

Fiestas en el ámbito arrantzale.

Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas

(Celebrations in the Basque fishermen's world. Expressions of sociability and collective identities)

Homobono Martínez, José I.

Universidad del País Vasco

Fac. de CC. Sociales y de la Comunicación. Dpto. de Sociología

Apartado 644

48080 Bilbao

BIBLID [1137-439X (1997), 15; 61-100]

Distintos rituales festivos pautan el ciclo anual de actividades pesqueras y, concretamente, el comienzo de la coteria invernal festividades de expresión comensalística. Estas expresan y reafirman la identidad colectiva de los pescadores y de cada agregado de los mismos -cofradía, tripulación, familia, cuadrilla, sociedad (txoko); así como la identidad local de cada comunidad del ámbito arrantzale. Las fiestas de calle proporcionan, a su vez, la ocasión para que se manifiesten solidaridades articuladas en torno a la vecindad y al género (femenino).

Palabras Clave: Fiesta. Sociabilidad. Identidad colectiva. Comensalidad. Pescador. Cofradía. Tripulación. Familia. Cuadrilla. Sociedad (txoko). Comunidad local. Vecindario. Calle. Género.

Jai-erritual desberdinek inguratzen dituzte arrantzaleen lan eta ihardunaldiak; hain zuzen ere, neguko kosteraren hasiera ospatzen diren jaialdiok oturuntzatan adierazten dira. Jaialdiok arrantzaleen eta arrantzale-talde mota guztien identitate kolektiboak, hala nola, kofradienak, tripulazionenak, famelienak, lagunartekoak, soziedade edo txokoetakoak, eta baita arrantzaleen herri bakoitzako identitate lokala ere, adierazten eta indartzen dituzte. Karrika edo kaleetan ospatzen diren jaiak auzune eta genero (femenino) dituzten ardatz nagusien inguruan artikulaturiko elkartasunak adierazteko abaguneak opesten dituzte.

Giltz-Hitzak: Jaiá edo jaialdia. Gizakoitasuna. Nortasun kolektiboa. Oturantz kolektiboa. Arrantzalea. Kofradia. Tripulazioa. Familia. Lagunartea. Soziedatea edo txokoa. Herria. Hiria. Kalea. Generoa.

Diférentes rituels festives servent à régler le cycle annuel des activités de la pêche maritime et, plus précisément, le commencement de la saison de pêche cotière d'hiver, par des festivités exprimées par des agapes ou banquets collectifs. Cettes festivités expriment et réaffirment l'identité collective des pêcheurs et de chaque agrégé d'eux: confréries, équipages des bateaux de pêche, famille, bande, club (nommé société ou txoko), ainsi que l'identité locale de chaque commune ou village de pêcheurs. Les fêtes célébrées dans les rues donnent, à son tour, occasion de manifester des solidarités articulées du voisinage, des habitants de chaque quartier et du genre (féminin).

Mots Clés: Fête. Sociabilité. Identité collective. Agape ou banquet collectif. Pêcheur. Confrérie. Equipage. Famille. Bande. Club (sociedad ou txoko). Communauté locale. Voisinage. Rue. Gendre.

O. INTRODUCCIÓN

Ninguno de los tres referentes conceptuales que definen tanto el título como el ámbito analítico de este trabajo forman parte del corpus temático nuclear de la antropología de la pesca. Situación muy diferente de la de otros campos subdisciplinarios, como la omnipresente atención prestada a ritos y fiestas por las investigaciones del medio rural, o la preferente consideración por parte de la antropología urbana de cuanto concierne a la sociabilidad y al asociacionismo; sin que sea necesario insistir en la relevancia de las identidades colectivas en el estudio de éstos y de otros ámbitos subculturales, territorializados o no¹.

Tal panorama es imputable a los orígenes de este subcampo disciplinar, vinculados a una antropología económica de corte funcionalista. Pero, sobre todo, a la consideración que asumen la ecología procesual y el marxismo como sus paradigmas metodológicos hegemónicos. Desempeñando un papel muy secundario las perspectivas y estrategias de investigación asociadas a la etnometodología o al simbolismo. A partir de los mismos, las líneas de investigación se orientan hacia el desarrollo económico y la gestión de los recursos de la pesca, la organización social de ésta, sus estrategias de territorialidad, modos y relaciones de producción, o la formación y reclutamiento de la tripulación (Alegret, 1989; Galván, 1988; Galván/Pascual, 1996; Rubio-Ardanaz, 1994).

Otra interesante línea de investigación es la relativa a la particular situación de la mujer de las sociedades locales pesqueras: roles/status, poder/autoridad, etc. Adoptada como temática nuclear a partir de la antropología del género (Cole, 1994; Geraldès, 1989), o bien como un aspecto más (Thompson, 1986). Reiterativamente escorada en exceso hacia los aspectos *materiales* -económicos y sociales- que configuran la subcultura de las comunidades marítimas.

Quizás la única excepción notoria sean los trabajos de Anthony P. Cohen, cuya obra en su conjunto se articula en torno al análisis de la construcción simbólica de la comunidad (1985). En relación con el ámbito concreto de las comunidades pesqueras británicas, su larga serie de estudios preliminares culmina con un estudio antropológico de síntesis sobre Whalsay (1987). Aquí analiza la persistencia en la conciencia colectiva de los pescadores, y del conjunto de los habitantes, del sentido de pertenencia a una comunidad insular bien delimitada a pesar de sus rápidos cambios, explorando las expresiones de esta identidad colectiva, de sus dimensiones simbólicas y sus mitos legitimadores. Sin olvidar otras aportaciones formuladas a partir de la etnometodología y el interaccionismo simbólico. Como la de Paul Jorion en su estudio de la comunidad pescadora de la isla bretona de Houat (1983), o la de Joseba Zulaika sobre la pesca en barcos de altura en Terranova (1981). Ambos priman lo cognitivo y lo simbólico, a partir de los aspectos émicos. Estudiando, por ejemplo, el "orden moral" de la comunidad pescadora, las relaciones informales entre tripulantes, la topología de los sexos en el mar y en tierra, es decir los territorios sexuados de los miembros de una comunidad.

El panorama de la investigación acerca de estas temáticas no es muy diferente en el

1. Situación más matizada en un campo disciplinar tan imbricado con la antropología social como es el de la sociología, y en el que se enmarca mi actividad docente y profesional. Aquí el problema radica en la inexistencia de una sociología especial dedicada al ámbito marítimo, en contraste con las consolidadas sociologías rural y urbana. La emergente sociología local, heredera de los *community studies*, patrimoniales adscritos a ambas ciencias sociales y próxima a la antropología urbana (Tiévant, 1983), considera objetos preferentes de investigación las identidades colectivas, la sociabilidad e incluso el cambio social, aunque no tanto los rituales. El problema radica en que son muy escasas las localidades -parcialmente- pesqueras objeto de estudio. Pointe-Courte, Lorient y poco más entre las sesenta poblaciones estudiadas entre 1977-1981 por el programa *Observation du changement social* (VV.AA. 1986: 35).

Estado Español. La monografía pionera de Ricardo Sanmartín (1982), sobre la comunidad de pescadores de la Albufera valenciana, dedica atención preferente a las creencias, valores y símbolos locales; en particular a las fiestas como indécicas del cambio, a la par que como rituales redefinidores de una nueva identidad colectiva. Este interés cognitivo no informa los estudios posteriores, ni tan siquiera los del fecundo grupo de investigación de la Universidad de la Laguna; lo que no deja de ser sorprendente considerando que su más cualificado representante, Alberto Galván, es autor de un magnífico trabajo de síntesis sobre las fiestas populares canarias (1987). Otro de sus miembros más notorios, José Pascual, apenas dedica un epígrafe a las fiestas patronales, integrado en un interesante capítulo sobre el mundo en tierra, de su estudio sobre los pescadores artesanales canarios (1991). El resto corresponde a las temáticas habituales de la ecología procesual, la economía y las estrategias sociales del ámbito pescador, a partir de los paradigmas metodológicos hegemónicos en la antropología de la pesca (Galván/Pascual, 1996: 135)²

En la antropología marítima vasca, al menos en su adjetivación como social y/o cultural, tampoco existe una excesiva disonancia de intereses cognitivos con respecto a la definición dominante de los temas canónicos de la subdisciplina. A título excepcional, la extensa monografía de Felipe Barandiarán (1982) dedica sendos epígrafes a los rituales festivos, supeditando éstos a la religiosidad popular como objeto de análisis, aunque sin perder de vista su estrecha asociación con el ciclo anual de faenas pesqueras y, en concreto, con la costera del besugo; aportando, además, interesantes observaciones sobre las pautas de sociabilidad intra y supragrupales de los pescadores pasaitarras. Al parecer, me corresponde haber abierto vías de análisis (Homobono, 1986-87, 1992-93) en un ámbito temático como es el de los rituales festivos de nuestros pescadores, en su expresión comensalística, sociable e identitaria (Rubio-Ardanaz, 1996: 265). Aunque sin desdeñar aspectos de la cultura material, como las estructuras económica y social del sector conservero de nuestro litoral (Homobono, 1993). Referentes, al menos el primero, en cuya ampliación temática y analítica persevero³; a la espera de compartirlos -comensalísticamente- con otros investigadores.

Mi propósito aquí es doble. En el marco de unas jornadas cuyo propósito es introductorio a la antropología de las sociedades pesqueras, me ha parecido pertinente nuclear esta intervención sobre rituales festivos en torno a los más específicamente *arrantzales*, cuyas expresiones identifican su ámbito social y territorial de celebración, estableciendo visibles diferencias con otros. Fiestas patronales, romerías, carnavales -e incluso la dimensión comensalística de todos ellos- exaltan, con la particular efervescencia festiva de nuestras comunidades pesqueras, la respectiva identidad local; con cierto particularismo imputable a las diferencias subculturales del ámbito al que pertenecen, pero no muy distintas a las de villas y pequeños núcleos urbanos⁴. Pero son aquellas festividades de otoño, específica-

2. Cabe esperar que la tendencia apuntada sea corregida en un futuro próximo. Así lo hacen esperar investigaciones en curso, como la de Antonio Montesino sobre antropología de la pesca en Cantabria. Este dedica atención preferente a los sistemas rituales y sus cambios (comensalismo, fiestas) y a la variabilidad adaptativa de los agregados sociales pesqueros (tripulaciones, cuadrillas y cofradías), como anuncia el propio autor en un avance de investigación ya publicado (1995: 421-428).

3. El epígrafe dedicado en este trabajo a la mujer y las fiestas de calle constituye una muestra de ello; al que seguirá un estudio -en curso- sobre los rituales cívico-festivos de algunas de nuestras comunidades marítimas, como exaltación de su respectiva identidad local, y dramatización de sus diferencias con las *otras* circundantes.

4. Aunque se haya instituido en casi todas ellas un *Arrantzale eguna*, e incluso una jornada de homenaje a la mujer del *arrantzale* en Getaria, la única diferencia observable con otras jornadas festivas es la profusión de gentes vestidas con el atuendo de faena de nuestros pescadores. Por supuesto que la programación festiva incluye festejos propios del ámbito: procesiones marítimas, regatas, cucañas y gansos, etc.

mente comensalísticas, que ritualizan y pautan aspectos de las faenas pesqueras como el enrolamiento, la elección de cargos y el inicio de la costera invernal, las que resultan indécimas de las identidades del grupo *arrantzale* en su conjunto y de cuantos agregados sociales lo integran: familiar, laboral (tripulación), amical (cuadrilla), asociativo (*txoko*) y gremial (cofradía), al propio tiempo que su complejo entramado de relaciones de sociabilidad. Rituales que expresan la estructura social de las comunidades pesqueras, adaptándose a los cambios experimentados por éstas, al propio tiempo que -como todo ritual- contribuyen a reproducir y eventualmente cambiar la realidad social (Velasco, 1986: 65).

Los trabajos precedentes, ya publicados, me eximen parcialmente de la constricción impuesta por el aparato bibliográfico, documental y crítico entonces utilizado -y citado-, así como de buena parte de la etnografía y datos empíricos de estas festividades, en especial los de tipo histórico y cuantitativo. Ahora se trata de ofrecer una síntesis de los mismos, eso sí revisada y actualizada a la luz de considerandos conceptuales y/o analíticos adicionales.

Pero el subuniverso evocado hasta aquí permanece circunscrito a las expresiones y espacios distintivos de la sociabilidad masculina, aunque con la participación subordinada de algunas mujeres, y salvo el colateral referente familiar.

Nuestra visión de la comunidad *arrantzale* quedaría sesgada si no considerásemos su equivalente femenino. Existen fiestas que, si no son específicamente de mujeres, sí al menos son organizadas por ellas a partir de sus relaciones de vecindad, y desde el *locus* referencial de la calle. Espacio público por definición, donde la presencia del grupo femenino para el ritual permite someter a prueba las tópicas afirmaciones sobre el poder y la presencia social de la mujer en este ámbito⁵. Y, por añadidura, poner de relieve cuanto de urbano tienen las comunidades locales de pescadores del litoral. Tipología urbana que posibilita, a nivel productivo, la secular organización y control gremial de la pesca (Ortega, 1996: 201-202). Y que cataliza la transformación de la sociabilidad *arrantzale* tradicional, de informal y vinculada a los grupos primarios -amical, laboral y familiar- en asociacionismo masculino y comensalístico, así como de agregado residencial para las mujeres de cada vecindario. Referentes ambos netamente asociados a lo urbano.

El carácter novedoso de este segundo epígrafe sí que exige, a diferencia del anterior, la aportación del material etnográfico y del aparato crítico correspondiente.

1. COMENSALIDAD FESTIVA EN EL ÁMBITO ARRANTZALE

1.1. El comensalismo arrantzale

Existe una amplia tipología de prácticas comensalísticas propias de los pescadores. Algunas de ellas son ocasiones ritualizadas que tienen lugar durante la festividad patronal de su cofradía u otras solemnidades gremiales, así como con ocasión de festividades populares

5. Comunes al conjunto de los textos antropológicos, sociológicos, históricos, geográficos o simplemente literarios sobre la mujer de las comunidades pesqueras. Rasgos de la personalidad vital de estas mujeres *marineras*, forjados por la dureza de sus condiciones de vida y el desamparo, que José Ortega resume así para las de nuestro vecino litoral de Cantabria: "Si el trabajo les permitió afirmar su personalidad colectiva desenvuelta, retardadora, insumisa, libre en sus modos de actuar, extrovertida, combativa, locuaz, ese mismo trabajo les facilitó una cierta independencia personal, la autonomía de carácter, la capacidad de decisión y una evidente autoestima, sin la cual sería difícil comprender la (...) metamorfosis del desaliño del trabajo a la cuidada presencia del ocio" (1996: 265).

de su respectiva comunidad local: romerías, fiestas patronales, carnavales, etc.⁶. Todas éstas son, si no privativas, sí al menos diferenciadas para este colectivo socioprofesional de los pescadores, integrado en una sociedad local más amplia y heterogénea, y segmentado al propio tiempo por toda una tipología de grupos primarios que se corresponde con las expresiones de sociabilidad propias de un agregado de referente laboral, pero en torno al cual se articula una subcultura *arrantzale* específica⁷.

Además de los ya enunciados, existe otro tipo de festividad específicamente comensalística, generalizada al conjunto de la comunidad pescadora pero originalmente celebrada por los tripulantes o *compañía* de cada embarcación y vinculada al tránsito de los diferentes umbrales que pautan el ciclo anual de faenas pesqueras. Constituye una extensión al tiempo festivo de otra comensalidad cuasi cotidiana derivada de sus vínculos profesionales, ya que tenía lugar tras la *partija* o reparto semanal de los beneficios obtenidos durante cada semana. Nos ocuparemos aquí de estudiar las expresiones de comensalismo ritual asociadas a la costera referencial de este ámbito, la invernal o del besugo.

Y es que, de acuerdo con el perspicaz análisis de Baktin (1965:253), el comer colectivamente era, en la sociedad tradicional, inseparable del trabajo colectivo, constituyendo este acto social el corolario del trabajo y de la lucha contra la Naturaleza, durante el cual se ingieren alimentos arrebatados solidariamente a ésta. Trabajar y comer son dos fases de un mismo proceso: el del prometeico combate del hombre contra la Naturaleza, que termina con la victoria del primero.

La comida en común constituye un medio universal para expresar sociabilidad y reforzarla⁸. El hecho de comer trasciende su aspecto nutritivo para revestir connotaciones sociales y ceremoniales, ya que la mesa es por excelencia el lugar del convivial, y la comida una técnica simbólica, una metáfora de la socialidad intimista que establece esta comunión en los momentos festivos (Maffesoli, 1990: 159). El hecho de efectuarse en común suscita un enorme potencial socializador, ya que “anuda al exclusivo egoísmo del comer una frecuencia del estar-juntos, una costumbre del estar-unidos, como sólo muy raramente es alcanzable por medio de ocasiones más elevadas y espirituales” (Simmel, 1983: 263 y ss.). La mesa en común subraya la identidad de problemas e inquietudes mediante la ingestión de los mismos alimentos. La comensalidad promueve la formación de *societas* estableciendo vínculos de sentimiento y de obligación entre quienes comparten una comida. Compartir con otros unas viandas implica inscribir la identidad individual en una identidad grupal; y los usos y hábitos alimentarios están vinculados con determinadas subculturas -como la *arrantzale*-, vehiculando la identificación de los comensales con ésta (Contreras, 1993: 58-67; Lisón, 1979: 162-167; Stourzde/Strohl, 1982: 229-237).

6. Por lo que al ciclo festivo de Bermeo respecta, puede consultarse el correspondiente epígrafe del trabajo colectivo de Uetena Taldeak (1981: 307-324). En mis dos publicaciones precedentes evoco algunas festividades comensalísticas de pescadores al margen de la costera invernal, que incluso aquí se citan ocasionalmente.

7. Asumo el concepto de sociabilidad, entendiéndola como el conjunto de relaciones sociales efectivas, que vinculan entre sí a los individuos, bien mediante lazos interpersonales o de grupo: redes de amigos, de parientes o de vecinos, reencuentros, reuniones. Y que comprenden desde sus aspectos más informales o espontáneos, vinculados a grupos primarios, hasta los escasamente formalizados de asociaciones amicales y similares (Bidart, 1988: 623; Bozon, 1984: 12-13; Homobono, 1994a: 231-232).

8. El comensalismo ha sido considerado, a lo largo de la historia de la sociología y de la antropología, al menos a partir de Robertson Smith y de Emile Durkheim, como promotor de solidaridad, de creación de vivencias comunitarias y como indicador de las relaciones sociales (Goody, 1995: 23-265).

En cuanto al ritual festivo, éste interrumpe la monotonía del tiempo de trabajo pero, lejos de situarse en oposición a éste, ambos se complementan dialécticamente, al menos para la sociedad tradicional⁹. En este contexto, donde la alimentación cotidiana era austera y escasa, la fiesta se asociaba indisolublemente a una buena comida en común, cuyo carácter festivo se veía reforzado por la abundancia excepcional del yantar. Las fiestas establecen rupturas en la sucesión lineal del tiempo y del trabajo, jalonando el transcurrir de las actividades económicas a lo largo del año. Fiestas y comensalidad festiva se refieren con frecuencia al trabajo, de acuerdo con las características del medio ecológico y del factor estacional concreto.

La comida en común consagra y refuerza los vínculos creados por el trabajo, y el comensalismo festivo se asocia a los rituales de fin de siembra o de cosecha, en el ámbito rural, o de principio y fin de costera en el ámbito *arantzale*. El comensalismo festivo es el acto definitorio del tipo de fiestas aquí estudiadas que, sin embargo, está sometido a otros imperativos: los propios de la estación (factor temporal), y su celebración en un medio ecológico determinado (factor espacial), por lo que se hace preciso contextualizarlas en relación con estos referentes. Resulta evidente que tienen lugar en un ámbito ecológico, el *arantzale*, y que se celebran durante una estación, la otoñal, caracterizada por la costera referencial para nuestros pescadores¹⁰.

1.2. Fiestas de noviembre, costera del besugo y organización gremial

El factor estacional imprime carácter a la vida cotidiana y a las fiestas del ciclo anual. Los rigores climáticos invernales y la ralentización del ciclo productivo someten a pescadores y agricultores a un cambio de actividad, el repliegue hacia el espacio doméstico y vecinal, con la consecuente reactivación convivencial de sus propios grupos primarios. Paralelamente, las fiestas de otoño-invierno se enmarcan en un contexto de progresiva escasez alimentaria que el calendario festivo tratará de paliar. Desde San Martín hasta Carnavales niños y mozos celebran cuestaciones de viandas; estos subgrupos, además de las familias, vecinos o pescadores intensifican las ocasiones festivas de comensalidad intragrupal.

Fuertes temporales del noroeste obligaban a quedarse en tierra a las frágiles lanchas de los pescadores de nuestro litoral¹¹. Esta situación de penuria estacional se agudiza cuando, en épocas recientes, el besugo comience a escasear y todavía las innovaciones técnicas y el incremento del nivel de vida *arantzale* no hayan compensado este imponderable. Actualmente, y a pesar de las campañas en aguas lejanas, buena parte de la flota artesanal y de superficie se ve abocada al paro estacional desde comienzos o mediados de noviembre.

9. Para no resultar reiterativo, remito únicamente al certero análisis efectuado al respecto por Honorio Velasco (1982: 8-9).

10. Con respecto al comensalismo de tipología o de origen rural, remito a dos de mis trabajos precedentes sobre este ámbito, donde se estudian su inserción en rituales festivos propios de cofradías vecinales y de romeros (Homobono, 1989 a y b).

11. Durante la segunda mitad del siglo XIX la costera invernal aún marcaba el grado máximo de actividad de los pescadores vascos, suponiendo el besugo el 40% del valor total de sus capturas anuales. Pero ya en 1924, y a pesar de la introducción de los vaporcitos, los pescadores de Bermeo pasaban en tierra sesenta días de esta costera invernal, a causa de las inclemencias climáticas.

La impronta invernal caracteriza las fiestas del periodo como intimistas. La comensalidad amical o familiar, en ámbitos cerrados, se contraponen a las fiestas callejeras y multitudinarias del verano; el fuego doméstico y el tizón navideño a la hoguera pública de San Juan. El invierno y sus festividades son propicias a la comunión grupal, y ningún tipo de expresión festiva vehicula esta función mejor que la comensalidad.

Los elementos materiales de estas fiestas, las viandas consumidas, dependen menos de las preferencias de los protagonistas que de sus hábitos culturales, pero sobre todo de los condicionantes impuestos por la estación (tiempo) y por su celebración en un medio ecológico determinado (espacio). La de noviembre es una comensalidad estacional, indisolublemente asociada con alguno de los productos propios de la época y del ámbito.

En el ámbito *arantzale* persisten los platos característicos de la dieta de a bordo: guisado, *porrusalda*... además de la especie propia de las capturas estacionales: el besugo. En puertos como Bermeo o Mundaka, con un amplio *hinterland* agrario, también los embutidos y productos cárnicos de origen porcino, puesto que con San Martín se abre el periodo sacrificial del cerdo. Por último las castañas -asadas-, fruto típicamente otoñal, otrora de gran importancia en la dieta tradicional de todo el litoral cantábrico, cuyo recolección de efectúa en noviembre, mes de difuntos por excelencia. Entre principios de mes, San Martín y fechas inmediatas se celebran en todo el occidente europeo fiestas de ritualización funeraria asociadas a las castañas asadas¹². Entorno temporal para la degustación del primer *chacolí* de la cosecha, cultivado hasta finales del siglo XIX por los pescadores en sus pequeños huertos, a lo largo del litoral vasco y también en el cántabro (Thalamas, 1935; 107; Ortega, 1996: 207). Invariablemente la base alimentaria de estas fiestas comensalísticas la integran las castañas asadas y el vino nuevo, símbolos de muerte y de vida eterna.

El ritual festivo interrumpe la sucesión lineal de los trabajos y de los días, ubicándose en momentos de transición del ciclo anual, y de esta forma pauta y ordena el tiempo. En el ámbito *arantzale*, el inicio de cada costera desempeña el papel de umbral entre diferentes fases del ciclo productivo anual¹³. Las festividades de noviembre, umbral clave de este ciclo, ritualizan el inicio de la costera invernal¹⁴. Esta temporada, referencial para la práctica pescadora y para la vida marinera en su conjunto, marcaba un hito tanto en lo referente al establecimiento de contratos de enrolamiento como, en ocasiones, de elección de cargos en las cofradías: Ritual festivo y relaciones contractuales se atienen a la regulación de una misma normativa consuetudinaria.

A lo largo de noviembre daba comienzo en todo el litoral cantábrico la costera del besugo, entre los días 11 y 30 de ese mes, es decir entre San Martín y San Andrés, extendiéndose

12. Ciñéndonos al litoral cantábrico estas fiestas se denominan *Magosto* en Galicia, *Magüestu* en Asturias, *Magosta* en Cantabria y *Kastañarre Eguna* en la comarca del Deba Medio. Pero se celebran, asimismo, en Cataluña, Salamanca, Extremadura, Portugal o Venecia. Muchas de ellas han experimentado una evolución similar a la de nuestra comensalidad *arantzale*, convirtiéndose en fiestas populares y públicas.

13. La flota de superficie ha venido realizando tres campañas o costeras al año. La de la anchoa, de marzo hasta mediados de junio (Carnavales a San Pedro); la del bonito, desde comienzos de julio hasta el 12 de octubre; la invernal o del besugo, desde San Martín hasta el Domingo de Carnaval (Homobono, 1991).

14. Al igual que otros rituales festivos pautan el comienzo de las restantes costeras. Los *Aratustiek* (Bermeo, Ondarroa) o San José (Castro), han desempeñado este papel de umbral entre la costera invernal y la de primavera. Los *marineros* de Comillas festejan al *San Pedroco* local, entre las costeras de la anchoa y del bonito y los de Ondarroa lo hicieron por *San Pedro Txiki*, celebrando fiesta los marineros segmentados en cuadrillas de amigos (A.Z.). En San Juan de la Arena (Asturias), procesión marítima -recuperada en 1984- y festejos por San Telmo celebran el regreso a puerto de los *marineros*, una vez concluida la costera del bonito (D.G.).

se hasta finales de febrero o comienzos de marzo. Este entorno temporal fue variable para cada puerto y época, de acuerdo con prescripciones consuetudinarias, a menudo convertidas en norma formalizada. Bermeo, Castro y Laredo iniciaban su costera del besugo el día de San Martín -11 de noviembre-; los pescadores de Mundaka, Lekeitio y Ondarroa el día 25, festividad de Santa Catalina; Castro y Laredo por San Andrés, el 30 de este mismo mes. A finales del siglo XIX algunos de estos puertos, más el de Mutriku, daban principio a sus faenas el 1 de diciembre.

En definitiva, no existe unanimidad en la elección de fecha para este umbral. Por ello no es de extrañar que elecciones, contratos y celebraciones comensalísticas vinculados al comienzo de esta costera se adecúen a festividades simbólicamente significativas para los pescadores de cada puerto, como las de las advocaciones patronales o copatronales de sus respectivas cofradías: San Martín en Laredo y Santander; Santa Catalina en Mundaka y San Sebastián; San Andrés en Castro Urdiales y Lekeitio (Homobono, 1986-87: 308-312).

1.2.1. Juntas y elecciones en las cofradías

Siendo la campaña del besugo el referente del ciclo anual de actividades pesqueras, su inicio marcaba un hito para éstas y para la vida administrativa de las cofradías. Algunas de ellas, en particular las aquí estudiadas, designaron al efecto alguna de las festividades precitadas para celebrar junta anual y elegir nuevos mayordomos y otros cargos, ya desde el siglo XVI. La de San Martín en Bermeo, así como en Plentzia, Laredo o Santander, mientras que las ordenanzas de Lekeitio sancionaban la validez del nombramiento de sus señeros a partir de esta misma fecha. La cofradía de Mundaka, aunque flexibilizando el entorno temporal en la práctica, establece al efecto el día de Santa Catalina; fecha en que la de Castro procede a la elección de *talayeros*, espaciando la de sus restantes cargos¹⁵. Tan sólo la evolución de las pesquerías, con el gradual alejamiento de muchas embarcaciones, ha modificado sustantivamente este calendario¹⁶.

Esta efeméride, de alto potencial significativo para cada cofradía, fue solemnizada por ellas con un conjunto de festejos denominado *cofradía* por antonomasia; integrado por funciones religiosas, el acto de designación de cargos, festejos profanos y un acto confraternizador de carácter comensalístico. Este último aspecto festivo se concretaba en los banquetes, meriendas, desayunos o refrescos ofrecidos el día de *cofradía*, cuyo esplendor originario fue menguando con el paso del tiempo hasta las postrimerías del Antiguo Régimen (Erkoreka, 1991: 142-144; Homobono, 1986-87: 315). Por lo demás, las ocasiones ritualizadas de comensalismo organizadas por estos gremios se extienden a lo largo de todo el ciclo anual.

Las cofradías costean tales expansiones comensalísticas, pero segmentando su celebración por compañías de lanchas; Existieron copiosos banquetes, como en Laredo, o comida en casa de los maestros de pinaza, como en Plentzia. Pero el más modesto caso de Bermeo¹⁷ puede ilustrar la celebración prototípica de esta designación de mayordomos

15. Otras muchas cofradías celebraron el acto de referencia en torno a las festividades de advocaciones patronales arquetípicamente pescadoras -San Pedro o San Nicolás- así como en otras fechas diversas (Erkoreka, 1991: 140-141).

16. Así, por ejemplo, Bermeo trasladó la celebración de su junta general al martes de Carnaval en 1965, si bien las merluceras continuaron realizando una de sus reuniones particulares el 12 de noviembre, al menos hasta 1986.

(Homobono, 1986-87: 312-214, 328-332; 1992-93: 136, 162).

1.2.2. Contratos de embarque y comensalidad de tripulantes

Son muchos los puertos del litoral cantábrico donde, en alguna de las fechas precitadas para el inicio de la costera invernal, se regulaban los contratos de *acompañamiento* o *compañía* entre marinos y maestros de pinazas. El día de San Martín o su víspera lo estipulan a estos efectos las cofradías de Bermeo, Lekeitio, Plentzia, Laredo, Santander... en sus respectivas ordenanzas más antiguas; los marineros de Mutriku y Mundaka comenzaban su periodo contractual el día de Santa Catalina. Compromiso vinculante hasta las Candelas, domingo de Carnaval o Pascua Florida, según casos.

Este acto contractual dará lugar a una ocasión ritualizada de comensalismo. La constitución de cada tripulación será sancionada mediante un banquete, ofrecido por el patrón o maestro de chalupa a los componentes de la misma. Este acto, refrendado comensalísticamente, establece los vínculos propios de *compañía* o asociación laboral entre propietario y tripulación de la embarcación; no pudiendo despedirles aquél, ni abandonar éstos la lancha hasta el fin del periodo de referencia.

Tales prácticas no resistirán el impacto combinado de las estrecheces financieras, las admoniciones eclesíásticas que ven en ellas ocasión de irreverencia, y la mentalidad racionalista que juzga como improductivo e irracional cualquier gasto festivo¹⁸. El final del Antiguo Régimen y sus secuelas supone el declive de esta comensalidad de los agregados más elementales de la sociabilidad *arrantzale* (Homobono, 1986-87: 314-315; Erkoreka, 1991: 301-303).

Sin embargo, y aunque desprovista de este grado de formalización, la comensalidad entre tripulantes persistirá hasta bien entrado nuestro siglo. Así sucede con las festividades que nos ocupan, los *Aratustiek* y otras¹⁹. La persistencia de la comensalidad ritual entre tripulantes demuestra la mayor cohesión de los grupos primarios de los pescadores, en este caso de referente laboral. Estudiaremos aquí su pervivencia festiva en nuestras puertitas de Bermeo, Mundaka, Lekeitio y Getaria; así como también en Castro-Urdiales, población tan vinculada a Bizkaia (Murguía/Garay, 1997).

17. El día de San Martín está exento en Bermeo de celebraciones públicas, y reducido a las religiosas y comensalísticas más acordes con las festividades invernales: Básicamente, el gasto efectuado se dedicaba al consumo del vino repartido en esta ocasión, como en otras, a las compañías de lanchas. Práctica ésta que perdura hasta el siglo XIX con ocasión de la fiesta de San Martín, así como de la romería que las "Compañías de Barcos" efectuaban a San Juan de la Peña (Gaztelugatxe), a modo de rogativa para obtener buena pesquería, en fecha inmediata y al comienzo de la costera del besugo.

18. La cofradía de Mundaka pone término a estas comidas en 1806, sustituyéndolas por un simple refresco de vino. Con el comienzo del actual siglo van desapareciendo en Castro las *compañías*, denominación de las reuniones de tripulantes en la bodega de su barco para celebrar las festividades de San Andrés y la Concepción, al comienzo de la costera de invierno, así como la de San José, en el inicio de la costera de primavera (Homobono, 1986-87: 315-316; Erkoreka, 1991: 310).

19. Como la romería a Gaztelugatxe el día de San Juan Bautista, a la que acudían los tripulantes de cada embarcación bermeana junto con sus hijos y, en ocasiones, allegados y amigos. Allí se comía guisado, o bien bacalao con pimientos, preparado por las *neskatillek* en su respectiva lonja.

1.3. Fiesta y grupos para el ritual comensalístico

1.3.1. La cofradía

Las funciones principales de las cofradías de pescadores, al igual que las de otros colectivos de carácter gremial, son regular las actividades específicas de sus asociados; es decir las faenas pesqueras, los tiempos, espacios, técnicas y artes de pesca. Paralelamente, garantizan el control laboral y social por parte de propietarios y patrones. A estos fines primordiales, así como al socorro mutuo de sus afiliados, consagrarán estas formalizadas hermandades marítimas la mayor parte de los artículos de sus ordenanzas. Sin embargo, y a diferencia de las cofradías aldeanas o artesanales, y de la generalidad de las religiosas, en estas de pescadores no existen necesariamente ocasiones ritualizadas de comensalismo. De las prácticas antes citadas tan sólo sobrevivirán los frugales refrigerios ofrecidos por algunas cofradías el día de su festividad patronal (Homobono, 1991: 96; Ortega, 1996: 217-221).

Corresponde a las cofradías determinar si cada una de estas festividades es día de bandera o *etxeguna* a efectos laborales. Lo son efectivamente la de San Martín en Bermeo y la de Santa Catalina en Mundaka. Por San Andrés, los pescadores artesanales castreños guardaban tres días de bandera, quedando supeditados los de altura a la decisión de sus respectivos patrones, mientras que esta fiesta no es ni ha sido *etxeguna* en Lekeitio²⁰. La cofradía determina, de esta forma, el carácter de tiempo libre de estas fiestas, en las que participa corporativamente asistiendo a los oficios religiosos y poco más (Homobono, 1986-87: 323, 329-330, 345; 1992-93: 137, 161-162, 174).

Serán otros los grupos que recaben la fidelidad del pescador, aquéllos de tipo primario cuya estrecha interacción suscita un fuerte sentimiento del *nosotros*, de acuerdo con una gradación jerárquica que se adecúa a las circunstancias históricas. Tripulación, cuadrilla, *sociedad* o *txoko*, familia y cuasi-grupo de vecindad. Estos agregados, generalmente informales o de escaso grado de formalización vinculan su interacción colectiva a los rituales cotidianos y festivos; y particularmente a las expresiones comensalísticas de la costera invernal, actuando como grupo para el ritual festivo. Las fiestas aquí estudiadas actúan, recíprocamente, como rituales para los grupos, ya que contribuyen a la reproducción y continuidad de los mismos (Moreno, 1987: 15,19).

1.3.2. La tripulación y su espacio convivencial

Entre los compañeros de una misma embarcación existe una afinidad tan estrecha que establece entre ellos vínculos de grupo primario. Afinidad de intereses, derivada de un trabajo que se realiza en equipo y cuyo sistema de reparto del producto *-a la parte-* contribuye a estrechar la cohesión grupal. Pero las raíces de su solidaridad se encuentran en la estrecha convivencia y participación en unas condiciones de vida plenas de incomodidades y privaciones, con jornadas de trabajo largas y tediosas, insuficiente descanso y permanente riesgo potencial. Inconvenientes agravados por la prolongación separación de la familia y el cuasi-extrañamiento de los pescadores del resto de la población local, al menos en la sociedad tradicional. Más allá de su inmediatez como agregado de referente laboral, la sociabilidad de los compañeros de embarcación implica una participación común de vida, suscitan-

20. La evolución actual de las faenas pesqueras resta efectividad a estas disposiciones formales: el paro estacional de invierno retiene en tierra a muchos pescadores, mientras que otros se hallan faenando en lejanas aguas.

do un fuerte sentimiento del *nosotros* grupal. Cuanto mayor fuese el periodo de enrolamiento en común, la tripulación se aproximaba más al tipo ideal de comunidad, desbordando sus vínculos el tiempo de trabajo para cristalizar como relaciones amicales durante el disfrute del ocio. La integración de este grupo se ve favorecida por la escasa estratificación existente originariamente entre sus integrantes, ya que únicamente el *txo* y las *neskatillek* o mozas de barco participaban subordinadamente en el mismo (Homobono, 1986-87: 317).

El espacio convivencial de cada embarcación será primeramente su propia lonja, *loijje* o bodega, y después la taberna. En esta sede social se procede al reparto semanal del producto de la pesca *-partillie* o *partija-*, se organizan meriendas entre compañeros de tripulación, al propio tiempo que se desarrollan las prácticas cotidianas de esparcimiento y la comensalidad ritual propia de las festividades *arrantzales*. Se trata de un ámbito extrafamiliar, pero cuya denominación alternativa *-txalupetxe-* evoca resonancias domésticas.

Las partijas, en concreto durante la costera del besugo, se celebraron cada semana, habitualmente el sábado. Tras cada reparto, en Bermeo se celebraba el *txalupetxekue*, ágape preparado por las *neskatillek* a base de guisado. Los pescadores de Mundaka, por su parte, comían un guisado de carne, con queso y membrillo de postre, participando en ocasiones los hijos de los tripulantes. En Lekeitio era habitual que los compañeros de embarcación cenasen en su *txalupetxe* besugo asado en salsa roja, además de frutos secos. Algo similar sucedía en Castro donde, como en otros puertos cantábricos desde Pasaia hasta Cudillero, tras cada partición o *compaña*, los miembros de la tripulación referendaban sus lazos de pertenencia y solidaridad asando y compartiendo el pescado propio de cada época y bebiendo de un azumbre de vino, con cargo al *monte mayor* (Sánchez, 1994: 40,42). En Laredo los lazos comensalísticos propios de este acto vinculaban, a finales del siglo XIX, al agregado más inclusivo de todos los asociados a la embarcación²¹. Más adelante, las partijas se irán espaciando en el tiempo por ausencia de buena parte de la flota, y con ellas van desapareciendo las comidas que seguían regularmente a las mismas, sustituidas por un simple *amai ketako*, así como los ágapes festivos de los tripulantes.

Entre 1920 y 1940 se produce el tránsito hacia un espacio en principio extragrupal: la taberna²². Cada embarcación frecuentaba una determinada taberna en exclusiva, convertida en nueva sede social y lugar de aprovisionamiento, adonde los tripulantes trasladan todas las prácticas ya descritas, así como las comidas propias de sus festividades²³. Significativamente la denominación de *txalupetxe* se transfiere al nuevo ámbito -Bermeo, Lekeitio-, denominándose *txalupetxekue* al ágape allí realizado.

La taberna abastece de víveres a sus barcos clientelares. Los patronos de éstos, entre diez y veinte por taberna en Bermeo, se reunían cada mañana en ésta antes de salir a la mar. Al atardecer, algunos barcos emprendían el regreso a puerto a toda máquina, con objeto de "coger el cuarto de hora de la taberna", y poder consumir el consabido cuartillo de vino por

21. A saber: armador, patrón, marineros, mozas de barca y ancianos; e incluso, en ocasiones, las mujeres, deudos y amigos de los asociados.

22. El proceso de transición desde uno a otro ámbito se realiza gradualmente. En Bermeo y Mundaka tras cada partija, el patrón entregaba una cantidad para que los pescadores tomaran un café completo o un *amaiketako* en la taberna. Por San Martín los *arrantzales* bermeanos, tras haber cenado en su lonja, acudían a la taberna para tomar café, copa y puro.

23. Además de los aquí estudiados, hubo ágapes de *Aratustiek* en Bermeo y Ondarroa; de Viernes Santo en Lekeitio y Castro; en este último puerto también por San José, al inicio de la costera primavera. Así como por las festividades o efemérides santorales de cada embarcación.

tripulante. Y es que, en todos estos puertos, el patrón invitaba al *kuatilloko* (Lekeitio) o *bote-llín* (Castro) a cada pescador que hubiese *largado el arte* (aparejos) a la mar, así como a otros repartos puntuales de vino. En su respectiva taberna merendaban los pescadores lekeitiarras una *cashuelita* de *jaki* o *amuzki* -pescado fresco o salado- traída al efecto desde casa. También la finalización del pintado de la embarcación proporcionaba una ocasión adicional para la comensalidad entre tripulantes (Lekeitio, Ondarroa). La taberna, en cuanto local no exclusivo: y público, implicará una cierta apertura del intragrupo hacia los más amplios agregados de la comunidad *arrantzale* y del conjunto de la sociedad local (Homobono, 1986-87: 318-319, 344-347; 1992-93: 137-138, 164-165, 173-175).

Estos vínculos comensalísticos entre los pescadores de una misma embarcación se hicieron extensivos a las festividades del ciclo invernal. Cada una de ésta era celebrada en la *loijje*, taberna -o *tienda* (Castro)- a modo de comunión que sancionara sus nuevos vínculos contractuales.

Frecuentemente, los pescadores acudían acompañados por alguno de sus hijos, capitalizando la comensalidad festiva para paliar la crónica escasez alimentaria doméstica. Niños y *neskatillek* se situaban en la periferia del local; el *txo* (Bermeo) o *chicho* (Castro) servía vino, pero no participaba en el ágape. La base del menú tradicional era un abundante guisado de carne con patatas o bien *porrusalda*, además de castañas asadas y nueces como postre, en Bermeo; besugo, sustituido en ocasiones por guisado o *saiieski* (costilla), además de castañas asadas, en Lekeitio; caracoles en Castro. La sobremesa era amenizada por tertulias, y animados bailes al compás de guitarras en Mundaka y Castro, con participación de sus mujeres. Los gastos de estas cenas se deducían del *montón*, *monte mayor*, *montemaiorra*, o importe total de las capturas semanales de cada embarcación.

Cuando la taberna se consolida como ámbito hegemónico, opera como una extensión de la *loijje*, e incluso son todavía las *neskatillek* quienes se encargan de preparar la cena. Se opera, en cambio, una ligera diversificación del menú: en Castro la merienda de bacalao con pimientos, que precede inexcusablemente a la cena familiar; en Bermeo la incorporación de la morcilla, la sopa de chorizo, la costilla y el besugo.

1.3.3. La cuadrilla

El proceso de sustitución de tripulación por cuadrilla, como grupo primario preferente de los pescadores, es paulatino; comienza con el tránsito a la taberna y culmina con la asociación de cuadrillas para promover *txokos*. Este tránsito, tardamente operado en Bermeo entre 1950 y 1965, se asocia con un sustancioso incremento de los ingresos de los pescadores, que permite a éstos optar por el tipo de acompañamiento amical y costear su propia cena de San Martín, prescindiendo de anteriores fórmulas corporativas^{23b}. La distensión de vínculos entre tripulantes se acompaña a una progresiva división y diferenciación del trabajo, a medida que se pasa de las lanchas a los vaporcitos y más tarde a la navegación a motor.

23 b. En Ondarroa el tránsito es más tardío, aunque sin relación con la comensalidad invernal. El *Arrantzale Eguna*, instaurado en las fiestas patronales de Andra Mari hacia 1962, comenzó a celebrarse entre tripulantes y en sus bodegas; pero, al cabo de poco tiempo, empezaron a reunirse cuadrillas de 40 o 50 amigos -pescadores o no, e incluso de Bilbao- para comer *mamitako* en alguno de estos locales (A.Z.).

La cuadrilla, expresión amical de la sociabilidad informal, constituye un tipo de agregación social voluntaria, de cristalización grupal de las relaciones interpersonales, que se identifica como grupo primario de pares o iguales. Sus actividades preferentes se encuadran en los ámbitos espacial y temporal del ocio. La interacción entre sus miembros se expresa mediante charla, chiquiteo y una acusada dimensión comensalística (Homobono, 1985: 249 y 1994: 239—242; Cucó, 1995: 114-123). En el ámbito *arrantzale*, y además del componente generacional, la profesión de pescador es un importante referente, aunque los miembros de la cuadrilla faenen en diferentes embarcaciones, e informa todo tipo de actividades²⁴. A partir del compañerismo *arrantzale*, la cuadrilla se basa en la afinidad electiva. En etapas posteriores, las cuadrillas de pescadores dan cabida a amigos de otras profesiones.

Allí donde el colectivo *arrantzale* carecía de peso demográfico suficiente como para constituir una comunidad diferenciada del resto de la sociedad local, las manifestaciones de sociabilidad privativa serán menos perdurables. Las tabernas de Mundaka eran frecuentadas también por marinos y baserritarras, y ya durante la década de los cuarenta cada pescador comía o cenaba el 25 de noviembre con su cuadrilla, integrada por pescadores o no. Las cuadrillas mundakarras celebraban Santa Catalina cenando besugo y castañas asadas en alguna de las tabernas del pueblo, y más adelante caracoles. Tras cenar en una taberna, las cuadrillas de *arrantzales* bermeanos permanecían toda la noche consumiendo rondas de copas y cantando por diversos establecimientos de la villa (Homobono, 1986-87: 319, 348; 1992-93: 138).

1.3.4. El txoko

La sociabilidad amical vehiculada por la cuadrilla se va a concretar en la promoción de un nuevo ámbito comensalístico: el de las asociaciones gastronómicas, que reestructuran el tejido de la tradicional sociabilidad reemplazando vínculos de tipo familiar, de vecindad y -en el ámbito *arrantzale*- de la tripulación. Estas *sociedades* amicales son expresiones netas de sociabilidad varonil, cuyas prácticas de utilización en común, de escasa formalización y de organización igualitaria de todos los miembros, reproducen a nivel de asociación voluntaria los rasgos de la cuadrilla. De hecho, la mayor parte de las mismas son un sumatorio de cuadrillas en interrelación (Homobono, 1985: 250-253; 1994: 242-246).

El origen de estas asociaciones se sitúa en Donostia, constituyendo la pequeña burguesía su sustrato prototípico originario. Su difusión se efectúa gradualmente a partir de estos referentes territorial y de clase²⁵. Si la primera sociedad gastronómica de Getaria se remonta a 1948, sus homólogas no surgirán en Lekeitio hasta 1957 y en Bermeo hasta 1966, pero en ambos puertos no se generalizarán hasta comienzos de la siguiente década. En Mundaka, y salvo un pionero *txoko* de veraneantes, los restantes se crean a partir de 1977. Su implantación en Castro es más tardía, datando los dos primeros *txokos* de comienzos de los ochenta. A medio plazo, el auge del asociacionismo amical y comensalístico es extraordinario en el ámbito *arrantzale*. En 1985 ya existen 65 sociedades gastronómicas en estas

24. La charla amical, casi siempre nucleada en torno a los acontecimientos de la expedición pesquera, relaja la tensión acumulada; la bebida desinhibe y libera al *marinero*, facilitando así la interacción y la sociabilidad grupal (Sánchez, 1992: 24).

25. Las denominaciones más usuales de estas asociaciones son la de *txokos* en Bizkaia y Castro, así como la de *sociedades* en el resto de Euskal Herria y zonas limítrofes.

cinco poblaciones, con un total de 3.300 asociados. Bermeo, con 65 *txokos* y 1.700 asociados representa más de la mitad de este asociacionismo amical, al que se han adherido el 37% de sus varones con edades comprendidas entre 25 y 65 años.

Los *txokos* codifican en términos asociativos la tradicional sociabilidad y comensalía *arrantzales*. La mayor parte de sus asociados son pescadores o desarrollan actividades vinculadas a la pesca, e incluso más de la mitad de estas sociedades se hallan ubicadas en las calles de las zonas portuarias. En Bermeo, el porcentaje de pescadores entre los socios de *txokos* es de un 75,1%, muy superior al 37,9% que este colectivo socioprofesional representa en la estructura local de la población ocupada. En Mundaka los marinos son el grupo hegemónico -42,4%-, representando casi la mitad de los asociados -46,2%- junto con los escasos pescadores. Pero, a pesar de estos fuertes referentes sectoriales, los *txokos* característicos de pescadores abren sus puertas a la afiliación de los *terrestres* que no ejercen profesiones vinculadas a la mar.

Las prácticas de esparcimiento de los pescadores se adaptarán con rapidez a esta nueva institucionalización de las relaciones amicales. La frecuentación del *txoko* por parte de los *arrantzales* es mayor que la de cualquier otro colectivo. Cuando regresan del mar acuden a almorzar al local de su sociedad, o a cenar con amigos de los que han estado separados durante las faenas de pesca; a diario, grupos de jubilados se reúnen para tomar un *amaike -tako* en este ámbito. Si esto sucede a nivel de ocio cotidiano, las ocasiones ritualizadas de comensalismo también se han desplazado al *txoko*, donde celebran las cenas características de las festividades invernales.

Durante varios años, la sociedad será el marco preferente de los rituales comensalísticos de referencia en Bermeo²⁶. Aunque en esta villa persiste el carácter privativamente masculino de la cena de San Martín, se organiza otra el sábado anterior a la festividad, a la que si asisten mujeres. Pero a lo largo de los ochenta el impacto combinado de la crisis económica, del cambio en los estilos de vida y del envejecimiento de los asociados, se traduce en una decadencia de las sociedades gastronómicas. Y, por consiguiente, en una cierta crisis de participación por San Martín en este ámbito, que además experimenta la concurrencia del restaurante (Homobono, 1986-87: 320-323, 348-354). Pero aún son unos 500 los comensales que optan por este ámbito amical. El referente profesional es acusado, con un 66% de pescadores entre los comensales masculinos, siendo la práctica totalidad de éstos -un 95%- naturales de la localidad o residentes en ella desde antiguo. Predominan los de edades comprendidas entre 45 ó 54 años -un 50%-²⁷. En cuanto a tipos de acompañamiento la cuadrilla masculina es casi el único, salvo contadas excepciones en que las mujeres se agregan a los miembros de ésta. El menú tradicional ha desaparecido prácticamente del *txoko*, para ser sustituido por pescados y mariscos varios, aunque algunos años prevalece el que fue característico en la etapa de las lonjas y tabernas (Homobono, 1986-87: 357-360, 364-371).

La normativa de las sociedades de Mundaka, cuyos estatutos prohíben la asistencia de mujeres por Santa Catalina, ha producido un doble desplazamiento de la celebración: temporal, hacia el sábado precedente y hasta un marco alternativo, el del restaurante²⁸. El pro-

26. Además de los de *Arrantzale Eguna* y *Aratustiek*.

27. Sin embargo, la participación de los pescadores es muy aleatoria, y depende del número de los que están en tierra cada año por San Martín.

28. Pescados, mariscos y chuleta constituyen la base de los actuales menús societarios.

blema no se da en los pequeños *txokos* de carácter familiar o amical, sin formalización legal, que se han consolidado como marco de la cena festiva. En Getaria y en Lekeitio, en cambio, la sociedad gastronómica es el ámbito preferente y/o exclusivo de la comensalidad *arrantza* - *le*²⁹. El besugo es el referente gastronómico de las cenas festivas de la villa guipuzcoana, mientras que su escasez en Lekeitio ha contribuido a diversificar las viandas propias de la fiesta. Además, al salir del ámbito de las tripulaciones y sus tabernas, las cenas de San Andrés decayeron extraordinariamente. El asociacionismo gastronómico está poco difundido en Castro, en contraste con las numerosas peñas recreativo-festivas existentes: Los escasos *txokos*, que cuentan con una estimable participación de *marineros*, y algunas peñas se constituyen en marco comensalístico por San Andrés, pero tales colectivos se vuelcan preferentemente en la animación festiva popular (Homobono, 1992-93: 141, 147-157, 166, 174-175).

1.3.5. El restaurante.

Si los ámbitos precedentes acogían expresiones de autoidentidad *arrantzale* a través de los subgrupos de referente profesional-amical el restaurante, marco público por excelencia, va a constituirse en escenario preferente de un comensalismo ritual asumido por el conjunto de cada comunidad local como definitorio de su respectiva identidad. Este marco atrae a ciertos tipos de comensales no vinculados al asociativo, así como a sectores de población no pescadora, aunque también capta una significativa tasa de participación de los sectores tradicionales. Aquí acuden grupos de mujeres, cuya participación autónoma en las actividades festivas es cada vez más acusado. Las de más de 50 años, con hijos ya autónomos, consiguen hacerse acompañar este día por sus cónyuges, por lo que también acuden preferentemente los grupos de matrimonios. Igualmente las cuadrillas masculinas jóvenes, cuyos componentes no están afiliados a sociedades. Por último el restaurante capta cuadrillas de pescadores afiliados a *txokos*, para los que su sociedad es un ámbito cotidiano y buscan aquí un marco más acorde con la excepcionalidad festiva, así como exteriorizar ostentosamente la rentabilidad de su dura profesión³⁰.

No todos los restaurantes de Bermeo ofrecen cenas durante la noche de San Martín, pero sí diez o doce de los mismos, que acogen unos 500 comensales. Algunos continúan siendo un marco preferentemente masculino, pero en conjunto las mujeres suponen casi la mitad de la participación. En cuanto a tipos de acompañamiento, el más frecuente es la cuadrilla masculina, seguido por el grupo de matrimonios, aunque también hay grupos de mujeres casadas. La presencia de pescadores es mayoritaria, representando éstos los dos tercios de la participación masculina. La mayoría de los comensales están comprendidos entre los 25 y 44 años y, como corresponde a la idiosincracia de esta fiesta, son naturales de Bermeo o bien residen y/o trabajan en la población. En definitiva, incluso en Bermeo predomina, aunque ligeramente, el ámbito del restaurante. El menú tradicional es francamente minoritario

29. Dado que capitalizan las prácticas precedentes; hasta tal punto que en Lekeitio los locales de algunos *txalu* - *petxes* sirvieron como sede social de los nuevos *txokos*.

30. Esta diversificación caracteriza al nuevo ámbito desde sus orígenes. Grupos de amigos, sólo o con sus mujeres, salen a cenar fuera de Bermeo, preferentemente a Gernika. Sectores de población no pescadora comienzan a acudir a los merenderos del extrarradio. Y, ya mediada la década de los sesenta, todos estos grupos son captados por los nuevos restaurantes locales.

aquí, tendiendo a introducirse una cocina selecta, a base de platos de pescado y de marisco; conservándose más los platos característicos de la etapa de transición en las tabernas que los verdaderamente tradicionales de los *loijjek*. Son los jóvenes quienes se mantienen más fieles a este último tipo de menú, porrusalda, morcilla, chorizo y costilla. (Homobono, 1986-87: 356, 360-369, 372-377).

La tradicional cena de Santa Catalina, en Mundaka, se ha desplazado en buena medida a alguna de las tres noches del fin de semana más próximo a la festividad. Los comensales son mundaqueses que residen y trabajan en el Gran Bilbao, o bien veraneantes habituales en Mundaka. No obstante, muchos hijos del pueblo que viven fuera del mismo reservan un día de sus vacaciones para la celebración comensalística el propio día de Santa Catalina. Aquí, como en Bermeo, -más de un 40% del total-, predominando el grupo de matrimonios nucleado en torno a la cuadrilla masculina como tipo de acompañamiento. La mayor parte de los comensales son de edades comprendidas entre los 25 y 44 años. El número de *arrantza* -les resulta irrelevante, siendo en cambio acusado el predominio de los hijos del pueblo, residente o no en éste, y los forasteros -un 25%- proceden del entorno comarcal de Mundaka. Resulta más baja en cambio -17%- la participación de residentes no nativos, cuyo colectivo supone un 40% de la población local. Restaurantes y *batzoki* captan un 90% de los comensales. En cuanto a viandas y menús, se observa un neto predominio de pescados varios, sustituyendo al besugo cuando no lo hay disponible (Homobono, 1992-93: 143-145, 153-157).

El restaurante es también el principal marco comensalístico de un Castro fuertemente terciarizado. Pero son los veraneantes y segundos residentes quienes acuden preferentemente a los restaurantes locales durante el fin de semana que precede a San Andrés, en su mayoría procedentes de Bilbao y de la Margen Izquierda o resto de Bizkaia. Aunque la población autóctona se atiene estrictamente a la fecha tradicional, reservando esta celebración para la intimidad doméstica, también son muchos los castreños que cenan en restaurante, sobre todo jóvenes parejas y quienes residen fuera de su pueblo. Cada uno de estos establecimientos recibe una media de 300 comensales durante las tres jornadas de referencia. Caracoles y besugo terciado o *panchote* componen el típico menú de San Andrés; y también son muchos los bares que ofrecen estos días caracoles por raciones o como tapas. Algo similar sucede por San Antón en Getaria, donde son numerosos los forasteros que acuden a cenar a alguno de los numerosos restaurantes locales. La festividad *lekeitiarra* de San Andrés, en cambio, no ha rebasado los límites del colectivo *arrantzale* y prácticamente no se celebra en restaurantes (Homobono, 1992-93: 167-168, 174-175).

1.3.6. La familia y el ámbito doméstico

En esta secuencia progresiva, que conduce desde ámbitos y grupos de referente profesional hasta los propios de la sociabilidad amical y la hostelería pública, la familia y el ámbito doméstico representan una excepción; un nicho ecológico donde el comensalismo festivo refuerza los vínculos de este grupo, primario por excelencia, sea o no *arrantzale*.

En Castro Urdiales, ejemplo arquetípico, la comensalidad familiar constituye el contrapunto de las expresiones públicas -religiosas o lúdicas- de la festividad de San Andrés, protagonizadas sobre todo por una asociación tan formalizada como la cofradía. El predominio de la flota de bajura en este puerto, con la consiguiente reducción de las ausencias prolongadas de la flota, contribuyó a reforzar la dimensión familiar de la comensalidad festiva. Las cenas de los domingos y días *de bandera*, pero sobre todos la comensalidad festiva invernal, con el *marinero* en tierra desempeñarán la función de reafirmar los vínculos del grupo

doméstico. La progresiva decadencia de la flota de superficie ha sido la causa de que más del 40% de los *marineros* subsistentes se dediquen a la pesca en su modalidad artesanal, en pequeñas embarcaciones de propiedad y explotación familiar, solapándose vínculos profesionales y familiares³¹. Factor que, asociado al escaso grado de expresión asociativa de las relaciones amicales, es causa de que el comensalismo festivo tenga como escenario preferente al doméstico.

San Andrés inicia el ciclo de festividades comensalísticas de Castro, siendo conocido por este motivo como la *Navidad Chica*. La cena familiar reagrupa en torno a la mesa a los componentes de la familia extensa, integrada por varios grupos domésticos y/o por los hijos que residen lejos de su núcleo familiar. Muchos castreños residentes en lejanas poblaciones regresan este día para actualizar sus vínculos familiares y locales, con preferencia incluso a la propia Navidad, cenando besugo o modesto chicharro.

Más allá de su referente específicamente *arrantzale*, estas fiestas vehiculan el comensalismo doméstico e incluso la reciprocidad vecinal allí donde constituyen fiestas locales de un segmento territorial de la comunidad local respectiva. Así sucede en Mundaka con su barrio de Islakale, para el que Santa Catalina constituye su fiesta mayor, que celebra con festejos públicos y comensalísticamente con rango de cena navideña familiar. En algunos domicilios de Islakale se obsequió con un *amaiketako* a los amigos o familiares del resto del pueblo, tras aquellos festejos. La festividad de San Martín asume esta dimensión comensalística familiar en el homónimo barrio periurbano de Bermeo, donde varios grupos domésticos se reúnen para cenar en el domicilio o *txoko* de alguno de ellos. Este aspecto de celebración doméstica también se da, en menor grado, en el resto de la villa *arrantzale*, pero pasa desapercibido por la privacidad de un ámbito eclipsado por los más visibles (Homobono, 1986-87: 377-380; 1992-93: 131-134, 160-163).

Estas comidas festivas extraordinarias reagrupan a la familia, al propio tiempo que reactivan la memoria grupal de la misma. Cada uno de los grupos domésticos, *arrantzale* o no, afirma la solidaridad familiar y la consciencia de un *nosotros* diferenciado mediante el ritual que congrega a los integrantes de la familia extensa (Corbeau, 1992: 118). Pero cada celebración familiar se inscribe en una contextualización festiva que permite superar la privacidad de lo doméstico, vinculando las memorias familiares con las más amplias del agregado pescador y de la propia comunidad local, a través de la matriz culinaria de estos rituales festivos³².

1.4. Festejos públicos

Además de estos actos intragrupales de expresión comensalística, las fiestas de referencia no carecen de dimensión pública, vehiculada por festejos religiosos o lúdicos, aunque de modesta significación. Como las misas y el reparto de vino efectuado antaño por la cofradía de Bermeo entre sus compañías integrantes, tanto por San Martín como por la inmediata

31. Aquí, como en Laredo, la propia familia pescadora se reconvierte en unidad económica de producción a la vez que de consumo (García Quadriello, 1996: 75). Proceso parejo a una importante recesión cuantitativa de los pescadores en la sociedad local, así como a la terciarización y difusión de estilos de vida estandarizados experimentados en todas las villas de la costa cántabra.

32. El código culinario actúa como vínculo simbólico entre el grupo familiar y la sociedad local en otras muchas fiestas, como la brasileña del "almoço do Cirio" de Nazaré (Bélem), estudiada por Alves (1980: 62-68).

romería a Gaztelugatxe. Cofradía y autoridades locales asistieron corporativamente a sendas misas celebradas por Santa Catalina en Mundaka y por San Andrés en Castro. El gremio de aquí se encargaba, a comienzos del actual siglo, de costear el baile en la Plazuela al son del tamboril y más tarde de la banda, pero la cofradía castreña se desvincula de los festejos marítimos organizados a partir de la postguerra. El municipio de Mundaka costeaba el "jolgorio de la Plazuela", consistente en aurreku de honor y baile vespertino animado por el *txistu* y por la banda local. Durante el tardofranquismo grupos de jóvenes, y después el club *Gaste-Zar* asumieron las tareas organizativas y financieras de estos y otros sencillos festejos (Homobono, 1986-87: 330-332; 1992-93: 132-134, 162).

Pero será la actual función de estas festividades, expresiva de identidad local, la que potencie su dimensión pública y el consiguiente protagonismo de asociaciones e instituciones en este ámbito; quizás con la salvedad de San Martín en Bermeo y San Andrés en Lekeitio. El Ayuntamiento de Mundaka asume directamente la organización de Santa Catalina, cuyo programa consta de misa en la ermita, precedida por un concurso de bacalao *al pil-pil*, y seguida por festejos populares en la Plazuela y verbena nocturna en la Plaza. La cofradía y los *txokos* domiciliados en la Plazuela colaboran ofreciendo un aperitivo al público allí congregado. Cofradía y autoridades de Castro continúan acudiendo procesionalmente a los oficios religiosos; pero la animación festiva corre a cargo de la *Peña Cultural "San Andrés"*, el gremio local de hostelería más el Ayuntamiento mediante subvención. Los actos profanos constan aquí de música tradicional, regatas de bateles y trainerillas, concurso gastronómico de caracoles, actos deportivos, juegos populares, así como baile y verbena en la Plazuela. Los festejos ponen el contrapunto público por San Antón, en Getaria, a otra fiesta fundamentalmente comensalística (Homobono, 1992-93: 143-148, 170-171).

1.5. Análisis global y conclusiones

Las señas de identidad de estas fiestas fueron originariamente *arrantzales*, tanto por la singularidad de su ámbito -la lonja- como por su tipificación comensalística. Entonces, como ahora, la comensalidad ritual expresa la sociabilidad y la identidad colectiva de los pescadores, pero segmentada en los múltiples agregados que recaban la adhesión de sus integrantes, y que actúan como grupos para el ritual. Existen, no obstante, referentes comunes: la advocación patronal, la simultaneidad y la similitud formal de los banquetes, que integran simbólicamente a todo el colectivo *arrantzale* y al conjunto de sus convecinos a nivel local.

Su progresiva adaptación a los estilos de vida cambiantes ha producido una evolución de los grupos para el ritual específicamente pescadores -de la tripulación al *txoko*-, así como la incorporación de otros nuevos colectivos -mujeres, *terrestres*, forasteros-; lo propio sucede con los ámbitos comensalísticos, con la irrupción primero de la sociedad y después del restaurante.

En cuanto a las mujeres, su incorporación se produce bien por agregación a la cuadrilla del cónyuge, participación subordinada a la interacción amical masculina; o bien como grupo específicamente femenino y autónomo, con un incipiente grado de manifestación más evidente en Bermeo.

Estas fiestas también proporcionan la ocasión para que los sectores no pescadores, o *terrestres*, se identifiquen simbólicamente con una identidad local de referente *arrantzale*, a través de un ritual comensalístico que fue privativo de aquélla. Este colectivo enfatiza rasgos

ya abandonados por el grupo de referencia, como pueden ser las viandas tradicionales.

Para muchos nativos residentes fuera de su pueblo, estos rituales comensalísticos proporcionan la ocasión para una reintegración simbólica con las raíces locales de su identidad de origen. Los hijos del pueblo ausentes reactivan sus vínculos con cada uno de los grupos para el ritual -cuadrilla, familia, *txoko*- y con la comunidad local en su conjunto (Oriol: 1983; Moreno: 1993).

Todas estas poblaciones comparten el resto de su ciclo festivo con el numeroso público que sus festividades y romerías estivales atraen desde otras localidades; al que hay que sumar la población flotante de las más turistizadas -Mundaka, Lekeitio, Castro-. La comensalidad invernal adquiere así un valor añadido, el de reafirmar la identidad local diferenciada, en ausencia de forasteros, veraneantes o visitantes; son fiestas privativas por excelencia, celebradas en ámbitos privados e interiores (*txoko*, restaurante). Pero, paradójicamente, muchos de tales forasteros celebran comensalísticamente estas fiestas, que proporcionan la ocasión de reanudar el contacto con amigos/vecinos de diversas procedencias, y con un pueblo que suscita un cierto grado de identificación.

Las fiestas de referencia expresaban la identidad colectiva de un sector de la comunidad, socioprofesional siempre y territorial en el caso de Mundaka³³. En su actual concreción, actúan como ritualización de una serie de rasgos subculturales formalmente vinculados al grupo pescador, que son asumidos por el conjunto de la población de las comunidades locales del ámbito, expresando la identidad local en cuanto microuniverso con entidad propia y diferenciada. La reafirmación de cada identidad local a partir del referente *arrantzale* se efectúa participando de las viandas características de la festividad en etapas precedentes. No en vano el ritual festivo es un ejercicio de memoria colectiva; y el comensalístico en particular expresa diversos niveles de identidad colectiva mediante su función rememorativa (Contreras, 1993: 67). Aunque los actos festivos, incluso los comensalísticos, son compartidos por otras poblaciones costeras, a nivel local son percibidos como singulares y distintivos del *nosotros* respectivo, diferenciándose objetivamente además cada ritual por la fecha y advocación religiosa de su festividad.

En una sociedad moderna, que ha desintegrado en buena medida los particularismos locales, y la comunidad local no existe como sujeto de la fiesta más que a los niveles administrativo e imaginario, estas fiestas suscitan en los participantes su autopercepción como comunidad (Ariño, 1996: 15). Exceptuando Bermeo, en el resto de estos y otros puertos las gentes de mar se han diluido en el contexto de una sociedad más compleja, y ni siquiera cabe definirlos como comunidades pescadoras, salvo en el imaginario colectivo a la búsqueda de identidad (Ansola, 1995: 202). En estos contextos, más urbanos que pescadores, la peculiaridad culinaria del ritual posibilita la reconstrucción, siquiera mítica, de una identidad local difícilmente definible como colectiva en un espacio urbano y socialmente heterogéneo (Corbeau, 1992: 119). Si las estructuras, económicas y sociales, se pliegan a los cambios impuestos por la modernización, el ritual festivo asume nuevos significados y funciones; afirma la identidad local, realidad simbólica que ya no se corresponde con la estructura sino con la antiestructura (Moreno, 1993: 73,79; Geertz, 1987: 131-151). La potenciación de la

33. Explicito mi visión acerca de la interacción entre ritual festivo e identidades colectivas, particularmente en su dimensión local, en un trabajo precedente al que remito (Homobono, 1990a: 45 y ss.).

actividad festivo-ritual constituye un recurso agonístico para preservar las identidades colectivas, atenuando el efecto erosivo del cambio social (Homobono, 1990a:52).

Paradójicamente, esta función de construir identidad local a partir de referentes *arrantzales* se enfatiza allí donde las actividades vinculadas a la mar van perdiendo consideración. Es precisamente en Castro, donde más residual es la pesca, donde el ritual comensalístico evoca con mayor énfasis rasgos culturales de sus *marineros* como genuina expresión de identidad local, ya que contribuyen a marcar diferencias con su entorno territorial. Todo Castro celebra San Andrés evocando un estilo de vida en rápido declive, mediante una especie -el besugo- casi extinta. Incluso formalmente una fiesta que, hasta 1983, era privativa de los pescadores, fue designada como segunda fiesta local por el Ayuntamiento.

Así pues, existe una neta disonancia cognitiva entre la concreción actual de estas fiestas, con ámbitos, viandas y agregados sociales heterogéneos, y la unívoca representación colectiva que los define como "celebrados en txokos por los *arrantzales*, y a base de guisado"; es decir, como actualización recurrente de una pretendida identidad en cuanto continuidad en el tiempo. Y es que, como afirma Cazeneuve (1972: 16-17), la repetición y la estabilidad constituyen parte inseparable de la esencia misma del rito, acción estereotipada que se resiste al cambio a pesar de la irremediable transformación estructural de la sociedad. El rito trata de mantener la imagen de permanencia, por lo que los cambios no se introducen en el mismo sino con extrema prudencia, y hasta con mala conciencia.

Asumir la idea de un cambio permanente implicaría la negación de la eficacia simbólica del ritual festivo, y las sociedades locales del ámbito *arrantzale* se aferran a una autodefinición en términos de comunidad, soslayando la heterogeneidad de sus propios agentes festivos. Para ello actualizan expresiones festivas de un pasado inmediato, elevadas a la condición de versión canónica, e ignorando las propias de etapas precedentes. Suscitar la idea de una comunidad imaginada justifica el recurso a "tradiciones inventadas", de un periodo reciente y concreto, como expresiones de identidad comunitaria (Velasco, 1996: 148, 161).

Las fiestas de invierno son rituales comensalísticos con voluntad de perduración, de fidelidad a su propia tradición, aun cuando expresiones y significados otrora definitivos hayan perdido su vigencia, y su actual celebración resulte irreconocible con respecto a la de etapas precedentes (Velasco, 1988: 28-46). Cada comunidad local del ámbito *arrantzale* ha compatibilizado el esfuerzo de recurrencia con una reconstrucción semántica del ritual. Los recursos simbólicos de éste expresan y refrendan el desarrollo de nuevos vínculos de sociabilidad, en comunidades locales más complejas y heterogéneas que las de su marco de referencia original (Homobono, 1986-87: 380-385; 1992-93: 158,172).

2. MUJERES Y FIESTAS DE CALLE

2.1. Calle, mujer y fiesta local

La calle es otro de los *locus* propulsores de fiestas en el ámbito *arrantzale* y de algunas de sus comunidades, tipológicamente urbanas. La fiesta callejera expresa un nivel de identidad colectiva, a semejanza del ritual comensalístico, mucho más primario y específico que el local, territorialmente definido como éste a diferencia del ritual festivo de referente específicamente pescador, y diferenciado del mismo a nivel de género. Aunque muchas mujeres participen en la elaboración y distribución del pescado, los grupos para el ritual comensalístico, nucleados en torno al referente profesional, vehiculan expresiones de sociabilidad prototípi-

camente masculina, pese a la reciente y limitada participación de mujeres. En el espacio social de cada comunidad local *arrantzale* barco, lonja, taberna, cuadrilla y sociedad constituyen otros tantos ámbitos públicos y masculinos, ajenos a la privada vida familiar y vecinal.

Alejamiento masculino que libera al espacio doméstico de sus connotaciones reclusivas. Las mujeres de nuestras comunidades marítimas asumen responsabilidades concernientes a la socialización y educación de los hijos, el hogar y la economía doméstica en ausencia de los hombres, e influyen decisivamente en las decisiones del marido relativas a inversión de capital. La casa se convierte en base territorial de poder (Thompson, 1986: 24-29). Los principios estructurales que hacen de la mujer el centro de la comunidad familiar, la confieren el usufructo de un considerable grado de poder doméstico y, por extensión, en la comunidad pescadora a partir de ese espacio nuclear de la reproducción social³⁴. Y ello a pesar de la doble marginalidad impuesta a la mujer pescadora, por su condición femenina y por las servidumbres de clase. Trabajar, pero también esperar y padecer la soledad fue su destino secular³⁵.

Y la calle es la ampliación territorial de esta base doméstica, estructurando las mujeres mediante el uso diario del común espacio, ese "estar siempre a la vista y a la mano", segmentos de la vida cotidiana del vecindario (Lisón, 1983: 67). Las vecinas ejercitan su apropiación de la calle mediante sus diarios corros de tertulia y otras formas de ocupación de espacios públicos³⁶. Esta identidad vecinal, articulada en torno al género y a la coresidencia, es condensada y ritualizada mediante la fiesta de calle, cuya organización es protagonizada por mujeres, casi exclusivamente por casadas o "amas de casa".

A diferencia de los ámbitos rural y urbano, las mujeres de nuestro litoral pescador han desempeñado un importante rol laboral, de imprescindible contribución a la economía doméstica y comunitaria³⁷. La división del trabajo en el ámbito *arrantzale*, que asigna al hombre las faenas extractivas en el mar, reserva para la mujer las labores relacionadas con el producto de la pesca una vez en tierra. En los muelles o en las mismas calles de los barrios de pescadores, es la mujer quien se encarga de la elaboración, comercialización y venta de lo pescado; y además, de las labores auxiliares relacionadas con la descarga, preparación y reparación de las artes, aparejos y redes de los barcos. Las mujeres trabajan como *neskati* -

34. Este destacado papel de la mujer en las comunidades pesqueras, común a toda la fachada atlántica, hace que numerosos investigadores definan a la familia marítima, en base a la hegemonía femenina, en términos de matricéntrica o matrifocal (Cole, 1994: 79; Crawford, 1986: 316; Geraldés, 1986: 211-217; Sánchez, 1992: 58; del Valle, 1985: 161-168).

35. Como señala certeramente Ortega, esta trilogía de referentes dramáticos define la condición femenina: "Pero además de su participación cotidiana e intensa en el trabajo de la pesca tuvieron ese otro papel que la organización social atribuyó a su población femenina; el de mujeres de la casa y por ende el de víctimas principales, socialmente hablando, del drama masculino en el trabajo. A ellas les cumplió el ser, además de trabajadoras, *viudas*. (...) Por las circunstancias del trabajo en la pesca, por sus consecuencias dramáticas, por la propia naturaleza del quehacer de las marineras, su condición fue la soledad" (1996: 249).

36. Resulta aplicable a Bermeo, y al conjunto de las comunidades pesqueras de nuestro ámbito, el comportamiento atribuido por Sánchez a las mujeres de los pescadores de Cudillero: "Mientras el marido faena en el mar, algunas mujeres pasan mucho tiempo conservando o discutiendo tranquilamente con las vecinas a la puerta de la casa, en las calles o en las tiendas de comestibles, se reúnen con amigas en la cafetería, se ponen al día o critican sin cortapisas en los espacios públicos los últimos sucesos y van de compras en la propia villa o en otras ciudades" (1992: 59).

37. Tópicamente descrito por la literatura costumbrista romántica, iniciándose su estudio científico con la monografía que uno de los colaboradores de Le Play dedicara, en 1856, a la familia pescadora de San Sebastián (1990).

llek (mozas de barco), *saregiñek* (rederas) y *despeskakuek* (desmalladoras); compran el pescado en la lonja, practicando su venta ambulante por los pueblos del interior, o lo manipulan en las fábricas de conservas. El predominio absoluto de la mano de obra femenina -*andrak*- en la industria conservera de nuestro litoral es una constante histórica, ya que son mujeres más del 85% del personal empleado en el sector, entre fijas y eventuales; unos 1.500 trabajadores actualmente y más del triple en 1970 (Homobono, 1993: 53-55). Aunque las mujeres de este ámbito ya no participan en la misma medida que en el inmediato pasado en trabajos extradomésticos, su status continúa siendo valorado en nuestras comunidades *arrantzales* por las razones apuntadas.

Sin embargo el ejercicio de roles al servicio del ritual festivo, público por excelencia, apenas se asocia con la contribución de la mujer de este ámbito a la actividad productiva; sino, más bien, con su tradicional responsabilidad como ama de casa, es decir, con la reproducción física y moral del grupo doméstico³⁸. Responsabilidad ampliada al vecindario, en alguna medida, puesto que las vecinas coadyuvan al cuidado de los hijos de las mujeres activas de su mismo portal y/o calle. Como para sus maridos en el mar, el hecho de compartir estilo de vida, trabajo y proximidad espacial, genera vínculos que celebra y exalta el ritual festivo.

El ciclo de fiestas locales de cada villa marinera es organizado por una comisión municipal, con alto grado de formalización, que mediatiza incluso las actuaciones de las comisiones populares de los barrios del municipio respectivo. La transición política, que desbloquea muchos de los obstáculos que impedían manifestarse a la sociedad civil, propicia el carácter popular y participativo de las expresiones festivas de estos dos niveles territoriales de lo local, el pueblo y el barrio. Y posibilita el resurgimiento de las decaídas o extintas fiestas de calle, expresión ritualizada de la sociabilidad y la identidad basadas en la estrecha interacción, ayuda mutua y control social existentes en cada vecindario, en concreto entre sus mujeres, sobre todo en la parte más vieja y netamente *arrantzale*. Allí donde cada calle es escenario de la fragmentación del *nosotros* comunitario en otro más pequeño y segmentario. Así sucede en la costa vasca, como también en las villas litorales de la vecina Cantabria (Rivas, 1991: 239), y en el ámbito urbano vasco³⁹.

Esta fiesta de calle es, básicamente y a nivel participativo, una celebración femenina, infantil y de personas de la tercera edad, en ausencia de los hombres en edad activa. Como más ligada a la casa y al espacio doméstico, la mujer se revela como portadora y sustentadora de las relaciones de vecindad. El subuniverso contextual conformado por niños y ancia-

38. Aunque la propia calle, en su sentido más extensivo haya sido, asimismo, escenario de las precitadas labores de auxilio a la producción y distribución de la pesca. Lo que convierte a esta mujer en: "Habitante de la calle por obligación, porque fue su espacio de trabajo" (Ortega, 1996: 256).

39. Además del específico caso bermeano, se celebran fiestas de calle en otras localidades litorales, como Lekeitio o Castro. En Lekeitio festeja a San Andrés la barriada homónima, edificada en los años sesenta, con misa en la ermita de la Piedad, festejos públicos y verbena (Homobono, 1992-93: 175). La recuperación de algunas viejas fiestas de calle, como la de San Juan en Castro implicará su incorporación de facto al ciclo de festividades locales, propiciada en este caso por la mitificación de su referente festivo solsticial. En cuanto a nuestro ámbito urbano, históricamente hubo fiestas de calle o de *vecindades* en Vitoria (Homobono, 1982: 107); y durante el efímero periodo de la primera transición política incluso algunas calles del ensanche de Bilbao -Lersundi, Egaña- celebraron fiestas, de las que tan sólo perdura la del vecindario estructurado en torno a la plaza de La Casilla.

40. Aspecto éste que no es privativo de nuestras comunidades pesqueras. Autores como Lisón (1983), Rivas (1986) o Ariño (1992) lo han detectado, asimismo, en fiestas de calle de poblaciones rurales de Zaragoza y de Valencia. Las mujeres de la castreña calle San Juan preservaron la celebración de su fiesta. Recabando la colaboración del vecindario consiguieron solemnizar el evento anual con enramadas y banderitas, misa y festejos.

nos corresponde a sendas edades de mayor clausura territorial y menor extroversión. Lo cierto es que, indudablemente, la función organizativa descansa en las mujeres, y en concreto es un grupo fijo y permanente el que mantiene la continuidad de la festividad⁴⁰. La fiesta de calle invierte ritual y efímeramente las relaciones estructuralmente subordinadas que la mujer mantiene, con respecto al sexo masculino, en casi todo lo relacionado con los espacios y actos públicos.

2.2. Bermeo: un callejero festivo

Una vez más Bermeo aparece como ejemplo paradigmático. La trama urbana de la villa está punteada por una veintena de hornacinas viales, dedicadas a otras tantas advocaciones patronales de la calle donde cada una se asienta. Sus festividades se han venido celebrando a base de un sencillo programa de actos: misa, juegos infantiles, un pisco-labis para vecinos y viandantes y verbena; todo ello en un espacio tan cotidiano como la propia calle, pero transfigurada mediante colgaduras a base de banderitas, pancartas y -en algunos casos- *postisuek* o muñecos característicos (Erkoreka, 1982: 351-376; A.M.B. Jai Batzordeak, 1980-1990). Resultan infrecuentes los actos de proyección sobre el conjunto de la comunidad local y mucho menos los de ámbitos supralocal⁴¹.

Durante el periodo de referencia se recuperan algunas de estas fiestas de calle, que habían desaparecido, y surgen otras nuevas. A lo largo de la década de los ochenta, se celebran una quincena de fiestas de calle, aunque muchas de forma irregular y discontinua, no pasando de siete las subvencionadas cada año por el Ayuntamiento. Preferentemente tienen lugar en la zona más vieja de la villa, de neto referente *arrantzale*: familias integradas por pescadores de edad o ya jubilados, *neskatillek*, conserveras y viudas de aquéllos. Algunas de las más recurrentes y tradicionales son las de: San Antonio, en Aldatzeta Kalea (13 de junio); San Juan (24 de junio), en Doniene; Madalena (21 de julio), en Baztarre Ibiltokia; San Juan Degollado (29 de agosto), en Bizkai Buru; y Santa Bárbara (4 de diciembre), en la rebautizada como Nardizar Jon Kaleko⁴². Organizadas por una comisión vecinal, el representante que gestiona la subvención municipal es, casi invariablemente, una mujer⁴³. Liderazgo femenino que se corresponde con el estereotipo que atribuye a la mujer bermeana cualidades de fortaleza, extroversión, expresividad y arrojo (del Valle, 1985: 161-162).

Una de las fiestas de calle más recurrentes y tradicionales es la ya citada de San Juan, en Doniene Kalea; coincidente con la gran romería bermeana a San Juan de Gaztelugatxe.

41. La pequeña barriada o zona periurbana de San Martín celebró, hasta 1982, un maratón popular, con participantes de toda Bizkaia, y *sokamuturra* concurrida por buena parte de la juventud bermeana, además del *convivial* comensalístico familiar de algunos vecinos (Homobono, 1986-87: 378-380). Otro acto extraordinario ha sido la carrera ciclista organizada por la calle Bizkai Buru, con participación de hasta 150 juveniles de toda la comarca. Y, por supuesto, la verbena de Bastarre -cuya fiesta estudiamos aquí específicamente- a la que acuden jóvenes de Bermeo, e incluso algunos forasteros que van a participar en el magno ritual festivo de Madalen Eguna, al día siguiente.

42. Otras fiestas, surgidas en calles o barrios periféricos de más reciente configuración, se han revelado como más efímeras. La de San Martín (11 de noviembre), en la barriada ya citada, se vino celebrando entre 1978 y 1982 (A.E.). Actualmente se ha vuelto a celebrar, con actos comensalísticos y música rockera (J.A.Z.).

43. La documentación municipal, que tan sólo en ocasiones identifica a su interlocutor vecinal de las fiestas de calle, permite afirmar que, en más del 80% de los casos, ejerce como representante una mujer (A.M.B.: Jai Batzordeak, 1980-1990).

44. Dolores Casina Allika y Luzia Garteiz Egiguren.

Las vecinas pintan y limpian la imagen de su advocación patronal, celebrando misa en su honor amenizada con órgano. Como en otras calles colocan banderitas y lanzan cohetes, contratando txistularis para animar la calle. En 1990 serán dos mujeres⁴⁴, quienes organicen la fiesta y gestionen la correspondiente subvención municipal (A.M.B.: Jai Batzordeak, 1990).

2.3. Madalen Jaia, en Bastarre

Pero, de entre todas estas fiestas de calle, la de Bastarre resulta ser, sin duda, la más significativa por diversos motivos. En primer lugar por su continuidad temporal, ya que se viene celebrando regularmente y sin interrupción desde hace décadas. Pero también por la coincidencia de su referente patronal con el de la fiesta de *Madalena*, de la que constituye su víspera, de particular significación para Bermeo como exaltación simbólica de la comunidad local en su conjunto (Homobono, 1990b: 298-300).

La zona de Bastarre la integran la plazuela de su mismo nombre, mirador natural sobre el puerto bermeano y la isla de Izaro -cuyo pretil de mampostería es conocido como *El Muelle*- así como las calles adyacentes de Aurrekoetxea y Talakoetxea en sus segmentos más próximos a Bastarre, apodadas respectivamente como *Goikokalie* y *Bekokalie* por su situación topográfica⁴⁵; así como un espacio periférico, la parte alta de las escalinatas de Utza, acceso directo a la zona portuaria. En toda la zona hay numerosas bodegas -*loijjek*- de embarcaciones, que confieren un aspecto netamente marinero al vecindario. Habitadas por una población netamente *arrantzale*, muchas familias o jóvenes oriundos de estas calles las han abandonado para buscar una vivienda más confortable en los nuevos vecindarios periféricos, proceso más acusado en *Goikokalie*. Aunque la práctica totalidad de sus vecinos son nativos de Bermeo, si exceptuamos los estacionales veraneantes bilbainos, se han ido introduciendo fisuras en la original homogeneidad de los estilos de vida. En Aurrekoetxea están ubicadas las sedes de dos sectas con implantación en Bermeo: Testigos de Jehová y Evangélicos de Filadelfia, ahora en Talakoetxea; y todo Bastarre ha sido frecuentado por drogadictos de la propia zona y del conjunto de Bermeo durante los ochenta. Servidumbre ineludible impuesta por la modernización de la sociedad local.

No obstante esta zona, y sobre todo Talakoetxea y la plazuela, continúa siendo un espacio marcadamente androcéntrico. Cada tarde, tertulias de mujeres que sacan sus sillas a la calle, mantienen activa la red comunitaria vecinal y ejercen una efectiva apropiación del espacio público. Concebidas como espacios de paso, las calles de Bastarre se convierten en lugares de relación interpersonal, de intercambio comunicativo, en espacio apropiado por

45. Es decir, respectivamente, las calles *de Arriba* y *de Abajo*. A las denominaciones euskéricas corresponden las adjetivaciones de *goikokalekuek*, *bekokalekuek*, así como *basterrekuek* para designar a sus vecinos. Análoga segmentación topográfica diferencia sendas zonas de la marinera calle de San Juan, en Castro; como lo expresa una ruda copla machista, alusiva al carácter de sus mujeres: "Las de la calle San Juan/ las de arriba y las de abajo/ todas tienen campanilla/ pero las falta el badajo".

46. Como también sucede en la plaza y barrio pasaitarras de Bonanza, donde las mujeres de los pescadores se reúnen durante la costera del bonito para comentar las noticias acerca de las embarcaciones y de sus maridos ausentes (Barandiarán, 1982: 314). Espera y conversación sociable que en Bermeo tiene lugar en el propio muelle, junto al edificio de la Cofradía.

47. Práctica que contrasta con el secretismo observado por Gilmore (1995) en la cultura rural andaluza, que veda el acceso de los grupos de vecinas al interior de los domicilios. En el ámbito cultural cantábrico la cocina ha servido como primer lugar de congregación vecinal, a través de la práctica de las veladas o *filandones* interfamiliares (Homobono, 1994b: 136; Roiz, 1986: 72).

las mujeres residentes, complementario del portal y de la tienda⁴⁶. Tampoco resulta infrecuente que las más viejas, o todas ellas en invierno, organicen partidas de cartas en casa de alguna de las vecinas, como he tenido ocasión de comprobar presencialmente. Reforzando así la red de relaciones sociales entre mujeres, que reafirman su solidaridad vecinal soslayando la supuesta privacidad del ámbito doméstico⁴⁷.

Cada uno de estos segmentos de calle constituye un contexto espacialmente interactivo, con marcados nexos de identidad y sociabilidad que sobrepasan al grupo doméstico, pero todavía a un nivel muy vinculante. Bastarre, que no es formalmente una calle y resulta demasiado pequeño para definirse como barrio, es un vecindario identificado por su nombre y su ubicación topográfica, que constituye un segundo nivel más amplio donde aún se da una interacción cara a cara más distendida que la de la calle. Su vecindario forma un agregado territorialmente definido, o red social cerrada, intermedio entre la calle y el pueblo, compartiendo un sentimiento de identidad colectiva que expresan y reiteran sus fiestas⁴⁸. Pero éstas son también palenque ritual donde se escenifica una compleja dialéctica entre calles cuyas vecinas, aunque colaboran en la realización de la festividad común, compiten entre sí y critican agresivamente a sus convecinas. Tensión dialéctica que concluye con la reafirmación simbólica de la existencia de este microcosmos local con identidad propia y diferenciada.

La imagen venerada originalmente en Bastarre fue la de Santa Klara, advocación titular de una ermita precedente que existió junto al puerto. El vecindario celebraba una romería en su honor el día de la festividad, 12 de agosto. Precisamente durante la noche del 12 al 13 de agosto de 1912 tuvo lugar la fatídica galerna que acabó con la vida de 116 pescadores bermeanos⁴⁹. Como represalia las mujeres de Bastarre suprimieron la hornacina de una advocación que no fue capaz de evitar el infortunio, suspendiendo consecuentemente su fiesta en adelante. Años después, hacia 1936, decidieron colocar en su lugar otra de la Magdalena, cuya ermita existió en la isla de Izaro, visible desde esta zona de Bastarre. Con el dinero recaudado mediante una colecta vecinal se adquirió la imagen en Vitoria, ciudad hasta la que María Jiménez y Kontxa (a) *Nafarra*, dos vecinas, se desplazaban para vender pescado. Imagen sustituida, a su vez, por otra nueva en 1982 (M.J.: Erkoreka, 1982: 357-358). Al coincidir la nueva advocación con una fiesta emblemática para todo Bermeo, el vecindario de Bastarre desplazó su *Madalena* a la víspera del 22 de julio.

Tradicionalmente, tres o cuatro vecinas de cada calle se encargaban de recaudar el dinero preciso para costear la fiesta. Provistas de cestos, demandaban donativos de las

48. En Bastarre hubo una única cuadrilla infantil, activa al menos hasta comienzos de los setenta, definida como un específico *nosotros*-generacional y vecinal- en sus interacciones -peleas y apedreos- con las de otras calles de Bermeo. Asimismo, niños y jóvenes organizaban y organizan, solidaria y mancomunadamente, una única hoguera de San Juan en el vecindario de referencia (J.A.Z.).

49. Este día el vecindario de Bastarre estaba celebrando, como de costumbre, su festividad sin apercebirse de la inminente galerna. Un informante de Demínigus/Demiku, barrio situado a poco más de 1 km. de Bermeo, me evocó gráficamente aquella circunstancia. El estaba en Portuburu con su madre, y desde allí vieron cómo un gran nublado se acercaba desde el mar, cubriendo todo el horizonte. Ese día se celebraba la romería de Santa Klara y, desde Bastarre una mujer lanzó un *irintzi* que se escuchó nitidamente desde donde ellos estaban. Recuerda haber oído comentar a su madre: "¡Estáis de fiesta y no véis lo que viene por allí!" (F.A.Z.). Llegó a puerto una *txalupa* de Lekeitio y, al ver a la gente divirtiéndose, las increparon: "¡Vosotras de fiesta y los hombres ahogándose en la mar!" (J.I.E.). "A medianoche - me dijo un viejo *arrantzale*- todas las mujeres (estaban) llorando, ya no había fiesta". Cabe imaginar los sentimientos de rabia y de culpa que embargaron a las comadres de Bastarre, condenadas a afrontar un futuro en soledad agravando sus ya de por sí duras condiciones de vida. Tragedia que contrasta con las 3 únicas víctimas mortales que esta galerna produjo en Ondarroa. En este puerto los pescadores estaban de *etxeguna* celebrando a Santa Klara, advocación patronal de su tradicional cofradía (A.Z.).

mujeres en la plaza del mercado, pero sin desdeñar los de tasqueros y chiquiteros en sucesivos recorridos por las tabernas. Ahora también solicitan su contribución a los viandantes, colocando una pegatina a quienes efectúan un donativo. Estas mujeres de la comisión festiva captan recursos en los espacios tradicionalmente femeninos, pero irrumpiendo también en el ámbito espacial privativo de la sociabilidad masculina, para gestionar -quiera sea efímeramente- el conjunto de la calle, espacio público por antonomasia.

Organizar la fiesta es cosa de mujeres, no sólo ya porque los hombres estén ausentes, sino porque las autosuficientes comadres de Bastarre afirman que aquéllos “no valen” para estos menesteres (M.J.). Los únicos roles masculinos al servicio del ritual festivo han sido o meramente auxiliares -pintar, colocar las banderitas-, o limitado a desempeñar el bufo papel de rey de carnestolendas⁵⁰, no muy diferente, al de los decorativos y esperpénticos *postisuek*.

Del grupo inicial de cinco mujeres promotoras, continuaron hasta 1982 las dos supervivientes: María Jiménez -entonces con 79 años-, de Utza, y Sabina Anasagasti (a) *Sabiñe Amado*, de similar edad y de Talakoetxea. Incluso cuatro años después la primera de ellas, junto con Rosario Ispizua (a) *Sevillanie*, Sabina Zamakola y otras veteranas, continuaba participando activamente en la colecta.

A partir del año precitado, van a tomar el relevo tres mujeres *jóvenes*, que ayudan a las citadas *viejas*. Pero en 1986 ya tan sólo se hacen cargo de la organización dos de aquéllas, entonces de unos 40 años: Dolores Idiazabal (a) *Aingirie* e Itziar Noreña Gallastegi, la primera nacida y la segunda casada en Talakoetxea, aunque ya no viven en el barrio, ayudadas por una hija de la primera⁵¹.

Pero, ya en 1990, la comisión constata ante el Ayuntamiento “que las personas que habitualmente las organizaban (las fiestas) han ido disminuyendo su interés, ya sea por razones de edad o simplemente cansancio”. Este año integran la comisión una mujer de Talakoetxea, Rosario Larreategi; y también un hombre, Rigoberto Jara⁵², por primera vez en la historia de esta festividad (A.M.B.: Jai Batzordeak, 1990).

Aunque las vecinas de cada calle continúan engalanando ésta, “las de Abajo” reprochan

50. Hacia 1950 las vecinas nombraban *alcalde* festivo a *Aski*, arlote borrachín y ocurrente, al cual sentaban en medio de la calle la tarde de la víspera, bien provisto de vino.

51. La calle natal es el referente semántico que identifica a estas bermeanas con un elemental *nosotros* frente al *vosotros* local, mosaico fragmentado en otros tantos marcos callejeros homólogos (Lisón, 1983: 66). Para las oriundas de Bastarre su participación activa en el ritual festivo anual implica actualizar su identificación con la zona. Reactivación recurrente de la identidad de origen que Michel Oriol ha denominado *efecto Anteo* (1983: 45-49). Estrategia que se reproduce en lo cotidiano, puesto que cuando una mujer cambia de residencia en Bermeo, sus vínculos con la calle de origen se mantienen de forma duradera, ya que visita a sus antiguas convecinas y familiares, persistiendo un cierto nivel de solidaridad recíproca.

52. Inmigrante de origen chileno, compañero de la coorganizadora. Ambos continúan asumiendo la organización.

53. El presupuesto de las *Madalenak* de Bastarre ascendió a 150.000 pts. para 1986. El Ayuntamiento, que vino aportando habitualmente entre 10.000 y 20.000 pts., en esta ocasión costeó el gasto por *pinchadiscos*, es decir 60.000 pts. La aportación obtenida por *las de Abajo* fue de 50.000 pts., por bastante menos *las de Arriba*. Los gastos comunes comprenden orquestina y fanfarria, además de los festejos infantiles.

54. Característicos muñecos o totems festivos que representan alegorías marineras, aldeanas, folklóricas (espata-dantzari), etc. Si los hasta aquí citados simbolizan la identidad colectiva *arrantzale*, o la étnica, otros se asocian la figura del judas o chivo expiatorio: capitalista, bruja, Maradona, significativamente colgados por el cuello. Un último capítulo corresponde a personajes de series televisivas o payasos.

a "las de Arriba" escasa contribución a los gastos comunes⁵³. No suscita el mismo grado de animadversión el bajo perfil de colaboración de las vecinas de la plazuela de Bastarre, ya que siempre han ido un tanto a la zaga, aunque no tanto como ahora.

Todo el vecindario de Bastarre se engalana, colocando las vecinas de cada calle sus propios adornos. Se trata de colgaduras a base de banderitas de tela y de bombillas, además de los *postisuek*⁵⁴, sendas pancartas por cada calle con las leyendas: "Madalen Basteían Jaia" y "Madalen Jaia". Permanecen colocadas hasta el 1 de agosto, tras la festividad de San Ignacio. La plazoleta es adornada por las mujeres *de Abajo*, motivo adicional para que acusen de dejación a las *de Arriba*, aunque esta tarea fue asumida en la práctica por un grupo de hombres. Su situación, a modo de atalaya sobre el puerto, convierte a un Bastarre decorado festivamente en referente emblemático de toda la comunidad *arrantzale*, y por ende de la identidad bermeana, exaltadas simbólicamente durante la jornada festiva del día siguiente. A nivel interno, la colocación de banderitas es una primera y visual forma de delimitar el territorio de interacción festiva. Evidenciando, de paso, que Bastarre parece ser demasiado grande como para mantener una sólida unidad nostrada, floreciendo en su seno particulares identidades fragmentarias.

Este día de víspera se lanzan cohetes anunciando la fiesta del vecindario; pero también al día siguiente, cuando la comitiva municipal y ciudadana sale hacia Izaro, así como a su regreso, estableciendo un nexo simbólico entre la exaltación festiva de la identidad vecinal y la local⁵⁵.

El programa festivo es muy elemental, y sus destinatarios son los niños y jóvenes, de acuerdo con la función socializadora de ambos grupos de edad desempeñada por la mujer *arrantzale*. Por la tarde se celebra un maratón infantil, por las calles del vecindario y adyacentes, seguido de juegos populares: carreras de sacos y patinetes, sokatira y otros más en 1979, todo ello entre lanzamiento de cohetes⁵⁶. A continuación se reparte una chocolatada con galletas a los niños asistentes; actos, todos ellos, amenizados en ocasiones por alguna comparsa. De noche, entre 10 h. y 3 h. de la madrugada, tiene lugar una verbena, a la que acuden jóvenes de todo Bermeo. Amenizada inicialmente por una orquestina⁵⁷, y mediante música-disco (*pinchadiscos*) o cassette (FM) después, conectados con la megafonía, cuando el presupuesto es insuficiente. Bastarre atrae a la expectante juventud bermeana en esta nocturna víspera de la popular *Madalena*, precipitando una efervescencia festiva que contribuyen a catalizar los numerosos bares y cafeterías que abren sus puertas durante la verbena. Además se celebra misa en Santa Eufemia, pero tan sólo algunas de las mujeres de mayor edad acuden a esta función religiosa (D.I.; A.M.B.: Jai Batzordeak, 1980-1990).

En Bastarre una fiesta idéntica y común posibilita la expresión de rivalidades y antagonismo intragrupal, una dialéctica desatada entre diferentes sectores de base morfológica: *las de Abajo* y *las de Arriba*, con la síntesis ritual de un *nosotros* común y exclusivo, íntimo y peculiar, diferenciado de la más amplia identidad local bermeana. El conflicto se resuelve en este microcosmos social fortaleciendo sus vínculos y compromisos mutuos, resultando ser a la postre una forma de sociabilidad de efectos más cohesivos que desintegradores (Simmel,

55. El disparo de cohetes, estruendo festivo que simboliza la apropiación y dominio del espacio, ha correspondido tradicionalmente a las vecinas de Talakoetxea, como la popular *Sabiñe Amado*.

56. La programación correspondiente a 1990 prescinde del maratón, para centrarse en los juegos infantiles: carrera de sacos, *posta* de sillas, carrera de obstáculos y *sokatira* en esta ocasión.

57. Que sucedió, desde 1976, al *tamborilero* (txistulari) o acordeonista contratados anteriormente. También, en décadas pretéritas, se bailó un *aurresku*.

1976).

2.4. Grupo para el ritual e identidad vecinal

En nuestro ámbito de referencia, las fiestas de calle objetivan y exaltan mediante el ritual prácticas de sociabilidad y subrayan las identidades de diferentes *nosotros* grupal/locales latentes en la vida cotidiana de la villa (Lisón, 1983: 67). Un primer nivel de identidad es el del grupo para el ritual festivo. Las mujeres de cada calle constituyen un conglomerado de definición vecinal, un cuasi-grupo⁵⁸ territorial que, además de la proximidad física, comparten referentes subculturales comunes, como la actividad *arantzale* de sus grupos domésticos y el género, que sirven de vínculos comunes (Nisbet, 1975: 77 y ss.; Maffesoli, 1990: 147 y ss.). A partir del mismo emerge un grupo para el ritual festivo; efímero como éste, pequeño por su escaso número de integrantes, escasamente formalizado, con interacción directa y de marcado carácter afectivo y, al menos en el caso de Bastarre, de larga duración, como corresponde a todo grupo primario⁵⁹. Grupo de mujeres que, a través del ritual, exaltan la identidad de género de sus convecinas y ponen de manifiesto sus vínculos latentes en lo cotidiano.

Este grupo para el ritual festivo, agregado de interrelación femenina, transgrede mediante la fiesta de calle la tradicional dicotomía espacial entre plaza y patio, arquetípicos espacios metafóricos segregados por el género. Aquel representa el espacio simbólico del poder, masculino y público por excelencia, y éste el espacio relacional femenino, ámbito de exclusión/reclusión y de privacidad (Ballarín, 1995: 8). Estos efímeros agregados de mujeres atraviesan simbólicamente las fronteras entre el patio y la plaza (calle) de nuestras villas pescadores. Anticipándose temporalmente en este contexto de raíces tradicionales a la incorporación de las mujeres a los espacios públicos, en el ámbito de la modernidad urbana.

Pero, además de estas organizadoras, existe un agregado más amplio de participantes activos: otras mujeres que colaboran con las primeras, los niños que toman parte en los festejos, y el resto del vecindario que asiste como espectador. Si de esta forma se reproduce la identidad vecinal, ni el elenco de actores ni la dramatización festiva terminan aquí. El intra-grupo territorial de la calle necesita la participación de un extragrupo⁶⁰ más amplio para ver confirmada socialmente su identificación, el reconocimiento de su existencia como tal. Este no será otro que la propia comunidad local en su conjunto, mediante la participación del agregado juvenil bermeano en la correspondiente verbena.

La presencia de ajenos a la propia comunidad territorial resulta imprescindible para reafirmar la identidad común de aquélla, su unidad moral frente a todo extraño. Y también para obtener su reconocimiento en cuanto testigos de su gloria y saber hacer, siendo incluso invitados al efecto si es preciso (Pitt-Riveras, 1986: 18). La significación concreta de la fiesta de calle como distintiva, de su poder de captación en cuanto superior al de otras fiestas homólogas, subraya la identidad de este territorio local segmentario y reproduce la adhesión a un

58. El cuasi-grupo fue definido por Ginsberg (1934), como una forma de agregación que, sin ser propiamente un grupo, constituye en cambio un campo especialmente idóneo para el surgimiento de grupos sociales.

59. Según la canónica definición que Cooley (1909) efectuara de este tipo de agregado social. El grupo para el ritual que nos ocupa gozó de una duración prolongada a lo largo de varias décadas.

60. Distinción o dicotomía propuesta inicialmente por Summer; un desarrollo posterior en términos de sistema interno y externo, corresponde a Homans.

nosotros vecinal diferenciado. Contribuye así a reforzar los sentimientos y relaciones, fundamentos morales y sociales constitutivos de la identidad vecinal (Keller, 1975: 131-135). Síndrome ritual que actúa tanto en nuestras comunidades *arrantzales* como en las grandes urbes (Young y Willmot, 1957).

La fiesta de calle ritualiza y expresa la integración vecinal y su identidad colectiva, identificando lealtades fragmentarias en la geografía urbana de una comunidad pesquera relativamente homogénea a nivel de estructura social y con un marcado sentimiento de compartir una identidad local específica. Cada calle afianza su propia unidad, compitiendo aunque de forma poco manifiesta con las restantes que también organizan fiestas. En el caso de un vecindario como Bastarre, integrado por segmentos de calle bien diferenciados, las rivalidades y tensiones se trasladan al interior del mismo⁶¹. Cada uno hace gala de su mayor capacidad organizativa, de adornar mejor su calle (Barrera, 1985: 214-215). Aunque, de hecho, comparten y concelebran cada uno de los actos festivos; y, sobre todo, se identifican en torno al mismo símbolo colectivo o referente patronal.

2.5. Addenda

Estando ya en proceso de impresión este trabajo mi entrevista con Juan Apraiz Zallo, copartícipe en las jornadas de *Introducción a la Antropología de las sociedades pesqueras* y activo vecino de Bastarre, la zona objeto de estudio, aporta precisos datos de tipo etnográfico que entiendo contribuyen significativamente a la comprensión de esta fiesta de calle.

En nuestro barrio de referencia, Bastarre, las mujeres “que andan a la fábrica” -de actividad conservera- ya son pocas, y con hijos mayores.

En *Bakokalie* se organizaban dos tertulias y partidas de cartas; una nucleada en torno a María Jiménez Saráchaga y otra alrededor de *Sabiñe Amado*, en la entrada de los portales de estas vecinas o bien, sobre todo últimamente, en la acera ante sus casas. En la otra calle, algunas mujeres se reunían en torno a un banco. Las actuales tertulias vespertinas tienden a desplazarse junto al pretil del *Muelle*, una de ellas integrada por mujeres casadas y la otra por jóvenes de ambos sexos, con el pretexto de sacar a pasear a sus perros, además de las acostumbradas partidas.

El único uso masculino del espacio público de Bastarre era ejercicio por los viejos arrantzales ya jubilados, que dejaban huella de su presencia desgastando la arenisca del pretil del *Muelle* o de las escaleras de Utza al afilar sus *labañiek* o navajas de uso personal.

El grupo organizador de *Goikokalie*, aunque menos cohesionado que el de la calle homóloga, estuvo integrado por Juanita Léniz (a) *Tatá* -hasta mediados de los ochenta- y hasta fechas más recientes por Aide y Nati Goyeneche y por Antonia Zallo. Colaboraba con este grupo Benita (a) *Urrufotxu*, vecina de la plazuela de Bastarre.

61. Quizás corresponda también esta dialéctica intravecinal a la extensión a los agregados sociales de un síndrome competitivo interindividual. La mujer del *arrantzale*, como la de las comunidades pesqueras de otras zonas, trata de poner de manifiesto en todos los espacios y expresiones de la vida social que “vale más” que otras (Geraldés, 1989: 216). En Bermeo son particularmente notorias las manifestaciones de esta competencia entre mujeres, articulada en torno a la casa y al vestuario, ambos evidentes indicadores de status.

A pesar de las diferencias intercallejas, el presupuesto festivo es común para Bastarre y la modesta infraestructura festiva -postes, banderitas, bombillas- se guardaba conjuntamente en la *loijjie* de Rufo Zallo hasta finales de los setenta y, actualmente, en un patio de Bastarre. La tarea de colocar estos ornamentos fue asumida por este viejo *arrantzale* hasta 1976 y después, hasta 1979, por su nieto Juan, quienes también se enmarcan en *Goikokalie*, su calle de pertenencia.

El programa festivo actual combina la verbena con un minifestival nocturno, a cargo de grupos sudamericanos; así como actuaciones: del Orfeón de Mundaka (1995) o de un grupo de danzas vacas (1997).

Significativamente el ámbito doméstico, y la reproducción de la familia extensa mediante el recurrente ritual comensalístico que convoca a la misma en torno a la mesa del grupo nuclear, insoslayable en festividades patronales de tipo rural o urbano, brilla en nuestro caso por su ausencia. El día de invitados se reserva, en Bermeo, para sus *Andramaijiek* y no para las fiestas de calle. Estas últimas proyectan a la mujer, sacerdotisa del comensalismo familiar, precisamente fuera del ámbito doméstico.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

La siguiente relación se estructura en torno a los epígrafes más inéditos del trabajo, es decir su contextualización metodológica y el referente a la festividad de calle en Bastarre. Reduzco a su mínima expresión, o evoco de forma genérica, cuanto se refiere a las fuentes -orales, manuscritas e impresas- así como a la bibliografía correspondiente al epígrafe sobre comensalidad festiva, ya citadas en su día; remitiendo, para su consulta en detalle, a dos de mis publicaciones precedentes: Homobono (1986-87: 385-393; 1992-93: 176-180); y añadiendo, por supuesto, las de nueva utilización.

1. Fuentes orales

1.1. Bermeo

ALLICA EREÑUSAGA, Jesús: 58 años, pescador y socio de *Torrontero Gane* (noviembre 1986).

ANASAGASTI ERAUZQUIN, Rosa M^a (R.A.E.): 38 años, miembro de la extinguida comisión de fiestas del barrio de San Martín (octubre 1988).

ANASAGASTI ZULUETA, Francisco (F.A.Z.): 24-VIII-1906, labrador, caserío *Fradue* (Demiku) (agosto 1988).

APRAIZ ZALLO, Juan (J.A.Z.): 38 años, colaborador del Museo Naval de Donostia y del Arrantzaleen Museoa (Bermeo), vecino de Aurrekoetxea (noviembre 1996; junio 1997).

CASINA ALLICA, Jaime: 14-XII-1927, armador, antiguo patrón y ex-concejal (octubre 1988).

IBARROLAZA ECHEVARRIA, José (J.I.E.): IX-1916, antiguo pescador, socio de *Torrontero Gane* (agosto 1988).

IDIAZABAL, Dolores (a) *Aingirie* (D.I.): ama de casa, calle Talakoetxea (octubre 1986).

JIMENEZ, María (M.J.): 83 años, antigua sardinera, calle Talakoetxea (octubre 1986).

1.2. Otras poblaciones

ACHURRA ARRIETA, Rufo: 76 años, investigador local. Lekeitio (noviembre 1988).

ASTIGARRAGA FERNANDEZ, Sabino: 6-X-1931, presidente de la Cofradía de San Pedro. Mundaka (noviembre 1986; agosto 1988).

GARAY, Pedro: 59 años, pescador. Castro Urdiales (noviembre 1983; agosto 1984).

ZUBIKARAI, Augustin: 1914, escritor. Ondarroa (agosto 1982).

GRANDA, David: 84 años, ex-párroco. San Juan de la Arena (Asturias) (septiembre 1996).

2. Fuentes manuscritas

2.1. Archivo Municipal de Bermeo (A.M.B.)

- Jai Batzordeak. Kaletako Jaiak: aktak, aurrekontuak, desberdinak (1980-1990).

- Libros de Decretos y de Acuerdos de la Alcaldía (1733-1869).

2.2. Otros archivos

-Cofradía de Pescadores San Pedro de Bermeo (A.C.P.B.): libros de cuentas y de decretos; papeles sueltos (1703-1788).

-Cofradía de Pescadores San Pedro de Mundaka (A.C.P.M.): libros de acuerdos (1755-1868).

3. Fuentes impresas

- Folletos: ordenanzas y estatutos de cofradías y asociaciones; programas de fiestas.

- Prensa local de Castro Urdiales: 1892, 1900, 1945, 1978-1996 (*La Ilustración de Castro* y otros).

4. Bibliografía

ALEGRET, Juan Luis (1989): "La antropología marítima como campo de investigación de la antropología social". *Agricultura y Sociedad*, núm. 52: 119-142.

ALVES, Isidoro: (1980): *O Carnaval devoto. Un estudo sobre a festa de Nazaré, en Bélem*. Vozes. Petrópolis,

ANSOLA FERNANDEZ, Alberto (1995): "Las gentes marineras: Una aproximación a los cambios socioeconómicos en las comunidades pescadores cántabras (siglos XIX y XX)", en Antonio MONTESINO GONZALEZ (dr.): *Estudios sobre la sociedad tradicional cántabra. Continuidades cambios y procesos adaptativos*. Universidad de Cantabria/ Asamblea Regional de Cantabria. Santander: 403-431.

ARIÑO, Antonio (1992): *L'Horta en festes*. Fundación Caixa Torrent. Torrent (Valencia).

ARIÑO, Antonio (1996): "La utopía de Dionisios. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada". *Antropología*, núm. 11: 5-19.

BAKTIN, Mijail (1965): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barral. Barcelona.

BALLARIN DOMINGO, Pilar y MARTINEZ LOPEZ, Cándida (eds.) (1993): *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas*. Universidad de Granada. Granada.

BARANDIARAN IRIZAR, Felipe (1982): *La comunidad de pescadores de bajura de Pasajes de San Juan (Ayer y hoy)*. Estudio antropológico. Donostia-San Sebastián.

BARRERA, Andrés (1985): *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*.

Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.

- BIDART, Claire (1988): "Sociabilités: quelques variables". *Revue Française de Sociologie*, XXIX: 621-648.
- BOZON, Michel (1984): *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province. La mise en scène des différences*. Presses Universitaires. Lyon.
- CAZENEUVE, Jean (1972): *Sociología del rito*. Amorrortu. Buenos Aires.
- COHEN, Anthony P. (1985): *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock. London.
- COHEN, Anthony P. (1987): *Whalsay. Symbol, segment and boundary in a Shetland Island Community*. University Press. Manchester.
- COLE, Sally (1994): *Mulheres da Praia. O trabalho e a vida numa comunidade costeira portuguesa*. Don Quixote. Lisboa.
- CONTRERAS HERNANDEZ, Jesús (1993): *Antropología de la alimentación*. Eudema. Madrid.
- CORBEAU, Jean-Pierre (1992): "Rituels alimentaires et mutations sociales", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XCII: 101-120.
- CRAWFORD, Charlotte (1983): "Emakumeen posizioa euskal arraintzale komunitate batean" *Bermeo Aldizkaria*, núm. 3: 297-318.
- CUCO GINER, Josepa (1995): *La amistad. Perspectiva antropológica*. Icaria. Barcelona.
- ECHEVARRIA, Javier (1973): *Recuerdos históricos castreños*. Bilbao.
- ERKOREKA, Josu Iñaki (1982): "Bermeoko santutegitxoen zerrenda". *Bermeo Aldizkaria*, núm. 2: 351-376.
- ERKOREKA GERVASIO, Josu Iñaki (1991): *Análisis histórico-institucional de las cofradías de mareantes del País Vasco*. Gobierno Vasco. Vitoria-Gasteiz.
- GALVAN TUDELA, Alberto (1987): *Las fiestas populares canarias*. Ediciones Canarias. Santa Cruz de Tenerife.
- GALVAN TUDELA, Alberto (1988): "La antropología de la pesca: problemas, teorías y conceptos", en VV.AA.: *Coloquio de etnografía marítima*. Museo do Pobo/Xunta de Galicia. Noia: 9-28.
- GALVAN, Alberto y PASCUAL, José (1996): "Pescadores. Las sociedades de pescadores y la antropología", en Joan PRAT y Angel MARTINEZ (eds.): *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva Fabregat*. Ariel. Barcelona: 128-138.
- GARCIA CUADRIELLO, M^a del Mar (1996): *Mar, veraneo y urbanización en Laredo (1850-1964)*. Universidad de Cantabria / Ayuntamiento de Laredo. Santander.
- GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México.
- GERALDES, Alice (1989): "A mulher de Caxinas", en VV.AA.: *Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Centro de Estudos de Etnologia/INC. Lisboa: 203-218.
- GILMORE, David D. (1995): *Agresividad y comunidad. Paradojas de la cultura andaluza*. Diputación Provincial de Granada. Granada.
- GRACIA CARCAMO, Juan (1986): "La fiesta y las prácticas religiosas de los pescadores bermeanos en la segunda mitad del siglo XVIII". *Emaroa*, núm. 2: 35-53.
- GOODY, Jack (1995): *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*. Gedisa. Barcelona.
- HOMOBONO, José Ignacio (1982): "Espacio y fiesta en el País Vasco". *Lurralde. Investigación y Espacio*, núm. 5: 91-118.
- HOMOBONO, José Ignacio (1985): "Aisiaren alderdi sozialak / El ocio en la sociedad vasca" en VV.AA.:

- Euskal Herria. Realidad y Proyecto*. Caja Laboral Popular. San Sebastián: 225-255.
- HOMOBONO, José Ignacio (1986-87): "Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín de Bermeo". *Bermeo Aldizkaria*, núm. 6: 301-392.
- HOMOBONO, José Ignacio (1989 a): "Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze/Placencia de las Armas". *Kobie Antropolgia Cultural*, núm. 3: 7-51.
- HOMOBONO, José Ignacio (1989 b): "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 54: 407-452.
- HOMOBONO, José Ignacio (1990 a): "Fiesta, tradición e identidad local". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. núm. 55: 43-58.
- HOMOBONO, José Ignacio (1990 b): "Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)". *Cuadernos de Sección (Eusko Ikaskuntza). Historia-Geografía*, núm. 15: 271-300.
- HOMOBONO, José Ignacio (1991): "Ambitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco", en Carmelo LISON TOLOSANA (Comp.): *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Universidad Complutense de Madrid/Universidad de Cantabria: 83-114. También en *Antropología Social*, núm. 0:83-114.
- HOMOBONO, José Ignacio (1992-93): "Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale (II): Santa Katalina en Mundaka, San Andrés en Castro Urdiales y otras". *Bermeo Aldizkaria*. núm. 9: 117-180.
- HOMOBONO, José Ignacio (dir.) (1993): *Conservas de pescado y litografía en el litoral Cantábrico*. FEVE. Madrid.
- HOMOBONO, José Ignacio (1994 a): "Grupos y asociaciones amicales. La sociabilidad en Euskal Herria". *Inguruk. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, núm. 8: 231-253.
- HOMOBONO, José Ignacio (1994 b): "Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaína (siglos XIX y XX)", en José Ignacio HOMOBONO (dir.): *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*. FEVE. Madrid: 119-164.
- JORION, Paul (1983): *Lés pecheurs d'Houat. Anthropologie économique*. Hermann. París.
- KELLER, Suzanne (1975): *El vecindario urbano: Una perspectiva sociológica*. Siglo XXI. Madrid.
- LE PLAY, Frédéric (1990): "Familia pescadora de San Sebastián (Guipúzcoa), 1856", en *Campesinos y pescadores del norte de España: tres monografías de familias trabajadoras a mediados del siglo XIX*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid.
- LISON TOLOSANA, Carmelo (1979): *Antropología cultural de Galicia*. Akal. Madrid.
- LISON TOLOSANA, Carmelo (1983): *Antropología social y hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- MAFFESOLI, Michel (1990): *El tiempo de las tribus*. Icaria. Barcelona.
- MONTESINO GONZALEZ, Antonio (1995): "Los lugares antropológicos de la memoria", en Alfonso MOURE ROMANILLO y Manuel SUAREZ CORTINA (eds.): *De La Montaña a Cantabria: la construcción de una comunidad autónoma*. Universidad de Cantabria. Santander: 403-431.
- MORENO, Isidoro (1984): "El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación", en Manuel LUNA SAMPERIO (coord.): *Grupos para el ritual festivo*. Editora Regional de Murcia: Murcia: 15-21.
- MORENO, Isidoro (1993): "Antropología de las fiestas andaluzas: simbolismo e identidad", en: *Andalucía: identidad y cultura (Estudios de antropología andaluza)*: Agora: Málaga: 69-84.
- MURGUIA MENDIZABAL, Dacio y GARAY SALAZAR, Javier: *Castro-Vizcaya. (Relaciones históricas)*.

Castro-Urdiales, 1997.

NISBET, Robert (1975): *El vínculo social: Introducción a la sociología*. Vicens-Vives. Barcelona.

OCAMICA, Francisco (1966): *La Villa de Lequeitio (Ensayo histórico)*. Diputación de Vizcaya. Bilbao.

OCAMICA, Francisco (1975): *Diez lustros en la Villa de Lequeitio (1925-1974)*. Bilbao.

ORIOU, Michel (1983): "L'effet Antée ou les paradoxes de l'identité symbolique". *Peuples Méditerranéennes / Mediterranean Peoples* (juil.-sept.): 45-59.

ORTEGA VALCARCEL, José (1996): *Gentes de mar en Cantabria*. Banco de Santander/Universidad de Cantabria. Santander.

PASCUAL FERNANDEZ, José (1991): *Entre el mar y la tierra. Los pescadores artesanales canarios*. Interinsular Canaria - Ministerio de Cultura. Santa Cruz de Tenerife.

PITT-RIVERS, Julian (1986): L'identité locale vue à travers la *fiesta*", en VV.AA.: *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*. Casa de Velázquez/Universidad Complutense. Madrid: 11-23.

RIVAS, Ana María (1986): *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza*. Caja de Ahorros de la Inmaculada. Zaragoza.

RIVAS, Ana María (1991): *Antropología social de Cantabria*. Universidad de Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria. Santander.

ROIZ, Miguel (1986): "Espacio, comunicación y mujer en el medio tradicional campesino", en Aurora GARCIA BALLESTEROS: *El uso del espacio en la vida cotidiana (Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinar)*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid: 65-80.

RUIZ DE AZUA, Ander (1987): *Mundaka. Orígenes históricos*. Mundaka (policopiado).

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio (1994): *La Antropología marítima subdisciplina de la Antropología socio-cultural. Teoría y temas para una aproximación a la comunidad pescadora de Santurtzi. (Bizkaia)*. Universidad de Deusto. Bilbao.

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio (1996): "La antropología marítima vasca: revisión de los planteamientos, intereses teóricos y temas de estudio". *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, núm. 1: 253-275.

SANCHEZ LLAMOSAS, J.P. (1982): *El habla de Castro*. Irinea. Madrid.

SANCHEZ FERNANDEZ, Juan Oliver (1992): *Ecología y estrategias sociales de los pescadores de Cudillero*. Siglo XXI. Madrid.

SANFELIU, Lorenzo (1944): *La Cofradía de San Martín de Hijosdalgo, Navegantes y Mareantes de Laredo. (Apuntes para su historia)*. Instituto Histórico de la Marina. Madrid.

SANMARTIN ARCE, Ricardo (1982): *La Albufera y sus hombres (Un estudio de Antropología Social en Valencia)*. Akal. Madrid.

SIMMEL, Georges (1986): *El individuo y su libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Península. Barcelona.

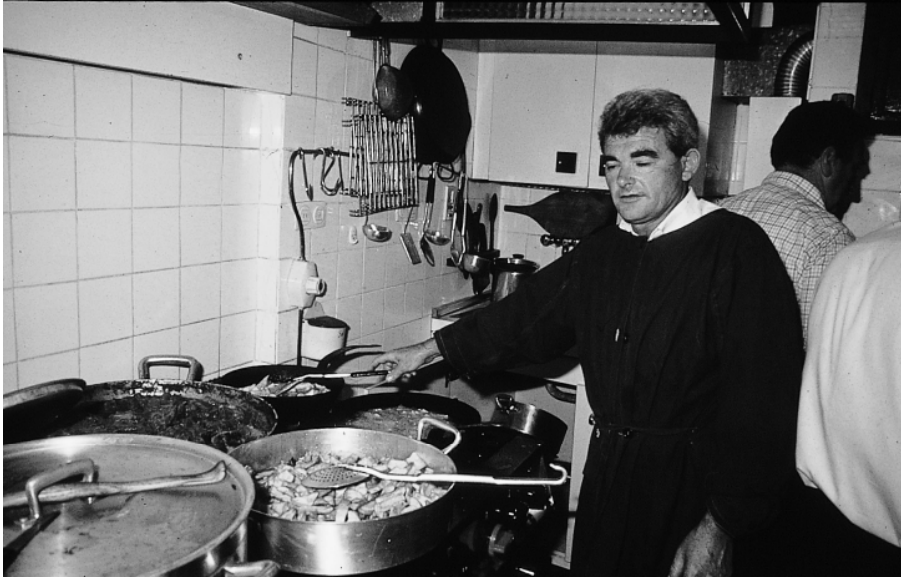
STOURZDE-PLESSIS, M.N. y STRHOL, H.H. (1982): "El conocimiento del comedor", en VV.AA.: *Sociología del comedor*. Fondo de Cultura Económica. México: 229-237.

UGARTECHEA Y SALINAS, J.M. (1967-68): "La pesca tradicional en Lekeitio". *Anuario de Eusko Folklore*, t. XXII: 9-155.

THALAMAS, Juan (1935): *Aspectos de la vida profesional vasca*. Euskaltzaleak. Donostia.

THOMPSON, Juan (1986): "Espacio y poder entre los hombres y mujeres de las comunidades marítimas", en Mercedes VILANOVA: *Historia y fuente oral*. Antoni Bosch. Barcelona.

- TIEVANT, Sophie (1983): "Les études de *communaute* et la ville: héritage et problèmes". *Sociologie du Travail*, núm. 2: 243-256.
- UETENA TALDEAK (1982): "Bermeoko arrantzaleen ohiturak, sineskerak eta sineskeriak". *Bermeo Aldizkaria*, núm. 1: 307-324.
- VALLE, Teresa del (dir.) (1985): *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Anthropos. Barcelona.
- VELASCO, Honorio (1986): "Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas". *Revista de Occidente*, núm. 5: 64-75.
- VELASCO, Honorio (1988): "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad", en Luis DIAZ (coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos. Barcelona: 28-46.
- VELASCO, Honorio; CRUCES, Francisco; DIAZ DE RADA, Angel (1996): "Fiestas de todos, fiestas para todos". *Antropología*, núm. 11: 147-163.
- VV.AA. (1986): *L'esprit des lieux. Localités et changement social en France*. C.N.R.S. Paris.
- YOUNG, Michael y WILLMOTT, Peter (1957): *Family and kinship in East London*. The Free Press. New York.
- ZABALA ETA OTZAMIZ-TREMOYA, Aingeru (1928 y 1931): *Historia de Bermeo*. Imprenta Gaubeca. Bermeo, 2 vols.
- ZULAIKA, Joseba (1981): *Terranova: Luck and Ethos among Deep-Sea Fishermen*. Memorial University of Newfoundland. St. John.



Preparación del tradicional guisado de carne, por San Martín, en la bermeana *Sociedad Recreativa Gastronómica "Kai Gane"*.



La cocina doméstica de San Andrés, a base de chicharro y caracoles, en el hogar *marinero* de los Garay en Castro, donde esta festividad se denomina *Navidad Chica* por su marcada expresión familiar.



Estas fiestas comensalísticas de referente *arrantzale* ritualizan la interacción amical, mediatizada por la expresión asociativa de los *txokos*. Sondas cuadrillas de amigos de la *Sociedad Recreativa Gastronómica "Adiskide"* (Bermeo), comiendo las típicas castañas asadas como final de su cena de San Martín (3), y de posterior sobremesa (4).



El grupo de matrimonios es un tipo de acompañamiento muy frecuente en estas celebraciones comensalísticas en restaurantes, como el de *Casa Pili* (Bermeo) por San Martín.



La presencia de grupos de mujeres casadas en estas cenas festivas se concentra en restaurantes, como éste de Bermeo.



La Cofradía de Mundaka ofrece un aperitivo al público en la *Plazuela de Islakale* (Santa Kataliña Plazatxoa), el día de Santa Catalina.



Las calles de Bastarre son escenario de partidas de cartas entre vecinas, expresión de sociabilidad que mantiene activa la red comunicativa intravecinal. Como ésta de *Bakokalie* articulada en torno a María Jiménez Saráchaga y celebrada ante la casa de *Sabiñe Amado* el 22-VII-1986, festividad de Madalen Jaia.



Emblemática pancarta de *Goikokalie*, que anuncia las fiestas del vecindario bermeano de Basterre.



Banderitas y *postisuek*, en este caso de referente aldeano y en *Bekokalie*, transfiguran festivamente Basterre, a modo de sencilla arquitectura efímera.