

En este ensayo se estudian determinadas manifestaciones culturales y rituales de tipo teatral. Conocidas por el nombre de Maskaradak estas representaciones teatrales se celebran en el valle de Uhaizandi, ubicado en el Pirineo vasco, y aparecen relacionadas con las fiestas de carnaval de ámbito rural. Este trabajo analiza las Maskaradak organizadas por el pueblo de Muskildi el año 1987. Para llevar cabo el presente trabajo, una vez reunidos los resultados de las investigaciones realizadas hasta el momento en torno a la cultura popular y tomados en consideración los razonamientos que en el campo del ritual han sido discutidos por la antropología, el autor, basándose en la etnografía de la Maskarada de Muskildi examina los significantes y significados correspondientes al teatro popular ritual de nuestros días. Para lograr tal objetivo resulta esencial tomar en cuenta la situación social, económica y cultural tanto del lugar como la de un entorno más amplio.

Saio honek teatrar diren erakuspen kultural eta erritual jakin batzu arakatzten ditu. Uhaizta Handia deritzan Euskal Pirinio mendietako haran batean ospatu eta Maskaradak izenarekin ezagutzen diren antzezkiak nekazal gizarteko ihauteri-jaiei lotuta daude. 1987. urtean Muskildi herriak abiatu zituen Maskaradak ikertzen ditu idazlan honek. Horretarako, kultura herrikoari buruz orain arte egin diren azterketen emaitzak bildu, erritualaren arloan antropologiak eztabaidatu dituen arrazoiak kontutan hartu, eta Muskildiko Maskaradaren etnografian oinarrituta, egungo herri-antzerki erritualari datxekion esangurak eta signifikantzak zertan diren miazten du egileak. Xede horri heldu nahian, bertako eta testuinguru zabalagoko egoera sozial, ekonomiko eta kulturalak funtsezkoak dira.

This essay studies certain cultural and ritual events of a theatrical nature. Known as «Maskaradak», these theatrical representations are held in the Uhaizandi valey, in the Basque Pyrenees, and seem to be related to some kind of rural carnival festivities. This work analyses the Maskaradak organized by the people of Muskildi in 1987. To carry out this work, the author has taken the results of research made into popular culture carried out to-date and anthropological conclusions drawn from these rituals, and, basing himself on the ethnography of the Muskildi Maskarada, has taken a look at the significance and meaning of today's ritual popular theatre. To do this, it was essential to take into consideration the social, economic and cultural situation both of the place itself, as well as that of a wider environment.

AURKEZPENA

Idazlan honek herri kulturaz dihardu. Zehatzenago dut: oro har nekazari eta artzain izan den jendarte baten ekoizpen kultural bat aztertu nahi du. Jendarte Euskal Herriko haran batekoa da, Uhaitz Handikoa edo Zuberoakoa, alegia. Eta ekoizpen kulturala munduko bazter menditsu honetan aspalditik ospatzen den, eta «Maskaradak» izenarekin ezagutzen den, ihauteri-jai errituala da.

Bi esparruok -hau da, jendarteari dagokiona, eta kulturgintzari datxekionak- elkarren aldean ezarri gura izan dut, eta ondoratze honek gidatzen ditu lehen kapitulutik azkenekoraino ibilitako bideak eta bertan trazaturiko urratsak.

Horretarako, lehen-lehenik gizartea, jendea aurkeztu dut irakurlearen aurrean, eta bigarrenik, ekintza kulturala. Eta bi kasuetan modu berberaz jokatu dut: abiapuntu bezala, beste azterlarik errana erakutsi dut; hots, hasiera batean, bai Euskal Herriko eta Zuberoako nekazal gizarteari buruz arakatua eta konkluitua, eta bai ihauteriez eta Maskaradei buruz emana azaltzeari ekin diot. Ikerkuntzaren hastapenak, beraz, honakoari heldu dio: ‘zer’ esan den paper gainera ekartzeari, ‘zer’ horri jarraitutako nolakotasuna kontutan eukirik; hau da, legokiokkeen eskola edo ingurugiro akademikoari kaso eginda.

Laburbiltze handia eginez gero, zera ikusi edo ikasi dut ikerkuntzan zehar: historiaren harian aldakorrek direla, bai Pirinioetako, partikularki Euskal Herriko eta Zuberoako, jendarte baseritarraren harreman sozialak, eta bai, ihauteriei eta Maskaradei dagozkien arazoak eta esangurak ‘intelektualki’ biltzerakoan erabili izan diren kontzeptzio, nozio eta erreferentzi puntuak.

Gauzak honela plantaturik, eta 1987. urtean Muskildi herriak antolatu zituen Maskaradak adibide etnografikotzat jota, XX. mende honen bukaeraren Pirinioetako eta Zuberoako testuinguru jakinean sartu, eta halako produkzio kultural ‘tradizional’ bat egitearekin batera, zer ‘gehiago’ suertatu den (edo zen), zernolako ‘oihartzunak’ entzun ziren, aurkitzeko bidean jarri nintzen.

Gehigarri eta oihartzun hauek lau arlotan bereiztu eta taldekatu ditut, hain zuzen ere entseiu honen azken kapituluari agertzen direnak. Lehenengo arloan, dantzari eta kontra-dantzari so eginda gero, gorputz-mugimendu publiko eta erritualei darien erranahitasunari lotu naitzaio, Zuberoako Maskaradek, besteak beste, jenero-interpretapenak dakartzatela eta.

Bigarrenean, berba artiskoaren miaketa antropologikoa zeren hila dabilen, zenbat bide eskeintzen dizkigun, eta bakoitzaren ertzak non kokatzen diren jaso ondoren, neuk hautatutako adierazpen-markoa edo bornua erakusten dut. Maskaradetan, dela olerki eta bertso kantatua, dela kontakizun errimatua, jendaurreratzen dira, eta berauen

ikerketari 'folklore' iritzi zaio urteetan zehar, eskola eta interpretabide batzu garatu direlarik. Honela, zenbait azterlariren ustetan, jokalarri sozialen aburu, zio, gogoeta eta esperientzietatik abiatzea derrigorrezkoa da; bestetzek, ordea, ez dute ele ederdunaren sortzaileen eta hartzaileen mundu fisiko zein izpirituzkoa kontutan hartu, edo ez dute funtsezkotzat jo. Hitz ederra, hitz errituala, hitz berezia -ekoizpen kulturala, hots- ez du idazlan honek endelegatzen gizarteko eta kulturako beste elementuetatik isolatuta balego bezala, hau da, berez bera bakarrik bere modura bizi ahal bailitzan. Honek esan gura du azal estetiko-plastikoaren atzean eta aurrean, eskuin eta ezker, nola edo hala, beti ari direla eduki sozio-kultural identifikagarriak, jakinagarriak. Baieztapeen honek, ezbaierik gabe, kontestualizatzen ditu saio osoan zehar ekarritako argudioak.

Hirugarrenean, ospakizun erritual suete honen muga fisiko-tenporalak behatu ditut. Maskaradak aztertzean, bateko, geografi-errealitateak, besteko, produkzio ekonomikoarekiko harreman estuetan dauden denbora-hesiak, eta azkenik, bi hauen arteko harremanek definitzen dituzten talde identitateak aurkitzen ditugu: identitate ekonomiko, politikoa, sozial eta kulturalak, alegia.

Produkzio-moduak eta formazio ekonomikoak aztertzen dira ekonomian, eta bien artean oinarritzko bereizketa bat egiten da: formazio ekonomikoan produkzio-modu bat baino gehiago dabilta elkarren artikulazioan, haietako bat hegemoniko, nagusi, bideratzaile izanik. Kultur produkzioak era berdineran epai genitzaiteke, eta baita ere, ospakizun erritualak. Hau dela eta, gizartean produkzio-moduak formazio ekonomikoan artikulatzen diren bezalaxe, hala antzeppen erritual, kulturaletan ere, espazioen eta denboreen kontzeptio eta formulazio ezberdinak artikulatzen direla begiets dezakegu.

Laugarren arloan zera garatu dut: Muskildiko Maskaradaren eragina behar bezala ulertzeko, Frantziako, Zuberoako eta Muskildi herriko historia demografiko, politikoa, linguistikoa eta ekonomikora hurbildu behar garela, intersekzioak, loturak, etenak, parekatzeak eta aldentzeak antzeman ditzagun, beti aktoreen ikuspegi, nahikunde, arrazoi eta sentimenduetatik partituz. Zeren, azken finean, horrela ekinez gero, Historiaz baino, historiez dihardugu, eta dakigunez, antropologian 'txikiak', 'bakterrekoak', mundu ofizialak ahaztuaz okupatzen gara normalean.

Era berean, antropologiaren helmuga zera da: ekintza sozio-kulturalen zentzua, signifikantza eta asmoa jakinaraztea. Muskildiko Maskaradak zentzu, signifikantza eta asmo ezberdinak azaldu zituen. Haien artean zuberotar tradizioak berreskuratzea zegoen, xede bat airean izanda: mendean zehar herriak ezaguturiko identitate-krisiari nolabaiteko irtenbidea ematea.

Metodologiaren barrutira etorrira, ikerlan honen irakurleak erreparatuko du, beharreko datu eta informazioa neureganatzerakoan, eta datu eta informazio horiek idatzitako entseiu sozio-antropologiko lez (hau da, liburu gisa) aurkezterakoan, bi interes elkartzan direla: interes edo jakinagura teorikoa eta interes edo abiapuntu enpirikoa.

Zentzu honetan, 'bertako ihardueran' ari izan naiz, ikasgaiaren mamiak eta gehierrak zuzenetik bilatzeko asmoz. Beraz, 'hangoxe behaketa' eta 'partaidetza hurbila' izan ditut ibileraren bitarteko garrantzidunak. Beste alde batetik, lankizun bibliografikoari luzeska lotu naitzaio, jadanik aipatu bezala, benetan -sozialki begiratuta bederen- baliogarri, egiatan 'zerbaiten errale' litzatekeen kontestualizazio antropologiko bat biltzeko. Asmo batek ari arazi nau miaketa enpirikoan nahiz liburutegiko araketan, hauxe bait da: bizi garren mundu honetako Maskaradek -edo bestela esanda, ihauterietako kultur-ekoizpen tradizionalak- gaur egunean ezagutzen dituzten eta jakinarazten dituzten kezak eta esangurak igartzea.

Halako helmugara iristeko, nik emandako pausoak modu honetara sailka ditzakegu. Lan teorikoari gagozkiolarik, lehendik, herri kulturari buruzko ikasketetan sartu naiz, batez ere antropologia eta historia disziplinetatik egin direnetan. Bigarrenez, Pirinioetako gizarte baserritarren krisia nondik datorren adierazten saiatu naiz. Hirugarrenez, Euskal Herriko nekazal gizartea antropologiak nola ikasi duen begiratu dut. Laugarrenez, antropologiaren bidetik erritualak eta dramak nola aztertu izan diren zirriborratu dut.

Boskarrenez, ihauteriaren ikerkuntza zelangoa izan den agertu dut, adierazpide batzu bereiztuz; hala, edo erlijio bezala, edo sinesmen-kopuru modura, edo Europear Erdi Aroko ospakizun ero gisa, edo iraulketa-errito lez ere bai adierazi izan da ihauteria. Seigarrenez, Zuberoako Maskarada nork eta nola arakatu duen erakutsi dut. Azkenik, Maskaraden estudioa 'metafora sozialaren' ildora ekartzea proposatu dut.

Beharkizun enpirikoei gatxezkiela, nik erabilitakoetan honakoak azpimarratu ahal ditugu: bateko, Iparraldeko, Zuberoako eta Muskildiko populazioaren datu demografiko, estatistiko, ekonomiko eta linguistikoak batu eta gogoeta egin dut; besteko, Muskildiko Maskaradaren parteideen berri soziologikoa bildu eta azaldu dut; ondoren, Maskaradari lotuta zihoazen aktibitate eta praktikak jaso ditut, bai bideo-kamaraz, bai magnetofonoz, bai argazki-kamaraz, bai lumaz, eta bai jendearekin formal eta informalki egindako elkarrizketaz.

Saio honen ikerkuntzaren eta idazketaren alde handi bat Eusko Ikaskuntzak emandako Angel de Apraiz diru-laguntzarekin osatu dut. Bihoakio instituzio honi nire eskertza. Bukatzeko, erran dezadan ez dudala ikerlan amaitutzat jotzen hona ekarritako gaia, hau da, Zuberoako antzerki herrikoia; aitzitik, ikerketa eta gogoeta gehiago egin behar dira, eta antropologiaren esparruari dagokionean bederen, hauxe duzue nire lehenengo -eta sarrera gisako- ekarpena.

Entseiu hau burutzeko, denboratxoa behar izan dut hor nonbait, eta ezbairik gabe, amaiera itxurazko batera heltzeko, sostengu ekonomiko, akademiko, adiskidetsu eta sentimentuzkoa ezagutu behar dira. Jadanik errana den bezala, Eusko Ikaskuntzak emandako Angel de Apraiz dirulaguntzaren bidez finantziatu ahal izan nuen «bertako iharduera», datu-bilketa eta idazketa. Akademian, Antzerkiko Eugenio Arozenaren laguntza bibliografikoa eskertu behar dut. Jokin Apalategi soziologoaren bidez Muskildin agertu nintzen. Ikerketa hau, Soziologiako katedradun Jesus Arpalaren zuzendaritzapean osatua, doktorego tesi bezala aurkeztu zen Euskal Herriko Unibertsitatean 1992. urtean. Eskerrik beroenak euskal gizartearen ikerlari honi eman behar dizkiot, berak gidatu bait du lan hau, eta beragan aurkitu bait du ikerlan honek interes bultzatzaile handi bat. Baita ere, Bilboko Museo Historiko-Etnografikoan liburu batzuren kontsulta egin nuenean, M^a Angeles Alvarezen eta Eva M^a Barriocanalen lagungoa eskertu behar dut. Era berean, Baionako Merkatal Ganbarak Maulen zabaldu berri duen bulegoaren, Xiberoko Botza iratiaren, eta Sū Azia elkarte kulturalaren lagunek emandako laguntza handia goraipatu behar dut. Muskildiarrekin 1987. urteko Maskaradaren giroa ezagutu nuen. 1991. urtean beraiekin bizitu dut Pastoral, eta bi esperientzia hauek ahaztezinak ditut. Amaitzeko, Larraine, Eskiula, Altzürükü, Muskildi, Urdinarbe eta beste herrietako dantzari, kantari, soinuari, maskaradakai, eta zuberotar arte-egile anitzen «hunki jina»aren eta adiskidetasunaren esker bete ahal izan dut ikerlan hau. Ikerlan hau argitaratzeko tenorea heldu denean, Deustuko Unibertsitateko irakaslea den Sara Muniozguren Ortizek lagundu dit testu idatziaren okerrak eta hutsak zuzentzen.

Denoi esker onak

IDAZLANAREN ANTOLABIDEA ETA METODOLOGIA

Sarrera orokorra

Urte urte biltzen dira zuberotarrak Maskaradak antzeztu asmoz. Antropologiak landu dituen soroetatik abiatuta ikertu nahi ditut Euskal Herriko alderdi honetan errotu diren antzeppen moeta hauek.

Oro har, orain arte egin diren estudioak hiru arlotan koka daitezke: (i) balore filologiko-literarioak azpimarratu dituztenak; (ii) balore koreografikoak ikertu dituztenak, bai soinu eta bai dantza aldetik; eta (iii) antzeppenetan azaltzen diren pertsonaiak, irudiak eta mugimenduak interpretatzen dituztenak. Hiru ikerketa moeta zabal hauetan oinarritu, ematen duten argiari lotu, eta 'bertako ihardueran' neuk bildutako datuak kontutan harturik, *tradizio* hitzaren beraren esangura hartzen du mintzagai hemen eskeintzen den azterketak. Zuberoako Maskaradak «tradizioaren» -hots, usadio, usantza eta ohitura zaharren- ordeko edo sinonimo izanik, nolako oihartzunak, iradokizunak eta gogoetak dakartzkien zuberotarrei hitz honek (tradizioak, alegia) duzue lan honek erantzun nahi duen galdera.

Garrantzi handia ematen diot erritualaren eta historiaren arteko erlazioari, zeren eta erritual/historia harreman honek iragana, orainaldia eta etorkizuna batzen bait ditu, hirurak elkarri begira jartzen ditu eta. Beraz, ingurugiro sozial, politiko, eta ekonomioez agertzen diren ezaguera, gomuta eta egitasmo kolektiboei lotzen natzaie.

Zenbait ele ditut oir eta aga ikerkuntza honetan: iragana, gomuta, portaera errituala, historia, desira, drama eta kultura. Maskaradak direla medio, modu zabal batean jende aurrean ezartzen dituzte zuberotarrek berba hauen edukiak. Gauzak honela ikusita, «tradizioa» iraganaren ispilu edo berri-emaitzat jo lekuz, gaur eguneko bizimoduan zer esan nahi duen itauntzen dut. Beraz, ikerketaren mamia zera da: zertan datzan tradizioaren kontzeptua ikerkuntza akademikoan zein pertsona arrunten bizimoduan. Betebehar honi atxekitzeko, hiru gaitan mugitzen naiz: (i) egitura sozio-kulturaletan; (ii) ekintza eta iharduera sozialetan; eta (iii) kodigo eta ikuskera sinbolikoetan.

Labur esanik, Zuberoako antzeppen herritarrek berbaz nahiz mugimenduz *esankorrrak* edo espresiboak ditugu. Egunero hantxe bertan bertoko jendearekin iharduteak hala erakutsi dit. Esankortasunari honakoa dario: komunikazioari eta komunikazio sistimei dagozkien elementuak, hala nola igorlea, hartzailea, bidalbidea, mezua, eta kodigoa, alegia. Honek aurre-suposatzen du sistema sinboliko-komunikatibo baten aurrean gaude-la; erran nahi baita, deskodifikatu behar dugun lengoia moeta berezi batek dautsola Maskaradak Zuberoa aldean plazaratzeari. Sistima komunikatibo hau baliagarri zaigu, ez lengoaiaren logika zertan den jakin dezagun, baizik eta lengoaiak zer komunikatu nahi, eta zer komunikatzen duen ezagutzeko kapazak izan gaitezen.

Zientzia Sozialen estudioak gisa eta klase askotakoak dira. Normalean eskolen, garaiako moden eta teorien arabera osatu ohi dira. Nik neuk antropologia sinbolikoak, historia sozialak eta drama-ikasketek emandako uza kontutan harturik 'lekuratu' nahi dut Zuberoako herri teatroa.

Maskaradetako pertsonaien eta dantzen sinbolismoaz hainbat liburu eta artikulua argitaratu izan dira. Herri kulturaren ikertzailea Zuberoako antzezpenei begira jartzen denean, ikertzaile honek zabalera izugarritzko arloa aurkitzen du. Hala ikusten dugu bibliografian zehar, eta hala ikusi dut nik neuk «bertako ihardueran». Jadanik egindako lanaren balioa oinarritzeaz gain, proposatzen dudana ikerlana bide berrietatik da abian. Asmakizun, burutazio edo adierazpide frogaezinak alde batera uzten ditut; ondorioz, pertsonaiak, istorioak, eta espazioaren erabilkerak zertan ziren lehenengo euskaldunen denboretan ez dut idazgai. Nire azterketaren funtsa ez da zuzentzen euskaldunen aurre-historia, edo kobazuloetako euskaldunen erlijioa, ezta ere inongo azpikontziente kolektiboa birkreatzera. Alderantziz, gaur eguneko egoera sozial, politiko, eta ekonomikoari so egiten dut.

Bi galdera dira lanaren gidari: (i) zer diotsa Maskarada batek, 1990. hamarkadan bizi den zuberotarrari?; (ii) zer diotsa gaur eguneko zuberotar batek gaur eguneko Maskarada bati? Bi galderak bota eta jasotako erantzunak kontrajarri behar ditugu. Orduan, tradizioaren kontzeptu berri baten atzetik gabiltza, zeina bait da, egituren, pentsabideen, sinboloz jositako lengoaien, eta giza praxien arteko hartu-eman konplexutik sortzen den emaitza.

Esandakoari darrakionez, gaur eguneko «testuez» eta «testuinguruez» ari naiz, bereziki antzerkiaren (kasu honetan, mendeetan zehar herri xumeak azalduko esanpide kulturalen) eta gizartearen artean sortzen den komunikazioaz. Ez komunikazioaren '*logikak*' nola lanegiten duen adierazteko, baizik eta komunikazioaren '*edukia*' zer den aztertzeke. Alegia, nola komunikatzen den baino, zer komunikatzen den.

Hasieran, hiru ataletan sailkatzen dut ikerlana. Lehenengoz, aktoreen eta ikus-entzuleen arteko komunikazioa, hitzezkoa zein hitz gabekoa. Kantua, bertsoa, maskara, zomorroa, dantza, soinua, koloreak, eta gorputzen mugimendua hortxe daude, itxurazkoak izan nahian, aldeztu aurretik ipinitako molde bati darraizkionak. Beraz, Maskaradetako alde estetikoak garrantzi handikoak ditugu, beraiei harira aktoreak eta ikus-entzuleak bat (edo aldendu) egiten dira eta. Herri kulturaz, eta konkretuagoki plazako antzezpenaz ari naizela, zer nolako komunikazioa agertarazten den kontuari (portaera erritualaren eta dramatikoaren estetika dela medio sortzen denari) inportantzia itzela ematen diot.

Zuberoako antzerki herritarraren ikerketa honek, bigarrenez, bertako ingurugiro sozial, kultural, politiko eta ekonomikoari behar dio atxeki, zeren eta, halaxe -ez bestela- egiten dugularik, gaurko «esankortasuna» antzeman dezakegu. Orintsu arte ari izan dira Zuberoako herri eta herriska gehienak Maskaradak antolatzen. Ekintza luze, neketsu, serio eta bereziak izan dira ibar osoan zehar. Egun Zuberoako herriak depopulatzen ari dira. Lehen, herriek antzezpenik eratu eta, lehia, zein-baino-zein-hobeagoko kontua berehala azaltzen zen, dantzari trebeen edo kantari finenak zeinek agertuko ahoz aho zela. Bertan parte hartzeak status eta prestigio irudiak plazaratzen zituen. Herritarren nahiz herrien beren auzotasuna azpimarratzeko bide paregabea zen. Beste alde batetik, onarpen eta kritika sozialetarako adierazpide ederrak ziren. Eta orain ere hala dirauten arren, bestelako erreferentzi sozialak agertzen ari dira. Azken urteotako gertakizun batzuk sakon aldarazi dituzte Maskaraden eraketaren eta probintziako bizilagunen arteko erlazioak, bai egitura sozio-kultural, bai iharduera pragmatiko,

eta bai kodigo sinboliko aldeetatik begiratuta, hain zuzen ere. Eta berauek nahi ditut hona agertu.

Gero eta herri gutxiagok antola ditzakete Maskaradak gaur egunean. Duela 60 urte askozaz gehiagok. Azken urte hauetan antzerki lanak plazaratu dituzten herriek nahiko lanak euki dituzte behar ziren arizaleak biltzeko. Hiri-emigrazioa eta balore kulturalen aldakuntzak eragile suertatu dira oso. Adin-piramideak populazio zahartu xamarra azaltzen du. Neurri handi batean, Zuberoa baserri, artzaintza eta zaharren bizimoduari erantsita perzibitzen da. Kontua ez da soilik gazteria industriadun hiritara joan dela ogi bila. Mugimendu espazial honekin batera, mugimendu kultural bat ere gertatu da. Frantses mintzaera eta portaerak bizimodu «moderno» eta hiritarrarekin parekatu dira, nolabait ere, euskera eta euskal kultura supazter txokora lagaz. Orduan, anitz gaztek utzi diete bai euskeraz hitzegiteari eta bai aitamen bizimoduari. Orain denbora luze ez, euskera zen mintzabide nagusi Zuberoan. Baita ere, herriro topa zitezkeen behar ainako aktore, dantzari, eta kantore finak. Gaur egun herri gutxi daude egoera honetan.

Zuberoako antzezpen hauen azterketak egoera eta ingurugiro berri, aldakor hauek ohartu behar ditu derrigorrez. Zeren Maskaradetan ez bait dugu esangura bete-betea aurkituko, baldin-eta gure saioan ez baditugu kontutan hartzen eguneroko gizarte harremanetan ari diren balore eta estrategia desberdinak.

Badago hirugarren atal bat herri teatroaren ikerketan, hemen ikastea proposatzen dudana: kultura herrikoiairen eta herri identitatearen arteko erlazioei datzekiena, hain zuzen.

Euskal nortasuna Pirinio mendietan bi aldeetara dago kokatuta, prestigio eta garapen handiko bi hizkuntza eta kulturen artean: frantsesaren eta espanyolaren artean. Euskaldunen zein erdaldunen aurrean, Maskaradak antzezteak probintziako euskal nortasuna aldarrikatzen du, hala suertatzean ikaragarritzko kulturbide edota identitate-erakarle bezalakatzan delarik. Pertsonen, herrien, estatuen eta edozein kolektiboren nortasun sozio-kulturala ez dago abstraktuki emanda, ez da berez sortzen. Alderantziz, ekintza, iharduera, pentsamolde eta esperientzia jakin eta historikoetan finkatu izan dira.

Zuberoako herri teatrolanen antzezpenek, besteak beste, zera *dramatizatzen* dute, probintziako euskal nortasuna. Identitateak, esan dugun bezala, historikoak dira, erran nahi baita, ingurugiroarekin hartu-eman estuetan daudelako, denborazkoak eta aldakorrek direla. Beraz, Zuberoako Maskaradek dramatizatzen duten euskal nortasuna zertan datzan, zeren inguruan, zeri begira garatzen ari den, nola eta zernolako prozesuen bitartez errotu eta gorpuzten ari den, ditugu erantzun behar diren galderak.

Amai dezadan sarreratxo hau. Eta derradan Zuberoako herri teatroko jokalariek eta eguneroko bizimoduko gizakiek plazaratzen dituzten desirak, tirabirak, harremanak, loturak eta hutsak nahi ditudala aztertu datozen lerrootan zehar.

Ikerlan hau antropologiak eta historiak ezarritako esparruan kokatzen da. Batetik, iharduera errituala, kultura herrikoa, eta komunikazio sinbolikoa; edo beste modu batez esanda, giza harremez pentsatzeko mundua. Bestetik, ingurugiro politiko, sozial, kultural eta ekonomikoa; hau da, giza harremanak suertatzen diren markoa. Giza harremanetan zer gertatzen den eta giza harremanez zer esaten den, bitzuak, parez pare ipintzea da nire xedea.

Saioaren antolakuntza

Entseu hau lau alde nagusitan dago banatuta. Lehen Aldean zehar, Zuberoan errepresentatzen den antzerkiera herrikoia erreferentzi puntu hartuta, tradizioa eta herri kultura zertan diren ikertzerakoan kontutan euki behar diren zenbait erizpide teorikoz ari naiz. Antropologiaren, historiaren eta dramaren ikerketetan zehar, bakoitzak bere aldetik erabilitako metodologiak eta emaitzak batu beharrean gaudela argudiatzen dut.

Bigarren Aldean, «ihauteriaz» dihardut, Hasiera batean, orokorki garatzen dut gaia, bai antropologiatik eta bai historiatik eman diren emaitza eta gogoetarik garrantzitsuenak aipatuz. Geroago, Zuberoako Maskaradez idatzi den literatura dakart eztabaidara, neure lanaren zergatia nondik datorren eta nora doan modu argiago eta ulergarriago batez ikus dezan irakurlegoak; hau da, nongo tradizio edo pentsabide akademikoetan errotzen diren hona dakardan idazlanaren sustraiak finkatzen dut Bigarren Alde honetan zehar. Eta antropologiatik xede honi atxekitzeko, metaforari buruzko izkribuak gako dira.

Hirugarren Aldean liburu honetako abiapuntuaz ari naiz. Bateko, 1987. urtean Muskildi herri zuberotarreko Maskarada aurkeztzen diot irakurleari. Maskarada haren esangura soziala (edo esangurak) ulertzeko, produkzio kulturaltzat jo behar dugu muskildiarren antzekizuna, bere helburu edo zioa kontutan hartuz. Horretarako, agitu zeneko testuinguru sozio-ekonomiko zabalagoa ezagutu behar da derrigorrez. Baita ere tokiko historia eta politika.

Azkenik, Laugarren Aldean, lehendik aurkezturiko testuak eta testuinguruak gogoan eukita, esanahia dut mintzagai. Saioaren konklusio gisa dakart azken atal hau. Ez ditut konklusioak gogoeta-esparru zerratuak bailiran laburbiltzen, baizik eta azterlanerako hipotesi berriak lez. Modu honetara, soroak edo «langaiak» proposatzen ditut. Era berean, soro hauek mugatzeko behar diren zedariak ipini, eta soroak jorratzeko behar diren epeak, lanabesak eta gainontzeko xehetasunen berri ematen dut. Maskaradaren mundua aberatsa da, anitz zirkunstantzia eta kontsidero bat egiten direlarik, askotan ados ez datozenak, eta aspektu bakar bati lar inportantzia ekartzeak, besteak kontuan hartzeke, edo alboan utzita, tronparazi ahal gaitu geure azken analisian.

Metodologia

Idazlan hau osatzekotan, bi arlo nagusitan elkar daitezkeen ikerbide batzuri ekin diet. Alde batetik, «bertako iharduera» dago. Bestetik liburutegiko lana. Bertako iharduera edo tokiko lana dela eta, 1987. urtean Muskildin bizi izan nintzen hilabete batez, Urtarrilean hain zuzen ere, bertako etxe batean. Orduan Maskaradaren bezperako entsaioetara eta igandeko emanaldietara agertu nintzen. Otsailean ere emanaldirik ikusi nuen. Bertako lanaren denboraldi labur hartan jende askorekin elkarriketa formal zein informalak burutu, Muskildiko gazteek Sohuta herrian antzezturiko Maskaradaz bideo-filme bat egin, magnetofonoak kopla eta sermoiak bildu, eta herriko zein Zuberoako berri jaso nuen. Sei urte geroago, 1991.eko ekainean hain zuzen, berriz etorri nintzen Muskildira, orduan hasi nuen azterketa burutzeko asmoz. Herrian etxe bat alokatutik, hamaika hilabete bizi izan naiz Muskildin, antropologiaren bertako iharduera klasikotik berriak biltzen eta sailkatzen. Sei urte horien bitartean, liburutegiko lana egin dut, ihauteriari, drama herrikoari, Maskaradei, eta bestelako ikerketa teorikoei buruzko bibliografia ikasita, bide berriak asmatu nahian.

Ikerlan honetarako Muskildi herria aukeratzean ez nuen zergati berezirik erantzun gura hasiera batean. 1987. urtean Muskildin agertu nintzen arrazoi honexegatik: data hartantxe bururatu zitzaidan Maskaradak zer ziren ikastea, eta Zuberoan antzezten zen Maskarada bakarra Muskildikoa zen. Ikerkuntzan gero eta sakonkiago sartu ahala, jakin nuen Muskildiko bereizgarritasunez, lerro hauetan zehar ezagutzera eman nahi ditudanez.

I HERRI KULTURA, ANTROPOLOGIA ETA
EUSKAL HERRIKO NEKAZAL GIZARTEA

I KAPITULUA HERRI KULTURA ETA EREDU TEORIKOAK

Antropologiatik historiara

Lehengo mendealdiaren amaieran, batez ere 1860-1890 bitartean, paradigma eboluzionista nagusia zen antropologiazko ikerlanean. Metodo konparatiboa, gizakien bizimoduaren azterketatik lege unibertsalak jarraitzea eta Historiarj -«H» majuskulaz idatzia- erantsitako garrantzia, besteak beste, ziren teoria eboluzionisten ardatz nagusiak. Gizakien historia Historia bat-bera zelakoan zeuden eboluzionistak. Euren ustez, giza arraza guztien historia Historia berbera zen, konpartitua eta lerrobatekoa, norabide bakar bati segituz bilakatua.

XX. mendeko antropologia, bestalde, eboluzionismoaren aurkako erreakzio erradikal bezala garatu zen. Bronislaw Malinowski-k eta A.R. Radcliffe-Brown-ek Bretaina Handian eta Franz Boas-ek Estatu Batuetan eredu teoriko ezberdinak tankeratu, instituzionalizatu zituzten: 'funtzionalismoa', 'funtzionalismo estrukturala' eta 'partikularismo kulturala' (arestiko autore bakoitzaren teoriaren izenak direnak, hain zuzen ere). Hiru azterbide hauek Historiak lehendik zekarren inportantzia izugarriari uko egiten zioten.

Historia eta antropologia disziplinen bilakaeran ikus dezakegunez, bakoitza bere kasa ibili da askotan, eta elkartzera jo dutenetan elkartze-modeloak ez dira beti berdinak izan. Bestelako analisiak eta elkarpedeak, beraz, proposatu izan dira antropologoen eta historialarien artean. Antropologiaren eta historiaren arteko harremanez idatzi diren zenbait gogoeta azaltzea da datozen lerroetako xedea.

Aztergai zer den eta azterketaren estiloa nolakoa den, antropologiak abizen ezberdinak erabili eta erabiltzen ditu, hala nola «biologikoa», «fisikoa», «politikoa» eta abar luzea. Hemen neu noakiona giza zientziekin harremandua dago, eta bi abizenaz nagusiki dugu historian zehar ezagutua: batetik «soziala» abizenaz, eta bestetik «kulturala». Oro har, bata eta bestea bi tradizio akademikotatik abiatu izan dira: «antropologia soziala» esakera tradizio britaniarretik datorkigu; «antropologia kulturala», ordea, Ipar Ameriketako unibertsitate-departamentuetatik heldu zaigu. Eta zoritxarrez, zenbait kasutan behinik behin, bi kontinente hauen arteko itsasoa amildegi akademiko bihurtu da antropologoen artean.

Hala izan bada ere denbora luzez, «sozialari» kulturala eta «kulturalari» soziala eransteko ahaleginak antzematen dira, antzeman ere, gaur eguneko jokaera antropologikoan. Konbergentziak edo bateratasunak plazaratu dira, eta hona, esate baterako, I.M. Lewis antropologilari britaniarrak proposatu duena. Harreman sozialetarako ingurugiroztat jo behar dugu kultura. Hau da, harreman sozialen mamitzat. Gizartea, bestalde, kulturaren proiektzio enpirikoa bailitzan aztertzea da, diosku Lewis-ek (ikus Lewis 1976:18-20).

'Kulturala' eta 'soziala' harremandu dituzten iharduera deigarrienek adierazpide dialektiko baten beharrean gaudela diote, zera azpimarratuz: kultura eta gizartea elkarri lotarazten dioten perspektiba bakarra analisi historikoa dugula.

Beraz, gaur eguneko antropologiarik interesgarrienak historiari egiten dio kasu (ikus, esate baterako, Comaroff 1985, Taussig 1980, Boch 1985, Lan 1985). Alde batetik, Britaina Handiko antropologiari dagokionez, funtzionalismo estrukturalak hain nabarriro ispliatzen zuen giza-modelo estatikoa edo egonkorra deseraikitzen du delako analisi edo dimentsio historikoak. Beste alde batetik, Ipar Ameriketan garatu den antropologia kultural moietari gatzexkiolarik, giza hartu-emaneko, dinamikazko eta prozesu ganbiakor edo bilakaerazko ikuspegi bene-benetan beharrezko bat txertatu dio «kultura» kontzeptuari analisi historikoaren erabilpenak (ikus Sider 1986).

Antropologia historiatiak datorren dimentsio zabalaren beharrean zegoela baieztatu zuten aurreko antropologo britaniarren artean Evans-Pritchard dugu. Historia moeta ezberdinak eta antropologia klase diferenteak daudela azpimarratu zuen Evans-Pritchard-ek. Hala ere, badutela zerbait baltzuan baieztatu zuen: «historialari soziologikoek» eta dinamika sozialaren antropologilariak badute galdeketa arako eta ikerketarako amankomuntasunik, hots, elkarren arteko eremurik. Areago, haien arteko ezberdindadea ez datza proposatzen dituzten helmugetan, helbideetan baino. Are gehiago, bere ustez, bi disziplinak separaezinak dira, zeren eta, egituraren eta jazokuntzaren arteko barnekontrajarpenak, maila teorikoan gairiditzekotan, antropologiak historia behar du nahitana-hiez.

Evans-Pritchard-ek, ondorioz, onetsi du badela maila epistemologikoan konbergentzia nahikorik antropologiaren eta historiaren artean. Beste adibide on gehiagorik bada: esate baterako, Bernard Cohn-ek antropologiak eta historiak elkarrekin konpartitzen dutenaz idatzitakoa. Autore honek xehetasun gehiago ematen digu. Konpartitua honakoari darraikiola diosku: (1) biek «bestetasuna» dakaste;¹ (2) biek «testuak» eta «testuinguruak» dituzte aztergai; (3) biek espazio edo denbora zehatzeko jendeen ekintzak eta esangurak azaldu behar dizkiote beste espazioko edo denborako jende diferenteei; (4) ondorioz, biei ideien eta antolamendu sozial ezberdinen itzultze-prozesu nabaria darie; (5) biek modu literario batez aurkezten dute beren lanaren uztia, izkribuz hain zuzen; eta (5), «ulerpena» eta «azalpena» dituzte biek helburutzat, predikzio edo aurreanaren orde.

Teorikoki begiraturata askotxo konpartitu arren, praktikak, ordea, bestela adierazten du, dio Cohn-ek. Zeren zatiketak, disziplinen barne-banaketak, korrante akademiko ezberdin edo kontrajarriak eta bereizketa sakonak ari bait dira lanean. Unibertsitate-departamentuetako mundu pragmatikoan eta banatzailean historia eta antropologia elkarrengandik alduenduak agertzen direlako, baltzuan dutena berriz ere azalera ekarri behar dugu. Antropologia eta historia elkarren komunikazioan jarri behar ditugu. Orduan, biak ber-indartu beharrean gaudela, elkarri lagun diezaiotela, proposatzen du Cohn-ek.

Metodologia eta azterpide antropologikoak sinkronikoak direnez gero, giza bizimoduaz antropologilariak esaten duena «errefikazioa» edo «objektifikazioa» besterik ez da. Cohn-en irudituan, gizartea eta bizitza era historiko batean ikasiz gero, bizimodu sozialaren objektifikaziotik, objektifikatze prozesutik alde egiteko moduan jartzen da antropologoa, giza antolamenduaren edifikazioa nola eraikia den ikasgai bihurtzen delarik,

¹ «soziologia diakronikoa», berak dionez.

² Antropologiak espazioan zehar suertatzen den «bestetasuna» ikasten du jeneralean. Historiak, ordea, denboran zehar gertatzen den «bestetasunaz» ohi dihardu.

hots, adrilu, material eta pareta sozialek zernolako zimendua daramaten jakiteko moduan jartzen da.

Gaurko literatura antropologikoak azalarazi gura duenez, kultura eta gizarte denak 'konstrukzioak' dira. Giza bogoetaren eta ekintzaren produktu dira. Gizaki sozialek eraikia eta sortua bait da, etengabe ari da itxuraz eta esanguraz aldatzen. Bestela esanda, gizonak eta emakumeak intentzioen mundu batean bizi gara: hain zuzen ere, historia kultura eta kultura historia bihurtzen direneko munduan.

Hiru kontzeptu dira garrantzitsu Cohn-en historia antropologikoan: gertakaria («event»), egitura («structure») eta itxuraldaketa («transformation»), Pierre Bourdieu-ren «habitus» nozioan ere ikusten ditugunak. Autore honen berbetan, zera dugu «habitus» delakoa: habitus-a kulturaren elementu dinamikoa da, ulertu ahal dugun sinbolismoaz baliatuz gizarte harremanen jokoan parte hartzeko bidea ematen digun iturria, alegia. Besteak beste, espazioa eta denbora modelo teoriko eta praktikoa adierazkor eta integratzaile batean agertaraztea izan da Pierre Bourdieu-ren lanaren helmuga (ikus Bourdieu 1977).

Marshall Sahlins dugu antropologiaren eta historiaren artean zubi bat eraikitzen saiatu den beste antropologo bat. Kulturaren aztergile hau Fernand Braudel historialariaren lanetik abiatzen da. Sahlins-en iritziz, «antropologia historiko, estruktural baten» atzetik ibili behar dugu. Egitura eta gertakaria, edo bestela esanda, egitura eta historia bir-pentsatu behar ditugula modu dinamiko batez, biak elkartuz eta aztertuz, baieztatzen du Sahlins-ek (ikus Sahlins 1981).

Oro har, haxe da Sahlins-en argudioa: ordenu kultural ezberdinek ekinpide historiko ezberdinak, kontzientzia-era eta erabaki-modu diferenteak azaltzen dituzte. Hau da, ordenu kultural bakoitzak bere ihardunbide historikoa erakusten du. Sahlins-en xedea, beraz, zera da, «historiaren» kontzeptua aztertzea antropologiak garatu duen «kulturaren» kontzeptua erabiliz.

Beste alde batetik begiratuta, Sahlins-en azterketak jokalaria sozialaren ikuspegiaren ikerketa izan nahi du, zeren eta autore honen betebeharra haxe bait da: kultura baten barruan erabiltzen diren kategorien eta espresabideen bitartez historia nola esperimendatzen den aztertzea. Sahlins-en eritziz, arazoa zera da: ordenu kulturalaren eta iharduera enpirikoaren artean suertatzen den erlazio historikoari atxekitzea; alegia, kulturaren esangurazko egiturek bideratzen dutela historia erakutsi nahi du. Historia, ondorioz, kulturaren jarioa da.

Sahlins-en bideak antropologiaren oztopo orokor bat dakarkigu begibistara: nola elkar daitezkeen, alde batetik, aztertzen ari garen gizabanakoen ikuspegiak edo kategoria kulturalak (beren iraganaz dauzkaten kategoriak) eta, beste alde batetik, European garatu den «historia objektibuaren» kontzeptua (hau da, iragana «benetan zer gertatu zen» modura ulertuta). Erantzunik bilatzekotan, berriz jo behar dugu Evans-Pritchard-engana. Idazle honek dioenez, historia antropologikoa ez da ahalegintzen, historia europearra isplitzat harturik, historia paraleloak eraikitzen. Bestelako kronologiak liburu modura azaltzea ez da historia antropologikoaren betebeharra, ezta ere irudigintza mitikotik izate historikoa inferitu egitea. Kontrara, gakoa zera da: *esangurak* eta *edukiak*. Alegia, kulturek ezarritako esanpideetatik zer azaltzen den jasotzea. Beraz, bi iker-arlo: esanpidea eta esana.

Bernard Cohn-en izkribuetara nakar berriz ere argudio honek. Cohn-ek idatzia du ezen historia antropologikoaren ikergaiak kulturalak eta «kulturalik jinak» behar ditugula euki: 'ohorea', 'aginpidea', 'boterea', 'gatazka' eta abar. Historia eta antropologia elkarla-

nean ari izanez gero, tankeratzen duten esparruak kategoria kulturalen konstrukzioaz eta eraiketa sozialaren prozesuaz edo ibileraz dihardu. Bestela esanda, historia eta antropologia auzolanera ekarri eta honakoa agertzen dute: metaketa praktikoko baten elkarpen teorikoa; hots, gizartearen dinamika (historia) eta kulturaren dinamika (antropologia) hartu-emanetan.

Historiatik antropologiara

Antropologiaren eta historiaren arteko laguntasuna hoberen ikusten den gai akademikoa herri kultura da. Herri kulturaren ikasketan (batez ere, charivari eta beste gertakizun publiko eta antzeztuen ikerketan) historialari ugari hurbildu dira antropologiak ezarritako azterbideetara. Ikus ditzagun oso labur zenbait adibide.

Natalie Zemon Davis-ek (1975) azpimarratu ditu charivari-en ezaugarri legalak. Hots, charivariak gertatzen direnean 'herri' edo 'komunitate-zuzenbidezko' arrazoiak plazaratzen dira. Zemon Davis-ek jarri duenez, «alaitasunaren, jolasaren eta krudelkeriaren nahasketa zalapartatsuaz ahalegintzen da charivaria komunitate bateko kontuak zuzentzen» (p.42). Beraz, charivari batez ari izateak kontrol sozialaren mekanismoak ikastera gakartza.

Zemon Davis-ek ikerketa etnografiko-historikoa egiten du. XVII. mendeko Geneva-n eta Lyon-en suertaturiko lau charivari aztertzen ditu aipaturiko saioan. Bi charivari komunitate baserritarretan gertatu ziren, eta beste biak hiriko artesauen giropean. Lau charivariak ohizko modura hasi ziren, bai alarguntsaren berezkontzarekin, bai andre batek bere senarra jotzearen kausaz. Ez zuten ordea amaitu ohizko modura, zeren trufatuak auzitegira joan bait ziren, berek jasatako herri-jipoia denuntziatzen. Nagusiki, hiru arrazoiengatik da garrantzitsu Zemon Davis-en azterketa. Alde batetik, antzerkiaren balore literarioetan interesatuak daudenek portaera sozial ez-onartuak irigarri bihurtzeko erabiltzen ziren tresna dramatikoak bila ditzakete. Beste alde batetik, kontu sozialei datxekien ikerlariak bai XVII. mendeko artesau eta herritarren izen ona eta ohorea zertan zeutzan eta bai gizabanakoak elkarbizi zitezen komunitate-modelo jakin batean zernolako indarren bidez lortzen zen azter dezakete. Eta azkenik, politikan eta zuzenbide-arazoetan ardura duenak zera aurkitzen du: estatu-zentralizazioaren prozesua, zeren Zemon Davis-en saioak erakusten bait du estatuko araudi eta legemolde idatziek nola baztertzen dituzten tokian tokiko zuzenbideak, ikuskerak eta herri-antolabide sozialak. Zehatzago esanik, gizabanakoak herri aginpideez zein estatu aginpideez baliatzen dira segun eta zein egoeratan dauden eta zernolako helburuak dituzten komunitatean. XVII. mendean debekatuta zegoen charivariak eratzea, eta debekatuta egonik ere, antzeztu izan dira hor eta hemen. Hona arestian aipaturiko zuzenbide kontrajarri hauen arteko gatazkaren froga publiko eta nabaria.

Herri kulturaren eta politikaren arteko harremanak sendoak izan dira denboran zehar. XIX. mendean baserri giroko Frantzian, Bigarren Errepublikako urteetan (1848-1851) hain zuzen ere, modu honetara ikusten da, Peter McPhee-ren (1979:240-253) saioa irakurrita. Garai hartako bizitza ekonomikoan, portaera politikoan eta kexu-manifestazioan aldaketa nabarmenak jazotzen ari ziren. Egoera berritsu horri «moderno» edo «industrial» zeritzon. McPhee-ri jarraikiz, honek esan nahi du zentralizaturiko estatu-nazioaren kriterioei tokian tokikoei baino indar gehiago ematen zitzaiela, urrun erabakitako neurri legal eta indartsuak gero eta errezago aplikatzen zirelarik tokian tokiko bizimodueta-
ra.

Nekazal giroko herrietako egitura-aldaketen artean honako ezaugarria dugu garrantzitsua Frantzian: mendien eta basoen jabegoarena, eta baileren botere administratibo eta politikoaren murrizketa. Tirabirak sortu ziren. Zera erakutsi nahi digu McPhee-k bere artikuluan: baserri giroko egituren aldaketarekin batera sinkretismo edo nahasketa bat gorpuztatu zen, nekazal erradikalismo berria (ideologia demokratiko sozialista, alegia), eta urteetan zehar finkaturiko herri-folklorearen esanpideak elkartzen zituen. Argumentuari atxekitzeko, hiru exemplu etnografiko dakarzkigu autore honek: alde batetik, Provenceko Collioure-n ospaturiko ihauteri zelebrazioak; bestetik, Roussillon alderdiko Corneilla-la-Rivière herriko patroï-bestak; eta azkenik, Pirineoetako Oms herrian zelebraturiko ezkontz-ospakizunak. Azterketatik honako konklusioa dario: «beren herri kultura ez zen aldaketa sakonezko gizartearen deseagertzeaz zegoen erlikiarik, baizik eta, aldi batez gutxienez, politikaz eta gizarteaz ideia berriak adierazteko bide kolektiboak eta erritualak» (McPhee-k 1979:246).

Lerro hauen hasieran aitortzen nuen historia eta antropologia elkarren beharrean daudela. Charivariak eta, oro har, herri kultura ikastea baserritarren eta artesauen folklorea eta gizartea parez pare ezartzea da. Eta, Maurice Agulhon-ek (1970:416-17; McPhee-k aipatua) dioenez, Hego Frantziako herri politikaren berri jasotzeko, hobe dugu herri kulturara eta folklorera geure begiak zuzentzea, historiara baino, hark (folkloreak) ederki ispiatzen bait ditu tokian tokiko kulturaren eta garai hartan finkatzen ari zen estatu-nazioaren inposaketaren arteko tirabirak. Euskal Herriko charivariez idatzirikoak, baita Zuberoko herri-teatroaz ere, antzerki modu zehatzak bezala aztertuak izan dira. Eta halaxe da. Dibertimendu, antzezkiak, folklore eta herri kultura dira. Baina honaino argudiatu dudanari darraikionez, antzezkiak literarioak ezezik, *antzezkiak sozial eta politikoak ere* badira, zeren eta jipoi, kexu edo eskaera politikoen antzeztasun publikoak bait dira. Hots, jendaurrean errepresentatzen diren eskenifikazio sozialak dira.

Edward P. Thompson-ek (1974) ederki azaldu duen modura, «kontra-teatroa» dira herri-antzezkiak moeta batzu, gizarteko ordenuaren sinbolo nagusien aurkako jokora datoz eta, Victor Turner antropologoak «egitura sozialeko ahulak daukan arma» deritzen (ikus Turner 1974). Dударik gabe, klaseen eta taldeen arteko tirabirak agertarazten dituztelako, trufak, irriak, parodiak, itzulera sinbolikoak eta bestelako erraizunak kexu eta protesta subertsibo bilakatzen dira herri antzezkiak.

Natalie Zemon Davis historialariaren aipuarekin hasi dut izkribuaren zatitxo hau. E.P. Thompson historialaria aipatu berria dut. Bi autore hauekin bukatu nahi nuke antropologiaren eta historiaren arteko harremanek sendotzenago joan behar dutela defendatzen duen entseiu hau. Bai Davis-ek eta bai Thompson-ek, hezkuntzaz historiadoreak izan arren, antropologia mailegu dute beren lanetan. Eta biek gatazka eta aldaketa soziala ikertu dute. Erlijioa eta jeneroa gatazkaren eskenario nagusiak dira Davis-en ikerkuntzan. Klase sozialen arteko konfliktua eta burrukak dira Thompson-en funtsezko gaiak.

Clifford Geertz, Mary Douglas, Arnold Van Gennep, Max Gluckman, Evans-Pritchard eta Victor Turner antropologoek eragina errez ikus daiteke Natalie Zemon Davis-en ikerlanean; antropologia sinbolikoaren ñabardura txikiagoa da, ordea, Thompson-enean.

Suzanne Desan-ek (1989:47-71) idatzi duenez, bi historialariek darabiltzaten marko teorikoei begiratzaz gero, zera behar dugu esan: nolabait, Natalie Zemon Davis-ena funtzionalista da, zeren autore honek aurreuposatzen bait du ezen matxinadek, herri-bestek eta charivariek funtzio eta esangura jakinak dituztela komunitatearen barruan. Fenomeno kultural hauen interpretapena dela medio, diosku Davis-ek, sistema soziala nola ekartzen eta osatzen den agertzeko gai gara, baita parte hartzaileek beren buruak

nola perzibitzen dituzten ere. Thompson-en eskema, horregatio, marxista da, esperientziari eta kontzientzia sozialari izugarrizko inportantzia ematen dielarik. Thompson-en marxismoa ez da ortodoxo-ekonomizista, ordea. Thompson-ek (Davis-ek berdin egiten du) hauxe azpimarratu du bere lanean: aspektu sozio-ekonomikoei baino aspektu kulturalari begiratu beharra dago, Aztergile biek, normen, baloreen eta erritualen ikasketan oinarriturik, berauen funtzio esankorrek aztertzen dituzte: aginpidezko, kontrol hegemonikozko eta erresistentziazko mekanismoak direnak. Davis-en eta Thompson-en lanek, beste alde batetik, bir-formulatu egiten dute Van Gennep-en, Eliade-n eta Lévi-Strauss-en antropologia sinbolikoa, aldaketa historikoaren, tokian tokiko ingurugiroaren eta arreta etnografiko eta enpirikoaren dimentsioak modu kritikoz erabiltzen bait dituzte.

Ondorioz, biderapen kultural bat dakarte historiari Natalie Zemon Davis-ek eta Edward P. Thompson-ek, tokian tokiko giza esperientzien eta ekintza erritualen bidez suertatutako burruketan elkartzen diren aspektu politiko, erlijioso, sinboliko eta sozialak aztertzen dituztenean. Hontaz, alde batetik, tokian tokiko statusak, gatazkak eta boterea, eta bestetik, komunitateaz gaindi garatzen diren prozesuak, bi harreman-esparruok, zernolako harremanetan dauden dute ikergai. Hau da, giza taldeek publikoki plazaratzen dituzten esanpideen ikerketan, antropologiaren «significance» eta «mentalité» azterbideak eta historiak dakarren boterearen eta aldaketaren dinamismoaren kontzientzia bategi-tea hartu dute beren gain. «Legimitatea» eta «komunitatea» berbak abiapuntu izanik, itxuraldaketa, gatazka, indarkeria eta kexu-erakuspenak dira euren izkribuen funtsa.

Jokalari sozialak ez dira inolaz ere agente pasiboak. Davis-en eta Thompson-en idazlanek segituan salatzen dute hala ez dela. Susan Desan-ek adierazi duenez: «azken batez, Frantziako erreformako eta industrializatzen ari zen Ingalaterrako jendeen egunerokotasunaren, buru-jabetasunaren eta aktibismoaren ikerketan, bai Davis-ek eta bai Thompson-ek, batez ere froga idatzi gutxi utzi zuten pertsonen, eta belaunaldiz belaunaldi idazteke iraun duen historiako jendeen, bozak agertarazten ihardun dute. Egituren eta erlazio sozialen artean kultura ararteko dela azpimarratuz, eta beheko klaseak eta jendeak kanpoko indar determinatzaileen biktima hutsak baino ez zirela zioen topikoari uko eginez, honakoa azaldu dute Davis-ek eta Thompson-ek: «jendeak bere historiagintzan eta bere identitate kulturalaren definizioan paper handia eta eraginkorra jokatu du historian zehar» (1989:55).

Laburtzeko, historiaren azterketa zenbait, 'herri kultura' iritzi ohi den esparrua ikertu asmoz, ekonomiara, soziologiara eta antropologiara hurbildu dira. Hiru korronte zabal edo idazle-talde ugari bereiz daiteke³ (1) Britaina Haundiko historialari marxistak (E.P. Thompson, E. Hobsbawm, Hilton, Dobb...); (2) Frantziako Annales eskolakoak (Braudel, Le Roy Ladurie, Duby...); eta (3) Ipar Ameriketako historia soziala (N.Z. Davis, E. Genovese...). Gaur egunean herri kulturaz idatzi nahi duen edozein lanek ezagutu behar ditu autore hauen azterketak eta norabideak.

Historia eta antropologia Euskal Herriko kulturaren ikasketan

Ipar Euskal Herriko irri teatroaz Patri Urkizuk (1988) argitaratu saio batean, mende honetan antzeztu diren hiru charivariren berri ematen da, aipatuen azkena 1988. urtean Hazparren herrian plazaratua.

³Gai hau dela eta, Santos Juliák (1989) sarrera on eta laburra eskein du.

Charivari antzezkiak ezekiz, Zuberoako Maskaradak eta Pastoralak herri kultura antzeztuaren adibide bizkor eta ederrak ditugu Euskal Herrian, bai iraganean antolatu eta bai egun antzezten direnak. Arestiko orrialdeetan, iraganean suertaturiko herri-kultura moeta batzuren azterketan historiaren eta antropologiaren artean zernolako azterpideak eta zernolako harremanak eta laguntasunak ikusten ditugun izan dut mintzagai. Datozenotan, ordea, honakoaz nahi nioke neure buruari galdetu: gaur eguneko Euskal Herriko «herri kulturaz» dihardugunean, historiaren zernolako kontzepzioaz eta antropologiaren zernolako nozioaz ari izan behar dugu? Dakusagun.

Antropologian izugarritzko inportantzia ematen zaie etnografia/teoria harremanei. Irakatsi digutenez, antropologia etnografia on baten beharrean dago, gureak ez bezalako bizimoduez ari garenean ezer interesgarririk nahi badigu esan. Aldez aurretik, beraz, antropologoa etnografoa da. Aztertzen saitzen den gizartearen bertan dihardu datu biziak biltzen, eta ahalik eta zehatzen dabil bertan ikusten duen bizimoduaren deskripzioak egiten, eta bizimodu honen zergatiaz bertako bizilagunek ematen dizkioten adierazpenak jasotzen. Pauso metodologiko honi «bertako iharduera» deitzen zaio antropologian. Antropologoa, bestalde, ez da konformatzen deskripzio-bilduma hutsarekin, ezta ere berri-ematearen adierazpen soilekin. Antropologoa koneksio edo lotura sozio-kulturalen bila dabil.

Antropologiaren literatura zabala da. Denetarikoa dugu. Hautatutako gaiak, ikasitako bizimoduak, azaldutako kezak eta ametitutako gustak aldatu eta aldatzen direla denboran zehar begibistara azaltzen zaigu, disziplina antropologikoaren historiari buruz argitaraturiko edozein introdukzio-liburuxka irekiz gero. Hala ere, antropologiak bi bazter agertarazten ditu: unibertsalismoa eta partikularismoa. Alde batetik, mundu osoko gizarte eta pertsonen arteko antzak azpimarratu nahi dira. Bestetik, ezberdintasunak. Jakina, bi muturren arteko aldakiak eta konbinazioak ugari dira. Euskal Herrian egin den antropologian ere halako barietatea dugu. Bai etxeko eta bai kanpotik etorritako idazleetan, talde bietan, berehala susmatzen dira ezberdintasunak. Kontua ez da «etxeko idazle/kanpoko idazle» bereizketa dagoenik. Kontua bestela da: hots, zer nolako molde teorikoak erabiltzen dituzten.

Euskal Herriko hiriburu batean «herri kulturaz» izenpean antolatu zen mahai-inguruan, debatea biztu asmoz, datu etnografiko ederrak ematen ari ziren arren, teoria alde batera utzia zegoela bota zuen batek. Nolabait, hala esan zuena oker zebilen, zeren eta bazen gure etnografiarekin batera antropologiazko kontzepzio diferenterik, Eskola, autore edo modeloen izenik aipatzeko, hizlari bakoitzak bere bidea aukeratua zuen, deskripzioak, datuak eta etnografia jendaurrera ekartzerakoan. Kosmologia ezkutu baten haritik azaldu zituen batek berak bilduriko datuak. Nik neuk giro sozialaren arlotik jorratu nituen neureak. Eta, banan-banan, hizlari bakoitzak bereari ekin zion, jarrerara bakoitza errealitatearen azalpide ezberdina zelarik. Nahitanahiez, «etnografia/teoria» harremanen aurrean ibiltzen gara beti. Eta nolako harremana den funtsezkoa da, zeren harreman honek bizi gareneko mundua nolakoa den definitzen bait du, askotan gizarte eredu objektibatzaraino heltzen delarik.

Nolabait, herri kulturaz idazten dutenak bi jokaeraren artean mugitzen dira. Alde batetik, «sobrebientzia» hitza darabiltenak daude. Beste alde batetik, «asmakizuna» edota «konstrukzioa» edo «eraiketa» darabiltenak daude. Lehenengo kasuan, herri kulturak aintzinako bizimoduaren trazak ematen ditu. Areago, hiltzearen ohi dagoenez, lehen bait lehen jaso eta jakinarazi behar ditugu. Datuak bilduta eta deskripzioak eginda, gure antigoaleko aztarnak eta sustraiak ezagutzeko kapazak gara. Postura honetan

ibiltzen direnentzat iragana inportantea da. Orainaldiko bazterreko bizimoduak zehatz-mehatz ikertuta, iraganeko egitura sozialak, sinesmenak, kosmologiak, jokaerak eta pentsamoldeak agertarazi nahi dituzte.

Herri-kultura «konstrukzio-tzat» jo dute askotxok. Hau botatzeak zera nahi du esan: herri-kultura ez dela berez esistitzen, kanpotik definitua dela baino. Ikertzen ari garen bizimoduaz kanpo sortu eta garatu izan diren ezaugarriak eta definibideak erabiltzen ditugulako, «herri-kultura» deritzona asmakizuna edo *mementu historiko bakoitzaren 'kreaioa'* dela azpimarratzen da. Oro har, bereizketa nagusi bat suertatzen da herri-kulturaren ikerlanetan: bizimodu hiritarren trazak eta besteak. «Besteak» dira herri-kultura. «Besteak» hau, horregatio, zabalegia da, eta hurrengo berizketa bat egiten da. Batzu, etorkiz hiritarrak ez izan arren, bizimodu hiritarrei hurbildu zaizkie. Beste batzu, oraindik mundu modernotik urruti daude. Beraz, argumentazio honi segituz, bada selekzio-pozesu bat. Entresaka eginez, bizitza moeten artean zenbait aukeratzen dira, egokiagoak bait dira beste batzu baino, herri-kultura zer den aztertzeko eta nolakoa den adierazteko. Ondorioz, ikertzaileak «herri kultura» ikasten duela dioenean, alde aurretik berak aukeratu du zer den «herritarra», «ez dena» alde batera utziz. Ikerkuntzaren prozesu honi «selekzioa» «asmakizuna» edo «konstrukzioa» deritzote zenbaitek herri kultura, disziplina eta ikergai akademiko gisa ulertuta, errealitatean barik, antropologoen eta ikertzaileen mundu-mapetan bakarrik esistitzen da eta. Antropologoen eta gizarte zientzialariek ezetik, herriak berak ere «egiten» du, «kreatzen» du tradizioa, iraganetik eta orainalditik hautatuz eta espreski nahastuz bestelako ezaugarri sozio-kulturalak. Bai Hobsbawn & Ranger-en (1983), eta bai Williams-en (1980) lanak ezin argiagoak dira⁴.

«Asmakizuna» hitza erabiltzen dutenek eta «sobrebientzien» adierazpideei atxekitzen direnek abiapuntu bera dute baltzuan: orainaldiko bizimodu nagusiaren aurrean 'bazterreko zerbait' perzibitzen da. Bi jarrerak historikoak dira, hau da, historian kokatzen dituzte ikasteko diren gizabanakoak eta bizimoduak. Hala izanik ere, jomugak dituzte ezberdin. Erabiltzen dituzten historiaren nozioak ere oso ezberdinak dira. Biek, bestalde, konpartitzen dute honako eritzia: herri kulturatzat jotakoa eta bestelako bizimoduak elkarrekin edo elkarren ondoan suertatzen dira. Denbora berean bizi izanik, izankide dira.

Bizimoduak ez dira neutroak, ordea. Bizimodu bakoitzak harreman sozialen sare berezi bat dakar bere baitan. Giza beharrei aurre nola egin, nola berdindu, nola asetu eta gainerako problemek aurpegi ematen diete gizabanakoek, eraikitzen dituzten sistema sozialen bitartez. «Herri kulturaz» izendatzen ohi dugunak *bazterreko kidea* ezagutarazi nahi du: indarrik, bozik eta estimarik gabeko harreman sozial eta produktiboen (azpiko) sistema. Sistema sozialen koesistentzia ez da simetrikoa gaur egunean nagusi dugun merkatuko ekonomian. Indar eta eskubide berdineko izankiderik ez dago. Indar eta eskubide berdineko pentsamolderik eta portamolderik ez dago. Haien arteko harremanak asimetrikoak dira. Eta haien arteko erlazioak politiko-ekonomikoak dira.

Batzutan nabarmenez, bestetzutan ezkutuan, herri kulturaz diharduten izkribu askotxori nostalgia edo erromantizismoaren kutsua darie. Halakoxe kutsurik dakusagu orainaldiko bazterrek antigoaleko denborari dagozkion sistema sozialetan eta pentsamoldeetan kokatzen dituzten azterketetan. Pertsonak, ordea, gaur eguneko urtean bizi dira eta gure denboraldietako harreman sozialen barruan ikasi behar ditugu, gaur eguneko munduan hartzen dituzte eta beren erabakiak.

⁴ Aurrerago hitzegiten dut autore hauen ideiez sakonkiago, Zuberoako herri antzerkia etnografikoki aurkeztu ondoren.

Nostalgiatik eta erromantizismotik alde egiteko ihespide nahikoak daude. Gure artean gutxitan praktikatzen den ariketa batek zera dio: bizimoduak ez dira suertatzen espazioan eta denboran elkarrengandik aldenduak, *artikulatuak* baino. «Herri kulturaren» azterketan buru-espekulazioak alde batera utzi nahi duenak, edo «herri kulturaren» izkribuetatik ondore mamitsuagorik atera gura duenak kontutan har beza premiazko dugun modeloak permititu behar digula ikusten, pertsonak beren buruetaz erabakiak hartzen dituztela, maizasko kontrolatzen ez duten, eta aurre egiten saiatzen diren, mundu politiko-ekonomiko batean.

Laburbilduz.

Bronislaw Malinowski-k tokian tokiko lana instituzionalizatu zuenez gero, antropologia sinkroniaz, egituraz, orekaz, eta konpartituriko baloreez mintzatu zaigu luze xamar. Historiaren haritik, berriz, aldaketa dugu gai garrantzitsua. Bi bideak lagunkide izaten dira, ordea: aldaketak egitura-pean suertatzen dira eta egiturak ganbiatzen dira. Peter Burke historialariak aitortu duenez, «historia sozial» edo «soziologia historiko» bat (izena berdin dio, diosku) behar dugu: (1) barneko ulerpenaz eta kanpoko adierazpenaz diharduena; (2) orokorra eta berezia biltzen dituena; (3) egiturak bilatzen soziologoak daukan jokabidea jasotzen duena; (4) aldaketak adierazten historialariak daukan jarrera hartzen duena (ikus Burke 1980:33); eta (5), berau neuk erantsia da, etnografiaren xehetasunak eta ñabardurak, antropologia bila dabilenak, erakusten dituena.

Tradizioaren eta herri kulturaren ikergaiak bai benetan eta ezin hobeto biltzen dituela antropologiaren eta historiaren azterpideak. Azken hamarkadetako literatura antropologikorik konprometatuenak behinik behik halaxe oharterazi du. Literatura honek menerapen eta erresistentziarako espazio eta denbora kulturalaz idatzi du luzaro: hau da, kulturaz eta menperatzaileen eta menperatuen arteko harremanez. Gizarte, klase sozial, hegemonia, agentzia eta kultura bezalako berbak eta nozioak funtzesko eta eztabaidagarri bihurtu dira. Tresna analitiko eta bide teoriko berriak frogatuak izan dira, aztergileek jasotako datu etnografikoen argira. Eta eztabaidaren atzean, desapio gogor eta arriskutsua dago: kulturaren eta historiaren arteko hartu-emanak.

Antropologiatik eta historiatik, beraz, argudio aztergarri berria heldu zaigu: bide ekonomikoen, ibilera politikoaren eta iharduera kulturalen arteko harremanez galdetzen dute oraingo itaunketa akademikoak eta idazkera etnografikoak. Bi korrante bereiz ditzakegu historiaren eta kulturaren arteko loturez diharduten ikerlanetan: alde batetik, Estatu Batuetako «jokaera hermeneutikoa» dugu, eklektiko nahikoa, zeinak errelatibismo historiko-kulturala indartzen bait du; beste alde batetik, badugu idazle talde bat, «ekonomia politikoa» izenpean elkar daitezkeenak. Hauek formazio sozialak eta harreman sozial egituratuak ikasten dituzte, bereziki, klase sozialen arteko erlazioak (ikus Rebel 1989a, 1989b).

Europako testuingurura etorri gero, bi azterpideok (hermeneutikoa eta politiko-ekonomikoa, alegia) hurbiltzen eta elkartzen saiatu izan ziren ikerlan antropologikoen artean, Erik Wolf-en liburua, *Europa eta Historia Gabeko Jeendeak* (1982) hain zuzen ere, aurreneko ahalegina da. Wolf-en jokaera hauxe da: nola bizi diren jeendeak eta nola esperimentatzen dituzten bizi dituzten harreman sozial ezberdinen artikulazio eta loturak.

Herri kultura aztertzeak gizarteko gatazka eta kontrajarpenak astintzen ditu. Tokian tokiko arazo sozialen ikasketek komunitateek eratzen dituzten muga territorialez gaindi

ihardun behar dute, zeren ibilbide sozial zabalagoekin harremanduak eta kutsatuak gertatzen bait dira.

Herri kulturari tradizioa irizten ohi zaio. Eta tradizioaren azterketan gure artean gutxitan lantzen dena zera da: kulturaren eta historiaren arteko harremanak; hau da, erlazio sozialen, bilakaera politikoen eta iharduera kulturalen arteko loturak. Beraz, honakoaz mintzatzen ari naiz: alde batetik, nekazal giroko harremanak eta ikuskerak nolatan datozen «tradizio-tzat» definituak izatera, noiz eta (i) erlazio ekonomiko ezberdin eta zabalago zehatzak gainean jartzen direnean, eta (ii) estatu-nazioak bideratutako erlazio politikoei tokian tokikoak nagusitzen dituztenean; beste alde batetik, zera galde-tzen diot neure buruari, nolatan datozen zenbait iharduera kultural erritual «tradizio» edo «konspirazio» modura definituak izatera, segun eta zein ideologiatatik begiratzen zaien.

Kontraste honen adibide ederra Donapaleun 1991. urtean antzezturiko Toberak ditugu: ezkerreko indar politikoek nekazal gizarteko esapide kultural 'tradizional' batez baliatuz eskubiko indar politiko-ekonomikoen 'tradizionea' irripartsu bezain gogorki salatu zuten. Tobera hauetan bi tradizio suerte ikusi genituen plazan: bata subertsiboa, ordenu sozial ofizialaren kontrakoa; bestea, aginkaria, ordenu sozial ofiziala berlegitimatu nahi zuena. Lehen Donapaleuko plazan, eta gero Muskildikoan, elkarren pare agertu ziren tradizioaren bi kontzepzio hauek, ganbiokorra eta egonkorra alegia.

II KAPITULUA

PIRINIO MENDIAK: GEOGRAFIAREN IKUSKERA SOZIO-KULTURALA

Antropologia Hego Europan: zenbait arazo eta galdera teoriko

Zenbait arazo teoriko antzeman daitezke Hego Europako gizartearen eta kulturen ikasketan. Lehenengoz, antropologiaren eta historiaren arteko harremanak nolakoak izan behar diren etengabeko eztabaida izan da. Honetaz, Davis-ek (1977) bi liburu proposatu zituen gidari gisa: Lison Tolosana-ren *Belmonte de los Caballeros: a sociological study of a Spanish town* (1966) eta Blok-en *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960* (1974). Beste liburu garrantzitsu batzuk ekonomia politikoaren esparruan aurkitu zuten giza errealitatearen «adierazpena»: esate baterako, Schneider & Schneider-en *Culture and Political Economy in Western Sicily* (1976) eta Cole & Wolf-en *The Hidden Frontier: ecology and ethnicity in the Alps* (1974) dira aipagarri. 1980. hamarkadan hainbat antropologo ari izan dira antropologiaren eta historiaren artean bestelako harremanak ikertzen, eta zenbait egilek, alde batetik, idatzitako testu historikoak, eta bestetik, berriemaileek beren iraganaz produzitzen dituzten diskurtsoak bereiztu dituzte (ikus McDonald 1986, Moss 1979). Era berean azaldu da Zonabend-en lana (1984). Idazle honek Historia eta Denbora bereiztu ondoren, biografia pertsonalak eta senidearen denbora ikasi ditu. Autore honen eritziz, denbora moeta biak Historiak ahaztuta daude. Hontaz, bereizketa berri bat proposatzen du: historia eta gomuta. 1986. urtean, Davis-ek bere liburua argitaratu zuenetik ia hamar urte iraganik, historiaren eta etnografiaren arteko harremanez Josep Llobera antropologo katalanak idatzitako artikulu polemiko batek Hego Europaz diharduten beste antropologo batzuren erantzuna jaso zuen. Eztabaida hau *Critique of Anthropology* aldizkarian argitara eman zen VII vol. 2 eta 3 zenbakietan. Oro har, eztabaida honetatik zera eskatzen da nekazal Europaren ikasketan ari diren ikertzaileengandik: iragana eta oraina integratzen dituen paradigma interpretakor bat erabiltzea. Hau da, historia «field wor» edo «bertako iharduera» laburrean sinkronikoki bildutako datu-andanaren kontestualizabide modura erabili beharrean, dimentsio diakronikoak analisian zati garrantzitsua behar du izan.

Bigarrenez, «ondraren eta ahalkearen» kontzeptuak azpimarratu zituzten hasierako ikerlanek Hego Europan, eta, beraz, modu orokor honetara ikasiak izan ziren gizarte eta kultura asko, batez ere Mediterraneo aldekoak (ikus Peristiany 1965). Beste lanek «patroi-bezero» («patron-clientship») izendatuak izan ziren harreman moeta batzu aurkitu zituzten. Hala ere, kategoria hauen «unibertsalitatea» (hots, aplikatasun orokorrik bazutenez) ezeztu zuen geroko iharduera antropologikoak, tokian tokiko zeheztasunek eta kontestualizazioek kontzeptu hauen esanguran aldaketa sakonak produzitzen zituztela

erakutsiz⁵. Lever-ek (1986) honako baieztapen erradikalaz juzkatu du arazoa: «ondra/ahalke kontzeptuak 'engainio' bihurtu ziren, zeren eta kontzeptu hauek ikertzailearen begiak kendu bait zituzten nagusi ez ziren talde sozialen baloreetatik; era berean, ezin zuten adierazi zergatik aldatzen ziren gizarteko baloreak» (83.hor.).

Beste alde batetik, B.J. O'Neill-ek (1987) argumentatu du «ondra/ahalke» eta «patroi-bezero» kodigoak ez direla bat ere egokiak «Mendiko Europa» deritzona ikasten dugunean, alderdi honetako mapa kulturalak eta ekologikoak eta Mediterraneokoak bereiztekoak direla azpimarratzen duelarik. Alegia, ezberdintasunak geografian eta kliman ezezik, kulturean eta gizartean ere badautza⁶.

Badago bestelako interes akademikorik Hego Europako antropologian. Alde batetik, «emakumezko gizona» jeneroari buruzko ikerketak daude, batez ere 'ezkontza' eta etxekoen lan-zatiketa eta ekonomia estudiatzen dituztenak. Indar materialen (hau da, sozialen, ekonomikoen eta politikoen) eraginkortasuna, errepresentazio sinbolikoen jokabidea eta identitatearen erakuntza dira gako jeneroaren ikerketan. Eta Hego Europako nekazal gizarte guztietara hedatu daitekeen adierazpide bakar bat ez dute aurkitzen antropologoek. Laburbilduz, «gizona» nagusigoaren» eta «emakumezkoen menpekotasunaren» ikasketan, klase, erlijio, hazkuntza eta bertan bertako bereiztasunak kontutan hartzekoak dira (ikus esate baterako Herzfeld 1980, Wikan 1984, Lever 1986).

Sarrera honi amaiera emateko, esan dezagun badela azken bolada honetan jokabide bat, Hego European ezezik, beste sailkapen geografikoetan ere nabarmentzen dena: modernismo-osteko «subjektibitateak», «erreflexibitateak» eta «benetakotasunak» ekarri duten etnografia gisakoa. Antropologia-era honen hasierako adibide aipagarri zenbait Hego European eta Mediterraneoko kulturetan hauexek dira: Rabinow (1977), Belmonte (1979), Abu-Lughod (1985), Herzfeld (1985), eta gehiago. Esperimentazio etnografiko honetan bi jokabide bereiz daitezke: alde batetik, antropologoa pertsona subjektiboa dela erakutsi nahi da, eta horretarako, ikertzailearen sentiberatasuna, eta jarrera ideologikoa etnografiagintzara agertarazten dira; beste alde batetik, antropologiaren miaketen eta analisiaren giharra bertso, kantu, dolumin, esaera zahar eta gainontzeko testu folkloriko eta historikoetan aurkitzen da.

Hego Europako ikasketa antropologikoak, orduan, bideraketa eta bornu teoriko frango erakusten ditu. Ugaritasun honen ondorioz honakoa galde daiteke: antropologiaren ikuspegitik begiaratuta, aparteko erregio sozio-kultural bat osatzen dute Mediterraneoko herriek? Fernand Braudel (1985) historialariak idatzi du badirela bi Mediterraneo: gurea eta besteena; transhumantzia oinarritua bata, nomadismoan bestea; giristinoak eta islamdarak, alegia. Hala ere, Braudel-ek baieztu du erabil daitekeela «Mediterraneoa»-ren kontzeptu bat, azterketarako unitate lagungarri bezala ulertu behar duguna. John Davis antropologoak ere (1977) hitzegin du «Mediterraneoa»-z. Helburu ezberdineko jende eta gizarte askoren arteko interakzio sakon, luze eta ganbiakor-tzat eman du Mediterraneoa Davis-ek. Hala izanik ere, Davis-ek defendatzen du badirela zenbait gai, zentzu hertsian «Mediterraneo» izeneko estudio edo ikerketa sail batez berba egiteko bide ematen dutenak.

Irudi eta eredu kulturei kasu eginez gero, arraz interesgarria da ikustea nola bereizten diren Mediterraneoko bi mundu hauek (giristinoak eta musulmanak, alegia)

⁵ Herzfeld-en (1980) eta Wikan-en (1984) etnografiek ederki agertzen dute ideia hau.

⁶ Beste antropologo batzuk ere ezberdintasun hauetan oinarritu dituzte beren ikerlanak. Ikus, esate baterako, Burns (1963), Wolf (1966) eta Laslett (1983, 1984).

Hego Europa osoan zehar suertatzen diren ospakizun eta besteetan. Beren modura, Pastoraletako turkoek erlazio honetaz dihardute. Beste alde batetik, ez dugu ahaztu behar Errekonkista Pirinioetako erresuma girstinoek hasi zutela.

Antropologia Pirinio mendietan

Arkeologiak irakatsi digunez, mendietan hasi zuten beren historia Europa aldeko jenteek. Eta historiak agertu duenez, mendiko eta lautadako gizarte eta kulturen arteko harremanak funtsezkoak izan dira gizarteko antolamendu politikoetan. Antropologiak ere azaldu du badirela Europako eskualdez eskualde bestelako antolamendu sozialak eta ulerkerak kulturalak. Lehen esan bezala, Laslett (1983, 1984) eta O'Neill (1987) antropologo-ien ikerlanetan antzeman dezakegu ezberdintasun hauen berri zehatzagoa.

Pirinio mendiak Hego European daude, Espainia eta Frantzia estatuen arteko muga dira. Mendizerrako bazter bat Mediterraneoan eta bestea Atlantikoan egonik, bertako jendeen eta gizarteen ezaugarri kulturalak ez dira antropologian «mediterrano-tzat» izendatzen, baizik eta «mendiko Europa» izenarekin ezagutzen.

Etnografiak eta historiak esaten digutenez, mendiko lurralde honetan bi gai dira funtsezkoak: «harana» eta «etxea». Bi kontzeptu hauen inguruan eratu dira Pirinioetako jendeen mundu ekonomiko, sozial eta sinbolikoak. Kontsultatu ahal dugun literatura zabala da, eta bai lan historikoak, bai konparatiboak eta bai tokian tokikoak nahiz orokorrak eskeintzen dira. Lan hauek diotenez, mendialde europear honetako gizarteek eta kulturek honako praktika sozialak dituzte baltzuan: alde batetik, familia tronkala, etxaldearen dibidiezina eta primutza; bestetik, haranek edo bailerek idar politiko-administratibo berezia dute. «Haranek» eta «etxeek», ordea, ez daukate esangura berbera historiako mementu denetan, ezta ere alderdi orotan.

Geografiaz gaindi

Fernand Braudel (1985) idatzi duenez, Mediterraneo aldeko gizakien historiak mendi eta muinoetan du hasiera. Areago, Alpe, Apenino, Balkan, Tauro, Libano, Atlas, Pirinio eta Iberia Penintsulako mendikateetan horren aztamarik badela baieztatzen du. Dударik gabe, mendia/bailera edo goiherri/beterri harreman-sare bakoitzak gizarte-antolamendu eta kultur-kontzepzio bereziak sortarazi zituen geografian zehar. Gaur egunean Zuberoa izenaz ezagutzen dugun unitate hori Uhaitz Handia haranak osatzen duen muga fisikoa da. Beraz, gure azterketa antropologikoak haranaren nozioari begiratu behar dio. Nahitaez, begiratze honek historikoa behar du izan.

Pirinio mendiez idaztean, maiz aipatzen da komunitate kultural jakin baten aurrean gaudela. Bi mazaletan (gaur egun diren Espainia eta Frantziako bortuetan eta haranetan, alegia) bildu diren sinesmen, usadio, tresna eta lan-teknikek badutela zerbait baltzuan etnologo eta historialari askok azaldu dute. Ondorioz, Pirinioetan zehar berezitako elkartasun-kutsu honek enbor kultural batez mintzatzeko bide ematen digula azpimarratu da. Hala ere, arretaz ibili behar dugu, zeren eta Pirinio aldeko gizarteen historia eta giza harremanak dimentsio-askodunak bait dira.

Julio Caro Barojaren lanak (1988) ederki argitzen du arestiko puntu hau. Caro Barojaren obran ikus dezakegunez, Pirinio mendiak, berauen jendeak, bizimoduak eta

eragina modu ezberdinez izan dira interpretatuak historian zehar. Pirinioak, bestalde, orientabide fisiko-geografikorako erreferentzi puntu apartak izan dira, garai historiko bakoitzak bere modura eta bere betebeharrak berezkoen arabera azaldu dituenak. Ideia honi lotu guran, Caro Barojak urte-multzoz luzea hartzen du aztergai, grekera klasikoko zenbait testutatik hasita Behe Erdi Aroan bukatuz. Bost ikuskera bereizten ditu autoreak. Beronek dioskunez, Pirinio mendiez egindako lehenengo saiok «mitiko-poetikoak» ziren, Ondoren, «geografiko-politikoak» deritzan beste ikuskera bat bilatzen du: Pirinio mendizerra eta Ebro ibaia elementu esanguratsuenak ziren, berek ezartzen zituzten-eta erromatarren eta karthagotarren arteko gatazkaren muga fisiko-politikoak. Hirugarren ikuskerak aspektu «ekonomiko-sozialak» izendatzen zituen. Datu eta gogoeta etnografiko, geografiko eta antolamendu sozio-ekonomikoen berri agertarazi du ikuskera honek. Halaber, alderdi fisiko ezberdinetan kokaturiko talde etnikoez ziharduen.

Iberia penintsulako nagusigoa izan zutenean erromatarrek utzi zuten testigantzak osatzen zuen laugarren ikuskera. Boskarrenak Erdi Aroko Pirinioetan errotzen hasiak ziren bi kontzepturen berri ematen zuen: «bailaren» nozio politiko-administratiboa; eta «etxearen» inportantzia. Denboraren iraganaz, bitzuko, bailera eta etxea alegia, *kontzeptu etnografiko aparteko* bihurtu dira.

Pirinio mendateko etxeak eta bailerak

Behe Erdi Aroko dokumentuetan aurki daiteke Pirinio mendikateko baileren eta estatu edo erregetzaren arteko harremanen frogak. Esan daiteke baileraren nozioa Erdi Aroan osatu zela, feudalismoarekin harremanak egonik (ikus Lacarra 1972, Pallaruelo 1988). Ageri denez, artaldean transhumantziak eskatzen zituen organizazio-ordenuak, antolamenduak eta hierarkiak tankeratu zituzten baileren erakunde berezkoak. Aipatzekoa da, beste alde batetik, haran hauetako «etxeak» hartu zuen nortasun propioa eta nabarmena.

Bizimodu bereziak, ondorioz, ikus ditzakegu Pirinioetako gizarteetan. Bi ohar, aldiz, behar ditugu hona ekarri. Bateko, herri edo herriska batzuk osatzen zutela bailera bakoitza, baileraren mugak ez zirelarik beti izaten haran naturalekoenak. Honek tirabirak sortu zituen baileren artean, bortuko pentzetan bazkaltzeko eskubideak zirela kausa. Besteko, tentsioak eta tirabirak izaten zirela haranen eta estatuaren edo monarkien artean, bai Erdi Aroan eta bai geroko Antiguu Régimen-pean. Gatazkak eta litigioak aski ezagunak dira. Mugaz alde batetik, Frantziako Iraultza Burgesaren ondorioz deuseztu egin zen haranetako buru-jabetasuna. Mugaz beste aldean gauza bera suertatu zen XIX mendeko liberalen garapen militarrek baileren (eta oro har, tokian tokiko botereen) eta estatuaren arteko konfliktuak handitu arazi zituztenean.

Europa aldeko mendizetarako bizimodu latz eta gogorreko gizarteak eman dituzte. Fernand Braudel-ek (1985) gogorazten digun bezala, gehiagi populaturiko eskualdeak izan dira, eta ondorioz bertako askok emigratzera jo behar izan zuten. Hala gertatu da Pirinioetan. Eskualde honetako gizarteetan, bestalde, gizabanako asko eta anitz interes aurki zitezkeen. Honek zera gura digu esan: bazirela ganaduaren transhumantzia oinarritutako gizarteetan konflikturik sortzeko eta azaltzeko bide ugari. Haien artean honakoak ditugu aipagarri: lehenengo, baileren arteko harremanei buruz, bortuko pentzen jabegoak eta erabilpenak tirabirak sortzen zituzten; bigarren, artzaiei eta nekazariari arteko harremanak ez ziren errezak izaten; hirugarren, nagusiak eta morroiak izaten ziren, baita ere jabeak eta maizterrak; laugarren, haranen eta estatuaren artean lege-

prozesu gogorrek izaten ziren; eta gehiago. Maila estrukturalaren aldetik ikusita, harreman moeta hauek gatazkaren posibilitatea dakarte. Praktikan gatazta ekarri zuten. Eta berdin gertatzen dela gaur egunean ere erakustea historiak zein soziologiak hartu dute beren kargu. Antropologiak eta etnografiak, ordea, ihes egin dute maizasko «gatazkaren» gai garrantzitsu honetatik, zoritxarrez.

Gaur egun, Europa aldeko mendizerrak populazio gutxiko alderdiak dira. Emigrazio handia dago, eta artzaintza eta nekazaritza (egun «mendi ekonomia») izenez ezagutzen duguna) subsistentziako bizibideak dira. Zenbait tokitan turismoa bihurtu da dirubide. Halakoa dakusagu Pirinioetan ere, non artzaintzak eta nekazaritzak ia hondoa jota, izugarritzko depopulazioa gertatu den mende honetan zehar. Turismoaren industria heldu zaie, baina gehienetan ez dago bertakoek kontrolatuta edo bideratuta, eta arazo ekologikoak sortu dira⁷. Egoera hau egiturazkoa denez (estrukturala, alegia), estatu-politika zein den eta erabaki ekonomikoak nondik datozen derrigorrez azertu behar ditugu. Euskal Herrian praktikatzen den etnografia bide hauetatik barrena mugitu beharrean dago aspaldiko partez.

Non dira gaur egunean Pirinio mendietako 49 haranak edo «paisak»? Beren nortasuna ahuldu egin da, eta beren ezaugarri kulturalak nahastu egiten dira beste gisatako batasun politiko, juridiko, ekonomiko eta administratiboekin. Alde batetik, bi estatu moderno eta zentralista⁸; printzipado bat; hiru erregio frantses (Aquitaine, Midi-Pyrénées eta Languedoc-Roussillon); sei departamendu frantses (Pyrénées Atlantiques, Hautes Pyrénées, Haute-Garonne, Ariège, Aude eta Pyrénées Orientales); mila ehun eta hirurogeita sei udalerri frantses; lau elkarte autonomo espainiar (Cataluña, Aragón, Navarra eta País Vasco); zazpi probintzia espainiar (Gerona, Barcelona, Lérida, Huesca, Zaragoza, Navarra eta Guipúzcoa); eta bostehun eta berrogeitamar udalerri espainiar (ikus *Les Pyrénées...* zba).

Arestian argudiatua kontutan harturik, galdera hau erantzun behar du gaurko etnografiak: «ardatz atlantiko», «Europa Batua», «euskal Y-a», «hegoaldetarren neokolonialismoa» eta abarreko esakerak eguneroko lengoian finkatu diren mementu historiko honetan, zernolako esangura geografiko, politiko eta sozialak dauzkate gaur eguneko Pirinioetako «bailerek» eta «etxeek»? Nahitanahiez ekonomia politikari egin behar diogu kasu. Galderari erantzunik ematekotan, adibide zehatz batez baliatuko naiz: Saison edo Uhaitz Handi haranaz, Zuberoraz, alegia.

Uhaitz handiko harana edo Zuberoraz

Caro Barojak (1971) Euskal Herriko zenbait paisaia-batasun bereizten ditu, non beste hainbeste egitura kultural eta sozial aurki ditzakegun. Egitura kultural eta sozialak ezezik, bestelako esangura antropologikoak eta linguistikoak agertzen zaizkigu paisaia-batasun hauetan.

Pirinio mendateko paisaia alpinoa aldendu egiten da Bizkaiko eta Gizpuzkoako paisaiatik. Are gehiago Arabako lautadatik eta Nafarroako erriberatik. Zenbat eta gertuago Aragoi Garaitik (España aldean) eta Biarnotik (Frantzia aldean) hainbat eta nabarmenago antzematen da kontrastea. Bitan agertarazten da kontraste hau: batetik, «valle», «pais»

⁷ Haien artean Sonporteko lurpekoa, Zuberotik Nafarrora iganarazi nahi den gasbidea, Pirinioetako Parkea eta zenbait elektrizitate-bide arazo berri hauen adibide bakan batzu besterik ez dira.

⁸ 1980. hamarkadan deszentralizazio prozesu bat hasi zen Espainia aldean.

ibar edo haranaren nortasuna oso markatua da; bestetik, arkitektura bera. Bestela esanda, azalaz gain (geografiaren eta paisaiaren moldeaz landa, alegia) edukian ere (kodigo kulturallean) geuregana dezakegu aldaera: zuberotarrek hizkuntzaren xehetasun zenbaiten bitartez, portaera erritual zenbaiten bitartez eta, baita ere, beren buruak berezitat jotzearen bitartez (Euskal Herriko beste pertsonak «manexak» izendatuz nolabaiteko zentzu despektiboaz) gainontzeko euskaldunengandik aldentzen dira nahita, kontzienteki.

Zuberoako nortasun berezkoa bidaiari, idazle eta jakitun askok aipatua dute: batetik, haranetako garapen historiko-soziala eta linguistikoa; bestetik, paisaiaren etxe ohol-beltzezkoak; beste alde batetik, zuberotarren «ethosa». Hiru aspektu hauetaz berba egin behar dugu apur bat.

Euskal Herriko etxearen arkitekturari gagozkiolarik, lau etxe moeta mintzatzan zaigu Caro Baroja: «meridional», «medio», «pirenaico» eta «atlántico» izenez ematen dituenak. Euskal Herriko etxe gehienak «modelo atlántico»ari darraizkiolakoan daude ikertzaileak (ikus baita ere Yrizar 1965, Baeschlin 1968 eta *Lauburu* 1979). Hala ere, bestelako etxeak baditugu: Nafarroa aldeko Burgete, Aezkoa, Salazar eta Erronkari haranetan, bateko; eta Zuberoan, besteko. Mendi garaiko etxeek nabarkiro erakusten dute teilatuaren inklinazioa edo jeitsiera, «modelo pirenaico»-ari darraizkiola. Zuberoako etxeek, bestalde, Nafarroako etxe piriniarretik alde egiten dute, Biarnoko etxe-arkitektura moetaekin bateginez.

Pirinio mendekateko haranak historikoki, politikoki, kulturalki eta ekonomikoki ikertuz gero, autarkiarik gutxi behatzen dugu. Ekonomiaren aldetik begiratuta, Severino Pallaruelok (1988) Aragoi Garaiko bailerez aurkezten dizkigun datuak, dokumentuak eta iradokizunak kontutan hartuz gero, begibistan da hango haran eta ibarretako bizilagunentzat kanpoaldeko harreman eta tratu ekonomikoak garrantzi handikoak zirela. Baztan haranean Alejandro Arizcun Celak (1988) 1600-1841 urte-bitartekoaz egindako saioak kanpoaldeko hartu-eman ekonomikoez ezezik, haranaren aldaketa sozialaz ere dihardu, talde sozialen eta ekonomikoen mugikortasuna erakusten duelarik, hau da, haranaren barne-aldakortasuna.

Beste alde batetik, aspalditik izan dira Pirinioak pasabide ezaguna, dexente erabilia. Transhumantziako artzainak, tropa militareak, urtegi eta iturri ondoko ostatuetaarako bisitariak, Santiagoko erromesak eta bestelako bidaiariak besterik ez dugu gogoan euki behar. Areago, euskararen beraren lexikoa kontaktu honen lekuko dugu.

Harreman ideologiko eta politikoei gagozkiela zenbait liburuk eta artikuluk merezi dute aipamen sarrera honetan: Baigorri baileraz Pierre Bidart soziologoak (1977) egindako saioak tokian tokiko boterearen murrizketa historian zehar zernolako norabideetan barrena suertatu den aztertu du. Beltza-ren (1978) eta Piarres Xarrinton-en (1979) artikulua ere ildo honetatik datoz. Beste alde batetik, Peter Shalins historialariak (1990) idatzitako saioan analizatzen dira Kataluinako mugaz bi aldeetan diren bi herriren arteko erlazioek tankeratzen dituzten espazio politiko, ekonomiko, kultural, eta sozialen arteko berdintasun eta ezberdintasunak, Frantzia eta Espainiaren arteko mugaren arbitrariotasuna erakutsiz.

Aurrera jo baino lehen, dakigun zer jazo den Zuberoan denboraren iraganaz, eta zehaz dezagun zer ekarri dieten estatuaren itzalak eta lekukotasunak bertako bizilagunei.

Esan bezala, Zuberoako nortasuna linguistikoa, historikoa eta geografikoa zein estetikoa da. Batasun geografikoaz berehalaxe jabetzen gara, hain zuzen ere Saison edo Uhaitz Handi deritzan haranak osatuaz. Barneko zatiketa administratiboak ere barne-bailera edo ibar txikiagoetan oinarrituta daude (ikus Goyhenetxe 1985).

Historia Aurreko aztarnak alde batera utzita, esan dezagun euskaldunak tribu-antolamendutik erregetzara iragan zirela Iruñea aldean godo eta frankoen garaian (ikus Caro Baroja 1971). VII mendean agertzen da lehenengo euskal dukerria, eta 824. urtean Eneko Aritzaren izena datorkigu Iruñeako errege-tzat. 1023. urtean Zuberoako bizkonterria gauzatzen da. Antza denez, Nafarroako erregeen eta Zuberoako bizkondeen artean harreman sendo eta adiskidetsuak garatu ziren, harik eta Gilen X hil zen unerarte, 1137. urtean. Harez geroztik Nafarroatik aldentzenago eta Iparreko erregetzara lotzenago hasi zen Zuberoako bizkonterria, Lapurdikoarekin batera. Zuberoako azken bizkontea, Auger de Miramont, bizkonterria uztera bortxatua izan zen 1307. urtean, Nafarroan babes politikoa bilaturik, Ingalaterrako erregearen aurkako burrukak galdu ondoren (ikus Goyhenetxe 1985)⁹.

Beraz, Behe Erdi Arotik behinik behin abiatzen dira Zuberoaren eta estatuaren arteko harremanak. Bazuten zuberotarrek, Pirinio mendate osoan beste askok bezalaxe, beren zuzenbide, lege eta instituzio propioak, nagusiki «etxearen» antolamendua eta «herri basoak» bideratzen zituztenak. Instituzio hauei 1789.eko Frantziako Iraultzak eta estatu modernoaren agerketak eraso egin zieten.

Orduan, Iparraldeko eskualdeen historia Akitaniari lotuta agertzen da VII mendetik IX mendera arte, konterri, bizkonterri eta jaurerrietan oinarritutako organizazio feudala gorpuzten ari zelarik. Uhatz Handi izeneko harana antolamendu feudal honen zati bihurtu zen IX mendean, Zuberoaren bizkonterria kreatu zenean. Bailerako instituzioek indarra izan zuten, eta Frantziako Iraultzara arte ikusten dira feudalismoarekin eta Antiguo Régimen-ekin harremanetan.

Goyhenetxeri jarraikiz, parrokia zuten zuberotarrek administrazioaren lehenbizikoa oinarria Erdi Aroan. Hirurogeita bost parrokia ziren. Parrokia bakoitzak «zainkos» bat zuen, leinuaren burua, komunitatearen arduraduna zena. Heredagarri izaten zen kargu hau. Parrokia batzuren elkartetak «igurbea» osatzen zuen. Zazpi igurbe ziren, eta igurbearen buruari «dekano» deitzen zitzaion. Igurbe desberdinen batasunak «mensajería» eratzen zuen. Zuberoak hiru mensajería zituen, Goi Zuberoa (Basabüría), Behe Zuberoa (Pettarra) eta Arbaillak. Organizazio-sistema honen gainean bizkontea zegoen. Ingelesek «capitaine-chatelain» bat jarri zuten haren ordean. Frantsesek, geroago, gobernadore bat. Zenbait populaketek beren legebiltzar berezkoa izan zuten, hala nola Litzarrek, Barkoxek, Montorik, Hauzek, Santa Garazik, Atarratzek eta Larrañek.

«Orda» zen Zuberoa osoko asanblada errepresentagarria, erregearen ordezkioak konbokatzen zuena. Nobleteria, apezteria eta herria azaltzen ziren ordetara. Bildu bitartean «sindikoa» batek eta «silviet» batek ziharduten mementuko arazoez. Sindikoak nobleteria eta apezteria ordezkatzeko zituen, silvietak herri-asanblada errepresentatzen zuelarik. Bi ordezkari hauen arteko tirabirak eta konpondu-ezinak behin baino gehiagotan agertu ziren. 1730. urtean, orduko sindikoak lortu zuen erregeak izatea erabakitzeke eskubidea, sindikoaren eta silvietaren artean adostasunik ez egotean. Eta lehen esan bezala, 1789. urtean abolitu izan ziren instituzio hauek. Ordudanik dago Zuberoa Lapurdi, Baxenabar eta Biarnoarekin batera 64. departamendu frantsesa osatuz. Beraz, administrazio-kontzeptu berri bat hasi zen lanean.

⁹Esatekoa da XI mendean gero Iparraldea, Nafarroa Behea izan ezik, Ingalaterrako erregetzaren politikaren menpean geratzen dela harik eta 1451. urteko abuztuaren 20ra arte, noiz Lapurdik eta Zuberoak koroa frantsesaren zati bat izatera igaro ziren.

Hemen marrotu dudan erretratua ximple xamarra da, zeren eta zirriborro orokorrak besterik ez bait dut hona ekarri. Jabetzen naiz, bestalde, Erdi Aroko eta Antigo Regimen-eko konplexutasun sozial, politiko eta kulturalaz. Ez da tan honen helmuga, haatik, beraiek aztertzea. Hala ere, Zuberoaren bilakaeraren berri zehatzagorik jakin nahi duena zuzen daiteke, besteak beste, Jean-Marie Régnier-en (1991) lan historikora, bertan aipatzen bait ditu egileak funtsezko norabideak eta berauek sortarazitako arazoak eta jarrerak, hala nola: Santiagoko bidea zela-eta Elizak bere nagusigoaz utzi zuen testigantza; Nafarroako, Bearnoko, Ingalaterrako eta Frantziako errusumen arteko lehiak Zuberoako antolamendu administratibo, politiko eta juridikora ekarri zituzten aztarnak; Erreformak, Kontrarreformak eta erlijio-gerlek areagotu zituzten tirabira sozialak; estaduko politikak piztu zituen herri-matxinadak; XVIII. mendean agitu zen instituzio tradizionalen ahulezia eta suntsiera Frantziako Iraultzaren indarrez.

Erreboluzioarearen ondoren, ganadutzan oinarrituta jarraitu zuen bertako ekonomiak, diferentziarik bazegoen ere: herri basoak pribatizatu egin ziren eta etxearen zuzenbidezko praktikak galera egin ziren legez. Beraz, Pirinio aldeko ekonomiarako oinarri ziren tokian tokiko araudiak eta praktikak deuseztu nahi izan ziren. Era berean, denboraren joanaz, estatu frantsesaren alderdi marginal edo bazterreko bilakatu zen Zuberoa. Pixkanaka populazioa murriztuz joan da, ekonomia subsistentziari erantsita geratu da, iharduera industrialik ia ez da garatu, eta gazteria emigratu beharrean dago.

XVIII. eta XIX. mendeetatik hasita, Frantziako Iraultzaren ondoren bezala, «bailera» eta «etxea» nozioek aldaketa erradikala ezagutu dute. Gaur eguneko estatu frantsesaren eraikitza politikoa, ideologikoa eta ekonomikoa 1789.eko gertakizunean oinarritzen da hein handi batean. Emilio López Adan-en lanari (1978) kasu eginez gero, hau gertatu zen Zuberoan: nobleek, abokatuek, notariak eta merkatariek kontrolatu zuten 'Erreboluzio-nea. Hau da, lur-sailak pribatizatzean eta heredentziaren araudi berriak aplikatzean, alokatzen eta salerosten hasi ziren etxeko eta herriko pentze eta lurrak. Etxe txikiko jaun askotxok dirua maileguz hartu behar izan zuten, eta hauetakorik pertsona aski zorretan geratu. Ondorioz, Iparraldean, eta batez ere Zuberoan, nekazaritzari loturiko burgesia bat garatu zen. Orduan, lurraren kontrol eta jabego ekonomikoan oinarrituta hazi zen burgesia hau. Burgesia honekin batera laboral-ideologia indartsu bat burutu zen. Hala suertatzean, gizarte-klase nagusi honek bere burua defendatzen zuen «kanpotarren» sarrera industrialaren konpetentziatik. Halaber, «klase-erakuntzaren» eta «klase-kontrajarpenen» arazoetatik salbo zen burgesia hau. Nobleek eta apaizek industria eta giro hiritarrak «kanpoko etsai» bezala izendatuz eta legitimatuz, laborarien etxa-autarkia ekonomikoa «eredu» eta «euskal birtute»tzat erroto zen (ikus baita ere Bidart 1977).

Bai erregioan (Akitanian), bai estatuan (Frantzian) eta bai mundu zabalaren transakzio eta aktibitate ekonomikoaren periferian edo bazterrean gelditzean Pirinioetako bailera hau, honako jokaera eman zen: laboral-burgesia hau berrindartu ahala, maizterrak eta jabe txikiak pobretu ziren.

Mende honetan bi jokaera ikus daitezke. Alde batetik, Lapurdiko kostaldetik eta Frantziako hiri industriadunetik projektatzen diren modelo urbanoak Zuberoara hedatu dira eta turismoa eredu bilakatu da beste pertsona batzurenzat. Turismoaren ondorioz, lurrak merkantziako balorea hartzen du, etxaldearen «osotasun»aren balore eta pertzepzio sinbolikoa barreiatzen delarik. Beste alde batetik, egoera berri honi buru egiteko, nekazari gazteentzat laboral-kooperatibak eta sindikatoak erreferentzi puntu garrantzitsuak dira, Etxaldeari, lurrari eta produkzioari buruz kooperatibek aurreratzen duten mundubisioa eta baserri tradizionalari buruzkoa ezberdinak dira.

Turismoa dela-eta, Iparraldeko gazte-talde erradikalenak armak hartu ditu turismoari aurre egiteko, lehergailuek turismo-agentziak eta inmobiliariak mirapuntu dituztelarik. Kontutan hartzekoa da Iparraldeko talde politiko nazionalistek «herri kolonizatu»tzat definitu dutela beren eskualdea: bai ekonomikoki eta bai kulturalki estatu frantsesak kolonizaturiko eskualdetzat, hain zuzen ere. Kooperatibak, turismoak eta armek gauza bat-beraz dihardute: lurraren jabegoa eta lurrarekin nork zer egin. Talde politiko nazionalistek muga deuseztu eta euskal batasun politiko bat aldarrikatzen dute, eta talde sozial zenbaitek, Hego Euskal Herriko indar politiko-ekonomikoaz jabetzean, begi onez ikusi izan dute orain arte bi aldeetakoen arteko harremanak sendotzea. Hala ere, fenomeno berri bat garatu da aspaldiko partez kostaldean: hots, hegoaldeko jendea hasi berria da ondasun inmobiliarioak erosten Iparraldean -batez ere kostaldean- edo bertan inbertitzen; honen ondorioz lurraren prezioa goratzen ari da, bertakoentzat sobera altu joan delarik, Egoera honi «hegoaldetarren neo-kolonialismoa» deritzate, eta kaltegarri bezala salatzen dute bertako talde nazionalistek.

Azken urteotako prozesu honekin batera, orduan, zera gertatu da: «etxea» eta «harana» nozioen esangurek bestelako erreferentzi puntuak aurkitu dituzte. Eta erreferentzi puntuok aztertu beharra daukagu.

Etxaltea, Historia eta esangura

Bai historikoki eta bai konparatiboki, kasu partikularrean zein orokortasunean, Frantzia nahiz Espainia aldeko mazalan, izan da aztertua Pirinio aldeko etxaldea. Literatura ugaria den arren, datozenak aipa ditzakegu adibide gisa soilik: Comas d'Argemir 1978, 1980; Augustins 1981a, 1981b; Barrena González 1990; Bourdieu 1962; Dumas 1976; Esteba Fabregat 1971; Goody, Thirsk eta Thompson (eds.) 1976; Argemir eta Joan Pujadas 1985; eta gehiago. Den-denak gai berberak indartzera datoz: *familia tronkala, etxaldearen eta patrimonioaren zatiezina eta oinordeko bakarra*¹⁰.

Etxaldea, haatik, esangura ezberdinez beztitu da segun eta denboraldi historikoaren eta populaketaren egoera, eta ondorioz kontestualki ikasi behar dugu. Honetaz, Kataluña aldean gertatuaz Ignasi Terradas-ek (1979) idatziriko saioak (Argemir eta Joan Pujadas-en, 1985, aipua da) berehala jartzen gaitu uko ezinezko den arazo baten jakinaren gainean: garaiko ekonomia politikaren egiturara ondoratuz ikertu behar dugu etxaldeko barne-egitura. Hala eginez, signifikantza ezberdinak eta balio sozio-kultural diferenteak susmatzen ditugu.

Terradas-i jarrai, errekonkistaren garaia zela-eta (gogora dezagun Goiheretik beterri-rantza hasi zela musulmanen kontrako gerla), orduko estatu-politika espansionistarako abaintal ezin aproposagoak erakutsi zituzten tronkalidadeak eta heredentziaren dibidiezina. Terradas-en ikerlanean irakur dezakegunez, zenbait helburu betetzen zituen familia tronkalak errekonkista garaian: alde batetik, territorio jakin bati eransten zitzaizkion batasun sozial eta familiar hauek, unitate bakoitzari kapazitate juridiko-politikoak emanez; bestetik, belanauldi bakoitzeko giza haborokina (etxean behar ez zirenak, alegia) kanporatu, lurralde irabazi berrietan maizter jarri, eta hala eginez estatu kristauaren

¹⁰ Bi liburutan aurki ditzakegu elkarrekin bateraturik funtsezko gaiak eta berauek dakartzaten problema historiko-etnologiko inportanteenak: *Los Pirineos: Estudios de Antropología Social e Historia*, Coloquio Hispano-Francés, Madrid 1986; eta *Actas del Congreso de la Familia Pirenáica*, Andorra, 1991.

hegoalderako hedakuntzan zelula erreprezetagarri eta legitimatzaile ezezik, errenta berrien iturburu bilakatzen ziren.

Errekonkistaz gain, XVI. mendeko Ameriketako kolonizazioan fenomeno berdintsua gertatu zen. XIX. mendeko beterriko industrializazio berritsuan lanasku ona askatu zuen mendietako etxaldeak. Aipatzekoa da ezen XVII. mendean Britain Handiko baserri-gizartearen suertatu zen emigrazioa analizatu guran, pareko adierazpen funtzionalak erabili dituela Thirsk-ek (1969).

Kontutan hartzekoa zera da: Pirinioetan ez dugu aurkitzen eskualde denek arazo sozial bat-berari erantzun berbera eman ziotenik, zeren eta ekonomia politikoak diferente afektatzen bait zuen Pirinio aldeko eskualde bakoitza. Esate baterako, esan dezagun ezen XVI. gizaldiko Euskal Herriko haborokina Ameriketara zuzendu bazen ere, Aragoi-koak, kontrara, ez zuela harakorik. Kasu honetan gain-populaketa suertatu zen. Etxaldeetako giza haborokina baileretan gelditzean, eta patrimonioak igoaltu egonik, bestelako gertaera sozialak jazo ziren: kasu batzutan etxaldearen eta herri basoen arteko erlazio ekonomikoak bir-formulatu egin ziren, bestetizutan bandolerismoa agertu zelarik (ikus Comas d'Argemir eta Pujadas 1985:12-15)¹¹.

Nahiko ondo ikasita dugu etxaldearen gaia eta haren problematika soziala antropologiaren haritik, bai munduko geografian zehar eta bai denboran barrena. Zentzu honetan, etxaldea eta familia kontzeptu operatibo eta organizatzaile diferenteak direla azpimarratu izan da. Besteak beste, Japon aldean eta Asiako hego-ekialdean egindako ikerlanak argigarriak dira. Orobat, Lévi-Strauss-ek, Indonesia-ko eta Kanada-ko zenbait adibide aztertuta, «aliantza»ko printzipio bereiz-tzat jo du etxaldea (Lévi-Strauss 1987). Abiapuntu ezberdinak hartuta ikertu dituzte antropologoek etxaldea eta etxeokak. Morfologia aldetik, Fortes-en «etxeokoen garapeneko zikloa»ren kontzeptua dugu (ikus Fortes 1949 eta Goody 1971). Aspektu ekonomikoak ere azpimarratuak izan dira (ikus Sahlins 1977, Meillassoux 1981, Moore 1988). Etxaldeari dagozkion aspektu sinbolikoak eta ideologikoak, bestalde, hainbat antropologok ikertu dituzte, hala nola Freeman-ek (1976) Borneo irletan, Carsten-ek (1990) Malasian, eta Nakane-k (1967) Japonen.

Euskal Herriko etxaldeaz eta beronen ingurukoaz anitzek ihardun dute. Klasiko bihurtu zaizkigun autore eta idazlarren artean honakoak ditugu aipagarri: Miren Etxezarretak (1977) baserriko egoera ekonomikoa ikasi du; jite mitikoa eta sinesmenak Joxemiel de Barandiaranek (1972) bildu ditu; esparru sozio-historikoa Julio Caro Barojak (1944, 1971) landu du; auzatasunaz Bonifacio de Etxegarai (1933), William Douglass (1969, 1975) eta Sandra Ott (1985) aritu dira. Eta askozaz autore eta gai gehiago. Denak aipatzeak espazio handia behar duela-eta¹², oraingoan gogora ekarri nahi nuke bakar-bakarrik denek konpartitua: *Euskal Herriko etxaldea gune soziala eta ekonomikoa ezezik, ideologiak, kognizioak eta azterbide sinbolikoak osatzen ere kapaza da*. Beste modu batez esanda, etxaldea, ez bakarrik Euskal Herrian, baizik eta Pirinio mendietan zehar ere, lehen mailako instituzioa da. Bai tokian tokiko erlazioei eta bai erregio-mailakoei ere behatzen badiegu, bi kasutan harreman ekonomiko, sozial eta ideologiko-kulturalak bideratzen dituela ikusten dugu. Halaxe azaldu zaigu denboran zehar begibistara.

¹¹ Auastins-ek (1981a) eta Goy-k (1981) XIX. mendean Frantzia aldeko zenbait eskualdetan gertatutako tirabiren berri ematen digute.

¹² Euskal Herriko ikertzaile batzu saiatu dira euskal kulturaren etnografiatzko autore eta lanak biltzen. Antton Erkoreka (1988) eta Joxemartin Apalategi (1981) ditugu bete-betean horretan ahalegindu direnen artean.

Ordea, gaur eguneko ekonomia politikoaren barruan analizatuz gero Pirinio mendekateko etxaldea, izugarrizko krisialdia dakusagu.

Ezkontza eta primutza

Etxe piriniarrak zera dakarkigu berarekin: *irauntasun* nozio sendo bat, zeina izen bati, etorki bati eta lur puxka bati atxekitzen bait zaie. Alde batetik, gomutan eta iraganean errotzen den nortasunaren ulerpen bati eransten zaio irauntasun nozio hau. Bestetik, gertatu behar den etorkizun bati begiratzen dio. Beronek antolamendu normati-boak eskatzen ditu. Hala jazo eta jazotzen ari da Euskal Herrian, Pirinioetan zehar eta, baita ere, 'etxaltearen' antolamenduan oinarritutako munduko beste gizarteetan. Nolabait esateko, harreman eta metafora sozialak bideratzeaz gain, politika jakin bat tankeratzen du etxaldeak, antropologian «herendentzia eta ezkontza» izenarekin ezagutzen duguna.

Henrietta L. Moore-k (1988) modu honetara azaldu du etxaldea: etxaldearen kontzeptuak produkzioan, bir-produkzioan, kontsumoan eta sozializazioan dabilen gizarte-ko batasun oinarritzkoena izendatzen du (54. hor.). Definizio honek hona gakartza: Zuberoako etxaldeaz eta haranaz mintzatzeak produkzioaren batasun sozialez eta haien estrategia ekonomikoaz ihardutea eskatzen digu. Orobat, etxeen arteko ezberdintasunak aurrean behar ditugu izan: lur-sailen, berauen kokapenaren eta ganaduaren arabera egindako bereizketak, hala nola baserri «fuertea» edo «pobrea» den, eta tokian tokiko sinonimoak. Eta Pirinioetako tronkalitatea, oinordeko bakarra eta ondasunaren dibidezina dira funtsezko estrategia ekonomikoak, hau da, etxaldearen arteko hartu-eman ekonomiko zein politikoen funtsezko jokabide ekonomikoak. Era honetara bir-azaltzen da etxaldea eta etxekoen antolamendu sozio-ekonomikoa belaunaldiz belaunaldi denboran zehar,

Pierre Bourdieu-ri (1962, 1972) eta Goy-ri (1981) jarraikiz, ezkontza primutza bezain inportantea da bir-produzio sozialean: oinordekoaren eta ezkongaiaren estatusak erabaki-orrak dira. Ondorioz, etxaldean eta auza-bizitzan egoera sozialik funtsezkoenak dira, zeren eta, esan bezala, mundu sozialaren etengabetasunaren ordezkari bait dira. Ez da, beraz, etxaldea bakarrik ber-azaltzen dena errealitatera, auza-komunitate osoa baizik. Beraz, nekazarien munduan estrategia ekonomiko inportante bat da ezkontza. Areago, ezkontza bat aurrera eramateak inbertsio ekonomiko bat inplikatzan du¹³.

Mende honetan zehar, haatik, esangura-aldaketa nabarmena detektatzen da ezkon-tzen eta herendentzien estrategietan. Etxaldearen ihardunbideak eta etxekoen morfologia izugarri ganbiatu dira aspaldion, etxekoen organizazioan eta komunitateetako harremanetan lehen ez bezalako moldeak sortuz. Oro har, Pirinio mendateko komunitateetan jokabide sozial berritsuak agertzen zaizkigu, Zuberoan eta Euskal Herri osoan ere antzematen direnak: praktika juridiko berezkoen desagerketa, batez ere kapitulazio matrimonialak; ezkontidea aukeratzeko estrategiak ere aldatu dira; zaharren eritzia desbaloizatu da; ezkondugoa izugarri murriztu da; oinordeko asko ezkongabe daude eta mutilzaharren kopurua handitu egin da. Ezaugarriok ingurugiro ezberdin batez egiten digute berba; alegia, bir-produzitzen ez den modelo batez ari dira. Hau ez da Pirinioetan bakarrik gertatzen, baizik eta Europako mendi-periferia orotan: emakumezkoek nekazari-tzan ari ez diren horiek nahiago dituzte senartzat¹⁴,

¹³ O'Neill-ek (1987) inbertsio honen adibide etnografiko ederra ematen digu berak Alto Minho-ko etxeaz eta familiaz egin duen azterketan.

¹⁴ Franklin-ek (1969) eta McNeill-ek (1978) Europako beste kasu garrantzitsu batzuren berri ematen digute.

Beraz, Zuberoako etxaldea eta harana ikertu nahi dituen saioak arestian aipatutako ezaugarriak kontutan hartzen kapaz den modelo interpretakor bati atxeki behar dio. Hau da, krisialdia bera dugu aztertzeko.

XXI. mendearen aurrean Pirinioen gizarte baserritarren egoera latza da: izugarri murriztu da artzaintza eta nekazaritza; lehengo bide zaharretan hobekuntzak eta bide berrien eraikuntzak, ikus-entzutezko komunikabide modernoek hedapenak eta haranetako hiriburuetakoa lanpostu industrialek ekarri dituzten modelo hiritarren kontsumoa eta turismo komertziala denbora labur batean bilakatu dira nagusi; etxaldearen garrantzi soziala krisian sartuta, haren erreprodukzioa kinka larrian dago; lurrak bere balore sinbolikoa galdu du, eta merkatuzko balore bihurtu da; azkenik, izena, ohorea, influentzia eta agintea eukitzeko lehen erabiltzen ziren estrategiak bir-formulatu dira. Hasiera batean badirudi oraingo belaunaldiak gibel eman diola «tradizioari», hiriak eta estatuak proposaturiko bide «modernoak» bete-betean onartuz.

Kapitulu hau bukatzeko, antropologok erantzun behar dugun galdera bat dakart paperera: Pirinioetako gizartearen egoera hau estrukturala izanik, zergatik ez du etnografoak normalean bere bornu analitikora sartzen ezen «bazterreko jendeek» beren bizitzan dituzten aukerak eta berauen aurrean hartzen dituzten bideak, bazter ez den beste nonbaiten finkaturiko erabakien ondorioak direla?

III KAPITULUA

EUSKAL BASERRIA IKASKETA ANTROPOLOGIKOETAN

Baserriaz egindako lanek zenbait gai plazaratu dituzte. Sarrera orokor honetan haietako batzu aipatuko ditut. Ikasketa hauetan, bestalde, egileek ardua ezberdinak dituztela nabarmentzen da, besteak beste, hauek direnak: kultura materialaren eta datu morfologikoen bilduma eta sailkapena; datuen eduki serio-historikoa; auzatasunak bideratzen dituen elkartasun/ordaintasun harremanak; euskal kulturaren logika berezkoa; baserriaren eta baserritar giroaren eta kanpoko indar sozial, ekonomiko eta ideologikoen arteko harremanak; etxa-ekoizpidearen harremanak, etxeko artekoak, eta espazioen eta portamoldeen zatiketa, jeneroaren arabera.

Sarrera

Euskal Herriko ibilbide akademikoak antropologian Joxemiel de Barandiaranen eta Julio Caro Barojaren izkribuetatik abiatzen dira¹⁵.

Joxemiel de Barandiaranen ikuspegiak nolabaiteko instituzionalizazioa lortu du Eusko Ikaskuntza elkartearen «antropologia eta etnografia» izeneko sailean. Eusko Ikaskuntza ezezik, Joxemiel de Barandiaranek jorraturiko bideari heldu diotenen artean Etniker taldeak ditugu. Talde hauek Euskal Herriko etnografia bilketan ibili dira, batez ere mugaz hegoaldean lan zoragarria osatuz. Ikerlari hauek Barandiaranek berak osaturiko itaunketa-liburuxka batez baliatzen dira azterketari ekin asmoz.

Oro har, «kultura materiala» deritzonari garrantzi handia eman dio antropologoek talde zabal honek. Kultura materialean interes sendo honekin batera badute antropologo hauek «etorkiaz» iharduteko jokaera nabarmenik. Hau da, ikerlariak egun bildua iraganari begira aztertzen da. Kultura materialaren inventarium eder eta zehatzez gain, kostaldeko zein barnekaldeko bizimodu eta ofizio ezberdinen deskripzio on-onak ekarri dituzte. Era berean, bizimodu eta ofizio hauei dagozkien sinesmen, uste, istorio eta legendak bildu dira. Esan daiteke «bilduma» eta «sailkapena» gako-hitz direla antropologoek talde honetan. Berauen helburu nagusien artean Euskal Herriko Atlas Etnografikoa burutzea dugu.

Zenbait kritika jaso dute, ordea. Zabalduek dio kulturaren «morfologiari» gehiegizko pisua eman diotela, ikasten dituzten ezaugarri kulturalen «esangurak» alde batera utzi dituztelarik. Nahizta arazo honetaz jabetu izan diren Barandiaran bera eta zenbait

¹⁵ Bi ikertzaile hauen aurretik bada, hala ere, Euskal Herriko nekazal eta itsas giza-antolamenduaz ari izan den idazlerik (ikus Apalategi 1981).

jarratzaile (ikus *Euskaldunak* 5. tomoa), oraindik antzematen da «huts» hau betetzeko premia zenbait kasutan.

Beharbada bere obran zehar aski ganbio teoriko eta tematiko daudelako (ikus Azcona 1984), Julio Caro Barojaren eraginak ez du aurkitu ondorengo instituzionalizaturik, ez eta ikertzaile-jarratzaile kopuru ikusgai 'ofizialik', Barandiaranen kasuan gertatu izan dena. Hala ere, badago Euskal Herriko zein kanpoko Unibertsitateetan Antropologia Departamentuei erantsita dauden zenbait antropologo. Autore hauek Barandiaranen «morfologiatik» baino, Caro Barojaren «historizitatetik» gertuago daude. Hauetariko batzuk idatziaz hitzegin nahi nuke jarraiko lerroetan.

Barandiaranek eta beraren jarratzaileek¹⁶ ezarritako eskola antropologikoak, alde batetik, Euskal Herriko etnografiaren datuetan eta deskripzioetan aberastasun itzela eman dute. Beste alde batetik, metodologian eta testuinguru akademikoetan batasun edo bateratasun handia azaldu dute. Antropologoaren ofizioa Unibertsitatean ikasi dutenek, ohituren bildumetan edota sailkapenetan ari baino, barne-harreman sozial eta kulturalak jaso eta nolabait *interpretatu* edo *aztertu* nahi izan dituzte. Hemen, ikerlariak bildua, iraganari baino, beraren gaurkotasunari lotzen ohi zaio. Honek esan nahi du oro har orainaldiko esangurez dihardutela. Hala ere, antropologo hauen artean badago ezberdintasunik, segun-eta, izkribitzen duten hura, nongo eskolan edo ereduaren barruan analizatzen duten.

Enologo eta antropologo gehienek «gai berdinak» ikertu dituzte Euskal Herrian, hala nola heriotza, ospakizuna, ihauteriak, bertsolaritza, auzotasuna, artegintza, artesau-gintza eta abar luze bat. Badago, ordea, idazten dutena zertan bereiz: ikasketak abiapuntu duen eredia edo inguru teorikoa. Eta autore bakoitzarengandik badugu zer ikas: zehetasun kulturalaren jasogintza eta etnografiagintza batzurengandik; giza harremanen arbitraritasuna edo giza errealtategintza erakustea beste batzurengandik. Bi jokaerok ez dira, horregatiko, elkar ikusi ezinak, eta beraz biak elkartu beharrean gaude.

Zenbait ikerketa antropologikoren berri

Euskal Herrian osatu zen lehenengo ikerketa antropologikoa, herri-monografiak betetzera zuzendu zen, neurri handi batean. Nolabait esateko, «lokalitatea» edo «herria», berau termino fisiko-territorial modura ulertuta, izan da ikerketaren, itaunketaren eta datu-bilketaren muga. Eta berehala finkatu zen ikerketa etnografikoetan oinarri metodologikotzat datuak herrizka aurkeztea. Bestaldetik, nekazal gizarteak eta beronen bizimoduko gertakizun sozial eta kulturelek hasiera-hasieratik hartu zuten protagonismo handia. Orobat, arrantzaleen eta beste talde sozio-ekonomikoen bizimoduei garrantzi gutxi emanik, baserria eta baserriaren inguruko ihardunbideak bilakatu ziren aztergai. Ikerketa honek azpimarratu zuenez, baserria guneko sozial, ekonomiko, ideologiko eta kognitibokultural apartekoa izan da Euskal Herriko nekazal gizartearen.

Tokian tokiko lehenengo estudioen helmuga haxe zen: desagertu baino lehen bildu behar ziren ahalik eta azkarren baserriko bizimoduaren testigantzak eta frogak, zeren eta baserriaz kanpoko gizarte-ereduen harremanak eta ulerkerak inposatzen ari bait ziren indar handiz. Honexegatik, bada, bilketan eta sailkapenean interesa eta ekina. Geroago helduko zirenen artean William Douglass antropologoa dugu. Joxemiel Barandia-

¹⁶ Esan bezala, gehienbat Eusko Ikaskuntzan eta Etniker taldeetan ohi dihardute.

ranek, Bonifacio de Echegaraik, Caro Barojak eta bestek haren aurretik landutakoa modu berezi batez aztertzeraz etorri zen W. Douglass, orduko mundu anglosaxonean 'ofizial' ziren teoria antropologikoak ekarri zituen eta. William Douglass-en lehen liburua (1969), Emile Durkheim-en «solidaritate mekanikoaren» kontzeptuaren arabera Aulestiko hiletan berri ematerakoan, antropologia estruktural-funtzionalistaren trazak ekarri zizkigun.

Death in Murelaga Aulestiko harreman sozialez ari da, ehorzketen portabide erritualak direla medio agertarazten direnez, hain zuzen ere. Gizarte bateko erlazio sozialen kopurua gizarte horren beste instituzio batzuren bitartez aztertzea ihardunbide antropologiko nahiko hedatua da. Eta egia esan, hau da antropologiaren aurreritzi funtsezkoena, 'fokapen holistikoa' deritzona, alegia. Beraz, antropologoaren interesa, nagusiki, honakoari lotzen zaio: ikasgai den instituzio sozio-kulturala edo ikasgai den harremanen sarea zernolako erlazioan dagoen gizarte berorren beste portabide edo pentsamoldeekin azaltzeari. Beste modu batez esanda, behatu asmotan aukeratzten den gaiak edo arazoak gaindi doa ikertzailea gehienetan. Hala behar du behintzat, zeren eta antropologiaren azken funtsa eta helmuga gizarteak, bere orokortasunean eta barne-harremanetan barrena, agertaraztea bait da. Halaxe dela diosku Douglass-ek berak, bere idazlanean Edward Evans-Pritchard-en lana nueratzez eta Clifford Geertz-ena Java-ko erlijioaz aipatzen dituenean.

Nekazal gizarteko lehenengo batasuna baserria dela jakinarazten da berriz ere: etxeak, etxeok, etxordeek, lur-sailek, lantresnek eta elizako sepulturak «etengabeko oro» bat tankeratzen dute. Baserriaren orotasunak denboran zehar zatitzeke belaunaldiz belaunaldi irautea da etxeokoen betebeharra. Hauxe dugu ezaugarri garrantzitsu eta uko ezinezkoa Euskal Herriko nekazal gizartean. Beraz, etxeokoen eta etxearen arteko identifikazioa edo atxikimendua da gako.

Nolabaiteko isolamenduan aurkeztua izan da Aulestia Douglass-en saio honetan, bereziki probintziako zein estatuko erabaki-gune ekonomiko, administratibo eta politiko nagusietatik. Beste alde batetik, XX. mendean zehar komunitatean honako jokaera detektatzen zela esaten zaigu: (1) nekazaritza komertzialera gero eta gehiago sartzen ari zen, auto-subsistentziatik urrunduz; eta (2) laborantzari gero eta uko gehiago egiten ari zitzaion, soro eta belazeetan pinuak aldatzera jotzen hasia zelarik.

Herriko ihardunbide berri hauek ez ditu autoreak aztertzen, ordea. Ezta ere jokaera-aldaketok zertan afektatzen zuten herri-auzatasuna edota nola ber-intepretatzen ziren auzokoen arteko harremanak. Hauen lekuan, auto-subsistentziako nekazal ekonomia azkarren lotutako portaera sozio-ekonomikoen eta bornu kulturalaren berri ematen digu Douglass-en liburu honek.

Aulestiko bizimoduaz eginiko ikerkuntza hau Britainia Handiko funtzionalismo-estrukturalak landutako premisetan oinarriturik datorkigu. Nahiz eta autoreak etxeokoen eta baserriaren inguruko antolamendutik eta egiturazko harremanetatik datorren konfliktu-iturririk azaldu, liburuaaren mamia zera da: Durkheim-en soziologiak aurreratutako «solidaritate», «kohesio» eta «oreka» sozialaren kontzeptuak.

Hau dela-eta, giza heriotza eta hiletako erritualak direla medio, aulestiarren arteko solidaritatea edo elkartasuna ageri dela dugu Douglas-en idazlanaren argumentua. Heriotzaren aurrean ezik, gizabanako denen arteko harremanak eta elkartasuna suerta daitezen espaziorik eta denborarik ez du agertzen baserriko antolamendu sozialak.

Antolamendu soziala eta eguneroko elkarpen fisikoak nahiko harremanduak daude euskal nekazarien gizartean. Etxeokoen, auzokoen eta herriokoen arteko erlazio fisikoaren intentsitatea antolamendu eta egitura sozialen intentsitatearekin parekatzen da. Eguneroko

erlazioetan gertatzen den intentsitatearen ezberdintasuna ordaintasun erritualean ere ispliatzen da, batez ere ehorzketako «hartu-emon» eta «arima-onrak» zeremonietan.

Laburbilduz, liburuaren argudioa zera da: alde fisikoa eta alde soziala ederki asko elkartzan dira baserriarren munduan. Auzatasunak eskatzen dituen ordainek dimentsio fisiko-sozial honexetan ere aurkitzen dituzte beren mugak. Fisikoki bete ezin dena, gogoz lortzen da, dio autoreak. Hartu-emonek eta arima-onrek jeneratzen dituzten elkartasun eta ordaintasun izpiritualak bakarrik lor dezake harremanetan jar daitezela Aulestiko etxe batekoak auzoko eta herriko beste etxeokokin.

Douglass-en meritu eta merezimendua auzokoen arteko harremanen garrantzia azpimarratzetik dator. Baita, euskal gizartetik ikusita, mundu sozialean zein materiagabeko munduan ordaintasunaren nozioak daukan inportantzia agerian uztetik ere. Akatsik, horregatio, antzematen zaio nabarmenez: garai hartako eredu soziologiko eta antropologikoari gehiegizko indarra ematen dio autoreak agertarazi nahi duenean giza bizimodua bideratzen duen legea «elkartasun soziala» dela.

Sandra Ott (1981) antropologoak ere Euskal Herriko baserri inguruko elkartasun eta ordaintasun erlazioak ikasi ditu. Ott-en lana Zuberoako Santa Engrazin eginda dago. Liburuaren ardatza hau da: Santa Engraziko baserria bertako gune antolatzaile, ekonomiko eta soziala da. Etxekoaren arteko erlazioek lehen mailako harreman egituratuak eratzen dituzte. Bigarren mailako harreman egituratuak auzoen arteko hartu-emanek sortzen dituzte. Berauek tankeratu dute etxeen arteko prestamen, abantzu, languntza, mailegu eta ordainen kate zoragarria. Kate hau herriko gertakizun ekonomiko, sozial eta erlijiosoetan gauzatzen da. Etxeak edota lur-sailak elkarkide suertatzea ez da auzatasunaren arrazoiak. Auzatasuna ez datza, beraz, inongo printzipio fisikoan. Auzatasuna ez dator, ezta ere, bizilagunen adiskidetasunetik, zeren eta herritarrek ez dituzte beren auzokoak aukeratzen. Kontrara, auzatasuna ekintza sozialaren hastapena da. Santa Engraziko auzatasunaren antolamendua bi printzipio antolatzailek definitzen dute: «üngürüa»k eta «aldikatzia»k. Berauek herriko iharduera sozial gehienetan azaltzen dira: auzatasunean ezezik, mendiko artzaien «olha» elkartean eta iganderoko ogi bedeinkatuaren zeremonian.

Zentzu hertsian, Sandra Ott-en liburuak elkartasun/ordaintasunaz eta herritarren sailkapen sistimaz dihardu. Elkartasunlordaintasun hau Santa Engraziko bizilagunen bizitzaren bi esparrutan ikusten da: (1) zenbait iharduera ekonomikotan, hala nola gari-jotean eta uztan, garotan, belarretan, arto uztan eta zuriketan, txerri hilketan eta gehiagotan; eta (2) pertsonen bizitzan erabakior diren uneetan emandako laguntzan, hala nola jaiotzan, ezkontzan eta heriotzan.

Zenbait puntu arras interesgarriak dira Ott-en argudioan. Alde batetik, hiletan prestakuntzei eta ogi bedeinkatuaren zeremoniei dagokien osagarrizko elkartasun/ordaintasuna. Igandero etxex etxe eta etxeokandrez etxeokandre doa ogi bedeinkatua, beti eskubialderakoan, erlojuaren norabidea hartuta, herriaren inguruari jira egin arte. Heriotzako mementuan eskeintzen diren laguntzak, ordeak, ezkerretara zuzentzen dira, erloju-kontrako mugimenuari segituz. Beraz, auzatasun-harremanetan elkartasun/ordaintasunaren legea zeharo eraginkorra da.

Beste alde batetik, etxeokoen artean suertatzen diren harremanak eta mendiko olhan artzaien artean gertatzen direnak parekatzean Sandra Ott-ek erdiesten duen emaitza esanguratsua da: herrian diren etxeen unibertso sozio-domestikoa, ideologikoki emakumezkoa, ber-ekoiztu egiten da mendiko olhetan, gizonezkoek iraulita. Artzain

gizonezkoek gazta egiteaz ematen duten adierazpena eta giza bizitzaren sorpenaz emandako analogia irualpen honen testigantza dira.

Sandra Ott-en liburua eskola estrukturalista britaniarraren tradizioan dago idatzita. Gogoratu behar dugu Rodney Needham-en gidaritzapean osatua dela, berau Lévi-Strauss-en obra inglesera eman duena dugularik. Indartzeko dugu Sandra Ott-ek Santa Engraziko bizimoduaren eredu perzeptiboak eta, baita ere, hastapen estruktural eta antolatzaileak bilatzen darakusan jokaera: «aldikatzia», «üngürü» eta bi aldetako elkartasun/ordaintasun (edo «reciprocidad») sistima asimetrikoa dira aurkitzen dituen printzipio estrukturalak.

Santa Engraziko bizimoduaz Ott-ek agertzen digun azterketa hango bizilagunek gordetzen duten elkar-laguntasun egituratuaren azterketa da. Hala ere, badago haren idazlanean hango bizimoduaz modu ezberdinez pentsatzeko datu aski. Areago, aurkezten duen eredu antolatzailea, harreman sozialen ad origine eta gidaritzat agertzen dena, 'errealitatea' bera izan baino, 'errealitatearen zatia' dela trazarik bada.

Bateko, deskribitzen den modeloa, neurri handi batean «auto-subsistentziazko ekonomia»ra gehien hurbiltzen diren gizarte harremanen modeloa da: ardi hazkuntza eta gaztagintza ziren komunitateko bizimoduaren iharduera nagusiak, eta bide batez ihardunbide ospetsu eta prestigiosoenak bertako bizilagunen artean. Hala ere, azken berrogeitahamar urteotan zehar, ulerkera honen jeitsiera soziala eman da Santa Engrazin. Orain zera antzematen da: ardien ordeztze behiak sartzeko jokaera gogorra; merkatuko ekonomia gero eta nabariago sartu da; eta azkenik, tratuetan diruaren presentzia gero eta nabarmenago ikusten da. Olharen instituzioaren funtzionalitateak porrot egin du, gutxiak azaltzen bait dute mendira joateko ardura. Esparru ekonomikoan eta jendearen baloreetan, beraz, aldaketa handia suertatu da. Mendiko bortuak ez dira orain erreferentzi puntu garbienak, baizik eta bailerako hiriguneak. Oso esanguratsua dugu Ott-i berari Santa Engraziko batek egindako aipua, artean etnografoa bere tokian tokiko lana betetzen ari zela¹⁷: «hiru edo hamahiru seme-alaba ukan, zertan da aldea, helduz gero hirira jeitsi eta automobilak eta janzteko arropa garestiak erosi besterik ez dute nahi eta! Diruaren beharrean daude. Zer irabaz dezakete hemen? Ez dute hemen gelditzerik» (Ott 1981:202-203).

Besteko, elizaren bitartez burutu ohi ziren gertakizun sozial gehienak, eta apaizak arartekoaren errola jokatzeko zuten zeremonia publikoak bertan behera joan dira. Tokian tokiko harreman sozialei atxekitzeko elizak lehen aurkezten zuten indarra ez du orain erakusten. Ogi bedekatuaren kasuak, esate baterako, honen berri ematen digu. Komunitate osoa sinbolikoki betetzeko, edo elkarrekin ari izateko, kontestu erritualak, elizaren bitartez bideratzen zirenak, desagertu ez badira, krisialdi gorrian daude.

Laburtu nahian, esan dezagun bai Douglass-en (1969) eta bai Ott-en (1985) liburuek Aulestiko, bateko, eta Santa Engraziko, besteko, elkartasun/ordaintasuneko harremanak ikasten dituztela. Hala ere, Douglass-en ardura Durkheim-en «solidaritate», «funtzio» eta «gizartearen errepresentazio» gaitara zuzentzen da. Ott-ek, bestalde, Britania Handiko estrukturalismoaren ildotik etorritik, herriko bizilagunen arteko erlazioak gidatzen dituzten printzipio estrukturalak inferitzeaz dihardu. Autore batak zein besteak herritarren bizimoduko harreman sozialak udalerriko muga fisiko-territorialetan zedatuta ezartzen dituzte. Kanpokoarekiko erlazioak edota berauek zernolako eragina sortarazten duten herrian ez dakartzate azterketara.

¹⁷ Gogoratu behar dugu 1976-1977 bitartekoan egin zuela bere egoitza Santa Engrazi herrian.

Begoña Aretxagak ere (1988) hiletaren errituala ikertu du. Antropologo honek aukeratzen duen komunitatea, haatik, ez da lur-territorio fisiko ikusgarri edo haztagarri baten bidez defini daitekeena, gogoz baizik. Aretxagak idatzi duen gaiak bi norabide hartzen ditu: (i) emakumezkoen papera ehorzketa politikoan kokatu eta aztertzen du; (ii) taldeak eta taldeen mundu kognitiboak eratzeak erritualak daukan indarra azpimarrazten du. Liburuan zehar zera agertu nahi du egileak: baserriko antolamenduan eta etxa-ekoizmoduaren harremanen eta lanaren zatiketa (neurri handi batean, elizkizunetan ispilatzen dena) hileta abertzaleen sinbolismoaren etorburu dela. Douglass-en kasuan bezala, Durkheim-en erritualaren «solidaritate» edo elkartasun gaia dugu. Oraingoan, ordea, ez da Aulestiko «elkartasun mekanikoa» agertarazten dena, hirietako «solidaritate organikoa» baino: hirietan lan-zatiketa zehatzak eta pertsonen ideien eta baloreen ezberdintasunak oso nabarmen ikusten dira. Portaera erritualok kokatzen diren kontestua diferentzia sozial, ekonomiko eta politikoena da. Aretxagaren saioarekin badator kontutan hartu behar dugun funtsezko nozio bat: gizarteak giza talde desberdinez osatuta daude, askotan bestelako aurreritziatan oinarritutako jende-taldeak direnez, alegia. Taldeok gizartea eta mundua zeharo modu kontrajarrietan ulertu eta bideratu gura ditzakete. Beraz, lur-territorio fisikoak eta komunitateak bat egin dezaten gogoeta barreiatzen da. Agian, komunitate mentalez hitzegin genezake. Eta hauxe bera da Aretxagaren abiapuntu teorikoa. Nekazal gizartean bezala, ehorzketa politikoei «etengabetasunezko iraunpena»-ren ideia dramatizatzen dute, kasu honetan «komunitate politiko-ideologikoa» ber-ekoizten delarik. Etengabetasun hau errepresentatzeko, emakumezkoen irudia ezinago garrantzitsua da.

E.T.A. inguruko mugimendu abertzalean, militante hildakoen hiletekin batera suertatzen diren ekintza erritualak direla medio, parte hartzaileen arteko alde ekonomikoak, sozialak, kognitiboak, hezkuntzazkoak, linguistikoak eta abar suntsitzen dira. Eguneroko bizimoduak erritualaren komunitate-kideak elkarrengandik urruntzen ditu. Erritualaren medioz eguneroko esperientzia zatitzaileak gainditzen dira. Eta erritualak bideratzen dituen metaforek lortzen dute komunitatea bateginik azaltzea.

Lurralde bat. Lurralde bat eta jende talde homogeen bat. Lurralde bat, jende talde bat eta gizarte-harreman sare bat. Lurralde bat, jende talde bat, gizarte-harreman sare bat eta kultura edo munduaren ulerkeria bat. Elementu-sekuentzia hau eta parekatze hau maiz azaldu da antropologiara. Antropologiak kulturaren koherentziaz eta gizartearen osotasunaz arinegi hitzegin du sarritan.

William Douglass bera beste saio batean (1975) ahalegindu da arestiko ekuazioa apurtzen metodologiaz aldatuz. Oraingoan, Euskal Herriko bi herri hautatu, elkarri ondoratu, eta dimentsio historikoa erabiliz, kanpoaldearekiko harremanak hartu ditu mintzagai. Hala eginez, beste «tradizio» edo «ohitura zaharra» aurkitzen du baserriko gizartean: Ameriketarako emigrazioa. Douglass-en saio honetan zerikusi handia badu ere, emigrazioa ez da azterketaren ardatza, nekazal ekonomia baino. Baserriko egoera eta harreman ekonomikoei begiraturik denboran zehar, hiru denboraldi bereizten ditu autoreak: lehenengo aldialdian, XIX. mendetik 1925. urterakoan, baserriko produkzioak auto-subsistentziari begiratzen zion nagusiki; bigarrenean, 1925-1945 bitartekoan, ekoizpen nahasia ematen zen, hots, auto-subsistentziarako produkzioa eta salmentarakoa, bitzuak, batera ematen ziren; eta hirugarrenean, 1945 urtetik hasita autoreak tokian tokiko lana egin artekoan (1960 urteetako hamarkadan), nekazal ekoizpena salerosketako mundura zuzentzen da bete-betean.

Beraz, jokaera ekonomiko ezberdinak ikusten ditugu. Bazter batean, diruaren trukez egiten diren transakzioak gutxi dira; beste bazter batean diruaren lekutasuna nabarkiro

azaltzen da tratuetan. Batetik besterako jauzian, Douglas-i jarraikiz, bigarren denboraldiari egin behar diogu kasu.

Etxeke ekonomiari begira, bi aldaketa susmatzen dira bigarren aldi honetan: bateko, hobekuntza teknologikoak lanaren uzta handitu zuen; bestetik, kontsumorako jokaera biztu zen etxean; ondorioz, diruaren beharra iratzarri zen; eta orduan merkatura zuzendu zuten produkzioa etxekeok gogo handiagoz. Etxera dirua ekartzen zuen produkzioaren arloa indartu zen, ganaduarena alegia. Hala eginez, dirua eta merkaturako ekonomia gero eta nabariago sartu ziren baserrira, autosubstentziaren munduko ulerkerak eta giza harremanak alboko utziz, edota bestelako esangurez beztitu ahala. Beraz, mende honetako baserriko ekonomiari kasu eginez gero, honako jokaera dakusagu: auto-substentziazatik abel merkatal-ekoizpenerako jauzia, esnearen salmenta izan delarik ihardunbide ekonomiko nagusia. Hau, ordea, lege unibertsal modura ez dugu ikusi behar. Davydd Greenwood antropologoak (1976), esate baterako, kanpoko eragina Hondarribiako nekazaritzan ikertzerakoan, baserria merkatal-ekonomiara sartu arazi baino, baserriko kolapsusa edo porrota gertatu zela diosku: turismoak aurreratu zituen balore kulturelek baserritarrek beren baserriak uztea ekarri zuten. Bestelako adibiderik honatu nahian, esan dezagun, Douglass Aulestian izan zenez geroztik, aldaketa gehiago suertatu zirela, artean esnearen ekoipenari laga eta pinu-landaketak hor-han-hemenka azaldu direla. Aulestian ezezik, Bizkaiko paraje gehienetan forestalista deitzen den aktibitate ekonomikoa azkar agertu da. Berdin gertatu da Gipuzkoako alderdi batzutan. Bizkaiko zenbait lekutan, bestalde, inbernaderoak jarri dira ihardunbide ekonomiko nagusitzat. Ondorioz, herriri eta eskualdeoro iharduera ekonomiko berberan oinarritutako enpresa ekonomiko eta familiar modura ez dugu ikusi egin behar baserria. Dena den, badute zerbait baltzuan: euren aktibitateak gaur eguneko merkaturako ekonomiari lotuta daude. Batzu gogoz lotuta, bizkor eta biziki sartzen ari direlarik. Beste batzu, ordea, merkaturako ekonomiari aurre egiten diote, euren estrategia ekonomikoak edukiera kultural zehatzaz kargatzen direlarik (ikus Apaolaza 1981) Egoera honen aurrean, azken urteotan egin den ikerkuntza antropologikoa, oro har, bi norabidetatik abiatzen da. Alde batetik, zenbait antropologok bi bizimodu baino gehiagotan oinarrituriko harreman sozial, kultural, politiko eta ekonomikoen artikulazioaz abstrakzio egiten dute, eta ez dute bizimoduen artikulazio hau kontutan hartzen beren analisiak egiterakoan. Antropologo hauek ez dute inkorporatzen errealitate etnografikoaren zati garrantzitsu hau. Hala eginez, baserria nolabaiteko isolamenduan ikertzen dute. Beste alde batetik, zenbait antropologok ekonomien, pentsabideen, ohituren eta egituren nahasmena bera ikasten dute. Hau da, moeta honetako antropologoez gauzak lehen nolakoak ziren kontuaz arduratu baino, beren orainaldia behatzen dute. Beste modu batez esanda, harreman sozialen artikulazioak bideratzen dituen egoera berriak hartu dituzte mintzagai. Dударik gabe, jokaera antropologiko honek, hark baino, hurbiltzen gaitu European eta Ameriketako idazten ari diren antropologiaren gogoeta kritikoetara.

Maila ekonomikoan ezezik, artikulazio honen agerpenak antzeman daitezke baita ere jokalariei sozialek beren errealitateaz dagiten interpretapenean, ulerpenean eta kognizioan. Ez beti modu berdinez edo emaitza berberak sortaraziz. Esate baterako, Teresa del Valle gidaturiko talde-lan batean (1985) erakusten digu nola bihurtu den laborazio mitikorako oinarri baserrian suertatu izan diren etxa-erlazio produktiboen lan-zatiketa.

Zenbait arrazoiengatik da interesgarria lan-talde honek ikertutako gaia. Alde batetik, ideien eremuaren eta praktika sozialaren eremuaren arteko artikulazioa ikertzen du. Beste alde batetik, «emakumea» bera, edo hobeto esanda, emakumezko arlo sozial eta kulturala, hautatzen du ikergaitzat.

Del Valle et al.-ek eginiko idazlan hau mitoaren azterketa da, euskal gizarteko etxa-erlazioak matriarkado baten eredian dautzala dionarena. Halaber, ideologia nagusiaren eta errealitate praktikoaren kontraesan funtsezkoenak agertarazi nahi dituzte autoreek, eta erantzun nahi duten galdera honakoa da: gaur eguneko emakumearen egoera ulertzeko, noraino da esanguratsua bazela hedatua, behinola (edo badela) euskal matriarkado bat? Ikerlana Joan Bamberger-en (1979) ildotik dator; alegia, euskal testuiguru berezian, jadanik Malinowski-k aurreratutako mitoaren teoriaren bidez, euskal matriarkadoaren ideologia aztertzen da.

Ideologia nagusiak 'honela' dionean, errealitateak 'bestelakoa' dela darakus. Zer dela-eta iraulpen hau?, itauntzen dute antropologo hauek. Euskal matriarkadoa mitoa da, harreman sozialen desberdintza maskaratu eta hala segi dezatela nahi duen beharrari datzekiona. Alde batetik, etxa-arduren lan-zatiketak emakumeari demaion jarrera dela medio, emakumezkoek agintzen duten eritzia dago. Beste alde batetik, esparru publikotik at dakusagu euskal emakumea, bestelako intentsitateetan, segun-eta nekazal, arrantzal edo hiritar girokoa den. Alegia, esangura soziala daukaten erabaki-guneetatik kanpo ibiltzera murriztuak izan dira emakumezkoak. Sherry Ortner-ek eta Harriet Whitehead-ek (1981) erabilitako esapidea maileguz hartuta, gizartean «prestigio eta aspe» duen arlo sozio-kulturaletik kanpo» gelditzen dira emakumezkoen ihardunbide nagusiak. Euskal matriarkadoaren mitoa, beraz, dominazioaren eta harreman sozialen desberdintza zuritze-ko besterik ez da, kasu honetan behinik behin.

Bestelako signifikantzarik ere badu Teresa del Valle et al.-en lan honek, zeren eta filosofia post-modernoak, batez ere feminismoak, antropologiara aspaldi honetan ekarri dituen kritikak eta eginbide berriak guregana hurbiltarazi bait ditu, nolabait ere. Marilyn Strathern-ek (1987) esan duenez, antropologiaren eta feminismoaren harremanak direla-eta, gai berria agertu da zientzia sozialetara, emakumezkoa ikerkuntzaren gune bilakatze-an, galdegai akademiko bezalakatzean eta ezaguera sozialaren ikerketan jokalaria oso bizkorrak eta aktiboak direla agertzen duenean. Feminismoaren eta antropologiaren artean badago tirabirarik, segitzen du Strathern-ek, zeren eta feminismoak antropologiaren bornu teoriko eta ibilbide metodologiko tradizionalai aurre egin die. Tentsio hau gainditze-ko, dio antropologo honek, 'bizi izandako esperientzia' aztertzen duen modeloa erabili behar du antropologoak.

Epistemologiaren arteko tirabira hau antzeman daiteke gaur eguneko euskal antropologiari. Oro har, feminismoaren eta zientzia sozialen arteko harremanek epistemologia tradizionalen ondorio ideologikoak, eta beraz politikoak, indikatzen dituzte, nolabait ere, post-modernismoak salatu duen «bestearen errepresentazioa» da hemen gako: emakumezkoak dauzkan berbak eta espazioak hitz eta traza propioz azaldu beharra dago giza zientzietan nahiz zientzia sozialen literaturan. Zentzu honetan azaldu dira *La Mujer* y *la Palabra* liburuaren autoreak (VVAA 1987).

Frantzia aldean Michael Foucault-en eta Jacques Derrida-ren eta besteren «filosofia erradikala» deitua izan dena hurbiltarazten gaitu antropologia moeta honek. Hau da, Foucault-en «diskurtsoas»ren azterketa eta «ezaguera maneratuak» ikergune bihurtzen dira. Edota epistemologiaren ondorio ideologiko-politikoak, Edward Said-ek (1978) Orientalism deitu zuen idazlanean paratu zituenak.

Ipar Euskal Herriko ingurugiroaren barnean, Teresa Lekunberri antropologoaren tesia aipatu beharrekoa dugu. Lan honen jomuga zera da: Baigorri aldeko emakumezkoek nola esperimendatzen dituzten euren egoera eta bizimodua. Etnografiaren aldetik, biziki aberatsa da Lekunberriren ikerlan hau, eta inportante deritzat beraren gogoetak, modu

laburrez izanik ere, honatzeari, Has gaitezen esaten badela estereotipo edo aldez aurretik jarritako irudirik euskal nekazal gizartetik emakumezkoen pentsatzen dugunean: laborantzan eta etxean garbia, langilea, etxekoia dela erakutsi behar du jo eta ke; mitologian jainkosa gisa agertzen da bateko, sorgintzat (hots, jakintsu eta gaiztotzat) jotzen delarik besteko. Modelo hauek, T. Lekunberrik diosku, estatiko edo egonkor eta arras idealistak dira. Eguneroko errealtateari so eginez gero, aldiz, baserriko emazteei erdietsi ahal dien konfliktu edo desegokizun-arlo jakinik badago, eta ikertzaileak zerrenda bat iradokitzen digu.

Baserritik bertatik, alegia, beraren barnetik, sor daitezke tirabirak eta berauek ekar ditzakete gatazkak edo ganbio sozialak. Garrantzidun da emazte gazteek ez dituztela euren statusa eta tokia etxean aisa antzematen oharitzea. Gaztea emazte zaharragoen menpe, beren esanetara egoten da etxearen barnean. Etxetik kanpo, orde, gizonezkoen aginpean ohi daude. Beraz, besteen aldean autonomia gutxi dutela dakusate, gainontze-koek bait dute status jakingarri eta toki ikusgarriarik etxeko lanetan. Esaldi laburrean erranik, «emazte gazteak ari dira denetan eta inon ez.» Eta beronek zera dakarkie: *insatisfazio handia* jasaten dute.

Loarinean den beste tirabira bat 'amodioaren diskurtsoan' dago. Nekazal gizartean, ferekak, kontaktu fisikoa, sentiberatasuna eta gorputzez espresatzen diren maitasun seinaleak ez dira ez publikoki ez etxeko besteen aurrean ere. Beraz, baserriko munduan, sentimentuak adierazteko moldeak edo bideak emakumezkoentzat *insatisfazio*-ekarle izan daitezke, eta belaunaldi gazteagoetan, behinik behin, gero eta nabarmenago agertzen da intimitatea adierazi beharra. *Insatisfazioa* handi eta intimitatea eskas.

Lanaren eta gorputzaren ezagutzarik ezean letorkiekie euren buruarekiko bestelako tirabira suerterik. Testuinguru sozial honetan, beste anitzetan lez, emazteen helmuga, lehen, ezkontza, eta gero, umeak ekartzea da. Errole hauek, amatasuna hain zuzen ere, goraki laudatuak izan dira, plazan eta etxean berdin-berdin. Beste alde batetik, legearen arabera emazte langurien badute oporretarako eskubiderik. Gutxi hartzten dute, eta gutxiagok dakite holakorik badela, Haurdun egonik ere, etxeko eta kanpoko lanak egiten dituzte, eta haurra ekarri berriak izanda ere, lanean dihardute. Esperoan dabiltzalarik, beren etxeko errola horixe bera bait da, ezagutza edo 'errekonozimenturik' ez dute inondik ere biltzen, eta berau (buruarekiko bederen) tentsioen iturria izan daiteke. Areago, umea ekarriarik, berak ezik, etxeko emazte zaharrek hazten eta hezten dute, berek hautatzen duten gisara, modura. Halaxe agitzeak, orduan, emazte gazteen eta zaharren arteko gatazkarik gauza dadin erdiets dezake.

Bigarrenez, baserriaren barneko mundubisiotik ezezik, baserriaren kanpotik ere etorri datoz tirabirak, mentalitate-aldakuntzak eta ganbio-zuzpertzailleak. Lau esparru bereizten dira, labor-labor esanda hauxek direlarik: (1) eskola eta jakinduria; (2) dirua irabaztea eta lan-ordainduaren mundura sartzea; (3) laborantza krisia eta aldaketa; eta (4) pentsamolde berriak. Azkenik, hauen zuzura tradizioaren eta modernitatearen arteko burruka mugatzen duten koordinadak adierazten ditu azterlariak. Eskolatzeari dagokiolarik, esatekoa da aspaldi honetan eskolara joatea derrigorrezkoa dela, hein batean hesi batzu gainditu direla, hala nola hiritar eta herritarren artekoa eta gizonezko eta emakumezkoen artekoa. Esanguraduna da emakumezkoak, gizonezkoak baino, aintzinago doazela hezkuntza-sistiman.

Lan-merkatura sartzeak, hau da, baseritik kanpoan harreman sozialak finkatzeak autonomia gehiago ekarri dio emakumezkoari, eta orain amatasunari bezain gogor eusten dio hilabete-saridun lanari. Etxalteetan ere egoera aldatu da. Autosubstentziazko

ekonomiatik merkatuzko ekonomiara sartu da nekazaritza, mekanizazioa heldu delarik. Diruarekin irratia, telebista, aldizkariak ere iritsi dira. Bestela esanda, modelo urbanoak eta jeneroaren balorazio eta ulerkeria berdintzaileagoak gero eta hurbilerago datoz. Ondorioz, emazte gutxi ezkontzen dira baserrietarako, lehengo baldintzetan bederen.

Teresa Lekunberri jarrai, azken urteotan laborantzako mundura mentalitate berri bat ailegatu da, zinuak hor eta hemen ikusi ahal direlarik: sukaldeak berrizturik, egongela berrietan biltzen dira orain etxeokak; eredu tradizionala apurtu da, pareja edo kuple zaharrak eta gazteak elkarrengandik aparte bizi izanez; ezkontzaren muga geografikoak zabaldu dira, eta ezkontzeko unea gero eta beranduagoa da, erran nahi baita, ezkontzeari orain ez diotela emakumezkoek lehen emaniko idarra ematen.

Jeneroen ikasketetan «boterea» hitza maiz azaltzen da. Hitz hau berau Jesus Azconaren (1984) saioan ere sarritan irakurtzen dugu, oraingoan folkloreak eta politikaren arteko harremanak ikertzen direla. Orokorrean, Azconak aurreratzen duen gaia hauxe da: gizartearen eta boterearen arteko erlazioak; giza bizitzaren eta beronek emananen dimentsio soziala, alegia. Gehiago zehaztuz, euskal etniaren eraikintza politiko-soziala gorpuz zedin, Euskal Herriko zientzia antropologikoak abertzaletasunari eman zizkion oinarri 'zientifikoak' nondik zetozen eta zertan zeutzan ikasten du Jesus Azconak saio honetan.

XIX. mendearen bukaerako eta mende honen hasierako autore amerikano eta europearren ideia eta aurre-eritziak aztertzen dira: Viena-ko Eskola Historikoa, difusionismoa, eboluzionismoa, erromantizismoa. «Herria»ren nozioa ere analizatu egiten du Azconak. Arraza, hizkuntza eta kultura elkartzea funtsezkoa da garai hartako antropologiaren ikasketa partikularista zein unibertsalistetan. Azconak dionez, Joxemiel de Barandiaranek egindako antropologia eta antropologo honen jarraitzaile gehienak elkartze honi atxeki zitzaizkion. Maila politikoan orduan pil-pil ari zen abertzaletasunean ere suertatu zen elkarpen berau.

Azconaren ustez, ezaguera antropologikoaren, etniaren, etnizitatearen eta abertzaletasunaren arteko harremanen garrantzia «errealitatearen errepresentazioak» direlakoan datza. Hau da, euskal etnia errealitatearen objektifikazioa da, objektifikatze honetan 'zientziek' (baita 'zientzia antropologikoak' ere) paper handia jokatzen dutelarik. Bai abertzaletasunak eta bai antropologiak, errealitateetik sortutako sistema sinboliko-interpretiboak direnez gero, errealitatea bera tankeratzen laguntzen dute. Beraz, abertzaletasunaren eta zientzia antropologikoaren arteko erlazioak 'sozialak' dira, eta gizarteko botere-arazoen inguruan ikertu beharrean gaude. Orobat, autoreak laburbiltzen du, antropologiak plazaratu behar duen adierazpena gizarteko arlo sozio-politikoan eta dimentsio diakronikoan bilatzekoa da.

Segidan bi ikerlan aztertu nahi nituzke. Gaien mamia berdintsua dute: Euskal Herrian lurraldez definitu eta identifikaturiko bi herri zernolako erlaziotan dauden kanpoko indar sozialekin, alegia. Adierazpideak ezberdinak dira, ordea. Idazlan hauek Joseba Zulaikarena (1989) eta Marianne Heiberg-ena (1989) dira.

Joseba Zulaikak bere herrian oinarritzen du ikasketa, Itziar, baserritar girokoa baita. Itziarreko biztanleengan aurkitzen dituen zenbait modelo kultural aztertzen ditu autoreak. Beraren ustez, bertsolaritzak, jokoak, burrukak, amabirginak, ehizak eta beste batzuk, berak aukeran hartuak, eskeintzen dute E.T.A.ko militanteek garatu duten portaera armatuaren logika ulertzeko bidea. Egileak Ipar Ameriketako «antropologia kulturala»ren ildotik, batez ere kontinente hartan garatu den Clifford Geertz-en eta Victor Turner-en «antropologia sinboliko»tik, eta «hermeneutika»tik, dakar bere azterketa.

Joseba Zulaikaren eritziz, antropologoaren betebeharra kultura ikastea da, kulturaren ikasketa itzulpen-ariketa delarik. Hau da, portaera kulturalak kulturak berak eskeintzen dituen beste portaera kulturalen bitartez ikertzekoak dira. Beste saio batean (ikus Fdz. de Larrinoa 1992) ari izan naiz jarrera antropologiko honen onak eta ez hain onak azaltzen era orokorrean, beraz ez ditut hemen haiek errepikatuko.

Beste adierazpide batez ihardun behar dut, Marianne Heiberg antropologo norvegiarrak Elgeta herrian buruturikoaz, hain zuzen ere. Idazlan honetan ez dugu portaera kulturalak gidatzen dituen logika sakonaren bila dabilen ikerketarik, portaeren eduki soziala agertarazi nahia, baino.

The Making of the Basque Nation liburuak hirian sortu eta hirian errotu izan diren indar ideologiko eta politikoei nekazal giroko herri bateko (Elgeta, alegia) indar ideologiko eta politikoei harremanetan sartzean, zernolako prozesu sozial, harreman-aldaketa eta komunitatearen definizio-moldeak sortarazi dituzten denboran zehar erakutsi nahi du.

Erreakzio edo erantzun automatikorik suertatu denik ez du autorearen obrak bideratzen. Alderantziz, aztertzen diren harremanak eta errealtate-definizioak dialektikoki ikasten dira. Alde batetik, karlismoak, lehenengo abertzaletasunak, geroako faszismoak, faszismo-osteko abertzaletasunak sorturiko harreman sozialak aztertzen dira Elgeta herrian. Hau da, herriaz gairi doazen harremanak, supra-komunalak edo estatu politikoa-ren nortasunari begira daudenak ikertzen dira. Beste alde batetik, tokian tokiko esperientziak analizatzen ditu autoreak, kontutan harturik ideia supra-komunal hauek. Hots, tokian tokiko harremanak, auzatasunean errotuta eta bertako buruz buruko komunitateari begira dauden erlazio sozialak analizatzen ditu autoreak. Bi harreman-talde eta errealtatearen argipen hauek eguneroko bizimoduan nahasten dira, eta komunitatearen definizio ezberdinak sortzen dituzte. Beraz, dialektikoki ikasi behar dira, batak bestea nola afektatu duen azalduz.

Heiberg-en eritziz, tokian tokiko harremanetan komunitate bat baino gehiago detektatzen da, harreman sozialen sare nagusia berdintatean edo hierarkian sustraitzen denaren arabera. Tokian tokiko harremanak nola bideratu ahal diren modu batez edo bestez, segun eta gizabanakoak eta talde sozialak zer ideologiari atxekitzen zaizkien, eta, baita ere boterezko eta aginpidezko edo menpeko egoeran dauden ikustea txalogarria da oso.

Ez da gertatzen, lehen esan bezala, kanpoko ideologiak datozen bezala inposatzen direnik, zeren eta, tokian tokiko harremanekin kontaktuan jartzerakoan, ideologien nolatasuna aldatzen bait da. Barnekoaren eta kanpokoaren arteko tirabira dialektiko honexetan zenbait artikulazio-era burutzen dira, eta komunitate-definizio zehatz batzu nagusi bezalakak diren artean, bestetzu alboratuak dira.

Heiberg-en liburuak abertzaletasunaren etorkiaz eta garapenaz ari da, eta beste ideologiekin izan dituen hartu-emanen begira aztertzen ditu. Ez da ideologia bera, ordea, analizatzen dena, baizik eta ideologiak tokian tokiko harremanetan sortarazi duenaren eduki soziala. Liburuaren mamia, bukatzeko, zera da: abertzaletasunak bideraturiko komunitate-definizioa, komunitatearen forma eta komunitatearen mugak, denboran zehar bai azalaz eta bai edukiaz aldatu direnak, aztertzea.

Zenbait arrazoiengatik dugu interesgarritzat Zulaikaren eta liburu honen irakurketa. Alde batetik, auzatasunaren elkertasun/ordaintasun harremanak ez dira morfologikoki behatzen, beste ikasketan gertatu den modura, baizik eta kontestu historikoari eta beronek sortzen dituen harreman moeta-aniztasunari begiratzen zaie. Hala eginez, auzatasuna kontrol zein erresistentzia sozialaren eta politikoaren mekanismo gisa ere

ulertzekoa dela nabarmentzen da. Beste alde batetik, ikasketa honek ederki azaltzen du tokian tokiko errealitateak eta egitasmoak gizarte zabalean ari diren errealitateekin eta egitasmoekin bateratuta eraikitzen direla. Beraz, zera konklui daiteke: Europako udalerrien edo lurraldez ondo mugaturiko komunitateen ikasketa antropologikoak, esankorria nahi badu izan, ezin ditu alde batera utzi estatuaren erakuntza eta funtzionamendua, zeren eta estatu honen nortasunaren eta antolamenduaren barruan bait dihardute tokian tokikoek.

Beste bi idazlan aipatuz nahi nuke kapitulu hau amaitu. Biek ‘aurkezkizun’ edo errepresentazioaren antropologia baten arlora garamatzate. Hasteko, Teresa del Valleren (1988) liburua dago, non euskararen aldeko kanpaina berezi bat aztertzen bait da, Korrikarena hain zuzen ere, ‘Korrika’ portabide erritualizat jo ondoren, ekintza sinboliko lez matzen da. Baina, Korrika erritualak ez dira erlijio-erritualak bezalakoak, hau da, serio-serioak; alderantziz, jaigi-roan ospatzen dira.

Korrika erritualak aurkezten duen lurraren nozioa hizkuntzari fermoki lotua da. Erritualaren ekinez, hots, hizkuntzaren bitartez definituriko mapa geografikoa azalera ekarritz, horrela aurkezturiko ‘errealitatea’ politikoki, ekonomikoki eta administratiboki buruturiko mapa geografikoen ‘errealitateekin’ kontrajartzen da, «mugaren» kontzeptua paradoxa bihurtzen delarik.

Victor Turner-en azken antropologian oinarriturik (ikus Turner 1982), erritualak, batez ere jaigi-roan zehar plantatzen direnak, errealitate berriak agertzeko gauza dira: alegia, munduaren ulerkera nagusiak eta ahaltsuak bazter utzirik, bestelako gogoetak heda ditzakete. Erritokizuna, beraz, aurkezkizun dugu, eta elkarren lehian diharduten errealitateen kontraerranak bigibistara dakartza AEK-ko Korrikak.

Teresa del Valleren liburu honetan ‘ekintza sinbolikoa’, ‘jaigi-roa’, ‘hizkuntza’ eta ‘mapa geografikoak’ gako-hitzak ditugu. Zuberoko Maskaradez aritza-koan, ni neu ere Victor Turner-ek eta gainontzeko antropologo sinbolistek jorraturiko arlotik, aurkezkizunaren antropologiatik hain zuzen ere, natorke geroago, entseiu honetako beste alde batean,

Joxemartin Apalategi (1982,1987) da aurkezkizunaren antropologia honetara hurbildu den antropologo euskaldun bat. Del Valleren idazlana V.Turner-ek zedatutako eremutik etorri den bitartean, Apalategirena Lévi-Strauss-en estrukturalismotik abiatu da. Kasu honetan lantzeko proposatzen zaigun antropologia ez doakie nozio geografikoen aurkezpenei, historiaren kontzeptu eta kontestuei baino.

Euskal kontuzahar zenbait arakatzen ditu Apalategik. Historia aurkezten deneko testuingurua zernolako den, historia tankera batzu bereizten ditu egile honek: historia idatzia, historia kontatua eta historia kantatua. Azkeneko bi historiak historiagabe dira, dokumentuetan edo idazkien bidez ezagutzen ditugunen aldean. Joxemartin Apalategiren lanaren zabaleraz hobeki jabe gaitezen, eta euskal kontuzaharrek darakusten historia zertan den uler dezagun, Lévi-Strauss etnologo frantziarrak bideraturiko ‘historia hotza’ren eta ‘historia beroa’ren kategoriak kontutan hartzekoak dira. Kategoría interpretakor hauetara itzuliko naiz saio honetako azken aldean, hantxe berri zehatzagoa emanaz.

Laburbilduz

Lerrootan zehar zenbaiten lan antropologikoaz ari izan naiz, bereziki baserri- giroko euskal kultura eta gizartea gaitzat aukeratu dituztenak. Sarrerazko sekzioa besterik

ez bait da, alboan laga dut autore eta ikerketa andana handia. Helmuga, haatik, zera izan dut: Zuberoako Maskaradak adierazteko erabiliko ditudan, eta euskal antropologian jadanik erabiliak izan diren, kategoria analitikoak kontestualizatzea.

Sarreratxo honi amaiera ematekotan, esan dezagun Euskal Herriko nekazal herri jakinez eginiko monografieta elkarren berdintasun eta ezberdintasunak ikusten ditugula. Topatzen ditugun gaiak, besteak beste, hauxek dira: kultura materialaren eta datu morfologikoen bilduma eta sailkapena; datuen eduki sozio-historikoa; auzatasunak bideratzen dituen elkartasun/ordaintasun harremanak; euskal kulturaren logika berezkoa; baserria baserritar giroaz kanpoko indar sozial, ekonomiko eta ideologikoekiko harremanetan; espazioaren eta historiaren proiektzioak; etxa-ekoizpenaren harremanak, etxekoen artekoak, eta espazioen eta portamoldeen zatiketa, jeneroaren arabera.

Euskal antropologian erabili diren gogoeta eta gai batzu agertuko zaizkigu Zuberoako Maskaradez gero agertuko dugun azterketan, garrantzitsuenak hauxek direlarik: (1) talde sozialen arteko muga fisiko, kultural eta politiko eta kognitiboen gorabeherak; (2) bai errealitate berriak irudikatzeko, eta bai daudenak legitimatzeko, erritualak duen gaitasuna; eta (3) herrien 'folklore'tik errotzen diren «historia»ren nozioak eta kontzepzioak eta, baita ere, ikertzaleen azterketatik abiatzen diren errepresentazio historiko-erak.

IV KAPITULUA

ANTZERKI HERRIKOIAREN IKASKETA: HISTORIAREN, ERRITUALAREN ETA DRAMAREN AZTERBIDEAK HARREMANDU BEHARRA

Sarrera

Zuberoako bi drama-era herrikoi oso esanguratsu izendatzen ditu Maskarada hitzak. Tradizionalki, nekazal-egutegiaren eta eliz-besten arabera ospatuak izan dira herri antzerkiaren mota hauek, eta haren urteroko errepresentazio erritualak honako gizarte harremanak areagotzen ditu: alde batetik, herri antolatzailearen barneko gizarte harremanak; eta bestetik, bailerako herrien arteko elkarrekikotasuna, bakoitzaren omena, elkarren kompetentzia, eta bizizaleen identitateak

Zuberoan badira antzezkizun herrikoi moeta bi: Maskaradak eta Pastoralak. Maskaraden eta Pastoralen artean badagoifikantzeko ezberdintasunik. Zuberotarrek honela deskribatzen dituzte diferentziak: «Maskarada besta duzu; Pastoral, aldiz, serioa». Hau da, Maskarada irrigiroa da, dibertimendua; Pastoral, berriz, haunditasun eta solemnitatea da. Espazioak eta denborak ere bereizten dituzte antzezkizun hauek. Saio honetan Maskaradak ikertzen ditut, Pastoralak alboko utzita.

Maskaradak

Maskaraden antzezpeneak nekazal egutegiarekin zerikusi handia dute. Maskaradak ihauterietako denboraldiaren barruan ospatzen dira, eguberrian hasi eta neguan zehar suertatzen dira. Neguan zehar antzezturik, herri antolatzailearen etxalreak eta kartierrak nahiz herri auzoarenak 'bisitatzen' dira.

Antzezleak herriko gizonezko gazte ezkongabeak izaten dira. Bi talde eratzen dituzte: Maskarada gorria, alde batetik, eta maskarada beltza, bestetik. Maskarada gorriak kolore ederrak, dantzari finak, dotoreria, soiltasuna, nagusigoa eta aginpidea erakusten ditu. Maskarada beltzak, ordea, maskara itsusiak, kanpotarrak, ofizioak, paseko jendea eta arrotzak errepresentatzen ditu. Bestelako kontrasteak ere egiten dira Maskaradetan: esate baterako, basoko zein giza mundutik hartutako pertsonaiak eta gaiak nabarkiro bereizten dira,

Aspaldi honetan, neguko igandeetan plazaratzen dira antzezkizun moeta hauek, Lehenengo eta azkeneko errepresentazioak Maskaradak antolatzen dituen herrian ematen dira, gainontzekoak bailerako herri auzoetan antzezten direlarik. Herri bateko Maskaradak beste herri bat bisitatu ahal izateko, bisitariak bisitatuaren gonbidapena behar du alde zurreretik jaso. Hala gertatzea bailerako herrien elkarrekikotasun edo erreziprozitateaz mintzatzen zaigu. Honek badu interes antropologiko handia, zeren eta orain arte heldu zaizkigun ikerlanik gehienek etxean artean egiten diren opariez, edo lanen elkartruke

sinbolikoez ihardun bait dute. Herrien arteko elkarrikotasunaz gutxiago idatzzi da antropologiaren barruan.

Maskaraden antzezepeken ekitaldi jakinak, sekuentzia ordenatupean jendaurreratzen direnak, agertzen dituzte. Ekitaldien eta sekuentziaren berri laburra segidan ematen dugu.

Maskaratuek gonbidatuak izan diren herrian sartu ahal izateko, barrikada bat hautsi behar dute. Lehen sartzan dira Maskarada gorrikoak, banan-banan dantzan arituz; eta geroago maskarada beltzekoak, trakets eta nahaspilan. Bisitatuek dantzatzuz behar dituzte errezipitu. Barrikada zeharkatutakoan, ardoa eta gailetak eskeintzen dira. Orduan elkarriketak eta sortzen dira. Gauza bera errepikatzen da maskaratuek herriko auzoak eta etxeak bisitatzan dituztelarik. Honela plazaraino heldu arte. Hemen agintariei errespetoa erakutsiz beren aurrean ematen da berriz ere antzezkizuna. Arratsaldean berriro ere plazan bilduta, sketch batzu errepresentatzen dira. Ilunabarrean amaitzen da, lekuko guztiak dantzan batuta.

Beraz, antzezkizunek sekuentzia erritual bat jarraitzen dute: herritarrak, herriko kartierrak, bailerako beste herriak eta tokiko agintariak bisitatzeko da maskaratuen gidari. Maskaratuek kantatu, dantzatu eta istorioak dramatizatzen dituzte, herri, eskualde, estatu eta nazioarteko arazo eta kontuak agertzen dituztenak. Laburbilduz, gorrien duintasuna eta dantza ederrak, eta beltzen txantxa, fartsa eta kritizismo soziala ditugu antzezkizun moeta honen berezitasun aipagarrienak. Jenero eta seksu bereizketak kontutan hartuz gero, esan beharra dago, tradizionalki antzezkizun hauek gizonezko iharduera erritualak izan diren arren, azken urteotan aldaketa esanguradunak gertatzen ari direla, emakumezkoak gero eta parte zabalagoa hartzen doazelako. Egoera berri hau ikastekoa da gaurko interpretamoldeetatik.

Maskaradak ikastea antropologiaren arlotik

Maskaradak, antzezkizun ikusgarriak ezezik, harreman sozialak pizteko atxakia ederrak dira. Antzezkizun hauek plazaratzean, herribarneko eta herrien arteko auzatasuna azaltzen da. Baita kontrol, nortasun, balore eta kategoria sozialak ere.

Azpmarratzekoa da gizonezko/emakumezko bereizketaren ulerkerak eta tokian tokio harremanen jitea nolakoak izan diren, eta nola aldatzen ari diren gaur egunean jakiteko berri-emake paregabekoak direla. Beste alde batetik, denboraren iraganaz finkatu diren egitura berezkook talde sozialen kontzeptualizazioez egiten digute berba.

Gizabanakoen bizimoduak sortarazten dituen arazo hauetaz eta beste gehiagoz ihardun behar dugu Maskaraden antzezepeak aztertzen ditugunean.

Laburbilduz, honakoak agertarazi nahi ditut zuberotarren antzerkia aztertu ahala: munduko paraje honetako pertsonak, berauen arteko bereizketak, eginbideak, pentsabideak, ametsak eta errealtateak, desirak, bide irekiak eta oztopoak hots, bizitzak berak bideratzen dituen arazo zehatzei aurre egiteko erabiltzen diren kategoria sozio-kulturalak.

Erritualaren ikasketa

Zuberotarrek urtez urte plaza aldean antzezten dituzten Maskaradak paregabeko portaera eta eginbide erritualak ditugu. Berauetan murgilduz, «*Tradizioa Zertan Den*»

galdetu behar diogu geure buruari. Hala eginez, kulturaren aspektu dinamikoa bilatzen dugu. Usadio eta ohitura zaharrak abiapuntu izanik, eta antropologiaren, historia sozialaren, antzerkiaren eta herri kulturaren azterketak kontutan harturik, gaur eguneko ingurugiroaren signifikantzak eta hartu-eman sozial, politiko eta ekonomikoak ditugu mintzagai. Atal honetan antropologiaren (erritualaren) eta dramaren arteko erlazioez ihardunen dut laburki.

Maskaraden estudio antropologikoa dramaren aspektu errituala aurkeztera dator. Erritualari buruzko bibliografia handia da. Peter McLaren-ek (1986), adibiderik honatzea-gatik, autore, lan eta gai zerrenda baliagarri bat eskeintzen digu. Bertan irakurri ahal dugunez, erritualaren «zentzu hertsia» eta «zentzu irekia» bereizten dira. Erritualaren berezkitasunaz bateko, eta erritualaren funtzioez besteko, ari izan dira zentzu hertsian egindako ikerlan antropologikoak. Erritualaren zentzu irekian aurkeztutako lanek, bestalde, «prozesuez» dihardute. Bi jokabide hauek ez dira elkarren eskusiboak.

Erritualaren berezkitasunak direla-eta, aspektu morfologikoak ditugu aipagarri, hots, erritualak bere azalera propioa dauka. Eta azalera hau mezuaren organizatzaile da. Van Gennep-en (1960) lanaren eragina garrantzitsua da postura honetan dabiltzanentzat. Victor Turner-en (1967, 1969) jarreratik etorritz gero, erritualak sinbolo-elkarteak dira. Sinboloen esangura antzemanaz gero ulertzen da erritualaren inportantzia. Erritualaren funtzioei behatu, eta esate baterako, Bateson-en (1972) lanetik abiatuz gero, erritualek meta-komunikazioa sortarazten dutela dakusagu.

Erritualak bideratzen duela parte hartzailearen esperientzia esana du Victor Turner-ek bere idazlanetan zehar. Autore honen nozioan oinarrituz gero, erritualek kontzientzia aldarazten dutela argumentatua da. Beste alde batetik, antropologo batzuk argudiatu dute erritualek munduari buruzko ezaguerak «kreatzen» dituztela. Zenbaitek, bestalde, erritualek mundua «errefikatu» egiten dutela diote. Biek zera dute baltzuan: erritualek badute aspektu politiko bat, zeren eta gorpuzten eta transmititzen bait dituzte ideologiak edo mundubisioak (ikus Keertzer 1988).

Erritualaren definizio irekiarekin lanegin duten antropologoek aspektu fenomenologikoak eta gizabanakoen agentzia azpimarratu dituzte, gizarte zabalarekiko harremanak eta harreman berauen ibilera aztertu dituztelarik. Zera diote jarrera honetako antropologoek: beren izakera sozial, kultural eta morala testuinguratzeko, negoziatzeko eta artikulatzeko bidea ematen dietela erritualek gizarteko agente edo autoreei.

Illo honetatik datozen antropologoek defendatu dute botereko eta pribilegioko erlazio zabalagoekin batera ikasi behar dugula erritualari dagokion logika berezkoa. Hontaz, antropologo batzuk kapitalaren logikari begira ikertu dituzte erritualak (ikus Comaroff 1985, Taussig 1980, Rebel 1989a, 1989b).

Erritualak eta herri-ethosak direla-eta-

New Guinea-ko latmul izeneko jendeek ospatzen zituzten «naven» zeremoniez Gregory Bateson-ek (1958) idatziriko saioa aipatuz nahi nuke erritualaren gaiaren sarrera hau amaitutzat utzi. Bateson-en liburuak, alde batetik, ospakizuneko portabide jakin batzuren deskripzioak eskeintzen dizkigu; bestetik, zeremonia hauen bitartez latmul jendeen gizarteko egiturara, funtzionamendu pragmatikora eta «ethos»-bera ere hurbiltarazten gaitu. Zeremonia hauetan gizonezkoek emakumezko jantziak jartzen dituzte soinean. Alderantzizkoa ere gertatzen da, eta neurri handian, gainazalez bederen, Europako lhauteriak gogorazi ahal dizkigute.

«Ethosa» zer den argitzeko, Oxford Hiztegi inglesa hartu eta jarraikoa zuen erantsi: jende edo komunitate baten sentimentuen ñabardura arrunta, gogo berezia. Garai hartako antropologian nagusi ziren «egitura» eta «funtzioa» kontzeptuetara «ethos»aren kontzeptu berria gehitzen zuen Bateson-ek, nolabait hiztegi antropologikoa luzatuz.

Alde batera utzi ezinezko lerroak irakurtzen ditugu Bateson-en liburuko sarreran: errituala, egitura, funtzionamendu pragmatikoa eta ethosa ez dira kategoria analitiko independenteak; aldiz, elkarrekin aztertu behar ditugu.

Bateson-en azterbidea haxe izan da: hasteko, ospakizunen deskripzioak eskeintzen ditu; bigaienez, zeremoniak kokatzen direneko kontestuen berri ematen du; hirugarrenez, «naven» besten eta kultura eta gizarteko beste instituzio, ezaugarri eta aspektuen arteko loturak eta tirabirak zernolakoak diren aztertzen du, eskola akademiko ezberdinen arabera.

Argi eta garbi uzten du antropologoaren interesa ez dela kulturaren deskripzio hutsa, baizik eta «fenomeno kulturalen eta sozialen arteko loturak». Kultura ikasteen, «loturen, tartearen eta tirabiren» bila dabil antropologoa. Aldez aurretik, dudarik gabe, deskribitu eta kondatu beharrean dago.

Beraz, zelebrazioa eta erritualetako portabideak (kultura eta gizartea) elkarren arteko hartu-emanetan ari direla dugu abiapuntu, hartu-eman hauen edukiera azaltzea delarik gure helmuga. Bigarren xede honi atxekitzeko, Bateson-ek hartu ez zuen dimentsio diakronikoaz baliatu behar gara. Zenbait antropologok kulturaren nortasun bereziaren erakusle edo monitore bailiran ikertu dituzte portaera erritualak. Zuberoako Maskaraden moldeak erritokizun eta antzekizun sinboliko gisa aztertu nahi ditu saio honek, zeren eta kulturaren esangura eta kulturaren deskripzio literal eta hutsa sinonimoak ez bait dira.

Hemendik zera proposatzen da: «bertako ikerlanean» oinarrituz, semiotikak, dramaturgiak, fenomenologiak eta, oro har, zientzia sozialek bideraturiko metodologietan eta lan-eritzietan barrena abiatzea. Beraz, erritokizunaz hemen hartzen den perspektibak erritualak antzekizun publikoak eta sinbolikoak direla azpimarratzen du.

Kulturaren sinbolismoaz gain, «dominazioa» eta «boterea» nozioak ere sinbolizatzen dituzte erritualet, beraz kategoria analitiko funtsezko hauek jaso behar ditu antropologoak. Halaber, produkzio kultural modura ikasi behar da errituala, zeren eta bertan suertatzen bait dira klase sozialak eta giza taldeak beren esperientziez, kontestualki eta sinbolikoki, mintza daitezen erreferentzia kolektiboak.

Beude hemen erritualari buruzko zenbait ideia, sarrera gisa, antropologiaren haritik abaituta agertu ditudanak.

Antropologiaren eta dramaren arteko harremanak

Maskaraden aspektu dramatikoari ere begiratu beharra dago. Besteak beste, samanismoaren, dantza erritualetaren eta antzerki ez europear gisara ematen ez den antzekizunen ikerkuntzetatik datozkigu teatroaren eta erritualetaren arteko harremanetara lehenengo hurbiltze eta azterbide sistematikoagoak.

Idatziriko literatura anitza da. Baita ere erabilitako bide teorikoak. Hala ere, Estatu Batuetan behinik behin nabarmentzen dira haien arteko harremanak aztertzen dituen esparru akademiko jakin bat errotzeko ahaleginak. Saio teoriko orokorrak osatzen saiatu direnen artean Richard Schechner-en luma (1985, 1988, 1990) eta Victor Turner-en

azken lanak (1982, 1986) ditugu. Azken egile honek antzeppen moeta denen artean zerbait amankomunean badenez galdetu dio bere buruari. Eta erantzunik bilatzekotan, munduko adibide etnografikoei begira jarri eta honako itaun edota ikertze-arloak iradoki ditu.

Ikertzea proposatzen duen aurrena zera da: antzeppena dela medio suertatzen den kontzientzia edo izakeraren itxura-aldaketa. Hau da, disfrazak eta maskarak erre-presentazioen, imitazioen eta transformazioen sortzaile dira. Itxuia-aldaketek aktoreen izakeran zein ikuslegoaren kontzientzian jauziak sortarazten dituzte. Aktoreak nolako izakera eta kontzientziatik abaitu eta nolakoetara heldu diren, jaso eta aztertu beharrekoak dira.

Bigarrenez, antzeppenaren bizitasuna dago. Ekitaldia, bai jokalarien begien aurretik eta bai ikuslegoarenetik, benetakoa dela esateko unea, edo hala dela dioten ezaugarriak ditugu hemen aztergai. Alegia, antzezkizuna «antzezkizun» kategorizatzen duten aztarnen bila ihardun behar dugu. Antzeppena nola dagoen eginda, modu zehatz «horretara» fabrikatuta hain zuzen ere: alegia, teatro obrak zeren bitartez abiatzen dituen aktoreak nahiz ikusleak erre-presentatu gura den mundura; hau da, *mise en scène* delakoa.

Beronen ikasketak gidarien, dekoradoreen, diseinadoreen, maskara zein jantzi egileen eta musika joleen lana zernolakoa den behatzera, eta baita ere, euren pisua zein den erre-presentazioan neurtzera garamatza.

Hirugarrenez, jokalarien eta entzun-ikuslegoaren arteko hartu-emanen egin behar diegu kasu. Noraino prestatzen duen ikuslegoak antzezkizunaren kontestua? Antzerkira doazenez portabide ezberdinak erakusten dituzte kulturaren eta testuinguruaren arabera, eta, portabide ugari aukeran egonez gero, zergatik hautatzen den bat edo bi, beste guztiak ukatuz, adierazi behar da, zeren eta aurreritzi sozialak eta kulturalak ari bait dira jokoan. Berauen azterketan espezializatu da antropologiaren lana.

Laugarrenez, antzezkizunaren aldeak, tarteak, moldeak, zatiak eta berauen ordenua ditugu. Sei bereizi ohi dira: ikaskuntza, saioak eta esperimentazioak, aurre-beroketak edota mentalizazioa, antzeppena, erlaxapena eta emaitza. Kultura guztiek ez dute iharduten aipaturiko sekuentzietan barrena modu eta intentsitate berdinez. Jakingarri dugu, haatik, zeri egiten zaion kasu eta zeri ez, beronek kulturaren trazak ematen dizkigu eta. Hau da, zer azpimarratzen den eta zer baztertzen den ekitaldiaren aurretik, ekitaldian zehar eta ekitaldiaren ondoren aztertzekoa da.

Boskarrenez, ezaguera teatrala nola iragan arazi den aztertzea funtsezkoa da. Belaunaldi batek hurrengoari zein bidetan zehar igorten dizkion hark dauzkan antzerki-jakintzak, kontzepzioak eta ulerkerak analizatzea da oraingo betebeharra. Ez bakarrik belaunaldi batetik besterakoan, baita belaunaldi bateko aktore batek beste batengandik nola ikasten duen edo zer ikasi nahi duen ere. Pasabidean ezaguerak eta jakintzak nola ber-interpretatzen diren ikertzea garrantzi handikoa da, baloreen eta interesen aldaketaren berri ematen digu eta.

Azkenez, antzeppena bera nola epaitzen den kontua dugu. Eta erizpideak aldatu egiten dira kulturarik kultura, denboraldiz denboraldi eta gizarte taldetik gizarte taldera. Emaitza epaitzerakoan, zeri ematen zaio ardura handien? Kritiko ofizialek esanari? jakintsu edo adituei? joalegoari? Beraz, antropologia dramara hurbiltzeak zera dakar: «kritikoa», «jakintsua», «zuzendaria», «idazlea», «jokalaria», «audientzia» eta gainontzeko hitzegi teatrala *analizatu behar diren «kategoriak»* direla azpimarratzea.

Sei atal hauetan zehar Maskaradak ikertzea Uhaitz Handiko ezaugarri kultural askotxoren berri jaso dezagun balio handikoa da. Eta metodologia honek lan konparatiboa eskatzen digu, erreferentzi puntu zabalagoak erabiltzea hain zuzen ere.

V KAPITULUA

LABURBILDUZ

Leerro hauek estudio zabalago baten sarrera edo Lehenengo Aldea dira. Hemen, ikerlanaren abiaburu orokorrak eta eredu teoriko garrantzidunak agertzea izan dut xedea. Beraz, analisiaren kontestu edo marko akademiko baten txerka ibili naiz, eta honako bidea korritu dut.

Hasiera batean, Pirinioetako gizarteak eta kulturak aztertzeko gako diren bi nozio etnografiko agertu ditut: «harana», ibarra edo bailera, eta «etxaltea». Haranak bere populazioari nortasun berezia eman dio historian zehar. Etxaltearen inguruan antolatu dira baileretako bizimoduak.

Geroago, haran horietako bat identifikatu dut. Frantzia aldean da, Saison edo Uhaitz ibaiak zeharkatzen du, eta Zuberoa izenaz ezagutzen dugu. Bailera honetako eduki sozial, ekonomiko eta politikoari begiratzea iradoki dut, batez ere historia eta ekonomia politikoa kontutan hartuz, zeren eta «esangura kulturala» ez bait da estatikoa edo egonkorra ez espazioan ez denboran. Jakinarazi nahi izan dut haranaren nortasuna eta populazioaren identitatea arraferdefinitu direla behin eta berriro, mementu historikoaren eta gizarte taldeen interesen arauera.

Mende honetako bizilagunek lehengo mendekoei sumatzen zutenaren erdia sumatzen dute Zuberoan. Egun, etxeko euskaltasun pribatuaren eta kanpoko frantsesetasun publikoaren artean dihardute zuberotarrek. Alde batetik, laborantza ogibide nagusia da. Bestetik, emigrazio hiritar handia suertatzen da.

Aurrerago, Pirinioetako etxaltea behatu, eta krisi handia dagoela azaldu dut. Ezkontza eta heredentzia oraintsu arte izan dira eredu soziala birproduzi zedin erabiliak izan diren estrategia nagusiak. Hala gertatu da Zuberoan ere. Oraindik berritsu badira ere, ulerkeria ekonomiko diferentziak gorpuzten ari direla ikusten dugu gaur egun: turismo komertziala, sindikalismoa, eta nekazal-kooperatibismoa. Beraz, lurraren bestelako kontzeptzio sinboliko eta ideologikoak errotzen ari dira, Ezagutu dugun etxaltearen nozioa barreiatzen ari denez gero, ikerketa etnografiko berrien beharrea gaude.

Segidan, Zuberoan bizkor dirauen antzerki-era herriar baten berri ekarri, eta Zuberoako drama moeta hau ikertu nahi dudala aurretik adierazitako prozesu sozial eta ekonomikoak kontutan harturik espresatu dut.

Europako nekazal-drama kultura popularraren edo tradizionalaren «azpi-jenero» bezala aztertua izan da. Dena dela, bi deituek ('popular' edo herrikoï eta 'tradizional' deituek) analisi sakonagoa behar dute, zeren eta 'tradizioa' eta 'herritarra' deritzenak ez bait dira gertatzen hutsean, gizarteko beste kategorietatik isolaturik. Zentzu honetan,

Hobsbawn-ek eta Ranger-ek (1983) «asmakizun sozial»tzat jo dute tradizioa, eta R. Williams-ek «selektzio sozial» baten ondorena dela azpimarratu du (ikus Williams 1980).

Kultura herrikoia ikertzeko, jadanik egindako zenbait azterlan kontutan hartzea proposatu dut: lehenengoz, Bhaktin-en izkribuak «ihauteriei eta transgresio sozial»sari buruz, hots, muga sozialen zeharkatzearen gainean, eta autore honen influentziapean idatzitako estudioak erreferentzi puntu indartsuak dira; bigarrenaz, N. Zemon Dais-en lanak ederki adierazi du herri kulturaren estudioa bide ederra dela, alde batetik estatuaren araudien, eta bestetik tokian tokiko komunitateen eskubide-kontzepzioen eta kontrol sozialaren arteko tirabirak erakusteko; hirugarrenaz, E.P. Thompson historialariak (1974) dramatizazio publiko batzu «kontra-teatroa» deitu ditu, zeren eta errealtatearen ulermen ofizial edo hegemonikoak subertitzera jotzen duten sinbolo eta esangurak agertzen bait dituzte; Victor Turner antropologoak (1974) drama publiko zenbait aztertu, eta «egitura sozial-aurkakoak» («anti-structure») eta «ahulen arma» zirela konkluitu du; laugarrenaz, eta azterketa moeta beronen haritik, McPhee-k (1979) bigarren errepublikaren garaian (1848-1851) Hego Frantziako herri kulturaren erakuspen etnografiko batzu ikertu, eta ideologia erradikalak espresatzeko bideak izan zirela erakutsi du; boskarrenaz, Maurice Agulthon historialariaren lanean ageri da, tokian tokiko politika ikertzerakoan, «folklore» eta gainontzeko «herri erakuspenak» kontutan hartzekoak direla.

Hala ere, herri kulturak ez dihardu beti «erresistentzia». Behin eta berrir ez du «subertsioa» agertzen. Esangura, balio, mundubisio eta ideologia hegemonikoak ere agertzeko «plaza publikoak» izan daitezke. Ondorioz, Antonio Gramsci-ren «hegemonia» eta «herri-nazionala» nozioak erabili behar ditugu gure azterketa etnografikoan. Beste modu batez esanda, «folklore», «tradizioa» eta «herri kultura» gizarte harremanen sarearen barruan suertatzen dira; eta harreman hauek egitura ekonomiko, politiko eta ideologikoen barnean kokaturiko talde sozialen arteko harreman konplexuak dira.

Drama erritual publikoaren eta gizartearen arteko erlazioaz idazten dut. Gai honetaz idazlan batzu argitaratu dira bestelako area geografikoen kulturez. Honetara, James Peacock-en (1968) Indonesiako drama proletarioari buruzko azterketa aipatzekoa da. Peacock-ek «ludruck» izeneko antzezkitzuna behatu, eta «modernizazioa» bultzatzen duten ekintza sinbolikoak direla erakusten du. Ronald Gimes-ek (1976) New Mexicoko Santa Fé herrian ospatzen diren drama publiko erritualak ikertu ditu. Erritualizazio hauek zuzenean konektatzen dute bertako historiarekin, eta Gimes-ek dioenez, drama eta historia hainbat elkartzen dira antzezkitzuna hauetan, ezen bat egiten bait dira «dramatikoa» eta «historikoa», parte hartzaileen begien aurrean sinonimo bilakatzen direlarik.

Oro har, antzezkitzuna erritualaren eta historia sozialaren arteko harremanak aztertzea dut saioaren gidari. Ikuspegi antropologikoak estudiatu du gai hau, eta eritzi ezberdinak argudiatu dira, eztabaida akademikoa bizteraino. Errituala eta historia elkarren harremanetan ikertzean, besteak beste honako eskema akademikoa erabili dira: Sahlins-ek (1981, 1985) «enkontru kulturalen mementu teatralen aurrean natiboen agentzia» idatzi du; Block-ek (1986) aginpidearen konstrukzioa eta beronen mistifikazioa azpimarratu ditu; Connerton-ek (1989) antzezkitzuna erritualak gomuta soziala eratzen duela argudiatu du; Lan-ek (1985) erritualak aldaketa sozio-politikoa dakarrela, beraz historiaren egile dela erakusten du; Taussig-ek (1980) eta Sider-ek (1986) ekintza folk-kulturala logika ekonomikoaren bideetan azaltzea proposatu dute; eta badugu beste lan eta autore gehiago.

Ikerketa moeta hau egitean, jokoan zera dago: egituraren eta agentziaren arteko harremanak gizarte bizimoduan. Ez da nire xedea bietako bat agertzea bestea bazterreratzea.

tuz, baizik eta biak azaltzea beren bien arteko harreman konplexuak enpirikoki eta etnografikoki aztertuz, XX. mendearen bukaeran Pirinioetako haran bateko bizitza adibidetzat hartuta.

Azterketaren berri eman aurretik jakin dezagun John D. Kelly-ren hitzen bidez nire jarrera teorikoa zertan datzan:

If anthropology is to contribute to scholarly understanding of history, to our imagination of what history is, it must find the ways ritual figures into real historical process, in concrete histories. To understand both ritual and history we have to consider the historical construction and reconstruction of ritual systems, and also the crucial role of ritual in praxis (Kelly 1988:54).

II TESTUINGURU TEORIKOARI BURUZ

We constantly need to cover up for a fundamental contradiction: On the one hand we dogmatically insist that anthropology rests on ethnographic research involving personal, prolonged interaction with the Other. But then we pronounce upon the knowledge gained from such research a discourse which construes the Other in terms of distance, spacial and temporal. The Other's empirical presente turns into bis theoretical absence, a conjuring trick which worked with the help of an array of devices that have the common intent and function to keep the Other outside the Time of anthropology

Johannes Fabian, Time and the Other

VI KAPITULUA

SARRERA

lhauteria ikasi nahi du saio honek. Eta partikularki, Bigarren Alde honek maskaratzeko ohitura aztertu nahi du: norbakoitzak bere buruarena, eta antropologiaren zenbait ikerketak errealitate sozialarena. Beraz, mozorroak soinean janztearen ondorenak ditut mintzagai, eta zera erakutsi gura dut: maskaratzeko ohiturak zelan iraun ahal duen, usadio horren lehen edo jatorrizko erranahia, eta esangura horri zegokion testuinguru sozio-ekonomiko-politikoa, parte hartzaileen gogotik aspaldian desagertu edo barreiatu egin badira.

Mozorroak beztitzeko artearen «etorkiari» buruzko izkribu askotxori espekulazio, asmazio poetikotsu edo deigarritsua dario. Bederen, anitz kasutan hala da. Erran ere, bagenerrake ariketa espekulatibo hauengatik erreallitea bera «maskaratzera» jotzen dela gizarte zientzietan. Hau da, egungo jokalaria sozialen gorputzak eta begitarteak, problemak eta asmoak estaltzen dituzten mozorro bihurtu dira denboraren iraganaz «etorburiari»a edota «lehenengo signifikantza jatorrari» zuzenduriko lan antropologiko batzu.

Mende hau amaitzeaz dagoenean, euskal etnografiak berrikuste serio eta eztabaida gogorra behar du. Euskal Herriko nekazal gizarteari nahiz kulturari heldutako erronka berriei behar bezala buru egiteko, etnografiak egungo korrante akademikoen berri jakin behar du derrigorrez, kritikoagoki argudiatzeko, eta bere ikasgaia hurbilagotik eta modu beteagoz ezagutzeko kapazak izan gaitezen. Zorionez izugarrizko lan praktikoak egin dira mende honetan zehar, datu asko bildu bait dira. Zoritxarrez, datu hauetatik klasifikazioak besterik ez zaigu iritsi. Horregatik esperimentatu behar dugu bestelako eginbiderik ere, eta helburu horri atxekitzeko, ezbairik gabe, «eztabaida teorikoaren» beharrean gaude. Euskal Herrian praktikatzen den etnografia, batez ere baserria eta baserriaren ingurukoa analizatu nahi izan duena, maleruski, errepikakor bilakatu da. Behinola berriak izaniko, eta orduan ornen, izenandi eta ospe ukaniko eredu interpretakorreri -hain zuzen ere, geroko tradizio unibertsitari sendoagoek bazter utzi dituztenei-oraindik buru-belarri ekiten zaie gure parajetan.

Euskal Herriko nekazal gizartea ikasten dugunok arrapentsatu behar ditugu geure monografiak eta etnografiak. Bateko, 'testu berrien beharra' daukagu. Besteko, bilaturiko testu berri hauek oraindino 'ikertzeke ditugun testuinguru' askorekiko harremanetan aztertu beharrekoak dira. Azkenik, gu geu egungo munduan bizi garelako, gaur eguneko bizitze honetatik datozen 'signifikantzak' antzeman behar ditugu, erran nahi baita, bai gizarte, bai kultura eta bai zientzia antropologikoaren aldean bizkor diren esangurak aurkeztzen dituzten etnografiak idatzi behar ditugula. Hona datorren lan hau egilearen ikuspegitik da abian, zutabe teoriko sendo, indartsuagoak bildu nahi ditu, eta mende

honen bukaerako laborariek bizi dituzten zirkunstantzia sozial, politiko eta ekonomikoak halaberrez kontutan hartzekoak direla analisi antropologikoan defendatzen du. Bost ataletan kokatzen ditut neure gogoetak: (1) lehenengo batean, ihauteriak antigoaleko erlijioen iraupena, aztarnak direla dioten argumentu batzuz dihardut; (2) bigarren batean, antropologiak zer idatzi duen europear ez diren ihauteriez edo ihauteriak bezalako jokabideez ari naiz; (3) hirugarrenez, Europako dokumentuen eta testigantza historikoen arabera ematen dut ihauteriaren berri; (4) laugarrenez zera dakart, Zuberoako Maskaradez argitaratu diren ikerketen eta eritzien berri kritikoa; eta (5) azkenik, neure ikerlan antropologikoaren oinarri teorikoak nondik nora datozen ohartarazten dut.

VII KAPITULUA

ERLIJIOA, DENBORA, ERRITUALA, ANTROPOLOGIA

Y por ello me parece que debemos ver en esto la supervivencia (hoy más débil que hace 60 años) del acto central de este rito; la elevación que simbolizaba la muerte del representante del Espíritu, del cual dependían las cosechas, la abundancia y hasta la misma primavera (Violet Alfrod, *Ensayo sobre los Orígenes de las Mascaradas de Zuberua*).

Metodo konparatiboa

lhauteriaz berba egitea denboraz eleztatzea da. lhauteriaren munduan sartzean, denboran zehar bidaia dagigu. Antropologia suerte zenbaitek gizon-emaztegoari buruzko nozio lerrobakarreko eta eboluzionista bat hedatu dute. Bere gizarteei eta kulturei buruzko nozioez gauza bera esan behar da. Eta erakuspen erritualen jenero batzu ikastean, antropologia moeta hauek eboluzio edo garapenaren prozesuko garai edo aro diferenteetan kokatu dituzte ikasitako espresio erritualok. Adierazpen antropologikoa-ren modelo honetatik partitu ziren ikertzaileek bazuten arazo latzik: nola liteke ber oraingo mementuan, ber orainaldiko denboran, elkarrekin ari izatea iraganeko garai ezberdinetako ideia kosmologikoak eta gizarte jokabideak. Pentsatu izan zen «iraupena» («survival», «sobrevivencia») berbaren lagungoaz sasi-laberinto horren itrenbidera hel-tzen zela. Aldi luze batez antropologoek betebeharrak «iraupenak» txerkatu eta iraganean zegozkien denboraldi jakin haietan aztertzeari ekin zion. Alegia, orainaldian ezik, erakus-pen erritualak beren lehenengo denboraldi sozio-kulturalean ikasten ziren. Epistemologi-koki, «primitibo» eta «modernoaren» arteko amildegia legitimatuta zegoen harez gero.

Maskaraden ikerketa ez da eboluzionismoak errotu zuen ikuspegi horretatik biziki urrun ibili. Zuberuako Maskaradak direla eta, are gaur egun ere entzun edo irakurri ahal ditugu lehenengo antropologo eboluzionistek maite izan zituzten adierazpenak, batez ere erlijio «primitiboak» aztertu nahi ukan zituztenen irakaspenak.

Duela ehun bat urte Friedrich Max Müller (1823-1900), Herber Spencer (1820-1895), Edward Tylor (1832-1917) eta James Frazer bezalako izen-abizenek ospe handia hartu zuten beren gain, erlijioaren etorkiaz idatzi zituzten izkribuengatik, bereziki. Eta dudarik gabe, folklore europarraren estudioa akuilatu zuten, den-denetan eraginik handien ekarri zuena Sir James Frazer-en *La Rama Dorada* (1890) idazlana izaki. Frazer-ek argudiatu zituen pentsamentu-gogoak gaurko giro akademiko zabalean ahul eta trakets diren arren, Europako folkloreaken azterlari batzuentzat oraindik ere kontsulta-liburua da.

Arestiko autoreek handik eta hemendik bildutako sinesmenak analizatu zituzten, normalean misiolariak zein bidaiariak bildutakoak. Sinesmen hauek hiru kategoriatan sailkatu zituzten: 'magia', 'erlijioa' eta 'zientzia, bakoitza separatuki, bere aldetik, gizon-emaztegoaren beste hiru garai edo aroren ezaugarriak zirelarik. Evans-Pritchard antropologo britaniarrak «intelektualista» eritzi dio idazle hauen adierazpenari, berauen erlijioaren teoria 'psikologista' izendatuz (ikus E.E.Evans-Pritchard 1965:20-47)). Ikertzaile batzu oinarritu bait dira ideia psikologista hauetan Zubeorako Maskaradak adierazteko, J.Frazer-en lana behar dut laburrean aipatu. Magiari buruz Frazer-ek egin zituen gogoetak bitxiak izan ziren, eta haietarik zenbait euskal kulturaren ikasketei jin zaizkie, nagusiki Maskaradetako dantzez Violet Alford (1931) folklorista britaniarrak izkribuz utzi zuen interpretapenaren eraginez.

Frazer-en ideiak eta eredu akademikoa interpretatzerakoan, anibalentzia handitsua dakarte historia antropologikoaren eskuliburuek. Alde batetik, zientzia antropologikoaren fundatzaileetarik baten gisara aurkezten digute: ezagutu, irakurri eta aipatu behar dugun idazle klasiko bezala, alegia. Beste alde batetik, Sir Frazer-ek izkribatuaz ahaz gaitezela esaten dute, orduan berak bideraturiko pentsamentu-gogoetak egun baliogabeak direla-eta. Eritzi hauen inguruan dauden kontraeranak *Urrezko Adarra* liburuak sortarazitako eritzietan ere ageri dira. Honetaz, lehenengo mementuan Frazer-en idazteko manierak eta ezagueraren handitasun eta zabaltasuna goretsi ziren, bai eta idazgai ziren jendeen bizimoduarekiko erakutsi zuen interes eta errespetu benetakoa ere. B.Malinowski-k berak arestiko modura epaitu zuen Frazer-en lana. Gaur eguneko antropologoen, horregatiko, «eskerge bezain lagungo gutxi»-tzat, Lewis-en (1971) aipua bait da, eman dute lan berori.

Brian Morris-en (1987) argudioak onartuta, orainaldiko pentsalariari eragozpen handiskoak dakartzio *Urrezko Abarra* erabiltzeak. Lehendik, ohar eta datu etnografikoak aberats eta ugariak izan arren, «esotismo»ari, ezi-ez gizon-emaztegoaren bestelako jakinbide eta ezagutzeak moldeak ulertzeari, jarraiki zioten pertsonen izkribuetan oinarritu zen. Bigarrenaz, Frazer-en lanaren balio teorikoa eskasa da. Frazer-ek, hala ere, merezimendurik bazuen: beste eboluzionista batzuk magiaz eta erlijio «primitiboa»z zituzten aburuak hedataraztea. Hau da, E.Taylor-ek jadanik aurreratua zuen herri primitiboen pentsamentu magikoaren ezaugarri logikoa plazara, jende arruntengana erakartzetik datorkio Frazer-i meritua. Denbora joan denbora jin, antropologo eboluzionista honek 'herritarturiko' ideiak bildu zituzten folklorista europear anitzek, eta ideia berauen bitartez interpretatu Europako nekazarien modu erritualak, batez ere laboral egutegiari lehentasuna emanez.

Frantzian, haatik, Emile Durkheim soziologo eta etnologoaren idazkien ondoren, erlijioaren etorburuaz azterlari eboluzionistek mantendu zituzten adierazpenek lehen ezaguturiko arrakasta, pisua eta eragina izugarri ahuldu ziren, eta eboluzionismoaren jarrera defendatzen segitu zutenak bidebakterean baratu ziren. Harez gero, alegia E. Durkheim-en eta haren jarraitzaileen idazlanak zirela medio, erlijioaren estudioak ordura arte nagusi zen ildo 'psikologista'ri uko egin, eta bide 'soziologiko'tik abiatu ziren ikerlari asko, erran nahi baita, interpretamoldez edo paradigmatik aldatu zela. «Erljioa gizarte antolakuntzaren espresio eta ispilu dela» baietsi behar zuten azterketei ekin zitzaizen ordudunik. Etorri natorke Emile Durkheim-en soziologiara geroago. Artean, denboraz eta erritualaz diharduket, mende honen hasieran Violet Alford-ek Maskaradez idatzia buruan dudala.

Maskaradetan jokalarik eta joko askotxo daude, hala nola garai historiko ezberdinei dagozkienak, hierarkia edo sailkatze soziala darakustenak, uste edo balio sozialak

dagertzenak, seksua eta adina dizkietenak eta abarrekoak. Ja erranik den bezala, musika, higimendua ere badaude. V.Alford-en analisia Maskaradetan agertzen diren pertsonaia da, bereziki dantzatzan dutenena. Dantzarietan batengan gelditzen da bere azterketarako, Frazer-en ideiak errepikatzeke, hots. Inportantzia handia zemaion dantzaria zamalzaina zen, «errega-ehiztaria» hain zuzen ere.

Alde batetik, dantzarien jauziek fertilitate, oparotasuna ekarri gura zuten, magia homeopatikoa bidez. Beste alde batetik, zamalzaina, errega-ehiztaria zena, paleolitiko-ko zaldi sakratua zen, gizon-emaztegoaren denboraren hastapena. Areago, zamalzainak kobazulo-otoiztegiko mito-poetika ordezkatzen zuen.

Ikuspegi honetatik datozen hutsak begibistan daude: baldin eta zamalzainaren partetik erritualak antigoaleko paleolitikoko artista-apaizaren pentsamolde mitiko-magikoa ordezka baleza, nola liteke bide batez neolitikoko aroko belardien uzta, aberastasunaren ezpiritua errepresentatzea? Zerendako eman behar diogu garratzi haboro zamalzainari ezen jaunari edota andereari, ezen laborariari edo laborarisari, ezen beltzen taldeko nornahiri? Tokiko adierazpenek aitor dutenez, «pitxurik» gabe ez dago egiazko Maskarada¹⁸, zergatik hura ezabatu, orduan, geure azterketatik? Eta galde gehiagorik: zer erran behar da emakumezko jokoen erabilpenez? eta, gertakizunaren garaiko dimentsio soziala non dago? Ikertzaileak ere, erritualak bezala, denbora historikoa bahitu du.

Erritualak parte hartzaileen tenporalitatea ezabatu, deusezten du. Ordea, erritualak historiaren denbora geldiarazten badu ere, erritualaren denbora historia eterno, betiereko lez agertzen bazaigu ere, zilegi ote zaio antropologoari ikasgai duen errituala denboratik at, suertatzen den historiatik kanpo kokatzea? Hori bera da hain zuzen ere, E.Tylor-engandik, lehenengo batean J.Frazer-en lumatik eta gero A.Alford-en bitartez, Euskal Herrira heldu diren adierazpenei egin behar diegun objekzio gogorrena. Errazun berbera zuzendu behar diegu baita Txema Hornilla idazleak argitaratu dituen interpretazioei ere.

«Supongamos que en los albores de la cultura, la población de la actual Soule se dividió casi por igual en rojos y negros u otra disposición similar» idatzi du Txema Hornillak *El Carnaval Vasco* liburuan. A.Alford-enak bezala, T.Hornillaren eskema interpretatiboak, arrazoi ezberdinengatik izanik ere, ospakizun eta portaera erritualen denboralitatea ukatzen du. Dakusagun.

Ikusmira diferenteetatik hurbildu da Hornilla Zuberoako Maskaradetara: lehendik, totemismoaz Lévi-Strauss-ek izkribitutakoari jarraituz, pentsatzeko manera lez eta elkarrekintza eta harreman sozial zehatz zenbaiten ordezka bide balira bezala; geroago, Mircea Eliáde-ren lanean oinarrituz, Durkheim-en bidetik iritsi da, Maskaradak espazio eta denboraren sakralizazioa, eta «rites de passage» edo «pasarritoak» direla argudiatzean; azkenik, «ginecocracia» eta «matriarcado» nozioak aipatuz. Ikuspegi hauek, Hornillak erabili dituen bezala batik bat, ariketa espekulatibo, poetiko edo mitikoak dira. Hornillaren argumentuak alegiak dira, inon ere errotzerik ez dutenak. Hala ere, bere *El Carnaval Vasco* liburua berrikusi nahi nuke hemen, zeren aplikaturiko eskema teorikoa behintzat serio bait da. Hau da: Lévi-Strauss hartzen du maileguz Hornillak; Lévi-Strauss-en eredua, diskutigarria izanik ere, ondo pentsatua, luze eta serio bati barruntatua da; Hornillak interpretatibide honetaz dagien erabilera erokeria besterik ez da.

¹⁸ Pitxua Maskaradetako pertsonaia da, beltzen taldekoa hain zuzen ere.

Egile beronen lehen idazlanean (1987), beraz, Lévi-Strauss pentsalari frantziarraren obra sostengatzen duten zutabeak soegiten ditugu: kulturaren eta naturaren harremanak; giza taldeen artean emazteak elkartrukatzea edo «ezkontza», erran nahi baita, gizarteak bere burua kreetzen duen ekintza. Lévi-Strauss-en ekarpen antropologikoa hiru esparru zabalen inguruan bil daiteke: (1) parenteskoaren teoria; (2) mitoaren logika; (3) sailkapen totemikoen teoria. Azken gai honetan oinarriturik eraikitzen du Hornillak Zuberoko ihauteriari buruzko adierazpen bat.

Lévi-Strauss-en antropologia tankeran, komunikazio-sistimen antzera ikasi behar dira gertakizun sozialak. Erabaki horren ondorioz antropologiaren iker-arloa nabarmen murrizten du. Ikusiko dugu zergatik. Lévi-Strauss-ek egintza sozialak zertan diren jakin ahal dezagun parametro funtzionalen eta historikoen bitartekoak ez digula asko laguntzen esatean, bere gizartearen adierazpena 'asozilogiko' bihurtzen da. Antropologo honen interesa eta jakingura gogoaren edo 'mentearen' operazio inkontzienteetara zuzentzen dira: burubarnearen modus *operandi-ra*, berau izadiaren eta kulturaren ararteko izanda. *Modus vivendi-a*, alegia, gizarte antolakuntzak eta egitura ekonomikoak, antropologiaren abiaburu baino, zientzia historikoaren edo enpirikoen ikasgaiak dira. Zentzu honetan, Lévi-Strauss-en antropologia pentsamentuaren estudioa da, «pentsamentu -eta berau indarrez idatzi behar dugu- primitiboarena».

Lévi-Strauss-en lanaren beste ezaugarri bat, arestian esandakotik datorrena, honako erizpideari dagokio: kontzientearen mailan gizon-emaztegoaren mente edo buruaren banean dauden egituren erakuspenak, maila kontzientera bait datoz, gertakizun sozialak dira. Modu honetara, Lévi-Strauss-en antropologian koka bagenitza geure buruak, egitura sozialak batere zerikusirik ez lezake erreallite enpirikoarekiko; alderantzizkoa da kontua, hots, alde zurretikako modelo abstraktuen transformazioak dira egitura sozialak. Lévi-Strauss-entzat, totemismoa ez da inolako erlijiorik, ezta inongo instituzio sozialik ere, pentsamentuaren sailkapen, klasifikazio-sistema bat baino. Bestela esanda, kode bat. Areago, jokaera eta sinesmen erritualen erresumatik ez da abiatzen totemismoa, baizik sailkapen erritualak eta sailkapen sozialak, bitzuak, elkarrekin ezartzen duten pentsamol-detik.

Lévi-Strauss-en estrukturalismoak baditu jarraikide amorratu asko eta izugarri onak. Badu, baita ere, kritiko zorrotz eta etsai akademikorik. Antropologia estrukturalaren bidez erreallitate soziala adieraztea zilegi ezezik, onuragarri da. Hala ere, zailtasunik badago, egon ere. Nabariena errana da honez gero: bere erredukzionismoa. Normalean, antropologo soziala *soziologia konparatu baten* bila dabilen artean, Lévi-Strauss-en antropologiak *ezaqueraren filosofian* dihardu.

Txema Hornillaren ibilbidea behatuz gero, estrukturalismoari darizkion akatsak handiagotzen dira, zeren idazle honek estrukturalismoaren metodologia iraultzen bait du. Lévi-Strauss-en bidea hauxe da: «bizi diren» «esistitzen diren» zenbait gizon-emazteren gizarteetan portaera eta jokabide «ikusgarri» batzu bereiztu ahal dira, «totemismo» izenez bataiatuak izan direnak. Lévi-Strauss-ek totemismo horren logika eta gizon-emazte haien gizartearen logika ondorazten ditu. Elkarpenak, loturak, arroiak eta aldeak aztertu eta gero, bere konklusioa dakar Lévi-Strauss-ek: totemismo delako hau «bitako oposizioetan» datzan kode edo pentsaera bat da, ez antolakuntza sozialarekin, ezta sinesmen ez praktika erlijiosoekin ere zerikusirik ez duena.

Hornillak, ordea, konklusioa bildu, eta konklusio hau abiapuntu bihurtarazten du. Hau da, Zuberoko Maskaradetan bitako oposizioen kode bat dugula hasbidetzat jo, eta gibelkako bideari ekin dio, antigoaleko zuberotarren antolakuntza soziala eta mende

honen hastapeneko natibo australiarrenarekin bat edo berdintsu egiteraino. Modu honetara, k.a. ez dakigu zenbat milaka urtetako euskal jendartearen sinesmen erlijioso eta praktika sozialen berri zehatza ematen dute Zuberoan gaur egun diraute jokabide erritualet. Jakina, argudio hau ez da estrukturalismoaren erabilera zuzena batere. «Supongamos que en los albores de la cultura, la población de la actual Soule se dividió casi por igual en rojos y negros u otra disposición similar». Suposatu ezezik, inolako testigantza eta lekukorik ez duen asmakeria besterik ez da. Argumentabide honexetaz baliatu ziren iragan den mendeko eboluzionistak ere, «método comparatibo» zelakoaz haiz zuzen ere, eta aspaldiko partez erakutsi dute antropologoek bere baliogabetasuna.

XXI. mendearen atarian, egungo Zuberoako Maskaradetatik aspaldiko erlijio-erak edo lehen-lehenak burutzeak arazo latzak dakartza, inportanteena denboraren interpretazioarena delarik. Zuberoako Maskaradak «denboraren hasierara» eramaten saiatzean, beren egungo denboratasunaz erantzten dira. Eredu interpretakorren txerka erlijioaren historiara joandako azterlariek erritualet bidez ekoizten den denboralitetea errepikatu dute beren analisisetan, alegia. Zeren erritualet egitura azpimarratzen bait du, hau da, ormazura, egonkortasuna inposatzen bait du, denboratasuna eterno bezalakatzan du, mitiko bihurtaraziz. Erritualet kreaturiko mito-poetikaren sinkroniak orainaldiaren egitura dinamikoa bahitzen du. Erritualet sakralizatu egiten du berak sortaraziko errealtitatea, baita hedaraziko errealtitate honexi eransten zaion denboraren kontzepzioa ere. Hala eginez, bere egia, bere benetakotasuna legitimatzen du, bestelakoak alboko, menpeko, bazter uzten dituela. Beste modu batez esanda, betikotasunaz «maskaratu» egiten du erritualet orainaldia, iraganak oraingo «historia» estaltzera jotzen du eta.

Hori horrela bada, hau da, antropologoaren argudio zenbaitek erritualetaren denboralitete sinkronikoa errepikatu badute, beronen lekuz, antropologoak beste honetaz itaundu behar dio bere buruari: zerendako jabetzen da erritualetaren egitura sinkronikoa errealtitatearen egitura diakronikoa, historikoa? Edo hobeki: zein dira jabetze horren ondorengo sozio-kulturalak? Errituala ikastean, antropologiaren adierazpenak errepikatzen baldin badu erritualetaren berarena ezer gutxi adierazi dugu.

Ihauteriaren eta erlijioaren arteko harremanak edo elkarguneak direla eta, Claude Gaignebet (1974) etnologoak bestelako proposamena dakar eztabaidara. Erritualetaren ondora eraman orde, ikertzaile honek mitologiaren munduan kokatzen du ihauteriaren azterketa. Hau da, Gaignebet-en lanari darraikionez, jokabide edo praktika erlijiosoak baino, sinesmen edo kontzepzio kosmologiko-erlijiosoak dira ihauteriak. Areago, ihauteriak erlijio zahar baten hondarrak dira. Erlijio hau mitikoa zen, eta haren funtsa astroei begira osaturiko egutegian zetzan. Gaignebet-en argudioa hau da: gogoetak egiten hasiko bagina, Europako nekazarien egutegi herrikoian sinbiosi bat ikusi ahal genuke, alde batetik kristautasunaren kontzepzioak, bestetik, kristo aurretikakoak. Ihauteri-jaiak eratzen duen denboraldiaren barruan aurkitzen ditugun data eta santutegi kristauak lehenagoko erlijio baten gainean ezarritako erreferentzi puntu eta sinboloak dira. Hemen arkeologo baten lanaren aurrean gaude, zeren metodo konparatiboaz baliatuz, nekazal gizartea liturgia mitiko zaharra berkonposatu nahi bait du, egungo baserriarren sinesme-nei kristautasunaren kutsua eta eragina kenduta.

Arestian bezala pentsatzen dut orain ere: esangurak sozialki eta historikoki mamitzen dira. Metodo konparatibo delakoaz iraganeko erlijioak erakartzean, iraganeko bizimoduaren berri geuregana dezakegu, baina inola ere ezin digute orainaldiko bizimoldeak ulertzen lagundu. Eta hau bera da hain zuzen ere entseiu honen helmuga.

Manchester eskolako funtzionalismoa

Ihauteria ikertzerakoan, metodo konparatiboa errefusatu duen antropologorik bada-go. Antropologo hauen lana XX. mendearen erditsuan heldu da, eta Manchester School zeritzon gune intelektualetik garatu zen. Bi izen dira aipatzeko: Max Gluckman (1963, 1965) eta Victor Turner (1957, 1967). Idazleok europear ez ziren iraulketa-erritualak eta gizon-emazteen artean beren seksuaz informartzen duten arropen elkarraldaketa erritualak aztertu zituzten. Jarraitzalerik bazuten, eta azterlari hauek denak 'eskola funtzionalista-koak' biltze-izenarekin ezagutzen dira gaur egun.

Afrika, Asia eta Amerikan jazotzen ziren iraulketa-erritoak ikertu zituzten. Errito hauek zerakusten, alde batetik, nola gizonezkoek emakumezkoen jantziak jartzen zituzten soinean aldialdi mugatu batez, edo beste alde batetik, zelan jende talde batek beren gizarteko paper sozialak elkartrukatzen zituzten ospakizun berezietan, hau da, espazio eta denbora jakinetan. Beren gainazalek eta itxurek Europako baserritarren ihauterien alde formalak gogorazten zituztelako, anitz ikertzaile hurbildu ziren errito hauei buruzko izkribuetara, ikuspegi berriak lantzeko asmoz. Zentzu honetan, eskola honetakoek ez zituzten Afrikako edo Asiako jende ezberdinen erlijioak eta erritualak ikasi, antigoaleko erlijio, erritual europearren funtsa hobeki ezagutzeagatik, zeina lehenagoko 'konparatibistek' gogoan zuten xedea bait zen, baizik eta herri ez-europearren egitura sozialaren eta prozesu historikoaren arteko loturak zertan ziren sakonago ezagutzearen. Antropologo hauen lanak aurrerabideak baziren ere, akats nabarmenik ere ekarri zuten.

Iraulketa-erritoez eta ihauteri-jaietz funtzionalistek eman duten emaitza akademikoa gizon-emazteen gizarteetako «kohesio soziala» eta «kontrol soziala» erakusteko gogoan zetzan. Honen ondorioz, funtzionalisten lanek sistimaren «seguritate-balbula-tzat» jo zuten ihauteria, hots, iraulketa-erritoez ordenu soziala hankaz gora agertarazten bazuten ere, beren azken funtsa ez zegokien kexu sozialari ezta ere erreboltatzeari; alderantziz, zegoen ordenu soziala tinkatu eta hobeki sustraitu gura zuten gertakizunak ziren. Max Gluckman-en lanak jarrera honen adibiderik esanguratsuenak ditugu.

Laburbilduz

Kapitulu honetara ekarri ditugun bornu teorikoeekin ados ez bagatoz ere, ihauteria eta iraulketa-erritoak aztertzerakoan ikerlari hauek bereiztu, isolatu zituzten gaiak zinez garrantzitsuak dira gaurko antropologian. Besteak beste, egun beste modu batez testuinguratzen ditugun gaiak hauek dira: fertilitate edo oparotasunaren eta bizitzaren kontzepzioak, oposaketa kosmologiko edota sozialak, errol eta statusen iraulketak, kategoria sozialen eta legeen haustura, eta portaera erritualen eta bilakaera sozio-historikoen arteko loturak eta etenak.

VIII KAPITULUA

IHAUTERIA, GIZARTEA, HISTORIA ETA DENBORA

The grotesque images with their relation to changing time and their ambivalente become the means for the artistic and ideological expression of a mighty awareness of history and the historie change which appeared during the Renaissance.

Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*

Sarrera

Ihauteriaren ikasketan ikerketa ezberdinak ikus daitezke. Batzuk antigoeleko erlijio baten hondarrak ikusi dituzte, eta erlijio hori zernolako zen arakatzera zuzendu dira. Lehenengo antropologia moldeak bide horretatik ibili ziren. Beste antropologia tankeretan, ordea, ihauteria iraulketa-errito bezala miatua izan da, eta 'mementuko sinkronia sozio-kulturean' antzeman zituzten antropologoek ihauteriaren signifikantza eta esangurak. Historialari askotxok Europako Erdi Arotik Garai Modernorako epean ihauteriak aztertu, eta bestelako uztak ekarri dituzte gizarte zientzietara. Kapitulu honetan, talde horretako idazle zenbaiten ideiak analizatu nahi ditut. Xedetzat ez dut bibliografia osoa aztertzea, baizik eta, ikertzaile batzuren gogoetak honatuz, jakingarri funtsezkoenen berri ematea.

Ihauteria: ametsa eta kritika sozialaren galera

Pentsalari askok ikasi dituzte Erdi Aroko ihauteri europearrak. Batzuk ezaugarri sozialak aipatuz, bestetarik ezaugarri kosmologiko edo erlijiosoak indartuz, denek nolabaitetako frogak eta testigantzak ekarri dituzte beren argudioak eraikitzeko. Harvey Cox-ek, esate baterako, Erdi Aroan garatu ziren Zoroen Jaietan ezartzen du ihauteriaren jatoriasun kulturala. Garai hartako «jatoriasun» hura bi arlotan soegin ahal zen. Alde batetik, bestak edo jaiak badu balore beregisako bat erantsia: gizon-emazteen jaizaleasuna, jolas edo olgetarako jokaera berezkoa. Bigarren ezaugarri kulturala zera da: fantasia eta kritika soziala. Honelaxe idatzi du Cox-ek: así pues, las Fiestas de Locos encerraban en sí una dimensión implícitamente radical. Ponían al descubierto el elemento de arbitrariedad existente en las jerarquías sociales y capacitaban al pueblo para ver que las cosas no tenían por qué ser necesariamente como de hecho eran (Cox 1972:20).

Cox-ek aurkezten du bere eritzia hiru tesien harira: (1) gizon-emaztegoa «homo festivus» da, erran nahi baita, hornu fantasia, ameslari, azti eta mito-egile; (2) festibitate

eta fantasiaren ezaugarri honen errepresioarengatik, gure nortasuna bera arrisku gorrian dago gaur egun; eta (3) fantasia eta bestarako gaitasunaren krisiak esangura erlijioso sakona du. Cox-en gogoeta, beraz, teologikoa da, gure zibilizazioaren jaizaletasunaren agerketa eta desagerketaren arrazoiak aztertu nahi dituen. Ardura honek H.Cox-i Zoroen Jai hauen erritualtasunaz pentsarazi dio, eta gizarte-fantasiaren egintzan, lanean, definitu du errituala: el ritual suministra a un tiempo la forma y la ocasión para la expresión de la fantasía. El hombre se mantiene en contacto con las fuerzas de la creatividad a través del movimiento ritual, el gesto, la canción y la danza (Cox 1972:87).

Gure gaurko gizartean, segitzen du autore honek, errituala kinka larrian dago, beronen arrazoiak hauxe dela: erritualaren funtsa desbideratu da, bi mutur hartuta: «ideologia» eta «idiosinkrasia». Erritualak ideologiarako bidea hartzen du kreatibitatea itotzeko erabiltzen denean, hau da, erritualaren xehetasunak zuzenki eman, gorpuz daitezzen kezka larregi ageri denean. Kasu honetan, goitik behera inposatzen diren kriterioek estutzen dute erritualaren sorkuntzarako abilezia. Idiosinkrasiarako bidea jotzen du erritualak, bestalde, esangura soziala galtzen duenean, hots, pertsona edo gizatalde bat erritualaren aniztasuneaz jabetzen denean.

Cox-en eritziz, gizarte industrialak fantasia galdu arazi du, besten eta jaien funtsezko esangura eta poderioa bazterreratuz. Cox-ek ezezik, bestelako idazleek ere kokatu dute ihauteriaren signifikantza Erdi Aroko Zoroen Jaietan, eta berak bezala, hauek ere azpimarratu dute hala kritika sozialaren ezaugarria nola mundu modernoan suertaturiko ezaugarri honen «degenerazioa» edo indar-jeitsiera. Ihaueteriari zegokion erreberieren ahultzearen adibide zehatzik ezagutzeak merezi du, eta Jacques Heers-en (1983) lanaren laguntzaz adibide ona eskuratu ahal dugu.

Heers-en argudioaren ardatza hauxe da, Zoroen Jaiak desordenuaren ospakizunak ziren, hierarkiak iraultzea zekarten eta elizkizunen ingurugiroan sortu ziren. Alegerak baziren ere, dibertimendu eta plazer soila ez zuten helburutzat, hiriko apezgo eta elizen arteko aldeak jakinaraz eta baiesteko balio bait zuten, hau da, besta hauek zirela medio, apezgo eta eliza bakoitzak bere prestijioa zuen jokoa.

Zehaztenago du Heers-ek bere argumentua. Zoroen Jai haien funtsa Urtarrilean kanonigo gazteek antolatzen zituzten elizkizunetatik zetorren. Garai hartan elizaren barnean eta klaustroetan jokoak organizatzen zituzten, parodiak eta errespetoaren faltak ugariak zirelarik. Denbora joan denbora etorri, ospakizun haiek elizaren barrutik kanpoko hirikaleetara irten ziren, dantzaren, mostrakaren, galarrotsaren eta bestelako moldeen bitartez. Kaleez jabetzea, aurretik elizaren barneari nagusitu zitzaizkion bezala, zuten xedetzat. Haurrak, ahulak, apalak eta umilak gorestean, desordenua predikatzen zuten nonnahi. Behin jaia hirian erroriturik, kanonigoen besta «espektakulu» «herri dibertimendu» bihurtu zen.

Neguko lehen jai handiak, urteko lehen maskarada haiek elizatik hirira igarotzean, protagonistak eta gaiak aldatu ziren. Eliz-lagungoak edo kofradiak barik, ofizialekoak eta ermandateak dira oraingo antolatzaileak. Kaleetan, zaldunen liturgia ere nagusitzen zitzaion elizaren liturgiari.

Heers-en eritziz, ihauteri europearren sorrera elizaren barnetik elki ziren Zoroen Jaietan dago. Ihauriak, ordeak, fantasia eta estetika anitzez gehiago landu zuen, Zoroen Jaiak baino. Zoroen Jaiak elizan bezala, hiriko ihauteria ohituren satira izan zen, baita gizarte definizio nagusien lepo barregitea ere. Hala eta guztiz ere, udala gero eta eragin handiagoa hartzen hasia zen hiriko ihauterien antolaketan, manatari ekonomiko,

politiko eta sozialek ihauteriaren izpiritua kontrolpera zekartelarik. Heers-ek hala erakusten digu Florentziako hiri-ihauteria aztertuta: «el carnaval florentino de la época se nos presenta como un magnífico ejemplo de fiesta alegre, popular, que en otro tiempo había sido contestataria y luego fue confiscada para mayor provecho del hombre en el poder y de los suyos. Se convierte a partir de aquel momento en la fiesta de los elogios y el ensalzamiento» (Heers 1983:231). Areago, el carnaval florentino de los Médicis es cada vez menos reino de los locos o los débiles. La locura o la sátira ya no es la base del cortejo. Lo que se expresa, a través de arrogancia y teatralidad expuesta, es prestigio, riqueza y estatus social. De esta forma, el carnaval florentino queda muy alejado de las pequeñas bromas que se gusta de imaginar y es en realidad todo lo contrario de una exposición crítica de las ridiculeces, los abusos y los vicios; simplemente nos ofrece ahora una imagen placentera de la ciudad, satisfecha de ella misma. No se trata ya de una fiesta del Escarnio o de la Réplica, sino de una Fiesta de la Estabilidad social y política» (Heers 1983:251).

Ihauteriaren erranahia: Irudien eta testuen multzo sinbolikoa

Peter Burke historialariak 1500-1800 urte bitarteko herri kultura ikasi du Europako kontestuan (ikus Burke 1978). Eta konkluitu du kontinente honetako kultura herrikoian gertakizunik garrantzitsuenak jaia zela, bestaren etseplurik hoberena ihauteria izanik. Burke-k saio honetan agertu nahi duen ideia funtsezko bat azpimarratzen du bere idazlanean: *jaia irudien eta testuen eskenatoki da*. Oro har, Burke-ri jarrai, pentsatzen zena errateko gunea zen ihauteria, batez ere teatroko errepresentazioen bidez.

Beraz errepika dezagun, Burke-ren eritziz, ihauteria jaiaren munduan kokatu behar dugula, jai hau irudien eta testuen kontestu zabalago baten barruan ikertu beharrean gaudelarik. Bestaren ingurugiro delako hau ondo ezagutu nahi izanez gero, erritualari buruzko azterketak kontutan hartu beharrekoak direla esatean, Burke-k antropologiara hurbiltzen gaituen jarrera interpretakor bat jartzen du abian. Hau dela eta, jaia, errituala bezalaxe, zerak definitzen du: *esangurak espresatu gura dituen ekintzak*.

Burke, bere argudioa adibide eta exenplu historiko-etnografikoz josteko, Heers-en antzera, Italiako ihauteri hiritarrez baliatzen da, hark dionez, berauek hobekien deskribatu eta estudiatu direnak bait dira. Hona hemen zerk karakterizatzen dituen ihauteri hiritar hauek: agertzen ziren gertakizunak egitaratuak zeuden; haragia, txerriki eta goxokiak ahal bezainbat jaten ziren; alkoholaren kontsumoa ikaragarri handiagotzen zen; maskarak eta disfrazak nagusi ziren; dantzek eta erokeriek guztia kutsatzen zuten; seksua libre zen; errege beregisakoek eta Gobernamendu Txarreko abadeek -normalean gizonezko gazteek- aginduriko elkarte edo club bitxiak antolatzen zituzten 'ikuskitzen' hauek; antzekizunok ez zuten alde aurretik idatzirik gidorik betetzen, baizik eta inprobisatuak ziren, nahizta lehenagoko besteetan ibilitako jendeak zuzendari ihardun, erran nahi bait da, pertsona hauek «argumentua» eta «antzekizunaren moldea» biziki ongi ezagutzen zituztela.

Ihauteria bera antzerki lez ikus zitekeen Italiako hirietan. Lau bereizgarri aipatu behar ditugu: (1) bai karrozetan eta bai oinez zebilen jende mozorroturikoaren mostrak ziren; (2) ihardunaldi ludiko, olgetarakoak izan arren, gizon-emazte, talde sozialen arteko «lehen» bideraguneak ziren; (3) oro har, fartzak errepresentatzen ziren, Frantzian «epaiak» edo «causes grasses» izenekin ezagutu ditugunak, eta Espainian «sermoiak»

zeritzenak; (4) fartza hauek, bestalde, estereotipo jakinak baliatzen zituzten, hala gizon gizen, lodi bat, alaia eta beti haragiz eta kabalaz lagunduta, lhauteria bera ordezkatzeko zuena, nola emakume zahar, mehe bat, arrainez inguratuta Garizuma errepresentatuz. Fartsa hauek Garizumaren eta lhauteriaren arteko batailak, gudukak ziren. Azken jeltaldian, bestalde, lhauteria epaitua izaten zen, hantxe gaizki eginak aitortu behar zituen, eta testamentua egin ondoren, erahiltzen zuten. lhauteriaren ehorzketa zetorren gero.

lhauteri haien bereizgarritasunen berri eman eta gero, Burke-k erranahiaz eta sinbolismoaz galde egiten dio bere buruari. Erantzun errezik denik ezezten du idazle honek. Hala ere, funtsezko oinarri bat aurreratzen digu: *aktore sozialen interpretazioetatik abiatu behar dugu lehen-lehendik*. Agente sozialen arauera, lhauteria joko, jai da, non hiru gai nagusi antzeman ditzakegun: jan-edanak, seksua eta indarkeria. Ikus ditzagun banan-banan.

Behiki eta txerriken kontsumutzarra 'erreal' zein 'sinbolikoa' da, zeren lhauteriaren denborako egunerokotasunean kabala, haragia lar jaten zen. Alkohola lehertzeraino edaten zen. Sinbolikoki ere agertzen ziren ezaugarriok: Fartsetan lhauteria ordezkatzeko zuenak, eta berau laguntzen zutenek jan-edanen abusua zekarten begibistara.

Seksuaren aipamenak ere errealak nahiz sinbolikoak ziren. Alde batetik, praktika seksualak areagotzen ziren lhauterietan, bizkortzen ziren urtaro honetan besteetan baino. Beste alde batetik, moztar eta kostumen bitartez seksu-aldaketak, eta jeneroa itxuraz aldatzea ohitura normalak ziren. Era berean, hor-hemenka kale-karriketan gizonezko seksuaren adierazleak kokatzen ziren, objektu faliko nabarmenak hain zuzen ere.

Azkenik, indarkeria agertzen zen lhauteriaren ospakizunarekin batean. Bortxakeria, profanazioa eta legeen haustura ziren lhauterigaiak, dudarik gabe. Hemen ere, bortxakeria sinbolikoa eta fisikoa, bitzuak, ditugu. Pertsona indibidualak gorputzez beren artean burrukatzea, gizabanakoek erritualki elkarri eraso egitea, edo taldeka, kolektiboki, kirolen bitartez eta abereen gudukak zirela medio indarrak neurtzea gertakizun hauek oro onartuak ziren lhauteri denboraldian. Oso esanguratsua da jakitea urtaro honetan izugarri emendatzen zirela bortxakeriaz suertaturiko heriotzak.

Burke-k beste galdera bat egiten dio bere buruari, haxe: nolakoa zen lhauterijaietako irudien eta testuen signifikantza orduko agintarien begietatik ikusita? Adierazpen-esparru honetan ere erantzun garbirik ez dagoela dioten arren, zenbait ideia aurreratzen ditu. Klase eta talde sozial nagusien ustez, lhauterietako irudiek «kaosa, desordenua, gobernameturik eza» sinbolizatzen zituzten, zeren pentsatzen bait zuten ezen zegoen ordenu soziala ordenu naturala zela, eta ondorioz, ordenu zelako horri buru egiteak anabasa zekarrela.

Laburbilduz, lhauteriari buruz Peter Burke historialariak egin duen gogoeta antropologiatik hurbil dago, eta atera dituen konklusioek ikerketarako eremu aberatsa ekarri diote antropologo sozialari. Burke-ren lanean oinarriturik, lhauteri-bestak bost gai astintzen ditu, geroago Muskildiko lhauteria aztertzerakoan arrasoeginen ditugunak: (1) munduaren kategorien, ikuskeren eta antolamenduen *oposaketak* agertzen dira; (2) errol eta estatus sozialen inbertsio edo *iraulketak* agitzen dira; (3) *gizonezko gazteria* da bestaren arduraduna; (4) ezkontzen, heriotzaren eta berpiztearen, eta sinbolo falikoen bidez, *bizitzaren oparotasunaren* kontzeptuak errepresentatzen dira; eta (5) bide batez bai politikazko eta bai erlijiozko *mezuak* *igortzen* dira.

Europako ihauteriaren interpretazioen laburpena

Ihauteriaren azterketa kontestualizatu nahi duen atal hau bi arlotan barrena mugitu da orain artekoan: lehenengoz, ihauteria erlijio gisa ikertu gura izan duten antropologia suerteak; eta bigarrenaz, ihauteriko bizitze sozialaren bereizgarritasunak aipatu nahi izan dituzten ikerlan historiko-antropologikoak. Laburki ere, hirugarren arlo batez ihardun behar dugu: Zuberoako Maskaradez idatzi diren lanez, alegia. Julio Caro Barojaren (1965) gogoetak hona ekarriz, bi gaiok ondoratu nahi ditut.

Caro Barojak bestelako arloak jorratu ditu bere ikerlan honetan. Alde batetik, denborari buruzko gogoetak egin ditu, besta eta ospakizuna ikasteen. Xede honi atxekitzeko, egutegi herrikoien edukia analizatzen ahalegindu da, eta honetarako, hilabeteen, egunen eta jaien izenak zein errefracuak eta atsotitzak aztertu ditu. Beste alde batetik, mundu greko-latinoan gaurko ihauteriaren ospakizun-jaiakin antza handia duten bestak aipatu ditu. Gero, Zuberoako Maskaraden aspektu formalei begiratu die, ohar zenbait eransteke. Orobat, ihauteriari buruzko interpretazio batzu dakartza. Ondoren, beti ezaugarri formal hauetan oinarriturik, Zuberoako Maskaradak Euskal Herriko zein Ipar Iberiako beste ihauteri-agerpenekin konparatu ditu. Azkenik, konparabide zabalagoak ekartzeagatik, bestelako moztzorro europear eta afrikarren berri eman digu.

Ihauteriaren interpretapenak direla-eta, Caro Barojak bildu dituenetan batzu jadanik behatu ditugu, bestetzu oraindik ez. Hona hemen zelan taldekatu dituen Caro Barojak berak aratuzte herrikoien esangurak: (1) teoria magiko-izpiritualak aipatzen dituztenak; (2) sobrebibentziak edo iraupenak argudioaren ardatz nagusizat dituztenak; (3) esangura aldakorra dela, eta beraz denboraldiz denboraldi gantiatzen dela diotenak; (4) teoria funtzionalisten inguruan mugitzen direnak; (5) estrukturalismoaren bitartez adierazten direnak; eta (6) balore estetikoetan oinarritzen direnak. Caro Baroja ez da sobera fido lehenengo bostez, eta seigarrenari demaio indarririk haboroxena: «creo que casi todas las formas de ritual que poseen un valor estético mínimo tienen grandes garantías de resistir los embates del tiempo» (Caro Baroja 1965:297).

Beraz, Julio Caro Barojak idatziari darraikionez, ihauteri-ospakizunen estetikotasuna garrantzi handikoa da. Badago bigarren ezaugarri inportante bat: aratuzte-jaiak dagokien denboralitetea hain zuzen ere. Honetaz, ihauteria denboraldi dugu, bere egitura berezia duen denboraldia, hots. Areago, egituren bidez erreferentziak sortarazten dituen denbora jakina da aratuztea, eta denbora honetan zehar errepikatu egiten ziren portaera sozial zenbait. Bestalde, bai sozialki eta bai erlijiosoki berezitateko edukiek eta ekintzek adierazten dute denboralitate egitaratu hau.

Ihauteri-ospakizunei dagozkien, edo zegozkien, ekintzak zein diren, edo zein ziren, jakinarazteko, testu literario eta artistikoetan, esaera zaharretan eta aipu etnografiko zehatzetan miazten du Caro Barojak, Ekintzok indarkeria darien jokoak izaten dira, ordenu fisikokoan nahiz sozialean erreferentziak aurkitzen dituzten jokoak direnak.

Kapitulu honi nolabaiteko amaiera emateko, labur ditzagun Julio Caro Barojaren lumatik entseiu honetan zehar orain arte ihauteriari buruz bildu ditugun interpretazio, ideiak eta gogoetak. Orobat, aratuzteak honela izan dira adieraziak: (1) gaitzak kanporatzeko edo sendatzeko erritoak bezala; (2) fertilitate edo oparitasunaren erritoen eraz; (3) ordenu soziala irauli, eta mundua zangoz gora agertzen duten erritoen antzera; (4) taldekako jende-azalpenerako eta alaitasunezko urtaro lez; (5) dela indibidualki, dela kolektiboki, lapurketa, burruka, satira, ziria, txosta eta eskandalua dakartzan denbora bezala; (6) txerriekin eta alkoholaren bitartez jatearen eta edatearen gorespen modura;

(7) mozerroak eta jantzi bitxiak beztitzzen uzten duten erritoen eraz; (8) pertsonaia estereotipatuak plazaratzen dituzten teatro gisako antzezkizun erritualen maneran; (9) antzezkizun hauek, estetikatik aldakorak izanik ere, ber egiturazko eskema darakuste, garaipen-heriotza-ehorzketa-arrabizitzearen agerpenen lerroa bait da; (10) Europako Erdi Aroan ihauteriak Garizumaren aldean hartzen du bere esangura, ezi-ez protohistoriako ideiei, erritoei edo mentalitatei begira, zeren eta ihauterian denboraldien, mitologiaren eta erlijio askoren sinkretismo handia bait dago, -besteak beste, denbora, mitologia eta erlijioen kosmologia nekazal-folklorikoak, herritarrak, hiritarrak eta kristauak maila ezberdinetan, hierarkikoki elkartzen dituen-, eta garai hartan kristautasunak inposatzen zuen bere hegemonia eta kontrola bestelako denboren eta definizioen gainean; (11) XVIII mendetik XIX mendera artekoan ihauteria hiritartzen da, burges bihurtzen da, eta ondorioz arestian aipaturiko ezaugarriak ezabatzen dira, erran nahi baita, ihauteriarren indarrak hondoa jotzen duela.

Baina, zertan zen zelako indar hura? Rabelais idazlearen lana aztertzerakoan Mikhail Bakhtin (1984) pentsalari errusiarrak idatzi duenez, irriaren, barrearen printzipioa zen izugarri inportantea. Hau da, beraren komikotasunetik zetorkion ihauteriar indarra. Erdi Aroan, bai espektakuloetan, bai erritualetan eta bai ihauterietan baziren herri-umorearen inguruko kulturaren ziharduten hiru molde oinarritzko: baserriarren mostrakak, ahoz zein idatziz konposaturiko parodiak, eta birao herrikoiak.

Interesgarri da jakitea Bakhtin-ek «errealismo groteskoa» izendatu duela garai hartako umore herrikoia iruditza. Interesgarriagoa da errealismo grotesko hau gorputzaren lengoaiaren kontzepzio berezko batetik sortzen zela ezagutzea. Bakhtin-en irudian, errealismo grotesko delako hau ikuskari estetiko zen, ondoko ikuskari estetikoaren ondora ekarrit gero, zeharo berezia izan zena: «the material bodily principle is contained not in the biological individual, not in the bourgeois ego, but in the people, a people who are continually growing and renewed. This is why all that is bodily becomes grandiose, exaggerated, immeasurable» (Bakhtin 1984:19). Zentzu honetan, bateko, gorputz honen irudiak emankortasuna (fertility), hazkuntza (growth) eta ugaritasuna (abundance) dira; besteak, errealismo groteskoaren oinarria «degradazioa» zen, hots, graduz eraistea. Hala ere, beheratze honek ez zuen deusezte prozesurik inplikatzeko pentsamolde honetan; alderantziz, irudi ezezkioa ezik, bizitza ekartzeari, bersortzeari lotutako irudia eransten zitzaion, zeren eta behera joatea lurra jotzea bait zen, erran nahi baita orduko herri-sinbologian, lur 'emankorra', 'umontzi'.

Kontzepzio estetikoek, beraz, badute zeresana, beti bera, erabatekoa ez dena. Eta ekarri dakarte zertaz pentsaraz ere. Entseiu honek 1987. urtean Zuberoako herriska batek antolatu zituen ihauteri-antzezkizunak, ospakizunak, jaiak aztertu nahi dituen gero, bai antropologiatik eta bai historiatiak teorizatu izan dena kontutan hartu behar du derrigorrez. Bai eta Zuberoako Maskaradez idatzi izan dena ere. Jarraian ekingo diot betebeharrak.

IX KAPITULUA

MASKARADAK AZTERTU DITUZTEN IKERLANAK

Sarrera

Zuberoako Maskaradei buruz ari naizen entseiu honetan neure ikuspegiaren nondik norakoa nahi diot irakurlegoari ondo zehaztu. Orain arte, Lehenengo Alde batean herri kulturaren ikasketak azterlariari dakarzkion funtsezko arazoak zertan diren agertarazten saiatu naiz. Lehenengo Alde hartan, beraz, irakurleak hasierako kontestualizazio zabalena aurkitu du, hantxe zera ikustarazi diodalarik: (1) herri kultura, haren orokortasunean, ikertzerakoan kontutan hartu behar diren aurreritzi garrantzitsuenak; (2) Euskal Herriko kultura herrikoia ikastea gure artean nagusitu diren jokaerak; (3) Hego Europako nekazal gizarteak analizatzeko antropologoek erabilitako bornu teorikoak; (4) Euskal baserriaren inguruan mamitu diren harreman sozialak aztertzeak bildu diren kategoria analitikoak; (5) Euskal Herriko gizon-emazte laborarien gizarteaz etxeko zein kanpoko antropologoek esan dutena; eta (6) Maskaraden lehen berri orokorra emanik, eta erritualari eta dramari buruzko ikerketak kontutan harturik, saio hau ulertzeko behar diren ohar eta oinarri antropologikoak. Beraz, zabalagotik zehatzagora etorri naiz.

Bigarren Aldearen zioa zehazte prozesu honetatik dator. Maskaradak ihauterijaietako antzekizunak dira, edo izan dira, eta hau honela izanik, antropologoek eta historialariek ihauteria nola ikasi eta zer azpimarratu duten ekarri dut azalera. Baita ere, idazlan honen jomugara hel nadin lagungarri diren jarreraren eta berauen emaitzen berri eman dut. Oraingo kapitulu honetan, hain zuzen ere Zuberoako Maskaradak ikertu dituzten lan eta autore jakinak berrikusi gura ditut.

Zuberoako Maskaraden munduaz dagidan analisisa behar bezala endelegatzeko, biziki inportantea da hona azalerazten ditudan argudioak: (1) orain arte argitaratu diren ikerlan asko iragan den mendean edo mende honetako hasieran egindako deskripzioetan oinarritu dira; (2) ikerlanok Zuberoako antzekizun hauen azal estetikoaren edukiak argitu, interpretatu nahi izaterakoan, bai Historia-Aurrekoan bai Erdi Aroan erroto ziren erranahi sozio-kulturalak hartu dituzte erreferentzi puntutzat, eta hala agitzean, orduko Maskaradei buruzko idazlanak zaharkituak gelditu eta lagungo gutxiko dira egungoak zertan diren ulertu ahal dezagun; eta (3) Maskaraden estudioa gaurko deskripzioetatik abiatu, eta egungo mundu sozio-kulturalean kokatu behar ditugu. Ikustaukera dukegunez, uztak arraz diferenteak dirateke.

Zuberoako Maskaradez egindako lehen azterketak

Honez gero, Violet Alford-en, Txema Hornillaren eta Julio Caro Barojaren azterlanez

ari izan gara. Ikusi dugu, baita ere, oinarri eta bornu teoriko desberdinetatik abiatu izan direla. Oraingoan, bestelako autore eta eritziez iharduteko tenorea heldu zaigu.

Lehenengo aipu-egileen artean, J.Badé, J.A.Chaho, F.X.Michel, J.D.J.Sallaberry, R.Gallop, J.B.Mazéris eta G. Heréle ditugu. Deskripzioak, doinu-partiturak eta beren usteak azaldu zituzten beren artikuluetan. Erran beharrekoa da, joan den mendeko edo mende honen hastapeneko idazle eta lanak izan arren, oraingo ikertzaile anitz 'bertako ihardueran' sartu baino, hau da, beren oharra eta gogoetak in situ landu baino, lehendabiziko informazio idatzi honetara zuzendu direla abiapuntuen hila. Hasierako idazle hauek, aipatu bezala, Maskaradetako pertsonaien, errolen, jantzien berri eman zuten, eta bide batez, zer ordezkatzen zuten finkatzen ahalegindu ziren. Besteak beste, honako hauek interpretatu izan dituzte: (1) antigoaleko erlijio manierak edota pentsamoldeak adierazten zituztela; (2) Historia-Aurreko edo Erdi Aroko gizarte bizitza errepresentatzen zituztela; (3) funtzio edo betebeharrak sozio-kulturalak burutzen zituztela; (4) laboral gizartean identitate soziala kontzeptualizatzen zutela; (5) nekazari ez ziren beste ingurugiro sozio-kulturala abian ziren antzekizunak erreplikatzeko zituztela; (6) gerlako gertakizunen bat ospatzen zutela.

Ikertzaile hauen lan inportanteena, ezbairik gabe, George Heréle-rena da (ikus Heréle 1914, 1923), alde batetik, bere aurretikako lana kritikoki bildu, eta tokian tokiko datuak eta oharra osatu zituelako, eta beste alde batetik, geroko idazleak Heréle-ren lan honetan oinarritu direlako. George Heréle-k anitz arlori dagokien informazioa ematen du, hala nola antolakuntzari, jende edo pertsonaien osaketari eta beren kokapenari, eta azkenik, antzekizun ezberdinen sekuentziari buruzkoa. Ikus dezagun nolako berriak eman zizkigun.

Antolakuntzari gagozkiolarik, zera zioskun Heréle-k: (1) herri batek antolatzen zituen; (2) dantzari frango eta onak behar ziren; (3) parte hartzaileak herritar ezkongabeak ziren; (4) gizonezkoek bakarrik jokatzeko zuten; (5) ihauteri-denboraren barnean bakarrik antzeztzen ziren; hamar bat errepresentazio ematen ziren, lehena eta azkena herrian bertan errepresentatuz, beste guztiak herri auzoetan; (6) normalean ez ziren igandeetan irteten, astearte, ostegun eta larunbatetan baino; herri errebizibitzailean bestagiroa zegoen, jaia zen; (7) maskaradak antolatzen zituzten herriak Atarratzen juntatzen ziren ostegun gizenan, beren artean konpetitzeko eta ikuskizun izugarria emateko; (8) Pettarrean, 'ordokiko' lur aberatsean, jende gehiagok hartzen zuen parte, Basaburuan, 'pattarreko' lur zelaian baino; (9) «zurien» eta «gorrien» arteko diferentzia politikoak jokoan ari ziren Maskaraden antolakuntzan.

Jendearen edo pertsonaien osaketari gagozkiolarik, orduko antzekizunetan jadanik bazter utziriko pertsonaiak ere zekartzen Heréle-k gure ezagutzara. Bi talde nagusi ziren: gorriak eta beltzak. Gorrietan hauexek genituen¹⁰: txerreroa, atxuriak eta artzaina(*), hartza(*), gatuak, buhamesa(*) (kantiniarsa), zamalzaina, kereztuak, lore-saltzaileak(*), kukuileroak, marixalak, zapadoreak(*), entseinaria, jauna eta anderea, eta laboraria eta laboararisa. Beltzetan beste hauek ziren: txerrero beltza(*), entseinari beltza(*), buhamesa eta zamalzain beltza(*), buhame jauna eta bere leinua, buhamesak(*), kauterak, zorrotzak, tximinien garbitzaileak(*), barberoak(*) medizina eta botikarioa, notarioa(*) apezpikua(*), emazte espainiarra(*), eskaleak(*), eta dirua biltzen ari ziren bestelako ofizioak(*).

¹⁰(*) marka dakartenek orain ez direla agertzen eta Heréle-ren denboran gutxitan edo desagertu berriak zirela indikatu nahi dute.

Gorriekin eta Beltzekin batean, sarjentek²⁰ eta laguntzaile batzuk ziharduten, hala nola arropen jostunek. Azterlariak pertsonaien jantzien eta berauek denboran jasaniko aldaketen berri zehatza ematen du.

Ikuskizunei ari gatzazkiela, honako gertakizunak suertatzen ziren Maskaradetan: barrikada haustea edo «gudukako ekintza», dantzatzuz sinbolizatzen zena; behin lehen barrikada hautsirik plazarako bidea hartzen zuten maskaradakaiek, harakoan topatzen zituzten barrikadetan gauza bera errepikatu behar zutela; plazan «jauziak» dantzatzen ziren; ondoren, jende noblea bisitatzen zen; gero, plazara itzultzen ziren «braulia» dantzatzeko; ondoren, errepresentazio laburrak edo 'funtzioak' zetozen, hauek zirelarik: hartza, axuri eta artzainaren funtzioa(*); zamalzain eta godalet dantza; marixalen funtzioa; kerez-tuen funtzioa; zorrotzen funtzioa; buhamen funtzioa; kautereen funtzioa; eskaleen funtzioa(*); txerrero eta zamalzain beltzen funtzioa(*); azken dantzak (jauziak, kontradantza, polka); ondoren, arratsaldeko hirurak aldean, bazkaltzera zihoazen.

Herélle-k aldatzen ari ziren eredu eta sekuentzia erritual batzuren berri eman digu: batzu orduan ere erabiltzen ziren, bestetzu informanteten gomutan baino ez ziren, alegia. Herélle-ren lana, horregatik, lan inportantea da, erreferentzi puntu garrantzitsua ezarri du eta.

Zuberoako Maskaradez azterketa berriagoak

Maskaradetan anitz osagai elkartzeko dira: hain zuzen ere, antolakuntzari dagozkionak, herriko eta bailarako harreman sozialez informatzen gaituztenak, arileen estereotipoen eta interpretapen kulturalen berri ematen digutenak eta abar luzea. Hiztegi laburtzailerik erabili asmatan, esan ahal dugu azken urteotan egin diren ikerketak eduki sinboliko-semantiko, antzezko, semiotiko, sozio-historiko eta literarioetara zuzendu direla. Txomin Peillen-en (1985) eta Iñaki Mozos-en (1986) lanak aipatuz nahi nuke aspektu literarioetatik hasi.

a) *Maskaradetako Ezaugarri Literarioak*

Maskaradak ihauterietako ospakizunak dira, eta haien estetikotasuna izugarri aberatsa da. Alegia, moztorra, jantzia, dantza, mugimendua, kantua, soinua, bertsoa eta sermoia osagai funtsezkoak dira antzezkiunotan. Maskaradetako aspektu literarioetatik abiatu nahi dudana oraingo sarreratxo honetan «herri ederti» edo estetikaren bi esparrutara sartu nahi dut sakonki: bai poesia eta bai narrazio herrikoia-aren erroak aztertzen duten esparrutara, hots. Horretarako, Maskaradetako kantuak eta koplak (poesia) eta peredikiak edo sermoiak (narrazio errimatua) aipatu beharrean gaude.

Maskaradetako «testu literario» inportanteenak hauek dira: zorrotzek etxez etxe eta herri-rik herri kantatzen dituzten koplak; Maskaradan parte hartzaile guztiek abesten duten herriko kantua; buhame edo ijitoen eta kautereen peredikiak edo sermoiak; eta kautere hauek eta medikuek beren soinean idatzita ezartzen dituzten grafiak. Maskaradetako testu literario hauen zioak zertan dautzan adierazi behar dugu.

Zorrotzek koplak kantatzen dituzte. Kolpla hauek badute konposizio lege jakinik. Batzu erretorikoak dira, beti berak edo berdintsu ohi direnak; bestetzu inprobisatuak

²⁰ Herélle-ri jarrikiz, sarjentek uniformeak eta espata zeramatzaten. Orain ere izen honekin ezagutzen dira Maskaradaren inguruan laguntza ematen dabiltzanak, nahitza orduko uniformerik ez jantzi.

dira, etxe baten aurrean edo herri bateko plazan bertako berri aipatzen dutenak. Zorrotz gehienek paper batean idazten dituzte beren koplak bezperan edo Maskaradaren egunean bertan. Zenbaitek gordetzen dituzte izkribu horiek. Beste zenbaitek, denbora joan denbora etorri, galdu egin dituzte.

Zorrotzek beren arratsaldeko jokoan jauntto baten ezpata zorrotzu behar dute. Horretan dihardutela, kantu bat abesten dute, Maskaradaz Maskarada ezberdina dena, gazteriak nonbatetik hautatu edo propio eginik. Kantu hau Maskaradaren poesia bigarren moeta da. Bada hirugarrenik ere, herriko kantua hain zuzen ere. Azken urte hauetan, arratsaldean Maskarada amaitzen denean, partaide denak biltzen dira kantu bat emateko. Kantu honen bidez beren herriaz, Zuberoaz eta beren esperientziez mintzatzen dira. Abesti hau espreski konposatzen da Maskaradan kantatzeko.

Beraz, laburki esanik, urte batean herri bateko gazteriak Maskarada antolatzea erabakitzen duenean, urte horretan herriz herri dabil Maskarada hori plazetan antzeztzen, Herrietarako bisitetan bertso berriak ageri ohi da zorrotzen kopletan, herriko kontu bitxiren bat aipatu nahian.

Narrazioa ere badu Maskaradak. Herri narrazioari dagokiolarik, buhameen eta kautereen sermoiak ditugu. Dakusagun Ilabur-Ilabur zertan diren bata eta bestea. Buhameek kontatzen duten sermoia bera da herri orotan, publikoarekiko inprobisaziorik bada ere, Hau da, urte bateko Maskarada baten buhame nagusiak herriz herri sermoi bat botatzen du, herri guztietan sermoi bera. Kautereetan, aldiz, ez da hola jazotzen. Kautereen sermoia herririk herri aldakorra da, zeren beren peredikien giharra herri bakoitzeko berriak ironikoki eta modu irrigarri batez aldarrikatzea bait da.

Azkenik, kautereen bizkarrean eta medikuen soinean zehar idatziak diren grafitiak daude. Esaldi laburrak dira, trufa eta kritika soziala helmuga dutenak.

Aurreko kapituluan Bakhtin-en lanaz ari izan gara, herri kulturaren hain garrantzitsu diren irri edo barrebideak aipatzekotan: «errealismo grotesko» zeritzon hedadura azpimarratzeko asmotan. Bai Txomin Peillen-ek eta bai Iñaki Mozos-ek errealismo grotesko delakoaren albiste etnografiko zuberotar jakinak dakarzkigute. Iñaki Mozos azterlariengandik hasiko naiz.

Ihauteria Euskal Literaturan liburuak lau atal ditu. Lehenengo batean, ihauteriaren definiziorik ematen ahalegintzen da egilea; bigarren batean, ihauteriaren etorkiaz dihardu; hirugarrenean lehen aipaturiko bi ataletan argudiatutako euskeraz idatziriko literaturan nola ikusten den darakus; azkeneko atalean, testu hautatu batzu ezartzen ditu. Jarraian, laburki eta banaka dakartzat lau atalotan emaniko gogoetak.

Ihauteriaren definizioaz ez da eskeintzen ikuspegi bakar bat, baizik eta kontestu moeta batzu. Dirlako testuinguruak jadanik azalduta daudenez gero saio honetan zehar, ez ditut berriz errepikatuko. Hala ere, Mozos-en azterketaren zati bat behar dut honatu: ihauteria eta euskal literaturaren arteko gorabeherak analizatzen dituen, alegia.

Ihauteria eta Euskal Literatura ikasten ditu Iñaki Mozos-ek. Zuberoari datxekiolarik, hiru jenero literario aztertzen ditu: Maskarada, Pastoral eta Fartsak. Hiru jenero hauen ezaugarriak bildu ondoren, beren «ihauterizazioa» ikertzen du, argudioa sostengatzeko asmoz adibide jakinak ekarri.

Teatro komikoa, autoreak idazten digu, «teatro serioa» ihauteri bihurtaraztea da, dagoeneko aipatu dugun errealismo grotesko delakoaren bitartez erdiesten dena. Hiru ezaugarriak karakterizatzen dute teknika hau: (1) berez mintzaia groteskotzat jotzen

duguna erabiltzeak, hots, esaldien ordenu eta eraikuntza arraro eta barregarriak egiteak zein hiperboleaz baliatzeak; (2) 'oturduari' eta mesuragabeko gastronomiaren inguruan elkarrekin ari izateari indar emateak; eta (3) absurdoak erakusten dituen trufak, eta espantuak direla medio karikatura eta komikotasuna agertarazteak.

Sermoiak, epaiak, testamentuak eta Maskaradetako, Xanbarietako eta Eskakizunetako koplak dira ildo honetatik datozen euskal testu literariorik garrantzitsuenak. Maskaradak direla eta, 1884. urtean dataturiko sermoi edo «Buhame Jaunaren Pheredikia» eta J.B.Mazéris-ek (1933) artikulua batean argitaratu zituen lau zorrozatari-kopla dakarzkigu Iñaki Mozos-ek erakusgarri gisa bere liburuaren laugarren atalean.

Artikulu labur batean, Zuberoako herri literaturan barrea sortarazteko erabiltzen diren bailabideez mintzatzen zaigu Txomin Peillen (1985). Maskaradak ezik, bi jenero aztertzen ditu: Asto Lasterrak eta Xikitoak. Maskaradetako testurik ikertzen ez badu ere, Maskaradetan plazaratzen diren baliabide komikoak hobeki ulertzeko erreferentzi puntu onak dakartzalako deritzot aipagarri Peillen-en artikulua horri.

Asto Lasterrean dauden barre-sortarazleei goazkielarik, sei taldez dihardu: (1) hanken ahuleziarengatik lurrera erortzea; (2) gizon-emaztegoaren gorputzari egiten zaizkion sendakuntzak; (3) indarkeriazko mehatxuak; (4) jendea bestelako moldez itxuratu araztea; (5) gorputz-zuloak iradoki edo zuzenki izendatzea; eta (6) kaka hitza erabiltzea.

Xikitoak direla eta, gaika sailkatzen ditu irri-ekarleak Peillen-ek, nagusiki erotika eta gorputzak askatzen dituen hondarrak direlarik berezitutako gaiak.

Laburbilduz, Maskaradetako ezaugarri literarioei gagozkielarik, «beltzen» esparrura zuzendu behar dugu, non «errealismo grotesko» bat, hau da, irria, barrea sortarazi geia antzematen bait da. Arlo honetan agertu diren ikertzaileak, bestalde, konparaketa egiteko biderik emanen ligukeen testurik ez dute ia bildu, eta beraz, azterketa sakonen eta konparatiboen falta dugu nabarmenez.

b) Maskaradetako Ezaugarri Semiotikoak

Antzezkiunaren beraren eta testu idatziaren arteko aldeak seinlatu nahi izan ditu zientzia semiotikoak. Arestian ikusi berri ditugun ikerbideak Maskaradetako testu literarioak behatu ditu. María Arene Garamendi Azkorrek (1991), aldiz, testu dramatikoak alboan uzten duen azterketa-era bati ekin dio: Zuberoako Maskaradak antzeztearen semiotikari.

Garamendi ikerlariak «mise en scène» delakoa arakatu gura du, eta horretarako 'zinuak' eta 'kodeak' kategoria analitikoak miatu ditu. Semiotikaren bideari jarraituz, orduan, bi iker-arlo bereiztu ditu Garamendik: alde batetik, literatura dramatikoarena, eta beste alde batetik, espektakuluarena, edo bestela esanda, ikuskizunarena. Bereizketa honetan oinarriturik, ikuskizun teatralaren kodeak ikastea proposatu dio bere buruari. Aztertze kasu honetan, beraz, «ahozkatzen ez diren berbez» gauzatzen den komunikazioaren legeak analizatu nahi dira. Era berean, antzezkiunaren karga sinbolikoa, metaforikoa azpimarratu gura da: komunikazio-tankerak zeinifikazio-manerak hain zuzen ere. Lan honen jomuga, egilearen beraren hitzetan haxe da: «nuestro propósito es analizar los códigos que rigen la producción de significación en el teatro folklórico vasco» (Garamendi 1991:33).

El Teatro Popular Vasco, Semiótica de la Representación liburuaren egilearen eritziz, bi kode moeta bereiztu behar dira Maskaraden ikerketa semiotikoan: kode

sintaktikoak eta kode semantikoak. Ondoren, George Heréle-ren deskripzio eta oharrak datutzat onartuz, horrela bilduriko informazioarekin «eredu edo modelo eta diagrama adierazleak» osatu ditu saioaren egileak. Margoen funtsa banan-banan agertarazi du, kode sintaktikoetatik hasita. Kodeok lau dira: jantziak, kode liguistikoak, topologia eta kinesika (vestuario, códigos lingüísticos, topología y kinésika).

Kodigo semantikoei dagokiela, honelaxe diosku Garamendik: «la hipótesis que planteamos para el análisis del significado de la mascarada es que ésta representa una totalidad social organizada según las categorías de “Naturaleza” versus “Cultura”, y de “Honor” versus “Deshonor”» (Garamendi 1991:136). Natura ordezkatzan duten pertsonaiek eta kulturaren ordezkadunek badute, haatik, ararteko elementu bat, «eromena» hain zuzen ere, ‘kukuilero’ izeneko parte hartzaileek ordezkatzan dutena.

Garamendiren ustez, Kultura eta Naturaren artean badago ararteko bat, esana dugun lez kukuileroek errepresentatzen dutena, eromena alegia, eta esangura honi heltzeko, Erdi Aroko mundu kulturalaren signifikanztetara zuzendu da azterlaria.

Bigarren kodigo semantikoan ere, beste oposaketa bat gauzatzen da, ohore-desohorearena. Erran hau baiesteko bidea kurritzeko, interpretaziora’ko erreferentzi puntuak berriz ere Erdi Aroko mundu kognitibo-ideologikotik bildu ditu Garamendik, Jaques Heers, Maravall eta Le Goff idazleen lanen aipuekin dakarzkigunak.

Datozen lerrootan komunikazio, sinbolismo eta metaforatik abiatu diren bestelako ikerlanak nahi nituzke aipatu. Idazlan hauek, ordea, gaur eguneko testuinguruei begiratzen diete. Bata Michel Duvert-ena (1982-1983) da. Bestea Francois Fourquet-ena (1987) dugu. Bien artean Jean-Michel Guilcher-en lana aztertuko dugu. Ikus ditzagun.

c) Maskaradetako Ezaugarri Sozio-Espazialak eta Kognitiboak

Aarrantze kantonamenduko alderdi bateko bizimoduaren muga sozio-geografikoei begira interpretatu ditu Duvert-ek (1982-1983) Zuberoako Maskaradak. Bere analisisa dantzarien emankizun publikoen espazioetan oinarritzen da. Kulturaz Duvert-ek dagien azterketa moztari ‘sozio-espaziala’ eritz diezaiokegu. Espazio hau, berak definitu duen bezalaxe behinik behin, «espace centré» da: berebil ezberdinez eginiko diagrama batean bereiz daitezkeen zazpi maila espazioetan zehar mugitzen da dantzaria, gune horretatik abiatuta. Maila hauek dantza agertzen den toki publikoak ezezik, harrreman sozialak kontestualizatzen diren gune diferenteak ere badira. Honelaxe idatzi du Duvert-ek:

(...) Le diagramme montre que l'espace centré est un espace dansé (il ne prend pas en compte le facteur temps). Ce diagramme comprend plusieurs niveaux au sein desquels la création évolue.

1) c'est le village où la mascarade prend forme; 2) c'est un village de la vallée où se produit la mascarade; 3) c'est Tardets où se confrontent les mascarades des deux vallées; 4) c'est Mauléon où évoluent des mascarades de Haute et Basse-Soule; 5) c'est le niveau des primak et concours; 6) on quitte la Soule, on est en pays manech où l'on pratique également des danses Basques; 7) c'est le monde extérieur qui voit évoluer des danseurs (chasques)) (M.Duvert 1982-1983:84).

Dantzaren mundu geografizatu honi zuberotarren mundu sozio-kulturalaren geografizazio hau erantsi dio M. Duvert-ek:

FRANTZIA
MANEXA (ARROTZA) BIARNO

PETTARRA
MAULE

Ukal
Herria

Xiberua

IBAR
ESKUIN

ATARRATZE
SORHOLUZE

IBAR
EZKER

BASABURIA
NAFARROA (ARROTZA)
ESPAÑA

(Ikus Duvert 1982-1983:67)

Duvert-en miaketa, orduan, dantzaren eta dantzarien ezaugarri sinboliko-kognitiboe-tara zuzendu da, batez ere alderdi fisiko-geografikoak eta harrreman sozialetarako espazioak lotzen dituztenetara.

d) Maskaradetako Ezaugarri Sozialak eta Morfologikoak

Aspektu semiotiko, sinboliko, metaforiko eta kognitiboei ez, Jean-Michel Guilcher-ek (1984), Ipar Euskal Herriko dantza tradizionalaren inventarium ederra egiteaz gain, dantza moeten testuinguru sozio-historikoari heldu dio. 1962-1976 urteen bitartean dagi bere datu-bilketa, eta modu honetara definitzen du bere ikerlana: «notre premier objectif était, tant par l'observation directe que par des entretiens suivis avec des danseurs d'aujourd'hui et d'hier, de réunir les matériaux d'un inventaire et d'une description. Description de la danse proprement dite (contenus du répertoire, saisi à la fois dans ses aspects moteurs et musicaux; variation; distribution géographique) aussi bien que de la façon dont elle est vécue et ressentie (circonstances où elle trouve place; usages qui s'y rattachent; fonctions qu'elle remplit; psychologie des danseurs» (Guilcher 1984:5).

Azterlan honetan agertzen diren, eta gure xederako onuragarri eta jakingarri diren, emaitzak eta gogoetak ugari dira. Besteak beste, honakoak azpimarratuko nituzke. Lehendabizi, fisikoki zein gogoz hiritik urruti dagoen ingurugiro baserritarrean mamitzen da Zuberoako dantza. Bigarrenez, banaketa linguistikoak, hau da, hala euskalkien artekoak nola hizkuntza okzitanoaren eta euskeraren artekoak, ez dira dantza suertean arteko bereizketekin batzen. Egoera hau dela eta, dantzak eta hizkuntzak mapak eratzen dituzte, osoki bateratzen ez direnak eta intersektiorik badutenak.

Hirugarrenez, dantzaren mundua arin-arin ganbiatzen dabil Zuberoan. Honetaz, alde batetik, Europako bigarren gerlaren ondoren krisi handia heldu zaio dantza zuberotarrari, dantza-iragan eta irakasbideetan ageri denari, eta beste alde batetik, Guilcher-ek behatzen du 1970. hamarkadan dantzaren berpizte bat sortzen dela, bi kasuotan dantzaren mundua arrakontestualizatzen delarik. Guilcher-i jarraikiz, bigarren guduak europearra amaitu eta gero, Zuberoako dantza, komunitatearen afera izateko zeukan indarrak pisua galdu, eta «fête folklorique» -alegia, kanpoko jendearentzat zuzendutakako «espektakulo»- bihurtzen hasia da.

Hala ere, bai kasu batean, dantza egitea komunitatearen azaro sendo zenean, eta bestean, dantzak turismoarendako bihurgunea hartu zuenean, dantzak balore sozial

biziki estimatua izaten segitzen zuen: «les Basques placent top haut la dance» diotsa Guilcher-i bere ikerketak (ikus Guilcher 1984:9).

Laugarrenez, dantza ez da beste agerkizun estetikoetatik isolaturik agitzen. Dantza-rekin batera, musika, kantua eta ospakizuna suertatzen dira. Beraz, dantzaz baino, dantza-gertakizunaz mintzatu behar dugu. Guilcher-ek egiten duen ikerketan dakusagunez, dantza ikastea etnomusikogia aztertzea ere bada. Izan ere, bere liburuaren kontribuziorik handienetako bat, dantzen banaketa geografikoa zehazteaz aparte, eta dantzen mugimenduen notazioa idaztetik landa, dantzari doakion aidea transkribitzea da.

Boskarrenez, hiru dantza-era bereizten ditu Ipar Euskal Herrian: (1) katekako dantzak, (2) jauziak eta (3) puntukako dantzak, azkeneko hauek dantzarik landuen, teknika zehatzen, eta ospetsuenak izaki. Era berean, fama eta izen handiko azken dantza tankera hau gizonetakoena da, eta Zuberoako Maskaradetan gako dira.

Seigarrenez, Zuberoan bi ihauteri modu daude. Alde batetik, saio honetan ikasi nahi ditugun Maskaradak, eta beste alde batetik, saio honek alboan uzten dituen 'Gaueko Maskak'. Gaueko Maska hauetan, ihauteriaren denboraldian herriko gazteria bere herrian bertan etxez etxe dabil gauean maskaratuta, dirua edo elikagaiak biltzeko, gero afaria edo bazkaria egin asmotan.

Laburbilduz, Jean-Michel Guilcher-en lanak dantza ikasi du, eta instituzio sozial garrantzitsu bat deskubritu. Berak egindako transkripzioak eta notazioak, gorputz-mugimenduarenak nahiz berauei dagozkien doinu edo aideenak, ganbio sozial bizkor baten prozesuaren barnean ezartzen ditu. Bildu eta aurkeztu digun materialaren kontes-tualizazio historiko eta geografikoa egitearekin erreferentzi puntu ikaragarria jakinarazi du.

e) Maskaradetako Ezaugarri Sinbolikoak

Maskaradetan bi esparru estetiko dira nagusi: gorputz-mugimenduarena eta hitz-konbinaketarena, Dantzak biltzen du Maskaradetako gorputz-mugimenduaren estetika, edertia. Sermoiek, ordea, biltzen dituzte Maskaradetako berba idatziak zein erranak. Berbaren eta gorputzaren estetika hauek bi eduki sinboliko eta metaforiko dakartzate, bide batez bi mezu eta bi espazio erritual kontrajartzen direla. Sermoi edo peredikien ezaugarri sinbolikoaz Francois Fourquet ikertzaileak ihardun du, eta haren lanaz eleztatu behar dugu oraingoan.

Maskarada baten ikasketan honelaxe idatzi du François Fourquet-ek: «le présent travail n'étudie donc pas ce que pouvait signifier la mascarada souletine dans la société d'autrefois, mais ce qu'elle signifie ici et maintenant pour ses acteurs et ses auditeurs» (Fourquet 1987:1). Azterketa honi atxekitzeko, Urdiñarbe herriko gazteriak 1982, urtean antolatutako Maskarada ikertu du, eta Maskarada horrenifikantzak ondo ezagut ditzagun honako testuingurua deskribatzen digu.

Zuberoako bizimodua endeleгатzekotan, lehendabizi esaten zaigu badela izugarriko inportantzia duen oposaketa bat: laboral gizon-emaztegoaren eta hitar gizon-emaztegoaren artekoa. Dakusagun zertan datzan bereizketa hau. Alde batetik, espazioen ulkerera politiko-kognitiboan, beste alde batetik, denboraren kontzepzioan, eta azkenik, bitzuan eduki kultural, sozial eta ekonomikoan. Hiru arlo hauek dimentsio historikoan arakutzen ditu Fourquet-ek,

Nekazal gizarteari dagokiolarik, beronen espazioa hierarkizatua dela diosku. Nola-bait, Michel Duvert-en eskema gogorazten digu Fourquet-enak, zeren graduzko banaketa hauxe bait da: etxea, herria, arana, probintzia eta erregearen erresuma edo dukeria.

Tokiko espazioaren ekonomiari buruz, autosubstentziazko ekonomia dugu, abelgorri eta artzaintzatik abiatutik, herriko artesauak eta basoko forja-olak pisu handikoak direlarik. Azoka, feria eta merkatuak bertako kabalen eta produktuen salerosketari zuzenduta daude. Eta mendian artzainen 'olhako' antolakuntza sozio-ekonomikoa da nagusi. Komunitatea dela eta, bertako harreman sozial 'ofizialak' elizak bideratzen ditu, bai herriko jaien eta bai iganderoko mezen inguruko gertakizunak direla medio. Tokiko kultura belaunaldiz belaunaldi igarote kontuari gagozkiola, batez ere ahoz aho, informazioa elez iraganazten den kontestuak antzematen ditugu; hau da, tokiko berriak, albisteak eta ezaguerak ez dira kodifikatzen ez eskolan ez liburutetan. Denboraren kontzepzioa, bestalde, errepikorra da, biribila.

Hiritar munduak, haatik, denboraren ulerkera ebolutiboa ispiatzen du. Ekonomia dela eta, elkartrukeak pisu gutxi dauka, akumulazioa, hots, kapitala, ekoizpena eta kontsumoa gizartearen definitzaile eta agente ekonomikoen gidari diren bitartean. Komunitatearen kontzientzia ahuldu eta norbakoitzatasuna indartzen da. Bataz beste, pertsonen arteko erreferentzi sozio-kulturalak agiri idatzien, eskolen, irratiaren eta telebisten bidez sortzen dira eta diraute aintzina.

Bi mundu hauek elkarren kontrakoak izan arren, ez dute beren artean muga hertsirik edo igoezinezko harresirik, elkarrekintzan ari dira, eta batzuk, handiagoa delako, bere itzala hedatzen du bestearen gainera. Harremanoi historian zehar begiratuz gero, ondorengo politiko-ekonomikoak ohartu ahal ditugu, eta baserria/hiria gatazka eta kontrajarrera delakoa honako mailetan bereizten dugu: Urdiñarbe/Maule: :Zuberoa/Biarne::Ipar Euskal Herria/Estatu Frantsesa.

Dimentsio historikoa borroka batez mintzatzen zaigu, inposaketen eta erresistentzien arteko gatazka batez hain zuzen ere. Bere argumentuaren adibide gisa, Fourquet-ek Matalaz apaiz zuberotarraren bizitza dakarkigu Testuinguru orokorra honelaxe labur dezakegu: (1) tokian tokiko instituzioen agente-ahalmenaren eta burujabetasunaren galera; (2) tokiko identitatearen duintasun publikoaren galera, bai ekonomikoki, laborantzaren ekoizbideak beheko erreka jotzen hastean, eta bai kulturalki, bertako euskal hizkuntza eta ohituren garrantzia bazter bihurtzean estatu frantsesekoaren aldean; eta (3) gero eta menpetasun handiago kanpoko mundu produktiboarekiko.

Testuinguru orokorrak gain egon badago testuinguru bertakoa, Urdiñarbekoa hots. Honelaxe diosku Fourquet-ek: normalean, herriko belaunaldi bakoitzak antolatzen du Maskarada bana, eta XX. mendean gertatua behatuta, Urdiñarben 1914., 1923., 1930., 1936., 1949., 1977. eta 1982. urteetan antzematen ditugu herriko Maskaradak. Ageri denez, 1949. urtetik 1977. urtera huts zabala dago. Zer gertatu zitzairen urdiñarbetarrei itauntzen dio Fourquet-ek bere buruari, eta honelako erantzuna ematen digu: «cette absence de conjonction des désirs est la seule explication valable que nous puissions trouver à l'interruption de la tradition ancienne de la mascarade. Les raisons matérielles (ou économiques) sont insuffisantes. La société rurale est certes mise en pièce par l'éclatement de l'espace productif; des difficultés importantes, d'ordre démographique ou matériel (éloignement des jeunes) mettent un obstacle à la réalisation de la mascarade. Mais le principal problème est un problème de désir» (Fourquet 1987:29). Desira, gura, gogo-falta zuten arrazoin. Belaunaldi batzuk ez zuen hurrengoari tradizioa irakasteko nahikunderik, eta beronengan ez zegoen ikasteko grinarik bat ere. Fourquet-i jarraikiz, denboraldi tarte hartan «tradizioa» ordezkatzeko zuten gauza guztiak kinka larrian zeuden Urdiñarbeko gazteria berriak hartua zuen bidearengatik, hala nola: hizkuntza erdi-lagatua zuten; elizaren agintea bazter utzia zuten; laborantza ez zitzairen ez onuragarri ez deigarri; dantzak ez zuten deus ere esaten, eta bestelako dibertimendu-

erak onartu zituzten. Baziren beraz, alde batetik, bertako euskal kultura eta usantza «erregionalak», gurasoen, apaizen eta zaharren disziplinari eta manatuei lotuta zeudenak, eta beste alde batetik, kanpoko kultura frantses «nazionala», hiritarra, landuagoa, nolabait zaharren pisutik askatzen zuena.

Orduan, Fourquet-en eritziz, 1949-1977 urteen bitartean, bateko, tradizioaren krisia dugu, eta besteko, frantses estatu nazionalaren kontzientziaren hedakuntza barruko gogoetara zein kanpoko ihardueretara. Tarte hartan ere, batez ere 1970. urteen hamarkadan, abertzaletasuna hazten hasia zen, Zuberoan Iparraldean bezala, tradizioa modernitatearen bidez definitzera etorrita. Ikerlari honek adierazten segitzen duenez, 1982. urtean Urdiñarbek eman zuen Maskarada bigarren testuinguru batean ere, bertakoan, kokatu behar da, eta argudioa sostengatzeko, Maskaradan erabilitako sinbologia miatzen du. Sinbologia honen esakura berezia hobeki ulertzeko, 1977. urteko Maskarada nola antolatu zen kontatzen zaigu, geroago bien konparaketa egiteko.

1977. urteko Maskarada dantzari eta herritar-jokolari zaharren laguntzaz osatu zuten, hau da, tradizioaren jakileekin. Gazteek tradizioa bereskuratu nahi zutenek, dantzen mugimenduak eta sekretuak behar bezala berenganatu behar zituzten. Halaber, koplen eta sermoinen jatorrizko izpiritua altxatzeko, jakitun zaharren beharra zeukaten. Zaharren irakaskuntza onartu zuten, baina ganbio esanguratsu batzu agertu ziren, arizaleen jeneroarena haietarik deigarriena. Hala eginez, tradizioaren manatuaren aurka, emakumezko errol zenbait emakumezkoek berek egin zuten.

Gutxigorabehera, pertsona berberak hartu zuten parte 1982. urteko Maskaradan, erran nahi baita, dantza, peredikiak eta errolak egiten bazekitela. Horretaz jabeturik, zaharrekiko zilborestea eten, eta zaharren kontrolik gabe jendaurrera eramane zuten, ideia, mezu, sinbolo eta interpretazio «abertzaleak» sortarazi guran.

Jadanik zehazturiko bi testuinguruak kontutan harturik, Maskaradetako gorrien eta beltzen arteko oposaketari datorkio Fourquet. Orain egiten duen analisiaren argudioa zera da: erritualaren egitura sinbolikoari darian erranahiaz baliatu ziren jokalariek beren mezua plazaz plaza igortzeko. Adierazpena emateko, dantza behatu beharrean, beltzen ihauteri-mundura zuzentzen da, iraulketarako ahalmenera, beltzen peredikietatik agertarazten denera, alegia.

Laburpena

Jazoera estetikoak zein sozio-kulturalak batzen dira Maskaradetan. Balore eta alde estetikoan esparrutik, bi gertakizun-moeta nagusi (gorputz-iharduerak eta ele-ariketak, hots) aurkezten dituzte Zuberoako Maskaradek. Ikertzaileek halaxe ulertu dute. Beren adierazpenak, berriz, ezberdinak izan dira, segun eta, esakurak osatzerakoan, nondik hartu duten Maskaradetako 'testua', eta segun nongo eta noizko 'testuinguruari' ondonatu dioten. Zein testu, zelango kontestu, eta «deliberatutako testuaren» eta «hautaturiko kontestuaren» artean nolako testu-kontestu harremanak jorratzen ditugun bereiztea, analisiaren emaitzari begira, arazo erabakiorra da. Kapitulu honetan agertarazi ditugun azterketek horrela erakutsi digute.

Maskaraden miaketan, bestalde, maila eta hein ezberdinak ditugu. Lehenengo batean, testuinguru sozial, kultural, historiko zabalagoak ditugu. Beste batean, herri bakoitzaren egoera sozial, kultural eta historiko beregisakoak daude. Ondoren, herri batek bere Maskaradarako duen praktika edo jokaera jakin, ikusgarri eta eleztagarria

dugu. Azkenik, jokaera zehatz honen aurrera beste herriek dakartzaten erantzunak ditugu. Mailok nahasten dira Maskaradak egiten direnean, eta ondorioz gaitza da eremu soil bat behatuz adierazpen soziologiko, antropologiko, historiko, linguistiko, erlijioso edo filosofikorik behar bezala burutzea.

Harreman sozialerako maila ezberdinak izatean, Maskaradarik Maskarada maila hauek modu ezberdinez agertzean aldaera nabariak pertzibitu ahal ditugu, esangura aldetik behintzat. Bestela esanda, Maskarada denek pertsonen signifikantzazko mundutik berezitasun bana darakuste, bedera.

Maskaraden ahalmen metaforikoari darizkion ñabardurek erdiesten dute esparru hauen arteko erlazioak modu ezberdinez definituak eta ulertuak izan daitezela. Ikuspegi hau zertan den datorren kapituluari dihardut.

X KAPITULUA ANTZEKIZUNAREN ANTROPOLOGIA

Sarrera: errituala, sinbolismoa eta metafora

George Lakoff-ek eta Mark Johnson-ek (1980) elkarrekin idatziriko liburuan argudiatu dutenez, gure pentsatze prozesua metaforak erabiliz burutzen da, pertsonok geure baitatik egiten ditugun gogoetak metaforikoki agertarazten ditugu besteengana. Etsenpluz etsenplu saiatzen dira erakusten metaforek bete-betean kutsatzen dutela mintzo garen hizkuntza, eta era berean, gure pentsamoldea egituratu. Giza komunikaziorako ibilbidean eta eguneroko ardurak espresatzeko maneran lan zoragarria dagielako da inportante metafora: alegia, gizabanakook iharduera sozialak geureganatzerakoan, eta pertzepzio honi buruz ematen ditugun adierazpenetan funtsezko papera jokatzen du metaforak. Gure elkarbizitzean, beraz, metaforaren eragina tamaina handikoa da. Areago, kontzeptuak irudika eta metaforez finkatzen direlako, berauen egiturapetik bideratzen ditugu bizitza sozialaren definizioak.

Metaforek, orduan, errealtate abstraktuak izendatzen dituzte, errealtate zehatzago eta ikusgarriagoen lagungoa dela medio. Olerkia eta lengoaia erretorikoa ezezik, eguneroko hizkuntza ere metaforaz eta irudiz eratzen dugu. Adibide ugaries berau erakustea da Lakoff-ek eta Johnson-ek eskeini diguten lanaren merezimendua. Olerkia, erretorika, eguneroko mintzaia «tropo-dunak» dira. Hizkuntzaren ezaugarri tropologiko hau idazkera zientifiko eta akademikoari ere hedatzen zaio. Eta aspaldiko kontua dela jakiteko, Aristoteles-en eta Platon-en arteko eztabaida, ezaguera poetikoaren eta ezaguera filosofikoaren arteko alderik bazenez argudiatzen zuena, gogorarazi besterik ez dugu egin behar. Egungo antropologiaren teoriagintzan erabiltzen diren metaforen azterketa esankorra egin du Salmund-ek (1982), eta oro har, disziplina akademikoak diskurtsiboak direla azpimarratu nahi izan da azken hamarkadetan. M. Foucault filosofian,, H. White (1978) historian edo Edward Said (1978) eta James Clifford eta George E. Marcus (1986) antropologian bertan beronen adibide ditugu. Lerro hauetan, haatik, metaforaren eta elkarrekin bizitzearen arteko harremanak ikertu nahi ditut; ez metaforaren eta zientzia idatzien artekoak.

Erritualaren ikerketan James Fernandez (1974, 1981, 1984) dugu «metafora» giltza-berba bihurtarazi duen antropologoa. James Fernandezi jarraikiz, «tropoen jokoa» da errituala, hau da, irudi sinbolikoen jokoa. Dioskunez, «kulturaren ezaugarri esankorren» aurrean jartzen gaitu metaforaren azterketa antropologikoak, ez metaforak zer diren uler dezagun, baizik eta «nolako lana dagiten jakin ahal izateko, zeren gure interes eta ardura giza portaerari bait doakie» (Fernandez 1974:120). Darraikionez, metaforari buruzko itaunketa antropologikoak metaforaren balio sozialari heldu nahi dio; hots, hala esperientziaren ordezkagailu nola ekintzaren organizatzaile edota bultzagile ulertzen da

metaforaren balioa antropologiaren ikasketan. Laburrean esanda, erranahi eta ekintza sinbolikoaren (ez-literalaren) azterketara jotzen du metaforaren mundu kontzeptualean murgiltzeak. Bideraketa honexi datzekio J. Sapir-ek eta J.C. Crocker-ek (1977) argitaraturiko entseiu-liburua. Beien berbak honatuz, metafora literatura da, «bizitzeko beztimendu balitz bezalakoa literatura». Bestelako moduz ere adierazten dute antropologook ideia berbera: «(metafora) ekintza sozialean hitzezko (hau da, erretorikadun, sinbolodun) estrategia lez». Lan etnografikoan nahiz teorikoan oinarrituriko saioak bildu dituzte Sapir-ek eta Crocker-ek beren liburuan. Zertan ari naizen hobeki jakinaraz dezadan, segidan dakarkiot irakurlegoari beraien berri.

Ekarpen teorikoei dagokielarik, bildumari hasiera ematen dioten Sapir-en gogoetak daude, bertan lengoaiaaren irudiak aztertzen bait dira, hala nola metafora, sinekdoke, metonimia eta analogia. Ondoko saioan, «zergati», «helburu» eta «xede» bati lotarazten dio metafora soziala Crocker-ek; alegia, «ea nola interpretatu behar ditugun lengoaia ez-literalaren asmoak». Hiru maila edo hiru xede suerte bereizten ditu: (1) egoerazko estrategia; (2) lengoaia moeta ematen deneko gertakizuna, iharduleak eta testuingurua; eta (3) baieztapenaren estrategia. Metaforak kode semantikoak direla, zeinen bitartez identitate kultural eta etnikoen ganbioak agitzen diren, argudiatu eta gero, Crocker-ek zera iradokitzen digu, «jendarte baten eredu logiko-jeneratiboetarako bidea izateaz gain, ulertzeko eta ari izateko erabiltzen den adibidetzat jo ohi du jendeak metafora» (50.orr.)

Bestela esanda, kulturaren «barne-modeloen» ispilu bezala ikasi dute zenbaitek metafora, beste zenbaitek kulturaren kanpoaldea itxuratzeko bide eraginkorra balitz bezala estudiatu dutelarik. Crocker-ek, orduan, bereizketa garrantzitsu baten jakinaren gainean jartzen gaitu: (1) konpetentzia kulturaletik abiatzen diren eredu estrukturalisten abstrakzioak dakarzkiguten antropologoen eta (2) lengoaia ekintza sozialerako tresna dela defendatzen duten antropologoen arteko aldeaz informatzen gaitu, hots. Irakurleak ikusiko duenez, ni neu bigarren bideraketa honi natekio hein handian, lehena osoki alboan utzi ez arren.

Etsenplu etnografikoen azterketa zehatzei gagozkielarik, batzu ditugu Sapir-en eta Crocker-en liburuan: Seitel-ek Tanzaniako Haya jendearen esaera zaharrak edo errefrauak aztertzen ditu; James Fernandez-ek Gabon Errepublikako Bwiti herriaren erlijioan erabiltzen diren baieztapen metaforikoak analizatzen ditu; Howe-k Panamatik dakarkigu bere lana, San Blaseko Cuna jendearen metafora politikoak astintzetik hain zuzen ere; Crocker berak Brazileko Bororotarren metafora kosmologikoen oinarri soziala aiderazten du; Sapir-ek, azkenik, Kujamaat pertsonen artean suertatzen den ahozko narratibaren barnetik datozen legitimazioaren nozioen berri ematen digu. Goazen orain hauetako batzuren ideiak komentatzera.

Lehenengoz, Seitel-en saioa dugu. Hemen inportantzia handiko bi arazo metodologiko aipatzen zaizkigu. Hasteko, esaera zaharrak gertatzen direnetako egoerak ulertzeko, egitura sozialak eta politikoak identifikatzea premiazko lana du ikertzaileak. Ondoren, mezuaren eta testuinguruaren loturatik partitu behar da azterketan. Honetaz, esangura zera da: (1) atsoitiz jakin baten erabilera zehatza klasifikatze eta interpretatze *prozesua* da; (2) analizatzen den testuaren eta doakion edota datorkion testuinguru sozio-politikoaren arteko harremanaren *produktua* da.

Metaforak erritualari nola deitson dugu bigarrenez. James Fernandezek honelaxe argudiatu du liburuan duen txostenean: «metaforek irudi antolatzaileak hornitzen dituzte, ekintza erritualaren ondorengo direnak. Erritualean erabilitako 'izenordeek' (nik, zuk, harek, guk, zuek, haiek) esperientzian integrazio egokia ezagut dezatela erdiesten du

metaforaren erritualizazio honek. Izenordeoi predikazio metaforikoek erantsiriko elkartzearen egitura aztertzeraz garrantzitsua eritritualaren ikerketak» (Fernandez 1977:102). Orobat, «metafora irudi izan ezezik, iharduteko plana ere bada» (Fernandez 1977:113). Jarraian antzekizun erritualetan dabilzan elkartze-kateen eta elementuen sintasiaren txerka abia gaitezela proposatzen du Fernandez-ek, zeren eta «erritualetaren parte hartzaileak kognizioz zein zirrarez bategiten diren metaforekin, edo metaforek bultzatuta daude, edo transformatu arazita» (Fernandez-ek 1977:70).

Hirugarrenez, Howe-ren artikulua interesante dugu bi arrazoinengatik: alde batetik, Cuna herritarren metaforek herria eta komunitatea kontzeptualizatzeko ereduak dakartzatela darakuskigu; beste alde batetik, jende honen metaforetatik talde ekintza eta gizabanakoen leaergeroa datoz. Hau dela eta, Howe-k erakutsi du nola igortzen dituzten metaforek, «irakaspen kosmologikoez» aparte, baita ere irakaspen moral eta politikoa.

Laburbilduz, metaforaren estudioan bi galde erantzun behar dituela azterlariak dio liburu honek: (1) zer erran nahi die metafora batek erabili dutenei, eta beraien audientzia osatu dutenei?; (2) Nola interpretatzen dute metafora hau erabilia izan deneko kulturako pertsonak? Zentzu honetan, metaforaren ikerketa portaera erritualet baten azterketa da, zeina era berean bait da antzekizun, komunikazio eta ekintza sinbolikoa.

Erritotozko antzezpena, dantza, eta «taulara» eramandako elementu estetikoak

Nekazal gizarteetan izugarritzko gertakizun soziala eta kulturala dugu dantza. Bere ingurugiroan kokaturik, dantzak bertako jendeari entretenimendu, plazer, gozamen eta denborapasa eskeintzeaz gain, bertako pertsonen arteko harreman sozialerako gune bereziak sortarazten ditu. Dantza-gertakizunek espazioari itxura berezkoa ematen diote, besta dela aldarrikatzen dutelarik dantzariak plazetara ekarritako mugimendu erritualet horiek. Denbora bera ere bestelako maneraz barneratzen da: jai da, alegia. Bizitza eta gurekin bizi direnak ere arras diferente geureganatzen ditugu, denbora arruntaren aldean.

Aparteko bizitasuna dario dantzari bere signifikantzazko munduaren gune eta une bereziei lotua agertzen delarik, orduantxe ematen bait du bere burua ezagutzera ezin osotasun handiagoz, zeren eta mementu eta leku haietan jende-komunioa, kultur-liturgia eta partaideen arteko komunikazio sinbolikoa tankera ikusgarri eta haztagarritz burutzen diren. Hots, dantza-gertakizunak ospakizun, zeremonia eta erritualet ditugu.

Mendeetan zehar nekazal gizarteetako dantza-gertakizunak bi erreferentzi puntu izan dituzte: gizarte eta natura edo izadia. Hau da, gizakiok uko ezinezko bi esparrutan barrena gabiltza: elkarren arteko harremanak dakarten esparru horretan barrena, eta naturarekiko erlazioek finkatzen dutenean barrena. Badugu, beraz, bai gizartearekiko eta bai izadiarekiko elkartruke ekonomikorik nahiz sinbolikorik. Nekazal gizarteetako dantza-gertakizunen funtsa elkartruke ekonomiko, sinboliko eta estetiko hauean oinarritzen da. Dantzaren zentzua eta erroa, ondorioz, zera da: bai jendeok dugun elkarren beharra eta bai izadiarekin dugun lotura estua modu dramatiko, poetikoki, gorputz-higimenduak daukan ahalmen metaforikoen bidez agertaraztea. Elkartze eta lotze hauek dantzaren sustraia direnez gero, honelakorik gabe, dantzaren erroak moztzen baditugu, dantza-gertakizunaren bizitasun soziala eta karga edo eduki erritualet apurtzen ditugu. Era berean, partzuergo bizkorren beharra ahultzten dugu, eta honela agitzean, dantza-gertakizuna komunitatearen drama izan ordez, folklore edo espektakulo bihurtzen da.

Zuberoan iraun badiraute oso garrantzitsu diren bi dantza-gertakizunak: Maskaradak eta Pastoralak. Maskaradak eta Pastoralak antzezkizun paregabeak ezezik, eskualde honetako dantzari finen agerraldi publiko dira. Maskaradetan eta Pastoraletan istorioak kontatzen dira. Jantzien, koloreen, espazioaren erabileraren zein pertsonaien sinbolismoa bizi-bizia da, haietan historia eta mitologia esanguratsuki nahasten bait dira. Mendez mende plazaratuak izan diren gertakizun sozial hauetaz baliaturik, Zuberoako laborariek eta artzainek kantuaz, dantzaz, eta elkarriketaz drama eta poesia idatzi, besta gozatu eta komunione sentitu dute. Zuberoako dantzariak eta beren dantzaren erritualtasuna oraindik mintzo dira, dantza-gertakizunaren testuingurua eta definizio soziala aldatu bada ere. Eta zer dioten jakin dezagun bertako ingurugiroari begiratu behar diogu.

Julio Caro Baroja pentsalariaren pasarte bat behar dut aipatu nahitaez:

Así por ejemplo, yo recuerdo ahora que en una de las paredes exteriores de la iglesia de San Juan de La Guardia de Alava, se ve aislada una gárgola a la que allí llaman la «Marimpena» y de la que se dice o decía al menos cuando yo hice un dibujo de ella, allá hacia 1948, que era una muchacha castigada porque había desobedecido y maltratado a su madre: petrificada y horrenda. Un simbolista vería en la gárgola algo que no se alcanza a ver con facilidad. Un crítico más severo, un puro juego de la imaginación gótica. El pueblo ve otra cosa y las explicaciones que da «a posteriori» a lápidas romanas, estatuas, relieves, etc., han de considerarse como otras tantas pruebas de actividad mitógena. Creo que lo que explica todo con una fórmula no explica nada (Julio Caro Baroja, *De la Superstición al Ateísmo, Meditaciones Antropológicas*, p.221, Ed. Taurus).

Julio Caro Barojaren hitz hauek ederki dakarte saio honen oinarria begibistara. Era berean, Zuberoako antzerki herrikoiaaren elementuen azterketarekin batera egiten dudana nondik norakoa den jakiteko, Peter Bruke-ren aipu hau argigarri dela deritzat: «un estudio sobre la cultura popular es el último tipo de libro que puede ser esotérico» (Peter Burke 1991 (1978):31). Ildo honetatik jarraikiz, Zuberoako dantzaz dakardan ikerketa dantzaren sustrai eta sostengu sozialean datza.

Besteak beste, gorputz-mugimenduak, moztorroak, kantuak, musikak eta berbak biltzen dute antzezkizun bat plantatzeko behar den esfortzurik handiena. Ondorioz, antzezkizunaren elementu hauen errol edo papera derrigorrez ikasi behar ditugu. Esate baterako, Sri Lanka-n praktikatzen diren sendatze eta osatze fisikoen praktikak adierazteko, portabide erritualaren elementu estetikoaren arrakasta eta ahalmena azpimarratu du B. Kapferer antropologo australiarrak. Kapferer-ek dioskunez, musikak, kantuek, danborek, dantzak eta dramak «transformazio eta trantsizio funtsezkoak ekoizten dituzte identitatean, esperientzian, esanguran eta ekintzan (Kapferer 1983:xiii). Zuberoako drama herrikoian dantza, bertseta, sonua, maskara, kostuma, sermoia eta kantua giltza-iharduerak direnez gero, berauek ikasteko zernolako bide akademiko hartzen dudana zirriboratu behar dut, zera konkluitzeko: bide bakar bat ez dago, bizitza soziala arazo konplexu dugu, anitz ikuspegi direlarik segun-eta zernolako 'testu-kontestu erlazioari' gatzekzion. Zailtasun honen adibide gisa, jakin dezagun dantza aztertzeko erabiliak izan diren zenbait bideren berri. Bi idazleren gogoetak dakartzat eztabaida honetara: Royce-renak (1977) eta P. Spencer-enak (1985).

Royce-k azken ehun urteetan nagusi izan diren analisi-erak bost arlotan bildu ditu: (1) «eboluzionismoaren» azterbidea, magia homeopatikoa azpimarratzen zuena; (2) azterbide «kulturkoia», errelatibismo kulturala indartuz dantzen ikerketak alderdi kulturalen arteko ezberdintasunak bereizten zituen; (3) «kultura eta pertsonalitatea» eskolaren azterbidea, dantza egoera psikologikoak adierazteko erabili bait zuen; (4) gaiaren edo

arazoaren azterbidea, egoeraren analisiari lehentasuna ematen diona, dantza «gertakizun dramatiko» edo «drama soziala» analogien bitartez aztertzen duena; eta (5) dantza «beregisako ariketatzat» jotzen duen azterbidea. Azken kasu honetan, portaera *sui generis* bat dela dantza ulertzen da, beronen tankera eta egitura ikasgai direlarik, nagusiki higimenduaren zatiak eta berauen konbinaketak.

Spencer-ek txosten landuagoa demakigu bere idazlanean. Dantzaren etnografia azterbideka ordenatu beharrean «gaika» du sailkatzen: (1) dantza «ihesbidea» balitz bezala; (2) dantza «kontrol sozialerako» tresna bezala; (3) dantza gorputz-berotasun, tirabira eta transformaziorantza doan «climax-sortzaile» bezala; (4) dantza jende-taldeen hegiak, identitate soziala, gizarte lehiak eta burrukak plazaratzen; (5) dantza «drama erritua» modura ulertuta; (6) dantza «bere buruaren adierazle» izanik, hau da, dantza berez adierazpena dakarren higimendu-batasun egituraduna delarik.

Antropologiatik ikusita, beraz, maila ezberdinetan kokaturiko informazioa agertzen duen gorputz-iharduera da dantza: hots, keinu eta higimenduen gramatika, espazioen erabilera, identitate sozialaren emaile eta politika-egile. Dantza espazioan zehar marratzen den mugimendua da. Bai eta mugimenduaren kalitatea ere. Kantuez eta jantzi bereziez lagundutako mugimendua, alegia. Zuberoako antzerkiko dantza aztertzeko bide komenigarriena zein den hautatzeko zailtasuna nabarmen da, ez bait dago formula bakar bat dantza-gertakizunaren konplexitatea osoki adieraz dezakeenik.

Euskaldun edo erdaldun dantzen egituren eta azalen ezaugarrien deskripzioari ez doakio entseiu hau, ezaugarri hauek nolabaiteko «esanahi soziala» ez badakarkiete parte hartzaileei. Eta ikusteko aukera dukegunez, Zuberoako dantza-gertakizun erritualetan analisia ez da komeria, zeren eta Zuberoan dantza egiten bait da hitzarmen edo akordio sozial eta kultural jakin, sendo eta dinamiko batzuri segituz. Lehenago, dantzariak herriaren izena eta omena ordezkatzeko dute. Dantzariak herriko jendea dira, herritartasuna sortzez, ezkontzez edo egoitzaz eransten zaielarik. Bigarrenez, dantzaren irakaspena etxeko eta herriko arazoa da. Bost bat urte bete ondoren, haurrek beren etxeetan ikasten dute dantza, normalean euren aitengandik. Hemen oin-higimendu zenbait praktikatzen dituzte, eta dantatzeko manera bereziak ikasten, Geroago, iaioenak taldeka juntatzen dira herriko dantza-maisu baten gidapean, adineko dantzariengandik oin-mugimendu gaitzagoak eta bihurriagoak ikas ditzaten, bide batez dantatzeko herriak erakutsi ohi duen moldearen iraganarazten delarik. Modu honetara, herriz herri eta eskualdez eskualde aldaera jakinak suertatzen dira. Ezberdintasunak sortarazten dituztenak «puntuak» dira. Puntua edo urratsa zera da Zuberoako dantzan: «zentzua» duen oin-higimenduaren batasun txikiena. Puntu diferenteak daude dantza batean, eta dantzako puntu ezberdin hauen nahasketa bakoitzak bereizten ditu herriak elkarrengandik. Hirugarrenez, egon badago jenero-ñabardurarik Zuberoako dantza erritualetan. Honetaz, Zuberoako dantzariak gizonezkoak izan ohi dira oraintsu arte. Duela urte gutxi hasi dira emakumezkoak dantzan, eta beraz, beren antzezketaz publikoak berri-berriak dira, oraindik ere aurkako kritikarik entzun ahal delarik. Oraingo mutil gazteek dantzarako erakusten dituzten jokabideei begiraturik, ganbio handia antzeman daiteke: gizonezko gazte jendeak dantza tradizionala lantzeari utzi, eta rugby kirolari gogotsu ekin dio azken urteotan zehar. Ezaugarri hauek kontutan hartuz gero, Zuberoako dantza ikuspegi bakar batetik ezin aztertu dugula jabetzen gara, mugimendu fisikotik, elkarekintza sozialetik eta ulerkeraren kulturaletik ere zenbait esangura datorkigu eta: beren gorputz-higimenduekin dantzariak talde sozialen ertzak, identitateak eta jenero-bereizketak jendaurreratzen dituzte; haatik, lehenengo kontzeptzioak aldatzearekin eredu ezberdinak garatzen hasi dira.

Zuberoako drama herrikoia dantza-gertakizunak dira. Berauek testuinguru sozial, ekonomiko, kultural eta politiko zabalago batean gertatzen den «horren» mikrokosmos ikusgarri eta deskribagarri direla dut abiapuntutzat. Honetaz, Abu-Lughod (1986), Crocker (1977), Gell (1985), Ortner (1978) eta Schiefflin-en (1976) azterlanek jorratu duten arlora dator nirea ere.

Zuberoako dantza-gertakizunetan «sonua» edo musika zeresan handikoa da. Gako da. Arizaleen talde bakoitzak badu bere musika tankera. Dantza bakoitzak ere bere aidea behar du. Plaza edo taulen gaineko mugimendu ezberdinek beren doinu bedera dute. Musikak, orduan, agertokian zer arraio jazotzen ari den diotse ikus-entzuleei. Kontakizunak jelkaldi ordenatu, mugatu bati darraizkio, eta bakoitzaren doinua esankorra da, ekintzari buruzko informazioa bait dakar.

Erritualaren eta musikaren arteko erlazioak ikertu dituzten lanek indartu dutenez, soinuak geure izaeraren kontzientzia ganbrazten digu, denborari eta espazioari bestelako dentsitatea erantsiz. Rouget-ek honelaxe laburbildu du:

orain eta hemen zerbait gertatzen ari dela jakinarazten du musikak; denbora (eta espazioa) antzeztua izan den ekintza batek hartu duela (dituela), edo egoeraren bat nagusitzen zaiela bertan dauden izaerei (Rouget 1985:121).

Berriz ere aipatu behar dut, herri antzerkiarekiko dudana ardura esangura sozialari dagokio. Beste modu batez esanda, antzezkizunaren ezaugarri sozio-kulturaleri lotzen natzaie. Hau dela-eta, buru gainean edota begitartearen aurrean mozorroak ezartzearen, edo soinean jantzi bitxiak bezitzearen interpretapena honakoan daratzat: significantzaz beteriko testuinguru sozial baten barruan suertatzen dira portamolde erritual hauek.

Kabalen edo animalien itxura errepresentatu nahi duten maskarak xehetasun handiz ikertu dituzte antropologoek kultura zein geografia anitzetan. Europako kontestuan mozorroen bitartez animalien itxurak hartzea aztertua izan da ikuspegi frankotatik. Adibide gisa eman ditzakegu Dumézil-en (1929) eta Catwe-ren (1978) idazlanak. Ezagueraren sail honen baitan sartuz gero, idazle batzuk maskaratze honen ohitura edo usantzaren etorkian eta esangura historikoan -beren etimologian esan genezake-murgildu direla ikusi ahal dugu, eta berez antigoaleko, duela milaka urtetako modus vivendi bati dagozkiola esan dute. Europako folklorista haboroxenak interpretatze honexi jarraiki zaizkio. Neuk hautatzen dudana bidea beste nondik nora batekoa da, hau da, beste ikuspegi batetik natorkio maskaratzeari.

Maskarak, mozorroak eta jantzi bitxiak edota bereziak «kategorien» aldaketekin batean suertatzen direla nabaritu ditu literatura antropologikoak. Zentzu honetan, antropologiak mozorroez eginiko ikerketak begibistara ekarri duenez, maskarek anbigotitate eta paradoxa kulturalaren zein muga sozialaren berri ematen digute. Ideia honen erakusle ederrak ditugu, besteak beste, A. Gell-en (1985), J.C. Crocker-en (1982), eta A.D. Napier-en (1986) idazlanak. Mozorroak eta jantzi bitxiak soinean jartze erritualaz antropologia europearrak ekarri digun azterketak agertu du ezen identitate soziala ezkatatzera jotzen duela maskaratze erritualak, eta ezen jokaera hau desapioa dela, kulturaren arauak bideratzen dituzten zuzenbide, ordenu eta duintasunaren kontzepzioen kontrako desapioa hain zuzen ere. M. Bakhtin (1968), M. Bristol (1985), P. Burke (1978), H. Cox (1969), J. Heers (1983), Le Roy Ladurie (1979) idazleak ildo honetatik datoz.

Herri kultura europearraren ikasketak, bestaldetik, elizaren (botere erlijiosoaren), udalaren (botere zibilaren) eta laborarien arteko harremanak hartu behar ditu kontutan, zeren tokiko apaizek eta hautetsiek maiz agertu dute beren errefusa, zenbaitetan herri

antzezkizunak galerazteraino heldu direlarik. Estutasun eta debekatze honen zergatia nondik datorkien aztertzea onuragarri da oso, nekazal gizarteko aginte-harremanak hobekiago uler ditzagun.

Laburbilduz, Maskaradak ikertzeak herri kulturaren azterketara gakartza. Areago, Zuberoako antzezkizun herrikoi hauek badute elementu estetiko, artistiko paregaberik, bai gorputzez, bai ahoz, bai soinuaz eta bai kolorez agertarazita. Tokiko politika, ekonomia, historia eta jokaera kulturalai begira estetika honen edukia aletzeari deitso nire gain hartu dudana lanak.

Laboral gizarteek taularitzen dituzten dramek eta antzezkizunak sinboloak dakartzate jendearen aintzina, plazara. Sinbolo hauek elementu estetikoaren bitartez igortzen dira, eta aukeran aukera hartzaileek interpretatu. Zenbait antropologok ez bezala, ez dut nik erritualaren estetika bortxakeria edo inposaketa soiltzat jotzen, erretrikari eta mintzaia politikoari buruz Descartes filosofoak argudiatu zuen bezala, edo Maurice Bloch (1989) antropologoak erritualaren lengoia formalizatuaz eta beronen indar lokutiboak konkluitu duen eraz; alderantziz, Aristotelek defendatu zuen tradizioetik abiatzen naiz. Alegia, estetika edo lengoia erritualak ordenu sozialari buruzko kontakizun poetikoak (hots, metaforiko eta sinbolikoak) esakuneak, espresatzeko moldeak dira. Modu honetara, bai ordenu sozialaren bortxakeria edo inposaketa, eta bai ordenu sozialaren gogortasuna edo erreberia azkartu ahal dira antzezkizun erritualak jendaurreratzen dituen elementu estetikoaren bidez.

Dramaren eta antzezkizunaren antropologia

Clifford Geertz antropologo amerikarrak idatzi duenez, «azken urteotako gogoeta antropologikoan 'dramaren analogia' korrante nagusien artean datusagu» (Geertz 1980:165). Drama analogia honen erabilera erradikala antzematen da Erving Goffman soziologoaren lanetan, batez ere *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959) idazlanean, non begietsi bait zuen antzerkirik bazegoela nonnahi eta noiznahiko elkartopaketak sozialetan. Bizitza sozialeko guneak oro antzerkiaren terminologiaren bitartez deskribitu zituen, hala nola «taularen gainean» edo «jendearen aurrean» eta «taulatik at» edo «bastidoreetan» hitzen edo esakeren bitartez. Era berean, «errol-jokalariak» garelako pertsonok mementu sozial guztietan azpimarratu nahi izan zuen, gure ardurarik handiena kontestuan arabera geure buruaren ezaugarri ezberdinak aurkeztea delarik.

Antropologia sozialaren barnetik datorkigu Victor Turner-ek osaturiko 'drama sozialari' buruzko lana. Arazo eta gatazka sozialak prozesuak direla agertarazteko hartu zuen Victor Turner-ek esakune hau. Azterketa batean baino gehiagotan ahalegindu zen haserraldi sozialaren prozesua bide aldeztu aurretik ordenatu bati darraikiola azaltzen: haustura, krisia, konponketa, berintegrazioa edo zatiketa (ikus Turner 1957, 1974). Honakoari zuzentzen dio bere interesa V. Turner-ek: herri-komunitatearen barruko gatazkak nola baketzen diren ikertzeari, alegia.

Antropologia sozialaren arloan ere, sinbolo kultural esanguratsuez baliaturik gizarte taldeek identitate hartzen duteneko elkarrekintza sozialeko esparruak analizatzean, A. Cohen-ek 'gakozko antzezkizun dramatikoak' esakera ekarri du. Elkarrekintza sozialeko esparru hauek taldeak bere burua osatzen du, hala eginez 'ikusgarri' bilakatu.

Beste alde batetik, Bali-ko oilarren buruz C. Geertz-ek (1972) egin zuen interpretazioari lotu zaizkio hainbat antropologo. Kasu honetan, antzezkizun kulturala «meta-erran

soziala', edo 'jendeak bere buruari buruzko istoriak kontatzeko gunea' da. Hau dela eta, drama edo antzezkiuna «kultura egintzan» da (ikus baita ere Manning 1983).

MacAloon-ek (1987) antzezkiunaren definizio murriztuago bat proposatu du. Berari jarraikiz, badira bi interpretapen: alde batetik, C. Geertz-en bazterra dugu, zeinak bait diosku gizarteko gauzak oro kulturaren erakusle direla, kultura horren antzeppenak dira eta (bazterreko ikuspegi honen adibide ederra Geertz-en *Negara* (1980) da)²¹; beste alde batetik, E. Goffman-en beste bazterra dugu, non esaten bait zaigu gizarte bizitza teatroko errepresentazio dela. Zentzu honetan, Geertz-en antropologian kultura bera antzezkiuna da, era berean Goffman-en soziologian gizartea bera antzezkiun delarik. MacAloon-ek dio, bazter hauetatik urrundu ahal gaitezen, Hymes-ek eskuratu duen (1975) antzezkiunaren kontzeptualizazioa biziki lagungarri dela, Hymes-en argudioa honakoan datza: bai pentsamoldetik eta bai portaeratik ezberdindu behar dugu antzezkiunaren antropologia.

Hymes-ek 'jendearen ekintzaz' duen jarrerak ez deutso «gertatu den zernahi edo jazo den guztia»ren kontzepzio soilari (Goffman-en kontzepzioari), ezta ez doakio «amankomuneko interpretabilitate-printzipio»-en bormuari (Geertz-en kontzepzioari) ere, baina bai «pertsonek batek edo haborok, berek ulertzen duten eraz, audientzia baten edo tradizio baten aurrean ardura hartzen duen portaerari» (Hymes 1975:220).

Nik neuk Hymes-en nozio hau bildu eta erabili dut Zuberoako antzerki herrikoiaz dagidan azterketan, zeren eta Maskaradetan bada audientzia baten aurreko erresponsabilitate jakinik. Audientzia hau, bestalde, berezia da, zeren aktore ohiez edota aktoregaiez osatua bait da. Areago, lekuko fisikoeek euren hutsean ez dute ez ikus-entzulegoa ezta antzezlegoa ere osatzen, zeren arizaleek beren herriaren *omena* jendaurrean bait dute ibarreko 'beste herrien' aintzinean. Zuberoako antzezkiun hauek, orduan, giro sozial lehiatsu baten uzta dira. Beraz, audientziak eta ihadurleek taula edo plaza publikoaren muga fisikoa gainditzen dituzte.

Baita ere, egon badago tradizio baten aurrean erresponsabilitaterik, Maskaradak üskal üsantxa dira Zuberoan, erran nahi baita, araudi, erregela eta akordio jakinak errespetatuz, kontutan hartuz eta agertuz, belaunaldiz belaunaldi 'iraganazten' 'irakasten' eta 'ikasten' den ezaguera erritual zehatz bat dela. Zentzu honetan, saio honetan zera darakusket: ea herri batek antzezkiunik aintzina eramatea deliberatzen duenean, audientziaren eta tradizioaren aurreko erresponsabilitate-manerak zer nolakoak diren. Hau da, Hymes-en berbak maileguz hartzen ditudala, 'ezagutu/zer' eta 'ezagutu/nola' bitzuen arteko bereizketara eta harremanera abiatuko naiz. Gauzak honela onarturik, Singer soziologoak esan bezala, antzezkiunak beti dakar bere baitan «antolatutako iharduera-programa bat» (ikus Singer 1972). Iharduera-programa hau nolakoa den agertzea da hain zuzen Zuberoako Maskaradei buruzko azterketa honek argitu nahi duena.

Bada beraz bigarren urrats bat antzezkiunaren antropologian, Zuberoako drama herrikoia antzezteari heltzen diona, eta segidako galderari dagokiona: zelan jakin dezake etnografoak zein iharduera edo aktibitate moietaren aintzinean dagoen? Ezagubideak ugariak dira.

Lehenengo izkribuek, folkloreaken ikasketen barruan garatu bait ziren, antzezkiun-jenero ezberdinen klasifikazio edo sailkapenak egiteari ekin zioten (ikus Dorson 1974

²¹ Carmelo Lisón Tolosanaren *La Corte de los Austria* erdarazko etsenplua dugu.

eta Bauman & Briggs 1990), erran nahi baita, jenero eta azpijeneroen arteko bereizketak eta desberdintateak azpimarratzera jo zutela. Geroko ikerketak ezaugarri kognitibo eta komunikatiboak astindu zituen (ikus Bateson 1972, Goffman 1974), eta «bornua», «mezua» eta «meta-komunikazioa» bezalako erranak azaldu ziren. Orduan gero, antzezki-zuna nolakotasun bereiztu eta bornatuaren arabera ikasten hasi, eta bi berezitasun nagusirekin lanegin zen: «jaigiro-bornuarekin» («play-frame») eta «erritogiro-bornuarekin» («rual-frame»).

D.Handelman (1977) antropologoari kasu eginez gero, dela azalez, dela edukiz, dela beren burutzearen logikaz, «jaigiroa» eta «erritogiroa», errealtatearen alor diferenteak dira. Handelman-ek argudiatzen duenez, jaigiroaren eta erritogiroaren arteko kontrastea ez dagokio inola ere seriotasun edo egiarik gabekoaren eta bizitze serioaren arteko kontrasteari, zeren eta bitzuak, hau da, jaigiro-bornuaren barnetik definituriko aktibitateak eta erritogiro-bornuaren barrutik formulatutako iharduerak, ariketa errespetuzko eta serio-serioak bait dira oso. Orobat, jaigiroaren abiamuga «sinestaraztea» «make believe» da, erritogiroarena «sinets dezagun» («let us believe») den artean. Handelman-ek konkluitzen du jaigiroa eta erritogiroa, beren egitearen logikan, esperientziaren eremu berdintsuak direla; konplementarioak, elkarren osagarri izan arren, elkarren eskusibo dira, elkar errefusatzan dute, biak ordenu sozialarekiko harremanetan aztertuz gero. Bi kasuotan, bornuaren barruan agituaren interpretabiderik ematen dio bornuak parte hartzaileari. Bi nozio hauek, jaigiroarena eia erritoarena, gako dira Zuberoko herri antzerkian.

V. Turner antropologoak bere azken idazlanetan bildu du jaigiroaren eta erritoaren arteko alde honen oihartzuna, «egitura/egitura-aurkako» esparru analitikora hurbildu asmotan (ikus Turner 1969, 1977, 1982). Turner-en eritziz, jaigiroa zein erritogiroa liminalitateko egoeran suertatzen dira. Hots, jaigiroa eta erritogiroa fenomeno liminalak dira. Hala ere, ordenu sozialarekiko esperientzia desberdinak sortarazten dituzte, eta hau benetan kontutan hartzekoa dugu. Ikus dezagun zergatik.

Turner-ek argudiatzen du jaigiro bornutik datorren meta-komunikazioa «comunitas bezalako egoeraren baten» esperientzia ezezik, komunitas honek -egitura-aurkakoak, alegia- egitura sozialaz dioena dela, hau da, jaigiroaren meta-komunikazioak kritika soziala sortarazten duela. Erritogiroari gagozkiolarik, ordea, zera behar da esan: bornu honetatik abiatzen den meta-komunikazioa ordenu sozialaren intensifikazioa da; bestela esanda, egituraren berrindartze publikoa. Bi ideia hauek, kritika sozialarena eta egitura soziala indartzearena aski xehetasun eta ñabarduraz ageri dira plaza zuberotarretako teatroan.

Oso interesanteak dira, baita ere, Roberto da Matta antropologo brazildarrak gai honetaz egindako gogoetak, 'Bornura' hurbiltze hau dela medio, Roberto da Matta-k (1977) Brazilgo bi gertakizun nazionalen irudiak eta osaketa formala aztertu ditu, eta antzezkiun hauek eguneroko bizimodua eta ordenu soziala elkarren ondora erakarri ondoren, antzeppen kulturalari izugarrizko kutsu politikoa dariola agertarazi du.

Antzezkiunaren dimentsio politikoaz A. Cohen-ek (1982) ere ihardun du. Londrako lhauterietako ospakizunez idatzi dituen oharra arras argigarri dira: «lhauterietako egiturari eta garapenari lotarazten zaizkie dialektikoki kultura nahiz politika» (Cohen 1982:81).

Bide beretik etorri da MacAloon, Puerto Rico-ko Joko Olinpikoak antropologikoki analizatzean: «... antzezkiun ludikoek eta erritualek erakunde eta elkarte politikoak osatuz benetan errol ikargarria joka dezakete, egiatan historia aktiboki eginez, ezi-ez mekanikoki historia espresatuz» (1984:313).

Zuberoako Maskaradez ari den saio hau ikerbide honetatik dator. Zentzu honetan, Zuberoako drama herrikoiak historia eta historiaren nozioak hedatzeko plaza publikoa eskeini ezezik, gizarteko talde ezberdinak, interes ekonomiko eta tokiko politika-besteak beste- agertzen direneko medium zinez esanguratsua ere hornitzen du (bestelako adibide etnografiko nahiz teorikoak ezagutzeko ikus Moore & Myerhoff 1982).

Bukatzeko, esan dezadan antropologoek jendaurreko antzezkiak dramatiko jakinak aztertu eta gero, normalean antzezkiak hauek balio kulturalen erritualizazio edo dramatizazioak direla baietsi dutela. Balio kultural hauek, ordea, ez dira hutsean suertatzen, baizik eta ekonomikoki, politikoki eta sozialki definitu, bideraturiko mundu jakin batean.

III GIZARTEA ETA IHAUTERIETAKO ANTZEZ- PEN ERRITUALAK PIRINIOETAKO HARAN BATEAN

The survival of any collectivity requires perpetual struggle within an historical world conceived and represented tragically rather than idyllically. Plebeian culture acknowledges the pathos of desire, the brevity of individual life and the vulnerability of the body. It also takes particular note of the arbitrary, ramshackle structure of authority and political power, and of the relative incapacity of that power substantively to alter the objective and material conditions of life.

Michael D. Bristol, Carnival and Theater: Plebeian Culture and the Structure of Authority in Renaissance England.

XI KAPITULUA GIZARTEA

Ipar Euskal Herria: datu demografiko-estatistikoak

Hiru dira Iparraldeko euskal probintziak edo eskualde historikoak: Lapurdi, Baxenabarra eta Zuberoa. Hirurek elkarrekin 2.962 kilometro kadratu egiten dute, eta 1990. urteko kontaketa kontutan harturik, 249.642 pertsona bizi dira munduko alderdi honetan. Kilometro kadratuko dentsitatea, orduan, 84 da. 1982. urtean, aldiz, 236.654 bizilagun zeuden Iparraldean, 80 zela kilometro kadratuko dentsitatea²². Geroago ikusteko aukera dukegunez, Iparraldeko populazioa orokorki goitik ari bada ere, eskualde denetan ez da hala gertatzen. Nagusiki, bi alderdi bereiz daitezke: kostaldea non hirigiroa bait dago, eta barnekaldea baserrigiroan oinarritzen dena. Lehenengoan populazioaren %71,8 bizi da. Bigarreanean, orduan, %28,2.

Geografikoki begiratuta, txikia da Iparraldea, haren hedadura fisiko-kulturala Euskal Herri osoko %14,34ra besterik heltzen ez bait da. Gogora ekarri behar dugu Gipuzkoa dela Hegoaldeko probintziarik txikiena, 1.997 kilometro kadraturakoa, eta beronen ondoan Iparraldeko probintzia bakoitza are txikiagoak dira. Ipar Euskal Herri osoari dagokiola, Baxenabarra gainazal orotatik %44,49 da, Lapurdi %29, eta Zuberoa %26,51. Zuberoa, ondoren, euskal herrialderik murriztuena da.

Herri mugakideei gagozkielarik, kostaldetik iparrera goazela Gaskuina dugu, hots, Landeetako Departamendua; Ekialdean Biarnoko Paue eta Olue kantonamenduak daude, Pirinio Atlantiarretako Departamenduan hain zuzen ere; Mendebaldera itsasoa eta Gipuzkoako zati bat ditu; eta hegoalderantz Nafarroa dago. Iparraldeko muturretik, bestalde, 43º 31' 50" latitutea du, ekialdeko muturretik 2º 57' 33" izanik.

Frantziar Iraultzaren ondoren Iparraldeko euskal herrialdeak elkarrera batu ziren eta 64 zenbakia ezarri zioten Departamentuari. 1969. urtean Pirinio Atlantiarrek izenarekin batailatu zen. Paue da Departamentu honen hiriburua, eta hiru zirkunskripzio daude: Paueko perfektura, eta Baionako eta Olueko azpiperfekturak. Laburdi eta Baxenabarra Baionako azpiperfekturan dauden artean, ia Zuberoa guztia Oluekora erantsia da. Ondoko zatiketa administratiboa kantonamenduka dator: Baionako hirurak, Angeluko biak, Miarritzeko biak, Hendaiakoa, Donibane Lohitzunekoa, Ustaritzekoa, Irubekoa, Ezpeletekoa, Maulekoa, Donapaleukoa, Hazparnekoa, Garazikoa, Baigorrikoa, Bastidakoa, Iholdikoa, Bidatzekoa, eta Atarratzekoa. Ondoren herriak edo 'komunak' datoz.

²² Hasierako datu geografiko eta demografiko hauek *Geografía de Euskal Herria: Laburdi, Benabarra, Zuberoa* liburutik hartuak dira (Luis Haranburu Argitaratzailea, V Tomoa, 1980)

Ipar Euskal Herriko demografiari gatzexkiolarik, bi jokaera aurkitzen ditugu: XIX. mendera artekoa, eta ordutik gaur artekoa. Lehenengoan, aldiz aldiko gaitzek eraginda populazio-beherakada nabarmenak suertatu arren, apur-apurkako gorakada orokor bat antzematen da. Bigarrenean, biztanlegoaren handitzea dator. Historia laburra eginik, erran dezakegu ezen lehen emendio demografiko nabaria X. eta XIII. mendeetan eman zela, noiz eta Europako bideak zabaldu, eta hiriak luzatu zirenean. XIV. mendeak, berriz, porrot demografiko izugarrikoa ekarri zuen: nekazal uzten krisia, garaiko izurriteak, batez ere 1348. urtekoa, eta Ehun Urteetako guduka populazioaren galeran eragile jakinak izan ziren.

XV. mendearen erdian eta XVI. mendean berriz ere joko zuen aurrera biztanlegoren kopuruak. Baina, ekonomiaren itxuraldaketek -hala nola artoaren ereite berriak- ez zuten autosubstentziazako ekoizpenetik laborantza atera. Jende-haborokina Ameriketara zuzendu zen, nagusiki barnekaldeko jendea. Kostaldean, ordea, balearen inguruko eta itsasuntzigintzaren ekonomiak bertako biztanlegoaren emendioari eusteko aina indarrak bazuen. XVII. mendeko Hogeitamar Urteetako Gerlak kostaldeko hirien deuseztearekin, izurrite berriekin, 1632., 1635., 1638., 1641. eta 1970. urteetan gorpuztu ziren barnekaldeko baserritarren matxinadekin, bide batez 1641. eta 1670. urteetako matxinada hiritarrek lagundurik, haatik, hilkortasunaren indizeak nabarkiro igo ziren.

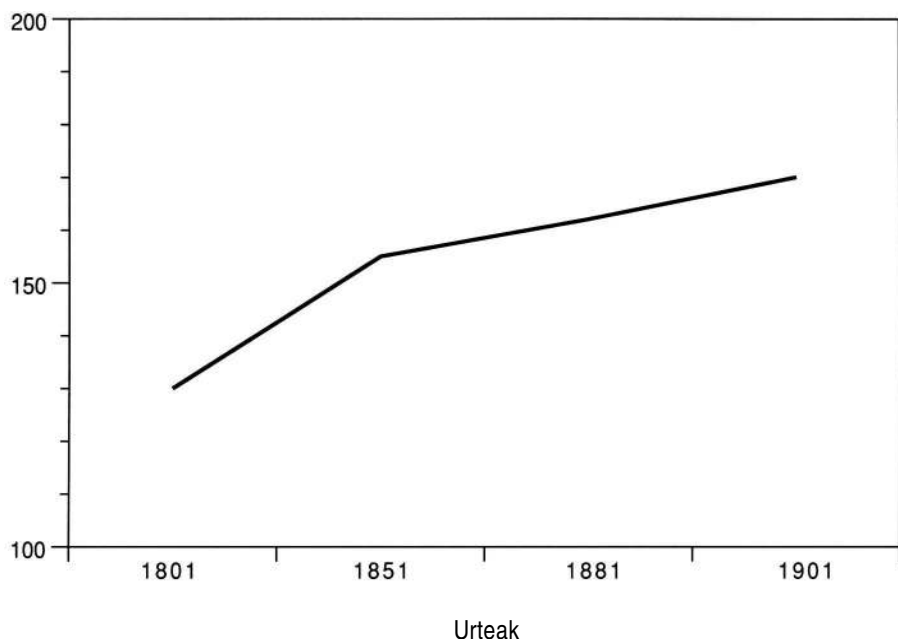
XVIII. mendeko egoerak ez zuen hobeagorik ezagutu. Alderantziz, 1713. urtean sinatu zen Utrech-eko Bakea zela medio, Frantziak bere kolonia amerikarrak galdu zituen. XIX. mendea lasaiagoa izan zen, eta ondorioz igoera demografiko ezitsua eman zen. Hala ere, Ipar Euskal Herriak bere kabuz burujabetasun ekonomiko, politiko eta kulturalik garatzeko biderik ez zen. Aitzitik, kontzepzio politiko zentralistek, ulerkera ekonomiko hiritar-kapitalistek eta jokabide kultural homogenizatzaile edo oro-berdinegileek Ipar Euskal Herria Frantziako zein Europako eskualde bazterreko bihur zedin hazia erein zuten.

Laburbilduz, X. mendetik XIX. mendera bitarteko populazioaren garapenak lehengo demografiaren egoera darakuskigu, jende-kopuruak murrizten zituena: (1) jaiotze eta hiltze indize garaiak; (2) aldizkako izurrite handiak; (3) laboratzaren subsistentziaren krisi ziklikoak eta berauek ekarritako goseteak; (4) gerla eta burruka ugariak. XIX. mendean, horregatio, iraultza demografikoa agitu zen. Hau da, osasunaren aurrerapenarengatik, hilkortasuna jeitsi eta sorkuntza emeki-emeki beheratu zen. Ondorioz, etengabe-ko hazkuntza demografikoa suertatu zen, biziki azkar hastapenean, mantsoago azken hamarkadotan. Hona hemen datuak zenbakietan adierazita²³:

Urtea	Biztanlegoa
1801	126.493 pertsona
1851	162.365 pertsona
1881	167.317 pertsona
1901	173.315 pertsona

²³ Gogorazi behar dut orain arteko datu geografiko zein historiko-demografikoak *Geografia de Euskal Herria: Laburdi, Benabarra, Zuberoa* liburutik maileguz hartu ditudala. Ondoko datuak eta margoak ere bertatik bildu ditut.

Zifrok marrazki batera ekarriz gero, honelakoxea dugu:(biztantegoa, milaka)



Hala eta guztiz ere, igoera demografiko hau ez da modu berdinez jazotzen eskualdero. Alderantziz, desoreka izugarria mamtzen da Ipar Euskal Herriko kostaldetik barnekaldera. Bailearen eta makailauaren arrantzak behea jo ondoren, turismoa hasten da garatzen, partikularki Miarritze herriaren inguruan. Era berean, kostaldeko hirigune hazberriok barnekaldeko jendearentzat arras erakarle agitu ziren. Ikus dezagun esandako hau xehetasun handiagoz:

XIX MENDEKO POPULAZIOA KOSTALDEAN

<u>Herriak</u>	<u>Urteak</u>	
	<u>1876</u>	<u>1911</u>
Baiona	24.416	27.886
Miarritze	5.507	18.260
Angelu	4.116	6.627
Bokale	1.700	5.280
Bidarte	1.593	1.668
Getaria	576	719
Lohitzune	4.083	5.372
Ziburu	2.194	2.617
Hendaia	1.453	4.213

BARNEKALDEKO EMIGRAZIOA XIX MENDEAN

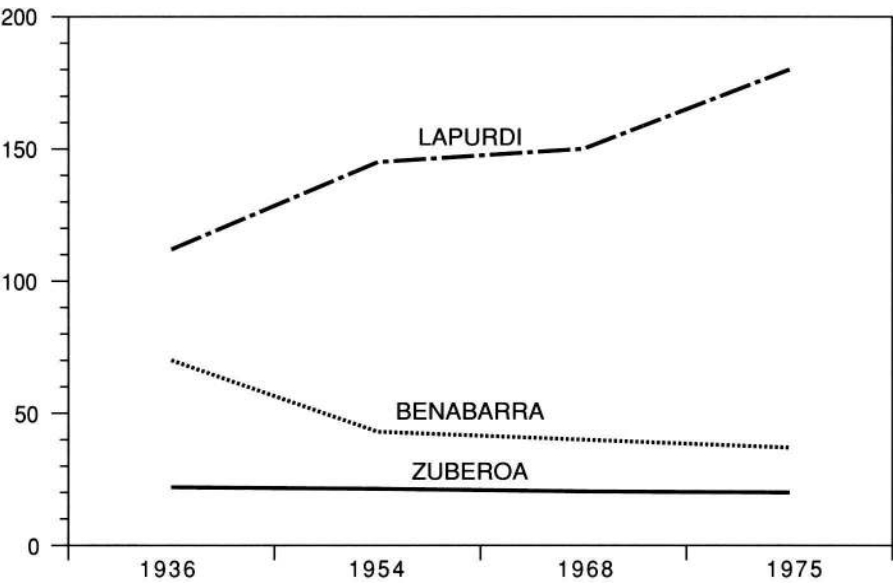
Urteak	Joaleak	
1832-1835	828	208 urteka
1836-1845	10.162	1.016 urteka
1846-1855	16.111	1.614 urteka
1956-1864	12.833	1.425 urteka
1865-1874	17.750	1.775 urteka
1875-1883	5.157	573 urteka
1884-1891	16.421	2.052 urteka
GUZTIRA	79.262	2.052 urteka

XX. mendeko demografiak indartzenago du arestian ezarriko jokaerak: (1) Ipar Euskal Herriko populazioaren kopurua goitik ari da etengabe; (2) kostaldeko biztanlegoa handitzen da; (3) barnekaldeko bizilagunak gero eta gutxiagotzen ari dira. Eman dezagun XX. mendeko garapena zifretan:

XX. MENDEKO POPULAZIOAREN GARAPENA

	1911	1936	1954	1968	1975
Laburdi	99.910	118.260	140.040	15.048	175.055
Banabarra	-	70.024	40.039	37.011	35.522
Zuberoa	-	18.895	17.609	16.690	16.397
Iparralde Osoa		107.179	197.688	209.690	226.974

Marrazki batean honela genituzke arestiko datuak:(biztanlegoa, milaka)



Beraz, eskualde historikoei begira, desoreka handia dugu. Desoreka hau kantonamenduka eta herrika ere agertzen da. Hau dela eta, Zuberoaren egoera demografikoa bazterrenekoa da. Bi kantonamendu nagusi daude: Maulekoa eta Atarratzekoa. Atarratzeko herriek km. karratuko 10 bizilagun dutela, Maulekoan 50 lagun bizi da kilometro karratuko. Iparraldeko saldo migratorioa, bestela, oso esankorra da:

1968-1975 SALDO MIGRATORIOA

Kostaldean	
Baiona, Miarritze, Angelu.....	6.240
Lohitzune, Hendaia	2.440
Ustaritz.....	790
Ezpeleta	298
Muino eta Zelaietan	
Hazparne	- 159
Labastida	204
Bidaxune.....	- 172
Donapaleu	- 200
Maule	- 27
Iholdi	- 256
Mendian	
Baigorri	-881
Garazi	- 94
Atarratze	- 255
Iparralde Osoan	7.822

Beste alde batetik ikusita, kostaldeko kopuruak tronparazi ahal gaituela aitortu behar dugu, zeren biztanlegoaren emendioa ez bait da enplegu edo lanpostu gehiagoren ondorena. Zentzu honetan, jakingarri dugu erretretan sartu den jende-etorkina zeharo inportantea dela: 1968-1975 urte-bitartean jubilatuen kopurua 24.000 lagunetatik 32.000 lagunetara iragan zen.

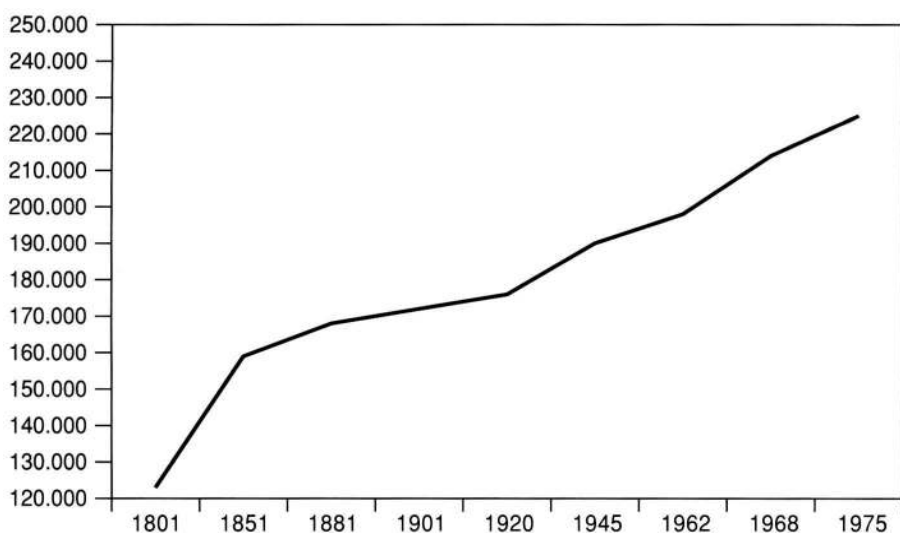
Laburbildu asmotan, Ipar Euskal Herriko lagunak, batez ere barnekaldekoak «kanporako eskulana» izan direla eta orain ere hala direla aipatu beharrean gaude. Frantziako industri eta nekazal egiturek eta politikek beraz honakoak ekarri dituzte: (1) Ameriketarako eta Frantziako hiri industrialetarako emigrazioa, (2) baserritarren proletarizazioa eta eskulan merkea, (3) barnekaldeko «desertizazioa», (4) populazioaren zahartze handia, (5) baserrigiroko herrien turistifikazioa, (6) kostaldea Frantziako jende zaharraren erretretagune izatera abiatzea, eta (7) azken urteotan zehar Hego Euskal Herriko pertsona ugari etxeak erostean negozio eta etxe zein lur espekulazioa agertzea.

Ipar Euskal Herriari buruzko datu demografiko-estatistikoak aipatzeari uzteko, eman ditzagun 1975-1990 urte bitarteko populazioaren garapenaren xehetasun zenbait. Haien

ondoan, bai Biarnokoak eta bai Pirinio Atlantiarretako Departamentukoak ere dakartzagut²⁴:

	1975	1982	1990
Ipar Euskal Herria	228.312	236.963	250.161
Biarno	306.436	318.733	328.314
Pirinio Atlantiarrek	534.748	555.696	578.475

Ipar Euskal Herriko jendetzaren gorabeheraz honako diagrama irudikatu ahal dugu: (biztanlegoa, milaka)



Zuberoa: datu demografiko-estatistikoak

Zuberoa 807 km. karratuk osatzen dute. Alderdirik apalena itsasoz gaindiko 150 metrotan dago, gorena 2.000 metrotan dugula. Zabalera 20 kilometrotakoa da, luzera 50ekoa delarik. Gutxi gorabehera, Uhaitz Handi deritzan ibarrekoa da izari hau. 35 herri ditu, edo frantsesez erranik «communes», haietarik 28 mendikoak direla. Egun 15.000 baino jende gutxiago bizi da Zuberoan, eta anitzek laborantzan dihardute: populazio aktibo edo langai denaren %40. Zuberoan 1.087 baserri edo laborari-etxe daude gaur egunean, aspaldi honetan ardiesne, behiki eta artoaren ekoizte-komertzialean

²⁴ Iturria: *Tableaux Démographiques du Pays Basque 1851-1990*. ADEPAB

ari direnak. Industriak bizilagun aktiboen %25 duenez, eskualdeko gehiengoa baserritarra dela esan beharrea gaudela.

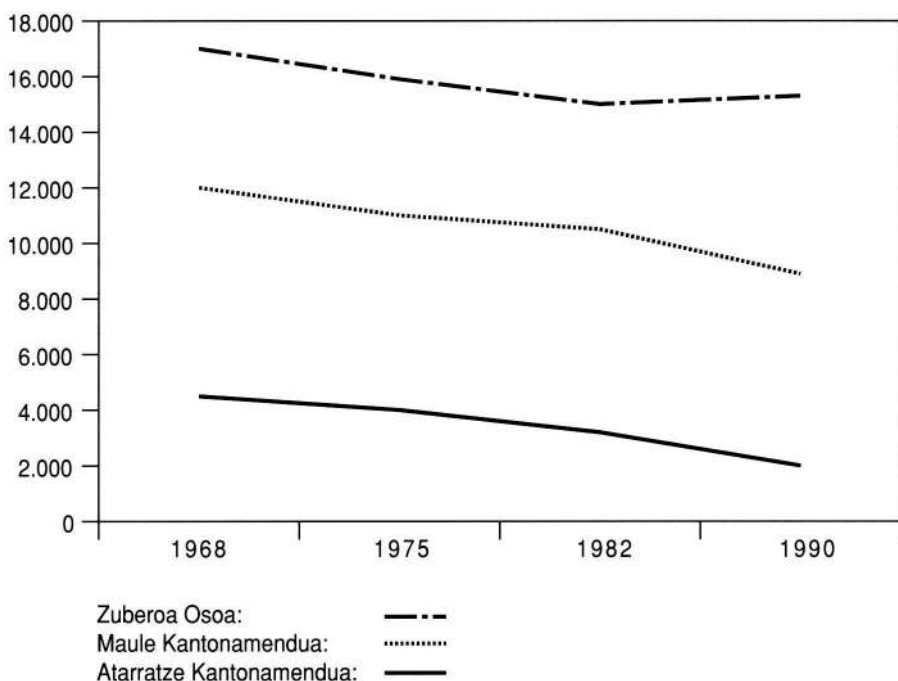
Lurrak lau kantonamendutan daude: Atarratzekoan, Maulekoan, Donapaleuko bazter batean eta Biarnon den Olue kantonamenduko beste puxka batean. Hiru alderdi natural edo fisiko bereiz daitezke Zuberoan: Basabürüa, Pettarra eta Arbailak.

Zuberoako populazioa

Jakin dezagun orain Zuberoako biztanlegoaren garapena azken urteotan, bi kantonamendu handitan bananduta²⁵:

	1968	1975	1982	1990
Zuberoa Osoan	16.690	16.568	15.642	14.854
Maule Kantonamenduan	11.857	12.252	11.805	11.211
Atarratzekoan	4.833	4.313	3.837	3.643

Beraz, badago %11 ko jendetza-jeitsiera 1968-1990. urteen bitartean, era berean 5,03koa dugula 1982-1990. urteen artean. Diagrama bat margotuz, honelaxe ikusten dugu Zuberoako bizilagunen kopuruaren garapena:



²⁵ Iturria: INSEE / Observatoire Economique de Soule

Orain, ikus dezagun Zuberoako azken urteotako populazioaren kopurua kantonamendu-
duen arabera adinez eta seksuez zatituta:

1990.urtean	Maule	Kantonamen- dua	Atarratze	Kantonamen- dua	Guztira
Adin-Taldea	Gizonezko	Emakumezko	Gizonezko	Emakumezko	Zuberoa
0-19	1.157	1.192	330	332	3.011
20-39	1.472	1.317	483	403	3.675
40-59	1.297	1.229	454	340	3.320
60-74	910	1.020	393	377	2.700
75-eta gehiago	437	722	203	302	1.661

1990. urteko datu hauek 1982. urtekoetara ondoratuz gero honako emaitza dugu:

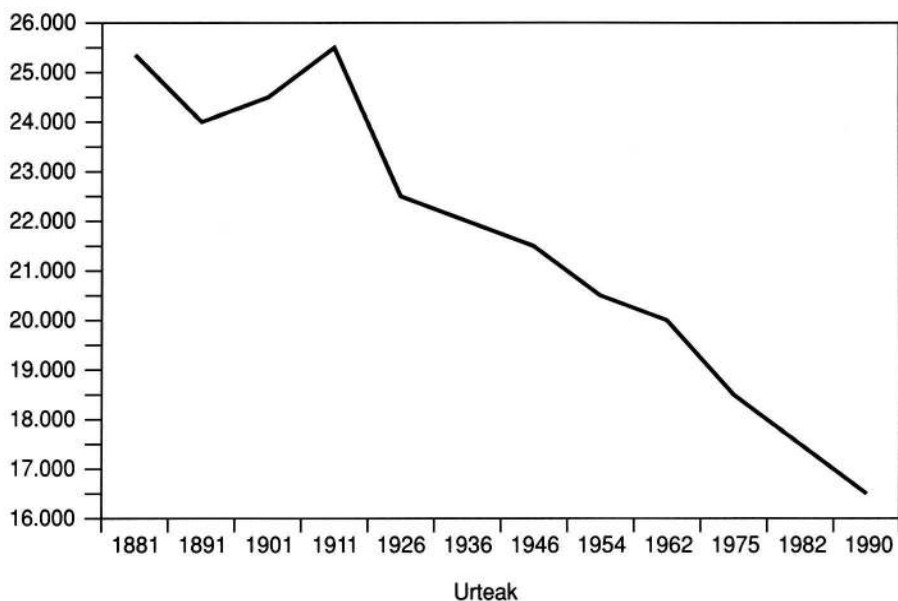
1982/1990 ZUBEROAKO BIZILAGUNEN KOPURUEN KOPARAKETA

Adin- Taldeak	1982	Ehunekoak	1990	Ehunekoak	64.Dept. ²⁶	82-90
0-19	3.912	25,40%	3.011	20,96%	23,76%	- 901
20-39	3.833	24,88%	3.675	25,58%	28,37%	- 1 5 8
40-59	3.868	25,11%	3.320	23,11%	23,67%	- 548
60-74	2.450	15,90%	2.700	18,79%	15,02%	250
75-gora	1.341	8,71%	1.661	11,56%	9,18%	320

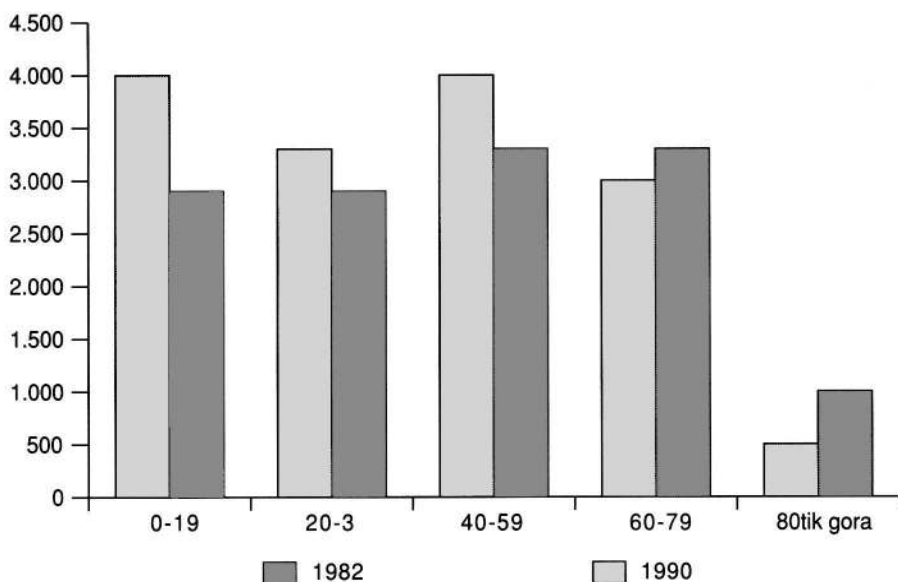
Ikusten denez, Zuberoako populazioa zahartzen ari da. Zahartze hau nabarmenago ageri zaigu Departamenduko eta Frantzia estatuko zifren aldean. Hogei urtez behetik den jendea %25,40 zen Zuberoan 1982, portzentaia %20,96 delarik 1990. urtean, urte honexetan Frantziako indizea %26,50 eta Pirinio Atlantiarren Departamenduan %23,76 izanik. Hirurogei urtez goitik den jendearen portzentaia, bestalde handitu dira Zuberoan: %24,61 1982. urtean eta %30,35 1990.urtean, Frantzia estatuan %29,90 delarik.

²⁶ 1990. urteko ehunekoak Pirinio Atlantikoen Departamenduan, alegia.

1881. urtetik 1990. urterako jendetzaren garapen ezezkoa segidako diagraman dakusagu²⁷:



Adinaren arabera honakoa marraztu ahal dugu ²⁸



²⁷ Iturria: Jean-Marie Régner, *Histoire de la Soule*, 1991. Kopuru honetan Olue eta Donapaleu kantonamenduko populazio zuberotarra barne dago.

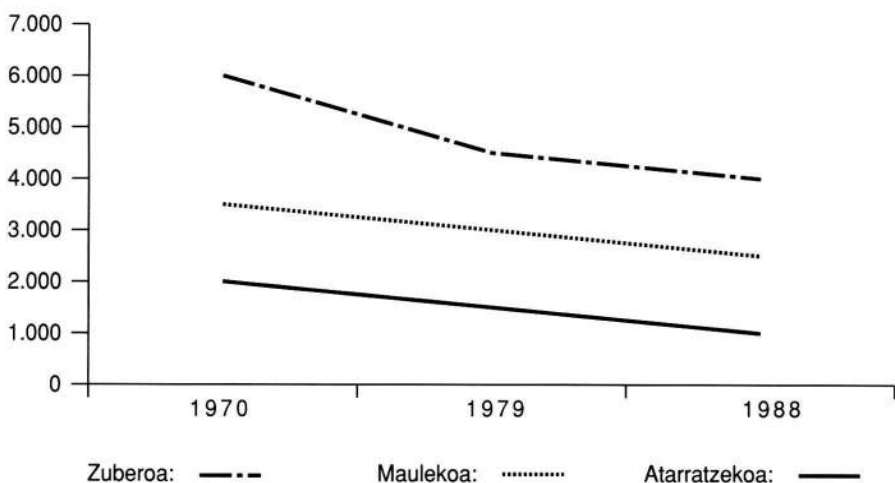
²⁸ Iturria: INSEE / L'Observatoire Economique de la Soule.

Hirugarren eta laugarren adineko jendearen kopurua nabarkiro handitzen da: %4,58 emendatzen da 1982-1990 urteen artean 80 urtetik gora dutenentzat; era berean, %3an luzatzen da 60 urte dutenen taldea urte-bitarte berebean; gazte-gazteen kopurua, berriz, murriztu egiten da, -%4,5 hain zuzen ere, 20 urte bete ez dutenentzat. Desoreka honek, hots, gazte jendearen kopuru-gutxitze honek, ondorengo bezala Zuberoako herriko nahiko eskola zerratzea, edo zerratzeako deia, ekarri du.

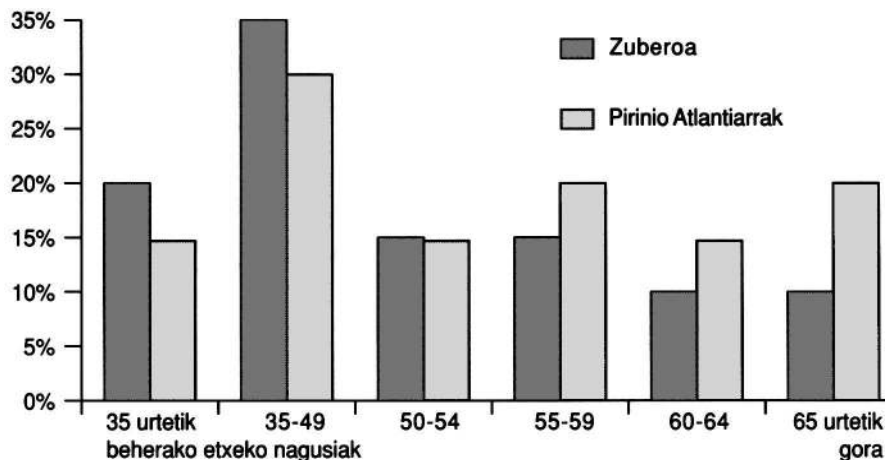
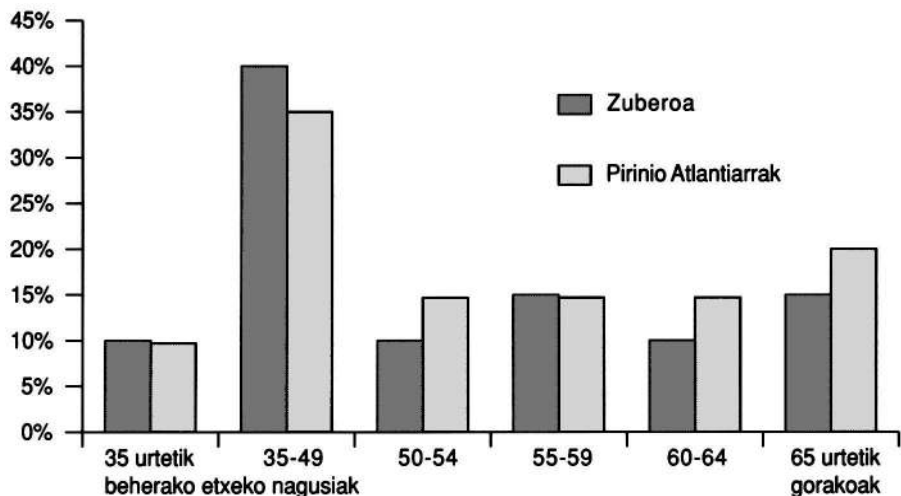
Zuberoa baserritarren eskualdea dela esana dugu honez gero. Demografian lez, ganbio esanguradunak gertatzen ari dira aspaldiko partez baita nekazaritzan eta artzain-tzan ere. *Observatoire Economique de la Soule* aldizkariak bere 6.zenbakian dioenez, lau ezaugarri ohartu behar ditugu: (1) baserritargo aktibo edo langai guztien hirutarik bat, eta lau laborari-etxetarik bat desagertu dira 1970-1990 urte-bitartean; (2) Zuberoan laborari gazte gehiago dago Departamentuan baino; (3) esnearen ekoizpena %43a handitu da 1987-1992 urteetan; eta (4) Atarratze eta Maule kantonamenduen artean ezberdintasun sozio-ekonomiko zehatzak ispatzen dira.

Atarratze aldean, mendia bait da, etxalte txiki gehiago lagatu dira Maule aldean baino, ordokiago den alderdian baino, alegia. Honetaz, Atarratze kantonamenduko baserri kopurua %44 gutxitu da azken 18 urteotan, Mauleko laborari-etxeen %33 desagertu den artean. Nekazal esplotazio handiak, ordea, aniztu egin dira: %32 gehiago Maule aldean, baina bakarrik %2 haboro Atarratzeko parajeetan. Mistoak, hau da, bi sektore produktibotan, laborantzan eta beste zerbaitetan, dihardutenak %10 gehiago dira Atarratzekoan, %14eko emendioa delarik Maulekoan. Halaber, zazpi baserritarretarik batek lan bikoitza du Maule aldean, erran nahi baita, etxallean eta beste nonbaiten. Atarratzeko proportzioa zera da, bederatzitarik bat.

Segi dezagun Zuberoako laborantzaren berri ematen. Hein handian, etxalteak, baserriak, esplotazio ekonomiko familiarak dira. Etxeko kide bizkorrek (aktiboek), umeek eta erretretan sarturiko zaharrek osatzen dute laborari-etxea. Beraz, nekazal bizizaleak senide-baserritarrak direla erran behar dugu. Lehenago esan dugu Zuberoako baserri-tarretan hirutarik bat deuseztu dela 1970-1988 urte-bitartean. Laboral populazioaren gutxitze hau nabariagoa da 1970,etik 1979.erakoan, 1979.etik 1988.rakoaen baino. Kantonamenduak kontutan harturik, diagrama hau bete dezakegu:



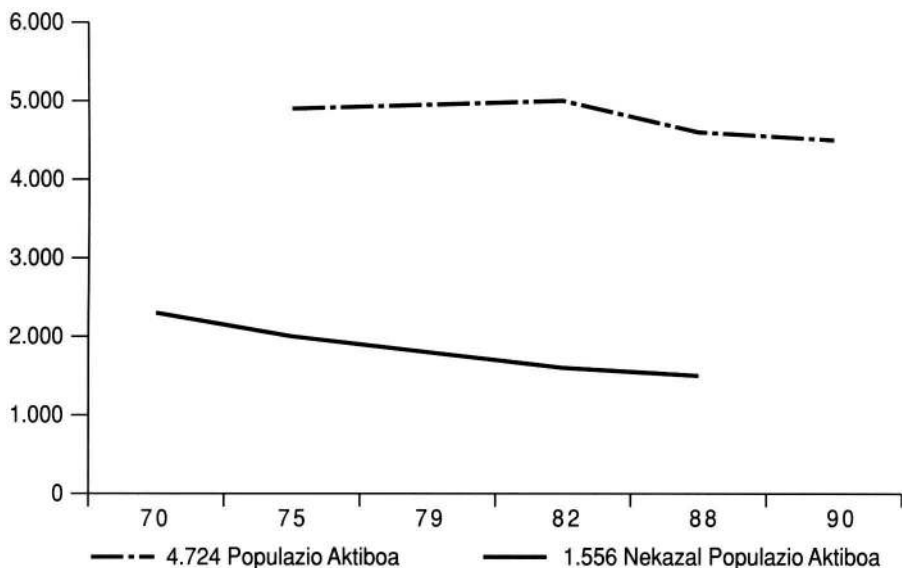
Nahiz eta baserriak gero eta gutxiago izan, eta gero eta jende gutxiagok ihardun nekazaritzan eta artzaintzan, etxeo nagusiak gero eta gazteagoak dira. Etxeko nagusien adia-aren garapenak hala erakusten digu²⁹



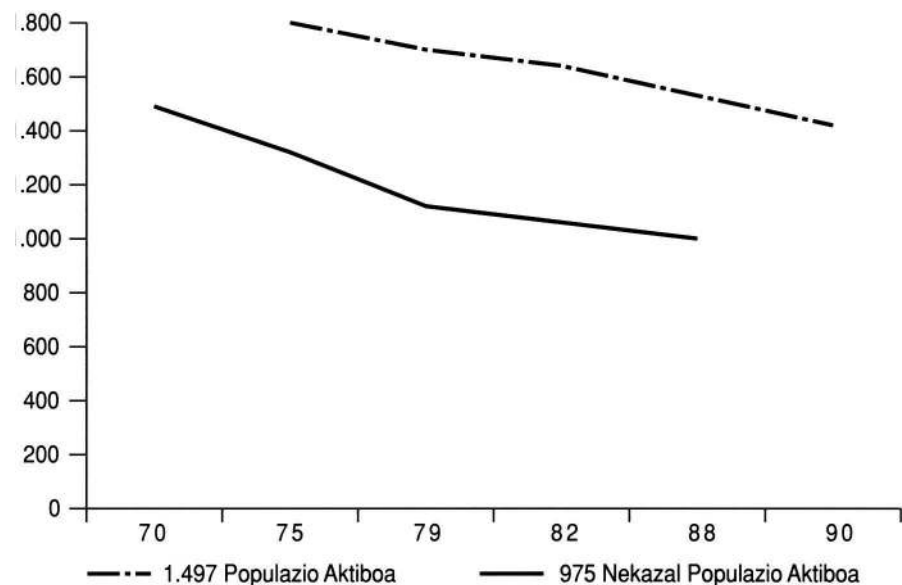
²⁹ Azken diagrama eta estatistika hauek *L'Observatoire de la Soule* aldizkaritik hartuak dira, 1992. urteko 6. zenbakitik hain zuzen ere.

Dagoeneko, Zuberoako populazio gehiena nekazari dela esana dugu: 1988-1990 urte-bitartean denetan %40a juntatzen zuten laborariek. Hala ere, proportzio hau desoreka handian suertatzen da kantonamenduen arabera. Hau dela eta, Maulekoan nekazariak %33 dira, Atarratzekoan %66 direla. Aldea ez da edonolakoa. Beste populazio aktiboari ondoratuz gero, honako aldakiak ditugu:

Mauleko Kantonamendua



Atarratzeko Kantonamendua



Oraingoan, zera ezagutu behar dugu: alde batetik, zenbat baserritar ari diren nekazaritzan besterik gabe, hau da, zenbat diren nekazaritza edo artzaintza eskusibo dutenak, eta zenbat, ordea, diren misto jakin behar dugu; eta beste alde batetik, baserritarren iharduera zeri lotzen zaion zehaztu behar dugu.

Hasteko, esan dezagun Maule aldean %85,39a eskusibo direla, beste %14,61a mistoak izanik. Mistoetan, bestalde, %1,62ak iharduera nagusitzat du laborantza, %12,99ak bigarren ariketa ekonomiko bezala duelarik. Atarratzen, berriz, %89,13ko portzentaia baserritar hutsa da, besteetan %2,66ak lehen aktibitate ekonomikotzat jotzen du, %8,21ak bigarren ihardueratzat hartuz.

Bigarrenenez, baserritarren ekoizpenaren etorbideak ditugu. Nagusiki bost esparru ekonomiko bereiz ditzakegu. Hona hemen esparruak eta ehunekoak, berriro ere kantona-menduka:

<u>Esparru Ekonomikoak</u>	<u>Maule aldean</u>	<u>Atarratze aldean</u>
Artzaintza	61,90	74,87
Abeltzaintza	2,99	20,30
Hazkuntza Ugaria	9,20	1,52
Nekazaritza Ugaria	15,01	1,02
Bestelakoak	4,18	2,28

Artzaintzaren esparruan, batez ere ardiesnea ekoiztu eta saltzen da. Abeltzaintzan, ordea, haragitako hazkuntza dago. Atarratzeko aldean, mendi garaia bait da, ardien eta behien hazkuntza da iharduera ekonomikorik hedatuena, %90a baino gehiago, alegia. Maule aldean, haatik, lautada denez, ahalbideak aniztatzen dira, abereen hazkuntza, laboreen eta frutuen lantzearekin nahastuz. Hain zuzen ere, azken hauek %25a baino haboro dira.

Zuberoako nekazaritzari eta artzaintzari begiratzuz gero, orduan, krisi handia ikusten da. Gero eta baserri gutxiago daude. Daudenek ongi irauteko, inbertsio ekonomiko handiak egin behar dituzte, zeren eta, gero eta produktibitate-indize konpetitiboagoak eskatzen bait dira. Mendiko alderdietan, aldiz, zaila da eurei eustea. Zuberoako bizilagunak artzainak eta laborariak izan dira nagusiki, eta populazioa gutxitzeak eta baserriak iharduera ekonomiko errentagarria izateari uzteak zuberotarraren izate ekonomiko tradizio-nala kinka larrian jarri dute: agente ekonomiko bezala, artzaingo eta nekazalgoaren etorkizuna ezbaikorra da; lehen Zuberoan talde ekonomiko homogeen eta finkatua bazen, orain zalantzarik bihurtu da.

Identitate kulturalaren krisia

Zuberoa Euskal Herria da, euskera mintzatzen da, eta bailara honetan hitzegiten den euskalkia oso berezia da bai hiztegi bai sintasi eta bai ahozkeraren aldetik ikusita. Gaur egun, identitate ekonomikoaren krisiari hizkuntzan oinarrituriko identitate etnikoaren krisia erantsi behar zaio. SIADECO eta Sü Azia elkarteek Zuberoako euskeraren egoera sozio-linguistikoa ikertu zuten 1987. urtean, eta emaitza esankorrek ekarri. Ikerketak dioenez, Ipar Euskal Herriko euskeraren beherakada nabaria da. Zuberoa ez dugu salbuespen. Kantonamenduz kantonamendu arrazoiak diferenteak badira ere, batzu

elkarrekin konpartituak dira: administrazioaren jarrera, eskolaren politika, euskeraren bazterketa soziala edo beraren dekebuia, komunikabideak eta emigrazioak. Euskera erabiltzearen jeitsieraren zergatia ulertzeko, zirkunstantzia sozio-ekonomikoak, sozio-politikoak eta instituzionalak hartu behar ditugu kontutan.

Lehenengoetan, nekazaritzaren modernizazioa, merkatuzko ekonomiaren indarra eta kanpotik nahiz kanporako emigrazioa ditugu. Bigarrenetan, Frantziako klase sozial gorenaren praktika linguistikoak, eta elkarren segidako hiru gerlatan euskaldun gazteek Frantziako soldaduekin parte hartzea daude. Hirugarrenetan, eskolaren politika, irratien eta telebisten jarrera, eta administrazioa bera ari dira euskeraren garapenaren kontra.

SIADCO eta Sü Azia elkarten ikerketak hiru esparru bereiztu zituen: (1) adinaren, seksuaren, ogibidearen eta probintziaren arabera, euskara mintzatu eta idatziaren ezaguera; (2) toki publikoetan, administrazioan, osasun-zerbitzuetan, irakaskuntza eta elizan; eta (3) Ipar Euskal Herriko bizizaleen eritziak eta balorazioak eukerarekiko. Ezaguerari dagokionez, honako emaitzak eman ziren:

Euskeraren ezaguera Ipar Euskal Herrian

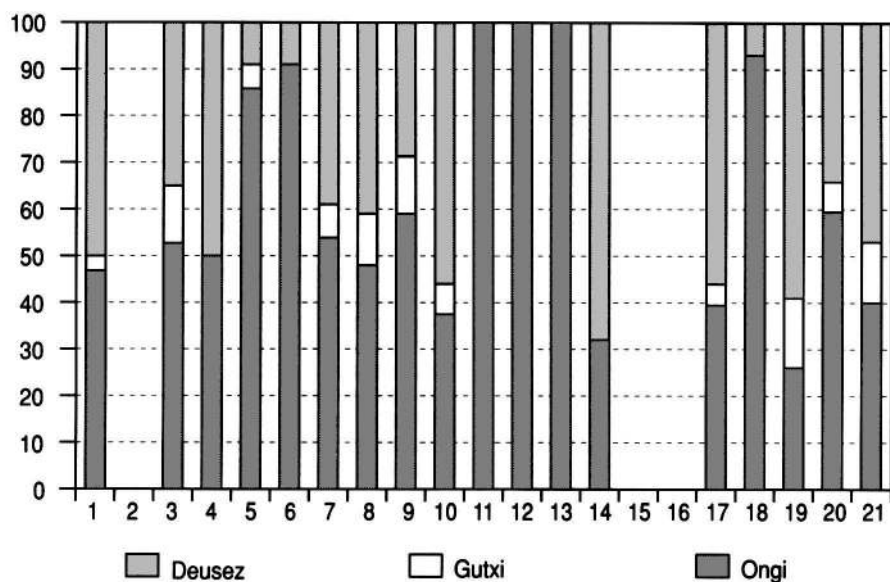
	Oso ondo	Ondo	Gutxi	Hitz Batzu	Ezer Ez
Zuberoa	%40	%13	%8	%10	%27
Iparraldea	%41	%17	%8	%8	%23

Adinaren piramidearen bitartez eta ogibideka ere sailkatu ahal da euskeraren ezaguera Ipar Euskal Herrian eta Zuberoan.

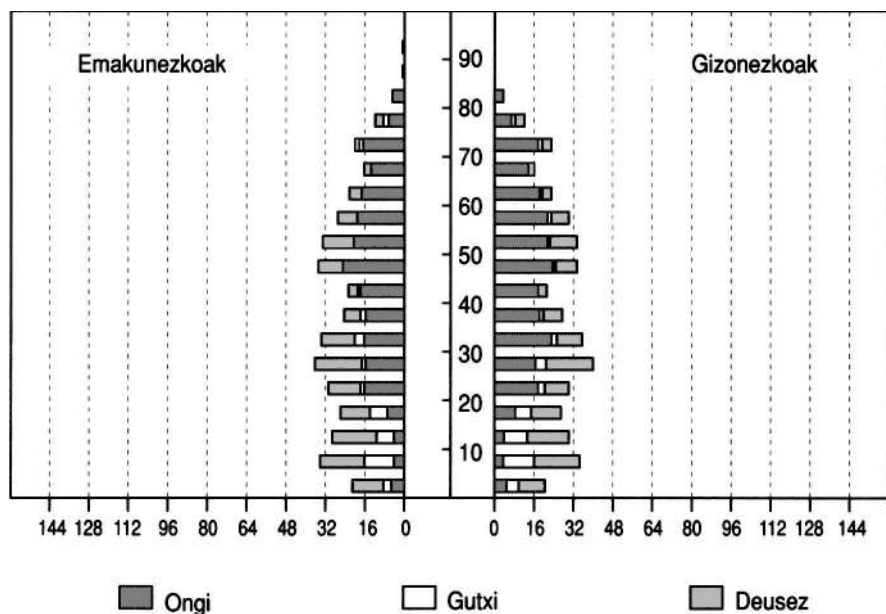
Ogibideak honelaxe ezberdin ziren ikerketan:

- 1 entrepresa handien jabeak
- 2 entrepresa erditsuen jabeak
- 3 entrepresa txikien jabeak
- 4 laborariak (esplotazio handiak)
- 5 laborariak (esplotazio erditsuak)
- 6 laborariak (esplotazio txikiak)
- 7 erdiko koadroak
- 8 kontratu-egileak
- 9 langile koalifikatuak
- 10 koalifikaziogabeko langileak
- 11 bi ihardueratako laborariak
- 12 laborari erretiratuak
- 13 artzainak
- 14 irakasleak
- 15 apaizak
- 16 kazetariak
- 17 bestelakoak
- 18 familiako laguntzaileak
- 19 langabetuak
- 20 etxeko lanak
- 21 ogibidegabekoak
- 23 erantzuten ez dutenak

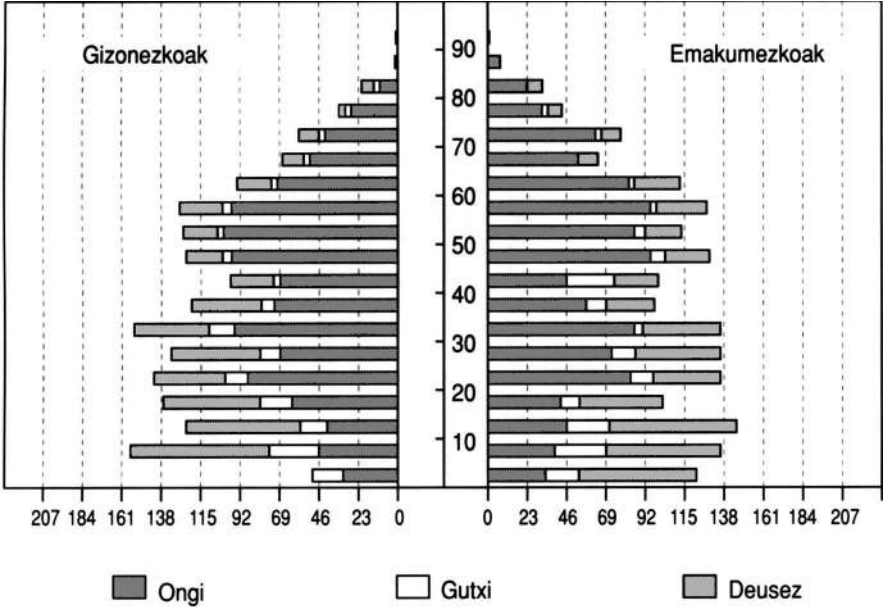
Euskeraren ezagutza Zuberoan ogibideka



Euskeraren ezagutza Zuberoan, adinaren piramidea



Euskeraren ezagutza Ipar Euskal Herrian, adinaren piramidea



Taulen arabera, beraz, %50aren inguruko indizeak daki euskera Ipar Euskal Herriko barnekaldean. Ezaguera honi adinaka kasu eginez gero, euskaldunen portzentaia zaharren artean altuagoa dela ikusten dugu. Ehunekoka bereizturik, honako taula daukagu:

	<u>oso ondo</u>	<u>ondo</u>	<u>gutxi</u>	<u>hitz batzu</u>	<u>deus ez</u>
10-14 urtetakoak	13,5	20,4	14,5	12,4	37,1
20-24 urtetakoak	32,4	28,1	11,2	7,2	18,7
40-44 urtetakoak	58,2	14,8	3,6	4,6	13,7
65-69 urtetakoak	64,6	14,6	0,8	6,9	11,5
85-89 urtetakoak	85,7	-	-	-	14,3

Euskera idatziaz gagozkiorik, indizea askozaz txikiagoa da: %25ak daki euskeraz idazten. Euskera idatziaz, mintzatuaren kasuan bezala, artzainak eta laborariak dira gehien eta gehiago dakitenak.

1987.eko ikerketa honek aitortzen duenez, laborantzatik at euskeraren erabilera ia zero da, edo izan da oraintsu arte, 1987.eko ikerketa honek aitortzen duenez: ez aministrazioan ez estatuko ordezkariak ofizialetan ez dago bat ere euskeraren erabilera-rik; eskolan, aurreko eskolako ikasleetan %5ak bakarrik ikasten du euskera edo euskeraz; kazetaritzan Herria ezik, beste argitarapen guztiak frantsesez dira; euskerazko irratsaioak eta emanaldiak berri-berriak dira; osasun-zerbitzuek zerbait eskeintzen dute ahozko komunikazioan, idatziaz bat ere ez dagoelarik; eta elizari datzekiola, gero eta gutxiago baliatzen da euskera elizkizunetan.

Datuek dioskutenez, beraz, Zuberoan gero eta jende gutxiago bizi da, proporzionalki gero eta baserritar gutxiagok dihardute, eta azkenik, gero eta euskaldun gutxiago daude. Egoera honek Zuberoako bizilagunen identitatearen krisi handia ekarri du, lehen ez bezalako errefentzi puntu ekonomiko, politiko, sozial eta kulturalak sortaraziz. Hau da, egoera gorri honi aurre egiteko, bai ekonomian, eta bai kulturaren mugimendu sozial eta politiko berriak eta tokiak tokikoak osatu dira azken urteotan, estatuaren politikaren ondorio latzei buru egin eta bestelako errealitateak suerta daitezen Ipar Euskal Herrian eta Zuberoan ere. Erresistentziarako gaitasun honek lau esparrutan dihardu: (1) baserritarren sindikatuen aktibitateetan; (2) kazetaritzaren lanean, batez ere irratikoan eta prentsa idatzian; (3) hezkuntzan, nagusiki ikastolen jarrera dela medio; eta (4) nekazal kultura herrikoiaaren erakuspenetan. Normalean, erakunde eta ordezkari ofizialek ez dituzte lau esparru hauetarik proposatzen diren iharduerak laguntzen.

Ikus dezagun hurrengo: (1) nola zehazten den identitate-krisi hau; eta (2) krisi beroni emandako, edo saiaturiko, erantzunak Muskildi herrian.

Muskildi: datu demografiko-estatistikoak

Jean-Maire Régnier-ek (1991) ematen dizkigun zifren arabera, hona hemen Muskildi herriko bizilagunen kopuruaren garapena 1881.etik 1990.era arte:

1881	1891	1901	1911	1926	1936	1946	1954	1962	1975	1982	1990
432	417	412	457	400	396	388	372	325	313	289	285

Muskildin, orduan, Euskal Herriko Barnean bezala eta Maule Kantonamenduan bezala gero eta jende gutxiago bizi da. Gogora dezagun azken urteotako beherakada Muskildin, xehetasun zenbait emanez:

		Urtea	1975	1982	1990	
			313	289	285	
		1982/1990 POPULAZIOAREN ALDAKETA				
Ganbio	Erlatiboa	Ganbio Absolutua	Sortuak	Zenduak		Migr-saldoa
- 1,38%		- 4	14	35		17

Azken datuek diotenez³⁰, jende-murrizketa honek aurrera segitzen du:

³⁰ Iturria: *Observatoire Economique de Soule* 4. zenb., 1991 Ekaina, Maule.

90-III-1etik	91.III-1era	Muskildiarren	Kopuruaren	Garapena
1990-III-1	285			
sortuak	1			
zenduak	2			
saldo natu- rala	- 1			
etorriak	7			
abiatuak	20			
saldo mi- gratorioa	- 13			
1991-III-1	271			

Azken urte honetako populazio-galtzea Maulen eta Zuberoa osoan ere ematen da:

	Maule	Zuberoa
1990	3.533	14.367
1991	3.513	14.327

1851-1990 urteen bitarteko bizilagunen kopuruaren garapena Muskildin hauxe dugu (proporzioak egieko, 1985. urteko populazioa 100 lagunekoa zenetik partitzen da)³¹:

1851	1876	1911	1936	1954	1968	1975	1982	1990
100	78	80	69	65	51	55	50	50

Kopara ditzagun zifra hauek Ipar Euskal Herri, Biarno eta Pirinio Atlantikoekin:

	1851	1876	1911	1936	1954	1968	1975	1982	1990
Eusk.H.	100	94	104	108	110	124	129	134	142
Biarno	100	98	92	82	84	92	113	118	121
P.Atl.	100	97	97	92	94	104	120	124	129

Zuberoa bi alderdi geografiko, ekonomiko eta kulturalen artean dabil: alde batetik, Ipar Euskal Herriko kostaldea dago; beste alde batetik, Biarnoko administrazioa. Euskal kostaldeko zein Biarnoko hiri industriadunetako populazioa gora ari den artean, Zuberoako bizilagunen kopurua behera ari da, are Maule hirian non usinako langilegoa inportante izan bait da:

1851	1876	1911	1936	1954	1968	1975	1982	1990
100	87	103	88	88	86	87	84	78

Azken urteotan Muskildin suertatu diren berri demografiko zehatzagoak ezagutu ahal ditugu³²:

³¹ Iturria: *Tableaux Démographiques du Pays Basque 1851-1990*, ADEPAB, Baiona, Otsaila 1991, 13.orrialdean.

³² Iturria: Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques (INSS 1991)

1975

Guztira	313				
Gizonezkoak	171				
Adin-Taldea	0-19	20-39	40-59	60-74	75-gora
	52	46	38	30	5
Emakumezkoak	142				
Adin-Taldea	0-19	20-39	40-59	60-74	75-gora
	42	35	26	30	9

1982

Guztira	289				
Gizonezkoak	158				
Adin-Taldea	0-19	20-39	40-59	60-74	75-gora
	41	39	42	25	11
Emakumezkoak	131				
Adin-Taldea	0-19	20-39	40-59	60-74	75-gora
	42	23	28	25	13

1990

Guztira	285				
Gizonezkoak	151				
Adin-Taldea	0-19	20-39	40-59	60-74	75-gora
	29	48	41	21	12
Emakumezkoak	134				
Adin-Taldea	0-19	20-39	40-59	60-74	75-gora
	40	28	32	21	13

Ikus ditzagun oraingoan Muskildiko populazio langilearen portzentaiak:

1975

Guztira	132		
Adin-Taldea	20-39	40-59	60-gora
	70	53	9
Gizonezkoak	87		
Adin-Taldea	20-39	40-59	60-gora
	44	37	6
Emakumezkoak	42		
Adin-Taldea	20-39	40-59	
	26	16	

1982

Guztira	122		
Adin-Taldea	20-39	40-59	60-gora
	55	63	4
Gizonezkoak	83		
Adin-Taldea	20-39	40-59	60-gora
	39	41	3
Emakumezkoak	38		
Adin-Taldea	20-39	40-59	
	16	22	

1990

Guztira	117		
Adin-Taldea	20-39	40-59	60-gora
	63	52	2
Gizonezkoak	81		
Adin-Taldea	20-39	40-59	60-gora
	42	38	1
Emakumezkoak	35		
Adin-Taldea	20-39	40-59	
	21	14	

Muskildiko langileetan hauek lanegiten dute:

1975

Guztira	135
Gizonezkoak	90
Emakumezkoak	45
Herrian bertan	96
Herritik kanpo	39
langabezian	5

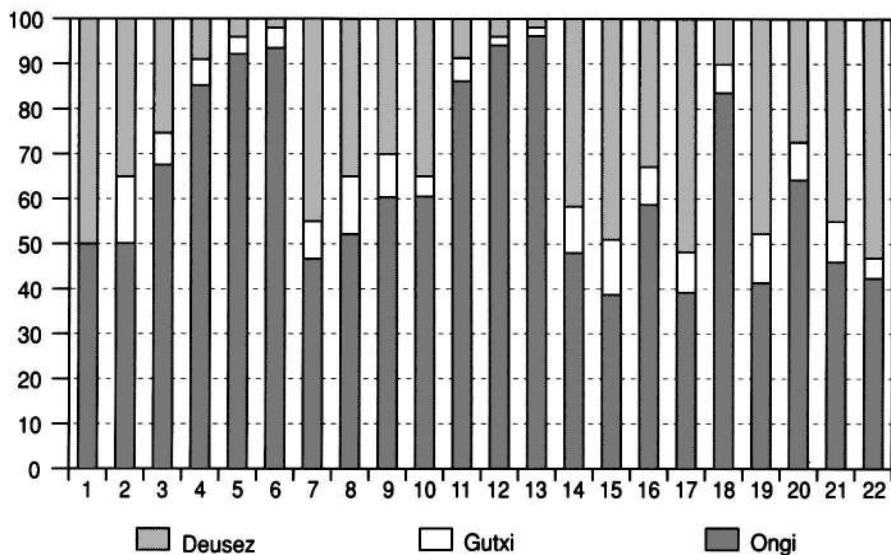
1982

Guztira	115
Gizonezkoak	77
Emakumezkoak	38
Herrian bertan	82
Herritik kanpo	32
Langabezian	7

1990

Guztira	112
Gizonezkoak	80
Emakumezkoak	32
Herrian bertan	53
Herritik kanpo	59
Langabezian	7

Euskeraren ezagutza Ipar Euskal Herrian ogibideka



Esan behar da herrian lanegiten dutenak baserriko lana dagitenak direla. Ikusten denez, herriko gehiengoak baserritarra izan da oraintsu arte. Hala ere, baserritarren kopurua murrizten da urtez urte, eta 1990. urtera heltzean herritik kanpoko beharginak (nekazari edo artzainak ez bait dira, hots) haboro dira herriko laborarien aldean.

Herriko etxeen egoerari begira, honako informazioa dugu: 74 bakar-etxe daude Muskildin, hauetarik 44 laborari-etxeak dira, beste 30ak etxebizitzak direlarik.. Beste alde batetik, lau maizter eta 67 jabe bizi dira etxe hauetan.

Laburbilduz, Zuberoako beste herrietan ezezik, Muskildin ere baserritargoaren giroa eta indar soziala ahultzen ari da: gero eta bizilagun gutxiagok diraute herrian, gero eta laborari gutxiago konta daiteke muskildiarren artean, gero eta baserritar ez den herritar gehiago bizi da Muskildin.

Komunitateko bizimoldeak

Muskildiko jendea herriko etxeen izenak aipatuta ezagutzen da elkartopaketa sozialetan. Hau da, anitz kasutan etxeen izenak bereizten dituzte herriko pertsonak bata bestearengandik. Etxea, orduan, erreferentzi puntu entzungarria da muskildiarren identitate soziala eratzerakoan. Muskildiko etxeak bederatzik alderdi geografikotik daude sailkatuta. Alderdi hauek «kartiak» deitzen dira, eta bakoitzak, etxe bederak bezalaxe, badu bere izena. Kartiak edo auzo hauen izenak hauexek dira: Karrika, Laurzia, Erbizia, Ehusania, Barretxia, Agrehia, Loga, Oxkaxe aldea eta Pagola aldea.

Herri honetan geografiak, administrazioak eta elizak komunitate ezberdinak osatzen dituzte. Honetaz, Loga auzoko etxeek Baxenabarreko Donaixti herrian dute kanposantua, eta haurrak Donaixtiko eskolara doaz. Beren bizitza soziala, ondorioz, Donaixtin dago. Euren bizitza politiko-administratiboa Muskildin daramate, herri honetan bozkatzan bait dute, eta herri honi ordaintzen bait dizkiote zergak. Pagola aldean dauden etxeekin berdin gertatzen da: Pagola herrian dituzte eskola, eliza eta elizkizunak, udaletxea Muskildin dutela. Elizak eta udalerriak, beraz, komunitate-mapa ezberdinak margozen dituzte. Lagungoak ere komunitate-mapak dibujatu ahal ditu, eta Muskildin hala suertatzen da. Urdiñarbe herriko auzo bateko etxe bateko semea Muskildiko eskolara joan da betidanik, eta lagunak beti Muskildin izan ditu. Bera Urdiñarbeko semea izanik ere, Muskildiko identitate soziala hartu du, 1985. urteko Pastorealean eta 1987. urteko Maskaradan buru-belarri aritzeak darakusen modura.

Azken urteetan ganbio kultural, ekonomiko eta politiko inportanteak agitu dira herri honetan. Ekonomiari dagokiolarik, aldaketak esanguratsuak izan dira. Oraintsu arte, herriko ekonomia, Zuberoako beste herri txikietan lez, autosubstentziako artzaintza eta nekazaritzan oinarritzen zen, Mauleen edo Frantziako alderdi batzutan aldizkako soldatapeko lanak laguntza zekarrelarik. Egun, ardiesnearen produkzio komertzialera zuzenduta dago herriko ariketa ekonomiko nagusia. Norabide honetan, herriko iharduera ekonomiko zenbait utziak izan dira: esate baterako, duela hamar edo hamabost urte arte bizkor ari ziren bost errotak gelditu dira; eta orain hogeitahamar urte ziharduten antzainen hamar oihak bat bakarra izateraino murriztu dira.

Egun, hiru erreferentzia daude herriko ekonomian: (1) oraindik gehienbat autosubstentziari edo lehengo ekoizmodu zaharrei begira segitzen dutenak; (2) ekonomia mistoan dihardutenak, hau da, Mauleko edo hurbileko lantegian eta etxeke nekazaritzan lanegiten dutenak; eta (3) ardiesnearen ekoizpena ontzeko mekanizazioaren abantailak sartu, eta esplotazioak modernizatu dituztenak, horretarako arden hazkuntza eta beren esnearen produktibitatea handitzeko eta kalitatea hobetzeko diru-inbertsio frango eginez.

Herriko antolamendu sozialetan ere aldaketa nabarmenak jazo dira, Alde batetik, lehen baserriak edo etxalteak zirenak orain beste etxalteren bateko «borda», edo udako «turismorako etxebizitza» bihurtu direla oharzekoa da. Beste alde batetik, mendi aldeko laborari-etxeetan «donado» edo mutilzahar ugari bizi dira, hau da, etxe hauek ere ez ornen dute aurrerako segidarik. Halaber, senar-emazteak bizi diren etxeetan, etxekoen antolaketa tradizionalari uko egin zaio: zenbait etxetan senar-emazte zaharrak eta senar-emazte gazteak banandu dira etxearen barruan bi sukalde egiteraino, elkarrekin hala erabakita; seme-alaba ezkongabe batzuk apartamentuak hartzen dituzte errentan Maule aldean, euren kasa bizitzeko; eta, azkenik, esan behar dugu ezkonduetako emakume talde batek soldatapeko lana egiten duela Maule aldean, 'etxekanderearen' errola berdefinituz,

Komunitateko bizimoduan ere ganbioak esankorrek dira. Auzatasuna indartzeko errito tradizionalak ahulduta edo desagertuta daude: plazan eta plaza inguruan zeuden bi ostatuak itxi dira; autosubstentziako ekonomian bideraturiko elkertasun-bideak lagatu dira, oraingo baserritarrek makinak erosteko eta erabiltzeko bestelako elkarte edo laguntaldeak osatuz; lehengo urteetan ez bezala, herrian ez da apaizik bizi, elizkizunak eta iharduera sozio-erlijiosoak gutxiengora murriztu direlarik³³ herriko eskola ere minbiziak

(33) Ehorzketan ikusi ahal dira egoera berrien itzalak. Pertsona baten ehorzketan herritarrek mezak ordaintzen zituzten apaizaren bitartez. Orain ere hala izanik ere, gaurko familia batzuk nahiago dute dirua zuzenean ematea hildakoaren senideei, diru honekin makinaria berriaren zorrak kitatzen laguntzeko. Elizaren indarra edo eragina ahuldu, eta merkatuzko ekonomiaren indartuz doazela hil-errietoetan ere antzematen da.

jota dago, eta aintzina ibiltzeko Urdiñarbeko haurrekin akordio bat egin dute, eskola ez zerratzeko,

Politikako munduan ere ganbio sakonak dira ageri. Zuberoako beste herri askotan bezala, tokiko politikak «zuriak» eta «gorriak» banaketa eta oposizioa ezagutu du denbora luzez. Gorriak errepublikazaleak ziren, estatu laikoaren aldekoak. Zuriak, aldiz, elizaren poterea bultzatu nahi zuten, Bi talde hauek elkarren kontra ari izaten ziren, eta dudarik gabe, Frantziar Iraultzak areagotu egin zuen elkar-ikusezintasun hau. Hein batean, Frantzia estatuaren politika-kontzepzioak gorrien eta zurien arteko gatazkan gorpuzten ziren tokian tokiko politikan.

Frantziako politika tokiko politikara etortzean, udalerrria kontrolatzeko moduan burruka berezia sortu zen: udalerriko idazkariaren ingurukoa; edo bestela esanda, ahozko munduan 'idaz'karitzari zegozkion kontrolbideak eskuratzeko nahiak. Tokiko zuriak eta gorriak, bateko, estatu erlijioso zaharren, eta besteko, estatu modernoaren ordezkariak ziren, batzuek, herriko apaizaren inguruan bilduta, bestetzuak herriko maisuaren inguruan elkartuta. Azken biak, ahozko berba nagusi zen ingurugiro sozio-kultural hartan, idazle eta irakurle bakarrak izaten ziren, eta egoera berorrek ematen zien herria kontrolatzeko bidea.

Muskildin ere halaxe gertatu da urteetan zehar, bi taldek zihardutela elkarren kontra herriko bizimoldean. 1960. eta 1970. hamarkadetan tokiko politikara bestelako erreferentzi puntuak iritsi ziren, Euskal Herria bera eta bertako zirkunstantziak euren diskurtso politikoaren mamia izanik. Talde eta alderdi politiko berri hauek Frantzia estatuaren politika handia tokian tokiko bizimoduan nola edo hala errepikatu beharrean, Ipar Euskal Herritik Ipar Euskal Herrira zuzentzen den jokaera bat bideratu nahi dute, azken batez, euskera, euskal kultura eta tokiko eredu ekonomikoak indartzera jo gura duena.

Talde eta ideia hauen eragina nabarmena da Muskildiko oraingo udaletxean eta gazte jendean. Zentzu honetan, aurkeztu ere, Muskildiko zinegotzi eta alkate berriak herriko iraganaldi politikoari eta orainaldi kultural eta ekonomikoari buru egiteko aurkeztu ziren udaletxeko hauteskundeetara. 1987. urteko Maskarada, 1985. eta 1991. urteetako Pastoralekin batera, arrazoi horrekin antolatuta ziren: bitan zegoen herria batu nahian, eta gazteen artean galtzen ari zen hizkuntza zuzpertz guran.

XII KAPITULUA

MUSKILDIKO MASKARADA: AURKEZPENA

Sarrera

1987. urtean Muskildi herriak antolatu zuen Maskarada aurkezteko tenorea heldu zait. Maskarada hura ikertzeko, urrats metodologiko batzuz baliatu nintzen, datuak, nolabait, ordenupean bildu, sailkatu eta horrela ulertu asmotan. Beste modu batera esanda, Muskildiko Maskaradaz gauza gehiago eta sakonkiago ezagut nitzan, bide zehatz bati jarraiki nintzaion. Orduko bide metodologikoetan zehar ibilita jaso nituen datuak eta informazioa dakartzat irakurlegoari eskeintzen diodan aurkezpen orokor honetan.

Atal zenbait bereiztu nituen, bertako ihardueran ari nintzela, eta atal haien arabera antolatu dut kapitulu hau: partaideak; lehendabiziko emanaldiaren deskribapena; jokolariek berek iragan zizkidaten testu idatziak; magnetofoiaren bidez grabatutako koplak, paperera transkribatuta; eta azkenez, material ikusgarria, batez ere argazkiak.

Partaideak: gizarteko eta joko-errolak

1987. urtean Muskildiko maskaradan ihardundako jokalarien berri eman behar dut oraingoan. Hogeitahamazazpi jokolari zuzen ari izan ziren. Haietan zazpi emakumezko zeuden, hogeitahamabost ezkongabe eta bi ezkondu. Adinaren indizea hogeitertan dago, eta hiruzpasei ezik, beste guztiak Muskildin bizi ziren. Ikus dezagun nola sailkatu nituen Maskaradako parte hartzaileak:

Soinua

Tabala.-

Izena:	Michel Mainhaguit.
Etxea:	Arrocaïnia.
Adina:	Hamazazpi Urte.
Ogibidea:	Maulen (Ikaslea).
Noiz hasi da soinuan:	Hamar Urtetan.
Irakaslea:	Jean Pierre Mur (Maulen).

Maskaradetan jo duen tabala Xiberoko Zohardia elkarteak utzi dio.

Xirüla.-

Izena:	Patrick Berçaits.
Etxea:	Salaberria.

Adina:	Hamazazpi Urte.
Ogibidea:	Ikaslea Maulen
Noiz hasi da soinu:	Hamalau Urtetan.
Iraskalea:	Michel Etxecopar.

Maskaradetan jo duen xirula Xiberoko Zohardia elkarteak utzi dio.

Dantzariak

Txerreroa

Izena:	Martine Mainhaguiet.
Etxea:	Arrokañia.
Ogibidea:	TUC, Secretaire Comptable.
Adina:	Hamazortzi Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamahiru Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Gathia

Izena:	Michel Sallaberrenborde.
Etxea:	Etchartia.
Ogibidea:	Ikaslea.
Adina:	Hamazazpi Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamaika Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu

Kantiniersak

Izena:	Lydia Berçaits.
Etxea:	Salaberria.
Ogibidea:	Ikaslea.
Adina:	Hamasei Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Zazpi Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu

Izena:	Martine Gastellussarry.
Etxea:	Aguerreberria.
Ogibidea:	Ikaslea.
Adina:	Hamazazpi Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamabi Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Zamalzaina

Izena:	Philippe Urrutiaguer.
Etxea:	Gaia.
Ogibidea:	Langilea, Lur-Berri, Donapaleun
Adina:	Hogeitahiru Urte.

Noiz hasi da dantzan: 1985.eko Pastoralerako.
Irakaslea: J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Entseñaria

Izena: Daniel Mainhaguit.
Etxea: Arrocaïnia.
Adina: Hogeitabi Urte.
Ogibidea: Langabezian.
Noiz hasi da dantzan: Pastoralerako.
Irakaslea: J. M. Bovillon.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkarteak utzi dizkio.

Kereztuak:

Izena: Jean Marc Borthayre.
Etxea: Oilloborrua.
Ogibidea: Ikaslea Donapaleun.
Adina: Hameretzi Urte.
Noiz hasi da dantzan: Maskaradetarako.
Irakaslea: Erramun Tartachu

Jantzi dituen arropak bere etxetik eta Uhaitza elkartetik hartu ditu.

Izena: Francis Fidelle.
Etxea: Arroketia.
Ogibidea: Urdiñarbeko Ardi-Hazkunztegian,
Adina: Hogeitabat Urte.
Noiz hasi da dantzan: Maskaradetarako.
Irakaslea: Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak bere etxetik eta Uhaitza elkartetik hartu ditu.

Kukulleroak:

Izena: M. Claude Aguer.
Etxea: Apezetxea.
Ogibidea: Ikaslea Maulen.
Adina: Hemezortzi Urte.
Noiz hasi da dantzan: Hamabost Urtetan.
Irakaslea: E. Tartachu eta J.M. Bovillon.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Izena: Corine Caset.
Etxea: Karrikabürü
Ogibidea: Ikaslea Maulen.
Adina: Hamazazpi Urte.
Noiz hasi da dantzan: Hamalau Urtetan.
Irakaslea: E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Izena:	Philippe Caset.
Etxea:	Karrikabürü.
Ogibidea:	Ikaslea Maulen.
Adina:	Hamasei Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamahiru Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu

Izena:	Eric Aguergaray.
Etxea:	Olassoa.
Ogibidea:	Ikaslea Maulen.
Adina:	Hamasei Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamahiru Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Marexalak:

Izena:	Claude Fidelle.
Etxea:	Arroketa.
Ogibidea:	Ikaslea Oluen.
Adina:	Hamasei Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamar Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Izena:	Monique Borthayre.
Etxea:	Oilhoboroua.
Ogibidea:	Ikaslea Oluen.
Adina:	Hamabost Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamar Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Izena:	J. Michel Gaztellussary.
Etxea:	Aguerreberria.
Ogibidea:	Ikaslea.
Adina:	Hamabost Urte.
Noiz hasi da dantzan:	Hamar Urtetan.
Irakaslea:	E. Tartachu eta J.M. Bovillon

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik hartu ditu.

Jauna eta Anderea

Izena:	Erramun Bidart.
Etxea:	Intxauspia.
Adina:	Hogetabederatzi Urte.
Ogibidea:	Electricien Paben.

Noiz hasi da dantzan: 1984. Urtean.
Irakaslea: J. M. Bovillon Urdiñarben

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardiatik eta Uhaitza elkartetik hartu ditu. Makila Pastoralean erregearen papera jokatu zuen Aguergaray jaunak utzi dio. Zapatak etxetik hartu ditu.

Izena: Maite Berçaits.
Etxea: Eihegia.
Adina: Hogeitabi Urte.
Ogibidea: Langabezian.
Noiz hasi da dantzan: Maskaradetarako.
Irakaslea: Herriko lagunekin.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkartek utzi dizkio.

Laboraria eta Laborarisa:

Izena: Dominique Etchegoinberry.
Etxea: Etchartia.
Adina: Hogeitabi Urte.
Ogibidea: Usina (Espartina) Maulen.
Noiz hasi da dantzan: Maskaradetarako.
Irakaslea: Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak etxetik hartu ditu. Xamarra Etxekopar jaunak (Gotainen bizi da) utzi dio.

Izena: Marie-Laure Sallaberrenborde.
Etxea: Etchartia.
Adina: Hemeretzi Urte.
Ogibidea: Usina (Espartina) Maulen.
Noiz hasi da dantzan: Maskaradetarako.
Irakaslea: Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Uhaitza elkartetik hartu ditu.

Buhameak

Bost buhame eta buhamesa bat dira, seiak mutilak izanik.

Buhame Jauna, Ibrahim Abdalagoity

Izena: Jacques Aguergaray.
Etxea: Bidauria.
Adina: Hogeitalau Urte.
Ogibidea: Xuberoko Bozan, Maulen.
Noiz hasi da dantzan: Pastoralerako.
Irakaslea: Jean Michel Bovillon (Maulen).

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkartetik eta etxetik hartu ditu.

Buhamea

Izena: Batita Boscq.

Etxea:	Bedasagarria.
Adina:	Hogeitahamar Urte.
Ogibidea:	Tornadorea, Baionan.
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkartetik eta etxetik hartu ditu.

Buhamea

Izena:	J. Claude Barreix.
Etxea:	Barrexia.
Adina:	Hogeitabat Urte.
Ogibidea:	Laboraria.
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkartetik eta etxetik hartu ditu.

Buhamea

Izena:	Jean Louis Othatxegi.
Etxea:	Othatxegia.
Adina:	Hogeitalau Urte.
Ogibidea:	Bide-egilea, Paben
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkartetik eta etxetik hartu ditu

Buhamea

Izena:	Jean Marc Aguer.
Etxea:	Apezetxia.
Adina:	Hogeitabi Urte.
Ogibidea:	Laborari Mutila Zalgizen.
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkartetik eta etxetik hartu ditu.

Buhamesa

Izena:	P. Arnaud Etchegoyen.
Etxea:	Kaparuxia.
Adina:	Hogeitalau Urte.
Ogibidea:	Zapaten Lantegian, Maulen.
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zohardia elkartetik eta etxetik hartu ditu.

Buhameek beren jokoan erabiltzen dituzten ezpatak Fernand Larragneguyk (Urdiñar-beko Fernandenia etxekoak) egin ditu.

Kautereak (Bost dira):

Kabana Handi

Izena:	Alain Boscq.
Etxea:	Bedaxagarria.
Adina:	Hogeitabi Urte.
Ogibidea:	Langilea, Maulen.
Noiz hasi da dantzan:	behin ez

Jantzi dituen arropak Maskarada Denboran aurkitu ditu.

Trastu

Izena:	Didier Caset.
Etxea:	Karrikabüria.
Adina:	Hamazazpi Urte.
Ogibidea:	Laborantza Eskolan ikaslea, errogain-Larriens
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Maskarada Denboran eta etxean aurkitu ditu.

Nana Mmalibu

Izena:	Alain Mugordoy.
Etxea:	Ostatia.
Adina:	Hogeitabi Urte.
Ogibidea:	Sukaldaria.
Noiz hasi da dantzan:	Hamahiru Urtetan.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak etxean aurkitu ditu

Kortatu

Izena:	Daniel Barreix.
Etxea:	Baretxia.
Adina:	Hemezortzi Urte.
Ogibidea:	Ikaslea Paben.
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Herriko Lagunekin

Jantzi dituen arropak etxean aurkitu ditu.

Pitxu

Izena:	Battitta Berçaits.
Etxea:	Eiheguia.
Adina:	Hogeitalau Urte.
Ogibidea:	Langilea Hermalismoan, Akizen.
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.

Jantzi dituen arropak etxean aurkitu ditu. Antzera lumak jantzen ditu kapelan.

Hartza:

Izena:	Beñat Boscq.
Etxea:	Bedaxagaria.
Adina:	Hogeitahamaika Urte.
Ogibidea:	Hargina.
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak Xiberoko Zuhardia elkartetik hartu ditu.

Zorrotzak:

Izena:	Arnaud Uhalt.
Etxea:	Eñautenia.
Adina:	Hogeitahamar Urte.
Ogibidea:	Laboraria.
Noiz has da dantzan:	Maskaradetarako.
Noiz eta non hasi da kantan:	lagunekin ostatuan hogeit urtetan inguru.

Jantzi dituen arropak Atharratzen eta Eskiulan aurkitu ditu.

Izena:	Dominika Aguergaray.
Etxea:	Khehellaltia (Urdiñarbe)
Adina:	Hogeitahamar Urte.
Ogibidea:	Laboraria.
Noiz eta non hasi da kantan:	Eñautekin 1972an

Jantzi dituen arropak Atharratzen eta Eskiulan aurkitu ditu

Medizinak:

Izena:	Elise Othatcegy.
Etxea:	Othatceguia.
Adina:	Hogeitalau Urte.
Ogibidea:	Neskamea Maulen
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.

Bizikleta bat erabiltzen du.

Izena:	Popol Manhagiet
Etxea:	Arrokainia.
Adina:	Hogeitasei Urte.
Ogibidea:	Tindatzailea Maulen
Noiz hasi da dantzan:	Maskaradetarako.
Irakaslea:	Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak etxetik hartu ditu

Ile-apaila:

Izena:	Didier Caset.
Etxea:	Karrikabüria.
Adina:	Hamazazpi Urte.
Ogibidea:	Laborantza Eskolan ikaslea, Berrogain-La-rriens.

Noiz hasi da dantzan: Maskaradetarako.
Irakaslea: Erramun Tartachu.

Jantzi dituen arropak etxean aurkitu ditu.

Deskribapen orokorra ³⁴

Natibitate egunean, gutxi gorabehera, hasi dira muskildiar gazte hauek preparatzen gaur izan duten eginkizuna, egundanik Bazko egunera arte, igande oroz, hamabi errepresentazio osaturik, herriz herri, aurrenak direlarik auzo herriak, antzeztuko duten eginkizuna.

Atzo heldu nintzen ni Muskildiko plazara, arratsaldean, eta orduan ari ziren herriko gazteak azkeneko ukipenekin. Aurkeztu egin nien neure burua, ez bait genuen elkar ezagutzen, nire etorreraren jakinean bazeuden ere. Jokin Apalategi soziologoak erretzu dit herriko etxe batean hiruzpalau astetan geratu ahal izateko bidea, honela suertatuz apunteak, notak, elkarrizketak eta behaketa aisa eta erosoago jaso ahal ditut.

Ni azaltzean egiten ari ziren lana zera zen, plazan, lurreen sakabanaturik zeuden esola eta pieza metaliko batzu biltzen ari ziren. Seguru asko euria egingo zuelakoan.

Pieza metalikoak erretiratu eta gero, Ostatura abiatu ginen, ni ere haiekin, kotxea hartuta, ostatu berria egin bait dute, zeina ez dagoen plaza aldean, lehen bezala, baizik eta, Urdiñarbe eta Muskildi artean den altu batean. Hemen edaritegiko kontuetan, frantses manerak erabiltzen dira, ricard eta beste zenbait zeinen izena, frantsesa izatean, ez dudan gogoratzen. Neuk zerbeza edaten dut. Ari dira etengabe Maskaradako xehetasunez, hobekiago osatzen saiatu nahian, batak besteari, denok elkarri aholku emanez. Bazkaltzera doaz azkenez, ni ostatuan bertan gelditzen naizelarik, hemen jan behar dut eta.

Nire ondoan apaiz bat -gero esan zidanez- eserita, bazkaltzen ari da. Elkarrizketari ekin genion nik galdetzean paretan zintzilika zeuden bi fotografiez, Pastoralarekin eta Maskaradarekin zerikusia zutenak. Aitortu zidan Elizak ihardun zuela denbora luzean Maskaradaren kontra, hitz itsusiak esaten zirelako. Erantsi zion gaurko Maskaradak ez direla orduan ematen ziren bezalakoak, askozaz subertsiboagoak zirela eta.

Duela bi urte, 1985eko udaran hain zuzen, A. Oihenart Pastoralaren eratu zuen Muskildik. Paretako fotografiak berau erakusten du. Beste argazkiak Maskaradako gorrien taldea, dantzariak inportanteenak agertzen ditu: txerrero, gatuzaia, entseñaria, kantineira eta zamaia. Ez dira gazteak, edadeko dantzariak baino. Apaizak esan dit Paueko euskal etxearen inagurazioan eginda dagoela.

Arratsaldeko hiruretan berriz batzeko dira gazteak lehengo ostatu zaharrean. Neu ere hara abiatu naiz, entsaio jeneral bat egin behar bait dute, eta Maskarada bat nola egiten den lehendabiziz ikusi nahi bait dut.

Entsaioa amaituta, tabernara joan dira jantziz aldatzera. Zeredozer edan dute gero, eta batzu geratu dira hizketan, hamabi bat inguru, alkatea barne. Errepresentazioaren txarrak eta onak, zer da zuzendu beharreko, nola osatu hobekiago, nola orekatu antzezpena, eta antzekoak mintzagai hartu dute. Euskeraz ari dira.

³⁴Deskribapen orokor hau Maskarada egunaren bezperan eta egunean bertan "tokiko ihardueran" edo "bertako lanari" ekinez harturiko oharretan oinarritzen da.

Markinako matrimonio batek, bere seme-alabek eta guk geuk (nik eta Muskildiko gazte batek) elkarrekin afaldu dugu jantoki batean. Ondoren, Garaindain herrian Zuberoko Boza Irratiaren alde antolaturik zegoen kantaldi batera abiatu gara. Berandu etorri naiz etxera, hirurak aldean.

Biharmuna da, bederatzi t'erdietan jeikitzen naiz. Herritar batek plaza eskobatzan dihardu. Tantaka datoz gazteak ostatu zaharrean arropaz aldatzera. Neu ere ostatura nator, eta kafea hartzen dut. Andre batek zerbitzatzen du. Kanporatzen naiz. Jendea azaltzen ari dela ikusten dut.

Hamarrak eta laurdenak dira. Maskaradunak plazan daude honez gero, prestik. Zibilik ere bai. Hauetan zenbaitek bideo-kamarak daramatzate berekin, bata herriak kontratu duena, bestea Galdakaoko Andra Mari dantza taldekoa, bestea Portugaleteko dantza taldekoa, partikular bat fotografia-kamarak ere ugari dira. Gure Irratiko Xapri Aberbide magnetofoiarekin agertzen da, bai eta Zuberoko Bozan langile den Martzel Bedaxagar ere. Oraindanik aurrera jazo diren gertakizunen sekuentzia hauxe da.

A) *Argazkia*. Parte hartzaile guztiak, mozerro eta jantzi soinean, elkartu dira plaza aldean den argazkia egiteko. Zibil ziharduten zenbait pertsona ere haiekin batera sartu dira fotoan agertzeko. Jakin dudanez, Maskaradaren laguntzaile eta antolatzaile nagusiak dira. Hamar t'erdietan hartzen dute argazki hau.

B) *Abiatzea*. Maskaradan Jaunaren errola jokatzan duenak esanik, partitzen da Maskarada, arileak lerro-lerro ipinita. Jaunak esan du: «partitzen gira?», eta horrela jarri dira abian. Plazatik irtendakoan, beltzak (kautereak eta buhameak) oihuka hasi dira: «uah, uah, uah!». Musikarik gabe, hizketan, orain zuzenik ordenatzeke, bidetik aurrera dabilta. Hamaikak hogeit gutxi dira.

C) *Soinua*. Jo egiten du soinuak gurutzebide batera ailegatzean. Ez luze, ordea: jende-iladak gurutzebidea bizkarrean utzita gelditzen da soinua. Gurutzebide hau errepidetik gertu dago.

D) *Lehenengo Dantzaldia*. Barrio edo etxe-multzo batera heldu gara. Berriz ere ordenuz eta errezkadan kokatzen dira parte hartzaileak. Soinulariek musikari ekiten diote. Etxe batzuren aurrean gaude, gurutzebide batean hain zuzen ere. Eta hementxe aurkezten da lehenengo «barrikada haustea», honelaxe bilakatzen dena: hasiera batean, soinuak jotzen duenaren arabera, ume koxkor zenbaitek dantza egiten dute.

Haur hauek neska-mutil muskildiarak dira eta honela dira jantzi: batzu jertsei gorridun, praka zuridun; bestetzu jertsei eta praka zuridun; eta guztiak txapela gorri. Neska-mutil hauek ez dute elkarrekin dantza egiten, taldeka baizik, beren aurrean, so, Maskaradako lagunak dituztelarik. Gazteen dantza amaituta, Maskaradako dantzari galantek banaka heltzen diote dantzari.

Gorrien taldeko guztiek banan-banan dantza egin ondoren, beltzen txanda heldu da. Hauek ez dute dantza egiten, oihu eta garrasi baizik. Alde batetik, buhameak, bestetik, kautereak, kereztuak, binaka edo hiruak besotik obatuta eta korrika gorrien inguruka, harik eta azken batean lurrera erortzen diren arte, elkarren gainera rugby partiduetan lez. Benetan ikusgarri da. Gero, zorrotzak agertu dira, biak elkarrekin ibilka eta kantatuz. Txapel bitxi bana daramate, gainean urtxintxa bat daukana. Baionako Euskal Museoa ikusi dudana argazki batean holakoxe apaindurarik ez da ageri. Zorrotz nagusia eta zorrotz mitila dira, abots onekoak, eta agurrezko kopla bat eman dute beren ibilaldian. Hauen kopla bukatuta, dantzari, ohie-egile, ikusle eta bertako denek elkarriketari heltzen diote.

Giro lasaia, patxaratsua dago. Mahai batean ardoa eta bestelako edariak daude, jatekoak ere bai, eta pertsona batzuk zerbitzatzen dituzte. Hamaikak dira eta joateko prestatzen dira, iladaka hain zuzen ere. Zorrotzek agurrezko beste kopla bat botatzen dute.

E) *Martxa*. Etorri garenetik abiatu, eta gurutzebidera heldu ondoren, bestelako bidetik sartu gara. Gurutzebidean soinuak jo du instante batez. Bidean zehar, ia uneoro «pitxu, pitxu, la-lara-lara-lala» kantatzen da, Pitxuak etxe batera sartu eta oilaskoa hartu du. Etxeko andrea haren atzetik bila joan zaio, haserre bizian.

F) *Bigarren Dantzaldia*. Berriz errepidera iritsi gara. Hemen «barrikada haustean» bezalakotsu egoerak gertatu dira: gorrien dantzak, beltzen aldrebeskeriak, zorrotzen koplak, etheen aurreko edate eta jatea neska-mutil gazteek ez dute dantza egin, ordea. Errepidera heldu eta plazarako bidean dauden ia etxe guztietan gauza bera agitzen da.

G) *Plaza*. Hamabietan heltzen dira plaza aldera, Hemen lehenengo barrikadan bezalaxe egin dute: aurretik, neska-mutil koxkorren dantzaldia; geroago, beltzen emanaldia eta zorrotzen kopla. Ondoren, herriko alkateak paper bat eskuan hartuta, bertso batzu kantatu ditu. Pitxua ezik, arile eta ikus-entzule guztiak isil-isilik daude. Kantua amaitutakoan, txaloak eta bibak etorri dira. Orduan hasi da alkatea edariak zerbitzatzen. Hamabiak eta laurden dira.

H) *Dantza*. Jaunak esanda, aintzina-pika eta moneiñak izeneko dantzak ematen dituzte. Dantza hauek bi berebil osatuz burutzen dira. Barnekoan Maskaradako dantzari finak diren bitartean, kanpokoan beste arile guztiek dantza egiten dute. Dantza hauek «jauziak» dira. Maskaradako lagunekin batera, herriko alkatea, dantza-maisua eta beste jende gehiago ikusi ahal dira. Hamabi t'erdia dira.

I) *Ostatua*. Plazaren erditik plazaren ondoko ostatura joan gara. Jende asko dago. Kanpotar zein muskildiarrez beteta dago. Maskaradako lagunik gehienak ostatuko lehenengo pisura igo dira arropaz aldatzera. Edari alkoholdunak eta taldekako elkarriketak dira nagusi ostatuaren barnean. Jaunak esaten duenean, herriatik kanpoan dagoen ostatu berrira goaz, kotxeak hartuta. Hemen ere edaten dugu barraren ondoan. Eta Jaunak dioskunean, esertzen gara bazkaltzeko.

Berekin jaten gonbidatuta nagoenez, neu ere ondoratzen naiz mahaira. Bapo bazkaltzen dugu. Bazkarian, bazkalaurrean eta bazkalostean ere pertsonaia batzuk ez diote euren paperaren nortasunari uko egiten: bereziki, Jaunak eta Pitxuak. Pitxua mahaitik jeikitzen denero, besteek «Pitxu, Pitxu, la-lara-lara-lala» kantatzen dute. Jaunak ere aristokrata errural aberats eta eskuzabal baten trazak dakartza noizbehinka azalera.

Neure ondoan dauden pertsonen aipu zenbait jasotzen ditut. Ikerkuntza honetarako erabakiorrak direnen artean honakoak ulertu ditut. Bateko, alkateari entzun diot esaten noiz ikusiko ote zuten berriz ere hainbeste gazte bilduta eta elkartuta herrian. Baieztapen honetaz galdetzen diot, eta erantzun gisa diosta zaila izango dela holakorik berriz gertatzea, zeren eta gero ea jende gutxiago bizi bait da herrian, eta gero eta gazte gehiago bait doa herritik kanpora bizitzera edo lanegitera. Desesperantza handiarekin adierazten dit.

Biko, beste pertsona batek dio aldrebeskeria handiagoak egin behar lituzkeela, baina, jakina, muskildiarren lehendabiziko Maskarada nola bait da, herritarrek ez lukete nola hartu jakingo, eta badaezpada, inor haserre ez dadin, gauza hauetan ohitura ez daukate eta, hobe izan dute ez bortxatzea.

Hiruko, beste batzurengandik entzuten dut datozen igandeetan gainontzeko herrieta-rako bisitak egitean, herri horietako etxeetan bazkalduko dutela, eta han ere bapojango dutela dudarik gabe. Eta edan ere asko edaten emango diete, eta hori kontuz ibiltzekoa da, zeren arratsaldean badute zeregin, ahal bezain eder gainera. Mozkortuz gero, ziur dateke arratsaldeko saioan zehar oker eta gaizki ibiliiko direla, hala gertatzean herriko Maskaradak merizimendurik bat ere jasoko ez duelarik. Azkenik, esan beharra daukat euskeraz mintzatzen direla gehienak. Neskek, ordea, nahiago dute frantsesez berba egin, Mutil gazteenek ere frantsesez mintzatzerantz jotzen dute.

J) *Goizeko Saioari Buruzko Ohar Orokorrak*. Iruditu zaidanez, goizeko saio hau herritarra izan da: Maskaradako lagunak eta herritarrak izan dira protagonista bakarrak, nahiz eta agazkilari, bideo-kamaradun, irratilari eta hegoaldeko dantza-taldeetako jende zenbait egon. Beraz, kanpoko jende gutxi. Eguerdi aldera, ostera, kanpotar gehiago agertu da. Jakin dudanez, igandeko giroa ez da normalean gaur bezalakoa izaten: hau da, egun giro berezia dago herrian.

K) *Arratsaldeko Saioa*. Arratsaldeko saioari segituan susmatzen zaio 'ikuskitzuna' dela. Bestela esanda, ikusgarritasunaren balioa handia da. Teatroetan bezala, audientzia eta aktoregoa, espazioaren erabileran gutxienez, ongi bereiztu ahal dira. Plazan gertatzen da saioa, estali eta ezkerpareta gabeko frontoian hain zuzen ere.

Propio jarritako ezarlekuek mugatzen dituzte espazioak, errektangulu bat eratuz. Jokalariak errektangulu honen barnean daude, baina euren mugimenduak zirkularrak dira: kerez-tuenak elkarren arteko mintzaldian; zorrotzenak beren kopletan; buhame jaun eta kautere nagusiarenak beren sermoi edo peredikietan; gorrienak dantza gehienetan.

Jaunak, Andreak, Laborariak eta Laborarisak ezarlekurik inportateena dute, buru dira alegia.

L) *Arratsaldeko plaza-gertakizunak*. Arratsaldeko saioa goizean bezalatsu hasi da: errezkadan sartu dira plazan, soinuaren arabera, lehen-lehenak dantzatzuz, besteak ibilka. Neska-mutil koxkorrek, lau ilada osatuz, elkarren ondoren dantzatu dute, beren aurrean Maskaradako lagunak dituztela. Geroago, Maskaradako parte hartzaileen txanda etorri da. Arileak elkarren segidan sartu dira: entseñaria oinez eta bandera mugituz, hurrengo lau dantzariak dantzaka, eta beste guztiak ibiliz. Denak plazan sartuta, taldeka eta banaka hasi dira lanean, beren buruak publikoari aurkeztuko balizkiote bezala.

Lehenengoz, aurreko bost dantzariak, banan-banan eta taldean ere ari dira: Txerreroa, Gatzuzaina, bi Kantiniarsa eta Entseñaria; dantza amaitu ondoren, bi lerrotan jartzen dira. Bigarren, Jauna dator; daraman ezpata Andereari emanda, lerro batean kokatzen da; Andreak ezpata hartuta dantza egin eta beste lerroa doa. Hirugarren, Laboraria eta Laborarisa datoz, eta gauza berbera egiten dute, baina kasu honetan, ezpata baten ordean, makil bat eskuan erabiliz dantzatzeko dute. Laugarren, hiru Marexal edo perratzaile ditugu; elkarrekin dantza egin eta lerroetara zuzentzen dira. Boskarren, lau Kukuileroren aldia da. Pertsonaia hauek guztiak Muskildiko Maskaradaren «gorriak» dira. Denak bi lerrotan ipinita, beltzen ordua da.

Beltzak denak elkarrekin agertzen dira, ordenu honetara: bi kerez-tu, bost buhame eta buhamesa bat, lau kautere, bi mediku eta Pitxua hartz batekin. Oihuka eta lasterka gorrien lerroak inguratzen dituzte. Berebela osatu ondoren, lurrera erortzen dira, elkarren gainean hain zuzen ere. Bukatzeko, zorrotzek koplak bat kantatzen dute, inguru berbera, ibilean lasai, burutzen duten bitartean.

Segidan, soinuak jo, eta parte hartzaileak zuzentzen dira frontoiaren paretara. Ezkerraldetik zorrotzak berriz partitu, eta beltzak beren atzetik. Kantatzen duten koplak

beltzen atseginekoa izan ez, eta azken hauek plazatik kanpora bultzatzen dituzte bi zorrotzak.

Orain, berriz ezkerraldetik, lehenengo bost dantzariak agertzen dira. Plazaren erdira joan eta, zirkulu bat osatuz, banaka eta taldeka dantzatzen dute, zirkulu horren erdigunera hurbilduz eta urrunduz. Amaitzen dutenean, erretiratzten dira, soinuak bestelako doinua jotzen duelarik.

Ordoren, zorrotzak azaltzen dira, kereztuak datozela iragarritz. Kereztuak datoz plazara, txerreroa haien aurretik abiatzen dela. Txerreroa joan eta kereztuak gelditzen dira, beren jokoari ekiteko. Pertsonaia hauek biarnesez mintzatzen dira. Bata 'nausia' da, eta bestea 'bayleta', hots, 'mithila' edo morroia. Badute betebeharrak: zamalzaina zikiratzea. Funtzio honetan badago elkarrizketarik eta dantzarik. Lanari eta lan horren trukez eman behar den diruari buruzkoa da elkarrizketa. Dantza bi moztetako dute: bata bien artean tratua zerratzeko; eta bestea, zamalzaina harrapatzeko. Mutilak zamalzaina harrapatu beharrean, uxatu egiten du. Mutilak halabearrez ihes egiten du plazatik. Gauzak horrela gertatuta, Pitxua deitzen du nagusiak, eta berriz hasten da tratua. Ados etortzean, soinuak jo eta zamalzaina hartzerantz zuzentzen da Pitxua. Oraingoan, hura (gizonezko jeneroa dagokiona) atzeman beharrean, kantiniarsa (emakumezko jeneroduna) biltzen du, Okertu dela ikusita, tximistatan alde egiten du Pitxuk. Mitila berriro etorrita, lana amaitzen dute.

Kereztuak erretiratuta, zorrotzak agertzen dira berriz ere plazara kopia bat emateko. Esateko da, plazaren ezkerraldetik agertu eta plazaren eskuinaldetik desagertzen direla. 'Ezkerraldea' eta 'eskuinaldea' modu honetara erabakitzen dute: gu eta iharduleak buruz buru jarriko bagina eta geure ikustokitik begiraturik; bestela esanda, erloju-kontrako mugimenduari jarrai higitzen dira.

Berriro datoz sei dantzari onak plazaren erdira, orain zirkularki dantzatu beharrean, lerro bat osatuz.

Zorrotzek beste kopia bat botata, zamalzaina eta hiru Marexalak azaltzen dira, eta azken hauek hura perratzen dute dantza eginez.

Zorrotzak etorri eta kopia bat kantatuz beren buruak aurkezten dituzte. Ez dira abiatzen plazatik, bertan gelditzen dira beren jokoak egiteko, kantuz. Jaunaren ezpata zorrotzu behar dute. Bata 'nausia' da, bestea 'mithila'. Beronek lan txarra egitean, ihes egin behar du plazatik. Pitxua dator haren lekua betetzera, baina honek ere lan txarra egiten du, eta ahal bezala alde egiten du. Mutila berriro heldu, eta lana bukatzen dute, bien artean kantu bat emanda. Agurrezko kopia bat publikoari eskeinita, badoaz.

Sei dantzariak agertzen dira plazara, eta ilada bat eratuz, aurrera eta atzera banaka eta taldeka, dantza egiten dute.

Ordoren, buhameak sartzen dira jendaurrera, txerreroa haien aurretik datorrela. Txerreroa alde eginda dagoela, buhameen jokoak hasten da, buhameen jaunak kontakizun zenbait botatzen dituelarik. Honek hitz egiten duen bitartean, buhame guztiek oinez plazari bueltak ematen dizkiote. Bukatzeko, dantza trakets bat egiten dute.

Izkina batetik Pitxua agertu, eta godalet-dantzaren parodia egiten du.

Pitxua joanda, kautereak datoz, txerreroa aurretik datorrela. Txerreroak alde egin, eta kautereak beren jokoari ekiten diote. Pitxua hartz batekin dabil hor-hemenka. Kautereak ere beren dantza egiten dute, nahaspila besterik ez dena. Segidan, kautereak eseri, eta beren nagusiak sermoi bat edo peredikia irakurtzen du liburu zahar batetik.

Eskuan azote bat duela, kautere lagunengatik inguruka mugitzen da. Kautereek lapiko bat konpondu behar dute Jaunarentzat. Azpimarratu behar dut ezen bai kautereek eta bai buhameek jendearen barre-algarak sortarazten dituztela etengabe.

Halako batean, Pitxua hiltzen da, Medikuek datoz bizikleta baten gainean. Pitxuaren poltsikoan Pitxuaren testamentua aurkitu, eta kautereen nagusiak irakurtzen du. Ikusgarri da, osoa parodia besterik ez da, barregura dakarren parodia hutsa. Medikuek Pitxua sendatzen dute eta denen poza agertarazten da. Badoaz.

Maskaradako parte hartzaile guztiak plazaren erdira itzultzen dira, abesbatza egiteko. Denen artean kantu bat ematen dute, herriko alkatea gidari dutela.

Bukatzeko, Maskaradako lagunak, herritarrek, kanpotarrak eta nahi duten guztiak moneiñak eta aintzina-pika jauziak ematen dituzte, bi zirkulu eginik, batean sei dantzari onak, besean beste guztiak daudelarik.

Honez gero, iluntzen hasia dago. Batzu etxera eta beste batzu ostatura goaz.

Datzitako... esandako... abestutako... testuak

Muskildiko Maskaradan bazeuden koplak, kanta, dantza, gorputz keinu, buruz ikasitako esaldiak, mementuko inprobisazioak. Ahozko literaturatzat jo dituzte ikerlari askotxok Maskaradetatik askatzen diren berbak. Muskildiko Maskaradan, eta datuak biltzen ari nintzela baietsi ahal izan nuenaren arabera, geroko Maskarada zuberotarretan, eta aurrekoetan bezala, kantatzen eta esaten direnetan aski idatziriko paper batetik sortzen dira. Esankorra da kautere nagusiaren peredikia liburu batetik 'irakurtzen' dela jendearengana. Egun, eta aspaldiko partez behintzat, testu luzeenak ez dira ahoz aho iraganazten, baizik eta paper batean izkribaturik. Beraz, kantu-leloak errepikatu beharrean kritikoagoki mugitu beharra daukagu Maskaradetako mundu honetan zehar, zeren eta ahozkoa eta idatzia bertan, nahasian bait dira. Konklusiorik eman baino lehen, bakoitzaren indarra eta indar horren bilakaera etnografikoki adieraztekoa da. Hona datozen testuak Muskildiko Maskaradan espreski idatzitako testuak dira, oraingo saio honetarako transkribitu ditudanak. Hauexek bildu ahal izan nituen orduko tokiko lanean: (1) alkateak lehen emanaldian kantatu-irakurritako bertsoak; (2) kereztuen mintzaldia; (3) buhame jaunaren peredikia; (4) kautere nagusiaren peredikia; eta (5) kautereek beren sorbaldan idatzi zituzten esaldiak edo grafitiak. Hauen ondoren kantatzen diren abestiak eta koplak datoz. Nik magnetofonoaz hartu eta bertatik idatzi ditudan arren, badakit haietarik batzu aurretik idatziak direla jokalariek, modu horretan oinarrituta, ikas zitzaizkiren. Hauexek dira: (6) zorrotzen koplak eta abestia; eta (7) azken kanta

(1) Alkateraren Koplak.

Michel Berçaits herriko alkateak bertso hauek idatzi eta kantatu zituen paperari begira Otsailak lehen Muskildiko plazan eguerdi aldean:

diala bi urthe, heben phastuala
jarraikiz ber ildua, huna maskarada
gure bihotrak dira, zinez alagera
bihotzaren erditik, zier esker mila
egün ziekilan da, herri hau osua
amiatzan dialarik, zien batarzuna

Muskildiko bizian, osto berhezia
 zien medioz date, oraĩ izkiribatia
 eraman hola-hola, hasi düzien saila
 begira bethi txütik, hizkuntza xaharra
 zinez huts belizate, gure Xiberua
 ukha baleza bihar, bere ohidura

Zorrotzen koplen doinura kantatu du abestia, lerro bakoitzeko komek kantuaren erritmoa errespetatzeko pausaldiak indikatzen dituztela.

(2) *Kereztuen Mintzaldia*

Bearnesez edo Biarnoko okzitano hizkuntzaz ematen da³⁵. Antzekizunean, frantse-sarekin eta euskerarekin nahasten da. Bi kereztu dira mintzale, bata nagusia eta bestea morroia, 'baylet'. Hona orain Muskildin bildu dudana elkarriketa, izkribaturik eman zidaten bezalaxe:

Nagusia: Quin te va baylet?

Baylet: pla, heio, pla, como un dimienje!

N: Como un dimienje. Ah baylet, dimenje ou no dimenje hay que triballar como un autre fornade.

B: Ah, este hil de pute de patroun, que yo triballe com un negro durant toda la semana y que este coun voudrait que triballe en plus lou dimienje. Como lous de la SNCF voy a me faire un grevo sinon me necesito paga doble.

N: paga doble, pas hestiou baylet, sera un pago de jornada normal a vinte pistolas.

B: 20 pistolas? Yo trivaille pour quarente pistolas!

N: bon, bon, d'acord, te doy 40 pistolas (nausiak emaiten dū bere langileari 40 pistoles).

B: eh, que es lou tribail?

N: lou travail es un chibaou a qerestar, lou chibaou de Aphilangai.

B: lou chibaou de qui?

N: de Aphilangai. Tu no conouce Aphilangai?

B: No.

N: es un gran ponte que han mil chibaou y pouliches

B: mil chibaou! ouh, hil de pute?

N: Gui un gran ponte que es moitié paysan, moitié maquignou y un tout petit peu filou

B: hmmm

N: La comune de Musculdy lui han sequestrau cinquante chibaou en ich pré, para que este chibaous il pacageciunt en lous mountaines de St Antoine.

B: Diou Bi Ban que nuesta Aphilangai en a du estre fáché.

N: lou bandit en a failli fadre lou tête mais il s'on est bien remis.

B: bon on bébe un top et en va à triballar.

N: tiens bébé bébé mais pas trop (langileak edaten dū nausiaren xahakotik).

N: Maintenant que tu as plat bu va a chercher lou chibaou y fais attentiou baylet parce que este chibaou il n'esme pas marchar

³⁵Maskaradan arduradun ibili zen batek aitortu zidanez, kereztuen arteko elesta ez zen benetako bearnes hizkuntza, baizik eta hizkuntza "bastardo" bat: alegia, frantses batek ulertu ahal zuen sasi-okzitanoa.

B: y pour que il n'esme pas marchar?

N: es un chibaou mouderno que circule en camioun.

B: ah, pour triballar avec la pouliche il est repousat comou ça. Bon, ecoute patron, baylons un top pour se mostre en forme y après voy à chercher lou chibaou.

(biek dantza emaiten dügü eta bayleta joaiten da zamalzainaren atzematera; ekartzen dü, bainan eztü atzemaiten)

B: tu las là, tu las plus là.

N: Dios, fou le camp baylet, quim bestia este baylet que tu no se triballar. Fou le camp farnicant.

(nagusia bera da, ea behar dü pitchou deithü lanaren egiteko)

Nagusia: pitxu, oh pitxu oun es

Pitxu: Agur ene nausi geia, untsa hiza?

N: bai eta hi, pitxu?

P: badük, zer dük egün? igantian etzide lainin ari nausiak.

N: alta badiagü lan bat elgarrekin egiteko.

P: ze lan?

N: behar diagü Aphalangaiei zamaia osatü.

P: ah, Aphalangai, ezagutzen diat, han alaba lazgarri ejerra dük. Egün batez jun nundian sakolak sojez beterik hain (...) neska horren ikuseko eta Aphalangaiek kanapora igorri nundian, alta haik begiratü zutian sojok.

N: ez nük estonatzen, bainan egün zamaia behar dük ekharri.

P: Ba, hago, ez dük historian urrentzia ezagützen geroztik. Nik ez diat sojik eta nahi nüke zerbait xakolen betatzeko. Pitxu ez dük (...),eh? Behar dük Pitxu pagatü

N: To, harzak hoik.

P: Burat bat edaten diat eta banük.

(Pitxuk edaten dü, joaten da zamaiaaren txerka, bainan kantiniersa ekartzen dü)

N: hau düka zamaia?

P: tronpatü nük alaze.

N: zamaiek badute zerbait txilintxau, les barabiles, eta hunek ez dik deus ere.

P: banundian ejerska zela, bon, bainan ez dik inporta. Alabaren partez hau begiratzen diat enetako!

N: Huts ezak hebentik. Fou le camp Pitxu

(Pitxu joaiten da)

Nagusia: oh, baylet, cum es baylet?

Baylet: Aquiou.

N: que t'es encoure fourat quelque part.

B: Ecoute patron, tu ne veuse plus de mas, tu veuse de mas faut savoir, mais, tu as saison faut garder lous meilleurs pour la fin.

N: lous meilleurs tu parles, le tribail il n'est fas encoure fait.

B: ah, ce vouit rien de Pitxu, pouak que han une sequarie tout d'un coup.

N: Tien bebes oh que bebes plus que la BMW que ton voisin lou maire.

B: oh, la BMW 20 litros pour 100 journades y moi 100 litros pour 20 journades.

N: Assez va á chacher lou chibaou.

(Bayletak atzemaiten du zamaia)

B: a este cop tu l'as lá.

N: Segür qu'a du viste la pouliche là pour s'arreter tout seul.

B: eh, patroun que han una grosse y l'autre toute petite.

N: segur qu'este chibaou ha du chopar lou SIDA

B: que segur como su patron il travaille de nuit ha desonfoundre lou chibaou y la pouliche. Le patroun avec lou pas de celle ci que ponchabe à gauche c'est pas como lous habitants de este village que ponche à droite pendant lous elections.

N: cue trouvat l'autre

B: coupo lá.

(mozten dütügü eta igorten lurritat. Ordin buhameak jiten dira horien biltzeko; gük ara eramaiten dügü zamaia kanporat)

(3) Buhame Jaunaren Peredikia

Buhameak Maskaradaren Beltzekoak dira. Plazara irteten direnean, dauden tokitik abiatzen dira korrika, besoak helduta, uha, uha, uha oihuka. Rugby aurrelarien gisa erortzen dira bata bestearen gain. Ibiltzez ematen da Peredikia, ordulariaren orratzen mugimenduaren aurkako bidea hartuta. Buhame jaunak botatzen du sermoia, abots ozenez, altu ondo entzun dadin, eta esaldi motzetan berak ongi ikasteko eta jendeak aisago ulertzeko, beste buhameen aurretik dabilelarik.

Espazio handia behar dute mugitzeko, ohar dadin higitzen direla, eta haiek ere ondo sentitzeko jokoan. Pagola herrian kexu ziren arrazoi horrexegatik, hau da, euria ari zuela, aterpe txiki baten barruan eman zen Maskarada. Buhameak, kautereak eta Pitxua 'untsa' ez zirela sentitu aitortu zuten antzekizuna bukatzean. Jendea gain-gainean egoteak berotasun gehiago ekarri ziela zioten, lagundu zituela bai, baina baita toki zabalagoan askozaz erosoago ere izango zela aipatu zuten. Buhame jaunaren sermoia, bestalde, beti bera, herriro testu berbera eleztatzen du, publikoarekiko inprobisazio pixka bat badago ere. Hona muskildiarrek osatu zuten peredikia:

Agur, agur, herri huntako bizizaliak

zaharrak eta gaztiak

ernaiak eta antziak

adardünak eta mañuak

paletak eta külluak

Huna heben girela buhamiak

ezagütü beharrez khüllu famatiak³⁶

berehala düzie jakinen nun giren kurritiak

beni lehenik nula giren batheiatia

Hau Dindo Tzarpatagi gorri begiak

pattar tzintzürä, lüze barrabilak

ez dü horrek higatüko lana

nahiazoz lekatü bestek geinhatia

Beste hau Ibrahim Abdalagoiti, beltz zankuak

lüze karrika beltza, eta nasaï zoriak

hazku rilo batetara zian urthuki bere amak

eta geroztik ez dü sekülan hunki hurrak

ez dü segür zorik hastuari hunen ürinak

³⁶ Zein herritan zeudenaren arauera, bertako berri ematen zen, hala nola Urdiñarbeküak, Pagola-kuak ...

Eta hebertxeko hau Atito Saskibü, oker zankuak
handi pantzoilla eta bürlüz errotak
emazteka eta baltz jokiak
horiek dira hunen lan handienak

Eta hoién gibelian Maia Zankhasgora
(Maiaaaa!, Maiaaaaa!)
haü dügü Maia Zankhasgora, handi biesak
bero zankhartia eta lodi azpiondua
Ziberian ukhen dütü arrenküra handiak
ilhortü zeikü eta geroztik handitü mustatxak
zeren üsü beitütü gaintitzen pilulak
bena zer koziniersa, zer apaïdiak
Üsü gozatzen dütügü saltsan sathorrak
eta gresilan aphotorruak
hargatik ezinago hun dütügü osagarriak
izana gatik gai oroz hartürik khakeriak

Eta ni, Asma Koskabillenborda, horik ene mithilak
ni errege famatia, ene espantiak bazter orotan
ezagütiak

Mündü guzian hedatu dütügü lege berriak
haizü ebastiak eta aseka
üsü errutia, ahalaz haitatüz besten habiak
debekatürik lanak eta izerdiak
txapeletak bezain nahi lukainka üztarriak
hola gira mündü güzian ezagütiak
eta orai düzie jakinen nun giren kurritiak

Izan gira Ziberian, han kharruntatü ahanak
Maïari lothü güne gaixtuan khandaluak
bertan gira lekhütü zinez flakatiak

Poloniara eraman gütü ondotik gure bidajiak
han agürtü gütü Jaruselski jaunak
hünek idüri dü gure alhorretako khürsuak
hartürik bezala ezin khakeginak
ohartü zeikü labamentu hun bat ziala behar holako gizonak
sakatü deïögü lindana eta kilo bat phipergorri
nahasirik biak, laster zeitzo phartitü gizon horri
uzkerrak eta arrestakuak

Gero heltü gira en Iran, erosi beharrez Maïari kapuxinak
han dira gizonak eta emaztiak tzarpatiak
oroek debekü ikhertzia salbü L'Ayatollak
huni gustatü zaitzo Maïaren bularrak
eta gük zerratü khanbera batetan biak
ez dira han zahartü gure bi anjamiak
zeren Maïari ez zaitzo gustatü L'Ayatollaren presentak
Maïak behar dütü gü bezalako akherrak
nahiago arrestelü gidarrak
ezinez tximaltu arrestelü xiriak

Geroago Bengladeche, quelle deche, zer gosiak
han buhameentzat lekhü mehiak
hatia huntü dügü bertan hütsik zoruak
eta jo Inlaterra, ikhusteko zer zion Thatxersak
atzeman deïogü moskua zorrotz, tzimaltürük üzkü mathelak
eskentü deïtzogü gure gisako presentak
hebengo laborarien phartez, lau ardi oso trapatiak

Beste kartiel hanitxetan ere gira korritiak
Pakistan, Liban, Kurdistan, Afganistan herriak
China, Conchinchina, Barrankilla, Harmakiña kartielak denetan utzi dütügü gure zedarriak
eta burratü ahal güntian güziak

Gero Tchekoslovakian juntatü gira mündü güziako buhamiak
han ziren Landuntx, Gathurutx, Arkutx eta kokutx anaiak
Pandart, Pantzart, Xinfart eta Zankhart kusiak
Hotüzkü, Gatüzkü, Khotxüzkü eta Pitxerüzkü asekariak
Jo, Jojo, Barjo eta Bedajo lau fripuak
Aña, Maña, Mañaña, Betigaña ahizpak
Spageti, Ravioli, Buitoni, Panzani, Berluzkoni italianuak
thiratü dütügü han gaitzeko asiak
eta jüratü bethi ginela egonen buhamiak

Gu gizon ikasiak beigira eta elizan igantez kurritiak badakigu
sobera lüze direnian aphezen pheredikiak
bertan direla entzüten aharrausiak
hortakoz hortan dütüt ützioko ene espantiak

Hasteko hiru adelü horiekin, egünko lanak
lekatü behar dütügü Muskildiko tripot eta lukenkak
hüstü herri huntako xahakuak eta barrikotak
eta hor ikhusten beitütüt ürrüxa zunbait argi begiak
her deïet haien xerbützüko direla buhamiak

(4) *Kautere Nagusiaren Peredikia*

Kautere nagusiaren edo «kabana handiaren» peredikia aldakorra da herriz herri, zati batzuetan behintzat. Hona agertzen dudana 1987. urteko udan muskildiarrek beren herrian antzeztu zutena da:

Arresti hun, herri huntako jenteak
marmarmaka zirade heben kulloak
ostatua zerratu zerratu geroztik ez sobera kullu
pastorala eman geroztik ez apur fanfaru
etxetik eskapatzeko, atzamaiten mila arrazu
lanan egiteko, haatik, «On s'en fout»
egun oroz balinbada ogi eta ardu

Orai bazter orotan kurrütü den kaute jenolia famatia presentatüko deiziet
Hau Trastu, ostatüko nausia zen
bena ber denboran asekari handiena beitzen
bere emazteak dü kanporat ezarri
Hau Lanana Malibu, ez da sekülan eskontü, ez emazterik
ernaltü, bena bai gizonak xikotü
Beste hau kortatü. heben sonü bordel batekin zaikü ertzotü

Hau heben Pitxu langile huna
 eta ni horien oroen nausia Kabana Handia

Gizon oroek behar likie ni bezala eder, ni bezala handi izan armada eginik Beyrouten,
 han ükenik «Legion d'Honneur» eta beste pour Acte de Bravoure, ara heltu niz etxerat

Arrunt erranen deiziet zertara giren hunat jinik SNCFeko nausiak beigtütü Muskildirat
 igorrik Ageretzian eta karrikan ez beitzien egiten ahal lo handirik
 herri huntako bi «cheminots»ak greban dira jarririk eta gara abantxü zerratürik

San Antoniko «Station de Ski»an nausia nigarrez hüstürik
 negü huntako sosak oro zütiala galdürik
 hanko nausia Harguindeguy est a la Maison
 beraz lanilat gira hunat hara
 eginik izan ez diren lanen egitera
 eta gaizki eginik izan direnen zuzentzera
 bena oroen gainetik trainen kuntatzera
 hura beita «cheminots»en lan handiena
 eta badakizieia greban sartü aintzin
 gure bi auher ez deus oker horiek zer dien egin
 Zübürraltek «Viaduc»ian esküineko «rail»ian
 opilo handi bat, tian tiana ihurk ere ezin desegin
 kaute jenolia hel ahal ez dadin
 ah!! artetik ziek baitakizie siglen berri
 duarik gabe badakizie SNCF-ek zer dian erran nahi
 nik erranen deiziet

S-ervice N-écessaire pour C-aser les F-aineants
 Beste lankia handietan bezala lantegi hortan
 auherrena haitatürik da nausi izateko
 segür ez da urte zonbaitez gabe baratüko

Bidajaren baliatzeko beste lanik ere hartü dügü
 «Crédit Agricole»eko «Coffre Fort» betatxatü
 eta lan horren egitian, «Coffre Fort» hori hütürik
 zela ikusi dügü
 geroztik ikusi dügü karrika tini hortan, oto eder bat
 ezarri ziala
 eta ber gizona ebaste hartaz ogendant ekarrik izan
 beita urruntürik izan da Mauletik Biarnola

Pau-eko presuntegian ere bazterrak oro ikertü dütügü
 hanko bizitzale zonbait beitziren lekütü
 sagü ziloak oro tapatü eta komitatiak ziukatü
 eta igangiak ez beigtünian atzamaiten Prefetak erran
 deikü «historia hortan bazela un IK (hic)» eta gure
 kontra kesatü
 gük ordian egin arrapostü: «aintzineko borta handia
 zela zabalik baratü»

Hunat jin aitzin, Parisen güntian azken lanak
 hanko «commissariat»etan bazütien arrenküra handiak
 hamazortzi langilekin egin han behar zirenak
 gurekin hartüz limak eta arraspak

polizier horiek alde orotan beitzütien eginik
 «bavure»ak
 Parisen ginelarik ere izan gira ministro zonbaiten
 ikusten
 nahi beitzünian «Fonctionnaire» statütou üken
 han Jacques Chiqua eta Charles Pasquac-ekin mintzatü
 eta haiekin bazkaltü
 kaka bezala mozkorrazi dütügü
 gero Pasquac-en otoan Pariseko karrikak dütügü kurritü
 eta prefosta, han, heben bezain beste polizier beita
 lauak gütie arreatatü
 Charles-ek behar izan dü «alcootest»eko baluian bukatü
 eta hor «taux d'alcoolemie elevé» da agertü
 prefosta Pasquac amenda handi bat bildü dü
 eta haiek ordian guri atzaman
 hartüko zien lehen dezisioa izanez zela:
 «taux d'alcool legal» odolian hamar grama eta
 erramaitea
 gero hazartian, helbidia ükeitez izan gira
 «Lepen»en etxaltiare aitzinian
 gure azken lanak izan dira:
 bere etxiaren beltzez pintatzia
 bera zurratü, geroztik da begi bakotx
 Gure azken hitza: gizon horiekin bestaren egitea
 «C'est tout bon»
 bena ez balinbagira beren alde
 «Attention de ne pas se faire pendrau»

(5) Kautereek Beren Sorbaldetan Daramatzaten Grafitiak

Bost dira kauterak, nagusi bat eta lau morroi, bakoitzak bere izena duela. Muskildin honako izenak erabili zituzten: Kabana Handi, Trastu, Nana Mailbu, Kortatu eta Pitxu. Kautereek esaldi batzu dauzkate bizkarrean idatzita. Normalean, esaldi hauek oso telegrafikoak dira, eta jarraian dakartzat Muskildikoe beren Maskaradan zeramatzenak:

Kabana Handia:

Koxoa
 Ardoa
 Barake
 Auherra
 Nausia
 Anderekari
 Handia

Trastu:

Trastu
 1 peu beau cu

Nanamalibu:

La Nana Malibu
 Oro Emaztik Salbü

Kortatu:

Kortatu

Soinuz

Pitotu!

Pitxu:

Pitxu

Ez Asto

Pour un sou

(6) Zorrotzen Koplak

Zorrotzek koplak kantatzen dituzte. Goizeko saioan, barrikadak ipinitako etxeetan, ostatuetan eta agintarien aurrean kantatzen dituzte koplak. Arratsaldeko saioan, ikus-entzuleak eta beren lagunuen antzezkitzuna aipatzen dituzte koplen bidez. Honez gain, badute joko beregisako bat, Jaunarentzat ezpata bat zorrotzea. Joko hau kantuz aurkezten da. Erakusgarri gisa, hemen argitaratzen ditut koplak batzu, eta arratsaldeko jokoaren lehenengo zati bat. Testu kantatu hauek magnetofoiak bildu nituen.

Muskildi Herrian Goizean Kantaturiko Koplak Zenbait

Agur Muskildi eta muskildiar maitiak

irusik girade zien ikhustiaz

egin beituze Phastual Maskarada

lüzaz bizi dadin üskaldun üsantxa

Txorrotxak erran dizü egia handia

nekez bizi dela bai laboraria

ta nekezanago xorrotzeria

ez die irabazten pintuen saria

Agur Muskildi eta Muskildiar maitiak

irusik girade zien ikhustiaz

Pastualaren ondotik huna Maskarada

lüzaz bizi dadin üskaldun üsantxa

Agur eta gorantzi jaun mera nublia

mündian gora da zure estatia

hartzen balin badüzü txipien altia

beti segur dükezü majoritatia

Agur agur deziegü bihotzez erraiten

zien kümitiaz erremestiatzen

gure altek deizie goraintzi igorten

ez günüke nahi debeia zitaien

Urđınarbe Herrian Goizean Kantaturiko Koplak Zenbait

Agur Urđınarbe agur Aetzia

kartiel aberatsa ziek haitatia

ostatu, jauregia, marrotegia

bertan heben dükezü herrian erdia

Agur Urđınarbe agur Etxartia

kartiel aberatsa ziek haitatia

ostatu, jauregia, marrotegia

bertan heben dükezü herrian erdia

Agur Urđınarbe ta Fernanenia

beti izan zira gure adiskidia

erremestiatzen dūgū ezpat'egilia
ber denboran handi beitu batzarria

Agur Urdiñarbe ta oskigilia
etxe hau ūmen beita orotan haitia
edaria beituū merke-merkia
guri hobe dūzū dohainik uztia

(Zinegotsien aurrean)

Agur eta gorantzi jaun mera nublia
mündian gora da zure estatia
hartzen balin badūzū txipien altia
beti segūr dūkezū majoritatia

Agur leheneko ogi egilia
azkar beita orai zure ostatia
aberastū beitzira gazte-gaztia
muskildiarrek deizie erraiten esker mila

Agur Urdiñarbe ta Naphalenia
haitatu dūzie ofizio huna
jarraiki ezazie bethi hola-hola
lagūntūko zūtie bethi farmaziak

(arratsaldeko saioaren hasieran)
Agur Urdiñarbe ta jente gūziak
irusik girade zien ikhustiaz
egin beituēzie Phastual Maskarada
lūzaz bizi dadin ūskaldun ūsantxa

Arratsaldeko Jokoaren zati bat:

(Bi zorrotzak elkarrekin)

Agur jente hunak ziek arren heben
gūk aldiz ez dakigū batere nun giren
Ūskal Herrin girela deikie erraiten
nahi gūnūke jakin Muskildi³⁷ nuntxe den

Nagusia:

Agur ene mithila nula hiz ekhartzen
osagarritan bahiz plazer diat hartzen
eia letera hunek zer dian erraiten
badakiat izkibatzen bena ez irakurtzen

Mutila:

Herri huntako jaunak dereizū igorten
ezpata zorrotzūrik hala desiratzzen
lanto hori untsa badeiozū egiten
ez gūtiala hūskariez erremestiatūren

Nagusia:

Habilua berehala et'ekhar ezpata
errok lan hori merke eginen diodala

³⁷ Maskarada aurkezten den herriaren izena aipatzen da

aprendiz bat ere hunik badüdala
alta ene feitua hori ez dük egia
Mutila:
Jauna horra nüzü nausiak igorrik
plazer badüzü ezpata gük zorrotürük
badizü gük lan hanitx hor gainti eginik
horregatik ez gira gü aberastürük

Ezpata zorrozten ari direlarik kanta ematen dute elkarrekin³⁸:

Mendi gainean ekhia zaikü
agertü goizaz horian
eta bere bidia jarraiki
gorde itsaso begian
uluntzian ezagün dira
agortüz pausa egitia
zü ere ama Eüskal Herria
haren bihar artinoka
lo-lo-lo ama maitia
zure haurra bolarrian
lo-lo-lo ama maitia
ametsik ejerrenian
Bortü gainian zohardia da ta
lano ageri itsasoan
haize hegoa orori deikü
bere karëxu goxua
bazter aüziak isitü dira
ama otoiztera nua
bizi nizano begira ezazü
aitek haitatü xoküa
lo-lo-lo ama maitia
zure haurra bolarrian
lo-lo-lo ama maitia
ametsik ejerrenian

(7) Maskaradaren Azken Kanta

Maskarada bukatzerakoan, azken jauziak eman gabe, jokolariak elkarrekin bildu, eta etorritakoen aurrean abesten dute propio egin edo hautatutako kantu bat. Muskildia-
rrek kantatua hauxe zen:

Lehenik Pastuala gero Maskarada
loaldi bat eginik Muskildin pitzü da
erakuts xoko oroer zuberotar dela
zainetan dela bethi üskaldün odola
Herri baten bizia gazteen batarzüna
jei honen errua da gure anaitarzüna
denek batian dügü hartürük xedia
jokü zaharra berriz bizi araztia
Agertzen dügü egün
jarraikiz üsaintxer mintzatüz üskara
zinez huts balizate gure izatia
herriak gal baleza bihar ohidüra
Plazer handia dügü heben izatia
zinez goxatü dügü zien batzarria
egün goxo bat zier iraganaztia
hoi zen gure ametsa baita helbüria

(38) Kantu hau Etxaun-lrurik egindako kantua da, eta 1985. urteko Pastorablean ere kantatu zuten muskildiarren.

Muskildiko Maskarada irudietan zehar



Maskaradek bi taldetan sailkatzen dituzte jokalariai: gorriak eta beltzak. Talde bakoitzean bi pertsonaia altxatzen dira besteen gainetik: Pitxua eta Zamalzaina. Lehena berbarekin da maisu, bigarrena zangoekin errege.



Anitz idazlek gorrien eta beltzen arteko oposaketa erakutsi nahi izan dute. Gutxitan aipatzen den oposaketa nabaria espazioan gorputz-erabilerari dagokio: batzuen horizontalitetari eta bestetzuen bertikalitateari hain zuzen ere





Kautereek mantu beltz bat soinean jantzita, bizkarrean grafitiak idazten dituzte. Han eta hemen abere zein animalien puxkak daramatzate beren buruak apaintzeko modura. Aktore gisa, trakets eta pikardietan ibiltzea dute espezializatetzat.



Buhameen jokoa arratsaldean. Zuberoan aspalditik antzezten ez zen agerraldi bat berraurkeztu zuen Muskildiko Maskarada: ile-apaintzale batek buhameen ilea eta bizarrak mozten ditu.



Kereztuen lana zamalzaina zikiratzea da. Artean gauza batzu suertatzen dira.



Argazki honek, «aintzindariak ezik», hau da, lehendabiziko dantzariak gabe, Maskaradako lagunak moztara erakusten du. Ohartzekoa da «hartz» bat dabilela iladaren atzetik. Aspaldian ez zen hartzik ikusten Zuberoako Maskaradetan. Esanguratsua da, bestalde, beltzen taldearen barruan kokatu dutela muskildiarrek. Maskarada zaharrek gorrien taldean ezartzen zuten hartza. Jokalariek lanean diharduten bitartean, laguntzaile batzuk dirua biltzen dute oroitzarri baten truke.



Herri bateko Maskarada beste herri batera doanean, herriaren sarreran dantzari errezibitzaileak zain daude. Lehendabizi, errezibitzaileek, eta ondoren, bisita-egileek dantzatzen dute. Bien artean «barrikada» bat dago. Barrikada ardo botilez eratzen da. Argazki hauetan ikus dezakegunez, Muskildiko dantzari kantiniersak neskak diren artean, herri bisitatuaren dantzarietan kantiniersa mutila da. Gogorazi behar dugu gauza berria dela neskek Maskaradetan buru-belarri ihardutea.



Goizeko saioan etxez etxe dabilta Maskaradako jokalaria dantzatzu eta koplak kantatzu: Plazara heltzean herriko agintariek errezibitzen dituzte.



Zorrotzen jokia: Jaunaren ezpata zorrotzu behar dute. 'Mithilak', ordea, alde egiten dio 'nausiari', eta beronek Pitxua deitu behar du lana amaitzeko.



Marexalen jokoa dugu hau. Kereztuek zamalzaina harrapatu ondoren, marexalek perratzen dute. Iharduera osoa dantzatzuz, soinuak lagunduta, gertatzen da.



Soinurik gabe ez dago Maskarada egiterik. Bi soinu egile ari izaten dira: 'tabalaria' eta 'txilaria'.



Txerreroa, gatzuzaina, bi kantiniersak, zamalzaina eta entseñaria dira Muskildiko Maskaradaren aintzindariak. Argazkian gatzuzaina eta kantiersa ikusi ahal ditugu.



Maskaradetan dantzak indar handia du. Dantzariak behar dira onak izan, eta horregatik, goiztik hasten da irakaskuntza. Muskildiko Maskarada plantatzeko, Urdiñarbeko bi dantza-maisu ari izan ziren: Erramun Tartasu eta Jean Michel Bouvillon. Argazki honetan, Erramun Tartasu ikusten dugu Pagola herriko dantzari gazteen mugimenduak hobetu nahian, ondoko astean Muskildiko Maskarada errezi-bitu behar zuten eta.

Laburpena

1987. urtean Muskildiko gazteek Maskarada bat jendaurreatzea erabaki zuten. Otsailak lehenean hasita, igandez igande Zuberoako beste hamar bat herri bisitatu zituzten euren Maskaradarekin: Urdiñarbe, Pagola, Garindaiñe, Atarratze, Barkoxe, Eskiula, Altzürükü, Sorouta, Maule eta Altzai. Udan ere Muskildiko plazan arraeman zuten, eta hurrengo urtean, muga gaindituz, Larrabetzun, Markinan, Mundakan, Usurbilen eta Bilbon berriro ere antzeztu zuten Maskarada. Herri guztietan ber egitura eta gertakizunen ber sekuentzia erakutsi zituzten. Edukia, ordea, batez ere errana eta kantatua (kautereen peredikia eta zorrotzen koplak, alegia) aldakorra izaten zen, bertako ingurugiroaren arabera.

Herri bateko maskarada Zuberoako beste herrietara joatea ez da normalean bisitatzailleek bakarrik egindako erabakia. Badago prozesu bat, gero. Herriko gazteriak Maskarada plantatzean, beste herrietara eskutitz bat igortzen du, asmoa jakinarazteko, eta herriek deliberatzen dute Maskarada-egileak etortzen gonbidatzea bai ala ez. Elkarrekin juntaturik, data finkatzen da. Bisitaturiko herrietan besta, jai handia da, modu berezi batez jaten eta edaten delarik.

Goizeko barrikadetan eskeintzen diren janak erritualak dira. Lau jan moeta ematen dira dastatzera: «kauserak», lodiak eta frantsesez 'les beignets' izendatzen direnak; «matahamiak», meheak, frantsesez 'les crêpes' deritzetenak; «jesuitak» edo frantsesezko izenaz 'les merveilles'; eta azkenik, gailetak, bizkotxa, edo «arroskila». Lehenengo hirurak ihauterietako janak dira, eguerdiko otorduan deserta edo postre gisa berriz ere zerbitzatzen direnak.

Bazkaltzeko garaian, jokaera batzu daude, bisitariak nor (nongotarrak) diren eta bisitatuaren ohitura nolakoa den arabera. Aukerak bitan batzen dira: Maskaradako lagunek herriko ostatuan edo herriko etxeetan bazkaltzea. Lehenengo kasuan, denek elkarrekin ostatu batean jan dezakete, edo baita ere, bi ostatutan, gorriak alde batetik, eta beltzak bestetik, aldentuta. Bigarren kasuan, elkartrukeen joko interesgarriak gauzatzen dira. Etxeetan bazkaltzen denean, gonbidapenaren lege zenbait agertzen dira begibistara, eta merezi du haietaz mintzatzeak.

Honetaz, etxeetako bazkarian, honako elkarketak suertatzen dira: normalean, herriko alkateak Maskaradako jaun-andereak hartzen ditu, alkateordeak laborari-laborarisa bere etxera daramatzala; herrian txerrero edo zamalzainik edo bestelako dantzari balego, herriko dantzari bakoitzak Maskaradako txerreroa, zamalzaina gonbidatuko luke; Maskaradako lagunaren batek seniderik balu bisitatzen den herrian, senidearen etxean bazkalduko luke; Maskaradako inork lagunminik baleuka joandako herrian, beronen etxean janen luke; gonbidapena lehenengo zor zaharra kitatzea izan liteke, hau da, gonbidatua aldeztu aurretikako Maskarada batean gonbidatzailea izan bazen. Azken kasu honetan, Maskaradak direla kausa, herriak elkarri bisita egitean, etxe batzuetako seme-alabek elkar bisitatzen dute.

Ondorioz, gonbidatzeko bideek bost lege jarraitu ahal dituzte: (1) hierarkiaren legea, herriko antolamenduaren hierarkia eta Maskaradaren hierarkia mahai gainean batzen direnean; (2) Maskaradako errolen legea, hartzaileak eta hartuak errol berbera jokatu eta jokatzen dutenean; (3) senidetasunaren legea, gonbidatua eta gonbidatzailea odolak elkartzen dituen; (4) laguntasunaren legea, elkar ondo ezagutzean eta elkarrekin ongi egotean; eta (5) zorraren legea, orainaldian gonbidatzen duena iraganaldian gonbidatuaren etxean gonbidatu gisa egon denean.

Errez ikusten denez, Maskaradak antolatzean, hots, iharduera erritual estetikoak plazaratzean, Zuberoako herrien arteko harremanak bizten dira, baita herri antolatzaileen barrukoak ere. Jana, edana, diskurtsoak, kantuak, dantzak, koplak, janzteko moldeak, ibiltzeko manierak... gertakizun hauek oro aldez aurretik ezarritako eredu zenbaiti darraizkie, batzutan eredua betetzeko, bestetzutan eredutik aldentzeko. Hala gertatzean, gizarte bizitzarekiko dituzten jarrerak eta gogoetak poetikoki, gorputz-metaforez, edertiaz baliaturik, eta jaigiro bizi-bizian jakinarazten dituzte.

IV PORTAMOLDE ERRITUAL-ESTETIKOAK ETA SIGNFIKANTZA SOZIO-KULTURALAK

XIII KAPITULUA

AZKEN GOGOETAK ABIAPUNTU BIHURTURIK³⁹

Sarrera

Bide luzea ibili dugu saio honetan zehar. Lehendabizi, herri kulturaren ikasketak kontestualizatu nahi izan ditugu, arazo teoriko eta praktikoko garrantzitsuenak aipatuz. Bigarren, ihauteriari buruzko argudiorik funtsezkoenak ekarri ditugu, geroago Zuberoako Maskaradak nola ikertu diren eta zer konkluitu den jakiteko. Hirugarren, Maskarada zehatz bat aurkeztu dugu, Maskarada horren sekuentzia eta zati erritualak hona agertuta. Halaber, Maskarada hau suertatu den herria, eskualdea eta alderdi zabalagoen egoera sozial, ekonomiko eta kulturalak deskribatu ditugu, eta ohartu ere, aspaldion aldaketa sakonak agitzen ari direla ohartu dugu. Eta galdera bat sortzen zaigu: zergatik Maskarada? Edo bestela itaunduta: egungo egoera historiko, sozial, kultural, ekonomikoan zer erran nahi du Maskarada bat jendaurrea plantatzeak?

Ezbairik gabe, gaitza da erantzuten azken zioa zer eta nolakoa den. Orrialde hauetan zehar ikustaukera izan dugunez, anitz ahalegindu dira ihauteriak, bestak, erritualak.... Maskaradak adierazten, eta adierazpen bat bera ez dago, zeren eta giza ihardueren inguruko mundua zorionez, aberatsa, zabala eta lotu ezina bait da. Horrexegatik bada, nik ez diot oraingo kapitulu honetan neure buruari galde eginen azken esplikaziorik emate kontuaz, baizik eta Maskaradak suertatzean, eta bereziki Muskildiko Maskarada jazo zenean, zernolako sute sozialak biztu eta amatatu ziren. Xede honi eusteko, antropologiaren arlotik barrena higituko naiz.

Kapitulu honen asmoa bikoitza da: alde batetik, ikerlanaren konklusioak ekarri behar ditut; baina beste alde batetik, konklusio hauek ikergai akademiko zabalagoetan murgiltzera garamatzate. Beraz, Muskildiko Maskarada dela medio kultura herrikoiaz eta baserritargoaren jai-erritokizunez dagidan azterketa ez dut itxia, bukatua denik kontsideratzen.

Hau dela eta, hemen azaltzen ditudan gogoetak benetako konklusiotzat, amaieratzat jo baino, ikerketa haboro egiteko sustrai antropologiko sakonak finkatu nahi ditut. Beste modu batez esanda, lan-hipotesi eta kontestualizazio berritatzat jo behar ditugu. Abiapuntu bihurtu gura diren azken hausnarketa hauek lau esparrutan bildu nahi izan ditut: (1) gorputz-mugimenduaren erreferentzi sozialak; (2) berbaren antropologia; (3) espazio eta denboraren marken gorabeherak; eta (4) etnografia eta teoria antropologikoa.

³⁹Maskaraden azterteka sozio-kultural bati atxekitzeko zenbait gogoeta-esparru bezala endelegatu behar dugu kapitulu hau; alegia, zenbait kontestualizazio edo abiapuntu bezala.

Gaiaren giharra hobeki geureganatzeko, Maskarada bakoitzak bere signifikantzazko mundu jakina publikoki astintzen duela kontutan hartu behar dugu. Ideia honetaz behar bezala jabe gaitezen, Muskildiko Maskarada beste bi Maskaradarekin konparatzen hasiko naiz.

1992. urtean bi Maskarada batera heldu dira Zuberoako herrietara, eta biak jarraitu ditut barne-barnetik. Bi Maskarada hauek Eskiulakoa eta Altzürükükoa izan dira. Berauen «errepetizione», «mostraka» edo saioetara sarritan agertu nintzen. Baita geroko aurkezpen eta antzezkiizunetara ere.

Hiru Maskarada hauen berri jaso bitartean, bereizketa garrantzitsu bat agertu zitzaidan: (1) forma edo azal *estetiko-plastikoa*, bateko; eta (2) beronen *eduki sozio-kulturala*, besteko. Hiru Maskarada hauen forma estetikoak berdintsua izan da: hirurek gertakizun-egitura ia bat bera ukan dute baltzuan; baita ekintza-sekuentzia bat bera ere. Arestian ekarri dugu Maskaradetako gertakizunon berri, eta ez ditugu hemen errepikatuko.

Maskarada zein herrik antolatu duen, azal estetiko amankomun honek eduki sozial ezberdina azaldu du. Laburki esanda, 1992.eko bi maskaradak, eta 1987. urtean Muskildi herriak bideratu zuena, elkarren ondora ekarri eta honako giro bereziak behatzen ditugu.

Administrazioari begira, Eskiula herria Biarno da. Hiru hizkuntza mintzatu izan dira mugako herri honetan: Zuberoako euskera, Biarnoko okzitanoa eta frantsesa. Historian zehar, euskera izan da hartu-eman sozialen hizkuntza nagusia herri honetako bizizaleen artean. Aspaldi honetan, ordea, frantsesa nagusitu zaie bai biarnesei, bai euskaldunei. Maskaradako arizaleei dagokienez, esan behar da aurtengo⁴⁰ maskaradako arizaleak oro emakumezkoak direla. Esanguratsua da oraintsu arte Zuberoako Maskaradak gizonezkoek jokatuak izan direla, herri bakoitzeko gazte ezkongabeek hain zuzen ere. Eskiulako Maskaradaren kantuek, koplek, mintzaldiek, dantzek eta arizaleen bestagi oro korrak klarki nabarmendu ditu, bateko, frantses hizkuntzak orain daukan indarra eta arrakasta Eskiulatarren harremanetan, eta besteko, arizaleen emakumezkoatasuna. Bi ezaugarri hauek mintzagai izan dira Zuberoako herritarren artean. Halaber, modu ezberdinez epaituak izan dira. Ondorioz, Eskiulako Maskaradaren ikasketak azken urteotan antropologian eta, oro har, gizarte zientzietan garrantzi handiko izan diren bi iker-arlotara zuzenarazten gaitu: (1) erritualaren eta *identitate etnikoaren* ikerkuntzara; eta (2) erritualaren eta *jeneroaren eraiketaren* azterketara.

Altzürüküko Maskaradak bestelako gai akademikoak behatzera gonbindatzen gaitu. Behin baino gehiagotan entzun dut Zuberoan Altzürükü «Maskarada-herria» dela, sarri antolatzen bait dira Maskaradak herri honetan, beti izugarrizko dantzari onak aurkezten dituelarik. Zuberoako beste herri gehienetan ez bezala, dantzaren tradizioa biziki ongi mantendu da hemen. Belaunaldiz belaunaldi, etxeetan ikasia, etxeetan iragan arazia, eta plazan erakutsia izan da hausturirik gabe. Eta aurtengo Maskaradan ere herritar zaharragoek herritar gazteagoei erakutsiriko dantza-manerak eta urratsak plazaratu izan dira. Areago, beste herrietako Maskaradetan ikusten ez dena ikusgai izan da: arratsaldeko saioa amaitu ondoren, berrogeita hamar urtetako herritar gizonezkoak eta lehengo Maskaradako dantzariak dantzan hasi ziren, berek ere aintzindarien puntu zailak oraino ere publikoki emateko kapazak zirela azaltzean beren duintasun soziala berritu nahiz.

⁴⁰ 1992. urteaz ari naiz.

Hau azpimarratzea inportantea da zeren duela hamabost urte ia dantzari gazterik ez zen Zuberoan, Dantzaren tradizioa hautsi zen Zuberoako herri gehienetan. Dantzaren arrakasta eta garrantzi soziala nabarkiro ahuldu zen, ia 1960. urteen hamarkadan desagertzera. Bizpahiru herritan ezik, dantzaren tradizioa eten zen, alegia. Altzürükü izan zen dantzari eutsi zioten herri horietako bat. Datu hauek kontutan harturik, Altzürüküko Maskarada ikasteak zera proposatzen digu araka dezagula: Zuberoako nekazal gizarte honetan *dantzari izateari zaion ospe eta duintasun soziala* zertan datzan.

Tradizionalki, horrela gertatu da, hots, dantzak izen soziala ekarri du. Zenbait datu etnografikoren harira, haatik, Altzürükün ere izen on edo omen soziala hartzeko bideak ganbiatzen hasiak direla susmatu ahal dugu.

Altzürüküko aurtengo Maskaradak sei emanaldi (haietariko bat Bizkaian, Basaurin hain zuzen ere) besterik ez du plazaratu. Azken urte hauetan herri bakoitzak hamar bat emanaldi plazaratu ohi dituela jakinik, esanahi handiko da Altzürüküko erabaki hau, zeren normalean ematen diren Maskarada-antzezki-zunuen erdia ez bait dute bete. Bada arrazoirik. Arizale gehienek rugby-n jokatzeko dute, eta bi ariketak ezin dira bateratu: bai rugby-partiduak eta bai maskarada-antzezki-zunak igandean dira, eta biek eskatzen dituzte entrenamendu aproposak astegunetan. Zuberoako gazteen artean rugby-n iharduteak ospe handiagoa dakar dantzan ari izateak baino; eta oraingo altzürükütar gazteak hurbiltzen ari zaizkio rugby jokatzeari, dantza alboan utziz.

Bistan da, Muskildiko herria beste -eta bestelako- erreferentzi puntua du. 1987. urtera arte Muskildiko gazteek ez dute Maskaradarik egin mende honetan. Jaso ditudan datuen arabera, dantza-irakasle eta dantza ikaslerik bazen herrian. Hala ere, ez zen Maskaradarik plazaratu. Muskildiar gehienek ziotatenez, herria politikoki erdibanaturik egon da urte askotan, eta erdibanatze zorrotz honek galerazi die Maskaradarik egitea.

Arestiko kapitulu batean aitortu dudan lez, 1980. urteen hamarkadan aldatu dira gauzak Muskildin. Herriko politikan gazteria berri bat sartu da indartsu eta dinamikoki. Dagoeneko dakigun bezala, herrian euskal kultura zuzpertzera eta euskal kulturaren ezaugarriak berbiztea zuten helmugatzat. Eta ildo honetatik, orduan, ekarri zuen 1987. urteko Maskarada talde honek. Kasu honi darraikionez, lhauteriaren ikasketak *tokiko politika* behatzera gakartza.

Eskiulako, Altzürüküko eta Muskildiko hiru adibideok aipatuz, Maskarada batek tokiko erreferentzia sozial inportanteak dakartzala argudiatu nahi izan dut. Eta erreferentzia hauek biltzeko, urrats metodologiko batzuz baliatu behar gara, ni neu honako bidean ibili naizela. Hasteko, Zuberoako Maskarada ikertzean, bere forma estetikoari begiratu diot, besteak beste, agertzen diren pertsonaiei, egiten dutenari, janzkerei, mugitzeko manerei eta dagozkien nortasunei. Gero, dantza, mozorroa, koplak, mintzaldiak eta gorputz-mugimenduak Zuberoako Maskaradan garrantzi handiko elementu plastikoak direla frogatuta, bai Eskiulako, bai Altzürüküko eta bai Muskildiko dantzak deskribatu, jokolarien ezaugarriak sailkatu, eta koplak zein mintzaldiak bildu ditut. Ondoren, Eskiula, Altzürükü eta Muskildiko herrietako barne-egoera eta berau inguratzen duten egoera sozio-kultural zabalagoak ikertu ditut. Azkenik, herri hauen barne-egoera sozialaren, jokabide sozio-kultural zabalagoen eta herri bakoitzeko «testu» estetikoaren (besteak beste, dantzaren, koplak, gorputz-lengoiaren eta mintzaldien) harremanak, loturak eta hausturak nolakoak diren ikertzen saiatu naiz.

Ikasbide edo prozesu honetan zehar, erritualaren gorputz-mugimenduak aipamen sozial indartsuz eta ulerkera kultural esanguratsuz kargaturik daudela aurkitu dut.

Maskarada eta gorputz-mugimenduaren erreferentzia sozialak

Maskaradez egin diren ikerketek beltzen eta gorrien arteko gorputz-erabileraren oposaketa nabaritu dute. Ikerketa hauek gorputzaren higimendu eta keinuen ezaugarri formaletan oinarritu dira. Hau da, ikertzaile frangok Maskaradaren beraren signifikantiazko sistimaren barruan aurkitu nahi izan dituzte erritualaren gorputz-mugimenduaren esangurak, berauek parte hartzaileen giza errealitatearen beste esanguretatik erabat isolatuki eman ahal izango balira bezala. Hala ere, Maskaradatik kanpo esistitzen diren beste arlo sozio-kulturalek ere signifikantiaz kargatzen dituzte Maskaradetako gorputz-mugimenduak. Ideia honi heltzen diot aurrerantzean.

Gorrien gorputz-mugimendu «dantzatuak» eta beltzen gorputz-mugimendu «nahastuek» zernolako aipamenak dituzten eguneroko gizartean bertan aztertu behar dugu. Gorrien mugimendu dantzatuak behatuko ditugu hasieran.

Dantza ikertzerakoan erabiliak izan diren eredu antropologikoez lehenago ari izan gara, Bigarren Aldeko Antzezkiaren Antropologia izeneko kapituluari, alegia. Oraingoan, han idatzi nuena kontutan harturik, Muskildiko dantzaren etnografiak diharduket. Alde batetik, dantza iharduera soziala dela inork ezin uka: besta inportanteetan, herriko jaietan, ospakizun erritualetan dantza egiten da. Hau da, begibistan da, jende-aktibitate bat da. Beste alde batetik, eta Zuberoan partikulariki dantza, batetik, herri bateko komunitatearen afera da, eta bestetik, bailara guztiaren ezaugarri berezia: Zuberoako dantza-gertakizun funtsezkoenak Maskaradak eta Pastoralak dira, biak herriko antolatzen direnak, eta biak Zuberoan bakarrik dirautenak. Bi arlo hauen, herrikoaren eta haranekoaren, etnografia egin behar dugu, egungo arazoak zertan dautzan ongi jakiteko.

Muskildi herrian, Zuberoako beste herrietan modura, herritarrek elkarri erakutsi izan dizkiote dantzaren sekretuak. 1950, urtean hamarkadan ohitura hau eten egin zen, dantza ikasteko edo praktikatzeko deiari utzi ziotenean. Herriko helduek oraindik ere gogoratzen dute nola biltzen ziren beren gazte denboran jauziak eta gainontzekoak dantzatzeko, Belaunaldiaren arabera, hiru etxetan izan da dantza erakutsia Muskildin: Salatua, Punpuxenia eta Iribarnia deritzen etxeetan hain zuzen ere. Biziki esankorra da Salatua eta Punpuxenia aspaldi honetan «borda» bihurtu direla, eta Iribarnia urte honetan hustu dela. Beraz hiru etxe hauek hutsik daude egun; inor ez da bizi, hots.

Muskildin bezala, Europako bigarren gerlaren ondoren, Maskaradak herri askotan baratu ziren, gazteria berriak interes gutxi izatean, dantzak ia ahazteraino. 1972. urtean dantzari zaharrek Zuberoko Zohardia elkarteak sortzen dute, Zuberoako dantzak arrabizteko asmoa zutela. Xede horrekin, dantza-maisuak hautatu eta gero, berauek joaten ziren herriz herri, haurrek dantzak ikas zituzten. Muskildin Urdiñarbeko Erramun Tartasuk hartu zuen betebeharrak hau bere gain.

1984. urtean Pastoralak plantatzeko asmoa heldu zen herrira. Ordurako, dantza-jakile gazte batzuek baziren ere, Pastoralari behar zaion maila eta kalitatea emateko, dantzari hobeak, trebeagoak, ikasiagoak behar zituzten. Pastoraletako «satan dantzetan» iaio izateko, dantzari talde bat sortu eta intentsiboagoki eta sistematikoagoki biltzea deliberatu zuten. Baita dantza-maisua edo «errejenta» erakartzea. Urdiñarbeko J.M. Bouvillonek lagundu zien.

Puntuak edo urratsak ikasterakoan, bakoitzari zenbaki bana jarri zioten: alegia, 'satan hamargarrena', 'satan bigarrena' eta abar. Hogeita bat puntu ikasi zituzten. Taldekoen adinean eta dantza-ezagutzan aldeak nabarmenak ziren: batek 24 urte zituen bitartean,

beste batek 14; batzuk zer bait bazekiten zeren eta bestelako dantzak ikasiak bait zituzten, bestetaz deus ez zekiten dantza kontuetan. Etxeko saioak edo «errepetizioneak» ere ugari ziren, batez ere bi mugimendu ondo menperatzeko: «entresatak» eta «frisetak». Entresatak zera dira: orkatilak atzekaldetik gurutzatzea salto eginez. Frisetak, bestalde, oin-puntak aurrekaldekik gurutzatzea, jauzi egin batera. Bi mugimendu hauek besoak aulki batean lagunduta, idar gehiago egiteko, praktikatzan ziren etxean.

Lehenengo saioak egin eta gero, elkarrekin hasi zirenen hautaketa eta sailketa-egin behar izan zituen errepentak. Hiru bikote osatu ziren, adinak eta gorputzaren gorakoa zein zabalekoa kontutan hartuta. 1985. urteko Urtarrilean Mauleko dantza-sala batera hasi ziren elkartzen, bertan errepetizioneak egiteko, eta Otsailean Pastoralaren mostrakak hasi ziren Muskildin. Orduko dantzari zen Erramun Bidart-ek ziotanez, errepetizione haietan herritarren aurrean dantzatu behar zuten, jende guztia dantzariet so zegoela, eta ondo ez zuten egiten, heldu gabe ziren: «contracté dantzatzan gūnian», Bidart-en hitzetan esanda, Pastoralaren arduradun nagusia bera, «errepentak» deritzona, urduri zegoen lehenengo errepetizionetan, Pastoralaren egunean dantzariet lan ona eginen ote zuten beldurrez. Uztailen Pastoral publikoki ematean, ez zen arazorik etorri.

Pastoralaren ondoren, satan-dantzan sobera espezializatuta zeudela esan zien dantza-maisuak Muskildiko dantza-taldekoei, eta bestelako dantzak ere ikasi behar zituztela «dantzari», izateko. Orduan hasi ziren «godalet-dantza», «lagabota-dantza»... eta beste ikasten: Maskaradetako dantzak, alegia. Honetaz, gertakizun sozio-kultural handi eta paregabea (Pastoral) suertatu ahal zedin, dantza behar zen. Beste jazokizun gorabeheratsu bat (Maskarada) antolatzeke, dantza behar zen.

Dantzak, beraz, elkartopaketa sozialak eta komunitateko harremanak errotzen ditu. Orobat, dantzek eta dantzariet zer bait espresatzen dute. Esankortasun hau ez da iluna, esoterikoa, gordea; alderantziz, bertako jendeak jakin badaki, eta kapaza da adierazten dantzen eta dantzariet manerak zeri lotzen zaizkion.

Zentzu honetan, dantzariak gorputz-estereotipo jakin bati begira hautatzen dira: entseñaria luze eta argal; zamalzaina azkar eta indartsu; kantiniarsa arin eta argal; txerreroa azkar eta bizkor; gatiak ez omen du estereotipo jakinik, denen artekoa baizik, 'comodin' bezalakoa. Areago, dantza baten mugimendu teknikoak berberak izanik ere, dantzari bakoitzak modu diferentziazatzen ditu: hau da, bere nortasuna jartzen du dantza jendaurrean. Era berean, dantzari batek dantza bati «lasaitasun» edo «goxotasun» zirrara ekarriko dio, bide batez, beste dantzari batek dantza berberari «bizitasun» edo «basa» sentsazioa dakarkiolarik. Beraz, dantzak direla medio, dantzariak gizartean ari diren ideia eta gogoetak espresatzeko gai dira. Ezaugarri ideologiko hauetan sakonkiago sartu behar gara.

Jakitera heldu garenez, Zuberoako Maskaradak gizonezko portaera erritualak izan dira historian zehar. Interpretapen zenbaitek, ordea, «lurren emankortasunari lotutako emakumezotasuna» azpimarratu dute. Teoria hauei kasu eginez gero, gizonezko ihar-duera batek emakumezko mezu bat igortzen duela erran genezake. Jeneroari buruz antropologiak egindako lanek egoera hau beraz igarri dute europear edota mendebalde-tar ez diren gizarte batzuetako errito zenbaitetan. Errito hauen azterketek argitara eman dutenez, gizarte hauetan nabari den emakumeen menpekotasuna erritoetan legitimatzen da, erritoan zehar, erritoak abiarazitako tresna ideologiko-kognitiboen bidez gizonek emakumeen ezaugarri positiboak ebastsi eta, beren gain hartzen dituztelako, emakumez-kotasuna baliogabeko izatetzat aurkeztarazi ondoren.

Madagaskarreko kontestu etnografikora etorrira, Maurice Bloch-en (1985) saioan ikusi ahal dugu lapurtze-prozesu delakoa nola gorpuzten den. Pina-Cabral antropologoak M. Bloch-en argudioa -hau da, iharduera erritual jakinetan gizonezkoek emakumezkoen emankortasuna ohosten dutelako argudioa- Ipar Portugaleko nekazal antzerkira ekarri, eta ahaleginak egin ditu Europako kontestu etnografikoan ere baliodun dela frogatzen.

Jokalari sozialen adierazpenen aldetik bederen, nik neuk ez dut 'emankortasun' kontzepturik bildu, ez Muskildin ez ezagutzen ditudan beste herrietan ere, baina bai 'indar' nozio interesgarri bat. Dakusagun.

Azken urteotan emakumezkoak hasi dira Maskaradetan parte hartzen: lehendabizi, emazteentako erroak interpretatuz, andere eta laborarisarenak; ondoren, dantzarien kantiniersarena. Erritualean, beraz, emazte dena, gizarteko emazteek antzeztu dute, eta kasu honetan inork ez du bortxaketarik ikusi. Tirabirak eta eztabaidak zeretik etorri dira: Maskaradan «gizonezko» dena emakumezkoren batek agertetik. Bi arlotan agitu dira kontrajarrerak: gorrien gorputz-mugimendu dantzatuetan eta beltzen gorputz-mugimendu nahastuetan. Lehen kasua adierazteko, Muskildiko etnografiara zuzenduko naiz. Bigarrenean, ordea, Eskiulako emazteen Maskaradara jo behar dut.

Muskildiko Maskaradetako jokalaria batzu neskak ziren: besteak beste, txerreroa, kantiniersa, anderea, laborarisa eta mediku bat. Besteak ez, txerreroa neska izate hutsak polemika biztu zuen. Alde batetik, argumentu bezala, txerreroen ezaugarri sinbolikoak gizonezkoak direla azpimarratzen zen: hots, dantzariaren janzkerak eta apainketak 'gizonezkotasuna' adierazten dutela behin eta berriz errepikatzen zen. Argudioari darraikionez, neska batek 'gizonezkotasuna' adieraztea berez kontraesan izugarria da. Gauzak honelaxe planteaturik pertsona batzuk errefusatzeko zuten txerrero-neska baten dantzaren benetakotasuna.

Harrez gero, Maskarada gehiago egin dira Zuberotan, eta beste aintzindarien erroak emazte dantzari on batzuk hartu dituzte, egoera hau denen gustukoa ez izanik. Zuberotar gizonezkoek ematen dituzten arrazoiak jakinarazi behar ditugu: «emaztek eta gizonek ber dantza emaiten ahal dizue, beno ez ber gisaz».

Dantza gorputzaren lengoaia zehatz bati lotzen diote zuberotarrek. Aitortzen dutenez, dantzak 'azkartasuna', 'sendotasuna' erakutsi behar du. Gizon dantzari batek horixe bera darakus bere dantzaldian: *indarra*. Neska batek, dantza bera egitean, indarraren orde, galantasan, finezia agertarazten du. Maskaradak direla eta, Zuberotarrek, orduan, dantza indarraren esparruan kokatu, eta hala eginez, jeneroen bereizketa zorroztu dute: gizonezkoen dantza 'bortitza', 'azkarra' da, emakumezkoena, aldiz, 'polit', 'fi' dela. Eta bi esangurak kontrajartzen dituzte, bati balore gehiago, besteari baino, erantsiz.

Orain zuberotar emakumezko gazteak buru-belarri sartu direla portaera erritual publikoen mundura (eta hala eginez, zuberotar dantza-erritualekiko gizonezkoek lehen zuten presentzia eskusiboari buru egitean), dantza egitearen esangura kulturalen politikara etorri dira, definizio kultural eta praktika sozial hegemonikoak zalantzarri, edo diskutagarri behintzat, ikustaraziz.

Beltzen mugimendu nahastuetan ere erranahi kulturalen politika eta ulerkera hegemonikoak begibistan daude. Eskiulako emazteen Maskaradak hala erakutsi du aurtan. Iragan den urtean Eskiula herriak emazteen Maskarada bat plantatu nahi zuelako hotsa zabaltzean, aipu ugari entzun ziren.

Bat etorri ala ez, zuberotar gizonezkoak neska-dantzariak ikusten ohituta zeuden aspaldi honetako Maskaradetan zein Pastoraletan. Oraingoan, desafio berri bat zen

aurrean, inoiz ez ikusigabea, eta sekulan ez entzungabea: egiazko emazte 'beltzak' lurlean bata bestearen gainean zikindurik, ostatuan edanda eta kantuka, plazan ele itsusiak oihukatzen. Anitzek zioten ez zuela halakoak espektakulu polita izan behar. Hala ere, hamar aldiz baino gehiagotan antzestu zuten Maskarada, hamaika bider errepikatuz «emakumezkoei ez dagozkien» mugimendu trakets, ele zikin eta portaera nahastuak.

Hala egitean, gorputz-mugimenduei buruzko interpretazio sozial eta ulerkera kultural nagusien arbitrariotasuna salatu zuten.

Berbarekiko antropologia

Egunerokotasunean nahiz erritokizunean, gorputzak erranahiak biltzen ditu, ez beti berak, ez beti lagunkide. Gorputz-mugimenduak ezezik, abots-mugimenduak ere badira Maskaradetan: kantua, kopia, sermoia, grafitia, bapatekotasuna denetan eleak du, izan ere, garrantzi ikaragarria.

Muskildiko Maskaradan poesia, prosa eta grafitia entzun eta ikusi ziren. Maskaradako olerkia kantatua zen, prosa kontakizun egituratu eta errimatuak ziren, eta grafitiak idatzitako esaldi labur, telegrafiko, biziki laburbilduak ziren. Bataz beste, Maskarada guztietako ezaugarriak dira 1987. urteko Maskarada muskildiarrenak: hitzak testuinguru erritualetan agertzen dira, erran nahi baita, bornu kognitibo-komunikakor apartekoan barrena berbek esangura beregisakoak igortzen dituztela.

Maskaradetako etnografia osoan oinarritutako berbarekiko antropologia xehatu batek berezko entseiu bat eskatzen duelako, lerro hauetan zehar beharrezko saio antropologiko berezi horren sustraiak nondik datozen azaldu nahi nuke.

Lehendabizi, etnografia bera egitekoa da. Alegia, testuetara jo behar dugu hasiera batean. Zorrotzen koplak, peredikiak, kautereen bizkarreko erranak, kantuak bildu behar dira, nolabaiteko sailkapenik eginda, konparazioak egin ahal ditzagun. Nik neuk, 1987. urteko Muskildiko Maskaradakoak, 1983. eta 1992. urteetako Eskiulako Maskaradetakoak, 1992.eko Altzürükükoak, eta beste herri eta urte batzuetako testu banaka zenbait bilduak ditut honez gero. Berbarekiko antropologiari buruzko saio delakoak emaitza argigarriak eman ditzan, denboraldia behar du nahitaez kontutan hartu. Beraz, 1980. urteetako hamarkadaren Maskaradetako testu erritualetan hauen ondoan mende honen erdialdeko Maskaradetakoak eta mende hasierakoak ezarri behar genituzke, gonbarazioaren bestelako erreferentzi modura.

Bigarrenez, testu hauen ezaugarri teknikoak datoz: konposizio-legeak, neurria, errima, doinuarekiko harremanak, egiturak, irudiak, aipamenak, komunikatzen duten informazioa; zer da erretoriko-formala, errepika, Maskarada guztietan edo gehienetan amankomuneko; zer da berezi, espezifikoko bakoitzean eta orotan.

Muskildiko Maskaradara itzuliz gero, zorrotzen kopletan erretoriko batzu, herri guztietan beti berak kantatzen zirenak aurkitzen ditugu; beste batzu propio konposatzen zituzten etxe edo pertsona baten aurrean espreski kantatzeko; beste batzu, ordea, hitz edo izen bat kendu eta berria ezarrita, elkarren aldaerak ziren; arratsaldeko jokoan lanerako, aisiarako, erlazio sozial estratifikatuari buruzko irudiak eta pentsamenduak eskenifikatzen zituzten zorrotzek.

Kerezuek prosaz, erdi biarneraz, erdi frantseraz eta erdi euskeraz, zorrotzenak bezalako ideia berdintsuak antzeztan bazituzten ere, zamalzainarekin eta kantiniersarekin

ari izatean, jenero-kontzepzioekin jolas egiten zuten, ikusentzuleen artetik barreak sorta-razteraino. Eta Muskildiko jokalariek, zaldien atxakiarekin, herriko arazo bat aipatu zuten. Herritarra ez zenari mezua asmatzen gaitza zitzaion.

Buhameen eta kautereen peredikiak nazioarteko, estatuko eta tokiko gertakizunak hor eta hemen aipatuta eginda zeuden: Ayatolla Jomeini, Margaret Thacher tokiko banku-etxe bateko diru lapurketa, politiko frantsesak, Iparretarrak... Grafitek mementuko oharrek nabarmentzen zituzten: orduan modan zegoen Kortatu musika-taldearen soinu moeta zela medio trufa egiten zuten.

Maskaradetako testuak, orduan, 'biziak' ohi dira. Bestela esanda, modu erritualez aurkezturiko eta antolaturiko eleak ez dira endelegarri, giro erritualek kanpoko bizimoduaren berri jakiteke. Hau da, hitzak eredu zehatzetan egituraturik agertzen badira ere, kasu gehietan ez daude fosilizatuta. Honetaz, gertaera beronek berba-testuaren berba-testuingurua ikertzeraz garmatza. Baina gaian sartu aurretik, gogoeta historiko-teoriko batzu behar ditugu egin.

Gaurko antropologian, edertitza jotako hitz-elkarpenen estudioa bilakaera sozialaren dinamismoari -hots, gizarte ibilkortasun eta aldakortasunari- erantsitako giza portaera sinbolodunaren azterketa da. Jakina, hau ez da, eta ez da izan ere, adierazpide bakarra.

Berbarekiko antropologiagintzaeren lehen problema hiztegiarena izan da: nola izenpetu ikerlarri hau? Folklore, ahozko edertia, elezko edertia, ahozko literatura eta izen gehiago erabili izan dira. William P. Murphy-k (1978) deitzen arazo hau eztabaidatu du, Baita antropologiaren historian zehar gako izan diren azterbideak ere.

Ikasgai dugun esparru honen bataioa dela eta, 'folklore' hitza baztertzen du pentsalari honek, denbora joan denbora etorri hitz honek kutsu ezezkoia hartu duelako arrazoa aipatuz: 'folklorea', dela kultura gordina, dela landu gabea, dela hiriko zibilizaziora heldu ez dena esan gura izatera iragan delako nahiago du Murphy-k 'folklore' hitza alboko uztea.

Zentzu honetan, 'elezko ederti', 'ahozko ederti' edo 'ahozko literatura' esakerak aproposagoak direla argudiatzen du, zeren eta euren bitartez idatziaren eta ahozkoaren produktuei ber duintasuna aitortzen zaien.

Berbarekiko antropologiaren eremu honetan, ikasbide batzu erabili izan dira, zeinen esistentziaren kokapen, hedadura eta muga akademikoez jabetu behar bait gara. Murphy-ri jarrai, lehenengo batean, adierazpide historiko-geografikoa dugu. Hemengo ikerbidetik abiatuta, azterlariaren helmuga ahozko pieza baten aldaera geografikoak bildu, eta jatorrizko testua osatzeari dagokio. Jarrera honetan, Murphy-k argudiatzen du, 'identifikapenak' (hots, 'sailkapenak') 'interpretapena' ('esanguraren miaketa', alegia) ahantz arazi du.

Testuaren interpretapena asmatu nahi izan dituzten lehenengo adierazpideen artean hauek ditugu: natura alegoriadunarena; mito-erritoarena; psikoanalitiko; Lévi-Strauss-en estrukturalismoarena; eta marxismo ortodoxoarena. Murphy-k idazten duenez, erritualki edota artistikoki egindako berbak analizatu izan dituzten bornu teoriko hauek denek badute zerbait baltzuan: euren adierazpenek ez diete jokalarri sozialen arrazonomenduei jaramonik egiten. Horrela, natura alegoriadunaren marko interpretatiboak oraingo jendearen testu ahozko-mitologikoak aztertzean, iraganaldian bizi gineneko naturatik partitzean galdutako munduan ipintzen du esanguraren etorkia. Galdutako signifikantzak txerkatzen dira, beraz.

Mito-erritoaren interpretabideak, bestalde, antigoaleko, dagoeneko are gomutatik ere desagertu diren erritokizunei lotuta jartzen ditu oraingo kontakizunen erranahiak.

Beste maila batean, jendetzaren inkontzientera projektaturiko behialako irudi arketipikoak direla dio eredu psikoanalistak. Aldiz, Lévi-Strauss-en mitoaren antropologiak pertsonen buruen barnean mitoeak nola diharduten aztertzen du. Marxismo ortodoxoa edo 'arrunta', bere aldetik, gezurrezko kontzientzia batez mintzatzen zaigu, mitoa adierazi gura duenean. Bestela esanda, mitoak historia natura bihurtarazten du, hala gertatzean, harreman sozialak mistifikatzen dituela.

Saio honetako Bigarren Aldean erakutsi dugu, oro har euskal ihauterien, eta partikularki Zuberoako Maskaraden ikerlari gehientsuak arestian aipaturiko adierazpide akademikoetan zehar ibili direla.

1920. urtetik gero eta gehiago hasten da jokalaria sozialen arrazoinketak kontutan hartzen antropologian, Franz Boas eta Bronislaw Malinowski-rekin hasitako «bertako iharduera» instituzionalizatzenago joatean. Bi antropologo hauen ondoren, eta batez ere Malinowski-ren idazlanen ondorioz, ahozko literaturaren testuinguru soziologikoari kasu handia ematen zaio. Eta 1970. urteen hamarkadatik landa, ahozko narratibak eta antzezkiak direla medio, jokalaria sozialek errealtate edo egoera sozial berriak kreativeki edo aurrera bultzateko gai direla aurkezteari ekiten dio antropologiak. Zentzu honetan, Muskildiko Maskarada, beste Maskaradak bezalaxe, «gertakizun sozio-kultural komunikakorra» bailitza aztertu ahal dugu, erran nahi baita, «komunikaziorako asmo bat» eta «komunikaziorako estrategia bat» ari direla joko estetiko-erritualetan.

Holako jarrera hartuz gero, Maskaradaren mundu esankorrean murgiltzeak bi -gutxienez- arazo kontzeptual agertarazten dizkigu: (1) ahozko eta idatzien literaturen arteko zedariak non diren Zuberoako herri kulturaren erakuspen hauetan; eta (2) ordenu sozialaren iraulpen sinbolikoaren eta kontrol sozialaren arteko loturez eta etenez eztabaidatu.

Zorrotzen koplak, jokia kantatu aintzin, kautereen eta buhameen peredikiak, Pitxuarren testamentua, kereztuen mintzaldia aldarrikatu baino lehen, luma eta papera hartuta kreativeki dira, eta ikaste-prozesua paper idatzia eskutan gauzatu da. Testu hauen aurkezpen publikoa ahozkoa da. Euren egintza, oster, idatzizkoa da. Zentzu honetan, non hasten den ahozkotatasuna eta non idatzizkotatasuna, enpirikoki, etnografikoki azaldu beharra daukagu, adibide zehatzak aztertuta eta denborazko erreferentziak kontutan hartuta.

Maskaradetan belaunaldi batek plaza aldean ahoz, higimenduz, soinuak istorioak aurkezten ditu. Jazokizun hau barne-portabide jakingarrien azken pausoa denez gero, Maskaraden azterketak prozesu osoaren azterketa behar du izan, ez soilik azken produktarena.

Bilakaerari begiratuz gero, belaunaldi bateko Maskaradakideek hurrengo belaunaldiaren Maskaradaren arduradunak direla dakusagu. Haiek hauei idazten edo ematen dizkiete 'ahozko testuak' eta 'gorputz-mugimenduen legeak'. Ez buhame jaunak eta ez kautere handiak ez ohi dira plazaz plaza aldarrikatu behar dituzten testuen edukia jabeak, 'jadanik eginda' ematen dizkietelako. Peredikiak ikastea, beraz, azken testuaren esanahi semantikoen ezezik, testugintzaren kontrol sozialean sartzea da.

Muskildiko peredikiei kasu eginez gero, aldaketa nabaria suertatu zen testugintzan. Lehendabiziko sermoi batzu Maskaradakide batzuren artean osatu ziren. Herri batean «gogorregiak» zirela argudiatuz, kexuak zabaldu ziren. Harez gero, herriko ordezkari batek idatzi zituen, beste herriekiko arazorik agi ez zedin. Honek erran nahi digu kritika eta trufa egitea ez dela edonolako erabakia, baizik eta tankeratua agertzen dela. Bestela esanda, gauza batzu ez dira ametitzen. Noraino eta nola hel daitekeen eta nondik

ezin iragan den neurtzeak ordenu sozialaren kontrako eta kontrol sozialaren arteko tirabirei eta gorabeherai buruzko informazio ederra emanen liguke. Zeren eta azken batean jokoan diharduena mezuaren hartzailea da: alegia, mezuaren hartzailea erabakita, mezua deliberatu, eta hartzaile horri mezu hori bidali ahal izateko gehien komeni diren gorbideak eta erranmoldeak erabiltzen dira.

Espazio eta denboraren adierazpideen gorabeherak

Erritualetan denborari eta espazioari buruzko kontzeptualizazioak mamitzen dituztela maiz azaldu da antropologiaren literaiurara. Hala dela Maskaraden kasuetan ere ikusi dugu saio honetako beste alde batean, batez ere J. Caro Baroja eta M. Duvert-en idazlanak aipatzean: alegia, Maskaradak arakatzean, denboraren eta espazioaren mugak eta definizioak antzematen ditugu.

Denborari dagokiola, ihauterietako erritualetan nekazal denbora bat, edo denbora naturazko, primitibo bat markatzen dutela sarritan aldarrikatu izan da. Hau dela eta, Edmund Leach-ek hots zabaleko entseiu batean gizarte primitiboen denbora 'oskilakor', 'errepikakor', 'berebil' bezala deskribatu zuen. Eta gizarte hiritar edo industriadunen denboraren kontzepzio 'lerrokor', 'aurrerakoari' kontrajarri zitzaion. Maskaradek dakarten denboraren nozioaz geure buruari galdetuz gero, bilakaera edo ibilera batez mintzatu behar gara.

Zentzu honetan, Maskaradek ihauteriaren denbora markatu dutela begibistan da, ihauteria nekazal eta astroen zikloan oinarrituriko denboraren erreferentzia garrantzitsua izanik. Mende honetako Maskarada-ospakizunek garizumaren erreferentzia zuten, Maskaradak astebarruan antzeztzen zirelarik. Geroko Maskaradek igandea bakarrik hartu dute jokoan aurkezpenak egiteko, garizumaren denboraldian bete-betean sartuta. Oraingo Maskaradek udan ere emanaldi bat agertzen dute.

Maskaradak denboraren erritualak nahiz denborari buruzko ospakizunak dira, zeinen bidez denboraren antolakuntza sozial bat geureganatzen dugun: lehenagoko laboral gizartearen lana eta aisia, edota zelebraziorako uneak zeren ondoren zetozen edo zeren aintzin zihoazen aurkitzen dugu; hein handian erlijioaren bitartez komunitateko harreman sozialak kontrolatu edo bideratzen zirenean, Elizak denbora mundutarraren eta denbora zerutarraren aldeak ezarri zituen, igandeko jaia finkatuz. Geroago, produkzio ekonomikoaren legeak bizitza definitzera etorri zirenean, asteburuko denbora eta atsedena instituzionalizatu ziren. Baita udaldiko oporralditxo ere.

Urteak joan urteak etorri, Maskarada-ospakizunek mementu historiko bakoitzak artikulatzen duen denbora-antolakuntzaren arabera bilatzen dituzte antzekizunerako une aproposenak. Zentzu honetan, baserritargoaren erritualetan denboratasunak aspalditik laga ditu nekazaritzaren iharduera ekonomikoaren erreferentziak puntuak. Erdi Aroko Elizak, XIX. mendearen Industrial Iraultzak eta XX. mendearen bukaerako Aizinenaren Kultura moeta batzuk (besteak beste, turismoak) eratutako denbora sozialen trazarak eta antolakuntza erantsi zaizkie antzerki erritual suete hauei.

Denboran ezezik, espazio sozialaren mugetan ere gertaera esanguradunak, eta beraz aipagarriak, iragan dira azken urteotan. Laborantzari dagozkion ezaugarri denborazkoetatik nolabaiteko ihesa egin duten bezalaxe, Maskaradek Zuberoak osatzen duen lur-sail geografikotik ere hanka egin dute aspaldion.

Hau dela eta, Muskildiko Maskaradak dozenerdi bat bider bisitatu zituen Bizkaia eta Gipuzkoa. Hala gertatzeak testuen aldaketa zenbait ekarri zituen. Alde batetik, euskera bera 'hegoaldetartu' behar izan zuten ulergarri izan zedin. Bestetik, aipamenak ere Hego Euskal Herriko egoera politiko, sozial eta ekonomikoetatik bildu behar izan zituzten. Beraz, lexikoa, ahozkera eta gaiak ikusentzule berriengan pentsatuz berregin ziren.

Era berean, aspaldi honetatik autobus eta auto partikularrak agertzen hasiak dira Zuberoara bertara Maskaradak in situ ikusteko. Elkarren arteko gorabehera hauek - zuberotarren eta hegoaldetarren mugaz alde batetik besterako ibilerak, alegia- nahiko berriak dira, hartu duten intentsitateari begira behinik behin, beste modu bateko kontestualizazioa sortarazi dutelarik. Hau da, Maskaradei oraintsu arte zegozien zuberotar kontestuairen muga eskusiboak deuseztu egin dira. Bidaia hauek direla medio, Maskaradek sortarazitako harreman sozialen ingurugiroa zabaltzen da, antzezpenen hesi geografiko-kulturalak Uhaitz Handiaz gaindik, bi estatu politikoren artean mugitaraziz.

Etnografia eta teoria antropologikoa

Antropologiaren izenpean anitz liburu, artikulua, eritzi eta jende-elkarte plazaratzen dira gaur egunean. Anitz pertsonak ere beren hilabeteko saria eskuratzen dute antropologiaren izenaz baliatuz. Hala ere, «ezagueraren» esparru honetara lehen urratsak zuzentzen dituenari antropologiak dakarkiona maizetan izugarritzko nahaste-borrastea besterik ez da. Zoritxarrez, antropologia zuhaitz hosto-sano, adartsu izan beharrean, askotan errorrik gabekoa da, edo arras bihurria. Nolabait ere, antropologiaren gaia eta etnografoaren eginbeharra lanbro lodi bezalakatu dira. Eta ez da berriketa lanbroaren barrutik ibiltzea galtzeke.

Antropologiaren historia non hasten den ere zaila da mugatzen. Zenbaitek mundu greko-latinoen kronikek ematen diotela hastapena diote. Beste zenbaitek Rousseau-ren lana aipatu dute. Batzuk Bartolomé de las Casas, Acosta eta bestalako espainiarrak aipatzen dituzte. Gauza bat, ordea, ziur da: mende honen hasieran hor nonbait «profesionalizatu» zen etnografoa, Bronislaw Malinowski-ren lan moldean jarraiki ondoren. Malinowski-rengandik etnografia ogibide instituzionalizatu gisa, Unibertsitateari lotua, garatu da. Departamentu akademikoetan antropologiaren «eskolatzea» ez da beraz oso aspaldikoa. Hala ere, halako posturak etnografoak *modu jakin batez* ihardun dezan ezarri, finkatu du⁴¹.

Profesionalizatze hau bi modutan antzeman daiteke: alde batetik, aktiboki, hots, herri batek Unibertsitatea eraiki eta «etnografoak» ekoizten ditu; beste alde batetik, pasiboki, hau da, beste herri batek ikergaiak, «etnografia» agertzen du. Beraz, Edward Said-ek jarri duen lez (1978) antropologiak diskurtsiboa du ezaguera. Gramatikaren lengoaiara itzulita, batzu antropologiaren sujeto dira, bestetzu predikado. Batzu sortzaile, egile eta hartzaile dira, bestetzu geldo, gai eta emaila.

Zenbait kulturak arakatu egin dute. Zenbait kultura, haatik, arakatuak izan dira. Ikertzailea-ikertua binomioa, nahitaez, kontutan hartzekoa da, eta antropologian barrena bidaiatzeak zera agertzen digu, herri «zibilizatuen» erasoan (kolonialismoaren eta inperialismoaren) historia zakarra: alegia, lehenik, militarismoak dakarren garaipen fisikoa,

⁴¹ James Clifford antropologoak (1988) eritzi dionez, «modu autoritatibo» bater

bortitza; bigarrenez, lapurketa eta menpetasun ekonomikoa; eta hirugarrenez, kulturen balorazio hierarkikoak, kultura nagusiak gero eta «hegemonikoagoak», gero eta azkarrago-bide «finagoez»+hedatzen ari, «bazterreko» kulturak edo pentsamoldeak inongo babesik gabe murriztenago direlarik.

Unibertsitateko etnografoaren profesionalizazioarekin batera, antropologia modu zehatz batez tankeratu, «ofizialdu» da, abiabide eta helmuga jakinak agertaraziz. Alde batetik, «zientzia» gaztea bada ere, antropologia bere buruaz harro da. Harro sentitzeko eskubidea duela sostengatzeko, zenbait argudio astindu ditu. Alde batetik, hurbiltze holistikoaren argumentua dago: etnografoak kulturaren ezaugarri bat hautatzen du ikasgai, eta ezaugarri hau dela medio, kultura osoaren logika erakusten saiatzen da. Helmuga honi iristeko, «artikulazio» eta «lotura» kulturalak giltza-berbak dira. Hots, antropologoaren eginbeharra honela betetzen da: ikasteko aukeratzen den ezaugarri kulturala ez dugu kulturako beste ezaugarrietatik aparte, isolatuki analizatu behar, baizik eta elkarrekiko harremanetan. Esate baterako, gizarte bateko erlijioa aztertzeak gizarte horretan politika egitea zertan datzan agertu ahal digu; ezkontzak eta senidetasuna sistematikoki miatzean, gizarte horretako ekonomiaren erroak azal lekizkiguke; edo artesauk nola lantzen duten beren keramika analizatzeak gizarte taldeen identitatea nola gorpuzten den ekar lezake begibistara. Antropologiaren literatura izugarri aberatsa da etsenplu holakoetan.

Beste alde batetik ikusita, etnografoak «besteaz» ari izaten da: hau da, normalean berea edo bera ez denaz. Hontaz, kultura alternatiboen estudio eta interpretaziora zuzentzen da antropologia. Gera bedi, orduan, «ezberdintasuna» aztertetik abiatu dela antropologia eskolatua. Hontaz, «harrigarria», «esotikoa», «estrainoa», «bestelakoa», «mendebaldeko ohi ez» dena izan dugu antropologiak bere gain hartu duen aztergaia. Tradizionalki, gugandik eta gure pentsamoldeetatik (mundu greko-latino edo anglosaxonean oinarritu diren mundu ezagueretatik) gehien aldentzen diren kulturen eta gizarteen berri ematen saiatu da etnografoa. Oro har, beraz, antropologia eskolatuak Hirugarren eta Laugarren Munduetara jo du bestelako errealtateen txerka.

Antropologia jendeaz, kulturaz edo gizarteaz baino, jendeez, kulturez eta gizarteaz mintzatzen zaigulako, alde batetik, mendebaldean, hirietan, estatu nagusi eta hizkuntza hegemonikoetan landu dugun etnozentrismoa salatzeke kapaza izan da sarri, eta beste alde batetik, bere analisiak kulturen arteko zeharbideak agertzen ditu usu. Beste modu batez esanda, hein handian, antropologiak kultura eta gizarte ezberdinen arteko itzularazi du etnografoa, eta etengabe ikustarazi du gizarte bizimoduaren nozioak eta instituzioak sekula ez direla ez naturazko, ez unibertsal, ez betiko, eta ez nahitaezko. Alderantziz, arbitrarioak direla azaltzen digu, espazioan eta denboran formaz nahiz edukiz aldatuz, gizonezkoek zein emakumezkoek eraikiak direlarik.

Historian zehar, antropologiak bere arlo berezkoa jorratu du. Ez da ibili, aldiz, beste diziplina akademiko batzutatik oso urrun, batez ere giza eta gizarte zientzietatik, hala nola soziologia, historia, filosofia, literatur kritika eta teoria, antzerki ikasketa, psikologia eta gainontzekotik. Gaur eguneko ikerketek zientziartekotasuna azpimarratu nahi izan dute, eta giza eta gizarte zientzialariak diziplinen arteko muga tradizioletatik harat-honat iragaten hasi dira aspaldi honetan. Elkartruke honen ondorioz, antropologiak azterbide asko hartu ditu maileguz, baina izugarritzko inportantzia duen bat eman die gizarte eta giza zientziei: *bertako iharduera*. Bertan iharduteak esan nahi du etnografo-ikasgai duen- kulturaren edo gizartean sartzen dela, bertara doala bizitzera, ikasi nahi dituen bizimoduko arazoak eta bideak bertakoekin konpartitzea erabaki duela. Beraz, etnografoa bere mundutik irten, eta beste batean sartzen da, denboraldi luze batez

giza jokabide berriak ahalik eta gertuen ezagutzeko asmoz. Beroni «behaketa partehar-tzailea» izendatzen zaio, eta metodologia suete honen bitartez, zera antzeman gura da: zentzua, signifikantza, asmoa.

J.H.M. Beattie-k argudiatu du ezen, elkarrekin bizitzeak, bateko, errolak eta statusak, eta besteko, arau eta balore etikoak dakartzalako, etnografoak, alde batetik, harreman sozial enpirikoetatik modelo abstraktuak tankeratu, eta beste alde batetik, harreman sozial enpiriko horiei dagozkien sinesmenak eta balorazio ideologikoak aztertzen dituela. Gregory Bateson-i jarraikiz (1936) kultura bakoitzak badu bere ethosa, erritualak eta forma estetikoak aztertuz ezagutu ahal duguna. Hontaz, «harreman sozialak», «sinesmen eta balio-sistimak» eta «portaera estetiko-erritualak» dira etnografoak lantzen dituen gaiak. Eta berauen zentzua, signifikantza eta asmoa zehaztea, adieraztea da hain zuzen ere etnografoak praktikatzan duen «behaketa partehar-tzailearen» helmuga. Abiabidea *deskripzioa* da. Hauxe besterik ez da etnografoaren lehendabiziko eginbeharra. Bigarre-na, teoria egitea, datuak eremu interpretakor batean agertzea da. Batak ez du zentzurik bestearen gabeen.

Teoriaz eta interpretazioaz dihardugu antropologok, erran nahi baita, geuk ere 'errealitate sozialak' egiten (irudikatzen) laguntzen dugula. Zientziaren zientifismoa mito denez, zientzialariaren neutrotasuna zalantzarri bihurtzen zaigu. Said (1979) Asad (1973) Fabian (1983) eta beste antropologo askok erakutsi dute halakoxerik badela antropologian ere, 'egia etnografikoetan' eredu eta ikuskera kultural nagusi-hegemonikoak badaudela.

Etnografia eta teoria antropologikoa direla eta, Muskildiko etnografiak (portaera sozio-ekonomikoen eta ekoizpen historiko-kulturalenak, alegia) azken urteotako antropolo-gian eztabaidatu diren 'arazo teoriko' deigarri batzuren oihartzuna dakarkigu.

Alde batetik, antropologia interpretatibo-hermeneutikoaren eta sinbolikoaren esparru-tik garatu diren kontzeptuak eta adierazpideak agertzen zaizkigu: bereziki, Clifford Geertz-en eta Victor Turner-en ikerlanei begira idatzi den literatura antropologikoa.

Ildo honetatik abiatutik, prozesu, esangura, testu kulturala, testuingurua, antzezki-zun soziala eta beste zenbait giltza-berba ditugu. Zentzu honetan, bilakaera sozio-historiko bizkorrak testuingurutzat jota, agerpen kulturalak testu modura ulertzen dira. Kritika literarioaren disziplina akademikotik maileguz hartutako hiztegia, beraz, esankorra dugu. Orobat, testu eta kontestuen, bitzuen, arteko loturak, etenak, deiak, ezagutzak eta ukapenak ikertuta, egitura politiko-ekonomiko jakinen aurrean jokalaria sozialen agentzia, euren bizitzako gorabeheretan erabakitzeke guneak eta uneak, baita berauen mugak eta hedadurak ere, zertan diren azaldu gura du azterlariak. Arlo honetatik begietsirik, Muskildiko etnografiak erakusten duenez, prozesuak eta bilakaera sozialak, produkzio kulturalak, ingurugiro historiko-ekonomikoak eta erranahi sinbolikoak 'politikoak' dira.

Lévi-Strauss-en esanetan, gizarte «beroen» eta gizarte «hotzen» artean bereiztu behar dugu. Estrukturalismoaren fundatzaileari jarrai, gizarte beroak 'historikoak' dira, zeren 'historia' fabrikatzen bait dute, eta historiaren fabrikazioaren nozioaz jabetzean bait datza beren ezaugarri hau. Gizarte hotzek, aldiz, historia ukatzera jotzen dute. Hau da, historiko direnez 'historia' daramaten, daukaten gertakizunak 'betiereko egitura' eginda, bihurtarazita agertzen dira jendaurrera.

Antropologiaren ikerketa anitzi nabari zaion 'historia'eta 'egituraren' arteko kontra-rrera azaleko hau gainditzekotan, europear kontestuan bederen, idazki historikoei, edo bestela esanda, historiaren kontzientziaren ekarle ofizialei, agintariei bestelako testigan-tzak, dokumentuak, bertan bertakoak ondoratu behar dizkiegu, historiari buruzko 'barneko'

bertsioen eta historiari buruzko 'kanpoko' bertsioen norabideak aztertu eta gero, Europako nekazal gizarteetako etnohistoriari dagozkion arazotegia eta arrazoia zertarako diren baliagarri eztabaidatu ahal dezagun.

Etnohistoria praktikatu beharrak automatikoki ez dakar konklusio modura baserritar jendarteetan 'tradizioaren' hesiek historia bideratu edo zedatu dutela. Hots, etnohistoria egitea tradizioa ikastea ez den bezalaxe, nekazal gizarteen 'tradizioa' ez da gizarte haien 'historia', zeren eta tradizioak, gertakizunak lez, artefactu historikoak bait dira. Tradizioa, beraz, 'sentsazioa' da: erreferentzia eta aipamen jakinak, aldakorrek dituen zirrara soziala da, alegia.

Muskildiko etnografiak jende talde ekonomiko, kultural eta politiko baten 'desartikulazioaz' berba egiten digu. Era berean, hona ekarri dudana Muskildiko Maskarada inola ere ezin dugu herriko bilakaera orokor zehatz batetik bereiztu. Zentzu honetan, herritar batzu aspaldion bultzatzen dabiltzan beste ekintza folk-kulturalekin batera ikertzekoa da 1987. urteko Maskarada muskildiarra.

Hau dela eta, 1985, eta 1991. urteetako Pastoralak herri dinamika berri baten aipu nabarmenenak ditugu. Ipar Euskal Herriko, Zuberoako eta Muskildiko desartikulazio ekonomiko, demografiko eta kulturala gogoan eukita, Muskildiko iharduera erritualetan era kontziente batez, aurretik pentsatutako helburu bati soeginez plazaraturiko «narratiba erresistentzia»tzat jo behar ditugu. Alegia, kontzientzia politiko, ekonomiko eta kultural berri baten proiektzio eta hedakuntza publiko izan dira azken urteotan Muskildi herriak antolaturiko gertakizun kultural eta tradizio-erritualetan zuberotarrok.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, L., 1986. *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press.
1990. «The Roman of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women». *American Ethnologist* Vol 17, nº 1, February.
- AGULHON, M., 1970, *La République au village*. Paris: Plan.
- ALFORD, V., 1931 «Ensayo sobre los Orígenes de la Mascarada de Zube-roa», *RIEV*, XII.
- APALATEGI, J., 1981, «Introducción a la Historia Crítica de la Producción Oral Vasca». *Ethnica* nº. 17: 5-47, Barcelona.
- 1982 «Historia Gabeko Historia, Entsaio Etnologiko Historikoa» Cuadernos de Sección nº 1, *Antropología, Eusko Ikaskuntza*.
- 1988 *Introducción a la Historia Oral*, Athropos.
- APAOLAZA, J., 1981, «El Baserritarra en la Fabrica». *Ethnica* nº. 17: 50-62, Barcelona.
- ARETXAGA, B., 1988, *Los Funerales en el Nacionalismo Radical Vasco*. Baroja, San Sebastián.
- ARIZCUN CELA, A., 1988, *Economía y Sociedad en un Valle Pirenaico del Antiguo Régimen: Baztán 1600-1841*, Gobierno de Navarra.
- ASAD, T., 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London.
- AUGUSTINS, G., 1981a «Maison et Société dans le Baronnies au XIX siècle». Chiva I. et J. Goy (eds.) *Les Baronnies des Pyrénées*. *Anthropologie et histoire, permanentes et changements*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- 1981b «L'Evolution d'une collectivité paysanne dans les Baronnies pyrénéennes au XIX siècle». Celina Bobinska and Joshep Goy (eds.) *Les Pyrénées et les Carpates*. XVI XX siècles, Editions Scientifiques de Pologne.
- AZCONA, J., 1984, *Etnia y Nacionalismo Vasco*. Ed. Athropos.
- BABCOCK, B. (ed.), 1978, *The Reversible World*, Cornell University Press.
- BAESCHLIN, A., 1968 *La Arquitectura del Caserío Vasco*, Biblioteca Vascongada Villar.
- BAMBERGER, J., 1979, «El Mito del Matriarcado ¿Porqué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?». *Antropología y Feminismo* Harris O. y Kate Young (eds.) Anagrama, Barcelona.
- BARANDIARÁN, J., 1972, *Obras Completas*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.
- BARRENA GONZÁLEZ, A., 1990, *Casa, Herencia y Familia en la Cataluña Rural*, Alianza Universidad, Madrid.
- BATESON, G., 1958, *Naven*, Stanford University Press.
- 1972 «A Theory of Play and Fantasy».

- Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine.
- BAUMAN, R. & C.L. BRIGGS, 1990, «Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life», *Ann. Rev. Anthropology*.
- BEATTIE, J.H.M., 1972, «Understanding and Explanation in Social Anthropology».
- BELMONTE, 1979, *The Broken Fountain*.
- BHAKTIN, M., 1968, *Rabelais and His World*, Cambridge University Press.
- BELTZA, 1978, Jakin.
- BIDART, P., 1977, *Le Pouvoir Politique á Baigorri Village Basque*. Ipar, Bayonne.
- BLOCH, M., 1985, *From Blessing to Violence*, Cambridge University Press.
- BLOK, A., 1974, *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960*, Blackwell, Oxford.
- BOURDIEU, P., 1962, «Célibat et Condition Paysanne», *Etudes Rurales*, n.^{os} 5,6.
- 1972 «Les Stratégies matrimoniales dans les Système de Reproduction», *Annales E.S.C.*, n.^{os} 4,5
- 1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- BOYER, P., 1990, *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge University Press.
- BRAUDEL, F., 1985, *La Méditerranée: L'Espace et L'Histoire*, Flammarion.
- BRISTOL, M. 1985, *Carnival and Theater: Plebeian Culture and Structure of Authority in Renaissance England*, New York: Routledge.
- BURKE, P., 1980, *Sociology and History 1978*, Popular Culture in Early Modern Europe.
- BURNS, R.K., 1963, «The Circum-Alpine Culture Area: A Preliminary View». In *Anthropological Quarterly* 36,3 (July):130-55.
- CAMPBELL, J., 1964 *Honour, Family and Patronage*, Clarendon Press, Oxford.
- CARO BAROJA, J., 1971, 3ed. *Los Vascos*, Itsmo.
- 1965 *El Carnaval. Análisis Histórico-Cultural*, Madrid: Taurus..
- 1988 *Sobre el Mundo Ibérico-Pirénai-co*, ed. Txertoa.
- CARSTEN, J., 1990 «Cooking Money». Bloch, M and J. Parry (eds.) *Money and the Morality of Exchange*.
- CATWE, E.C., 1978, 1978, *Ritual Animal Disguise*, Cambridge & Ottawa: D.S. Brewer; Rowman and Littlefield.
- CHAHO, A., 1856, *Biarritz Entre Les Pyrénées Et L'Océan*. Bayonne.
- CLIFFORD, J., 1988, *The Predicament of Culture*, Harvard University Press.
- CLIFFORD, J. & George MARCUS (eds.), *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.
- COHEN, A., 1974, *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press.
- 1982 «A Polyethnic London Carnival as a Contested Cultural Performance», *Racial and Ethnic Studies* 5(1):23-41.
- COHN, BS., 1962, «An Anthropologist among the Historians», *South Atlantic Quarterly* vol. 61 (13-28).
- 1978 «History and Anthropology: The State of Play», *Comparative Studies: Sociology and History*.
- COLE, J. & E. WOLF, 1974, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in the Alps*.
- COMAROFF, J., 1985, *Body of Power and Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, The University of Chicago Press.
- COMAS d'ARGEMIR, D., 1978, *Familia y Herencia en el Pirineo Aragonés* (Tesis de Doctorado), Universidad de Barcelona.
- 1980 «Sistema d'Herencia i Stratificacio Social: les estrategies hereditaries en el Piriniu d'Arago». *Quaderns de l'ICA.*, 2:25-55.
- COMAS D'ARGEMIR, D. y Joan J. PUJADAS, 1985, *Aladradas y Güellas. Trabajo, Sociedad y Cultura en el Pirineo*

- Aragónés. Cuadernos de Antropología, Anthropos, Barcelona.
- CONNERTON, P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge University Press.
- COX, H., 1969, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Harvard University.
- CROCKER, J.C., 1977, «Ceremonial Mask», *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*, Victor Turner (ed.), Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- DA MATTA, R., 1977, «Constrain and License: A Preliminary Study of Two Brazilian National Rituals», *Secular Ritual*, Sally F. Moore & Barbara Myerhoff (eds.), Amsterdam: Van Gorcum.
- DAVIS, J., 1977, *People of the Mediterranean. An Essay on Comparative Social Anthropology* London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- DAVIS, N.Z., 1875, *Society and Culture in Early Modern France*, Londres.
- DEL VALLE, T y OTROS, 1985, *Mujer Vasca: Imágen y Realidad*, Barcelona: Anthropos.
- DEL VALLE, Teresa, 1988, *Korrika, rituales de la lengua*, Anthropos.
- DESAN, S., 1989, «Crowds, Community, and Ritual in the Work of E.P. Thompson and Natalie Davis». *The New Cultural History*, Lynn Hunt (ed.), University of California Press.
- DORSON, M.R. (ed.), 1972, *Folklore and Folklife*, University of Chicago Press.
- DOUGLASS, W.A., 1969, *Death in Murelaga. Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*. American Ethnological Society. Monograph n°49. Seattle: University of Washington Press.
- 1975 *Echalar and Murelaga: Opportunity and Rural Depopulation in Two Spanish Basque Villages*. London: C. Hurst and Co.; and New York: St. Martin's Press.
- DUMAS, M., 1976, *La Vie Rural dans le Haut Aragon Oriental*, CSIS, Instituto de Estudios Oscenses y de Geografía Aplicada, Huesca.
- DUMÉZIL, G., 1929, *Le Problème des Centaures*, Paris: Paul Géuthner.
- DUVERT, M., 1982-1983, *Anuario de Eusko Folklore*.
- DUVIGNAUD, J., 1976, «Festivals: A Sociological Approach», *Cultures* 3:15-25.
- ECHEGARAY, B., 1933, *La Vecindad, Relaciones que Engendra en el País Vasco*, Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián.
- ERKORKA, A., 1988, *Euskal Antropologok. Barandiaran Antropologia Bilduma*.
- ESTEBA FABREGAT, C., 1971, «Para una Teoría de la Aculturización en el Alto Aragón», *Ethnica*, 2:7-75.
- ETXEZARRETA, M., 1977, *El Caserío Vasco*, Bilbao.
- Euskaldunak, 1984, *Etor*.
- EVANS-PRITCHARD, 1965, *Theories of Primitive Religion*.
- FABAIN, J., 1983, *Time and the Other*.
- FERNANDEZ, J., 1974, «The Mission of Metaphor in Expressive Culture», *Current Anthropology* 15(2):119-145.
- 1977 «The Performance of Ritual Metaphors», *The Social Use of Metaphor*, Sapir, J. & J.C. Crocker (eds.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1984 «Convivial Attitudes: The Ironic Play of Tropes in an International Kajak Festival in Northern Spain», *Text, Play and Story*, Bruner, E. (ed.), American Ethnological Society.
- FDZ. DE LARRINOA, K., 1992, *Mendebalde Urrutiko Euskal Jaiak: Historia, Errituala eta Ospakizuna Antropologiaren Harira*, Eusko Jaurlaritzak.
- FOURQUET, F., 1987, *La Masdarade d'ordiarp*, Boletín del Museo Vasco de Bayona.
- FORTES, M., 1949, «Time and Social Structure: An Ashanti Case Study», *Time and Social Structure*.

- FRANKLIN, S.H., 1969, *The European Peasantry: The Final Phase*. London: Methuen.
- FREEMAN, D., 1976, «The Family System of the Iban of Borneo». Goody, J. (ed.) *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press.
- FRIEDMAN, J., 1988, «No History is an Island», *Critique of Anthropology*, 1(3):7-39.
- GAIGNEBET, 1974, *Carnaval: Ensayo de Mitología Popular*, Barcelona: Alta Fulla.
- GARAMENDI, A., 1991, *El Teatro Popular Vasco: Semiótica de la Representación*, Seminario Julio de Urkijo.
- GEERTZ, C., 1973, «Deep Play: Notes on a Balinese Cockfight», *The Interpretation of Cultures*. 1980a «Blurred Genres», *American Scholar* 49: 165-182. 1980b *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton University Press.
- GELL, A., 1985. «Style and Meaning in Umeda Dance». *Society and The Dance*. Spencer, P., ed. Cambridge University Press,
- GLUCKMAN, M., 1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London 1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford
- GUILCHER, J-M., 1984 *La Tradition de Danse en Béarn et Pays Basque français*, Paris.
- GOFFMAN, E., 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life* 1974 *Frame Analysis*.
- GOODY, J. (ed.), 1976, *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press.
- GOODY, J., (ed.), 1971, *The Developmental Cycle in Domestic Groups*.
- GOODY J., THIRSK J. and THOMPSON E.P. (eds.), 1976 *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe 1200-1800*, Cambridge University Press.
- GOY, J., 1981, «Permanences et Changements: Les Baronnie Pyrénéennes au XVII et XIX Siècles». Celina Bobinska and Joshep Goy (eds.) *Les Pyrénées et les Carpates. XVI XX siècles*, Editions Scientifiques de Pologne.
- GOYHENETXE, E., 1985, *Historia de Iparralde*, Ed. Txertoa.
- GREENWOOD, D., 1976, *Unrewarding Wealth: The Commercialization and Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*, CUP.
- GRIMES, R., 1976, *Symbol and Conquest: Public Ritual and Drama in Santa Fe*, New Mexico, Cornell University Press
- HANDELMAN, D., 1977 «Play and Ritual: Complementary Frames of Metacommunication». *It's a Funny Thing, Humour*, Chapman & Foot, eds. London: Pergamon.
- HEERS, J., 1983. *Fêtes des Fous et Carnavals*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- HEIBERG, M., 1989, *The Making of the Basque Nation*, Cambridge University Press.
- HÉRELLE, G., 1923, *La Représentation Des Pastorales Basques A Sujets Tragiques*. Paris. 1925 *Le Théâtre Comique*. Paris. 1926 *Las Pastorales A Sujets Tragiques Considérées Littérairement*. Paris.
- HERZFELD, M., 1980, «Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems», *Man*, Vol. 15, n°4, 1985 *Rituals of Manhood*, Indiana University Press.
- HOBBSBAWN & RANGER, 1983, *The Invention of Tradition*.
- HORNILLA, T. 1987, *El Carnaval Vasco*, Ed, Txertoa.
- HYMES D., 1975, «Breakthrough into Performance», *Folklore: Performance and Communication*, Ben-Amos, D. & KS. Goldstein (eds.)

- JULIÁ, S, 1989, *Historia Social/Sociología Histórica*, Siglo XXI.
- KAPFERER, B, 1983, *A Celebration of Demons*, Indiana University Press.
- KELLY J.D. & M. KAPLAN, 1990, «History, Structure and Ritual», *Ann. Rev. Anthropology*.
- KERTZER, D., 1988, *Ritual, Politics and Power*, Yale University Press.
- LAKARRA, J.M., 1972, *Aragón en el Pasado*, Madrid, Espasa-Calpe.
- LAN, D., 1985, *Guns and Rain*, University of California Press.
- LASSLET, P., 1983, «Family and Household as Work Group and Kin Group: Areas of Traditional Europe Compared». In Richard Wall (in collaboration with Jean Robin and Peter Lasslet) (eds.) *Family Forms in Historic Europe*, Cambridge University Press.
- 1984 «The Family as a Knot of Individual Interests» In Robert McC. Netting, R. R. Will, and Eric J. Arnould (eds.) *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, University of California Press.
- LAUBURU, 1979, *Etxea ou La Maison Basque*. Les Cahiers de Culture Basque, Mugalde.
- LE ROY LADURIE, 1979, *Carnival in Romans*.
- LEVER, A., 1986, «Honour and Red Herring», *Critique of Anthropology*, Vol. VI, n°3.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1987, *Anthropology and Myth*.
- LEWIS, I.M., 1976, *Social Anthropology in Perspective*, Cambridge University Press.
- LISÓN TOLOSANA, 1966, *Belmonte de los Caballeros*, Princeton University Press.
- MACALOON, J., 1981. *This Great Symbol*. University of Chicago Press.
1984. *Rite, Drama, Festival and Spectacle*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- MANNING, F., ed. 1983. *The Celebration of Society*. University of Western Ontario.
- MÁZERIS, 1933, «Mascadak», *Gure Herria*.
- MCDONNALL, M., 1986, «Celtic, Ethnic Kinship and the Problem of Being English», *Current Anthropology*, Vol. 27, nr.4, August-October.
- MCLAREN, P., 1986, *Schooling as a Ritual Performance: Towards a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*. London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- MCPHEE, P., 1979, «Popular Culture, Symbolism and Rural Radicalism in Nineteenth-Century France».
- MCNEILL, N.M., 1978, *The Metamorphosis of Modern Greece*.
- MEILLASSOUX, C., 1981, *Maidens, Meal and Money*.
- MOORE, H.L., 1988, *Feminism and Anthropology*, Polity Press.
- MORRIS, B, 1987, *Anthropology of Religion*.
- MOSS, D., 1979, «Bandits and Boundaries in Sardinia», *Man*, Vol. 14, n°3.
- MOORE, F.S. & BARBARA MYERHOFF (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam: Van Gorcum.
- MOZOS, I, 1986, *Ihauteriak Euskal Literaturan*, Eusko Ikaskuntza.
- MULLETT, M., 1987, *Popular Culture and Popular Protest in Late Medieval and Early Modern Europe*, Croom Helm, Kent.
- MURPHY, W., 1978, «Oral Literature» *Ann. Rev. Anth.*
- NAKANE, C., 1967, *Kinship and the Economic Organisation in Rural Japan*.
- O'NEILL, B.J., 1987, *Social Inequality in a Portuguese Hamlet*, Cambridge University Press.
- ORTNER, S, 1978, *Sherpas Through Their Rituals*, Cambridge University Press.
- ORTNER S. & H. WHITEHEAD, 1981, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press.

- OTT, S., 1981, *The Circle of the Mountains: A Basque Sheepherding Community*. Oxford University Press.
- PALLARUELO, S., 1988, *Los Pastores del Pirineo*, Madrid, Ministerio de Cultura.
- PEILLEN, T., 1981, «Euskal Antzerki Zaharrenak», *Euskera* 2.
- 1988 *Zuberoako Itzal-Argiak*, Elkar.
- PEACOCK, J. 1968, *Rites of Modernization*.
- PERISTANY, J.G. (ed.), 1965, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weindelfeld and Nicholson, London.
- PINA-CABRAL, J., 1987. «Paved Roads and Enchanted Moors: the Perception of the Past Among the Peasant Population of the Alto Minho». *Man*, vol. 22 n°4, December.
- PITT-RIVERS, J., 1954, *People of the Sierra*, Weindelfeld and Nicholson, London.
- RABINOW, P., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*.
- REBEL, H., 1989a «Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches» *American Ethnologist*, vol. 16, n°1.
- 1989b «Cultural Hegemony and Class Experience: A Critical Reading of Recent Ethnological-Historical Approaches». *American Ethnologist*, vol. 16, n°2.
- ROUGET, G., 1985. *Music and Trance*. The University of Chicago Press.
- ROYCE, 1977. *The Anthropology of Dance*. Indiana University Press.
- SAHLINS, P., 1990, *The Making of the French-Spanish Border*.
- SAHLINS, M., 1974, «The Domestic Mode of Production», *Stone Age Economies*.
- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*, The University of Michigan Press.
1985. *Islands of History*. The University of Chicago Press.
- SAID, E. 1978, *Orientalism*, Penguin.
- SALMOND, 1982 «Theoretical Landscapes. On Cross-Cultural Conception of Knowledge». In *Semantic Anthropology*. ASA n°22.
- SAPIR, J. & J.C. CROCKER (eds.), 1977, *The Social Use of Metaphor*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SCHIEFFLIN, E.L., 1976. *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. New York: San Martin's.
- SIDER, G., 1986, *Culture and Class in Anthropology and History*, Cambridge University Press.
- SCHECHNER, R., 1985, *Between Theater and Anthropology*, University of Pennsylvania Press.
- 1988 *Performance Theory*. London and New York: Routledge.
- SCHECHNER R. and WILLA APPEL (eds.), 1990 *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theater and Ritual*. Cambridge University Press.
- SCHNEIDER, J. & P. SCHNEIDER, 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily*.
- SINGER, M., 1972. *When a Great Tradition Modernizes*. New York.
- SPENCER P., ed. 1985. *Society and The Dance*. Cambridge University Press.
- STRATHERN, M., 1987, «An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, n°2.
- TAUSSIG, M.T., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, University of North Carolina Press.
- TERRADAS, I., 1979, «Els Orígens de la Institució de l'Heure a Catalunya: Vers una interpretació contextual», *Quaderns de l'ICA*, 1:64-97.
- THIRSK, J., 1969 «Younger Sons in the Seventeenth Century». In *History Liv*, 182 (October):358-77.
- THOMPSON, E.P., 1974, «Patrician Society, Plebeian Culture». *Journal of Science History* 7(4): 382-405.

- TURNER, V. 1957 *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press.
- 1969 *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- 1974 *Dramas, Fields and Metaphors*, London.
- 1977 «Variations on a Theme of Liminality». *Secular Ritual*. Sally Falk Moor & Barbara Myerhoff, eds. Amsterdam: Van Gorcum.
- 1982 *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Press.
- 1986 *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Urkizu, P., 1988, *Zuberoako Irri Teatroa: Astolasterrak, Gipuzkoako Kutxa*.
- WAA, 1987, *La Mujer y la Palabra*, Baroja, San Sebastián.
- VAN GENNEP, A., 1960, *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- WHITE, H., 1978 *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- WIKAN, U., 1984, «Shame and Honour: A Contestable Pair», *Man*, Vol. 19, n°. 4.
- WILLIAMS, R., 1980, *Problems in Materialism and Culture*. London: New Left Books.
- WOLF, E., 1966, *Peasants*, Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- 1982 *Europe and The People Without History*
- YRIZAR DE, J., 1965, *Las Casas Vascas*, Biblioteca Vascongada Villar.
- ZONABEND, F., 1984, *The Enduring Memory: Time and History in a French Village*
- ZULAICA, J., 1989, *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. University of Nevada Press.