro de estas dinámicas, la identidad sometida a confrontaciones y a crisis continuas se reconstruye, partiendo desde una toma de conciencia de la pérdida, para luego pasar a la acción de recreación. La reflexividad entendida en este caso como conciencia de diferencia sobre su cultura, es componente de toda identidad, y característica básica de la sociedad actual. Veremos a lo largo de la investigación, el alto grado de reflexividad de las manifestaciones de identidad que se producen al planificar y regular el rito en sus aspectos internos como externos.

Por otro lado, las fuentes tradicionales de identidad colectiva, trabajo, religión, ideología política, etc., han perdido esa capacidad de funcionar como elementos dadores, y en ese sentido se buscan nuevas fuentes tanto a nivel nacional o local, como individual (movimientos sociales, ONGs, ecología, etc.)¹⁵. En particular para este caso me interesa la identidad local. A este nivel las fuentes se buscan en la tradición, en la revitalización de elementos culturales locales que tengan anclajes en el pasado. Y cuanto más remoto sea este mejor, pues una de las características de la reconstrucción identitaria local es el recurso continuo a esa condición. Se tiende así, al conservacionismo desmedido de estas prácticas tradicionales y a su fosilización, incluso en sus aspectos

14. *Revitalizing European rituals*. J. Boissevain (1992).

15. En este sentido, ver Melucci (1994) o Castells (2002).

más marginales y nimios, que acaban convertidos en sustantivos y diferenciadores de otros grupos, y utilizados con ese fin.

Se otorgan nuevos significados a los elementos simbólicos propios de la tradición y que se hacen presentes en dichos ritos. Sus múltiples símbolos y elementos estéticos se (re)interpretan selectivamente en función del contexto socio-político en el que tienen lugar. Porque el capital simbólico que se maneja en este tipo de ritos locales es un capital interesante para grupos de poder que intentan monopolizarlo, de ahí el carácter político que adquieren en ocasiones. Autores como Ch. Bromberger (1989) y A. Cohen (1974) nos hablan de las prácticas locales como un sistema de signos productores de identidad construida, frente a la impuesta por las estructuras y narrativas globales. En algunos casos esta identidad reconstruida presenta también una importante dimensión política y una extensión de los límites simbólicos a ámbitos que trascienden el propio ámbito local. En este sentido también autores como C. Geertz (2003), D. Kertzer (1988), Roberto Da Matta (1991) tratan la cuestión de la utilización política de las fiestas.

Tras el proceso de secularización y modernización acelerado que se da en toda Europa en las décadas de los 50-60 con el consiguiente declive de las tradiciones, en las décadas posteriores, 70-80, el proceso se invierte de alguna manera. Se vuelve la mirada hacia la vida natural, el medio ambiente y los rituales en busca de nuevas identidades y así hacer frente a la indiferenciación que el proceso modernizador traía consigo. Pero además del carácter neo-romántico urbanita con el que podemos llegar a ver todo este tipo de recuperaciones y revitalizaciones utilizadas para enfrentar el sentimiento de vacío que provoca la modernidad, habría que subrayar que estos rituales cumplen una función de identificación de las personas con una cultura y una comunidad determinada.

En los últimos años se han multiplicado los estudios sobre revitalización, recuperación y reinvención de tradiciones y formas ritualistas en toda Europa desde esta perspectiva de la reconstrucción identitaria. El término lo encontramos ya en A. Wallace (1956) referido a los movimientos religiosos, pero ha sido a raíz del trabajo de J. Boissevain (1992) sobre revitalización de rituales seculares europeos, cuando este fenómeno ha adquirido cierta relevancia como objeto de estudio. A esto ha contribuido también en gran medida el hecho de que los antropólogos europeos hayan tornado su mirada hacia su propia cultura durante largo tiempo dirigida a lo distante, a pueblos y culturas que han conformado el "otro". Más cerca de nosotros, en la línea de J. Boissevain tenemos los trabajos de autores como A. Díaz de Rada, F. Cruces, H. Velasco y A. Ariño Villaroya¹⁶ (VVAA, 1996), P. Jimeno Salvatierra (2002), K. Fernández de Larrinoa (2000) o J. Martínez Montoya (2002).

16. Podemos encontrar trabajos de estos autores, en este sentido en: VVAA. "La utopía de Dionisios: Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada". En: *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, nº11. Madrid: Ed. Grupo Antropología, 1996.

Estos autores han trabajado sobre este fenómeno generalizado en toda la Europa de la postmodernidad, que ha sido caracterizado como de “despertar de lo local” en el sentido de recuperación y revitalización en clave identitaria de costumbres y tradiciones, con el fin de hacer frente al desencantamiento “weberiano” que trajo consigo la modernidad (J. Boissevain, 1992; J. Mac Clancy y R. Parkin, 1997; K. Fernández de Larrinoa, 2000; J. Martínez Montoya, 2002). La antropóloga P. Jimeno Salvatierra, en *Rituales de identidad revitalizados* (2002) también en esta línea, investiga la aparición en los pueblos de la sierra de Madrid de rituales no religiosos de declarada antigüedad, en momentos de cambio de la transición política española hacia un sistema democrático. En su análisis de estos ritos de identidad revitalizados, de nombre *La Vaquilla*, la autora relaciona estas recreaciones culturales con la estructura económica y política.

Por otro lado, en un volumen dedicado al estudio sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada, encontramos también los interesantes trabajos de A. Ariño Villaroya y H. Velasco (VVAA, 1996). El autor de *Tiempo de fiesta*, obra pionera en el estado español, H. Velasco, firma un artículo compartido con F. Cruces y Díaz de Rada¹⁷, en el que plantean las dimensiones en torno a las que pensar las peculiaridades de la fiesta en las sociedades modernas, reflexionando a partir de las secuencias temporales y los usos espaciales. Ariño Villaroya¹⁸ nos da cuenta de cómo no solo interesa investigar la revitalización, sino también las diversas transformaciones que le afectan en relación con su cronología, semántica, sintaxis y sujeto celebrante.

La propuesta de Boissevain se remite a hacer un planteamiento teórico del concepto sin relacionarlo con el ámbito de lo político, ni lo económico, asignando una serie de características a los modos y formas de recuperación y revitalización de los ritos que son las siguientes: invención, innovación, reviviscencia, retraditionalización y folclorización. (J. Boissevain, 1992).

La “invención” se refiere a todo lo que afecta a las nuevas formas rituales, muchas veces motivadas por la utilización de nuevos espacios o tiempos. A veces en un mismo caso, una parte es inventada y otra reproducida. Por otro lado, la “innovación” tiene lugar de la mano del crecimiento que a su vez suele coincidir con etapas de desarrollo en lo social y lo económico. Cambios en los recorridos o en la participación responderían a esta característica.

El antropólogo que estudia este tipo de fiestas y rituales recuperados encontrará que en los relatos de los informantes suele ser común que aparezcan referencias a la existencia en un pasado remoto, de lo cual incluso aportan pruebas. La característica de “reviviscencia” haría referencia en este sentido a que los ritos recientes serían recuperación de esos otros más antiguos.

17. *Fiestas de todos, fiestas para todos*. En: VVAA (1996).

18. *La utopía de Dionisios: Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada*. En: VVAA (1996).

La “retradición” o clara intención de vuelta al pasado, se manifiesta a través de la utilización de elementos retro. Con respecto a la “folclorización”, decir que aparece generalmente a través de elementos como trajes y máscaras, y según plantea P. Jimeno (2002: 98) en ocasiones parece que suple la falta de ritual. Es decir que el tiempo folclorizado en un rito, es un tiempo de relleno de un ritual vacío o perdido. Esta característica responde también a la necesidad de realizar algo llamativo o espectacular que existe en todos estos fenómenos identitarios.

Estas serían las formas que los antropólogos entendemos bajo la idea de revitalización. Sin embargo, para especificar aún más si cabe este concepto, traigo a estas líneas una breve explicación de la terminología que propone J. Nagel (1997) para la clasificación de los diferentes fenómenos que en este sentido podemos encontrar en la realidad, distinguiendo entre: revitalización, restauración, revisión e innovación. Además su utilización como concepto teórico me permitirá hacer visible de alguna manera la conexión entre presente y pasado histórico en lo que se refiere a la creación cultural e identitaria. En este tipo de procesos, que en la actualidad se consideran ya de carácter global, tienen lugar según J. Nagel¹⁹, distintas formas de activar el patrimonio tradicional. Por un lado, propone que un elemento revive o entra en un proceso de “revitalización”, cuando un grupo social lo reincorpora a su repertorio de formas y prácticas culturales, tiempo después de que lo hubiera olvidado, o perdido. Las razones del abandono o el olvido son múltiples, desde el desinterés de las nuevas generaciones por conservarlo, hasta el que un grupo exterior dominante prohíba expresamente su continuidad.

También propone el concepto “restauración” cuando esa característica vuelve a contar con el entusiasmo de los miembros del grupo, tras un periodo de desgana. Por otro lado, cuando un componente vivo del folclore o de la cultura cambia o se adapta a una nueva situación, entonces el investigador está ante un caso de “revisión”. Por último plantea el caso de que un grupo “innova” sus elementos culturales, es decir, sus miembros crean formas y prácticas nuevas que se integran y añaden a otras consideradas históricas propias o tradicionales.

Siguiendo el planteamiento de J. Nagel, el rito de los Marijeses de Gernika se ajustaría más al concepto de patrimonio cultural revisionado (*revisited*), pues hay constancia documentada de que se ha venido realizando durante todo el pasado siglo, exceptuando tres años tras el bombardeo de la villa, durante la guerra civil española. En los relatos de los informantes es constante esa referencia a un pasado remoto (aunque no documentado) y también la continuidad de la costumbre en el tiempo incluso a través del episodio bélico. Las formas, estructuras y significados del ritual han sido celosamente guardados pero inevitablemente han sufrido cambios que responden a una adaptación a nuevos contextos, por ejemplo en los recorridos, con la participación de las mujeres o en el número de participantes, sobre todo a partir de la década de los setenta,

19. J. Nagel (1997). Recogido en Fernández de Larrinoa (2000).

como ya he mencionado anteriormente. Sin embargo, el término revisión en su acepción castellana no se ajusta del todo a esta realidad estudiada, por tanto para referirme a este caso de folclore vivo adaptado a un nuevo contexto prefiero seguir usando el término revitalización, pues a mi entender en el uso común denota el que se trata de algo que previamente está vivo, aunque quizá no en óptimas condiciones.

3. EL RITO. CARACTERÍSTICAS, ACTORES, ESTRUCTURA

<i>Bederatzi gau tristetan</i>	Durante nueve tristes noches
<i>ibili gara otzetan</i>	hemos andado en el frío
<i>emoten bazu limosnatxu bat</i>	si nos das una limosnita
<i>sartuko dogu poltsetan</i>	la meteremos en la bolsa

Presento a continuación la monografía del rito en base a descripciones tanto mías como de los propios actores. A través de estas iré mostrando una serie de características que serán a la postre las dimensiones básicas sobre las que realizaré el análisis en esta investigación.

Entre ellas destacaré las siguientes: el recorrido a través del pueblo; la visita a las iglesias; las paradas; las 28 coplas cantadas; la hora y media de duración; la melodía que varía a lo largo del novenario; la cuestión final y el destino benéfico de la misma. Por otro lado, las persianas y luces como los elementos a través de los que los vecinos se comunican con los cantores, el desayuno comunitario del último día, la cena posterior al novenario. Y además, la dureza de asistir los nueve días, el proceso de secularización, el diferente perfil religioso de los asistentes, o las diferentes concepciones e intereses acerca del rito.

Posteriormente, en el siguiente punto, iré mostrando otras características, como la nocturnidad, el carácter novenario, la seriedad, la sobriedad, o la vestimenta de los actores, a través de las significaciones que los autores que han trabajado con anterioridad sobre él han ido dando a esta costumbre, y de los aspectos sobre los que han fijado su interés científico.

3.1. El acercamiento al objeto de estudio

A partir de la experiencia de B. Malinowski, el trabajo de campo y la observación participante se han convertido en las herramientas principales en la metodología de la disciplina antropológica. De hecho, durante mucho tiempo, académicamente un estudiante no era considerado como antropólogo hasta que hubiera realizado este obligado *rite de passage*, cuanto más lejos de su lugar de origen mejor. Últimamente se ha puesto en cuestión su trascendencia y sobre todo la necesidad de realizarlo fuera del propio nicho cultural, pero aún así, sigue siendo el método de trabajo privilegiado en la disciplina (L. Díaz G.-Viana, 1999; M. Cátedra Tomás, 1991).

En este sentido, ha sido una pieza importante a la hora de llevar a cabo esta investigación, de modo que tras documentarme y hacer unas pequeñas averiguaciones, un 16 de diciembre a las cuatro de la madrugada (es decir la noche entre el 15 y el 16) me presenté en el atrio de la iglesia de Andra Mari de Gernika. Era sábado por la noche lo cual me facilitó la tarea de obtener la complicidad de una compañera para que se mantuviera en vela toda la noche y viniera conmigo a ver y tomar parte en el ritual.

Así que a eso de las cuatro menos diez estábamos sentados en un banco cercano al atrio posterior de la iglesia sufriendo las inclemencias del frío de diciembre. Me habían dicho que se empezaba puntualmente, así que a medida que se acercaban las cuatro en punto y la calle seguía desierta, la sensación de que me había equivocado de noche iba incrementándose. Conté mentalmente de adelante a atrás las nueve noches desde el día 24. Efectivamente no me había equivocado. De repente, al tiempo que en el campanario sonaba la primera de las campanadas que anunciaban las cuatro en punto, un grupo de unas cuarenta personas (hombres y mujeres) apareció procedente de la cuesta que da al Pase-Leku, que es una plaza cercana a la iglesia. Más tarde confirmaría que el grupo, antes de subir a la iglesia, se reúne al resguardo de los arcos que bordean esta plaza.

El solista se adelantó al grupo, puso rodilla en tierra frente al atrio posterior y comenzó a entonar las coplas de salutación. Tras él todos se arrodillaron. El grupo cantó las coplas de respuesta ya levantándose. Así nos dirigimos hasta la iglesia de San Francisco en el barrio de Mestika. Aquí, tras un descanso en el que se repartieron bebidas y café, volvimos a arrodillarnos y a emprender la marcha. Así continuamos recorriendo el pueblo hasta volver a la misma iglesia del inicio. Luego la gente se dispersó, algunos se dirigieron a trabajar, otros a desayunar y nosotros nos fuimos a dormir.

La primera impresión que me causó este acercamiento, fue la de encontrarme ante un rito con una carga religiosa muy fuerte, más de la que yo en un principio había supuesto, guiado quizá por las inferencias que había hecho respecto de algunos de los cantores que acudían, y que yo conocía desde luego como poco creyentes y nada practicantes. Sin embargo, no todos los participantes tienen el mismo perfil religioso, es decir que la muestra no es homogénea en este sentido. Así como no lo es la localidad en la que se extrae pues unos van y otros no, de forma que la participación funciona en cierta manera, como un índice que comunica a través de un código binario (sí/no) y que señala una forma de clasificación que funciona a nivel local (G. Bateson, 1991; A. Roy Rappaport, 1987)²⁰.

20. G. Bateson (1991); A. Roy Rappaport (1987: 253). Estos dos autores trabajan sobre el aspecto binario de los rituales. También J. Zulaika (1990), en el análisis de elementos de la cultura vasca para explicar el fenómeno de la violencia. Para la explicación del concepto de aspecto binario me remito al punto 1.

Por otro lado, entre los que acuden hay diversas concepciones e intereses. Por ejemplo, algunos son creyentes y practicantes y acuden como un acto de fe más. Otros no lo son y van por otro tipo de cuestiones que tienen que ver más con la preservación de la tradición.

3.2. Exégesis descriptiva del desarrollo del ritual de los Marijeses de Gernika

Presento a continuación una breve exégesis descriptiva de los Marijeses de Gernika, realizada por mí, a partir de la información obtenida en el trabajo de documentación y la observación participante, siempre teniendo presente que toda descripción es en gran medida interpretación ya sea voluntaria o involuntariamente. Por esto, me parece también interesante presentar posteriormente una entrevista en la que son los propios actores quienes cuentan el rito, y que aporta una perspectiva *emic* del mismo.

3.2.1. Narración del antropólogo, en base a documentación y la observación participante

A mediados de noviembre comienzan los preparativos del novenario, con la pegada de carteles por todo el pueblo invitando a los vecinos a acudir a la reunión previa que tiene lugar cada año el último viernes de dicho mes. Los carteles están redactados en euskera y son fácilmente identificativos, pues básicamente consisten en un logo que utilizan invariablemente los Marijeses para la mayoría de sus carteles. Previamente, mediante un escrito dirigido al ayuntamiento, se pide permiso a las autoridades municipales para evitar posibles malentendidos que en otras ocasiones se han dado, principalmente por el desconocimiento de algunas autoridades de reciente instalación en el pueblo²¹, nuevas remesas de Ertzaintza y Guardia Civil, etc.

En esta reunión inicial²² se preparan los ensayos en caso de que se crea necesario realizarlos, o se planifican los recorridos que se van a realizar cada día. Se elige también quién se va a encargar de coger y llevar las botellas que

21. Una anécdota que ilustra el tipo de malentendidos que han tenido lugar la recogí en una entrevista a un ex-marijés: *Cuando pusieron el cuartel de la Ertzaintza tuvimos una movida. Sabes que se sale hacia Santa Clara y hay que pasar por el árbol. Pues los que estaban de vigilancia en la Casa de Juntas, cuando vieron a veinte tíos a las cuatro de la mañana acercarse cantando se asustaron y dieron aviso a la central. Al de rato se plantó un coche patrulla detrás nuestro y nos decían por el megáfono "circulen por la acera". Imagínate el cachondeo, no tenían ni idea de que iba la historia.*

22. Los ensayos generalmente tienen lugar cuando hay muchas incorporaciones nuevas al grupo de cantores. El año 2003, por ejemplo, el motivo era ajustar los tonos con los de las mujeres pues la afluencia de estas es cada vez mayor pero sus voces quedan apagadas pues se canta en un tono grave. Se anunciaron incluso en internet: *El próximo martes, las mujeres y los bajos que participan en Marijesiak tienen ensayo. El jueves día 11, la prueba será general. Ambas sesiones tendrán lugar a las siete de la tarde en la biblioteca vieja y actual local de la coral.* En: Lataberna.net.

dejan los bares y el pan, o se discute cuándo se va a hacer la cena posterior al novenario y dónde, etc. También, de entre una serie de propuestas previas, se decide por votación, el destino que se dará al dinero que se recaudará en la cuestación que realizan el último día. El funcionamiento es asambleario y todas las decisiones se toman por votación a mano alzada.

La noche del 16 de diciembre así como las próximas ocho que preceden a la Nochebuena (Gabon gaua), minutos antes de las 4, un grupo de entre 50 y 70 personas se reúnen en los arcos de la plaza del *Pase-Leku*. A la hora en punto acuden al atrio posterior de la iglesia de Andra Mari, donde se arrodillan y entonan la primera copla de salutación.

Un solista adelantado al grupo canta los dos versos primeros de la copla y el grupo responde completándola con los dos versos siguientes mientras se levantan y emprenden la marcha hacia el convento de Santa Clara. De esta forma recorrerán las calles de la localidad, yendo en dirección contraria a las agujas del reloj, y completando un itinerario en el que se visitan las demás iglesias del pueblo. Las rondas que como señalaba anteriormente comienzan puntualmente a las 4 de la madrugada, duran una hora y media aproximadamente, y durante ese tiempo el grupo de cantores canta de memoria²³ y en euskera, exceptuando una que se canta en castellano, las 28 coplas de las que se compone el canto en la actualidad. En ellas se cuenta la Historia Sagrada de la Creación desde Adán hasta la encarnación y nacimiento de Jesucristo.

Mientras caminan, el solista que se mantiene separado unos metros por delante del grupo o coro va entonando los dos primeros versos de cada copla y es respondido por el grupo que canta los otros dos versos de la misma²⁴. Al igual que al comienzo en Andra Mari, ante las demás iglesias y capillas con la representación del Santísimo que se encuentran en el pueblo (Santa Clara, las Josefinas, Asilo Kaltzada, La Merced, San Francisco de reciente construcción, y anteriormente el colegio San Fidel de las Carmelitas) la comitiva para, y entona rodilla en tierra los dos primeros versos de la misma estrofa primera de salutación al Sacramento de la Eucaristía: "*Sakramentu Santu Jauna...*", tras lo cual el coro completa la estrofa emprendiendo otra vez la marcha.

A principios del siglo XX, la ronda se realizaba siguiendo un mismo recorrido casi todos los días, que se limitaba básicamente al casco antiguo de la villa. Pero el desarrollo urbanístico que ha experimentado Gernika en las últimas décadas, hace imposible recorrer el pueblo en su totalidad en la hora y media a la que ha de ceñirse el rito según la tradición. Por tanto desde hace unos años los cantores han optado por realizar recorridos que solapados ocupan el total del pueblo, de forma que en la actualidad se hacen diferentes recorridos cada día, para cuyo análisis remito a un punto posterior.

23. El subtítulo de uno de los textos de principios de siglo XX dice así: *Burus euquiteco direnac, canciones que se han de saber de memoria*.

24. Este recurso mnemotécnico permite al grupo recordar con mayor facilidad los textos.

Durante el trayecto, además de parar frente a las iglesias, se para también bajo las casas de antiguos cantores de Marijeses, de amigos o familiares y en los lugares donde los cantores reponen fuerzas, paradas de café y de pan (Ferial, Cruz Roja, Panadería Labakoa).

Tabla 1. Temperaturas registradas diariamente por los propios Marijeses el año 2003, en el termómetro de la ortopedia Gernika, frente al ambulatorio

Días de diciembre	16	17	18	19	20	21	22	23	24
Temperaturas	+5º	+10º	+14º	+10º	+13º	+11º	+10º	+6º	+11º

Al paso del grupo se alzan las persianas de algunas casas particulares, y en otras, las luces se apagan y encienden intermitentemente en señal de solidaridad y agradecimiento por parte de los vecinos, que a esas horas de la madrugada oyen los cantos desde la cama.

La melodía de los cantos va variando a lo largo del novenario. Durante las cuatro primeras noches se cantan con una melodía sobria los versos que presentan el cuadro de la Creación y la Sagrada Familia con el estribillo “*María, José, Jesús, María*”. Las cinco noches siguientes se cantan las estrofas que corresponden a otra melodía un tanto más alegre, con el estribillo “*Adoratzén zaitugu, Jesukristo*”, y que están centradas en la figura de Jesús.

El último día, 24 de diciembre, la mañana de Nochebuena o *Gabon* se realizan otras dos rondas consecutivas en las que se cantan, con una melodía más alegre aún, las estrofas que se corresponden con el estribillo “*Bart Belenen jaio da Jesus Nazaren*”, y que anuncian el nacimiento de Jesús en Nazaret durante la pasada noche. En la segunda de estas rondas (a las 7 h. de la mañana), se entra en la iglesia y se comienza el canto en el interior. Por fin, en la última ronda (10 h. de la mañana), realizan la cuestación acompañados por *txistularis* que van cien metros delante de los cantores. Tras acabar la ronda de cuestación, van a tomar unos vinos por los bares del pueblo.

Desde principios del siglo XX y casi hasta la década de los 70, el dinero se repartía entre los propios cantores, pero con la popularización del rito en estos años comienza a destinarse a fines benéficos, entre otros al Asilo Kalzada, Caritas Parroquial, la Cruz Roja, la asociación de ayuda en carretera DYA, Gernikatik Mundura (Asociación de ayuda Internacional), Refugiados Bosnios en Mundaka, Etorkintza (Asociación de ayuda contra la droga), presos y exiliados políticos del Gernikésado, Fundación Iñurrategi, Euskal Herrian Euskaraz, etc. La recaudación del año 2005 (2.500,00 €), se destinó a un proyecto de cooperación que la catequesis de Busturialdea tiene en el pueblo de Cebú en Filipinas, a través de la ONG Lihuk Panaghinsa, concretamente al centro de recogida de mujeres Selter. Así se decidió por unanimidad en la reunión previa.

El último día, los cantores invitan de nuevo a todos los guerniqueses a tomar parte en la segunda ronda de ese día y en una posterior “Tortimortxi-Txokolatada” en la plaza del Pase-Leku, que consiste en un desayuno comunitario a base de tortilla de morcilla y chocolate caliente para beber.

Tras pasar el día de Navidad los asistentes a las rondas que lo desean, acuden a una cena que se costea con una pequeña ayuda que reciben del ayuntamiento. Hasta hace pocos años este pequeño acto de comensalidad, se realizaba la misma Nochebuena al mediodía, pero tras estar cantando toda la noche, y el “txikiteo” (ir de vinos) de la mañana, resultaba difícil para los cantores mantenerse en vela y llegar en condiciones a las tradicionales cenas familiares de este día, por lo que últimamente han optado por hacerla en fechas posteriores.

3.2.2. Los actores del pasado y del presente

Se pueden establecer varias etapas documentadas en la historia de los Marijeses (del Palacio, 2000). Una primera que iría de finales del siglo XIX hasta la guerra de 1936, en la que el grupo de cantores lo formaban media docena de hombres, encabezados por el solista “Auzotxu” (Anastasio Bidaguren) que en 1912 cedió el puesto a “Estebanillo” (Daniel Ibarzabal) el cual cantó hasta 1936, y que posteriormente moriría en 1937 durante el bombardeo de la villa.

Después de tres años de silencio con motivo de la guerra se inicia una segunda etapa que iría desde 1940 hasta mediados de la década de los setenta y en la que “Walter” (José Meaza) retomó el relevo como solista al frente de un grupo que rondaba también la media docena de personas. En 1960 José Antonio Oar tomó a su vez el relevo de Meaza como solista. Este grupo mantendrá la tradición durante este período.

Todos los cantores de esta época pertenecían también a la Banda de Música Municipal. Y es que existe una estrecha relación que se remonta a principios de siglo XX entre la Coral Andra Mari, la Banda Municipal de Música, el grupo de danzas Elai-Alai y los Marijeses, de forma que la mayoría han formado, y aún forman parte, también de alguno de estos otros grupos culturales del pueblo. Además de compartir locales de ensayo, se han nutrido de componentes de estos grupos por la evidente vinculación de estos con la música y el canto reglados. Por otro lado los Marijeses han sido llevados a los escenarios a través del grupo Elai-Alai tanto en las *fiestas euscaras* de principios del siglo XX, como durante la guerra en el exilio.

Con la renovación generacional, el rito se populariza y comienza un periodo de secularización y revitalización en la que sufre notables cambios formales que veremos posteriormente. Pero ¿qué tipo de gente acude en la actualidad? Sin ánimo de realizar un análisis exhaustivo de la geografía humana, ni de profundizar en un análisis de la estructuración social, voy a presentar algunas trazas que nos den información acerca de los actores sociales.

Ya he apuntado con anterioridad que los participantes conforman una muestra heterogénea tanto desde el punto de vista religioso como desde el punto de vista de la concepción que pueden tener del propio rito. Pero también lo son desde un punto de vista ideológico, económico, académico o profesional. Gernika ha sufrido una clara terciarización de la actividad económica en las últimas décadas, de forma que más de la mitad de la población ocupada lo está en el área de servicios y otro alto porcentaje lo está en la industria. Hay que decir que en ese sentido podemos encontrar todo tipo de profesionales, desde maestros, pescaderos, operarios de fábrica, estudiantes, agentes de seguros, bedeles de colegio, etc. Esto significa que la gran mayoría de ellos tienen la obligación de acudir a su puesto de trabajo tras finalizar con la ronda nocturna, lo cual unido a las condiciones climáticas agudiza la dureza de asistir al novenario. El frío, el sueño, o el cansancio que se acumula durante el novenario y los episodios de comensalidad durante el recorrido con licores y tabaco, son factores que contribuyen a la alteración de la conciencia y provocan una percepción distinta de la realidad, algo consustancial a la actividad ritual en general. Esta dureza física que aguantan durante las nueve noches, recuerda de alguna forma al polo orético o sensorial del que habla Turner respecto de la bipolaridad de sentido de los símbolos rituales (1999: 31). Según este autor, estos tienen un significado moral o social y otro relacionado con cuestiones biológicas e individuales. Y a través de esta bipolaridad ponen en relación las normas éticas y valores morales, con lo sensorial, con el instinto e interés individual. De la misma forma conectan también lo público y lo privado, y hacen al individuo parte del grupo.

Los símbolos rituales poseen un fuerte componente emocional a través del que convierten lo prescrito, lo obligatorio en deseable y adquieren la capacidad de movilizar, que en este caso se da bajo la idea de compromiso con la comunidad, con la tradición, la permanencia, resistencia y persistencia, al igual que ocurre en otros ámbitos de la vida social (p. ej. el euskera). En este sentido uno de los solistas más significativos del grupo se refiere así a la obligatoriedad de acudir: “Nire kasuan, ardura bat da eta, era berean, gorputzak eskatu ere egiten dit. Gabonak orduko, bederatziurrena orduko, gorputzak badaki marijesietara joan behar duela. Behar bat da, azken batean”²⁵.

El rito ha sido tradicionalmente llevado a cabo únicamente por hombres pero a partir de la década de los setenta se incorporan las primeras mujeres y comienza a bajar también la edad media de los asistentes con la incorporación de estudiantes. Así nos encontramos que en la actualidad las mujeres superan en muchas ocasiones la mitad, y también encontramos muchos jóvenes e incluso niños las madrugadas de los domingos y el último día por la mañana. A pesar de que la incorporación de la mujer se ha dado no sin conflicto, pero con relativa normalidad²⁶ y ya se puede decir que su participación está perfecta-

25. D. Azkarate, Busturialdeko Hitza 15-12-2005. “En mi caso es una responsabilidad, y al mismo tiempo el cuerpo me lo pide. Cuando llegan las Navidades y el novenario, el cuerpo ya sabe que tiene que ir. Es un deber al fin y al cabo”.

26. M. Bullen (1997); T. del Valle (1985; 1996). La conflictividad a nivel discursivo con la que se han ido sumando las mujeres al rito me parece un tema interesante para el análisis, que prefiero relegar como hipótesis previa de trabajo para una ocasión más idónea, pues excede el marco de este trabajo.

mente asumida, también habría que decir que, del mismo modo que ocurre en las prácticas diarias domésticas o públicas, el control del sistema de producción de significados de su universo simbólico sigue en manos de los hombres, de forma que por ejemplo, estos son los únicos que ocupan la figura de solista o *bakarlari*.

Este es un indicador interesante pues esta condición implica una posición ritual envidiable cargada de reconocimiento y prestigio social. Los Marijeses se enmarcan dentro de ese tipo de actividades en las que el hecho de tomar parte en ellas otorga cierto prestigio a nivel de la comunidad local. Por otro lado, el hecho de ir adelantado unos metros, en definitiva separado, proporciona a esta figura un carácter sacralizado. En este sentido aparece como la transposición de la figura sagrada, como vehículo intermediario entre esta y el grupo. En el rito desaparecen la cuadrilla o la familia y se forma una nueva *communitas* en contacto con lo sagrado a través de esta figura²⁷.

Uno de los argumentos esgrimidos por los reacios a la incorporación de las mujeres al coro de cantores era el cambio que sufría el tono de los cantos pues la mujer con voz más aguda rompía con la voz grave de los hombres que comunicaba fuerza, vigor. Hay que decir que durante mucho tiempo el tono grave de los hombres ha estado asociado a la emoción que producen los cantos y ha sido una de las características sobre las que descansaba su performatividad. En la actualidad se hacen ensayos previos para acoplar ambos timbres correctamente²⁸.

Por otro lado, en cuanto a la participación, en las etapas anteriores el grupo era reducido y tenía un carácter más hermético que en la actualidad, a lo cual contribuía notablemente el que la recaudación se repartía entre los propios participantes. En la actualidad el espectro de edades se ensancha considerablemente, especialmente de sábado a domingo y el último día en el que la asistencia de niños y niñas es más frecuente. También, en ocasiones el grupo invita a salir con ellos a los antiguos cantores con lo cual hay noches en las que podemos encontrar tres generaciones bien diferenciadas tomando parte activa a la vez.

Me parece reseñable que los protagonistas del presente actúan como etnógrafos pues recogen anualmente información referente al recorrido, la asistencia, los horarios, las temperaturas, etc. Además de estos datos, se preocupan de apuntar diariamente los nombres de los asistentes a las rondas. Incluso han realizado sendas exposiciones con todo el material (fotos, grabaciones, carteles, etc.). Esta actitud me parece un indicador interesante de la posición de estos frente a la preservación y la forma que tienen de vivenciar la tradición. Habría que añadir que también recogen datos acerca

27. Sobre la idea del separado ver M. Douglas (1973) o M. Elíade (1999).

28. El profesor K. Fernández de Larrinoa en comunicación personal me comenta que una situación similar se daba en la Pastoral de Altzükü en Zuberoa, cuando al canto conjunto hombres y mujeres uno de los organizadores indicaba al grupo que no dejaran que las mujeres marcaran el tono.

de los medios de comunicación que cubren la noticia del novenario, y es que casi todos los años reciben la visita de varias televisiones (autonómica, provincial, local, nacional a nivel autonómico, etc.), reporteros gráficos de prensa escrita, entrevistas de radio en directo a las cinco de la madrugada, etc.²⁹. Televisiones, radios y prensa le otorgan nuevos contextos de expresión.

3.2.3. Una explicación desde el punto de vista del actor

Con el fin de enriquecer este punto dedicado a la descripción, presento a continuación una entrevista realizada por Juan Antonio Sagredo Quintana a José Antonio Oar, ex-solista del grupo que mantuvo la costumbre tras la guerra. Juan Antonio es cantor Marijés y pertenece al grupo de los que tomaron el relevo hacia mediados de los setenta (s. XX). A su vez ejerce voluntariamente las funciones de archivero del grupo y ha sido un informante importante para mi investigación.

A pesar de que desconozco las condiciones en que se realizó y transcribió esta entrevista, he querido incluirla en el texto en calidad de relato emic. Creo que es interesante por el hecho de que nos da una idea cercana de la interpretación que los propios actores hacen del ritual. La entrevista se publicó en la revista *Aldaba*, que es un referente importante en cuanto a las noticias y cuestiones del pueblo y que tiene una incidencia notable en la creación de la memoria colectiva guerniquesa³⁰. Inserto algunas notas con las que intentaré aclarar los aspectos que puedan quedar oscuros debido a la clave socio-geográfica local en la que está realizada.

- **Título de la entrevista:** “Marijesiak”. Entrevista a José Antonio Oar, 23 años dirigiendo el Coro³¹ de los Marijeses como solista.

Autor: Juan Antonio Sagredo Quintana.

– *¿Cómo empezaste a cantar de solista en los Marijeses?*

– Se decía que cuando muriera Meaza terminarían los Marijeses. Cuando ocurrió el hecho, el resto del grupo nos planteamos que era una pena que terminara una tradición tan bonita y que también se habían muerto otros solistas y los

29. Este año 2005 han acudido los siguientes medios: la noche del 16 Urdaibai Telebista UTB televisión local; el día 20 Tele5 y RTVE Telenorte; el 21 El Correo Español y RTVE. Otros años han acudido también ETB (televisión autonómica) y Canal Bizkaia.

30. Entrevista publicada en la revista guerniquesa *Aldaba* nº 54 correspondiente a noviembre y diciembre de 1991. Realizada por Juan Antonio Sagredo Quintana, cantor Marijés perteneciente al grupo de los que toman el relevo hacia mediados de los setenta, a José Antonio Oar solista del grupo que mantuvo la costumbre tras la guerra. La revista es de frecuencia mensual y de ámbito local. La transcripción es literal respetando la grafía de nombres y la ortografía del original.

31. La referencia al grupo de cantores como un coro responde a que se cuida con esmero los tonos y las voces con que se canta (en la actualidad menos que antes) y también al carácter hermético que tenía anteriormente el grupo, como ya he explicado.

Marijeses habían seguido adelante. Así que nos decidimos. Yo seguiría como solista y el resto en el coro, como siempre. Y así fue.

– *Tradicionalmente muchos de los componentes de los Marijeses tocaban en la Banda ¿A qué crees tú que se debía?*

– Pensábamos que eran los que más nos podían echar una mano, porque a cualquier persona que se lo planteabas, no quería coger sujeciones de ese tipo y además no se atrevían. Y sin embargo los de la Banda sí. Pero también ha habido gente que no ha sido de la Banda, como Jesus Zelaia, José Antonio Aldana, Óscar Alvarez.

– *Me imagino que los recorridos que se hacían antes habrán variado con respecto a los de ahora por la extensión del pueblo. Empezabais como ahora, detrás de la Iglesia de Sta. María, ¿podías especificar un poco por calles el recorrido?*

– Empezábamos como es costumbre en el Pórtico del Atrio de detrás de la Iglesia de Sta. María, dábamos la vuelta a la Casa de Juntas y por Sta. Clara abajo hasta la Cruz Roja. Allí hacíamos una paradita y seguíamos hasta Zallo, donde dábamos la vuelta. Pasábamos por donde Arrien hasta la Alhóndiga y de allí a Pequeña Velocidad, Fernando el Católico, Artekale, Bocacalle del Boliña Nuevo, Estación, Iparraguirre, y vuelta hasta Labakoa donde entrábamos a invitarles a un traguito a los panaderos. De allí por San Roque dábamos la vuelta al Mercado y salíamos de nuevo a Don Tello, San Juan hasta las Carmelitas, Txorroburu, chalet de Toña, Ambulatorio y por Goienkalea las gradas de Sta. María, donde terminábamos.

– *¿No llegabais como ahora hasta Rentería?*

– Algún día sí, hasta Rentería e incluso hasta Lorategieta. También hasta las Josefinas y hasta Santanape. Aprovechábamos los sábados o cuando al día siguiente teníamos fiesta para ir a los sitios más alejados, a los que no llegábamos diariamente.

– *Según tengo entendido, también entrabais en el Barrio Chino³².*

– Sí, tienes razón, me había olvidado de esa bocacalle. Allí le cantábamos al difunto Nicolás Gainza dos o tres estrofitas. Nos daba la señal con la luz y luego seguíamos el recorrido normal.

– *Me imagino que lo que es el Casco de Gernika, lo recorríais todos los días ¿no?*

– Sí, por supuesto, todos los días. Empezábamos a las cuatro en punto y terminábamos aproximadamente hora y tres cuartos más tarde con paradas, traguito y cigarritos incluidos.

– *Según la revista BRISAS GUERNIQUESAS, un año retrasasteis una hora el comienzo de los Marijeses ¿a qué fue debido este cambio?*

32. Se llamaba así a la calle Uribitarte donde hasta la década de los sesenta (s. XX) se encontraba el antiguo cuartel de la Guardia Civil.

– Eso se hizo solamente un año, para poder ir seguido a trabajar. Pero luego pensamos que era romper un poco con la tradición, por lo que al año siguiente se volvió a cambiar.

– *La mañana del día de Navidad, a las siete, suele haber una diana de txistularis. ¿Vosotros también hacíais esto?*

– Sí, pero como en el grupo había un txistulari, él mismo tocaba el txistu. Uno del coro hacía de solista y Meaza y Eguía iban tocando el txistu y el tamboril.

– *La participación a nivel popular del último día, ¿era grande?*

– No creas, la gente no apoyaba mucho. Así como a nivel de Coros de Santa Agueda sí, a nivel de Marijeses no pasaba lo mismo. A veces pasábamos mucha vergüenza porque al ser solamente cinco y dos o tres ir recogiendo dinero por las casas, nos quedábamos solamente dos cantando y muchas veces la gente se te quedaba mirando como diciendo, pero estos dos tíos qué hacen aquí cantando.

– *Dada la época en la que cantasteis, ¿tuvisteis problemas con los organismos oficiales?*

– Alguna vez nos llamaron la atención porque no conocían la tradición. Lo que hacíamos era pedir permiso al Ayuntamiento para cantar el Novenario. El Ayuntamiento nos lo concedía y no teníamos más obstáculos. También nos pasó alguna vez que alguien salía a la ventana para decirnos que le dejáramos dormir, pero muy poquitas veces. Seguramente era alguien que no conocía la tradición.

– *Eso también nos ha ocurrido a nosotros, y no hace mucho tiempo. Normalmente ¿todos los componentes del coro eran de Gernika o venía también alguien de los alrededores?*

– Normalmente eran de Gernika, pero hubo un tal José Iturbe de Bilbao, pariente de los Iturbe de aquí, que era un señor muy interesado en los Marijeses y a partir de cierto año no dejó de asistir por lo menos un día o dos a ayudarnos. Le gustaba estar en tertulia con nosotros y contarnos sus anécdotas y aventuras. Era un hombre muy majo, tenía una ferretería en Barrencalle-Barrena.

– *¿Solíais hacer ensayos?*

– Normalmente no, solamente cuando venía alguien nuevo, hacíamos un pequeño ensayo para ajustar las voces. Nos valía con la afición.

– *¿En qué año dejasteis de cantar el grupo tradicional?*³³

– No sé exactamente, creo que por el 79 o así.

– *¿Cuándo lo dejasteis pensabais que alguien seguiría con la tradición o si por el contrario, moriría?*

– No, porque ya había gente que había cogido el relevo.

33. Por grupo tradicional se refiere al grupo de Oar. Dentro de la comunidad de cantores existe un concepto específico de “lo tradicional”.

–Según tengo entendido hubo dos años que no salieron los Marijeses porque el solista murió en el bombardeo.

–Sí, a partir del bombardeo se dejaron dos años de cantar Marijeses porque el solista de entonces, Estebanillo, murió en el bombardeo. Luego cogió el mando Meaza y siguió al pie del cañón durante muchísimos años. Le sustituí yo como solista y seguían en el coro, Doroteo Pértica, un tal Urquidi que le llamaban Marquinachu, José Martín Meaza, Arbolachu, Eguía. Al de un año me parece que vino Elorrio. Fueron cambiándose, unos por muerte y otros por no poder seguir adelante. No había más remedio que ir sustituyendo a la gente. Un tal Enrique Salegui, también nos acompañó varios años. Cuando yo estaba formábamos el grupo: Doroteo Pértica, Eguía, Oscar Alvarez, Jesús Celaya, José Antonio Aldana y Sixto Gorrindo. Alberto Zubiaurre también se interesó muchísimo por los Marijeses. Hizo una labor muy buena al conseguir una subvención del Ayuntamiento. Esos éramos los que durante muchísimos años, a trancas y barrancas cantábamos Marijeses hasta el año 79 que yo lo dejé definitivamente y también la mayoría de nuestro grupo, debido a que cada vez se nos hacía más duro cantar a las 4 de la madrugada y luego ir a trabajar. También nos apoyaron mucho la cuadrilla de mi hijo, Sagredo, Javi García, Zabaleta...que venían a ayudarnos. En realidad por la noche no nos importaba que vinieran pero el último día sí. Daba gusto ver un grupo de unas 50 personas y no como cuando yo entré al coro que íbamos siempre solos.

–Los componentes del coro han sido siempre hombres. ¿Alguna vez ha ido a cantar alguna mujer?

–Alguna vez sí. Dos o tres chicas jóvenes, pero no era normal.

–Te he hecho esa pregunta porque se dice que los Marijeses son una costumbre machista, porque tradicionalmente sólo van hombres.

–En los veintitantos años que yo estuve no conocí que fueran mujeres hasta los últimos años que acudían dos o tres chicas pero solo los sábados. Posteriormente sí hubo un grupo que acudía todos los días. Eran las hijas de Celia, las de Bidaguren que eran amigas, la de Cachi. El último día sí se agrupaba mucha gente entre hombres y mujeres que nos acompañaban para hacer el último recorrido.

–Pasando a otra cosa, entre el repertorio de estrofas que teníais, había alguna en castellano ¿no?³⁴

–Una, Corrían los pastores dejando su ganado, y daban grandes voces, Jesús sea adorado. Esta estrofa se cantaba con las dos melodías.

–Una tradición popular como la de los Marijeses habrá generado personajes populares que os habrán acompañado alguna vez.

–Sí, me acuerdo sobre todo de uno que venía algunos días y le gustaba cantarle a su señora y a un amigo suyo de Rentería, Goirichu, se llamaba Boni Sangroniz y siempre me decía si le dejaba cantar un par de estrofas y yo no tenía ningún inconveniente en dejarle porque se portaba muy bien con los Marijeses y le gustaban mucho.

34. Esta estrofa se sigue cantando.

– *Después de nueve días cantando al final la voz no estaría en muy buenas condiciones. ¿Te ha pasado alguna vez quedarte afónico y no poder cantar?*

– Sí, un año estuve un poco afónico hacia el 6º día. José Antonio Urigüen tuvo que hacer de solista.

– *Introdujiste algún cambio en el canto de los Marijeses?*

– No creo, siempre he procurado mantener la música igual. Ahora, de solista a solista siempre hay alguna diferencia. Alguno siempre da alguna “burpilladita”³⁵, como se suele decir. Yo tenía esa burpilladita, que gustaba mucho a la gente. Me decían que me parecía a un solista anterior, a Estebanillo.

– *¿Seguías la tradición de Meaza de ir separado del grupo?*

– Sí, llevaba cierta distancia, porque si iba en el grupo oía el cuchicheo de los demás y se me olvidaba la estrofa que tenía que cantar. Así que iba unos cinco metros por delante.

– *¿Usaste en algún momento un diapasón?*³⁶

– Sí, usé un diapasón porque de sitio a sitio igual perdía el tono y para eso utilizaba el diapasón y es que además cuando vas cantando de estrofa a estrofa, tienes tendencia a subir de tonalidad.

– *El último día, ¿solíais cantar, como se hace ahora, dentro de la iglesia, en la misa?*

– Sí, se cantaba en misa de 7. Íbamos todos los componentes, nos poníamos en los primeros bancos y cantábamos algunas estrofas del “Abendu”.

– *El último recorrido el día 24 ¿a qué hora empezabais y cuánto tardabais?*

– La primera vuelta la empezábamos como siempre a las 4, y la segunda a las 7. Nos reuníamos donde siempre, en el atrio de la Iglesia, iban primero los txistularis tocando un zortziko y detrás del grupo.

– *¿Sabes si esta tradición se sigue también en otros pueblos?*

– Sí, sé que hay algo parecido en Múgica, Arteaga y Ea donde salen con “maki-las”, un estilo a Santa Agueda, y sobre las 8 de la tarde. Pero creo que sólo salen un día. En el barrio de Ariatza y en Múgica solían cantar de caserío en caserío, cantaban y recogían al mismo tiempo. En estos sitios las estrofas son iguales o muy parecidas a las de Gernika, pero la tonada no.

35. El término “burpilladita” o “gurpilladita” hace referencia a un tipo de falsete usado al cantar.

36. Regulador de voces que consiste en una lámina de acero doblada en forma de horquilla con pie y que cuando se hace sonar da una nota *La*.

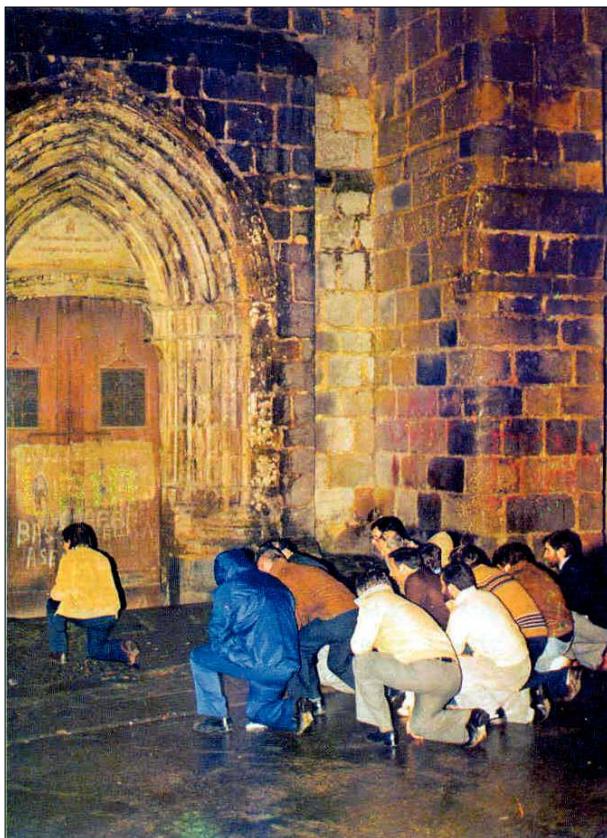
En la anterior entrevista aparecen algunas cuestiones sobre las que merece la pena detenerse brevemente. Por un lado se verbaliza explícitamente el hecho de que la preocupación por la pérdida de la tradición existe ya en el grupo que toma el relevo en la década de los sesenta (el grupo de Oar). No obstante, a pesar del compromiso que supone tomar la responsabilidad de mantener una tradición, no hay grandes reparos a la hora de experimentar nuevas posibilidades formales (por ejemplo, retrasar el horario una hora). Cambios formales que, como se puede apreciar, se aceptan o no dependiendo de los resultados.

Como ya avanzaba antes, vemos también la estrecha relación que los Marijeses han tenido con los grupos culturales locales (la Banda de Música, etc.). Pero más interesante me parece la noción de solidaridad intragrupal que aparece en el hecho de que paren bajo las casas de antiguos cantores y les dediquen unas coplas concretas. Se crea así una comunidad en la que el grupo incluye a los ex-cantores y espectadores. Ser Marijés es ser guerniqués. Sin embargo, el hecho de que pueda tomar parte con naturalidad alguien que no reside en Gernika y que no es guerniqués (sino bilbaíno) denota que esta comunidad que se crea no es de carácter excluyente. El grupo refuerza esta idea de comunidad en los episodios de comensalidad con “traguito y cigarritos”, que son elementos de ritualidad característicos, y que junto con el sueño, el cansancio y el frío, contribuyen a una ligera alteración de la conciencia.

Me parece también reseñable el sentimiento de invisibilidad social que declara haber tenido el entrevistado, y que nos habla del poco atractivo que tenía el rito y lo minoritario y poco conocido que era en su momento. Posteriormente, el incremento en la participación es bien acogida por el grupo previo, incluso la incorporación de las mujeres, aunque no se haya dado con tanta naturalidad como puede desprenderse de la lectura de la entrevista.

La relación del rito con la religiosidad cristiana es evidente y concretamente con el nacimiento de Jesús, de forma que es común la celebración en términos similares en otras localidades cercanas. Sin embargo aquí aparece la noción de diferencialidad que remarca la especificidad de los Marijeses que tienen lugar en esas localidades, cada una con su propia impronta.

4. LOS MARIJESSES DE GERNIKA A TRAVÉS DE FOTOS



Arrodillamiento en Santa María (Andra Mari). Autor: J. A. Arana Martija. Fuente: V. del Palacio.

Las rondas nocturnas de los Marijeses comienzan puntuales cada día del novenario con el gesto de arrodillamiento en el atrio lateral de la iglesia de Andra Mari y con la estrofa de Salutación (*Sakramentu santu jauna...*). El solista, tal y como se aprecia en la foto, adelantado unos metros del grupo.



Caminando por las calles, y el solista adelantado. Fuente: I. Olano.

Tras la salutación en la iglesia de Andra Mari los Marijeses inician el recorrido por las calles del pueblo. El solista va cantando los dos primeros versos de cada copla y el grupo detrás responde completando los otros dos. En su recorrido hacen diversas paradas y a su paso los vecinos salen a las ventanas o saludan encendiendo y apagando la luz.

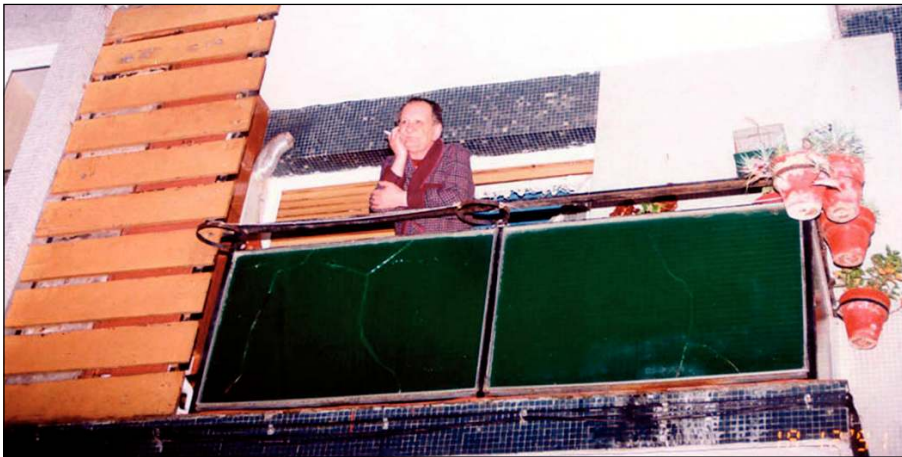


Vecinos en las ventanas. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.



Cantando frente a una casa. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.

Bajo las casas de antiguos Marijeses paran y les dedican una copla y estos salen al balcón a escuchar al grupo (18/12/91)



Escuchando desde casa. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.



Parada en Barrenkale frente al antiguo refugio. Fuente: I. Olano.

Cruce de Barrenkale con Barrenkale Barrena, Plaza de Andra Mari. El grupo viene de la calle San Juan por Barrenkale. Al llegar al cruce de calles se para, el solista (I. Olano) canta en el centro de la intersección de calles, y el grupo espera antes de entrar en la pequeña plaza que se forma. Aquí el grupo canta en memoria de Estebanillo, ex-solista, señalando el refugio donde murió durante el bombardeo. El solista calcula desde la parada anterior las coplas que cantará para que en esta parada corresponda la copla nº 20 (*Nor eta nor bizi da, etxetu zahar honetan....*), que era al parecer su preferida (23/12/02).

En ese gesto hay una especie de sacralización de ese espacio circular desde el centro del cual el solista invoca la memoria del ausente, en este caso de alguien que mantuvo la tradición viva y con el que se establece simbólicamente un hilo de conexión que traza la permanencia en el tiempo. Al fondo una tienda de todo a 100, símbolo de los procesos globalizadores (1995).



Parada en Barrenkale frente al antiguo refugio (2). Fuente: I. Olano.



Marijeses veteranos bajo la lluvia. Autor: M. Estébanez. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.

Algún año los antiguos Marijeses han sido invitados a salir con el grupo actual. Estos han aceptado la invitación a pesar de que las condiciones

meteorológicas no suelen ser muy agradables. Para combatir el frío y la lluvia se realizan paradas en las que se reparte café y licores, y que yo he llamado paradas de comensalidad (1986).

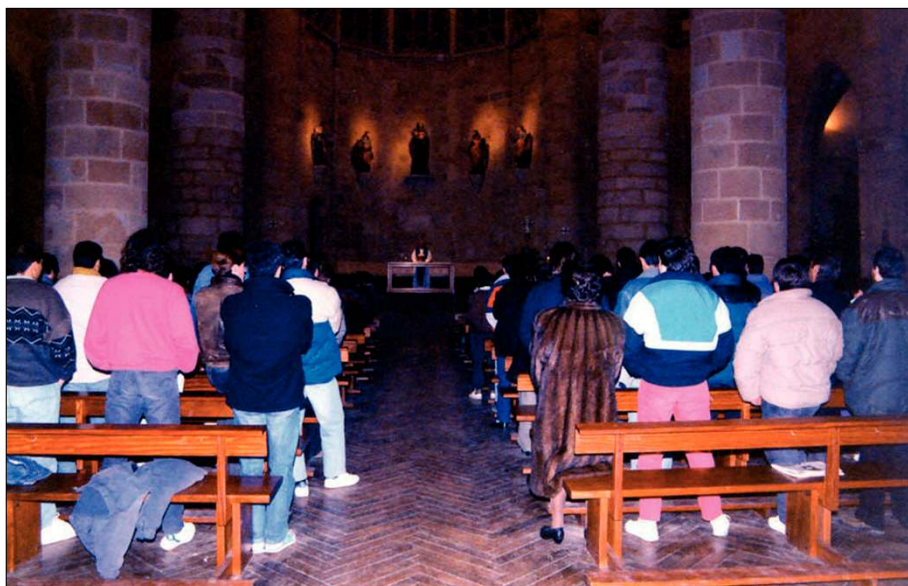


Café caliente y *pattarra*. Autor: M. Estébanez. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.



Arrodillados frente a La Merced. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.

Arrodillados frente a la iglesia de La Merced (2002). Así se cierra la secuencia de iglesia a iglesia. En la foto se aprecia también que la presencia de la mujer es cada vez más importante (en ocasiones más de la mitad del grupo). Los Marijeses inician el canto de la segunda ronda del último día en el interior de la iglesia de Andra Mari. Antes en este gesto ocupaban los bancos delanteros (1989).



En el interior de la iglesia Santa María. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.



Plaza de los Marijeses.
Autor: D. Rementería.

El ayuntamiento consciente de la importancia del rito les dedicó una plaza además de subvencionar económicamente la cena posterior al novenario. La inauguración tuvo lugar el último día del novenario de 1989. La *txistulari* que acompañaba al grupo esa mañana tocando para un *dantzari*.

La corporación municipal también sugirió a los Marijeses crear una Asociación de Amigos con el fin de que dispongan de un Número de Identificación Fiscal. Esto generó un conflicto en el grupo, pues un sector lo vivió como un paso hacia una excesiva “institucionalización”.



Inauguración de la plaza. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.



Marijeses de 1962. Fuente: V. del Palacio.

Arriba el grupo de Marijeses de 1962, formado exclusivamente por hombres. Realmente cantores solo eran seis, los demás son amigos. En la actualidad las mujeres acuden en mayor número que los hombres, aunque la figura de solista (*bakarlari*) sigue siendo tarea exclusiva de ellos. Abajo los cuatro solistas de la primera década de este siglo XXI.



Solistas de principios de este siglo. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.



Campaña "Bai Euskarari". Fuente: I. Olano.

Escaleras del Bar Arrien (Plaza El ferial). Los Marijeses se apuntaron a la campaña “Bai Euskarari: XXI. Mendeko akordioa” en favor del euskera. Es el último día por la mañana. A la derecha los hijos de uno de los solistas iniciándose en la tradición. Este último día, al igual que ocurre los fines de semana, el espectro de edad de los participantes se ensancha considerablemente. Abajo el logo que utilizan comúnmente, creación de Markos Estébanez.



Logotipo de los Marijeses. Autor: M. Estébanez.



Los Oar. Padre e hijo cantando juntos. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.

La tradición se transmite de padres a hijos.



Cena posterior al novenario, 1991. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.

En la foto además de muchas mujeres aparecen antiguos Marijeses invitados a la cena (28/12/1991).



Antiguos Marijeses en la cena posterior al novenario, 1986. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses.

5. ESTUDIOS PRECEDENTES

Marcelo– En efecto, desapareció al cantar el gallo. Dicen que cada vez que se aproxima el tiempo en que se celebra el nacimiento de nuestro Salvador, el ave del alba pasa cantando la noche entera, y entonces según aseguran, ningún espíritu se atreve a salir de su morada, las noches son saludables, ningún planeta ejerce entonces maleficio, ninguna hada ni hechicera tiene poder para encantar: ¡Tan sagrado y lleno de gracia es aquel tiempo! (Hamlet)

En este quinto punto presento los trabajos de autores que han estudiado diferentes aspectos de los Marijeses de Gernika. Los enfoques desde los que ha sido abordado y las significaciones que se le han otorgado han sido diversos. Así tenemos autores: 1) Que parten desde un punto de vista clasificatorio del rito dentro del ciclo festivo anual y más concretamente dentro del periodo invernal, considerándolo como un instrumento de ordenamiento del tiempo social. 2) Aquellos que han optado por los estudios de los textos desde un punto de vista filológico y etimológico. 3) Aquellos cuyos estudios los relacionan con el teatro religioso medieval y su utilización como instrumento de evangelización. 4) Finalmente, acercamientos en cuanto rito de paso, desde el concepto de liminalidad.

A través de la reseña de estos estudios destaco algunas características que son de interés para mi estudio en cuanto unidades de análisis, y que, como trato de mostrar más adelante, son utilizados en la (re)construcción identitaria. Por ejemplo, el carácter novenario, su nocturnidad, la sobriedad, la vestimenta, la especificidad o diferencialidad respecto a los Marijeses de pueblos cercanos.

5.1. Los textos cantados en Gernika

La primera edición publicada de los textos cantados por los Marijeses de Gernika, de la que hay constancia hasta el momento, corresponde a Pedro Bidaguren “Garratza”³⁷, que hacia 1915 publica en la imprenta Goitia y Cía. un librito titulado: *Canta Barriak Gaboneracuac bederatzi egunian cantateco- Marijesiac burus euquiteco direnac* (Cantos de Navidad para ser cantados durante nueve días- Marijeses que han de saberse de memoria). El texto consta de 76 coplas, divididas en tres partes: las 32 primeras coplas son para los cuatro primeros días; las siguientes 31 para los cuatro días siguientes; y el resto para el último día. Al final se incluye una copla en la que el autor deja constancia de su autoría.

37. El guerniqués Pedro Bidaguren Barayazarra, alias “Garratza”, fue el primero en escribir los textos cantados en Gernika y los mandó publicar en 1915.

R. M^a de Azkue³⁸ ya había publicado para entonces en el *Semanario Euskalzaile* de 1898, algunos textos que se cantaban en forma de ronda en Lekeitio con el nombre de Marijesiak, y posteriormente publicará retazos de los de Gernika en el *Cancionero Popular Vasco* en 1925. También Barandiarán publicará en el *Anuario de Eusko Folklore* de 1922, bajo el epígrafe de Canciones de Nochebuena, textos recogidos en Gernika, Mendata, etc. Años más tarde, Lekuona³⁹ recogerá las 75 coplas tomadas del texto de Pedro Bidaguren “Garratza”, en el *Anuario de Eusko Folklore* de 1933, sin incluir la última copla en la que este daba noticia de su autoría⁴⁰.

También hacia principios del siglo XX, concretamente en 1924, podemos encontrar las crónicas firmadas por “Aiko” para *La Gaceta del Norte*:

Los Mari jeses: Desde tiempo inmemorial las madrugadas de los nueve días que preceden al del nacimiento del Redentor acostumbrarse a cantar las sentidas estrofas que vulgarmente denominamos Mari-jeses. [...] Los encargados de cantarlas este año y que dicho sea de paso lo hacen inmejorablemente, son: solista Daniel Ibarzábal y coristas Santiago Mochobe, Eugenio Zautúa, Juan Campillo y Juan Esteban⁴¹.

En 1951, V. Gaubeka⁴² vuelve a publicar el texto recogido por “Garratza” con las 76 coplas íntegras y en 1981 J. A. Arana Martija⁴³ publica un pequeño ensayo en el que recoge las 28 estrofas que se cantaban por entonces.

Por tanto, encontramos publicaciones de los textos de Marijeses de Gernika en⁴⁴:

- AZKUE, Resurrección M^a de. “Eguberri kantak”. En: *Semanario Euskalzaile*. Lotazillaren 22an, 1898; pp. 400-408.
- AZKUE, Resurrección M^a de. “Canciones de ronda”. En: *Cancionero Popular Vasco*, Tomo II. Bilbao: Euskaltzaindia, (1925) 1990; pp. 1067-1125.
- BIDAGUREN, Pedro (Garratza). *Canta Barriak Gaboneracuac bederatzi egunian cantateco- Marijesiac burus euquiteco direnac*, 1915.
- BARANDIARAN, José Miguel. “Fiestas Populares”. En: *Anuario de Eusko Folklore*, 1922; pp. 81-93.

38. Resurrección María de Azkue, teólogo, filólogo y folclorista. Fue el primer presidente de la Academia de la Lengua Vasca.

39. Manuel Lekuona, filólogo y folclorista.

40. Ver V. del Palacio, 1996-7. La transcripción que hace Lekuona de las coplas de P. Bidaguren no es exacta. La diferencia responde a que las transcribe en dialecto guipuzcoano mientras que las de Bidaguren están en dialecto vizcaíno.

41. *La Gaceta del Norte*. 24 diciembre 1924, p. 5. Firma la reseña, Aiko, pseudónimo bajo el que escribía el cronista guerniqués D. Jose Maria Lasagabaster.

42. Víctor Gaubeka, impresor guerniqués.

43. José Antonio Arana Martija, filólogo e historiador guerniqués, miembro de la Academia de la Lengua Vasca, Euskaltzaindia.

44. Ver V. del Palacio (1997).

- LEKUONA, Manuel. "Cantares de Adviento y Navidad". En: *Anuario de Eusko Folklore*, 1933; pp. 37-53.
- GAUBEKA, Víctor. *Villancicos de Navidad (en vascuence) como se cantaban en Guernica y sus alrededores*. Recopilados por Víctor Gaubeca y Duo. Gernika-Lumo: Imprenta Gaubeca, 1951.
- ARANA MARTIJA, José Antonio. *Canciones de Navidad*. Bilbo: Ed. Caja de Ahorros Vizcaína: Colección Temas Vizcaínos. Año VII, nº 84; Serie Azul, 1981; 60 p.
- PALACIO, Vicente del. "Dossier de Marijeses". En: *Aldaba Aldizkaria*, nº 84, 90, 108. Gernika: 1996/1997/2000.
- ARANA MARTIJA, José Antonio. "Marijesiak". En: *Euskera. Euskaltzaindiaren lan eta agiriak. Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 1, 48. liburukia (2. aldia), 2003, Bilbo: Euskaltzaindia. Herri literatura, 2004; pp. 69-109.

Además de estos interesantes dossiers etnográficos de V. del Palacio, miembro del grupo Gernikazarra Taldea, publicados en la revista guerniquesa Aldaba, hay otras publicaciones que recogen los cantos de Gernika, como por ejemplo los trípticos de bolsillo publicados por la BBK (Bilbao Bizkaia Kutxa, actualmente Kutxabank) o los folletos anunciantes de las fiestas de Navidad, publicados por el ayuntamiento.

5.2. El término "Marijés" y su polisemia

El etnógrafo y folclorista vasco de principios del siglo XX, Resurrección María de Azkue en su extensa obra *Cancionero Popular Vasco*, concretamente en el capítulo XI titulado "Canciones de ronda", nos da una explicación del origen y la etimología del término Marijés: "De aquí viene María- Jeseak, lit. los Maria y Jese aplicado como nombre a canciones de ronda de Navidad" (R. M. de Azkue, 1925: 1120).

Según esto, sería una derivación de "*Maria y José*", estribillo que insistentemente se repite en estos cantos. Pero tiene también otras acepciones, y en ese sentido es un término polisémico pues hace referencia a diferentes conceptos dependiendo del contexto de aplicación.

Así se usa comúnmente para designar las coplas propiamente dichas que se cantan esos días. También encontramos algunos textos donde se refiere a todas las rondas de Navidad en general. Igualmente se usa para designar al cantor, al sujeto que canta en unas determinadas condiciones que veremos más adelante, así como al rito en sí, es decir todo el novenario.

Pero atendiendo a los relatos orales de los actores, Marijés es también todo aquel que escucha desde su cama los cantos nocturnos. Marijés es también, guerniqués. Por lo tanto, y de forma esquemática:

- Marijeses= Las coplas, o canciones.
- Marijeses= Las rondas de Navidad en general.

- Marijeses= Los cantores.
- Marijeses= Todo el rito, el novenario en sí.
- Marijeses= Guerniqueses, tanto los que cantan como los que escuchan.

Como ya he señalado al comienzo del trabajo, utilizaré el término Marijes(es) para referirme al rito en sí, concretamente al que tiene lugar en Gernika, especificando en las ocasiones en que se use referido tanto a los de otros pueblos como a cualquier otro de los significados.

5.3. Las coplas o *Kopla-zaarrak*. Manuel Lekuona. Estudios filológicos de los cantos de Marijeses

Los estudiosos de la literatura oral y el folclore vascos dicen que los textos que se cantan en los Marijeses pertenecen al género de las coplas viejas o *Kopla-zaarrak*. En palabras de M. Lekuona, con este nombre, el pueblo trata de contraponer este género poético, al de los *bertso berriak* o versos nuevos (M. Lekuona, 1977: 79). Se usan principalmente en las rondas nocturnas de postulación (Navidad, Año nuevo, Santa Águeda, Carnaval y San Juan), en el baile de la pandereta y casos similares y, en su mayor parte, se cantan de memoria. Este tipo de coplas son en definitiva, paradigmas utilizados durante siglos a la hora de hacer rondas de diversa índole, y están entroncadas con el romancero medieval.

La *kopla* es la forma más elemental de disposición en verso. El desarrollo del argumento que presentan es más fragmentario que en los *bertso berriak*, la ligazón de copla a copla más cortada e incoherente, no solo entre coplas, sino aun dentro de una misma, entre su primera y segunda mitad (1977: 80-89). Lekuona resume la técnica diciendo que lo característico de los dos primeros versos es esbozar una idea poética, una idea pintoresca, mientras que los dos últimos contienen una idea prosaica, aunque también intencionada. Entre los dos primeros y los dos últimos versos se da una discontinuidad elíptica que es donde reside el verdadero poder expresivo de las imágenes que presenta. Son, en general, más cortos o más largos respecto al número de versos pero coincidentes a la hora del número de sílabas por punto y a la hora de rimar en las líneas pares. Cada copla tiene de ordinario cuatro versos: sílabas A-B-A-B (copla). Generalmente se llama así a las estrofas de dos rimas. Tenemos coplas mayores (10-8^a-10-8^a) y menores (7-6^a-7-6^a). La siguiente copla puede servir de ilustración:

Eguzkia zelan doan
kristalaren artetik
semia jaio halan
amaren sabeletik

Así como pasa el sol A-7
a través del cristal B-6
ha nacido el hijo A-7
del vientre de la madre .. B-6

El *koblari* o cantor de coplas, por lo general recita versos ya escritos anteriormente (como es el caso de los Marijeses y otras rondas de postulación), aunque hay excepciones en las que también improvisa.

Las Kopla-zaarrak, como decía antes, eran utilizadas habitualmente en las rondas de postulación navideña. Refiriéndose al Misterio de Navidad, Lekuona nos habla concretamente de la pieza de teatro de Navidad debida a la pluma del Escribano de Mondragón, Pedro Ignacio de Barrutia y Salinas, natural de Zalgo de Aramayona, nacido en 1682 y fallecido en 1759: "Acto para la Noche Buena". La pieza, con entronque evidente en los Misterios de la Edad Media, consta de medio millar de versos divididos en catorce cantos y cuyos asuntos relacionados con el Misterio de la Navidad del Señor son los siguientes: Desposorios de la Virgen, Anunciación, Angustia de San José, Edicto de Cesar, Camino de Belén, Buscando hospedaje (escena del mesón), Reacción del infierno ante el Nacimiento del Salvador, Intervención de un gracioso, Escena del gracioso y su mujer, Canto y danza de los pastores, Comentarios de los pastores y el gracioso antes de la aparición del ángel, Adoración de la Virgen y San José, Adoración de los pastores, Dones y canto de los pastores y Canto final; a lo cual se sigue una cuarteta sola referente a los Reyes Magos.

Dice Lekuona que comparando con la Pastoral suletina, se ve que ambas producciones son del mismo género, no solo en el contenido sino además en los procedimientos métricos: los dos proceden por pareados consonantados, de una medida nada rigurosa en el número de pies, mucho menos en el de sílabas. En opinión del autor, es indudable que esta pieza de Pedro Ignacio de Barrutia, dado su carácter eminente popular y oral, no debió de ser única en su género en el ambiente de su época (siglo XVIII), sino que hubo de tener sus antecedentes y concomitantes en piezas parecidas que por incuria se han perdido (M. Lekuona, 1977: 117-119).

No obstante, a pesar de la semejanza formal en la composición y en el tema central que les atribuye, este tipo de piezas medievales comunes en toda Europa, han derivado en actuaciones ritualistas muy diversas.

5.4. El ciclo navideño: diferentes Marijeses. La particularidad guerniquesa como índice diferencial para la identidad local. Aspectos cronológicos

Los Marijeses pertenecen al ciclo que los folcloristas han dado en llamar Navideño. En Euskal Herria, el ciclo festivo invernal está dividido en dos grandes bloques: por un lado el Carnaval, caracterizado por ritos de inversión; y por otro lado las fiestas de las Navidades o *Gabonak*, en su mayoría cantos populares de rondas y de cuestación (*Gabonak, Urte barri, Erregeak dato*) (J. M. Satrustegi, 1974).

En general, hay dos tipos de acontecimientos que suelen ser objeto de actividad ritual. Por un lado los sorprendidos, desastres ecológicos y meteorológicos, guerras, muertes de personajes relevantes, etc.; y por otro los cíclicos o periódicos ligados al acompañamiento del calendario, estructurados y orientados a la preservación de un orden. En el mundo rural europeo, eran tradicionalmente índices que señalaban la relación con el cosmos, y acompañaban al desarrollo de las plantas y la naturaleza en su ciclo de vida y muerte,

ordenando el tiempo social y productivo de la comunidad. El tiempo festivo era un tiempo cíclico, integrado en el ciclo de reproducción periódica del cosmos. Así encontramos gran cantidad de ritos y fiestas alrededor de los solsticios, y concretamente en este caso alrededor del solsticio invernal (E. Leach, 1971; J. Caro Baroja, 1984).

En la actualidad, no podemos afirmar que este tipo de ritos sean reguladores de la actividad productiva, por la evidente industrialización de las comunidades que los llevan a cabo y la consiguiente desvinculación de tareas agrícola-ganaderas dependientes de los ciclos de la tierra (Fernández de Larrinoa, 1993). No obstante sí que han adquirido una fuerte dimensión identitaria (Martínez Montoya, 2002), como veremos en los Marijeses.

El día 24 de diciembre, Nochebuena o *Gabon*, en muchos pueblos de Euskal Herria era y es aún costumbre salir de ronda cantando el misterio de la Navidad y el Nacimiento de Jesucristo. Estos cantos reciben el nombre genérico de Marijesiak, aunque en algunos lugares se conocen con otros apelativos, como *Joenikuek* (las de San José) en Larrabetzu o *Abenduko umiek* (Niños de Adviento) en Ea. Tradicionalmente se cantan en Gernika, pero también en otros pueblos de Bizkaia, como Ea, Muxika, Gautegiz-Arteaga, Durango, Markina-Xemein, etc. (J. A. Arana Martija, 1981).

El hecho de mencionar preferentemente los de Gernika, responde a que ha sido de los pocos lugares que han mantenido viva esta costumbre durante todo el siglo pasado y a que existen varias peculiaridades cronológicas y formales que los distinguen del resto. Por un lado, mientras en los otros pueblos se realizan un único día, concretamente el mismo día de Nochebuena, los de Gernika son de carácter novenario, es decir se cantan durante nueve noches seguidas. Por otro lado, en Gernika tienen lugar de madrugada, concretamente a las 4h. de la madrugada, mientras que los demás son al anochecer, aunque en algún caso se alargan hasta la madrugada como en Muxika. En cuanto al aspecto formal, en algunos de ellos los cantores salen vestidos de manera tradicional (de *nekazaris*) y con *makilas* (bastones) con los que golpean el suelo acompañando el canto, tal y como se hace en Santa Águeda por ejemplo. Sin embargo, en los de Gernika los cantores van vestidos normal (con ropa de invierno) y sin *makilas*. Además se caracterizan por la seriedad y la sobriedad como describiré más adelante.

Esta particularidad de ser un novenario, junto con la de ser realizado de madrugada son dos características que, más que meras anécdotas, son fundamentales, pues funcionan como índices diferenciales sobre los que, se construye la identidad local de la comunidad.

Sobre esta especificidad se pregunta Arana Martija relacionándolo por un lado con los novendiales romanos y, por otro con los tan-ti-ki-tanes de Durango, toque de campanas durante el novenario “como anuncio de las alegres fiestas navideñas” (Arana Martija, 1979: 11-40). En la mentalidad tradicional vasca, el concepto o constructo temporal de novenario aparece básicamente ligado a los ritos funerarios en forma de los *Bederatziruurenak*, que

eran un ciclo de nueve misas que los familiares encargaban por la muerte de un difunto, generalmente una vez al año (W. Douglass, 1973: 78).

Es un tiempo liminal que es necesario para pasar entre la vida y la muerte, y como tal es peligroso por definición, de forma que su ritualización sirve de protección. Del mismo modo, los Marijeses funcionarían como protectores de la comunidad durante ese periodo, hasta que llega la mañana. Así, han quedado como una *communitas* ritualmente enfrentada a la luz del sol hasta llegar el momento más poderoso del solsticio (en que más largas son las noches en todo el año), en una especie de actitud conjuradora de los peligros de la noche, del final de un ciclo anual, creando orden a partir del caos. Los cantantes trazan la frontera entre día/noche, espacio diurno/nocturno. Como diría C. Gaignebet⁴⁵ el novenario como todo tiempo festivo, constituye un bucle fuera del tiempo cronológico común. Un bucle en el que según M. Eliade, el tiempo del mito, circula en dirección contraria al común.

Para el hombre religioso de las culturas arcaicas, el mundo se renovaba anualmente a través de fiestas y rituales periódicos que suponían la recreación del momento primordial de creación de orden. En otros términos, reencontraba en cada año nuevo la santidad original que tenía el mundo cuando salió de las manos del Creador... La significación de esta regresión periódica del mundo a una modalidad caótica era que, todos los pecados del año, todo lo que el tiempo había mancillado y desgastado, quedaba aniquilado en el sentido físico del término. Al participar simbólicamente en la aniquilación y en la recreación del mundo, el hombre era a su vez creado de nuevo, renacía. (M. Eliade, 1999: 58-61).

A esa reactualización periódica del mito subyace una concepción del tiempo cíclica, ahistórica, propia de sociedades tradicionales campesinas europeas, de religión cósmica en definitiva, que durante la Edad Media va a tener que articularse con otra que aportará el cristianismo, una concepción lineal, histórica en la que el tiempo eterno pasa a ser atributo de Dios y el marco temporal tiene un principio y un fin. Sin embargo, los campesinos europeos, no se han sentido, en general, atraídos por un cristianismo "histórico" y moral. La propia experiencia religiosa específica de las poblaciones rurales se nutría de lo que podríamos llamar un cristianismo cósmico, de ahí la afirmación de Ch. Gignebet de que en rigor los occidentales jamás han sido cristianos⁴⁶. El paso del paganismo al cristianismo, va acompañado de una profunda reorganización de toda la estructura de las representaciones del tiempo en la Europa medieval. Pero la relación arcaica (cíclica) con el tiempo no desapareció sino que fue empujada a un segundo plano como si se tratase de un estrato bajo de la conciencia popular.

Guriévich en su cronotopo medieval (A. Guriévich, 1990: 125-126) plantea también que el año se dividía según las fiestas que conmemoraban los acontecimientos en la vida de Cristo, y de acuerdo con esto el cálculo del tiempo anual se hacía según las semanas que precedían o seguían a la

45. Claude Gaignebet, en IV. Encuentros de Arte y Cultura, Bilbao, 2003.

46. En: J. Aranzadi (2000: 268).

Navidad y el diario se hacía a través del número de salmos cantados entre dos observaciones al cielo, ya que a cada hora del día correspondían rezos y plegarias, o bien a través del sonido de las campanas.

5.5. Juan de Irigoyen. Los Marijeses, “Las Posadas” mexicanas y el Teatro edificante⁴⁷

Hay quién ha estudiado el rito en términos de difusionismo, por ejemplo J. de Irigoyen⁴⁸, que a mediados de este siglo XX nos da cuenta del parentesco entre los Marijeses y una práctica similar que tiene lugar en tierras mexicanas con el nombre de Las Posadas de San José y la Virgen. A este respecto, escribía lo siguiente en otro artículo publicado en La Gaceta del Norte:

Ingenuos “belenes”, que se oponen a los “Noeles” exóticos de relumbrón y fantasía, se acogen a muchas casas; y en algunos pueblos son paseados por las calles en comparsas de niños. Quedan todavía reminiscencias de una vieja costumbre de rondas nocturnas cantando los episodios de la expectación del Nacimiento del Hijo de Dios. Costumbre que perdida o debilitada en España continua pujante en los pueblos Hispano-Americanos; en Méjico, más concretamente e intensamente, con el nombre propio de “Las Posadas de San José y la Virgen”.

En Vizcaya, Guernica conserva vivas esta rondas nocturnas en el novenario de la Expectación del Nacimiento; Y sus cantos, y sobre todo sus letrillas (distintas según avanzan los días), tienen un sabor único: arcaico, ingenuo y entrañable como el de un viejo romance o retablo de primitivos⁴⁹.

No es el interés de este trabajo establecer ningún tipo de conexión filial entre los Marijeses y las Posadas, ni indagar en el origen de ninguna de estas costumbres, ni siquiera hacer un estudio comparativo entre ambas. Sin embargo, y siendo consciente de que uno de los indicadores que se utilizan en los Marijeses para la reconstrucción identitaria es su especificidad y unicidad, me parece interesante por un lado reseñar algunos aspectos referentes a las Posadas mexicanas que muestran cierto paralelo con aquellos, y por otro las teorías que los investigadores mexicanos proponen desde el difusionismo como explicación acerca del origen de esta costumbre (M. E. Ravicz, 1970).

En el análisis que sigue me baso en el trabajo titulado, “Las Posadas en México” de Gabriela Casas Cabrera, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, inspirado a su vez en el texto de 1942 del investigador y teniente coronel Germán Andrade Labastida⁵⁰.

47. El llamado “teatro edificante” fue utilizado por los misioneros franciscanos como medio de enseñanza de los dogmas y la moral católica a los indígenas en la colonización de América.

48. Juan de Irigoyen era *euskaltzaina*, cronista histórico, deportivo (sobre todo pelota), gastronómico, etc. en *La Gaceta del Norte*.

49. En: *La Gaceta del Norte*. 25 diciembre de 1952. Sección: Bromatología popular; Artículo: La Navidad hogareña. –La “Intxaursaltza” y el “Zurracapote”. Por, Juan de Irigoyen. (final de la primera columna).

50. En, <http://morgan.iiia.unam.mx/usr/humanidades/154/Columnas154/Casas.html>

Como ha ocurrido con otras tantas prácticas que han derivado en fiestas populares, las Posadas son un novenario prenavideño que introdujeron en México los misioneros europeos a mediados del siglo XVI, a la que se le han agregado gran cantidad de elementos indígenas, subsistiendo así con un fuerte carácter sincrético. Durante nueve días y en procesiones nocturnas de una hora y media (y que en muchos casos se realizan a la misma hora que los Marijeses, a las 4 de la noche) se representa el viaje que, según el texto bíblico, la Virgen y San José realizaron desde Nazaret hasta Belén y una vez llegados estos allí su búsqueda de alojamiento, pidiendo posada de casa en casa.

Este episodio se corresponde con aquel que aparece relatado en las coplas de Gernika que recopiló Pedro Bidaguren “Garratza”, en 1915, concretamente en las cinco siguientes, alguna de las cuales todavía se canta en la actualidad:

- | | |
|---|--|
| 47. <i>Biac Belenera
dute caminatu
ara eldusira nian
ostatuaren itandu</i> | Ambos caminaron
a Belén
cuando llegaron
preguntaron por el hospedaje |
| 48. <i>Esquepe etze chubaten
dagos atiac joten
guisona bentanara
chito neques urtazen</i> | Pidiendo en una casa
están tocando la puerta
el hombre sale
a la ventana remoloneando |
| 49. <i>Guisonac bentanatik
gau deu erantzuten
norda ordu onetan
atiac joten</i> | El hombre desde la ventana
responde
¿Quién es a esta hora
llamando a las puertas? |
| 50. <i>Nor eta nor bisida
etzechu sar orretan
nor eta ser gurasenduque
Jaunaren ordu onetan</i> | ¿Quién es el que vive
en esta vieja casita
y quién es y qué quieres
en esta hora de Dios? |
| 51. <i>Ara or etzechu sar bat
uriaren acabuan
abiriac eta baño
estira sartzen barruan</i> | He ahí una casita vieja
al final de la ciudad
no entra en ella
más que ganado |

El investigador Germán Andrade Labastida, sostiene que nacieron en el pueblo de San Agustín Acolman, a la sombra de las pirámides de Teotihuacán, lugar sagrado para los aztecas que celebraban el nacimiento de Huitzilopochtli, precisamente en el mes de diciembre. La costumbre nativa, fue sustituida por una fiesta cristiana que se celebró por primera vez en 1528 cuando uno de los misioneros, Fray Pedro de Gante, invitó a los nativos a tomar parte en las oraciones, canciones y procesiones para rememorar la jornada de los Santos Peregrinos de Nazaret a Belén para cumplir con el deber de empadronarse, ordenado por el emperador romano César Augusto y el nacimiento de Jesús. Se escogieron los últimos 9 días antes del nacimiento del niño Jesús. Sin embargo, no fueron institucionalizadas como fiesta religiosa hasta 1587,

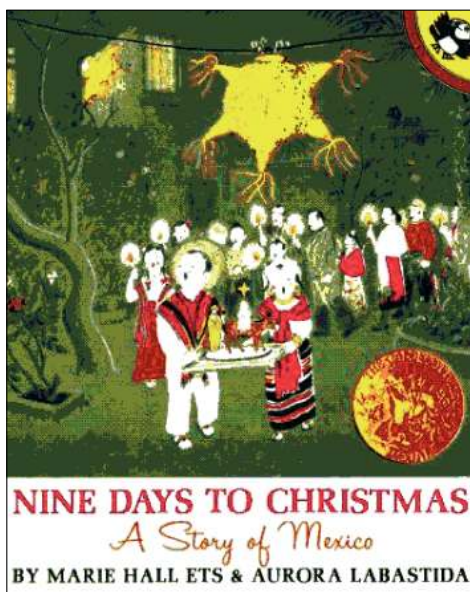
cuando se inició su celebración anual en el Convento de San Agustín Acolman, por iniciativa de su Rector Fray Diego de Soria.

En 1587 Fray Diego de Soria, obtuvo del Papa Sixto V, una Bula que autorizaba la celebración en la Nueva España de unas misas llamadas de aguinaldo y que se llevaban a cabo en los atrios de las iglesias entre el 16 y el 24 de diciembre. Estas fueron antecesoras de las Posadas. Entre las misas se intercaban pasajes y escenas de la Navidad. Para hacerlas más atractivas y amenas, se les agregaron luces de bengala, cohetes y villancicos. De los atrios y patios de iglesias y conventos, pasaron a los barrios y vecindades en donde añadieron el famoso ponche (bebida típica hecha a base de frutas). Las que en un principio fueron celebraciones religiosas, se convirtieron en fiestas familiares y populares, y se organizaban en los barrios con la cooperación de todos los vecinos, que espontáneamente se repartían los gastos para el adorno del patio con festones y farolitos de papel, la hechura de la piñata, la compra de dulces y de la fruta.

Fray Pedro de Gante fue el primero en componer metros muy solemnes sobre la ley de Dios y la fe. En ellos explicaba cómo Dios se hizo hombre para librar al linaje humano y cómo nació de la Virgen quedando pura y sin mácula. Para 1530, Fray Juan de Zumárraga ordenó que se escenificara la “Farsa de la Natividad gozosa de Nuestro Salvador” durante las primeras fiestas de Navidad que se celebrarían en tierras conquistadas. Así la Iglesia comenzó a crear un teatro evangélico catequizante. Pocos años después se cree que fue Fray Andrés de Olmos quien redactó la primera pieza referente a la “Venida y Adoración de los Reyes Magos”. Los personajes que se representaron fueron: El Niño Jesús, La Virgen María, San José, Melchor, Gaspar, Baltasar, un mensajero, un ángel, el rey Herodes, un mayordomo y tres sacerdotes judíos. Estos, con algunas variaciones, son los personajes que se presentan comúnmente.

Estas tradiciones siguen escenificándose en muchas ciudades, pueblos y rancherías de todo México (Oaxaca, Xochimilco, Michoacán, Celaya, Axochiapan, Querétaro, Puerto Vallarta, Tocuaro, Patzcuaro, Ihuatzio). Se inician el 16 de diciembre y concluyen el 24. En muchas poblaciones presentan la Pastorela como preámbulo a la Posada. En algunas de ellas las Posadas se celebran en las calles previamente adornadas con hilos de heno y faroles. La procesión es encabezada por las imágenes de los peregrinos (José y María) llevados sobre una tabla, aunque en algunos lugares prefieren sustituir estas imágenes de barro por personas de la misma población que los represente. La gente acompaña a los peregrinos con velas o faroles encendidos cantando letanías, hasta llegar a la puerta donde se pide la posada. Las personas que están afuera cantan los versos con los que piden posada. Esta solicitud es rechazada dos o tres veces, obligando a los peregrinos a llamar a otras puertas, hasta que finalmente en una de ellas, les es concedido el alojamiento. Al terminar los cánticos se abre la puerta, se encienden las luces y comienza la fiesta que consiste en romper piñatas, comer fruta como jícamas, tejocotes o caña y tomar ponche al que a veces le ponen su “piquetito” de Brandy o de Ron.

Este tipo de teatros religiosos eran probablemente instrumentos básicos en el proceso de evangelización de los indígenas del Nuevo Mundo y así fueron exportados a aquellas tierras en la colonización, junto con otras tradiciones (A. Warman, 1972). Pero también las comunidades rurales europeas fueron objeto de esta política, con la cual se trataba de superponer el calendario cristiano sobre el pagano que reflejaba los ritmos de la naturaleza, acoplándolo de esta manera a las necesidades de la liturgia cristiana. La nueva concepción de carácter lineal que impone el cristianismo frente a la ciclicidad arcaica del tiempo, trae consigo una nueva valoración de los conceptos pasado, presente y futuro. Como apuntaba anteriormente el cálculo se hacía según el número de semanas que precedían o seguían a la Natividad, etc. Pero en un principio, el año no empezaba al mismo tiempo en los distintos países. En unos comenzaba con la Natividad o la Anunciación, en otros con la Semana Santa. De tal forma que durante mucho tiempo los teólogos se opusieron a que el Año Nuevo se computara a partir del 1 de enero, porque se trataba de una fiesta pagana (Guriévich, 1990: 48).



Nine days to Christmas (Fuente: on line).

5.6. José Antonio Arana Martija. La teatralidad de los Marijeses

Si hay un referente importante a la hora de estudiar los Marijeses de Gernika, esa es la obra de J. A. Arana Martija, que además ha tenido una notable incidencia en la construcción de la memoria colectiva sobre el rito.

El filólogo e historiador guerniqués, ha realizado varios trabajos de etnomusicología teniendo en cuenta tanto los aspectos filológicos de los cantos como la gestualidad y teatralidad de las acciones ritualizadas que se llevan

a cabo durante el novenario. Así, refiriéndose a las canciones y tradiciones navideñas hace una doble distinción entre las familiares (algunas marcadamente religiosas y otras que llama gastronómicas), y las de ronda y cuestación (que Azkue llama *eskelarienak* o de postulación). Estas últimas están relacionadas con el misterio de la Navidad, con el Año Nuevo o Reyes, con la Candelaria o con Santa Águeda y terminan siempre con una cuestación (Arana Martija, 1981: 28).

Guiado en su investigación por el objetivo confeso de buscar la fecha de nacimiento, se centra principalmente en el estudio de los textos cantados, pues en su opinión, la melodía va a ser siempre una ayuda para mantener el texto en la memoria además de presentar multitud de variantes (Arana Martija, 2004: 70-71). Sin embargo, a lo largo de su obra también nos ofrece la transcripción musical de las tres melodías diferentes cantadas en Gernika, así como las de otros pueblos como Muxika, Larrabetzu o Zeanuri con comentarios comparativos. (Arana Martija, 1981; 2004). Además recoge el arreglo para cuatro voces graves que Seber Altube⁵¹, realizó en 1903. Esta armonización fue presentada al concurso de composiciones musicales en las Fiestas Euskaras de 1905 en Bergara y posteriormente Azkue las recogió en su Cancionero (Arana Martija, 1981: 41-43). En 1922, el propio Seber Altube hizo la armonización para voces mixtas que fue cantada por el Orfeón Mixto Gernika en el Congreso de Estudios Vascos de ese mismo año (Arana Martija, 1977: 107). Posteriormente, su discípulo Segundo Olaeta la arregló para el Coro de Niños de Elai-Alai para ser llevada a diferentes escenarios. La primera interpretación escenográfica de los Marijeses tuvo lugar en el Teatro Buenos Aires de Bilbao, el 21 de agosto de 1930 (Arana Martija, 1977: 103; V. del Palacio, 1996: 40).

La tesis de J. A. Arana Martija plantea básicamente que no estamos ante un villancico, sino ante un poema musical, popular y navideño con extensión de novenario y plantea como hipótesis más probable, el entroncamiento de este fenómeno literario musical vasco con el tardío teatro religioso medieval de los Autos y Pastorales, situando su inicio hacia el siglo XVII. Hay una serie de obras y textos que a juicio de este autor se podrían considerar antecedentes de los textos de Marijeses debido a su evidente parecido. Entre ellas cabe destacar las siguientes⁵²:

- Nicolás de Zubia Araoz: 1691, Catecismo en San Sebastián. “De las Coplas a la Encarnación y Nacimiento de Nuestro señor Jesu christo”. En: Michelena, Luis (1964), *Textos Arcaicos Vascos*. Minotauro: 138-9.
- José de Lezamiz: 1699, Vida del Apóstol Santiago (México). Biblioteca Nacional de México y Euskaltzaindia.

51. Seber Altube Lertxundi (Arrasate-Mondragón), director de la Banda Municipal de Música de Gernika y creador del Orfeón Gernika.

52. Ver J. A. Arana Martija (1981; 2004) o V. del Palacio (1997; 2000).

- Sebastián de la Gándara: Gabón canta de Gernika. 1757.
- El Escribano Barrutia (Mondragón) "Acto para la Nochebuena". En: "*Euskera*", Boletín de la Academia de la Lengua Vasca, Bilbao: 1960; p. 275.
- Sor Luisa de la Misericordia (pseudónimo del Conde de Peñaflorida) en Azkoitia "Gabon Sariak". Mediados del s. XVIII.
- Canción navideña guerniquesa anónima de 1801. En: Adolfo Arejita, 1993.

Arana Martija relaciona el texto cantado en la ronda guerniquesa con todos estos textos, además de con las coplas "Josepe ta Maria" del Goierri guipuzcoano, pero poniendo especial énfasis en la Doctrina Christiana escrita en euskera por los religiosos Zubia y Lezamiz, encontrada en México, y que data de finales del siglo XVII (1699), en la que las seis primeras coplas son idénticas a las cantadas en Marijeses de Gernika en la actualidad. En este sentido, parte de su hipótesis tiene cierto carácter difusionista.

Con estos argumentos replicaba Arana Martija a J. Gómez Tejedor acerca de un artículo publicado en prensa y radio hacia 1965, sobre el origen y contenido del poema, en el que este último lo relacionaba con el romancero castellano, mientras que el primero argumentaba que pertenecía por entero a la literatura oral vasca⁵³. Es evidente que ambas literaturas están relacionadas y que la discusión respondía más a aspectos relacionados con la necesidad de reconstrucción identitaria en el contexto político cercano a la transición.



Reproducción de la portada de la publicación de Zubia y Lezamiz, *Coplas a la Encarnación y Nacimiento de Nuestro Señor Jesuchristo*. Fuente: Euskaltzaindia.

53. En la publicación parroquial *Brisas Guerniquesas* de 1965.

En definitiva, los diálogos entre el solista y el coro, la teatralidad de andar y arrodillarse, el tiempo limitado de la ronda (una hora y media) y las tres melodías diferentes que recuerdan los tres actos de una pieza teatral, son los argumentos sobre los que este autor plantea que probablemente nos hallamos ante los residuos de una primera obra escénica escrita en romance vasco:

Con lo dicho creo poder afirmar que los Marijeses de Gernika constituyen un resto de una pieza teatral que con el tiempo fue perdiendo su primitiva factura escénica para convertirse en una ronda callejera. (Arana Martija, 79d: 39).

Bajo la hipótesis de Arana Martija, subyace la idea de que estamos ante un instrumento pedagógico de evangelización de población *illitterati* medieval. En esa cultura medieval predominaban los textos recitados sobre los que se leían. Los autores medievales se dirigían a menudo a oyentes y no a lectores (A. Guriévich, 1990: 48). Recordemos en este sentido también que el subtítulo de la publicación de Pedro Bidaguren en 1915 de los cantos reza, *Burus euquiteco direnac*, canciones que se han de saber de memoria.

En este recitado en público, además del gesto, tiene gran importancia la palabra repetida que es una de las características del canto de Marijeses. En este sentido la estética ritual, la teatralidad y el imaginario del rito está directamente relacionado con el *Ars memorativa* o arte de la memoria de la Edad Media⁵⁴, en definitiva con la mnemotécnica. Esta tenía dos objetivos fundamentales. Por un lado, dar a conocer los personajes de la Historia Sagrada, y por otro consolidar en la memoria de los individuos, los lugares y acontecimientos sagrados. Esa escenografía repetitiva, mnemotécnica, nos coloca en definitiva ante una narración moral, pedagógica y doctrinal que expresa las ideas sociales y religiosas de esa época.

La relativa pobreza de las tres melodías diferentes utilizadas en los cantos, que facilita considerablemente la memorización del mensaje, no es obstáculo para que estas tengan una fuerza y una belleza emocionantes. En definitiva tenemos, el gesto (andar, pararse, arrodillarse), la palabra repetida (estribillos repetidos hasta la saciedad), las melodías relativamente atonales aunque emocionantes, que serían las características básicas sobre las que se asienta la eficacia performativa de este rito.

Este autor aborda su teatralidad desde el concepto clásico de teatro, partiendo de la filología y la teatralidad del texto. Sin embargo el tratamiento que adquiere desde el enfoque performativo va más allá, y requiere una mirada constante al gesto en su contexto de ejecución.

54. Sobre el *Ars memorativa*, ver: Flor, Fernando R. de la (1996).

5.7. Vicente del Palacio, Gernikazaharra y la microhistoria

Los trabajos históricos y etnográficos de V. del Palacio, miembro del grupo Gernikazaharra, nos proponen un viaje por la microhistoria del rito. En sendos dossiers publicados en la revista local *Aldaba*, este autor realiza un interesante trabajo etnográfico.

Por un lado, hace una recopilación de todos los textos y melodías conocidos, además de la información publicada en reseñas en prensa. Pero además desarrolla una microhistoria del rito, en la que nos pone en contacto con los protagonistas de su historia interna, con los personajes populares, sus nombres y biografías, con la condición laboral, social, económica, religiosa de aquellos que lo han protagonizado a lo largo de todo el siglo XX. Para ello básicamente, establece tres periodos diferenciados. Uno anterior a la guerra civil, otro posterior, y un tercero que comienza en la década de los setenta y llega hasta nuestros días.

5.8. Xabier Icobalceta. Recuperación, secularización y politización

En 1994, F. J. Icobalceta presentó en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París la tesis titulada "*Le sens politique des fêtes à Gernika-Pays Basque*", en la que realiza un estudio antropológico desde un punto de vista estructuro-funcionalista, de todo el ciclo anual de las fiestas en Gernika, dividido en dos ciclos principales, invierno y verano, e incluyendo a los Marijeses en el primero de ellos.

El tratamiento que este autor hace, parte de la consideración de estos como un rito de paso, y de la aplicación del esquema de segregación, fase liminal y agregación de A. van Gennep, así como de las teorías del proceso ritual de V. Turner. Bajo este paradigma, plantea el desarrollo de un periodo de secularización, coincidente con el comienzo de la transición hacia la democracia, posterior al régimen de Franco, y de una revitalización que se puede enmarcar dentro de un movimiento más amplio de recuperación de la cultura vasca, que había permanecido en la semiclandestinidad durante el citado régimen. El rito sufre una serie de cambios substanciales. Por un lado comienzan a acudir también mujeres, pues hasta entonces era llevado a cabo exclusivamente por hombres. Por otro los asistentes en su mayoría no son creyentes y mucho menos practicantes como supuestamente correspondería a un ritual con un carácter tan marcadamente religioso.

A mediados de la década de los setenta (s. XX), con el cambio de marco socio-político, al texto cantado se le van a añadir tres coplas más, de carácter político (mas una cuarta de postulación, "*Bederatzi gau tristetan...*"). Estas coplas laicas, son del estilo de *trikiti-koplak* o coplas de pandereta o de *sasí-soinu* (*Hor goian... hor behean...*), formato muy usado en el bertsolarismo. Pero al margen de ser un producto de la secularización, estas aparecen como un índice de los límites y relaciones geo-políticas que conforman el imaginario guerniqués, tanto de la villa con respecto a los pueblos vecinos (Errigoiti por

ejemplo), como de Euskal Herria con los dos estados de los que esta forma parte administrativa, reforzando así la identidad local y su extensión a un ámbito vasco más amplio. Del mismo modo nos muestran cómo en ese imaginario, el nosotros de la comunidad se encuentra en el medio de todo, en el axis mundi, rodeados por arriba (*hor goian*) y por abajo (*hor behean*).

<i>Hor goiko landetan</i>	Ahí en las campas de arriba
<i>eperrak dabiltz kantetan</i>	andan las perdices cantando
<i>Errigoitiko alkatari</i>	Al alcalde de Rigoitia
<i>Kaka ein'tziela praketan</i>	le han cagado en los pantalones
<i>Hor goian Juaniko</i>	Ahí arriba Juanito
<i>hemen behean Periko</i>	aquí abajo Perico
<i>eta bien bitartean dago</i>	y entre los dos está
<i>Martzelino Polanko</i>	Marcelino Polanco
<i>Hor goian Frantzia</i>	Ahí arriba Francia
<i>Hor behean España</i>	ahí abajo España
<i>eta bien bitartean dago</i>	y entre las dos está
<i>Gora Euskadi Askatuta</i>	Arriba Euskadi libre

Es en este proceso de revitalización o recuperación en el que comienzan a elaborarse nuevos significados, y el rito comienza a adquirir una fuerte dimensión identitaria, que busca referentes más amplios que los conocidos hasta entonces. En concreto, referentes públicos de dimensión política particularmente inspirados en el imaginario nacionalista de la transición.

Cuestiones como, cuáles son estos nuevos significados, cómo se expanden o comparten, y quiénes son los artífices de estos y de la reconstrucción identitaria, son las que trataré de desarrollar a continuación en los puntos siguientes.

6. LA RECONSTRUCCIÓN IDENTITARIA LOCAL

6.1. Recuperación del patrimonio cultural en Gernika

La recuperación del patrimonio cultural, ha sido abordada desde la antropología, como motor de proyectos de desarrollo en áreas locales destacando la importancia de este patrimonio como anclaje sobre el que los pueblos se revitalizan económicamente y regeneran su identidad y su sentimiento de comunidad⁵⁵.

Este fenómeno tiene varias manifestaciones en la villa y alrededores, sobre todo en lo que se denomina la Reserva de la Biosfera de Urdaibai de la que forma parte el municipio, y sobre la que en las últimas décadas se ha volcado un interés turístico importante desde la administración vasca y diversas instituciones, en detrimento de la actividad industrial de los cascos urbanos que se

55. Moira G. Simpson (1996); L. Karp y Kraemer (1992); Kepa Fernández de Larrinoa (1999; 2003).

integran en dicha área⁵⁶. Este fomento de los aspectos turísticos enfocados al impulso del desarrollo económico de la zona, presta especial atención al patrimonio cultural. En este sentido cabe señalar que en pocos años el consistorio ha abierto las puertas de dos museos: el *Museo de Euskal Herria* y el *Museo Gernika (Bakearen Museoa)*⁵⁷.

Al margen de la iniciativa administrativa surgen otras desde movimientos, organizaciones y grupos que trabajan en la zona, quizá no tan enfocadas al desarrollo económico. Por un lado, tenemos asociaciones como Agiri (Asociación Cultural de Arqueología) que trabaja sobre el patrimonio arqueológico de la zona. Por otro lado, cabría destacar la plataforma de voluntariado ambiental “Urdaibaiko Galtzagorriak”, cuyas acciones se centran en la recuperación de patrimonio cultural (caleros, dólmenes, dunas, semilleros de especies hortícolas autóctonas, etc.); en general la conservación de la biodiversidad, la etnografía, la arqueología y la naturaleza, especialmente aquellos vestigios culturales y ecológicos que están en condiciones de degradación o en vías de desaparecer ante el desinterés de las instituciones. Esta iniciativa se basa en políticas de desarrollo sostenible⁵⁸ y recuperación de pautas de producción que han quedado olvidadas y aunque quizá pueda pensarse que están enfocadas desde cierto romanticismo *kaletarra*⁵⁹ o urbanita, conllevan un aspecto identitario importante.

Por otro lado, en el ámbito de la oralidad, tenemos la campaña que con el título “Gure ohiturak suspertuz” (recuperando o reavivando nuestras costumbres), puso en marcha el histórico grupo de danzas Elai-Alai en su 75 aniversario (2002), dirigida a la recuperación del patrimonio oral y folclórico. Esta se centró en la revitalización de las fiestas, ritos y danzas que se realizan durante el invierno en la villa, comenzando por los Marijeses de Nochebuena, *Olentzero* (día de Nochebuena), *Erregeak datoz* (Reyes), *Kandelerio* (la Candelaria), *Agate Deuna* (Santa Águeda), *Eguen Zuri* (Jueves de carnaval), o danzas propias de Gernika como las *Erregelak*, *Uriko aurrekua*, etc. Por medio de la pega de carteles se invitaba efusivamente a la participación a todos los vecinos (“Erdu danok”, Venid todos). Por otro lado todas las canciones que se cantan con sus peculiaridades, se editaron previamente en un CD distribuido por el pueblo, *herrian zabal daitezen*, para que se popularicen.

56. Plan Sectorial de Turismo de la Reserva de la Biosfera de Urdaibai (octubre de 1998; pp. 14-29).

57. El primero dedicado a aspectos políticos, económicos y lingüísticos de Euskal Herria, así como a personajes célebres de nuestra historia; el segundo, sobre la historia de Gernika y el bombardeo, que tal y como se apunta en el prospecto de visita está orientado a “dar una visión de lo que representa Gernika a través de su historia para todos los vascos (democracia, fueros, libertad) y lo que hoy simboliza mundialmente (derechos humanos, paz)”.

58. Programa de Armonización y Desarrollo de las Actividades Socioeconómicas: Agenda Local 21 de la Reserva de la Biosfera de Urdaibai; 1999, Vitoria-Gasteiz: Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, pp. 64-67; 123-126.

59. El término *kaletarra* se utiliza coloquialmente para referirse a aquellos que se han criado y vivido en las calles de un pueblo o ciudad, en contraposición a los que han vivido en un ambiente rural, *baserritarra*.

Esta iniciativa se puso en marcha frente al sentimiento por parte de un sector de la población, de la pérdida progresiva de este patrimonio y a la cada vez menor asistencia de gente joven a algunos de estos acontecimientos. A mí me interesa especialmente prestar atención al proceso de revitalización de los Marijeses. Estos, por su nocturnidad se han mantenido fuera del alcance y del interés del “ojo turístico”, lo que les ha preservado de convertirse en espectáculo para masas de turistas o “veraneantes” y quizá por esto han adquirido un marcado carácter identitario a nivel local. En todo este proceso el grupo de danzas tiene una importancia determinante, aunque no exclusiva como veremos a continuación.

6.2. El grupo ELAI-ALAI

El grupo de danzas Elai-Alai es, en opinión de Arana Martija “el primer grupo coreográfico del País Vasco” (1977: 72). La primera aparición data del 30 de julio de 1927, aunque el bautismo oficial con el nombre de Elai-Alai sea el 5 de abril de 1930.

Surge por iniciativa del por entonces director de la Banda y la Academia de música de Gernika, Segundo Olaeta, discípulo de Seber Altube que a principios de 1927 comienza a compaginar su trabajo con la banda, con la formación de grupos de baile de niños con los que representar tradiciones musicales vascas y obritas teatrales (cuadros de danza, canto y escena). Entre los cuadros que Olaeta prepara, están *Kandelerio* o los Marijeses, que van a ser representadas como coros cantados por toda Francia durante el exilio forzado por la guerra civil, llegando incluso a cantar en una emisión de la Radio PTT Nord de París durante las navidades del 38 y que fue oída a través de las ondas por algunos guerniqueses con mucha emoción⁶⁰.

Se da aquí un cambio de contexto por el cual, estas manifestaciones pasan de realizarse en su locus habitual que era las calles de Gernika, a ser representadas en escenarios dentro del contexto de los juegos florales⁶¹.

Con el final de la guerra y la vuelta a casa de sus miembros, el grupo tarda en recomponerse. Renace de la mano de Tx. Unzalu en mayo de 1965 y sigue en la actualidad manteniendo la tradición *dantzari* entre los guerniqueses. Los Marijeses por su parte ya habían retomado la costumbre para el año 1940, con el pueblo aún en ruinas tras el bombardeo de 1937. Según los testimonios, solo dejan de cantar tres años tras el bombardeo, a causa de la muerte

60. Ver J. A. Arana Martija (1977: 128); X. Icobalceta (1994: 55); V. del Palacio (1996: 40).

61. Conocidos también como Fiestas Euscaras. Tuvieron lugar entre 1853 y la segunda década del siglo XX bajo el patrocinio de Antoine D'Abbadie y consistían en certámenes literarios en prosa y verso, actuaciones corales, *bertsolaris*, *txistularis*, deportes rurales, etc. El carácter básicamente cultural de estas fiestas tenía también un importante componente político, dado la coyuntura de la época. Eran un medio de preservar y ensalzar elementos de la cultura vasca, a los que se les atribuía el condensar la identidad vasca por entonces en crisis debido a la reciente derogación de los Fueros en 1839.

del famoso solista “Estebanillo”. De todo el calendario de fiestas, serán la única costumbre que subsista tras la guerra.

En esta nueva etapa (a partir de 1965) Elai-Alai se encargará de recuperar las tradiciones festivas del pueblo que se han perdido en esa posguerra y de revitalizar aquella que se ha mantenido como única. Así, se conforma como algo más que un simple grupo de danzas, dedicándose a investigar las costumbres perdidas, y como ellos mismos manifiestan su intención será convertir las costumbres en una forma de vida: “Elai-Alairen asmoa ohiturak bizimodu bihurtzea izango da”⁶².

En este sentido, se define como un grupo cultural y dinámico, porque surge por la gran importancia que ha tenido la danza en la cultura de Euskal Herria. Y porque además de transmitir danzas tradicionales, trata de investigar, aprender, y cuando es necesario, recuperarlas. Pero además su impulsor revitalizador abarca como hemos visto, casi todo el calendario festivo del pueblo. Con el nuevo marco histórico, político y social de la transición, la década de los setenta (s. XX) trae consigo un importante impulso de todas estas fiestas, que en cierta manera consigue sus objetivos.

Sin embargo y curiosamente este impulso revitalizador vuelve a hacerse presente tres décadas después, como se pone de manifiesto en la campaña que con el nombre “Gure ohiturak suspertuz: Elai-Alai 1927-2002”, puso en marcha en el año de su 75º aniversario (2002), considerando que existía un peligro de pérdida de patrimonio cultural local. Con respecto a las danzas, uno de sus integrantes hacía el siguiente comentario recogido en una revista local, extensible al resto de costumbres:

Orain ez da egoten ia inor, bakarrik meztara joaten direnak. Lehen ekitaldiak ordu eta erdikoak izaten ziren, orain askoz laburragoak izan behar dira, bestela jendeak alde egiten dau. Beste giro bat egoten zan, folklorea izaten zan euskaldun izaera indartuteko eta danak parte hartuten gendun. [...] Orain jende gitxi batuten da beste gauza batzuk daukazalako buruan: gimnasio batera joan egunero eta itxura zaindu [...] Gazteak musika eta martxa gurago dabe eta jantzak ez hainbeste⁶³.

Es evidente que las pautas y los estilos de vida que se imponen con la industrialización y modernización traen consigo un cambio en la forma de vivir las expresiones ritualísticas que la tradición nos lega (V. Turner, 1986; 1988). Sin embargo no diría que necesariamente suponen su desaparición,

62. Reportaje del número 3 de *Busturialdean Bagabiz aldizkaria*, firmado por Maite Orue (p. 11) con el título “Elai-Alai: Herriari dagokiona itzultzen 75 urtez” (75 años devolviendo al pueblo lo que le corresponde).

63. Antes, la mayoría de las danzas por ejemplo, se hacían tras la misa y reunían a multitud de gente. Ahora no suele haber casi nadie. Y si antes los actos duraban una hora y media ahora tienen que ser más cortos pues la gente se va. Había otro ambiente. El folclore era para fortalecer la identidad *euskaldun* y todos tomábamos parte. Ahora se junta poca gente porque tienen otras cosas en la cabeza: ir al gimnasio todos los días y cuidarse el físico. Los jóvenes prefieren la música y la marcha y no tanto las danzas”, (Txebi Arriaga, Elai-Alai partaidea, en el número 3 de *Busturialdean Bagabiz aldizkaria*, p. 7).

pues como indicaba anteriormente el fenómeno del despertar de lo local y de la recuperación en clave identitaria es un fenómeno bastante generalizado (K. Fernández de Larrinoa, 2000).

6.3. Revitalización de los Marijeses en los setenta: los recreadores del rito o artífices de la identidad

Aunque entre los objetivos de esa campaña del grupo Elai-Alai está incluida la tradición de los Marijeses, estos por su lado tienen también sus iniciativas para llevar adelante ese proceso de fortalecimiento y popularización del rito. El proceso de revitalización, vigente en la actualidad, se podría retrotraer hasta la guerra civil (incluso antes, si tenemos en cuenta los cambios de contexto que se dan antes y durante la guerra), pero habría que señalar como momento de mayor empuje la década de los setenta. Hasta entonces la tradición es mantenida por un grupo reducido de guerniqueses que retoman el testigo en la postguerra pero que ya van quedándose mayores para seguir con ella. Esto junto a la nueva coyuntura socio-política que se va creando por esos años, hace que tome el relevo una generación nueva, y comienza así una etapa de popularización.



Cartel anunciador de ensayos. Fuente: Archivo J. A. Sagredo.

En esta década el número de asistentes a la ronda nocturna aumenta considerablemente. Por un lado se apuntan los estudiantes del Instituto de bachiller a través de Ricardo Zallo y por otro un grupo que proviene de la que luego será la Andra Mari Korala (Coral Andra Mari) dirigida por Arana Martija. Y si bien la anterior generación tenía como incentivo para acudir, la bolsa que se recogía el último día, estos acuden por otras motivaciones⁶⁴; entre las que cabrían el deseo de mantener la tradición que por la coyuntura histórica se asocia a logros políticos o simplemente por el mero hecho de andar de noche (recorremos que eran jóvenes con una media de edad de 15/16 años). De este modo, en los ochenta, se llegan a registrar en alguna ronda sabatina 120 participantes, que no cantores. Esta pauta sigue en la actualidad, de forma que en las jornadas de fin de semana hay una afluencia masiva de jóvenes, frente a los aproximadamente 60 o 70 que acuden a diario.

En la década de los setenta pues, se da un paso significativo en la revitalización del rito. Pero el sentimiento de necesidad de popularización, de participación, persiste. En este sentido son muy explícitos los carteles en los que se invita efusivamente a los guerniqueses a tomar parte en la *batzarra* (reunión) previa, en los ensayos, en las rondas, y donde explícitamente se dice: *sepas o no sepas cantar*.

Otra muestra de esta preocupación me parece la publicación más recientemente de un disco compacto en el que se recogen todas las coplas que se cantan en la actualidad, acompañada de una explicación de las partes de que consta el ritual.

Una mirada etnográfica al presente nos muestra que los participantes van vestidos “de calle”, no van disfrazados. En este sentido y ateniéndonos a la definición del concepto de folclorismo que veíamos anteriormente, no se puede decir que se haya folclorizado, como quizás ha ocurrido con el resto de fenómenos festivos del calendario (*Olentzero*, Santa Águeda, etc.). Estos seguirían siendo una fiesta viva a pesar de la recontextualización y reelaboración de significados que han tenido lugar.

6.4. Recontextualización y nueva significación

Este interés creciente por lo local, lo comunitario, lo ritualístico, lo religioso (en el sentido de transferencia de la sacralidad a otros ámbitos), lo simbólico en definitiva, si bien en su momento fue causa de sorpresa en la antropología europea (Boissevain, 1992: 7), en la actualidad se asume como una realidad emergente en una sociedad desencantada con las pautas que el progreso impone. En este sentido, la comunidad orgánica estaría tomando cierta importancia frente al individuo, tras décadas de vaciamiento producido por el positivismo y la negación de lo irracional. Esto se manifestaría en pautas participativas y comunitarias que aparecen en la cotidianidad y que reflejan

64. Ver, del Palacio (2000: 40).

elementos de las sociedades tradicionales. Como dice J. Martínez Montoya, “la sociedad habría buscado otros recursos de subsistencia simbólica, recurriendo en los intentos de su redefinición a la capacidad generadora de identidad de los rituales” (2002: 143).

Por otro lado, a partir de los años sesenta toda una cultura que había permanecido en la penumbra de la semiclandestinidad durante el franquismo, abre espacios a través de los que se redefine, y se da un proceso de reconstrucción y reformulación que en un principio se expresa en esta dimensión. Lo cultural se convierte en medio de resistencia y de regeneración como pone de manifiesto también el comentario del miembro de Elai-Alai anteriormente referido. Se intenta recuperar las bases de lo identitario vasco y con el tiempo este proceso se irá politizando⁶⁵. El resultado es una creciente conciencia de la identidad y de las fronteras de lo local, un interés cada vez mayor por la historia, la tradición y las costumbres.

Esta nueva generación de Marijeses que toma el relevo a partir de la década de los setenta, dota al rito también de nuevas significaciones que están más intrincadas con ese nuevo contexto socio-político, acaparando el capital simbólico y convirtiéndose así en los artífices de lo identitario. Hay una recontextualización que lo convierte en plataforma para la expresión de una identidad política que implica límites más amplios pero que se sostiene en la idiosincrasia local.

La (re)construcción identitaria conlleva el establecer límites simbólicos entre dentro y fuera (inclusión y exclusión son pautas que surgen inevitablemente). Con esta limitación del espacio, tiene lugar también una delimitación quizá más importante que es la social, y que aquí se manifiesta a través de la estrofa número 16⁶⁶ que se canta en castellano y que tradicionalmente se dedica a los guardias civiles y a la Ertzaintza, en su calidad de “extraños” al pueblo. Los rituales establecen las pautas de conducta de lo que “somos”, frente a lo extraño al que se identifica y marca de alguna manera.

En este sentido, a mi entender, la agregación al texto cantado de las tres coplas laicas en esa década de los setenta⁶⁷, es otro de los indicadores donde más claramente se manifiestan esos nuevos significados. El rito es utilizado como lugar para la expresión de enunciados políticos que hasta esa década habían quedado fuera de los cauces de expresión públicos autorizados debido a la prohibición del franquismo.

Estas coplas laicas de claro carácter político, nos dan una pista de la nueva significación que adquiere, y quizá nos ayuden a comprender el que paradójicamente persista la necesidad de revitalización en la época en la que hay

65. Fernández de Larrinoa (1991); Martínez Montoya (2002).

66. La estrofa en castellano es la número 16 y antiguamente se cantaba frente al cuartel de la Guardia Civil situado en la mitad del pueblo (Calle Uribitarte). Posteriormente se cantaba frente a la garita de la fábrica de armas Astra y frente al cuartel de la Ertzaintza o policía autonómica vasca.

67. Ver coplas en el punto anterior.

más afluencia de gente. Además es una reflexión que se podría extrapolar a casi todas las manifestaciones que son objeto de recuperación y/o revitalización en la campaña “Gure ohiturak suspertuz” del grupo Elai-Alai: Marijeses de Nochebuena, *Erregeak datoz* (Reyes), *Kandelerio*, *Agate Deuna* (Santa Águeda), *Eguen Zuri* (Jueves de carnaval), etc. Aunque los Marijeses concretamente presenten cierta particularidad con respecto a las demás.

7. EL ESPACIO RITUAL

El lugar antropológico, es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que observa.
(M. Augé, 2002: 58).

7.1. Espacios ritualizados en lo local. Lugares

La tercera cuestión que me planteaba explicar, es cómo se expanden o comparten con el resto de la comunidad los nuevos significados adscritos. Creo que el análisis de la ritualización del espacio puede arrojar cierta luz para la comprensión de esta cuestión.

Muchas comunidades tienden a definir sus identidades en términos de sus vínculos con los territorios, como en el caso del País Vasco en el que las adscripciones territoriales tienen un papel fundamental en este sentido. Los espacios alrededor de los que en el pasado se estructuraba la vida social, se reutilizan y reactivan significativamente, y se hacen presentes en estos ritos tradicionales, convirtiéndose en lugares portadores de capacidad generativa de conciencia de identidad.

El concepto de “lugar” se entiende como una categoría percibida y construida culturalmente en la que se insertan prácticas sociales y cosmológicas mediante las cuales una comunidad da sentido a su entorno. Para M. Augé el que un espacio sea considerado lugar depende del sentido que ofrezca a los que lo habitan. Así se define por sus rasgos identificatorios, relacionales e históricos, diferenciándose de los no-lugares en los que el individuo no tiene vínculos que trasciendan su propia individualidad (M. Augé, 2002: 58).

Al espacio recorrido, ritualizado, se le dota de un ordenamiento que en las sociedades rurales europeas se buscaba, reprodujera el orden cosmológico circular y que a su vez se reproducía en lo social a través de cadenas de reciprocidad de derechos y deberes que circulaban de vecino a vecino⁶⁸. De ahí que en la literatura antropológica se llame a este tipo de comunidades, holísticas, en el sentido de que todo estaba estructurado siguiendo una lógica común,

68. Ver los trabajos de S. Ott (1981) o J. Martínez Montoya (1996) sobre conceptos como renque, *aldizkatzia*, etc.

aunque esta lógica responda quizás más, a lo que el propio Augé llama la “tentación de la totalidad” del antropólogo (M. Augé, 2002: 54).

La idea de círculo es típica de las sociedades campesinas. La vida social y cultural así como la cósmica y productiva se basan en el principio de circularidad. La cadena de obligaciones y deberes de la vida social se hace cognición, se ritualiza y se mitologiza dando lugar a lo que se conoce como renque, *aldizkatzi*, adra, vecera, etc. (J. Martínez Montoya, 2002: 104).

Se organiza el espacio y el tiempo ritualmente, para que en el concurren pasado, presente; vivos y muertos. Pero estos espacios de memoria reactivados y reelaborados por los que los viven, los recorren y utilizan, adoptan nuevos significados que propician la reinterpretación de lo tradicional. Esta es la pauta que se sigue en muchos de esos ritos y costumbre recuperados, reinventados o revitalizados.

7.2. Recorrer el espacio

El recorrido que se realiza en estas rondas nocturnas abarca todo el pueblo de Gernika. De hecho, los cantores tienen un interés especial por llegar hasta los últimos rincones del pueblo. Así, se han adaptado los recorridos al crecimiento de la villa, de manera que todos los días se pasa por el centro y a esa ruta, se le añade cada día y alternativamente, un recorrido por uno de los tres barrios periféricos: Erretería, Lurgorri y Landaberde-Los Tilos, que encuentran en las tres direcciones en que ha crecido el pueblo. La distribución se hace proporcionalmente a las áreas a recorrer, de forma que hay uno más extenso que los otros que recibe cuatro visitas, mientras que el más pequeño solo recibe dos.

Así, de los nueve días, el 1º, 4º, 6º y el 9º abarcan uno de los tres barrios antes citados; el 2º, 5º y el 8º el segundo de los barrios y los días 3º y 7º el tercer barrio. El orden en que se visitan los barrios es cambiante pero podría esquematizarse de esta manera:

- Lurgorri (dirección Sur): Noches 16, 19, 21 y 24 de diciembre
- Erretería (dirección Este): Noches 17, 20 y 23 de diciembre
- Landaberde-Los Tilos (dirección Norte): Noches 18 y 22 de diciembre

Este interés por llegar a todo Gernika no proviene exclusivamente de los propios Marijeses sino también de los vecinos de estos barrios que, según me comentaba uno de los informantes, les llamaban a menudo por teléfono reclamando que la comitiva pasara por debajo de su casa y así poder oír los cantos en las frías madrugadas de invierno. Y en este sentido, es también indicativa del funcionamiento de una representación de Gernika como un espacio comunitario que forma un todo cerrado, limitado, como una unidad territorial que es metáfora espacial de la propia comunidad que lo recorre y lo habita.

De alguna forma, paradas, gestos, posturas que se realizan en ese espacio se consagran de este modo como los símbolos primordiales que el ritual utiliza para transmitir significados esenciales sobre la propia constitución

de la comunidad que lo celebra. El recorrido que realizan es en este sentido un geosímbolo⁶⁹, un itinerario que reviste a los ojos de los guerniqueses una dimensión simbólica que alimenta la identidad comunitaria. En definitiva, el espacio recorrido de esta forma se torna en símbolo metonímico de la comunidad.

7.2.1. La secuencia estructural del recorrido de iglesia a iglesia; el atrio y lo público; el espacio de la iglesia parroquial

Con el término secuencia estructural, me voy a referir a las secuencias que aparecen en el desarrollo de la acción, y que constituyen los elementos básicos de su estructura, en el sentido de *sintagmas rituales* que propone P. Jimeno Salvatierra (2002: 72).

Durante estos recorridos podemos ver una secuencia, que se repite dos o tres veces cada noche. Esta comienza con el arrodillamiento en el atrio de la iglesia en un gesto de humillación y sumisión a los valores y tradiciones de la comunidad, tras lo cual se emprende la marcha. La ronda seguirá hasta encontrar en su camino la siguiente iglesia, donde se repetirá el gesto y la copla de Salutación.

Entre ambos espacios, el grupo realiza otra serie de paradas de diferente carácter, como veremos más adelante, y en las que no se da este gesto de arrodillamiento. Por tanto, la secuencia ritual básica se desarrollaría de iglesia a iglesia, o mejor de atrio a atrio, en una especie de apropiación de esos espacios ligados a lo tradicional, a las normas morales, a lo comunitario.

En efecto, el espacio del atrio era en el pasado un espacio asociado a la auto-regulación política, a la anteiglesia en oposición a la villa, a lo público y por tanto a lo masculino. Como dice T. del Valle:

Me parece importante esta diferenciación entre iglesia y atrio, entendiéndose por la primera el recinto cerrado. Aquí se da un contraste entre recinto cerrado, sagrado asociado a las mujeres, y el atrio, espacio abierto, político, propio de los hombres. Ha sido en los atrios donde tradicionalmente se realizaban reuniones en las que se trataban y decidían asuntos relativos a la comunidad. En estas reuniones sociales estaban solamente presentes los hombres. (T. del Valle, 1996: 20).

Los Marijeses únicamente entran en la iglesia en la segunda de las rondas que se realizan el último día (a las 7 h. de la mañana), en la que comienzan el canto en el interior. Antiguamente cuando entraban a esta misa los cantores ocupaban los bancos delanteros de la iglesia llamados *luto-bankuak*.

69. J. Bonnemaison explica de esta forma el concepto: “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas y culturales reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforma su identidad” (1981: 256).

El espacio de la iglesia funciona como un anclaje deíctico que proporciona un orden centralizado, exige una orientación ritual y controla un campo de orientación. Es también un símbolo de la unión de la comunidad de los vivos (la fiesta) y de los muertos (los funerales). En la sociedad tradicional vasca y concretamente en las villas, sobre todo desde el final del antiguo régimen con la apropiación de las iglesias por parte de las Hermandades de las Villas, como plantea J. Arpal (1979: 74) el espacio eclesiástico aparece como centro de encuentro, de ordenamiento de la vida comunal, y símbolo de su estructura. A partir del siglo XVI en el País Vasco, al tiempo que se da el proceso anterior, se da también un importante giro social a través del cual la vida social regulada hasta entonces por la solidaridad agnática, linajera, pasa a estar regulada por la territorialidad. Los antepasados se definirían con un criterio territorial y el vínculo no será el parentesco sino la territorialidad⁷⁰.

También en esta época, se establece desde la institución de la Iglesia una reglamentación de este tipo de representaciones, de forma que el clero se desvincula de la participación en los teatros y Autos Sacramentales dejando su gestión y organización en manos de gremios y hermandades legos. Al mismo tiempo, se prohíbe su representación en el interior de los templos para sacarlos al atrio público, dándose así un primer cambio en el contexto espacial de representación⁷¹.

7.2.2. Paradas. Bajo las casas. De comensalidad

7.2.2.1. *Bajo las casas*

Como señalaba antes, durante la secuencia que transcurre de iglesia a iglesia se realizan una serie de paradas entre las que distinguiría las de comensalidad, de las que trataré más adelante, y las que se realizan bajo las ventanas o las casas.

Estas últimas que son el objeto de este punto, tienen lugar por lo general bajo las casas de los antiguos cantores, algunos ya desaparecidos, o las de vecinos ligados al rito de alguna forma. En estas ocasiones, y a pesar de que la ronda se realiza entre las 4 y las 5:30 de la mañana, estos salen a las ventanas, a veces vestidos impecables en actitud solemne y modélica, a veces acompañados de sus familiares. Apoyados en la barandilla del balcón escuchan la copla dedicada (generalmente cada cantor tiene una copla favorita y este hecho es sabido por los que la cantan).

Una vez acabada saludan con un gesto al grupo que reemprende el camino. Este, en principio interpretable como una dedicatoria, un reconocimiento por parte de los cantores hacia sus predecesores es, desde mi punto

70. Ver J. Aranzadi (1981: 337).

71. Para profundizar en este sentido ver: Icobalceta (1994); Arana Martija (1979); Camacho (2004); Foster (1985).

de vista, también interpretable en la dirección contraria, como un gesto de sanción y delegación de autoridad que dota de legitimidad a los actores del ritual. De esta manera el rito adquiere eficacia simbólica y realizativa (P. Bourdieu, 1985: 73). A través de estas paradas bajo las casas de antiguos cantores, los individuos que participan se van ligando con ese pasado, conformando una *communitas* fuera del tiempo estructural⁷² que va a ser dadora de identidad.

Otras paradas significativas durante el recorrido son el cruce de las calles Andra Mari y Barrenkale, lugar este último donde murió durante el bombardeo de la villa Daniel Ibarzabal Sunsunaga, “Estebanillo”, aquel que durante los años anteriores a la guerra fuera solista de Marijeses. En este punto el grupo para y rinde una copla concreta en su memoria. Tras la muerte de “Estebanillo” se tomó de los Marijeses de Lekeitio, la costumbre de rezar de rodillas en las paradas que se hacían bajo las casas donde había habido un difunto reciente, hábito que dejó de practicarse en la década de los 60 (X. Icobalceta, 1994: 55). También bajo la casa de J. Aldecocea, Marijés que murió joven, y que comenzó a acudir a muy temprana edad acompañando a su padre a la ronda del último día, tal y como lo hacían también otros hijos con sus padres. Esta costumbre tenía una clara connotación iniciática y es abordada desde este punto de vista en el estudio de X. Icobalceta (1994).

Al paso bajo la que fue la residencia de G. Bengoa, alguien grita su apodo i“Karrak”!, en recuerdo de su costumbre de dejar botellas de licor junto al portal para que los cantores pudieran calentarse. Durante el resto del recorrido, vecinos que se asoman a las ventanas y balcones y luces que se apagan y encienden, cierran la secuencia comunicacional de los guerniqueses con los cantores. De esta forma también, los vecinos sancionan y reconocen la autoridad delegada en el grupo de cantores.

7.2.2.2. De comensalidad

He llamado así a todas esas en las que se reparten en el grupo café y licores que ayudan a calentar el cuerpo en las frías noches de diciembre. Estas se realizan a veces aprovechando las paradas ante las iglesias, antes de volver a empezar con la secuencia que los llevará hasta la siguiente. En este sentido, los estudios de antropología rural en Europa establecen un esquema tradicional que se reproduce en toda fiesta y que consiste en lo que S. Tax Freeman (1968) llama complejos *mass-feast-meeting* o de celebración-festividad-comensalidad, en el que esta última tiene un papel integrador. El hecho de compartir alimentos y bebidas crea vínculos comunitarios (Homobono, 1986-87).

Sin embargo también hay varios lugares en los que se detienen con este fin exclusivamente por ser donde se encuentran las bebidas que se consumen. Hay otra parada que se realiza en una panadería (Labakoa) en la que el grupo

72. El concepto de *communitas* se explica en el punto 1, (Turner, 1988).

entra a los hornos y canta una copla a cambio de pan para el desayuno. Un último episodio de este tipo durante las rondas es la invitación a todo el pueblo a tomar parte en la *Tortimortxi-Txokolatada* (desayuno a base de tortilla de morcilla y chocolate) que se celebra al aire libre el último día, antes de la tercera ronda de cuestación.

Todas estas paradas que he llamado de comensalidad son momentos de actuación no normativa o libre, (a diferencia de las que se dan bajo las casas de los ex Marijeses) que se intercalan en la secuencia estructural, fija y rígida, pero que han acabado también como esta, siendo de alguna manera pautadas y estereotipadas.

7.3. Pararse, marcar el espacio, hacer presentes a los ausentes

Curiosamente, una serie de rupturas y de discontinuidades en el espacio es lo que representa la continuidad temporal.
(M. Augé, 2002: 66)

A través de estas paradas que se han ido ritualizando con el tiempo, y de las que en apariencia se hacen más espontáneamente, se marcan lugares significativos en el espacio diferenciándolos del resto de los lugares por los que se pasa.

Son marcas en las que se manifiesta la importancia de la transmisión de la costumbre y los vínculos comunitarios, pues nos remiten a aquellos que personifican la tradición y los valores sobre los que se quiere construir la identidad, pero también a los ausentes. Con ellas se los incorpora a la marcha del ritual, en definitiva a la comunidad. Es lo que T. del Valle llama “presencia de la ausencia”, (1988: 234) refiriéndose a las paradas de la Korrika bajo la casa de Santi Brouard, entre otras.

En definitiva, se reafirma simbólicamente el espacio compartido, sacralizándolo de alguna manera en base a la continua evocación de los ausentes y del territorio, para generar y dotar de confianza y sentido a la existencia y a la comunidad. El recorrido, la marcación simbólica que se hace del espacio y el significado de ocupación e inclusión que puede atribuirse a dicho movimiento, es por tanto, uno de los elementos más característicos de este rito. Los Marijeses, ritualizan el espacio, lo marcan, lo limitan, lo encierran, lo separan creando así un espacio liminal que sustituye al ordinario.

En korrika tenemos esta misma característica de cerrar, rodear, encerrar un recorrido estableciendo así sus límites y reclamándolo, aislándolo, creando a través de ello un espacio liminar en el que el tiempo ordinario desaparece, las actividades diarias se transforman y en donde a la acción de encerrar se la dota de un simbolismo actualizado. Se trasciende la realidad que se encierra. Es a mi entender un ejemplo de la acción de cerrar (*ertsi*) de la que habla Zulaika. (T. del Valle, 1988: 186).

J. Zulaika (1987: 27-28) propone el concepto de “ertsi”, como aquel que proporciona en la cultura vasca la idea de límite contextual estableciendo una

distinción categórica entre lo cerrado y lo no-cerrado. Un espacio limitado por *erts* establece la relación de inclusión. Cerrar o limitar es la condición primera para la formación de un espacio estético que va a ser trascendido.

Por otro lado tenemos que la dirección del recorrido que realizan los Marijeses respeta la forma que las peregrinaciones rituales tenían en las sociedades tradicionales, es decir tiene lugar en dirección opuesta a las agujas del reloj⁷³. El territorio se ritualiza reproduciendo una lógica cosmológica caracterizada por la circularidad, e inscribiendo un orden en el territorio que reproduce el orden cosmológico.

Recorridos, romerías y procesiones marcan el espacio de vida y le confieren una dimensión diferenciada. Le hacen objeto de prácticas sociales, festivas y religiosas que reflejan la permanencia en un territorio. El espacio, objeto de sacralizaciones, diferenciaciones y delimitaciones se constituye en símbolo de la existencia de una comunidad que se hace presente a distintos niveles y lo convierte en marcador de identidad local (Martínez Montoya, 2002).

Por tanto identifica. Y lo hace gracias a las limitaciones territoriales de que es objeto. Los rasgos relacionales que caracterizan a los espacios-lugares implican comunicación y en este sentido como hemos visto, los espacios ritualizados son también espacios de comunicación. Pero la acción ritual no se reduce a un acto de comunicación sino que es un acto performativo en el que se intercambian relaciones de poder simbólico.

Así, el acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: significa a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategoresthai*, es decir, acusar públicamente) notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser. (P. Bourdieu, 1985: 81).

En definitiva, fiestas, costumbres, ritos antes marcadores de los ritmos, cambios y tiempos de la vida tradicional comunitaria nos aparecen como instrumentos privilegiados a través de los cuales reproducir la cultura y (re)construir identidades y comunidades.

Frente a lo global homogeneizador se busca lo diferencial, y esa búsqueda nos presenta lo local como nicho en el que se recrea lo social comunitario. Se busca ir de lo local a lo comunitario a través del rito, de la legitimación que otorga su realización. En este sentido el hecho de realizar o tomar parte en los rituales tradicionales, supone rescatar del pasado la forma de vivir la dimensión comunitaria, circular integradora, como modelo ideal de relaciones socio-espaciales.

Tradicionalizar parece que es una necesidad universal. Nuestro mundo actual puede parecer cada vez más un mundo de tecnología y mezcla de culturas, en el

73. En, Martínez Montoya (2002: 16).

que lo tradicional ocupa cada vez menos espacio. El sentimiento de dicho mundo afecta sin duda los esfuerzos hacia el pluralismo, hacia el mantenimiento de la identidad⁷⁴.

Así lo local suplanta a lo que en el pasado fuera la comunidad tradicional, y se va a convertir en la forma de retraditionalización de las nuevas poblaciones translocales en las que, las pautas globales penetran y conviven con ese interés por lo local como nicho de lo social.

8. CONCLUSIONES. ESTÉTICA RITUAL Y PERFORMANCE DEL *ETHOS*

Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora podemos trazar a modo de resumen, un *mapa* de los cambios que ha ido sufriendo el rito en las últimas décadas. A partir de los setenta (s. XX), con el proceso de transición política tiene lugar una importante secularización. El número de participantes se incrementa notablemente y las motivaciones que los empujan a tomar parte en él son diferentes. El reparto de la bolsa, da paso a otro tipo de motivaciones más relacionadas con el interés por mantener la tradición. La noción de solidaridad que se manejaba intragrupalmente, adquiere un carácter extragrupal, de forma que por ejemplo la cuestación se destina a fines externos a la dinámica del grupo.

Además, tiene lugar la incorporación paulatina de la mujer, y una normalización de este proceso aún inacabado de alguna manera, pues todavía no las hemos visto ocupar por ejemplo, la figura privilegiada del *bakarlar* (solista).

También se ha ido creando una mayor dependencia con respecto a la administración, concretamente con el ayuntamiento. Este, además de otorgar simbólicamente el permiso para la realización del rito con la exigencia de la petición formal año tras año, dona una cantidad de dinero, que se destina a la realización de la cena posterior al novenario. Con el fin de justificar este gasto, el ayuntamiento les requirió un número de identificación fiscal, lo que dio lugar a la creación de la Asociación de amigos de Marijeses. Se generó así un conflicto interno pues un sector lo vivió como un intento por acaparar el patrimonio simbólico que encierra el rito.

En contraposición con el sentimiento de invisibilidad social y minoritarismo que se reflejaba en la entrevista que veíamos anteriormente, la presencia año tras año de medios de comunicación audiovisuales le está otorgando una mayor visibilidad. Por su carácter nocturno y las condiciones climáticas bajo las que tiene lugar, ha permanecido lejos de la mirada turística o espectacular, pero a través de los medios de comunicación se abre a nuevos espacios de participación. Yo mismo he tenido la oportunidad de escucharlos a través de la radio minutos antes de que pasaran bajo mi casa.

74. D. Hymes, en Sánchez Carretero, C. y Noyes, D. (Eds.) (2000: 68).

También se le ha dotado de una nueva significación. La participación en él dramatiza el sentimiento de pertenencia al territorio en términos de compromiso cultural, político e identitario. Ser Marijés es interpretado por los actores como “ser guerniqués” y esta conciencia identitaria se extiende a la audiencia, a todos aquellos que esperamos el paso de los cantores las noches previas a Navidad. Tal y como dice uno de los solistas del grupo, Marijeses no son solo los que cantan de noche sino también los que escuchan. La utilización de un plural mayestático como el “nosotros”, que construye la idea de inclusión, crea la comunidad de participantes.

La eficacia realizativa de las formas rituales semejantes a la que hemos visto se concretiza en la generación de conciencia identitaria diferencial. En este sentido, según Bourdieu, el efecto más importante es el que pasa más desapercibido: “...el rito consagra la diferencia, la instituye...” (P. Bourdieu, 1982: 79). Estos significados contruidos sobre la acción ritual o atribuidos por los participantes, son contingentes y por tanto interpretables desde el contexto cultural, histórico, político y económico en el que se insertan y a cuya construcción y legitimación en cierta medida también contribuyen.

Por otro lado, uno de los temas recurrentes en las conversaciones callejeras en los días posteriores al novenario suele ser, a menudo, si tal o cual solista, no canta bien, refiriéndose a que no marca la entonación de las coplas “*behar dan moduen / como es debido*”. Esto refleja hasta qué punto llega la preocupación por las formas que tienen los vecinos como destinatarios de las coplas y nos da a entender que hay una forma de cantar reconocida como la buena por estos y que es motivo de una especie de vigilancia social. Del mismo modo, el cambio en la gravedad del tono que se produjo con la progresiva incorporación de las mujeres, ha sido motivo de discusión tanto a pie de calle como alrededor de las mesas familiares de *Gabon* o Navidad. También los cambios que se produjeron en el recorrido entre la década de los setenta y los ochenta debido sobre todo al crecimiento urbano de la villa, provocaron quejas de los vecinos que veían como los cantores no llegaban a pasar bajo sus casas.

En definitiva, por un lado se intenta guardar con celo los tiempos (novenario), los horarios (4 a 5:30), los espacios (recorridos, paradas), la disposición del grupo (solista adelantado del grupo), los gestos (arrodillarse, levantarse), el canto (estrofas, las melodías, entonación), etc. Hay un interés por preservar la forma arcaica, fija y susceptible de crear emociones y que admite a duras penas la creatividad y el cambio. Pero por otro lado, una tradición intacta no es tanto una cuestión de preservación a través de grabaciones, descripciones e interpretaciones como una cuestión de recreación por sucesivas personas y generaciones y en *performances* individuales y colectivas. En este sentido los esfuerzos de preservación son necesariamente esfuerzos de recreación también⁷⁵.

75. Hymes, D. En Sánchez Carretero, C. y Noyes, D. Eds. (2000: 71).

Desde este punto de vista, el ritual es efectivo porque además de expresivo, representativo y simbólico, realiza, ejecuta y crea, y en definitiva construye. El que participa, lo hace con sus gestos; arrodillarse (humillarse, reconocer, aceptar), levantarse, caminar, cantar, recitar... Las posturas corporales tienen poder performativo porque crean disposiciones, actitudes, hábitos como diría Bourdieu. Los significados efectivos que se nos transmiten vienen dados por ese lenguaje. Cumple con todas las características que Tambiah define como propias de los actos rituales: formalidad, estereotipia, condensación y redundancia, así como con las condiciones estructurales-formales y sociales de delegación de autoridad y legitimación.

Para ello, los gestos, las palabras deben estar bien dichas pero además se necesita que las diga alguien desde una posición social determinada sobre quien se ha delegado la autoridad legítima para realizarlo. La eficacia es por tanto externa a la palabra y en el caso de ritos como este, le viene delegada por la fuerza legitimadora de la tradición. El simbolismo ritual no actuaría por sí mismo, sino solo en tanto que representa dicha delegación.

Es decir, en la ejecución la comunidad reconoce formas correctas y otras no tanto, lo cual indica una evaluación en función de apegos a ciertos valores estéticos. Hay en definitiva una estética deseada. Pero los valores estéticos van más allá de sí mismos pues son parte del *ethos* de una cultura, y por tanto reflejan cierta idea del mundo. Entre público y ejecutantes hay una red de significaciones compartidas sobre la acción realizada.

El rito celebra un *ethos*, que el investigador intenta comprender a través de la interpretación de los significados que en él se dan. Se trata de entender los valores e ideales que se esconden detrás de determinados símbolos y cómo éstos armonizan hasta constituirse en el mensaje cultural que se transmite, entendiendo la estética como expresión de una concepción del mundo que se concreta en un estilo o carácter cultural concreto.

En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*... El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja. (Geertz, 2003: 118).

Según la propuesta de Geertz, Marijeses sería como un texto en el que los gueniqueses nos hablan de sí mismos. Su estética nos habla del “*ethos*” de la comunidad que lo lleva a cabo, en definitiva de la ética, de los valores que se consideran deseables (resistencia y compromiso), a través de posturas, gestos que son metáforas moralizantes sobre el comportamiento deseable. En definitiva nos habla de la idea que la comunidad tiene de sí misma y que se concreta en un estilo propio, en una estética.

9. BIBLIOGRAFÍA

- ARANA MARTIJA, José Antonio. *Elai-Alai: Euskal Herriko lehenengo koreografi taldea*. Gernika Kultur Elkarte, 1977.
- . “Marijesiak”. En: *Dantzariak* 8. Bilbao: Euskal Dantzarien Biltzarra, 1979; pp. 31-38.
- . *Canciones de Navidad*. Colección Temas Vizcaínos. Año VII, nº 84; Serie Azul. Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaína, 1981.
- . “Marijesiak”. En: *Euskera. Euskaltzaindiaren lan eta agiriak. Trabajos y actas de la Real Academia de la Lengua Vasca*, 1, 48. liburukia (2. aldia), 2003, Herri literatura. Bilbao: Euskaltzaindia. 2004; pp. 69-109.
- ARANZADI, Juan. *El milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus, 2000.
- AREJITA, Adolfo. “1801.eko Gernikako Gabon-kanta bat”. En: *Litterae Vaconicae: Euskeraren iker atalak*, nº 6. Bilbo: Labayru Ikastegia y Bilbao Bizkaia Kutxa, 1993; pp. 9-35.
- ARPAL, Jesús. *La sociedad tradicional en el País Vasco*. Donostia: Itxaropena, 1979.
- ARTONI, Ambrogio. “El juego de la tradición, o la refuncionalización de la fiesta campesina de tradición oral en la modernidad tardía”. En: *Antropología*, 11. Madrid: Grupo Antropología, 1996; pp. 121-134.
- AUGÉ, Marc. *Los no lugares: Espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 2002. Original: *Non-lieux. Introduction á une anthropologie de la surmodernité*. París: Edition de Seuil, 1992.
- AUSTIN, John Langshaw. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1981. Original: *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*. Cambridge Massachusetts [etc.]: Harvard University, 1975.
- AZKUE, Resurrección M^a de. “Eguberri kantak”. En: *Semanario Euskalzale*. Lotazillaren 22an. 1898; pp. 400-408.
- . “Canciones de ronda”. En: *Cancionero Popular Vasco*, Tomo II. Bilbao: Euskaltzaindia, 1990[1925]; pp. 1067-1125.
- BARANDIARAN, José Miguel de. “Fiestas Populares”. En: *Anuario de Eusko Folklore*, Bilbao: Sociedad de Estudios Vascos, 1922; pp. 81-93.
- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta-Carlos Lohle, 1991. Original: *Steps to an ecology of mind*. New York: Chandler Publishing Company, 1972.
- BAUMAN, Richard. *Verbal art as performance*. Illinois: Prospect Heights Waveland Press Inc., 1977.
- BERGER, Peter L.; HUNTINGTON, Samuel P. (compls.). *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 2002.
- BOISSEVAIN, Jeremy (ed.). *Revitalizing European Rituals*. London: Routledge, 1982.
- BONNEMAISON, Joachim. “Voyage autour du territoire”. En: *L'espace Géographique*, nº 4. 1981; pp. 249-262.

- BOURDIEU, Pierre. "Los ritos de institución". En: *Actas de la investigación en Ciencias Sociales*, nº 43, Junio, 1982; pp. 111-123.
- BOYER, Pascal. *Tradition as truth and communication*. Cambridge University Press, 1990.
- BROMBERGER, Ch.; CENTLIVES, P.; COLLOMB, G. "Entre le local et le global: les figures de l'identité". En: SEGALÉN, M.(ed). *L'autre et le semblable*. Paris: Presses du CNRS, 1989; pp. 137-145.
- BULLEN, Margaret. "Las mujeres y los Alardes de Hondarribia e Irún". En: *Bitarte* Año 5, nº 11, Abril. Donostia, 1997.
- CAMACHO MERCADO, Eduardo. *Pasar la palabra. Las Pastorelas de Ayotitlán*. Jalisco: Universidad de Guadalajara, Lagos de Moreno, 2004.
- CARO BAROJA, Julio. *El estío festivo*. Madrid: Taurus, 1984.
- CASTELLS, Manuel. *La Era de la Información. Vol. II: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- CÁTEDRA TOMÁS, María; BRANDES, Stanley (eds.). *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar Universidad, 1991.
- CHOMSKY, Noam. *El lenguaje y la mente humana*. Barcelona: Ariel, 2002 [1968].
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar, 1991. Original: *Writing culture: The poetics and the politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- COHEN, Abner. *Two dimensional man: An essay on the Anthropology of power and symbolism in complex society*. University of Carolina Press, 1974.
- CONNERTON, Paul. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- DA MATTA, Roberto. *Carnival rouges and heroes*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1979/1991.
- DÍAZ G.-VIANA, Luis. *Los guardianes de la tradición: Ensayos sobre la "invención" de la cultura popular*. Oiartzun: Sendoa, 1999.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973. Original: *Purity and danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- . *Símbolos Naturales. Exploraciones en la cosmología*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- DOUGLASS, William A. *Muerte en Murélagu*. Barcelona: Barral, 1973. Original: *Death in Murelaga*. Seattle: University of Washington Press, 1969.
- ELÍADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999. Original: *Das Heilige und das Profane. Von Wesen des Religiösen*. Hamburg: Roswolt TaschenbuchVerlag GmbH, 1957.
- FELIÚ CORCUERA, Alfredo. "Marijeses de Gernika". En: *Enciclopedia Gure Herria*, IV. Donostia: Kriselu, 1984; pp. 231-238.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOA, Kepa. *Hitzak, Denbora, Espazioa*. Donostia: Elkar, 1991.

- . “Jendarte hirigodunak eta erritokizunaren ikerketa. Jaigiroko jokaera sozio-kulturalen ikerketez ohar teoriko batzu”. En: *Kobie*, serie Antropología Cultural. nº VI. Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia, 1992.
- . *Nekazal gízarte eta antzerki herrikoia Pirinioetako haran batean*. Cuadernos de Sección: Antropología-Etnografía, nº 9. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 1993.
- . *Mujer, ritual y fiesta: Género, antropología y teatro de carnaval en el valle de Soule*. Iruña: Pamiela, 1997.
- . “De la revitalización del folklore, las fiestas y las danzas”. En: *Sukil*, nº 3: *Cuadernos de Cultura Tradicional*. Iruña: Ortzadar Euskal Folklore Taldea, 2000; prólogo, pp. XI-XXVI.
- . “Pastoralaren gūdūka eta jeia”. En: *Anuario de Eusko-Folklore*. nº 43; Bilbao: José Miguel de Barandiarán Fundazioa, 2001/2002; pp. 7-54.
- . (ed.) *Sabor de antaño: Notas sobre la identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural*. Iruña: Pamiela, 2003.
- . *Kultur performatibitatea eta gízarte fetitxegintza*. Donostia: Utriusque Vasconiae, 2010.
- FLOR, Fernando R. de la. *Teatro de la memoria: siete ensayos sobre mnemotecnía española de los siglos XVII y XVIII*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, 1996.
- FOSTER, George M. *Cultura y conquista*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1985.
- FREEMAN, Susan T. “Religious aspects of the social organization of a castilian village”. En: *American Anthropologist* nº 70, 1968; pp. 34-49.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *La globalización imaginada*. México: Paidós, 2001.
- GENNEP, Arnold van. *Los ritos de paso*. Madrid: Ed. Taurus, 1986. Original: *Les rites de passage*. Paris: Librairie critique Emile Nourry, 1909.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003. Original: *The interpretation of Cultures*, 1973.
- GONZÁLEZ ABRISQUETA, Olatz. *Pelota Vasca. Un ritual, una estética*. Bilbao: Muelle de Uribitarte, 2005.
- GURIEVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus, 1990.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HOMOBONO, J. Ignacio. “Espacio y fiesta en el País Vasco”. En: *Lurralde* nº5, Instituto Geográfico Vasco (Ingeba), 1982; pp. 91-119.
- . “Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale: San Martín, en Bermeo”. En: *Bermeo*, nº 6, 1986-7; pp. 301-392.
- ICOBALCETA, Xabier. *Le sens politique des fêtes á Gernika-Pays basque*. Paris: Tesis en Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1994.
- IRIGOYEN GERRIKABEITIA, Juan de. “La Navidad hogareña. La Intxaursaltza y el Zurracapote”. Sección: Bromatología popular. En: *La Gaceta del Norte*. Bilbao, 1952.

- JIMENO SALVATIERRA, Pilar. *Rituales de identidad revitalizados*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2002.
- JULIÁ, Santos. *Historia Social/Sociología Histórica*. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- KERTZER D. I. *Rituals, politics and power*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- LEACH, Edmund. "El tiempo y las narices postizas". En: *Replanteamientos de la Antropología*. Barcelona: Seix Barral, 1971; pp. 204-211.
- LEKUONA, Manuel. "Cantares de Adviento y Navidad". En: *Anuario de Eusko Folklore*, 1933. Bilbao: Sociedad de Estudios Vascos, 1933; pp. 37-53.
- . *Literatura oral vasca*. 3ª edición. Tolosa: Kardaberaz Bilduma, 22-B, 1977.
- MAC CLANCY, Jeremy; PARKIN, R. "Revitalization or continuity in European ritual? The case of San Bessu". En: *Man*, nº3, 1997; pp. 61-78.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Los argonautas del pacífico occidental: Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península, 2000.
- MARTÍ I PÈREZ, Josep. *El folklorismo: Usos y abusos de la tradición*. Barcelona: Ronsel, 1996.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu. *Pueblos, ritos y montañas*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1996.
- . *La identidad reconstruida: Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Colección Lur nº6. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2002.
- MELUCCI, Alberto. "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?". En: LARAÑA, E.; GUSFIELD J. (compls.). *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, 1994; pp. 119-150.
- MICHELENA, Luis. *Textos Arcaicos Vascos*. Madrid: Minotauro, 1964.
- MORENO, Isidoro. *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985.
- MORRIS, Ch. *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada, 1962. Original: *Signs, language and behavior*. New York: George Braziller, 1946.
- NAGEL, Joane. *American indian renewal: red power and the resurgence of identity and culture*. Oxford University Press, 1997.
- OTT, Sandra. *Artzain Komunitate Euskalduna (I - II)*. Donostia: Gaiak, 1981. Original: *The Circle of mountains: a Basque Shepherd Community*. Oxford: Claredon Press, 1981.
- PALACIO, Vicente del. "Marijesiak, parte 1ª". En: *Aldaba Aldizkaria*, nº 84. Gernika: 1996; pp. 37-48.
- . "Marijesiak, parte 2ª". En: *Aldaba Aldizkaria*, nº 90. Gernika: 1997; pp. 37-47.
- . "Marijesiak, parte 3ª". En: *Aldaba Aldizkaria*, nº 108. Gernika: 2000; pp. 39-51.
- PEIRCE, Charles Sanders. *The collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: C. Hartshorn and P. Weiss eds. Harvard University Press, 1931.

- PIERCE, John R. *Símbolos, señales y ruidos: Naturaleza y proceso de la comunicación*. Madrid: Revista de Occidente, 1962.
- RAPPAPORT, Roy A. *Ecology, Meaning and Religion*. Cal. Richmond: North Atlantic Books, 1979.
- . *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI, 1987. Original: *Pigs for the antecessors. Ritual in the ecology of a New Guinea people*. New Haven y Londres: Yale University Press, 1968.
- RAVICZ, M. E. *Early colonial religious drama in Mexico: from Tzompantli to Golgotha*. Washington: Catholic University of American Press, 1970.
- REMENTERIA ARRUZA, Daniel. "Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado". En: *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2007; pp. 105-123.
- . "Esanahiak indizeak eta performatibitatea gabonetako erritu baten harira". En: *Uztaro aldizkaria. Revista de Ciencias Sociales*, 77. Apirila-ekaina. Bilbo: UEU. Universidad Vasca de Verano, 2011; pp. 5-20.
- SAGREDO QUINTANA, Juan Antonio. "Marijesiak: Entrevista a J. A. Oar". En: *Aldaba Aldizkaria* nº 54. Gernika, 1991; pp. 47-49.
- SÁNCHEZ CARRETERO, Cristina; NOYES, Dorothy (eds.) *Performance, arte verbal y comunicación: Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Oiartzun: Sendoa, 2000.
- SAPIR, Edward. *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. México: F.C.E., 1975.
- SATRUSTEGI, José María. *Solsticio de invierno*. Pamplona: Ediciones del Diario de Navarra, 1974.
- SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1982.
- SPERBER, Dan. *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos, 1988. Original: *Le symbolisme en general*, Paris: Hermann, 1974.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. "A performative approach to ritual". En: *Culture, Thought and social action: An Anthropological perspective*. Massachusetts: Harvard University Press, 1985; pp. 123-166.
- TOMLINSON, John. *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press, 2001. Original: *Globalization and culture*. University of Chicago Press, 1999.
- TURNER, Victor. *Dramas, fields and metaphores*. New York: Cornell University Press, Ithaca, 1974.
- . *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988. Original: *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. New York: Adline Publishing Co., 1969.
- . *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1999. Original: *The forest of the symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Londres: Cornell University Press, 1967.
- VALLE, Teresa del. *Las mujeres en Euskal Herria. Ayer y hoy*. Donostia: Orain, 1985.
- . *Korrika, rituales de la lengua y del espacio*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- VALLE, Teresa del, et. al. *Mujer Vasca imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos, 1985.

- VVAA "La utopía de Dionisios: Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada". En: *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, nº11. Madrid: Grupo Antropología, 1996.
- WALLACE, A. "Revitalization movements". En: *American Anthropologist*, V.58, II, 1956.
- WARMAN, Arturo. *La danza de moros y cristianos*. México: Sentes, 1972.
- ZAVALA, Antonio. *Bilboko gabon-kantak (1755-1832)*. Donostia: Auspoa / Diputación Foral de Gipuzkoa, 2012.
- ZULAIKA, Joseba. *Bertsolarien jokoa eta jolasa*. Donostia: La primitiva Casa Baroja, 1985.
- . *Tratado estético-ritual vasco*. Donostia: La primitiva Casa Baroja, 1987.
- . *Violencia vasca metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea, 1990. Original: *Basque violence: Metaphor and Sacrament*. Reno, Nevada: University of Nevada Press, 1988.

10. ANEXOS

10.1. Las coplas de Marijeses. Cantadas en Marijeses de Gernika en la actualidad (2005)

Existen 76 estrofas recogidas en 1915 por Pedro Bidaguren “Garratza”. Aquí recogemos las 28 estrofas que se cantan en la actualidad publicadas en edición de bolsillo en 1997 por la BBK, mas tres estrofas laicas.

Los primeros cuatro días se cantan todas estas coplas con el estribillo “Maria, José, Jesus, Maria” y la música de “Abendu santu honetan...”.

Los cinco siguientes (a partir del día 20 de Diciembre) con el estribillo “Jesukristo, adoratzén zaitugu Jesucristo”, (“Hay que bonito es el niño, Jesucristo” en la estrofa 16 cantada en castellano) y la música de “Bilosik...”.

Esta estrofa primera de salutación al Sacramento de la Eucaristía, se entona en el comienzo y en todas las demás iglesias o capillas que tengan la imagen del Santísimo.

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Sakramentu Santu Jauna
zalabradu zanian
izena ipini eutsen
Jesus Salbadoría</i> | Cuando se celebró
el Santo Sacramento
le pusieron por nombre
Jesus el Salvador |
|---|---|

Estribillo: Maria, José, Jesus, Maria.

Estribillo a partir de la noche del 20: Jesukristo, adoratzén zaitugu Jesucristo.

- | | |
|---|--|
| 2. <i>Abendu Santu honetan
Kristoren jaiotzia
kontentuen handiz
guztiok poz gaitian</i> | En este Santo Adviento
con gran contento
por el nacimiento de Cristo
alegrémonos todos |
| 3. <i>Adan formadu zan
lehenengo lurrian
Pekatu egin eban
paradisu ternalian</i> | Adán se formó
de la primitiva tierra
y pecó
en el paraíso terrenal |
| 4. <i>Linboan egonan deiez
bost mila urtian
Jauna zerutik lurrera
etorri artian</i> | Estuvo llamando desde el limbo
durante cinco mil años
hasta que del cielo a la tierra
vino el señor |
| 5. <i>Eguzki dibinala
gauaren gauerdian
etorri zan mundura
gizonaren antzian</i> | El sol divino
en medio de la noche
vino al mundo
en forma de hombre |
| 6. <i>Trinidad altuko
bigarren pertsonia
transformadurik dago
Belenengo portalian</i> | De la Alta Trinidad
la segunda persona
se ha transformado
en el portal de Belén |

- | | |
|---|---|
| 7. <i>Idigí dira zeruko
ate diamentezkoak
harexekin batera
leiho izarrezkoak</i> | Se han abierto en el cielo
las puertas de diamantes
y con ellas a la vez
las ventanas de estrellas |
| 8. <i>Navegadua izan zan
bederatzi hila betian
mundu honetako
itsasoaren gainian</i> | Estuvo navegando
durante nueve meses
sobre los mares
de este mundo |
| 9. <i>Eguzkia zelan doan
kristalaren artetik
semia jaio halan
amaren sabeletik</i> | Así como pasa el sol
a través del cristal
ha nacido el hijo
del vientre de la madre |
| 10. <i>Nor da hemen mensajerua
San Gabriel Aingerua
egingo dabena ondo
Jaunaren agindua</i> | ¿Quién es ese mensajero?
El Ángel San Gabriel
que cumplirá bien
el mandato del señor |
| 11. <i>Astoak arrantzian
idiak arnasia
halan berotzen eben
jaio zan infantía</i> | El burro con su rebuzno
y el buey con su aliento
así calentaban
al niño recién nacido |
| 12. <i>Hiru Errege Magoak
hain bide luzian
ostatu hartu eben
hain etxe pobrian</i> | Tres Reyes Magos
después de largo camino
tomaron posada
en una pobre casa |
| 13. <i>Gasparrek intsentsua
Meltxorrek urria
Baltasarrek eroan eban
Mirra preziosua</i> | Gaspar trajo incienso
y oro Melchor
Baltasar trajo
preciosa mirra |
| 14. <i>Herodes erregia
hain faltso traidoria
zeren damua dozu
Kristoren jaiotzia</i> | Rey Herodes
¡tan falso traidor!
¿por qué te duele tanto
el nacimiento de Cristo? |
| 15. <i>Mendian egozala
jaboten ganadua
manifestatu jakon
zerutik aingerua</i> | Estando en el monte
cuidando el ganado
se les manifestó
un ángel desde el cielo |
| 16. -----

----- | Corrían los pastores
detrás de su rebaño
y daban grandes voces
Jesús sea adorado |
| 17. <i>Agur ba dontzellia
graziaz guztiz betia
zeure izena dozu
Maria Birjinia</i> | Salve pues, doncella
llena toda eres de gracia
tienes por nombre
Virgen María |

- | | |
|--|--|
| 18. <i>Arkangel San Gabriel
anuntziadora
ez gaizuz espantatu
hain jente humildia</i> | Arcángel San Gabriel
el anunciador
no nos espantes
a gente tan humilde |
| 19. <i>Josepek dirautso
Maria Birjinari:
noiz deklaraturko dabe
esperantza geure hori?</i> | José le dice
a la Virgen María
¿Cuándo se manifestará
esta nuestra esperanza? |
| 20. <i>Nor eta nor bizi da
etxetu zahar horretan?
Nor eta zer gura zeunke
Jaunaren ordu honetan?</i> | ¿Quién es el que vive
en esta vieja casita?
y ¿quién es y que quieres
en esta hora de Dios? |
| 21. <i>Bilosik bazagoz bere
ezara zu pobria
zeruan josirik dago
zuretzako erropia</i> | Aunque estés desnudo
no eres pobre
en el cielo están cosiendo
un vestido para ti |
| 22. <i>Hotzaren negarrez dago
jaio dan infantia
bere amak dirautso
o ze musika dultzia</i> | Llorando de frío está
el niño que ha nacido
su madre le dice
o que música tan dulce |

Las próximas seis coplas se cantan el último día en la ronda de las siete y en la de las diez o de cuestación, con este estribillo:

- | | |
|--|--|
| Estribillo: <i>Ta bart Belenen
Ta bart Belenen
jaio da Jesus Nazaren</i> | Y ayer noche en Belén
Y ayer noche en Belén
Ha nacido Jesús en Nazaret. |
| 23. <i>Belenengo urian
gabon gauaren erdian
Birjina Santisima dago
kontzolazino handian</i> | En la villa de Belén
en medio de la nochebuena
esta la virgen santísima
en gran consolación |
| 24. <i>Korraletako ardiak bere
dantzan ebiltzan orduan
geure Jesus Salbadoria
jaio dalako munduan</i> | Las ovejas del corral
danzaban a esa hora
porque Jesús el Salvador
ha nacido en el mundo |
| 25. <i>Jesus dibino gauaren otzan
jausten dan inestazie!
erloju bien honela bada
hil da ganadu guztixe</i> | Divino Jesús ¡qué granizo cae
en la fría noche
Si sigue así por dos días
se morirá todo el ganado |
| 26. <i>Hortixik gora ni noiela
ospitaletxu zahar baten
aita San Jose topatu neban
astotxu zahar bat txalmatzen</i> | Yendo yo por ahí arriba
en una vieja posada
encontré al padre San José
enjalmando un burrito |

27. Nazareteko templuan dago
Dama eder bat jarriak
izena berak Maria dauko
ondo graziaz beterik

En el templo de Nazaret
está sentada una hermosa dama
Tiene ella el nombre de María
llena de toda gracia

28. Bederatzi gau tristetan
ibili gara otzetan
emoten bazu limosnatxu bat
sartuko dogu poltsetan

Durante nueve tristes noches
hemos andado en el frío
si nos das una limosnita
la meteremos en la bolsa

Gernikako Marijesiak
bbk

23. Bederatzi gau tristetan
Gabo gabeen erdian
Bajua Santinista dago,
kontosatu handian.

24. Korrikatxo antzek bere
dantzan obiduan orduan
gure Jesus Salbadoria
jain dagoa munduan.

25. Jesus Oihina gabeen batan
jantzen dugu izateko
erria hiru henda baina
hil da gurea gorriko.

26. Horietan gara ni mezu
espalekin ahar batan
aita San Jose togetu orduan
aitorru zahar bat tximutetan

27. Nazareteko Templuan dago
Dama eder bat jarriak
izena berak Maria dauko
ondo graziaz beterik.

28. Bederatzi gau tristetan
ibili gara otzetan
emoten bazu limosnatxu bat
sartuko dogu poltsetan.

Solko izanzen antza izan:
"Da bert Belenen
du bert Belenen
jain de Jesus Nazaren"

Gernikako Marijesiak
201 lehen aldizkaria
bbk

Marijesiak Gernikan
bbk

1. Sakramentu Santa Joana
zaberratu zantzen
izena ipiti erdian
Jesus Salbadoria.

2. Ahera Santa Inetaren
Kristoren jaiotza
kontosatu handia
gurea gorriko.

3. Ahar formatu zan
lehenengo burua
pekatu erdi eban
paratilo berretan.

4. Etxeaz egon deher
bait milia uritan
jaina zerritik herena
ehert arian.

5. Egoiti oihina
gurea gorriko
ehert arian
gurea gorriko.

6. Trinitate atika
burean pertsona
transformatut dago
Bederatzi portetan.

7. Idigi dira zerrak
ate diamanetakoak
hurrekin hatera
leize izatekoak.

8. Naberatza leen zan
bederatzi hillaletan
mendu beretako
itzararen gainan.

9. Egoiti zelan dion
Kristoren jaiotza
soma jain haren
amaren sabelatik.

10. Nue da herena metatzen
San Gabriel algeria
egintze dabela mezu
jainaren agindua.

11. Aharak errantila
idati amara
haren heretaren ehert
jaino eta oihina.

12. Hira Errope Magak
jain bala haren
izena haren ehert
jaino eta oihina.

13. Gurea gorriko
Mortuarek urte
Batuarek urte
Mortuarek urte.

14. Herena Errope
jain bala haren
zerran dion dion
Kristoren jaiotza.

15. Mendian egon zela
jainaren gurea
manifestatu jaken
zerratik algeria.

16. Cierian los pastores
detrás de su rebaño
y daban grandes voces
Jesús sea adorado.

17. Agur ba dionela
gracia ahar heta
zure zantza dion
Mortuarek urte.

18. Arkangel San Gabriel
amandakia,
er gurea espantatu
hain jaina umidia.

19. Josepek dirantxo
Mortuarek urte
Mortuarek urte
Mortuarek urte.

20. Nor eta nor hira da
ehert ahar heretaren?
Nor eta nor gurea zentxo
jainaren urte heretaren.

21. Biderik beretako bere
ex zara en pobla
zerran jaiotza dago
zerratik algeria.

22. Harenaren agurrez dago
jaino dion dion
bait amik dirantxo
o se mudoa dion.

Otras tres estrofas de carácter laico se cantan el último día con la misma melodía anterior: "Ta bart Belenen.....". Al parecer son estrofas inventadas en la década de los sesenta, algunas de claro carácter político.

Hor goiko landetan
eperrak dabilz kantetan
Erriogitiko alkatiari
Kaka ein 'tziela praketan

Ahí en las campos de arriba
andan las perdices cantando
Al alcalde de Rigoitia
le han cagado en los pantalones

Hor goian Juaniko
hemen behean Periko
eta bien bitartean dago
Martzelino Polanko

Ahí arriba Juanito
aquí abajo Perico
y entre los dos está
Marcelino Polanco

*Hor goian Frantzia
Hor behean España
eta bien bitartean dago
Gora Euskadi Askatuta*

*Ahí arriba Francia
ahí abajo España
y entre las dos está
Arriba Euskadi libre*

*Patxi sacate unos txikitos
Que no te vamos a pagar
Y si te pones un poco tonto
Dos ostias te vamos a dar*

10.2. Estrofas recogidas en 1915

Estas son las 76 estrofas recogidas en 1915 por Pedro Bidaguren “Garratza”. Están transcritas respetando en todo momento la grafía del original. La traducción está basada en la que presentaba Manuel Lekuona en el *Anuario de Eusko Folklore*, 1933. 37-53, pero no se sigue al pie de la letra.

GABON CANTAC.
JESUSEN JAYOTZACO CANTA BERRIAC.
Lau eguneraco (para cuatro días)



(Tomada del archivo personal de Vicente del Palacio).

- | | |
|--|--|
| 1. <i>Abendu Santu onetan
Cristoren jayotzea
contentuaren aundis
gustioc posgaigian
Maria y Jose Maria</i> | En este Santo Adviento
con gran contento
por el nacimiento de Cristo
alegremonos todos |
| 2. <i>Adan formadusan
lenengo lurrian
Pecatu eguin eban
paradiso eternalian</i> | Adán se formó
de la primitiva tierra
y pecó
en el paraíso terrenal |
| 3. <i>Limborian egosandeyez
bost mila urtian
Jauna serutic lurrera
jatzi seitian</i> | Estuvo llamando desde el limbo
durante cinco mil años
hasta que del cielo a la tierra
vino el señor |
| 4. <i>Erabaguia isan san
Trinidade altuan
Biarsala biraldur
Lurrera aiñguerua</i> | Se decidió
En la Alta Trinidad
Que había que enviar
A la tierra un ángel |
| 5. <i>Biarsala biraldur
Lurrera aiñguerua
Erremediatzeko
Adanen pecatua</i> | Que había que enviar
a la tierra un ángel
para remediar
el pecado de Adán |

- | | |
|--|---|
| 6. <i>Marabilla aundibat
serutican lurrera
consebidua isanda
seruko erregruña</i> | Una gran maravilla
del cielo a la tierra
ha sido concebida
la reina del cielo |
| 7. <i>Egusqui dibinala
gaubaren gauberdian
etorrisan mundura
guisonaren antzian</i> | El sol divino
en medio de la noche
vino al mundo
en forma de hombre |
| 8. <i>Trinidad altuco
bigarren personia
transformaduric dago
Belenengo portalian</i> | De la Alta Trinidad
bigarren personia
transformaduric dago
Belenengo portalian |
| 9. <i>Edeguidirade seruan
ate diamentescuac
arisequin batera
bentana isarrescuac</i> | Se han abierto en el cielo
las puertas de diamantes
y con ellas a la vez
las ventanas de estrellas |
| 10. <i>Nabegadua isansan
bederatzi illabetian
mundu onetaco
ichasuaren ganian</i> | Estuvo navegando
durante nueve meses
sobre los mares
de este mundo |
| 11. <i>Esdator guisonetatic
es guisonaren obratic
elegiduric eguan
eternidatic desde</i> | No viene del hombre
ni de la obra del hombre
estaba elegido
la eternidad |
| 12. <i>Guizonic esdot esagun
lurraren ganian
eguinic deucat boto
ni jayo nintzanian</i> | No he conocido hombre
sobre la tierra
tengo hecho voto
cuando yo nací |
| 13. <i>Espiritu santu jaunac
emoni arguia
beti consebidua
isanda garbia</i> | Dándole luz
el espíritu santo
su concepción
ha sido limpia |
| 14. <i>Esdeucat nic erruric
banas ni esclabia
Jaunac ordenatudau
Ni onela isatea</i> | No tengo yo culpa
si soy esclava
el señor ha ordenado
que yo así sea |
| 15. <i>Egusquia noladaguan
cristalaren artetic
semia jayodala
amaren sabeletic</i> | Así como pasa el sol
a través del cristal
ha nacido el hijo
del vientre de la madre |
| 16. <i>Cristalian arguia
besela pasatu
eguinda guerobere
dontzeila guelditu</i> | Cómo la luz
ha pasado el cristal
así también después
ha quedado doncella |

- | | |
|--|--|
| 17. <i>Nor emen mensajerua
San Gabriel Aiñguerua
eguingo dabena ondo
Jaunaren aguindua</i> | ¿Quién es ese mensajero?
El Ángel San Gabriel
que cumplirá bien
el mandato del señor |
| 18. <i>Josepe dichosua
yada demporia
seugandic jayoteco
Jesus Salbadoria</i> | Dichoso José
ya es tiempo
de que nazca de mí (tí)
Jesús el salvador |
| 19. <i>Otzaren icaras dabil
jayodan infantia
beren amac dirantz
isi ene semia</i> | Tiembla el niño de frío
el niño que ha nacido
su madre le dice
¡calla! hijo mío |
| 20. <i>Astua eta idia
deucas aldamenian
arnasas berotzeko
ostuten danian</i> | Tiene junto a él
un burro y un buey
para calentarlo con su aliento
cuando se enfría |
| 21. <i>Astua eta idia
jaten egonsanian
seña euquela
biyaren bitartean</i> | Cuando comían
el burro y el buey
tuvieron al niño
en medio de los dos |
| 22. <i>Astuac arrantzia
idiac amasia
alan berotzen eben
jayodan infantea</i> | El burro con su rebuzno
y el buey con su aliento
así calentaban
al niño recién nacido |
| 23. <i>Iru errege maguac
ain bida lusian
milagrosamentian
ajuntadu sirian</i> | Los tres reyes magos
en tan largo camino
milagrosamente
se juntaron |
| 24. <i>Iru errege maguac
ain bida lusian
bacoach eroyela
beren presentian</i> | Los tres reyes magos
en tan largo camino
llevándose cada uno
su presente |
| 25. <i>Iru errege maguac
ain bida lusian
ostatua artu eben
ain eche probian</i> | Tres Reyes Magos
en tan largo camino
tomaron posada
en una pobre casa |
| 26. <i>Belengo portalera
eldu sirianian
ango saldiaren otzac
espantadu seuquian</i> | Cuando llegaron
al portal de Belén
el frío de aquel (¿)
podía espantar |
| 27. <i>Aurra adoratzera
Iru errege emen
Icusiric pobresan
Arritu siraden</i> | Al adorar al niño
los tres reyes
al verlo en la pobreza
se maravillaron |

- | | |
|--|--|
| 28. <i>Erregaluac bere
ecarri situan
urria, intzentzua
mirra, irugarren</i> | También trajeron
regalos
oro, incienso
el tercero mirra |
| 29. <i>Gasparrec intzentzua
Beltzorrec urria
Baltasarrec eroyan
Mirra presiosua</i> | Gaspar trajo incienso
y oro Melchor
Baltasar trajo
preciosa mirra |
| 30. <i>Erodese esan eutzen
erreguiari gabian
emendic satosela
ni bere juan neitian</i> | Herodes les dijo
a los reyes de noche.
que se volvieran por aquí
para que yo también vaya |
| 31. <i>Erodes coitadua
burladu seitue
erreguiac juandira
seu icusi bague</i> | Pobre Herodes
te han burlado
los reyes se han marchado
sin verte |
| 32. <i>Erodes erreguia
faltzo traidoria
seren damueban
Cristoren jayotzea</i> | Rey Herodes
¡tan falso traidor!
¿por qué te duele tanto
el nacimiento de Cristo? |

Lau eguneraco (Para cuatro días)

- | | |
|--|---|
| 33. <i>Mendian egosala
jagoten ganaduac
manifestadu yacon
serutic aingueruac</i> | Estando en el monte
cuidando el ganado
se les manifestó
un ángel desde el cielo |
| 34. -----

----- | Corrían los pastores
dejando al ganado
que daban grandes voces
Jesús sea adorado |

Estribillo: Jesucristo hay que bonito buen niño, Jesucristo.

- | | |
|--|--|
| 35. <i>Chit egun dichosua
degu egun berria
segaitican dan Jesus
gugana etorria</i> | Día dichoso
el día de Navidad
Porque Jesús
ha venido a nosotros |
| 36. <i>Ay se conselua
oraguin deucagun
jaungoicuaren semia
etorrida lagun</i> | Hay que consuelo
tenemos ahora
El hijo de Dios
ha venido a ayudarnos |
| 37. <i>Gustioc biardegua
disposiñuan jarri
graciac emoteco
gaur jayodanari</i> | Todos tenemos que
ponernos en disposición
para dar las gracias
al que ha nacido hoy |

- | | |
|---|--|
| 38. <i>Eracutzi biardau
sereguin biogun
beraren alabantzac
cantadu desagun</i> | Nos debe de enseñar
que debemos hacer
en su alabanza
cantemos |
| 39. <i>Jose emandiote
Mariari esposo
Biac isandeitesen
Jesusen guraso</i> | Le han dado José
a María por esposo
para que los dos sean
los padres de Jesús |
| 40. <i>Carguan jarri dira
Jose eta Maria
Amparatzeco seme
estimagarria</i> | Se han encargado
José y María
para amparar al hijo
estimable |
| 41. <i>Virgiña arritusan
agur eguin eutzenian
onelango mensajia
noc ete lequian</i> | La Virgen se admiró
cuando le saludaron
quién le mandaría
semejante mensaje |
| 42. <i>Agur dontzellia
gracias betia
seure isenadosua
Maria Virgiña.</i> | Salve pues, doncella
llena toda eres de gracia
tienes por nombre
Virgen María |
| 43. <i>Dontzella galantori
orbanik baguia
seure isenadosu
Maria Virgiña</i> | Hermosa doncella
sin mancha
tienes por nombre
Virgen María |
| 44. <i>Arcangel San Gabriel
anunsiadoria
escaisus espantadu
ain jente umildia</i> | Arcángel San Gabriel
el anunciador
no nos espantes
a gente tan humilde |
| 45. <i>Dempora desiadua
etorri sanian
ya gara eldu
Cristoren echian</i> | Cuando llegó
el tiempo deseado
ya hemos llegado
a la casa de Cristo |
| 46. <i>Josepec dirantzo
Maria Virginari
nos declaratuco daben
esperantza gueuriori</i> | José le dice
a la Virgen María
¿Cuando se manifestará
esta nuestra esperanza? |
| 47. <i>Biac Belenera
dute caminatu
ara eldusiria nian
ostatuaren itandu</i> | Ambos caminaron
a Belén
cuando llegaron
preguntaron por el hospedaje |
| 48. <i>Esquepe etze chubaten
dagos atiac joten
guisona bentanara
chito neques urtazen</i> | Pidiendo en una casa
están tocando la puerta
el hombre sale
a la ventana remoloneando |

- | | |
|---|---|
| 49. <i>Guisonac bentanatic
gau deu erantzuten
norda ordu onetan
atiac joten llamando</i> | El hombre desde la ventana
responde
Quién es a esta hora
a las puertas |
| 50. <i>Nor eta nor bisida
etzechu sar orretan
Nor eta ser gurasenduque
Jaunaren ordu onetan</i> | ¿Quién es el que vive
en esta vieja casita
y ¿quién es y qué quieres
en esta hora de Dios? |
| 51. <i>Ara or etzechu sar bat
Uriaren acabuan
Abiriac eta baño
Estira sartzen barruan</i> | He ahí una casita vieja
al final de la ciudad
No entra en ella
mas que ganado |
| 52. <i>Suchubat eguiten asi
pesebre basterrian
aisiac eta biotzac
lenera eroyan</i> | Empezaron a hacer un pequeño fuego
junto al pesebre
el viento y el frío
les llevaba (¿) |
| 53. <i>Seña billosic dago
lur otzaren ganian
amia belennico
negarres aurrian</i> | El niño esta desnudo
sobre el frío suelo
la madre de rodillas
llorando delante |
| 54. <i>Billosik basagos bere
etzara seu pobria
seruetan josiriadago
seuretzaco errofia</i> | Aunque estés desnudo
no eres pobre
en el cielo estan cosiendo
ropa para tí |
| 55. <i>Bederrac almueda
oguetzat pesebria
aurrian belennico
beren ama umildia</i> | Hierba por almohada
Un pesebre por cama
delante arrodillada
su madre humilde |
| 56. <i>Probesan isandusan
Jesusen jayotza
Batetican illurreta
Bestetican isotza</i> | En pobreza fue
el nacimiento de Jesús
por un lado nieve
por otro hielo |
| 57. <i>Amiac artueban
semia besuetan
semia eta Jaungoicua
situan adoretan</i> | La madre cogió
al hijo en brazos
Al hijo y al Dios
adoraba |
| 58. <i>Jose eta Maria
euren Jesusarequin
duas Belenera
cumplietan leguiaquin</i> | José y María
con su Jesús
van a Belén
a cumplir con la ley |
| 59. <i>Obligasiño bagaric
cumplietan leguia
guri eracustiarren
seruco bidia</i> | Sin obligación
a cumplir la ley
para enseñarnos
el camino del cielo |

- | | |
|--|---|
| 60. <i>Ara gura badosu
ortisic dago bidia
seren justoadan
Cristoren leguia</i> | Si quieres ir allá
por ahí esta el camino
Porque es justo
la ley de Cristo |
| 61. <i>Arantzaren arteco
jaysanian
cumpla originala
mancha baguia</i> | Cuando nació
entre espinas
de culpa original
sin mancha |
| 62. <i>Seme Jauna deuquela
urre aurdui eder baten
beren ama belennico
aurrian adoratzten</i> | Tiene a su Señor Hijo
en un hermoso (¿) de oro
su madre de rodillas
delante adorándolo |
| 63. <i>Sacramentu Santu Jaune
celebradu sanian
isena imini eutzen
Jesus Salbadoria</i> | Cuando se celebró
el Santo Sacramento
le pusieron por nombre
Jesús el Salvador |
| 64. <i>Emen esan badogu
berbaric deungaro
elesama santiari
parca esque nayago</i> | Si aquí hemos dicho
alguna palabra inconveniente
a la Santa Madre Iglesia
pedimos perdón |

Asquenengo eguneraco (para el último día)

- | | |
|--|---|
| 65. <i>Ogueta laugarrena
degu abenduan
deseo guenduana
lagradu genduan</i> | El 24
de Diciembre
lo que deseabamos
hemos logrado |
|--|---|

Estribillo: Bai Belenen eta bart Belenen jayoda Jesus Nasaren.

- | | |
|---|--|
| 66. <i>Gabeco amabiac
jodaben orduan
gueure Salbadoria
jayoda munduan</i> | Cuando han sonado
las doce de la noche
nuestro salvador
ha nacido al mundo |
| 67. <i>Belenengo portalian
estalpe batian
jayoda Jesus ona
ganaduen artian</i> | En el portal de Belén
en un cobertizo
ha nacido el buen Jesús
entre el ganado |
| 68. <i>Belenengo urian
gabon gaubaren erdian
Birgina Santisima dago
consolaziño aundian</i> | En la villa de Belén
en medio de la nochebuena
esta la virgen santísima
en gran consolación |
| 69. <i>Mundu gustia dago
gaur gosos beteric
semia jayodalaco
mancha bagaric</i> | Todo el mundo está
hoy lleno de contento
por que ha nacido el hijo
sin mancha |

- | | |
|---|---|
| 70. <i>Goico mendietatic
pastoriac datos
esanic aiñgueruac
jaye dala Jesus</i> | De los montes de arriba
vienen los pastores
habiéndoles dicho el ángel
que ha nacido Jesús |
| 71. <i>Pastore santu birtuosuac
baliau saguigus gaur emen
bar arratzian ser pasatudan
conta desagun Belenen</i> | Virtuosos pastores santos
valednos hoy aquí
para que contemos
que ha pasado anoche |
| 72. <i>Corraletaco ardiac bere
jantzan ebisan orduan
guere Salbadoria
jayodalaco munduan</i> | Las ovejas del corral
danzaban a esa hora
porque Jesús el Salvador
ha nacido en el mundo |
| 73. <i>Jesus dibino gaubaren otza
jaustendan iñestasise
erlobusen erdisan onelan badu
ilda ganadu gustise</i> | Divino Jesús ique granizo cae
en la fría noche
Si sigue así por dos días
se morirá todo el ganado |
| 74. <i>Ortisc gora ninoyela
ospitelechu sar baten
aita San Josepe topadu neban
astochua chalmatzen</i> | Yendo yo por ahí arriba
en una vieja posada
encontré al padre San José
enjalmado un burrito |
| 75. <i>Nasaretaco templuan dago
Dama edeabat jarric
isena bere Maria deute
ondo gracias beteric</i> | En el templo de Nazaret
esta sentada una hermosa dama
Tiene ella el nombre de María
llena de toda gracia |
| 76. <i>Gura dituanac cantau
Jesusen alabantzac
Emen imiten ditu
Pedro Garratzac</i> | Quién quiera cantar
las alabanzas de Jesús
aquí las pone
Pedro Garratza |

10.3. Melodías cantadas

En este anexo presento las tres melodías diferentes que se van sucediendo a lo largo del novenario, con el pasar de los días. Como ya he señalado tanto en el texto como en los primeros anexos hay tres melodías diferentes. Las cuatro primeras noches la melodía se caracteriza por la sobriedad. Las cinco siguientes adquiere un carácter mas alegre. Y por último, la última mañana se canta con una melodía de tono claramente *allegro*. Los pentagramas que presento están tomados de Arana Martija (1981). Incluyo primero una comparativa de las melodías primera y segunda de los cantos que se realizan en Gernika y Muxika, tomada de Arana Martija (2002).

Comparativa de las dos primeras melodías de Gernika y Muxika:

Muxika A bendu Santu-honetan

Gernika Abendu San tu hone - tan

Muxika E guzkidi bi na la

Gernika E guzki di binala

Las cuatro primeras noches:

A-BENDU SAN - TU HO-NE - TAN

KRIS-TOREN JA - IO - TZI — A [JA

ZO - TE EDER HO - NE - GAZ

GUZ - TI-OK POZ GAI - TI - AN

MA - RI-A JO - SE JE - SUS MARI - A

Las cinco noches siguientes:



Bi - LO-SIK BA ——— ZA-GOZ ERE

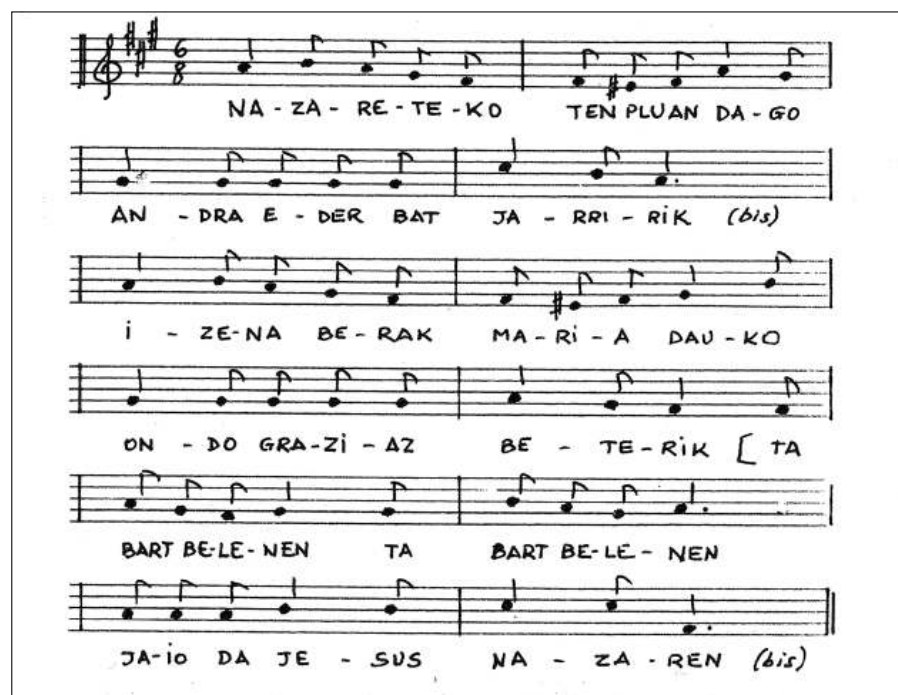
E - ZA-RA ZU ——— PO - BRI-A

ZE - RU-AN JO - SI - RIK DA ——— GO

ZU-RE-TZAKO E - RRO - PI - A [JESU-

KRISTO, A-DO-RA-TZEN ZAI-TU - GU JESUKRISTO

La última mañana:



NA - ZA - RE - TE - KO TEN PLUAN DA - GO

AN - DRA E - DER BAT JA - RRI - RIK (bis)

i - ZE-NA BE - RAK MA - RI - A DAU - KO

ON - DO GRA-ZI - AZ BE - TE - RIK [TA

BART BE-LE - NEN TA BART BE-LE - NEN

JA-IO DA JE - SUS NA - ZA - REN (bis)

10.4. Asambleas

En la reunión preliminar al novenario se tratan diversos puntos. A continuación anexo el orden del día de la reunión de ese año 2005. Posteriormente los carteles anunciadores de las convocatorias del mismo año.

REUNIÓN 2005

1. Solistas 2005
2. Ensayos 2005
3. Rondas de Marijeses del 2005
4. Responsabilidades para el día 24 de Diciembre: chocolate, tortilla, txistularis, almuerzo, etc... Solistas y responsables de cada grupo
5. Beste ardurak⁷⁶: permisos ayuntamiento, pan, bebidas, cena, tesorero, ertzaina / pirulos lumínicos, carteles (ensayos y último día), relaciones con prensa
6. Recolecta de dinero. Propositiones
7. Marijesiak Lagunak⁷⁷: tramites a cumplimentar para la elaboración de los estatutos nuevos
8. Otros

76. Otras responsabilidades.

77. Amigos de Marijeses.

2005 MARIJESIAK



BATZARRA

ZEMENDIAK = azaroak 25 barikua

ORDUA: 19etan

LEKUA: 
ANDRA MARI KORALAREN lokalean

GERNIKAKO MARIJESIAK

2005 MARIJESIAK



Entsaioak

Abenduak 13 martitzena
Abenduak 14 eguaztena

ORDUA: 19~00etan

LEKUA: Andra Mari Koralaaren lokalean


GERNIKAKO MARIJESIAK

2005MARIJESIAK



GERNIKAR GUZTIOI

MARIJESlen azken eguneko
bigarren eta hirugarren
errondetan parte hartzeko
gonbite egiten deusuegu.
TORTIMORTXI-TXOKOLATADA.

PASEALEKUan
GOIZEKO 6:00^{ETATIK AURRERA}

GERNIKAKO MARIJESIAK

10.5. Guía de preguntas utilizada en las entrevistas a los Marijeses

- ¿Cuánta gente acude regularmente al rito? ¿Cuántas chicas?
- ¿Podrías detallar el/los recorridos?
- ¿Y las paradas? ¿Puedes identificarme las paradas, a parte de las que haceis frente a las iglesias?
- ¿Quién se encarga de organizar las batzarras y los ensayos, etc.? ¿Hay estatutos? ¿Subvenciones...?
- ¿Qué tratáis en la reunión/Batzarra? ¿Cuándo se realiza?
- ¿Hacéis ensayos?
- ¿La estrofa en castellano cuando la cantáis?
- ¿Habéis tenido problemas con las autoridades (policías, ayuntamiento, Iglesia) alguna vez?
- ¿Guardáis un orden en la posición según la veterana?
- ¿Antiguamente iban solo solteros?
- ¿El día que entráis en la iglesia seguís ocupando los bancos delanteros?
- ¿Qué es para ti ser Marijés?

10.6. Fichas del trabajo de campo. Descripción y mapas de itinerarios

La realización de estas fichas que presento a continuación está basada en la información recogida durante el trabajo de campo. Gran parte de esta información referente al recorrido, la asistencia, los horarios, las temperaturas, etc., es también registrada por los propios Marijeses lo cual me ha permitido contrastarla y presentarla con mayor fiabilidad.

No incluyo en las fichas los datos de las dos últimas rondas del último día pues son rondas de carácter mas improvisado en las que los recorridos y la asistencia cambian durante la propia ronda con espontaneidad.

Habría que añadir que casi todos los años reciben la visita de varias televisiones (autonómica, provincial, local, nacional a nivel autonómico), reporteros gráficos para prensa escrita, entrevistas de radio en directo a las cinco de la madrugada, etc. Todas estas visitas retrasan las rondas que cada día como se verá, acaban por durar diferente y que sobrepasan esa hora y media de rigor que establece la tradición.

Así como los horarios varían cada día y año tras año, las temperaturas también muestran un amplio margen que puede ir desde los -4 ° registrados alguna noche del 2001, a los +14° registrados una noche del 2003. A pesar de estas relativamente altas temperaturas, la humedad del ambiente hace que el frío penetre hasta dentro y sea uno de los problemas a los que los cantores han de hacer frente cada noche junto con el viento la lluvia, la nieve.

1^{er} Día. 16 de Diciembre de 2005. Viernes

- Temperatura: 8°
- Meteorología: Frío y humedad
- Participación: Hombres: 38 ; Mujeres: 34 ; Total: 72
- Solista: Denis Azkarate / Iñaki González
- Duración: 1h. 50 min.
- Recorrido: Barrio Lurgorri: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Zearreta - Fray Martin de Murua - Iturriondo plaza - San Jose auzunea - Agarregana - Juan Kalzada - San Kristobal plaza - Mestikabaso - Lurgorri - Errotonda - Juan Kalzada - Iparragirre - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Roke - Domingo Alegria - Domingo Bernaola - Don Tello - San Juan - Urkietia - Carlos Gangoiti - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



1. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 16/12/2005. (Lurgorri)

2º Día. 17 de Diciembre de 2005. Sábado

- Temperatura: 11º
- Meteorología: Lluvia
- Participación: Hombres: 37 ; Mujeres: 55 ; Total: 92
- Solista: Iñaki Olano
- Duración: 1h. 50 min.
- Recorrido: Barrio Erretereria-Lorategieta: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - Esteban Zabala - Agarregana - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Ubitarte - Alhondiga - Industria - Pablo Picasso - Adolfo Urioste - Azokakalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Geltoki plaza - Don Tello - San Juan - ERRETERIA AUZOA: San Bartolomé - Aita Luis Villasante - Lorategieta - Aita Luis Villasante - Kortezubi bidea - San Bartolome - Mesedetako Konbentua - Uharte - San Juan - Don Tello - Portu - San Juan Ibarra - Nere Kabia - Frontoi - Carlos Gangoiti - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



2. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 17/12/2005. (Erretereria/Lorategieta)

3^{er} Día. 18 de Diciembre de 2005. Domingo

- Temperatura: 9º
- Meteorología: Niebla baja y lluvia
- Participación: Hombres: 42 ; Mujeres: 63 ; Total: 105
- Solista: Denis Azkarate / Iñaki González
- Duración: 2h. 15 min.
- Recorrido: Barrio Lurgorri-Sta. Luzia: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Zearreta - Fray Martin de Murua - Iturriondo plaza - San Jose auzunea - Mestikabaso - Urremendi - Lurgorri - (errotonda) - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Iparragirre - Ubitarte - Juan Kalzada - Eriabarrena - Gernika erdialdea: Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Juan - San Juan Ibarra - Urkieta - (Iñigo Lopez de Haro) - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



3. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 18/12/2005. (Lurgorri/Santa Luzia)

4º Día. 19 de Diciembre de 2005. Lunes

- Temperatura: 3º
- Meteorología: Hielo
- Participación: Hombres: 28 ; Mujeres: 36 ; Total: 64
- Solista: Jose Antonio Uriarte "Itxaso"
- Duración: 1h. 45 min.
- Recorrido: Los Tilos-Landaberde: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Saraspe - Juan Kalzada - Iparragirre - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Ubitarte - Iparragirre - Miguel Unamuno - Juan Kalzada - Eriabarrena - (Alhondiga - Industria - Pablo Picasso) - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Roke - Domingo Alegria - Domingo Bernaola - Monseñor Aboitiz - San Juan - Don Tello - Los Tilos - Txorraburu - Iñigo López de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



4. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 19/12/2005. (Los Tilos/Landaberde)

5º Día. 20 de Diciembre de 2005. Martes

- Temperatura: 2º
- Meteorología: Hielo
- Participación: Hombres: 34 ; Mujeres: 43 ; Total: 77
- Solista: Fernando Astoreka
- Duración: 1h. 45 min.
- Recorrido: Errenteria-Lorategieta y Mestikabaso: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - Esteban Zabala - Agarregana auzunea - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Miguel Unamuno - Iparragirre - Alhondiga - Industria - Pablo Picasso - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Iparragirre - Loizaga - Geltoki plaza - Don Tello - San Juan - ERRETERIA AUZOA: San Bartolome - Aita Luis Villasante - Lorategieta - Aita Luis Villasante - San Bartolome - Urrengoerrota - Zubialde - Errekazarra - Uharte - San Juan - (Don Tello - Portu) - San Juan Ibarra - Urkietia - Carlos Gangoiti - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



5. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 20/12/2005. (Lorategieta)

6º Día. 21 de Diciembre de 2005. Miércoles

- Temperatura: 1º
- Meteorología: Niebla baja y hielo
- Participación: Hombres: 25 ; Mujeres: 38 ; Total: 63
- Solista: Denis Azkarate / Iñaki González
- Duración: 1h. 50 min.
- Recorrido: Barrio Lurgorri: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Zearreta - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - San Jose auzunea - Mestikabaso - Agarregana - Juan Kalzada - San Kristobal plaza - Juan Kalzada - Errotonda - Iparragirre - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Askatasuna - Iparragirre - Ciutat de Berga - Pablo Picasso - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - San Juan - Portu - San Juan Ibarra - Urkieta - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



6. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 21/12/2005. (Lurgorri)

7º Día. 22 de Diciembre de 2005. Jueves

- Temperatura: 1º
- Meteorología: Niebla baja y hielo
- Participación: Hombres: 34 ; Mujeres: 30 ; Total: 64
- Solista: Fernando Astoreka
- Duración: 1h. 55 min.
- Recorrido: Los Tilos-Landaberde: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Saraspe plaza - Juan Kalzada - Askatasuna - Iparragirre - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Ubitarte - Iparragirre - Miguel Unamuno - Juan Kalzada - Alhondiga - Industria - Pablo Picasso - Eriabarrena - Gernika erdialdea - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - Los Tilos - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



7. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 22/12/2005. (Los Tilos/Landaberde)

8º Día. 23 de Diciembre de 2005. Viernes

- Temperatura: 3º
- Meteorología: Frío
- Participación: Hombres: 48 ; Mujeres: 53 ; Total: 101
- Solista: Iñaki Olano
- Duración: 1h. 50 min.
- Recorrido: Barrio Errenteria - Lorategieta: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Karmelo Etxegarai - Saraspe - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - Esteban Zabala - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Eriabarrena - Industria - Pablo Picasso - Gernika erdialdea - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - San Roke - Domingo Alegria - Domingo Bernaola - Don Tello - San Juan - ERRETERIA AUZOA: Uharte (erreka egaletik) - Zubialde - Errekazarra - Urrengoerota - San Bartolomé - Aita Luis Villasanté - Lorategieta - Aita Luis Villasanté - San Bartolomé - Mesedetako Konbentua - Uharte (erreka egaletik) - San Juan - San Juan Ibarra - Urkieta - Carlos Gangoiti - Txorraburu - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



8. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 23/12/2005. (Errenteria/Lorategieta)

9º Día. 24 de Diciembre de 2005. Sábado

- Temperatura: 3º
- Meteorología: Niebla baja y frío
- Participación: Hombres: 59 ; Mujeres: 73 ; Total: 132
- Solista: Iñaki González
- Duración: 1h. 55 min.
- Recorrido: Barrio Lurgorri: Andra Maria eleiza - Allendesalazar - Santa Klara - Zearreta - Fray Martin de Murua - Mestikabaso - San Jose auzunea - Mestikabaso - Agarregana - Juan Kalzada - San Kristobal plaza - Juan Kalzada - Errotonda - Iparragirre - Juan Kalzada - Gurutze Gorria - Juan Kalzada - Askatasuna - Iparragirre - Ciutat de Berga - Pablo Picasso - Eriabarrena - Pablo Picasso - Artekalea - San Juan - Barrenkalea - Andra Maria - 8 de Enero - Adolfo Urioste - Don Tello - San Juan - Portu - San Juan Ibarra - Urkieta - Iñigo Lopez de Haro - Pedro Elejalde - San Juan - Goienkalea - Andra Maria.



9. Mapa. Recorrido de los Marijeses de Gernika el 24/12/2005. (Lurgorri)

11. ÍNDICE DE GRÁFICOS

MAPAS: (pp. 216-224) A partir del mapa obtenido de la web oficial de la Diputación Foral de Bizkaia. Este mapa se realizó en base a un vuelo aerofotogramétrico en color a escala 1:18.000 de todo el Territorio Histórico de Bizkaia. La superficie restituída se aproxima a 240.000 hectáreas y la fecha del vuelo fue Mayo 1995. Los recorridos están realizados en Corel Draw.

TABLAS: Tabla 1. Temperaturas registradas diariamente por los propios Marijeses el año 2003, en el termómetro de la ortopedia Gernika, frente al ambulatorio (p. 140).

REPRODUCCIONES

Logotipo de los Marijeses. Autor: M. Estébanez (p. 159).

Nine days to Christmas (p. 171). Fuente: Internet.

Reproducción de la portada de la publicación de Zubia y Lezamiz, *Coplas a la Encarnación y Nacimiento de Nuestro Señor Jesuchristo* (p. 173). Fuente: Euskaltzaindia.

Cartel anunciador de ensayos. Fuente: Archivo J. A. Sagredo (p. 180).

Edición de bolsillo con las letras de los cantos publicado por la BBK (p. 202).

Reproducción de la portada de la publicación de Pedro Bidaguren "Garratza". Fuente: V. del Palacio (p. 203).

Carteles. Fuente Juan Antonio Sagredo (p. 214).

FOTOGRAFÍAS (pp. 150-160)

Arrodillamiento en Santa María (Andra Mari) Autor: J. A. Arana Martija. Fuente: V. del Palacio (p. 150).

Caminando por las calles, y el solista adelantado. Fuente: I. Olano (p. 151 arriba).

Vecinos en las ventanas. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 151 abajo).

Cantando frente a una casa. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 152 arriba).

Escuchando desde casa. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 152 abajo).

Parada en Barrenkale frente al antiguo refugio. Fuente: I. Olano (p. 153).

Parada en Barrenkale frente al antiguo refugio (2). Fuente: I. Olano (p. 154 arriba).

Marijeses veteranos bajo la lluvia. Autor: M. Estébanez. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 154 abajo).

Café caliente y *pattarra*. Autor: M. Estébanez. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 155 arriba).

Arrodillados frente a La Merced. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 155 abajo).

En el interior de la iglesia Santa María. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 156 arriba).

Plaza de los Marijeses. Autor: D. Rementeria (p. 156 abajo).

Inauguración de la plaza. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 157 arriba).

Marijeses de 1962. Fuente: V. del Palacio (p. 157 abajo).

Solistas de principios de este siglo. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 158 arriba).

Campaña “Bai Euskarari”. Fuente: I. Olano (p. 158 abajo).

Logotipo de los Marijeses. Autor: M. Estébanez (p. 159 arriba).

Los Oar. Padre e hijo cantando juntos. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 159 abajo).

Cena posterior al novenario, 1991. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 160 arriba).

Antiguos Marijeses en la cena posterior al novenario, 1986. Fuente: J. A. Sagredo, Archivo Marijeses (p. 160 abajo).

FUENTES UTILIZADAS

- Locales: Archivo personal de Vicente del Palacio, Archivo personal de Juan Antonio Sagredo.
- Provinciales: Biblioteca de la Diputación de Bizkaia, Biblioteca de Euskaltzaindia, Biblioteca de la Universidad del País Vasco.
- Prensa local: *Aldaba* aldizkaria, *Brisas Guerniquesas*, *Busturialdean Bagabiz* Aldizkaria, *Deiadar* aldizkaria, *Busturialdeko Hitza*.
- Prensa provincial: *La Gaceta del Norte*, (1920-1970) *Diario Euskadi*.
- Virtuales: Web oficial de la Diputación de Bizkaia: Bizkaia.net; <http://morgan.ia.unam.mx/usr/humanidades>; http://www1.euskadi.net/meteo/indice_c.htm; Lataberna.net

Performance and rite in *Marijeses* from Gernika. Voices for the identity

15

Daniel Rementeria Arruza

Copying of the summary pages is authorised

Bibliographic Section

Rementeria Arruza, Daniel (Eusko Ikaskuntza. Pº Uribitarte 10 bajo. 48001 Bilbo):
Performantza eta erritua Gernikako Marijesietan. Identitaterako ahotsak =
Performance y rito en los Marijeses de Gernika. Voces para la identidad (Performance
and rite un Marijeses from Gernika. Voices for the identity) (Orig. eu/es)

In: *Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore*, 15. 1-227.

Abstract: Despite being a rite characterized by its estereotyping, formality and repetition, the Marijeses of Gernika have undergone many changes in their morphology, structure and significance, as a consequence of historical, socio-political, economic or urbanistic processes. The analysis of their spaces and times reveals us a contextualised process and it brings us to the concept of performance, bringing under the spotlight its new semantics as well as the essentially dynamic nature of such traditional cultural manifestations.

Key words: Performance. Tradition. Changes. Identity.

- Eusko Ikaskuntzaren *Cuadernos de Sección* (Saileko Koadernoak) 1982an sortu ziren, serieko agerkari gisa, Zientzia Saileko ikertzaileek eginiko ikerketak eta kanpo lanak ezagutarazteko. Halaber, badira jardunaldien aktak, ikerketarako bekak eta omenaldiak biltzen dituzten ale monografikoak ere. Ikertzaileei, unibertsitariei eta dagokien gaian interesaturiko jendeari zuzendurik daude *Koadernoak*. Serie bakoitza, dagokion Erredakzio Kontseiluak kudeatzen du.

Lehen *Cuadernos de Sección. Folklore* (Saileko Koadernoak. Folklore) delakoa 1983an argitaratu zen. Lehen bost zenbakiak (1983-1994) izenburu horrekin azaldu ziren. Seigarren aletik aurrera (1997) izenburua berritu zuten: **Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore**.

- Los *Cuadernos de Sección* de Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos fueron creados en 1982, como publicación seriada para dar a conocer las investigaciones y trabajos de campo realizados por los investigadores de las distintas Secciones Científicas. Incluyen también números monográficos que recogen actas de jornadas, becas de investigación y homenajes. Los *Cuadernos* están dirigidos a investigadores, universitarios e interesados en la materia correspondiente. Cada serie está regida por su propio Consejo de Redacción.

El primer *Cuadernos de Sección. Folklore* se publica en 1983. Con esta denominación aparecieron los cinco primeros números (1983-1994). A partir del número seis (1997) cambia el título por **Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore**.

- Les *Cuadernos de Sección (Cahiers de Section)* d'Eusko Ikaskuntza-Société d'Etudes Basques furent créés en 1982, comme publication sérieuse pour faire connaître les recherches et les travaux sur le terrain réalisés par les chercheurs des différentes Sections Scientifiques. Ils comprennent également des numéros monographiques qui recueillent des procès-verbaux de journées, bourses de recherche et hommages. Les *Cahiers* sont adressés à des chercheurs, universitaires et aux personnes qui s'intéressent à la matière correspondante. Chaque série est régie par son propre Conseil de Rédaction.

Le premier *Cuadernos de Sección. Folklore (Cahiers de Section. Folklore)* fut publié en 1983. Les cinq premiers numéros (1983-1994) parurent sous ce titre. A partir du numéro six (1997) le titre change pour devenir **Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore**.

- The Eusko Ikaskuntza - Basque Studies Society *Section Notebooks* were created in 1982, as a serial publication to divulge the research and field projects carried out by the researchers of the different Scientific Sections. They also include monographic issues that collect session minutes, research scholarships and homages. The Notebooks are directed to researchers, university students and anybody interested in the corresponding subject matters. Each series is governed by their own Board of Editors.

The first *Cuadernos de sección. Folklore* (Section Notebooks. Folklore) is published in 1983. The first five issues were published under this denomination (1983-1994). As from issue number six (1997) their name is changed to **Jentilbaratz. Cuadernos de Folklore**.

**Performantza eta erritua Gernikako Marijesietan.
Identitaterako ahotsak**

**Performance y rito en los Marijeses de Gernika.
Voces para la identidad**



**EUSKO
IKASKUNTZA**