

Reproducciones simbólicas rurales en la ciudad¹

(Rural symbolic reproductions in the city)

Otaegi, Kepa

Eusko Ikaskuntza. M^a Díaz de Haro, 11-1. 48013 Bilbao

Recep.: 26.06.02

BIBLID [1137-439X (2003), 23; 415-430]

Acep.: 19.08.02

En la relación rural urbano, el centro de interés a analizar ha sido mayoritariamente unidireccional, a saber, la influencia que la cultura urbana ha ejercido en el contexto rural. No obstante, si invertimos la mirada, veremos cómo lo rural también ha intervenido y adquirido presencia en la cotidianidad urbanita. En Euskal Herria podemos observar cómo grandes urbes se han apropiado de diversos componentes del mundo rural, dándose un fenómeno de renacimiento y recomposición de ciertas prácticas rituales, así como de objetos y símbolos –propios de la cosmología rural-. En el presente trabajo se pretende atender aquellas prácticas culturales del universo rural recuperadas y asimiladas por los núcleos urbanos. Para ello, la población analizada será la localidad vizcaína de Galdakao y las prácticas culturales observadas serán la celebración de Santa Águeda, la fiesta de las reinas de mayo y la fiesta de San Juan.

Palabras Clave: Antropología Urbana. Antropología rural. Folklore. Identidad. Reproducciones simbólicas. Galdakao. Tradición.

Landa eta hiriaren munduen arteko harremanetan, ohizkoak izan dira norabide bakarreko azterketak edo ikerketak, hau da, hiriaren kulturak landa edo baserri munduan eduki duen eragina zelakoak izan diren adieraztea. Aldiz, aipatu begirada itzuliz gero, landa munduak hiriaren egunerokotasunean eragina zein presentzia handia duela ohartuko gara. Ildo honetan, Euskal Herriko zenbait hiriek landa munduko hainbat elementu bereganatu dituztela ikusiko dugu. Non, bereganatze honek, hainbat erritual, objektu edo sinboloen berpizkunde zein berreraiketa ekarri duen. Honako lanak, hiriaren baitan agertzen eta ospatzen diren berreskuratutako landa munduko ohiturak aztertzea du helburu. Horretarako ikerobjektua Bizkaiko probintzian kokatzen den Galdakao izeneko herria eta bertan ospatzen diren Agate Deuna, maiatzako erreginen jaia eta Jon Deuna erritualak dira.

Giltza-hitzak: Hiri antropología. Nekazaritza antropología. Folklorea. Identitatea. Irudikatze simbolikoa. Galdakao. Tradizioa.

Dans le lien rural urbain, le centre d'intérêt à analyser a été majoritairement unidirectionnel, c'est-à-dire, l'influence que la culture urbaine a exercé dans le contexte rural. Pourtant, si nous inversons le regard, nous verrons comment le rural est également intervenu et a acquis une présence dans quotidienneté urbaine. En Euskal Herria nous pouvons observer comment de grandes villes se sont appropriées de divers composants du monde rural, ce qui a donné un phénomène de renaissance et de recomposition de certaines pratiques rituelles, ainsi que d'objets et de symboles –propres à la cosmologie rurale-. On essaie, dans ce travail, de s'occuper de ces pratiques culturelles de l'univers rural récupérées et assimilées par les noyaux urbains. Pour cela, la population analysée sera la localité biscayenne de Galdakao et les pratiques culturelles observées seront la célébration de Santa Águeda, la fête des reines de mai et la fête de la Saint Jean.

Mots Clés: Anthropologie urbaine. Anthropologie rurale. Folklore. Identité. Reproductions symboliques. Galdakao. Tradition.

1. El presente texto ha sido realizado durante el disfrute de la Beca para la formación de investigadores del Gobierno Vasco –Departamento de Educación, Universidades e Investigación–. Las fotografías aquí presentadas son cedidas por Juanjo Lagrada, a él le agradezco su disponibilidad y amabilidad en todo momento.

1. TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD RURAL A LA SOCIEDAD URBANA

Antes de la irrupción de la industrialización y los modos de vida urbanitas, las sociedades campesinas estaban inmersas en una cultura sumida por el ritmo que marcaban, entre otros, la naturaleza y las diferentes circunstancias derivadas de ésta (tempestades, sequías, plagas, etc.) y las duras condiciones impuestas por las características del terreno ocupado y el precario nivel tecnológico que relacionaba al ser humano con el entorno. Esta delicada situación exigía, para la pervivencia de las sociedades, una sólida relación de equilibrio entre todos los elementos (bien de tipo natural como sociocultural) que conformaban la realidad de la vida campesina. Equilibrio éste que vendría garantizado a través del alto grado de constreñimiento normativo, controlado y regenerado por el poder simbólico de los mitos, ritos, etc. En este sentido, la realización o la celebración de mitos, ritos, símbolos... amparaba, en cierto sentido, el control de los diferentes aspectos de la realidad como, por ejemplo: –la naturaleza (a través de rituales que clasificaban y definían el tiempo y el espacio), –la presencia de adversidades o desastres naturales (a través de rituales que procuraban la purificación, protección, curación etc. de plantas, animales, personas, instituciones, etc.), –el comportamiento tanto individual como colectivo (a través de ritos sancionadores de comportamientos incorrectos, revitalización de relaciones sociales, etc.).

En esta dinámica de control del “universo rural”, las comunidades campesinas elaboraron, entre otros muchos dispositivos, todo un calendario relacionado con el desarrollo de la naturaleza y las correspondientes “regulaciones rítmicas” de los quehaceres (prácticas y comportamientos) agrícolas ligados a cada momento del ciclo anual. Así, una amplia gama de manifestaciones festivo-rituales relacionadas con el calendario litúrgico y la reglamentación del tiempo oportuno con respecto a las diferentes prácticas socioculturales, eran practicadas por las comunidades campesinas².

No obstante, será a partir de finales del siglo XIX cuando toda esta cosmología y cosmogonía rural existente comenzará a transformarse dejando muchas creencias y prácticas rituales carentes de sentido y, por tanto, sin motivo alguno para ser realizadas y/o celebradas.

1855 sería un hito en el camino hacia la industrialización y urbanización del País Vasco con el descubrimiento del procedimiento *Bessemer* para la obtención de acero de forma económicamente satisfactoria. Dicho procedimiento derivó en una mayor inversión de capital y, por tanto, en una acumulación de capital suficiente como para dar inicio a la modernización.

2. Tiempo de inversión de la realidad natural y sociocultural (los carnavales), tiempo de introducción a la época fuerte de la comunidad (fiestas de mayo), tiempo fuerte de la comunidad o cosecha (fiesta de San Juan), tiempo de preparación para la época de reposo (San Martín, las *txarribodak*), tiempo de reposo (fiestas religiosas), etc.

Así, a comienzos de los años 80 del siglo XIX se construyeron las primeras fábricas de producción industrial (planchas de acero, carriles de acero, etc.). Poco a poco, el paisaje comenzó a transformarse³ y el marco jurídico que administraba el uso del espacio, fue reformado en base a los nuevos intereses de explotaciones de corte capitalista⁴.

Inmersos en este proceso de crecimiento fabril, la demanda de mano de obra aumentó. Así, en un primer momento, dicha demanda dispuso del potencial humano proveniente de las poblaciones rurales más cercanas. Si bien, cuando ésta resultó insuficiente, se recurrió a la mano de obra procedente, tanto de otras zonas del País Vasco como de otros lugares del estado español (principalmente, palentinos, burgaleses, riojanos, sorianos y castellanos). Trabajadores venidos del ámbito rural que con su marcha contribuyeron a lo que se definió como el éxodo rural hacia el mundo urbano.

Todo este contingente humano precisaba ser “alojado” en algún lugar, de manera que zonas que tradicionalmente sirvieron para tierras de arado, caseríos, vegas, etc., fueron transformadas rápidamente en viviendas de trabajadores, creando grandes núcleos y barrios urbanos. En definitiva, a medida que el fenómeno industrial iba consolidándose, un nuevo mundo repleto de descubrimientos tecnológicos, pautas culturales emergentes, nuevas corrientes ideológicas, etc., comenzaba a cobrar especial relevancia.

A pesar de todos estos cambios y transformaciones producidas por la industrialización y los nuevos estilos de vida urbanitas, la cosmología y cosmogonía de la sociedad campesina aún perduraba; tal y como afirma el escritor M. de Unamuno, *todavía, sin embargo, queda en Vizcaya mucha vida rural a la antigua usanza; y formando parte de ella, variedad de costumbres económico-jurídicas* (1981: 59). Y es que el paso hacia un tipo de vida caracterizado por los rasgos propios de la sociedad moderna, no se produjo en un momento histórico concreto⁵, sino que se desarrolló de manera prolongada. Aún así, el proceso de transformación hacia los modos de vida emergentes cobrará una mayor fuerza a partir de la recuperación económica producida durante los años 1950-60 (una vez superada la congestión de la actividad industrial provocada por la guerra de 1936). A partir de ese momento, el avance de los modos de vida urbanos fueron extendiéndose a lo largo y ancho de la geografía vasca.

3. Aparece el ferrocarril, el Nervión es dragado, se crea un puerto exterior con rompeolas, etc.

4. Ley de minas de 1825 (Se concede la libre explotación del suelo, permitiendo, de esta forma, un aprovechamiento del subsuelo bajo intereses capitalistas), Decreto de 1869 (se reconoce la demarcación de la mina como propiedad privada), Ley de Figueroa de 1869 (se facilita la libre explotación de minerales y metales), Ley de sociedades de 1869 (se declara libre la posibilidad de crear Bancos y Sociedades), etc.

5. En este sentido, algunos historiadores consideran el fin de la primera guerra mundial como el paso de la sociedad campesina a la moderna.

En este sentido, Todos aquellos campesinos que optaron por ir a trabajar a las fábricas se vieron rápidamente seducidos por las ventajas de los nuevos estilos de vida y no tardaron en expandir la nueva por todos los rincones del ámbito rural. El tiempo de ocio, el trabajo económicamente más rentable, etc. eran reclamos que, poco a poco, se convirtieron en ese sueño embaucador que pululaba en la mente de muchos aldeanos.

Caseríos y pueblos comenzaron a quedarse faltos de una mano de obra que, desde el nuevo punto de vista, suponía una carga de labor y sacrificio muy superior a la satisfacción personal que podía ofrecer el trabajo en la fábrica.

El rápido crecimiento demográfico y urbano, además de los grandes avances dados en el mundo capitalista, despojaron a los pueblos agrícolas tradicionales de su ordenada realidad cotidiana. La creciente demanda de productos de primera necesidad por parte de los nuevos habitantes de la ciudad, sumió a los centros de producción de este tipo de productos (los *Baserriak* y pueblos rurales) en la lógica cultural basada en la oferta y la demanda. Paulatinamente, los campesinos comenzaron a cambiar su manera de concebir el entorno, sustituyéndolas por otros elementos y realidades como maquinaria mecanizada, nuevos sistemas de riego (motores hidráulicos, sistemas de tuberías de fácil traslado, aspersores, etc.), exigencias de un mercado altamente competitivo, etc. Junto a esta nueva realidad, el descubrimiento de, entre otros, el individuo, el estado de bienestar o las nuevas concepciones del tiempo (laboral, vacacional, de ocio, etc.) y el espacio (reordenación y recalificación de los terrenos) urbanos terminaron por redefinir de forma importante la realidad del universo rural.

El antropólogo norteamericano D. Greenwood (1978), en su análisis sobre la incidencia de la cultura capitalista en el mundo baserritarra, describe muy gráficamente la forma en que los aldeanos terminan prefiriendo los valores y estilos de vida relacionados con el mundo urbano, no agrario, al modo de vida del caserío (a pesar de una mayor compensación monetaria). En este mismo sentido, otro antropólogo, W. Douglass, en la búsqueda de las razones del éxodo rural en las localidades de Murélagua y Etxalar, recoge cosas tan representativas como:

... “el ritmo acelerado de la emigración juntamente con la creciente pauta sobre el abandono de los caseríos, son síntomas evidentes de un éxodo rural en la sociedad vasca. En este éxodo rural subyacen dos fenómenos relacionados: una mengua de la “apetecibilidad” por la vida del campo y la mayor “fragilidad” de la organización del grupo doméstico, ya que las formas tradicionales de adaptación flexibles a las exigencias de su ciclo de desarrollo han sufrido una indudable erosión” (1978: 101).

Respecto de *la mengua de la apetecibilidad* y *la fragilidad*, este mismo autor, en una nota a pie de página añadirá:

“La presencia de jóvenes con ahorros propios de valor, en ciertos casos igual y hasta superior al caserío mismo, ha servido para modificar la estructu-

ra de las relaciones en el grupo doméstico y en particular las pautas de autoridad ya que la tradicional autoridad del *echecojaun* y de la *echecoandre* sobre los miembros solteros del grupo doméstico depende, en parte, del control que los primeros ejercen sobre la situación económica de estos últimos” (1977: 101).

En definitiva, la vida tradicional rural poco podía hacer ya frente a aquella que, con únicamente las horas de trabajo estipuladas, proporcionaba al individuo mayores tasas de libertad y tiempo de ocio⁶. El paso del trabajo del campo a la fábrica era inminente.

A estas alturas, la mayoría de los mitos, creencias y prácticas rituales perdieron su sentido y paulatinamente dejaron de existir⁷. La protección del entorno rural (naturaleza y comunidad) a través de rogativas, conjuros, ritos... ligados a la cosmovisión propia del antiguo régimen, fueron relegados a las mentes y recuerdos de aquellas personas mayores que en su juventud fueron partícipes de las mismas.

2. ORIGEN DE UNA PROYECCIÓN IDÍLICA DEL MUNDO RURAL

Paradójicamente, junto con el comienzo de toda esta transformación hacia estilos de vida urbanitas, surge en el seno de la clase intelectual vasca (influenciada por el movimiento románticista proveniente del norte de Europa) una pasión por el mundo rural. Es decir, se da un redescubrimiento del aspecto folklórico de la sociedad campesina, identificándola con valores como pureza, sencillez, incorruptibilidad, etc. Así, intelectuales de la talla de A. Trueba, distinguido por sus escritos de carácter popular, moralizantes y afeerrados a la tradición y al costumbrismo, o de M. Unamuno⁸, se convertirán en

6. Greenwood recoge muy bien el contacto entre *baserritarras* de Hondarrabia y los veraneantes de las ciudades, y cómo los caseros ponen en cuestión la vida en el caserío: *Miles y miles de turistas, bien vestidos y bien alimentados, van en coche y gastan dinero, sin tener que trabajar. Nunca ven a esas personas mientras trabajan para ganar dinero ni saben todo lo que tienen que ahorrar para poder pasar las vacaciones. Lo que los caseros saben es que esas gentes viven en ciudades ... tienen la libertad y el dinero suficientes para disfrutar de la vida ... la vida en la ciudad es superior a la vida del campo* (1977: 82).

7. A este respecto, J. M. Barandiaran (1984) y J. C. Baroja (1976) afirman respectivamente:

- “Sekula baño aldaketa aundiagoak eta sakonagoak datorzkigu gure aro ontan (...) Aldaketa onekin eldu dire beste aldaketak: leen etxean etxeokak lanean eta lanserian batuak bici ziran; orain bakoitza bere alde. Etxea arrunt aldatu da” (1984, IV: 81).
- ... “las prestaciones y trabajos vecinales son cada día más raros y las relaciones dentro de la familia se hacen cada vez más difíciles. No todo es negativo, pero sí cabe afirmar que se pasa por una crisis de valores antiguos” (1976: 139-140).

8. Concretamente, será durante su juventud cuando destaque por su carácter más románticista. Así, en 1904 escribirá cosas como:

“Sobre esa base de austera y seria religiosidad, de activo recogimiento, se levanta la familia vasca, bajo la autoridad del *eche co jauna*, del amo de la casa. Y junto a él su mujer, que con él *laya* en la heredad, una mujer robusta. De soltera, con las trenzas tendidas sobre la espalda, lleva a la cabeza la herrada, suelta, ágil y fuerte, con la gracia reposada del vigor,

los primeros embajadores de la visión “idílica”⁹ del mundo rural en entornos urbanos.

Consecuentemente, y tal y como afirma E. Hobsbawm, el *renacimiento cultural de signo populista proporcionó los cimientos para muchos movimientos nacionalistas subsiguientes* (1998: 113). Así, innumerables manifestaciones folklóricas de carácter local (fiestas, tradiciones, danzas, etc.) pasaron a constituirse en manifestaciones de carácter nacional. En este sentido, destacaron en el caso vasco y por parte de aquel primer movimiento nacionalista, la declaración del *txistu* y del *Aurresku*¹⁰ como instrumento y danza nacional vasca respectivamente.

A partir de este momento una proliferación de movimientos culturales como los grupos de txistularis, danzas tradicionales, etc. se propagarían a lo largo de la geografía vasca y con ello, el comienzo de una nueva manera de entender y dar sentido a aquellas manifestaciones culturales propias del ámbito rural y que habían perdido su razón de ser.

No obstante, esta nueva reinterpretación y significación cultural de las manifestaciones locales en nacionales, encontrará un mayor “campo recursivo” a partir de las interpretaciones que se harán de los trabajos etnográficos y antropológicos de J. M. Barandiaran y otros autores. Jesús Azcona, en su análisis sobre la obra de *aita* Barandiaran, trata de relacionar la labor y el pensamiento de éste con los postulados más romanticistas comprendidos en las tesis de la Escuela de Viena. La búsqueda del espíritu de cada pueblo a través de la lengua, las tradiciones, la mitología, etc. difundida por dicha Escuela, constituye la línea argumental de la basta y extensa labor de dicho autor. Una obra que, a nivel “popular”, aporta la base científica para legitimar todos aquellos elementos (símbolos, tradiciones, mitos, etc.) que constituyen la diferencialidad y especificidad de la comunidad cultural vasca¹¹. Junto a ello, el hecho de otorgar al, ya desaparecido, universo rural vasco la progenitura y la custodia de la

“asentándose en el suelo como un roble, aunque ágil además como una cabra; con la elegancia del fresno, la soledad de la encina y la plenitud del castaño... amasada con leche de robusta vaca y jugo de maíz soleado”... (1904: 3-5)

9. Una visión ésta, donde, se niega u oculta los aspectos más crueles y duros de la vida rural.

10. Siguiendo el modelo de la Sardana catalana, los nacionalistas vascos inventaron una danza formada por pasos de diferentes bailes, principalmente de la danza llamada *Agurra*, y la bautizaron con el nombre de *Aurresku* (nombre que recibe el primer danzante de la *Gizon-dantza* o *Soka-dantza*).

11. En definitiva, el poder y la legitimidad que los grupos humanos otorgan a los aportes, en este caso, de este tipo de autores (bien J. M. Barandiaran, bien J. C. Baroja, J. M. Satrustegi, etc.), convierten a los elementos diferenciales de la cultura rural vasca (mitos, símbolos, creencias, etc.), en símbolos de identidad capaces de transmitir una nueva manera de comprender la realidad que les rodea. En este caso aquella relacionada con la pertenencia a una comunidad cultural y política conocida como Euskal Herria.

cultura vasca¹², hace que todos aquellos elementos definidos como *tradicionales*, se transmuten en símbolos de identidad que, frente a los modelos que promulgan la independencia individual, definen al grupo tanto a nivel local como nacional.

2.1. Tradiciones en la ciudad

Según H. M. Velasco, la tradición es *memoria colectiva que recorre los tiempos y que va almacenando y conservando con lo que el pueblo se identifica....* (así como) *capacidad de interpretar qué es relevante, significativo y por tanto inalterable en un pueblo* (1988: 37). En este sentido, podemos entender que las recuperaciones, revitalizaciones... de mitos, símbolos y/o prácticas festivo-rituales realizadas bajo el epígrafe de tradición, acreditan, a nivel de imaginario colectivo, una garantía de "autenticidad", ya que la tradición es interpretada y vivida como un dispositivo inalterado que ostenta aquello que, a lo largo de su historia, la comunidad celebrante estima relevante (a saber, el estilo y el alma del pueblo).

No obstante, dicha definición parte desde una perspectiva muy concreta; la identidad local (es decir, parte desde la visión del pueblo castellano como unidad mínima de identificación social) y, por tanto, solamente considera al factor temporal (*...la memoria colectiva que recorre los tiempos...*) como "ámbito recursivo" para recorrer, almacenar y conservar aquello que puede resultar relevante y significativo para la comunidad celebrante. Por el contrario, en muchas ciudades o núcleos urbanos (tal es el caso de la localidad vizcaína de Galdakao), además del factor temporal, los actores sociales añaden el factor espacial, recorriendo tiempos y espacios considerados como propios¹³ y significativos. Así, no resultará extraño observar representaciones simbólicas, donde, la convergencia de prácticas culturales de orígenes (tiempo) y lugares (espacio) diversos se den en un mismo barrio o núcleo urbano. Representaciones éstas que son vividas y celebradas, como si de una tradición propia se tratase.

En definitiva, la tradición, en el contexto urbano, se articula de manera que símbolos y/o manifestaciones folklóricas de origen rural son interrelacionados hasta componer un *collage* donde se representa un mundo social idealizado que trata de definir la identidad y diferencialidad de la comunidad celebrante. Tal y como afirma A. Gurrutxaga, la tradición es:

12. Tal y como afirma J. Martínez Montoya:

"... no es de extrañar que Barandiaran hable de crisis cultural entendiéndola como "un trastorno en profundidad de los modos de pensar, de sentir y de comportarse"(1978) hay una ruptura que aparece sin salida porque el principio de pertenencia territorial (etxe, auzo) distintivo de la identidad cultural vasca, está en crisis" (1998: 16).

13. Se da una identificación, vinculación o sentimiento de pertenencia respecto al elemento simbólico recurrido.

“... (una) representación de un mundo social que no existe pero que se quiere mantener. De esta forma la manera más fácil es mitificarla, presentarla como proyección de una realidad idílica o pretendida edad de oro. Pero lo novedoso no es ya solamente la mitificación de la realidad, sino el lugar donde se produce. El discurso sobre la tradición es esencialmente urbano, es decir, es el habitante de la compleja ciudad quien busca sus señas de identidad en el pasado, quien cree ver en el “resucitado” mundo rural las esencias de una civilización que se le escapa” (1989: 331-332).

En el caso vasco, la visión idílica y romanticista del mundo rural, junto con los aportes de científicos sociales constatando y destacando aquellos elementos culturales del desaparecido universo rural vasco como manifestaciones claras de un carácter diferenciado, han dado origen a toda una reinterpretación de elementos y manifestaciones simbólicas que, bajo la garantía de autenticidad que otorga la tradición, trata de hacer frente, por un lado, a la amenaza de individualización extrema (producida por los modos de vida urbanos derivados del pensamiento ilustrado y la independencia ciudadana) y, por otro, al miedo de desaparición de la comunidad cultural vasca (derivado de la negación de su existencia). Se trata, pues, de una reinterpretación idílica del pasado que trata de construir una identidad que pueda hacer frente al futuro.

3. MANIFESTACIONES FESTIVO-RITUALES EN GALDAKAO

Asentada entre uno de los valles del río Ibaizabal y a la vera del monte Garguren, la localidad vizcaína de Galdakao posee una situación geográfica privilegiada dada su cercanía a la capital, Bilbao, y al cinturón industrial que lo rodea. Dicho privilegio ha derivado en un crecimiento poblacional y en una transformación urbanística importante que comenzó allá por los años sesenta y no ha cesado en la actualidad. Los cerca de 30.000 habitantes que acoge hoy día Galdakao, sumen a dicha localidad en una frenética actividad donde los modos de vida urbanitas adquieren su máximo apogeo. No obstante, dentro de este marco producción, consumo y actividad apresurada, aún existe un espacio y un tiempo para la celebración de acontecimientos festivo-rituales que “rompen” con dicha dinámica. Tal y como expresa A. Ariño:

“Las calles donde cotidianamente impera el vértigo comercial, la densificación de los mensajes y la saturación del tráfico, periódicamente se transforman en espacios para la fiesta y la interacción improductiva” (1989: 306).

En este sentido, Galdakao recrea, a lo largo del año, un amplio conjunto de actividades festivas que van desde ferias de todo tipo (micológicas, botánicas, agrícola, etc.) hasta fiestas relacionadas con el calendario litúrgico (propias del antiguo régimen). Son estas últimas, precisamente, las que mejor se ajustan a lo tratado hasta ahora. Detengámonos, pues, en tres de estas celebraciones, a saber, 1- La festividad de Santa Águeda, 2- La festividad de las reinas de mayo y 3- La festividad de San Juan.

1. **La festividad de Santa Águeda:** De fecha fija en el calendario –5 de febrero– la festividad de Santa Águeda comienza a celebrarse el día de víspera. Los diferentes grupos o asociaciones del pueblo recorren, a lo largo del día, las calles cantando coplas sobre la historia de esta mártir siciliana y postulando dinero para futuras actividades relacionadas con el carácter privado de sus respectivas asociaciones¹⁴. No obstante, si bien todos estos grupos celebran el día de Santa Águeda, no todos cantan las mismas coplas ni van vestidos de igual manera¹⁵. Por ello, nos detendremos en un grupo concreto, quizás el más dinámico y referencial de



En las fotos se pueden observar los detalles de la vestimenta y los adornos propios de anteriores comunidades campesinas. La imagen general de los postulantes comprende una conjunción de elementos, relevantes para el grupo, que son presentados al resto de la comunidad local como una tradición, a saber, como algo inalterado o auténtico.

14. “Tradicionalmente”, solían ser los jóvenes de la localidad los que iban de caserío en caserío o de casa en casa, postulado no solamente dinero, sino también alimentos para después juntarse y celebrar una merienda.

15. Algunos irán vestidos de calle pero iguales, pantalón azul y jersey rojo, y otros lo harán de caseros cada uno con la ropa que tenga en casa o consiga por otros medios.

entre los grupos que actúan en este tipo de celebraciones, a saber, el *Andra Mari Dantza Taldea*.

Ataviados con la indumentaria propia de los aldeanos de épocas pasadas y adornados con flores y cintas de colores, el grupo *Andra Mari* recorre el pueblo cantando dos tipos de coplas, una recogida en el barrio galdakoztarra de Bekea y la otra en las localidades vizcaínas de Zeberio y Zeanuri.

A lo largo del recorrido, los *bolseros*¹⁶ se encargan de recoger los donativos y de repartir el tríptico explicativo de dicha festividad. En él, narran cómo dicha festividad se enmarcaba dentro del ciclo carnavalesco (Concretamente, como antesala de los días centrales del carnaval, época ésta que coincidía con las vísperas de la última luna de invierno y con el comienzo del apaciguamiento del invierno comenzando, de esta manera, la aproximación hacia la primavera) y cómo, debido a ello, en algunas localidades (por ejemplo en la localidad vizcaína de Markina) los jóvenes adornaban sus palos y sus gorros con coloridas cintas y flores de papel, presentando, así, una estética precarnavalesca. Junto a la explicación, añaden los orígenes y las fuentes de las coplas, melodías y formas de vestir.

Se trata, en definitiva, de una manifestación ritual compuesta de varios elementos, procedentes de diferentes tiempos y lugares de la geografía vasca. Es decir, los adornos precarnavalescos de Markina, la melodía de una de las coplas de Zeberio, la letra de una de las coplas de Zeanuri... se interrelacionan hasta formar una tradición¹⁷ que es vivida y celebrada en un entorno completamente urbano como corresponde a Galdakao.

2. La festividad de las reinas de mayo: El mismo fenómeno de reinterpretación y adopción de diferentes manifestaciones festivo-rituales vascas, podemos apreciarlo en la celebración de las reinas de mayo.

En el mundo rural del antiguo régimen, las fiestas de mayo respondían al inicio del tiempo fuerte de la comunidad. Era el momento en que la naturaleza despertaba y comenzaba a desarrollarse hasta convertirse en fruto. Por ello, era preciso velar por la fertilidad de las plantas y protegerlas de posibles desastres naturales. Del mismo modo, era tiempo del paso de la edad adolescente a la edad adulta, un paso que también había que proteger de posibles desajustes relacionados con la fertilidad y que podían derivar en ciertos desordenes sociales. En este sentido, en numerosos lugares de la Europa rural, se celebraban rituales relacionados con la fertilidad. Concretamente, en Euskal Herria se celebraban, entre muchas otras formas, rituales donde las

16. A saber, los chavales encargados de recoger los donativos y repartir la propaganda (generalmente, éstos son los chavales más jóvenes del grupo).

17. Tal y como podemos inferir del encabezado del tríptico... *Lege zaharreko usediuan kantuen gátoz atera!*



jóvenes de 10 a 12 años iban bailando y cantando a la fertilidad por las calles del pueblo y pidiendo la voluntad¹⁸. A aquellos que eran generosos/fértiles en sus donaciones se les agradecía a través de las coplas, por el contrario, a

18. En zonas como Orereta, Oiartzun, Irun, Hondarribi, las Encartaciones en Bizkaia o el valle del Baztan en Navarra, era bastante común este tipo de prácticas rituales.

aquellos que resultaban tacaños/no-fértiles se les criticaba también a través de las coplas.

Coincidiendo con las celebraciones de primera comunión, las componentes del grupo *Andra Mari*¹⁹ (jóvenes y adultas) recorren, portando a la reina de la fiesta en un pedestal, las calles de Galdakao cantando y bailando por los lugares más transitados del pueblo y pidiendo la voluntad a los viandantes.

Contrariamente al caso de la fiesta de Santa Águeda, en la presente celebración no se pueden apreciar elementos concretos relativos a diversas localidades de Euskal Herria. Sin embargo, la visión generalizada del rito, acentúa aún más la mitificación del rito a través de lo que se representa y lo que verdaderamente fue. Tal y como hacen saber los miembros del grupo *Andra Mari*;

...euskaldunok benetako herri bat ginenean gure kultur berezia bizitzen genuen (...) eta bizitza hori, gaur egun ulergaitz iruditzen jakun ardatz baten inguruan etengabe eraberritzen zan; lurra, ilargia eta eguzkia (...)Dana dala eta, joandakoaren oroitzapen edo "memoria historikoa" deritzona geratzen jaku eta, zorionez, mundu zahar horretako bizitza-mota batzuen ezaguera behintzat badugu. Horietako bat maiatzako erreginen jaiak, Erreginetan edo Maiak izenarekin ezagutu ahal izan doguna (...) emankortasunaren adinean sartutako edo sartzeko prest dagozan 10-12 urteko neskatoak (...) zuriz jantzita eta loraz hornituta ... emankortasunaren sinbologiaz jantzita, kalerik kale doaz kantuaren eta dantzaren bidez erritual zahar bat beteaz.

Podemos apreciar, en estas palabras, una visión genérica del rito y su tipificación como algo característico de la comunidad cultural vasca²⁰, así como una proyección de una realidad idílica del mundo rural vasco. En definitiva, y tal y como afirmaba A. Gurrutxaga, el presente rito responde a una visión idílica del pasado que ostenta la capacidad de otorgar al habitante del mundo urbano, el sentido de identidad o pertenencia a una comunidad.

3. La festividad de San Juan: Esta celebración solsticial se erige en una de las más participativas de Galdakao. Repleta de innumerables elementos simbólicos referentes al antiguo mundo rural vasco, dicha fiesta recorre, a través de los símbolos utilizados, gran parte de la geografía vasca. Además, la fiesta se nutre del mito de "lo que pudo significar esa noche para los vascos".

19. Si bien la celebración está a cargo de dicho grupo, podemos decir que éste cumple una función representativa ya que dicha fiesta aparece recogida e incluida en el libro *Galdakao* (2001), publicado recientemente por el Ayuntamiento:

Estas fiestas han ido ganando con el paso del tiempo su propia singularidad en el calendario festivo de Galdakao: en febrero, los carnavales, tres meses después, la fiesta de las reinas de mayo... (2001: 54)

20. ...euskaldunok (...) gure kultur berezia bizitzen genuen (...)mundu zahar hortako bizitza-mota batzuen ezaguera behintzat badugu. Horietako bat maiatzako erreginen jaiak...



En lo que a la composición de símbolos y rituales se refiere, la fiesta está repleta de detalles que aluden al motivo de la celebración por parte de las sociedades campesinas, es decir, a la celebración del solsticio de verano. Una celebración ésta, de culto solar, donde el sol, figurado a través del fuego, tenía la capacidad de purificar y ahuyentar a todo aquello que podía perjudicar el orden que, tanto a nivel biológico como a nivel social, constituía la realidad de la comunidad campesina. Y es que San Juan marcaba el momento de la transformación de la planta en fruto y del comienzo de la época más fuerte de la comunidad (pronto, había que comenzar a segar, recoger las patatas, los frutos de los árbo-

les, etc.); un período frágil donde cualquier incidente (sequía, granizo, vendaval ...) podía derivar en serios trastornos para la vida de los campesinos. De esta manera, cada una de las localidades evocaba a la capacidad protectora del sol (a través de innumerables formas y expresiones: cantos, conjuros, formulas mágicas, etc.), así, por ejemplo, en Urdiain (Navarra) las mujeres cantaban y bailaban alrededor de las hogueras agarradas de las manos, moviéndolas de arriba a bajo y desplazándose en la misma dirección que las agujas del reloj²¹; en Bermeo (Bizkaia), por su parte, los jóvenes de la localidad prendían fuego a pequeñas teas y salían corriendo por entre huertas gritando conjuros que pedían protección y producción de frutos abundante.

En definitiva, eran muchas y variadas las manifestaciones festivo-rituales que invocaban a la capacidad protectora del sol. Una variedad ésta que los vecinos de Galdakao han hecho suya representándola en "la noche más larga del año". De este modo, encontramos canciones y bailes de Urdiain (p.e. *San Juanen kantaita*), canciones de diferentes localidades de Gipuzkoa (p.e. *San Juan dala portaletana*), conjuros de Galdakao (p. e. *San Juan bagilean*), etc.

Otro aspecto interesante de la fiesta galdakoztarra es la presencia (a través de personas disfrazadas, filminas o dibujos) de personajes relacionados con la mitología vasca y el poder sobrenatural que la noche de San Juan ejerce sobre los malos espíritus, brujos, *lamiak*, etc. En este sentido, el aspecto "mágico" de la noche junto con los personajes e historias mitológicas de la cultura vasca, sirven de base para la ambientación y el acompañamiento de diversos aspectos de la fiesta como el reparto de chocolate con bizcochos, sopas de ajo, etc.

Vemos, en definitiva, la manera en que la fiesta, vista desde su totalidad, reproduce una interpretación y un uso de las diferentes manifestaciones simbólicas, relacionadas con la visión que los celebrantes tienen de la cultura vasca y de su pertenencia a ella. Así, por ejemplo, la inclusión de ritos de diversos lugares como Navarra, Guipúzcoa o Bizkaia en una misma celebración festivo-ritual y su clasificación como parte de la cultura vasca, determina, de manera simbólica, el espacio o las fronteras del pueblo y la cultura vasca. Es decir, lo que en el antiguo régimen era una manifestación folklórica de carácter local, ahora pasa a ser una manifestación simbólica de carácter nacional.

4. CONCLUSIÓN

Recapitulando, hemos visto como el paso de la sociedad rural a la urbana, supuso la transformación de toda una serie de valores donde, en contraposición a la cultura anterior, el individuo adquirió una mayor relevancia y, donde, el consumo y la producción se erigieron en los estandartes de los nuevos estilos de

21. En relación con el culto solar, la misma dirección que las agujas del reloj expresa protección.

vida. Consecuentemente, el mundo simbólico-ritual que integraba la vida rural se vio abocado al olvido, a los recuerdos de las personas mayores o a la presencia casi anecdótica de rituales que poco a poco tendían a su desaparición.

Sin embargo, el movimiento romántico de finales del siglo XIX / principios del XX, estableció las bases de una nueva manera de valorar el mundo rural, idealizándolo y alejándolo, en cierta medida, de la dureza que el medio soportaba. Paulatinamente, las tesis romanticistas se constituyeron en la fórmula para profundizar en el carácter de cada pueblo y, por tanto, en aspectos diferenciales del mismo. En este sentido, los movimientos nacionalistas vieron en este punto la forma idónea de construir de manera legítima su diferencialidad y su identidad. Así, Euskal Herria no permaneció ajena a tales circunstancias y, al igual que muchas naciones del mundo, se dedicó a reinterpretar y reinventar las viejas tradiciones y símbolos del mundo rural vasco. En esta misma dinámica, las aportaciones de notables teóricos sociales como J. M. Barandiaran, J. C. Baroja, etc. sirvieron de “ámbito recursivo” para legitimar los elementos diferenciales de la cultura vasca y convertirlos en representaciones sociales de una identidad nacional vasca.

Poco a poco, los núcleos urbanos han venido otorgando tiempos y espacios a manifestaciones de origen rural hasta llegar a considerarse tradiciones propias. Tradiciones que proporcionan, bajo el epígrafe de la autenticidad y de pureza, la posibilidad de interpretar y manifestar la visión del grupo celebrante sobre la realidad que lo rodea. Tal a sido el caso de Galdakao, donde, a través de las diversas fiestas y manifestaciones folklóricas, sus celebrantes expresan su visión de la cultura vasca y su pertenencia a ella.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ARIÑO, A. (1989): *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- AYTO. GALDAKAO. (2001): *Galdakao*. Bilbao: Ed. Ayto. Galdakao.
- AZKONA, J. (1984): “La delimitación antropológica etnológica de lo vasco y de los vasco”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 40. Pamplona: Ed. Institución Príncipe de Viana. pp. 137-151.
- BARANDIARAN, J.M. (1984): “Pórtico”, en *Euskaldunak, la etnia vasca*, tomo I. Donosita: Ed. Etor.
- CARO BAROJA, J. (1976): “La crisis del caserío”, en *Estudios vascos*, nº 7. Donosita: Ed. EI/SEV. pp. 133-141.
- DOUGLASS, W.A. (1978): *Echalar y Murélagá: oportunidad y éxodo en dos aldeas vascas* (dos tomos). Barcelona: Ed. Barral.
- GREENWOOD, D. (1978): “La desaparición de la agricultura en Fuenterrabía”, en DOUGLASS, W.A. *Los aspectos cambiantes de la España rural*. Barcelona: Ed. Barral. pp. 61-85.

GURRUTXAGA, A. (1989): "Navarra: la quiebra de la tradición", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 54. Pamplona: Ed. Institución Príncipe de Viana. pp. 326-332.

HONORIO M. VELASCO. (1988): "Signos Y sentido de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad", en VV.AA. *Aproximación antropológica a Castilla y Laón*. Barcelona: Ed. Anthropos. pp. 28-46.

HOBBSBAWM, E. (1998): *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Ed. Crítica.

MARTÍNEZ, J. (1996): *Pueblos ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural (Valle de Arana -Araba- Euskal Herria)*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.

- (1998): *Geografía humana de Euskal Herria. Aspectos ecológicos, socio-económicos y culturales*, inédito.

UNAMUNO, M. (1904): "Alma vasca", en *Alma española*, Año II. Madrid: Ed. Revista Alma española. pp. 3-5.

- (1981): "Vizcaya", en Costa Ed. *Derecho consuetudinario y economía popular de España*. Zaragoza: Ed. Guara. pp 59-71.

(Además de los panfletos, carteles anunciadores... de los diversos actos aquí descritos)