

# “Olentzaro” y Reyes Magos en Galdakao: dos rituales para comprender la realidad cotidiana galdakoztarra

(“Olentzaro” and the Three Wise Men in Galdakao: two rituals to understand daily reality in Galdakao)

Otaegi García, Kepa<sup>1</sup>

Eusko Ikaskuntza. Miramar Jauregia. Miraconcha, 48. 20007  
Donostia/San Sebastián

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 763-780]

Recep.: 07.06.01

Acep.: 09.01.03

---

*El presente trabajo resume la labor realizada en torno a la observación de los rituales Olentzaro y Reyes Magos galdakoztarras con la intencionalidad de adivinar aquellos mensajes que los celebrantes, a través de sus acciones, tratan de evocar, transmitir y/o reivindicar a fin de hacer frente al riesgo de transformación en un no-lugar.*

*Palabras Clave: Territorio urbano. Sociabilidad. Identidad. Fiesta. Tradición. Folklore.*

*Azterlan honek Galdakaoko Olentzaro eta Errege Magoen errituen inguruan egindako behaketa lana laburbiltzen du, ospatzaileek beren ekintzen bidez gogoratu, transmititu eta/edo errebindikatu nahi dituzten mezuak asmatzeko asmoz, hiri hori ez-toki bilakatzeko arriskuari aurre egitearren.*

*Giltza-Hitzak: Hiri lurraldea. Gizartekotasuna. Identitea. Jaia. Tradizioa. Folklore.*

*Cette étude résume le travail réalisé sur l'observation des rituels Olentzaro et Rois Magés galdakoztarras dans l'intention de deviner les messages que les officiants, à travers leurs actions, tentent d'évoquer, de transmettre et/ou de revendiquer afin de faire front au risque de transformation en un non-lieu.*

*Mots Clés: Territoire urbain. Sociabilité. Identité. Fête. Tradition. Folklore.*

---

1. El presente artículo ha sido realizado durante el disfrute de la beca del Gobierno Vasco (Departamento de Educación, Universidades e Investigación) para la formación de investigadores.

Quisiera agradecer por una parte la lectura, consejos y apoyo a J. Martínez Montoya, J. Arpal y Ka Vázquez, y por otra a X. Zabala por la ilustración de algunas escenas aquí descritas.

## INTRODUCCIÓN

La privilegiada situación geográfica que la localidad vizcaína de Galdakao posee con respecto a Bilbao y las numerosas empresas que se asentan su alrededor, ha supuesto un importante reclamo para aquellos que pretendían fijar su residencia cercana al trabajo y a Bilbao. En consecuencia, el número de habitantes de dicho municipio ha crecido considerablemente en poco tiempo, provocando un sentimiento generalizado entre los vecinos de que Galdakao está convirtiéndose en un *no-lugar* (M. Augé, 1998), o usando una expresión propia de sus habitantes: *convertirse en una ciudad dormitorio*.

La importancia que el dispositivo espacial tiene para el grupo que lo ocupa como constructor de la identidad, le obliga a defenderlo de todo tipo de amenazas –tanto internas como externas–. Precisamente por ello, son varias las estrategias que los propios galdakoztarras, con el amparo del Ayuntamiento, vienen desarrollando en los últimos doce años aproximadamente.

En este sentido, la capacidad que el rito posee para presentarse como expresión de una conciencia identitaria, para crear sentido de pertenencia, o para evocar valores comunes, induce a que dichas estrategias se basen en la celebración de diferentes rituales de carácter festivo, siguiendo éstos el calendario litúrgico anual –*Olentzaro*, Reyes Magos, Santa Águeda, o los carnavales en invierno y *Erreginak* o San Juanes en verano, son algunos de los ejemplos de estas celebraciones–.

Sin embargo, aunque el objetivo esté bien definido, hacer frente a la amenaza de convertirse en un pueblo sin identidad, en un *no-lugar*, los ritos aluden a diferentes normas y costumbres de “relación social”<sup>2</sup>. Es decir, los problemas que en la actualidad afectan a la comunidad galdakoztarra se reflejan en los ritos que se celebran. Así, las demandas de soluciones a las situaciones conflictivas, tanto a nivel local como a niveles más amplios, forman parte del “meta-mensaje” ritual.

Desde el punto de vista metodológico y partiendo de la importancia que el espacio tiene en relación con la identidad, trataré de localizar los espacios más significativos de la localidad galdakoztarra, esos espacios donde el nivel de socialización se manifiesta de manera significativa, a saber, aquéllos donde la “exaltación” de la colectividad adquiere el máximo nivel dentro de la vida cotidiana. Esto lleva a la necesidad de definir previamente la cotidianeidad, para después relacionarla con el espacio y así identificar aquellos espacios que resulten más significativos. Además, trataré de corroborar dichos espacios viendo si coinciden con aquellos que, según su carácter semántico, resultan los más significativos.

Dos son los ritos que en el presente texto desarrollaré para reflejar las diferencias a la hora de construir simbólicamente la ciudad: *Olentzaro* y Reyes Magos.

---

2. Mientras unos aluden a la solidaridad como valor principal, otros lo harán a la libertad.

Se revela interesante el análisis de éstos desde dos perspectivas diferentes; la primera se centraría en el recorrido que ambos hacen desde su partida del municipio hasta sus correspondientes puntos finales, tomando en cuenta también las paradas que durante el mismo se realizan, y la segunda se basaría en la observación de los elementos que conforman dichos rituales (actores, mensajes, elementos simbólicos, etc.) con el objeto de identificar aquellos elementos que destacan por su carácter reivindicativo –en caso de que los hubiere–. Fijados los términos de dichos elementos, el próximo paso sería ver qué tipo de relación guardan éstos con los problemas que acucian la realidad del pueblo galdakoztarra.

Una vez definidos los espacios de socialización más significativos de Galdakao dentro de la vida cotidiana, y analizados los ritos del *Olentzaro* y Reyes Magos, veremos cómo mientras el primero, a través de su recreación, trata de evocar y activar la singularidad y unicidad de la cultura vasca y el pueblo vasco (concebido éste como los siete territorios; Baja Navarra, Lapurdi y Zuberoa –continentales–, y Araba, Bizkaia, Gipuzkoa y Navarra –peninsulares–), el segundo, lejos de reivindicaciones de carácter nacionalista, trata de evocar, mediante la denuncia de la marginación de los barrios menos atendidos por el Ayuntamiento, la unidad del pueblo, un pueblo de carácter solidario con todos los habitantes.

Trataremos, pues, dos ritos diferentes que, tanto desde la perspectiva analítica de Moore y Myerhoof por un lado, como desde la de V. Turner por otro<sup>3</sup>, nos demuestran que dentro de la capacidad "mágica" del estadio de *liminalidad*, los actores sociales definen la identidad galdakoztarra frente a los demás y la definen de una manera concreta, es decir, "somos nosotros y somos así".

\* \* \*

---

3. MOORE y MYERHOOF (1977) entienden el ritual como el lado más estructurado de la conducta social, esto es, los ritos contribuyen a estructurar la forma en que la gente piensa la realidad social. El carácter cíclico que los rituales tienen nos garantiza el orden y reafirman la existencia del grupo.

V. TURNER (1988) a la hora de concebir el rito, parte de que la sociedad está en un constante proceso dialéctico de fases sucesivas de *estructura* y *comunitas*. Los rituales en este caso, transportan o permiten el paso de una fase a otra.

Basado en la obra de *Rites de passage* de A. VAN GENNEP, Turner nos dice que la clave está en el segundo estadio del rito, la *liminalidad*; un estadio en el que, quienes no son poseedores de un alto estatus pueden adquirirlo, y quienes lo son pueden perderlo, se da pues una inversión de la fase de estructura. La función del rito, por tanto, es la de posibilitar el tránsito de la *estructura* a la *comunitas* y al revés.

Dos funciones diferentes, donde, por un lado, vemos que los rituales son "medios" para neutralizar la amenaza del desorden, fijar conductas, instalar significados y otorgar limitaciones, y por otro, los ritos entendidos como procesos de tránsito de la estructura a la comunitas, se deshacen jerarquías para forjar unidad, con el fin de ganarse a sí mismo cuando uno se pierde.

## 1. ANÁLISIS ESPACIAL DE GALDAKAO A TRAVÉS DE LA COTIDIANEIDAD

Resulta interesante el aspecto estable o constante que conserva la cotidianidad. Este aspecto hace que los espacios que se ocupan en los momentos correspondientes a cada tarea específica, se nos hagan habituales y conocidos, permitiendo, de esta manera, distinguir y situar cada momento y lugar.

Así mismo se muestra interesante porque lo cotidiano –dentro de ese marco espacio/tiempo “ampliado”, constante, superador en cierta medida del día a día– nos define los aspectos propios de las colectividades como pueden ser las mentalidades, actitudes, etc.

Para trabajar el concepto de la cotidianidad, me serviré de un artículo escrito por J. Arpal (1997), “Regularidades temporales y vida cotidiana”, en donde trata los diversos aspectos de la vida cotidiana.

Arpal propone dos formas de comprender lo cotidiano. La primera, y basándose en la capacidad de repetición de la cotidianidad, se enmarca dentro de los polos *rutina/ritual*. En la *rutina la repetición conlleva a la simple continuidad*, esto significa que más allá de la propia acción no podemos encontrar nada más que la misma, esto es, la actividad es *reconocible* por la *propia presencia*. Diríamos, pues, que *la rutina es fabril*. El *ritual* también está caracterizado por la repetición, aunque en este caso no pretende quedarse en la propia actividad, sino ir más allá o trascender la propia materialidad de la misma para alcanzar un punto de encuentro con aquello que ha sido dotado de sentido o de significado. Se supera, de esta manera, la propia experiencia inmediata y se llega, a través del trance que permite la repetición, al universo que esta más allá. Así, *el ritual es conocimiento*.

Es entre estos dos polos donde se articulan los diferentes ritmos e intensidades de la vida cotidiana definiendo, de esta manera, cada momento y cada lugar de la misma, es decir, se identifican las diferentes actividades adscribiéndolas a determinados contextos y situaciones. De este modo, entiendo que los actos rutinarios son aquellos que no conllevan una connotación afectiva, como por ejemplo desplazarse de un punto a otro, coger el autobús, etc., y por el contrario, los actos rituales son aquellos que llevan en su interior un grado de significación afectiva, como por ejemplo puede ser estar en la plaza con los amigos, lo cuál no sería un simple acto de pasar el tiempo, sino de socializarse, de compartir momentos, etc.

La otra forma de comprender lo cotidiano nos sitúa en la dicotomía *vida material/mundo de vida*. La primera hace mención a todas aquellas acciones dirigidas a solventar las necesidades vitales de las personas, siendo el *trabajo* una de las actividades principales dentro del marco de la supervivencia.

La segunda, el *mundo de vida*, supone todo ese *mundo concreto de significados, de sentidos más o menos conscientes y racionalizados que acompañan a la vida humana*. En este sentido, lo cotidiano supone ese espacio social don-

de el ser humano, en interacción con sus semejantes, va conformando los sentidos y significados que finalmente se constituyen en la experiencia humana, conocido sociológicamente como *mundo de vida*. Es en definitiva un espacio y tiempo de *maduración*, donde la identidad, la memoria o la propia experiencia se van edificando.

La cotidianidad, pues, se situaría entre los parámetros *rutina/ritual* y *vida material/mundo de vida*.

Aún sin olvidar que la vida cotidiana transcurre dentro del día a día y que esto supone que nos movemos dentro de unos niveles de experiencia aparentemente insignificantes, no dejan de ser por ello constantes y estables. Ese carácter de perpetuidad, junto con los aspectos que más se acercan a los polos de ritual y mundo de vida, a saber, el aspecto más "social" de la cotidianidad, conforman los ejes de los que me serviré para identificar, en un primer momento, esos espacios de socialización y espacios (públicos) donde el grupo se manifiesta en su conjunto dentro de la vida cotidiana.

Pero ¿Cuáles pueden ser esos aspectos que se acercan más a los conceptos *ritual* y *mundo de vida*? Son, a mi entender, aquellos en los que el contacto con la gente (amigos, familia, compañeros de asociaciones diversas, etc.) adquieren su máximo grado de relación afectiva, a saber, los **momentos** y **espacios** de ocio<sup>4</sup>.

Un ejemplo lo tenemos en el "poteo". Tal y como lo define T. Del Valle (1997: 97), *se trata de una actividad que abarca tanto los lugares cerrados –los bares– como las estancias en lugares intermedios ya que el recorrido que se hace por calles y plazas es parte importante de esta actividad lúdica* –una actividad, además, que se realiza en diferentes cuadrillas, que ocupan las mismas zonas de "poteo"–. En esta actividad podemos observar, por un lado, la importancia que tiene la ocupación del espacio, y por otro, el hecho de que dicha ocupación se haga con aquellos con los que compartimos relaciones de carácter afectivo.

En el mismo nivel que las zonas de poteo están también las cafeterías, sus terrazas y los pubs. Este tipo de espacios se limitarían en el caso galdakoztarra, a Gipuzkoa kalea (y los accesos a la misma), Santi Brouard enparantza, Lehendakari Agirre Plaza, Zamakoa kalea y Muguru kalea.

Otro ejemplo donde el espacio y la socialidad dentro del ocio y como parte de lo cotidiano confluyen, es lo que yo denomino como las "rutas de recreo"; itinerarios donde las miradas se cruzan en busca de algún/os conocido/s para detenerse y compartir unas palabras olvidando por un instante, como dice M. Augé (1998), la soledad. Se trata de una actividad donde la interacción con otras personas nos sitúa muy próximos al *mundo de vida*, donde en el intercambio con

---

4. Dado que en este caso el objeto del análisis se encuadra en el contexto espacial, me detendré únicamente en este aspecto.

los otros, la experiencia humana se dota de significación y de sentidos compartidos.

Junto con los itinerarios estarían también las plazas, calles o esquinas donde los niños de diferentes edades juegan, los mayores se juntan, las cuadrillas quedan y pasan el tiempo, etc. Todos estos espacios conformarían lo que M. Augé define como *lugares activos*.

En nuestro caso la calle J.B. Uriarte funcionaría como uno de estos espacios, además de ser el eje vertebrador de los mismos al posibilitar el acceso a otros espacios de características parecidas como son Plazakoetxe, Lehendakari Agirre Plaza, Urki kalea, Bernard Etxepare kalea, Santi Brouard enparantza, la Campa de Muguru, Lehendakari Ardanza Plaza y Gurutzeko Plaza.

Vemos pues cómo a través de los ejemplos ahora mencionados podemos comprender una parte significativa de esos lugares o espacios que por su accesibilidad parecen insignificantes y, sin embargo, dado el carácter permanente y socializador que tienen, se nos presentan como constructores de identidad, como constructores de memoria (ver mapa 1).

Por otro lado, resulta sugerente aplicar la idea de análisis que el antropólogo F. Sánchez Pérez (1990) emplea en su obra *La liturgia del espacio* para reforzar la localización de los espacios ahora mencionados. Sánchez nos demuestra cómo, tanto las diferentes estancias de la casa, como la calle, tienen un carácter polisémico en el que confluyen significados relativos a cada una de las partes/espacios usados por los habitantes.

De esta manera, un espacio puede adquirir uno u otro significado según el momento del día y el uso que se le este dando. Por ejemplo, una calle a primera hora de la mañana funciona principalmente como espacio de tránsito y acceso para estudiantes y trabajadores. Las calles más próximas a las salidas del pueblo se van llenando de coches, y aquellas que disponen de paradas de autobuses se llenan de universitarios y estudiantes de bachiller para desplazarse a sus lugares correspondientes. Poco después, una segunda generación de estudiantes, acompañados esta vez por sus madres (en su mayoría), padres o cuidadoras/es, se acercan a las mismas paradas de autobuses antes mencionadas. A medida que la confluencia de los pequeños estudiantes disminuye, la calle va adquiriendo otro significado, ésta comienza a ser ocupada por jubilados, amas de casa o trabajadores que tienen la calle como lugar de trabajo (repartidores, instaladores de gas, etc.) –de ser un espacio de acceso a lugares de fuera del pueblo, pasa a ser un espacio de acceso a lugares del propio pueblo–. Esta imagen se mantiene hasta poco antes del medio día cuando algunos trabajadores y estudiantes regresan a comer para después volver a los lugares de trabajo o de estudio. A la tarde el proceso se invierte: las paradas de autobuses se llenan de nuevo y las calles vuelven a tener una alta densidad de tráfico. Más tarde, estas mismas calles se nos revelan como un espacio de ocio donde las cuadrillas de amistades pasean, se sientan en los bancos públicos, etc. Finalmente, las calles comienzan a

estar desiertas a la hora de la cena, estado que se mantendrá hasta las primeras horas del día siguiente.

De acuerdo con este ejemplo, podrían diferenciarse tres posibles significados que los espacios pueden adquirir a lo largo del día:

- Espacio que posibilita el acceso a otros lugares fuera de la localidad.
- Espacio que posibilita el acceso a los lugares propios de la localidad:
  - \* El acceso a espacios relacionados con actividades laborales.
  - \* El acceso a espacios de ocio.
- Espacios de ocio.

Según esta categorización, aquellos lugares que tienen la capacidad de adoptar las tres posibilidades a lo largo del día, comprenderán para los habitantes, un mayor grado de significación que los lugares que sólo puedan dar acceso a espacios dentro de la ciudad. Es decir, aquellos espacios que poseen un mayor grado polisémico, supondrán para los habitantes un mayor punto de referencia que el resto de espacios.

Vemos, por tanto, cómo los diferentes aspectos funcionales de la calle pueden definir los espacios de mayor significación, aunque también podemos servirnos para el mismo propósito (definir dichos espacios) del análisis que parte del punto de vista de la configuración física de los mismos. Es decir, según F. Sánchez (1990) los elementos arquitectónicos (estructuras, localizaciones, "concentraciones", etc.), están significando la manera en que son concebidos los lugares que se ocupan con relación al contexto social. En este sentido nos es válida la observación tanto del mobiliario urbano (farolas, bancos públicos, ausencia/presencia de árboles en las calles, "mobiliario de recreo" o columpios, etc.), como la morfología de las calles, plazas, etc. (formas estructuradas -amplitud p.e.-, y aspecto exterior -cuidado p.e.-).

Entiendo que los Ayuntamientos son los máximos responsables del ordenamiento urbanístico, así como los encargados de dotar a los diferentes espacios públicos de las necesidades mínimas para su disfrute. Así, aquellos espacios que gozan de una mayor significación (que no necesidad), tendrán mayor prioridad que el resto de espacios. No tendrán las mismas "prestaciones" la calle central o la más concurrida del pueblo, que aquellas que están lejos de este tipo de espacios y que además solo tienen significación para aquellos que viven en esas zonas.

Este tipo de desigualdades puede llegar a tal punto, que, incluso los vecinos de los barrios más desfavorecidos, por medio de las Asociaciones de Barrios, denuncien la condición de inferioridad que sufren respecto al resto de barrios más favorecidos.

Tal es el caso de Galdakao donde, como se recoge en la revista informativa del grupo político IU: *Galdakao Bizirik*, la Asociación de vecinos *BITSI* denuncia la falta de atención por parte del Ayuntamiento y reclama una mejora de las con-



Mapa 1

diciones de la vía pública (señales de tráfico, alumbrado, numeración de portales, etc.).

Vemos entonces que los espacios que adquieren mayor significación, dada la mayor capacidad camaleónica para adquirir diferentes significados, son reforzados a través del mantenimiento y la mejora física de los mismos, a saber, equipación de todo tipo de mobiliario urbano –un mobiliario cuidado, restaurado en caso de sufrir algún desperfecto e incluso sustituido por otro mejor–.

## 2. OLENTZARO VS. REYES MAGOS

### 2.1. El Olentzaro

Tradicionalmente el *Olentzaro* era un rito de transición dentro de las fiestas del solsticio de invierno. Localizado en el este guipuzcoano, en el Bidasoa navarro, y en algún valle occidental de la Navarra contigua a Guipúzcoa, éste era un ritual donde se combinaban claramente prácticas de sentido pagano con aquellas propias de la tradición cristiana. Desde el punto de vista de la práctica pagana, el *Olentzaro* se definiría como:

Un gigante que se cree que baja a los hogares en la nochebuena, a las doce en punto, para calentarse con el tronco que arde en el hogar aquel día. Dicen que tiene los ojos sanguinolentos, rojos, y tantos como días tiene el año, más uno. Es carbonero de profesión, lleva la cara tiznada y una hoz en la mano. A veces se le representa por un maniquí de paja que luego es quemado, y se le atribuye un carácter medio terrorífico, medio grotesco. (J. Caro Baroja, 1980: 117-118).

Este carbonero simbolizaba el periodo de renovación del solsticio de invierno; a las doce en punto de la noche del 24 de Diciembre, el final de un ciclo daba



paso al comienzo de otro. Era éste un tiempo donde las facultades renovadoras de la naturaleza reaparecían permitiendo el nacimiento del "tiempo nuevo", un período donde todo aquello que se había quedado viejo había de ser sometido al poder purificador del fuego.

Este día, una comparsa compuesta por jóvenes del pueblo paseaba por las distintas calles al *Olentzaro* cantando de portal en portal y pidiendo la voluntad, llegando de esta forma hasta la plaza del pueblo, donde realizaban la quema del monigote<sup>5</sup>. Una quema que se desarrollaba en un ambiente festivo y sarcástico como así lo demuestran las letras de las canciones interpretadas ese día. He aquí parte de un texto dedicado al *Olentzaro* recogido en la localidad navarra de Goizueta:

Olentzaro  
buru haundia,  
entendimentu gabia,  
bart arratzian  
eran omen du  
bost arruako zagia.  
Ay urde tripa haundia! (J. M. Satrústegui, 1988: 78).

Junto al carácter sarcástico o grotesco que J. C. Baroja apuntaba, el *Olentzaro* también presentaba un aspecto o imagen terrorífico. Dotado con una hoz, éste bajaba por las chimeneas de los caseríos y cortaba las cabezas de todos aquellos niños que no eran obedientes o no atendían a los mandatos de sus mayores. De esta manera, y como J. M. Satrústegui afirma, se invitaba en este tiempo *al cambio moral de los malos hábitos para el restablecimiento del equilibrio interior* (1988: 98-99).

Vemos pues cómo la parte cosmológica del *Olentzaro* trataba, por un lado, de estabilizar y regular el tiempo natural –concretamente el solsticio de invierno– y por otro lado, de revitalizar los valores sociales a través de la fuerza regeneradora del mito, expulsando lo caduco y dando paso a la vida que reaparecía con el nuevo año, todo ello posibilitado por la capacidad purificadora del fuego.

Con la llegada del cristianismo a la parte occidental de los Pirineos, la concepción del rito varía. Ahora el *Olentzaro* representaba ese personaje, borracho y glotón, que subió al monte a hacer carbón y volvió corriendo al pueblo anunciando el nacimiento de Jesús. Es decir, en este caso iba a ser el mensajero del

---

5. Esta descripción no se ajusta a todas las localidades donde se celebraba el *Olentzaro*, en algunas el personaje era figurado por un mozo o un niño del pueblo, por lo que la quema del *Olentzaro* no tenía lugar.

Aún así, en muchas localidades, sino en la mayoría de ellas, la quema era representada mediante un tronco que se colocaba en el hogar de la casa y con el que se cocinaban los manjares para la cena de ese día. Así, en muchas localidades a la Nochebuena la llamaban *Xubilaro*, es decir, época del tronco, *Xubil*=Tronco y *aro*=época (J. Caro Baroja, 1980: 118).

niño Jesús. Esta variante en la función del personaje no pasará desapercibida, ya que rápidamente sería asimilada dentro del propio rito. Así se ve reflejado en la copla que J. Caro Baroja recoge en la localidad navarra de Bera:

Olentzaro juantzaigu  
Mendira lanera,  
Intenziyuarekin  
Ikatz egithera:  
Adithu zubenian  
Jesús jayotz ela  
Etorriza karrika  
parte ematera (1980: 109).

Resumiendo, vemos cómo con el devenir del tiempo y con él los diferentes acontecimientos históricos, el rito del *Olentzaro* ha sufrido variaciones. Si bien al principio era una celebración en donde el principal objeto de culto era de carácter cosmológico, con el cristianismo el rito se vio modificado presentando un aspecto más cercano a dicha doctrina. En definitiva, éste era un rito donde, como ya afirmábamos al principio, confluían creencias de origen pagano con creencias cristianas.

El paso del tiempo, la industrialización, y los diferentes avatares históricos relegaron dicho rito "al borde de la extinción", en palabras de J. M. Satrústegui el *Olentzaro vegetaba sin pena ni gloria, desaparecido, en los últimos reductos de nuestras montañas* (1988: 73).

No obstante, a finales del franquismo y en un ambiente algo más permisivo que años anteriores, comienzan los movimientos en favor del euskera y con ellos las *Ikastolak* (escuelas donde la educación era y es íntegramente en euskera). Estas nuevas instituciones recuperarán y revivirán el rito del *Olentzaro* propagándolo por todos los territorios de habla vasca.

Galdakao no permanecerá ajeno a este movimiento; si bien en un principio la práctica ritual del *Olentzaro* se limitaba al ámbito de la *Ikastola* y al ámbito doméstico, no será hasta finales de los ochenta, principios de los noventa, que el *Olentzaro* comience a ocupar las calles galdakoztarras, presentándose de forma constante hasta nuestros días (a pesar de que hasta su configuración actual, el rito haya presentado diferentes arreglos y variaciones).

A las 17:00 horas del 24 de Diciembre<sup>6</sup>, los miembros de los diferentes grupos culturales que conforman la comitiva del *Olentzaro* aguardan a que éste llegue en la plaza del Ayuntamiento. Minutos después, en un pequeño remolque escoltado por jóvenes que portan un farolillo tradicional atado al borde de un palo grueso y decorado con fardos de paja seca y una bandera en la parte tra-

---

6. La descripción que a continuación presento tanto del *Olentzaro* como de la cabalgata de los Reyes Magos más adelante, corresponden a los años 1999 y 2000 respectivamente.

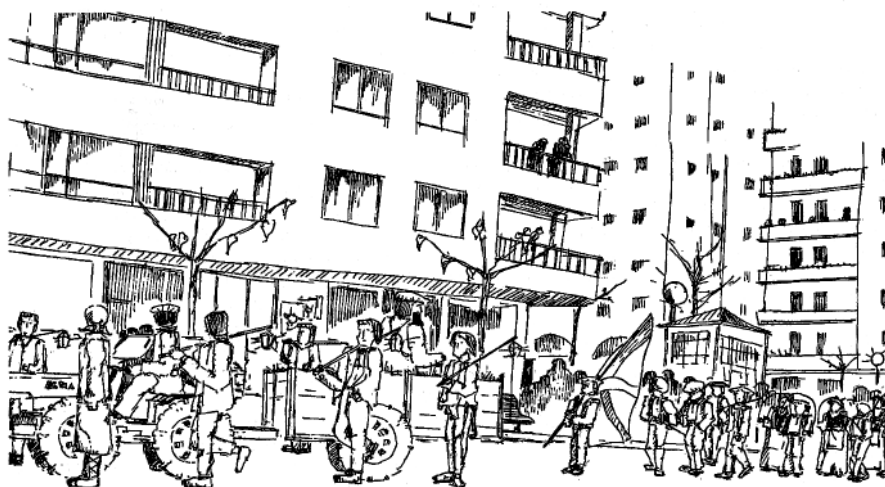
sera que reivindica el acercamiento de presos de ETA a cárceles vascas, aparece el protagonista del día. Detrás de éstos aparecen los gaiteros, que ya previamente se les habían unido por el camino.

Una vez ultimados los preparativos, el tractor que tira del remolque que lleva al Olentzaro se pone en marcha; detrás irán danzantes precedidos por la *ikurri-ña*, gaiteros, txistularis, trikitilaris, amigos y familiares de los presos de ETA con las fotos de éstos, y también los más pequeños acompañados por sus padres.

El recorrido marcha a través de las calles previamente anunciadas<sup>7</sup> por el Ayuntamiento en un ambiente festivo, en el que los diferentes músicos hacen tañer sus instrumentos invitando al público a sumarse al pasacalles. De vez en cuando la comitiva se detiene para que los "Txikis" del *Andra Mari Dantza Taldea* ejecuten algunas danzas tradicionales<sup>8</sup>.

Finalmente, la comitiva llega a S. Brouard, donde una plaza abarrotada de gente, especialmente de niños y niñas, aguarda la llegada del *Olentzaro* y sus demás acompañantes.

Una vez en la plaza y presentado por un conocido bertsolari local, el acto comienza con el particular sonido de la txalaparta, seguido de los villancicos



7. Gurutzeko plaza, Bizkai kalea, Muguru kalea, Zamakoa kalea, J.B. Uriarte kalea, Pontzi Zabalakalea, Gipuzkoa Kalea, Abara Kalea, Lapurdi kalea, J.B. Uriarte kalea, y S. Brouard enparantza, (ver mapa 2).

8. Danzas que no tienen relación alguna con el rito del *Olentzaro*, ni con el tiempo ritual navideño.

interpretados por el coro de la parroquia de Santa María. Estos primeros compases de la celebración ayudan a que el ambiente vaya tomando esa esfera mágica propia de los cuentos del *Olentzaro*. Los bailes interpretados por los pequeños del grupo de danzas refuerzan un poco más dicho ambiente, destacando sobre los demás bailes *Agintariena* y *Txakarranko*<sup>9</sup>, que provocan los calurosos aplausos de todo el público.

Sin embargo, el punto álgido del rito vendrá a continuación de los bailes. Acompañado del sonido de la txalaparta, el *Olentzaro* se levanta y deposita un tronco en una pequeña hoguera situada en la parte central de la plaza que ya había sido encendida previamente<sup>10</sup>. De vuelta al tractor, los txistularis interpretarán el villancico *Hator Hator* invitando a todos los allí reunidos a cantar.

Mientras el *Olentzaro* atiende a las peticiones de los más pequeños, trikitilaris, gaiteros, y txistularis ocupan los micrófonos y del ambiente mágico que había precedido hasta ahora, se pasa a un ambiente de romería y fiesta.

Dos horas aproximadamente después del inicio del acto el ambiente comienza a decaer, los asistentes se dirigen bien a sus casas a ultimar los preparativos de la cena, o bien a tomar el último "pote" con la cuadrilla, y es en este último momento cuando los mayores del grupo de danzas *Andra Mari* interpretan, al son de la música que violines, guitarras, acordeones y clarinetes marcan, diferentes villancicos.

Finalmente, y tras los últimos adioses entre los amigos, la gente acude a la llamada del calor familiar que esa noche adquiere una especial importancia.

---

9. Estos forman parte de un conjunto de bailes denominados *Dantzari-dantza*, propios de la zona del Duranguesado. Concretamente estos danzantes interpretan la versión del pueblo de Berriz.

*Agintariena*, que constituye el primer baile en el orden de ejecución del conjunto de la *Dantzari-dantza*, consiste en una formación de ocho danzantes en fila de a dos, los cuales portan una espada en la mano derecha (excepto el último danzante de la fila izquierda que además de la espada porta una bandera en la mano derecha). Tras las primeras notas procedentes del txistu y el tamboril, la formación hace su entrada en la plaza rodeándola primero y situándose en el centro después. A continuación la formación se altera pasando de un grupo de dos filas a uno de una para saludar. De esta manera, cada danzante saluda al público de uno en uno levantando la espada y bajando la cabeza.

A medida que los danzantes saludan se dirigen a la parte trasera del grupo, devolviéndole a éste la formación inicial, aunque esta vez el abanderado se situará en la mitad de las dos filas. Llegado el momento, dicho danzante lanzará la txapela o boina al público y ondeará la bandera de un lado a otro. Al mismo tiempo, los otros siete danzantes se arrodillarán para que la bandera municipal –en el caso galdakoztarra la *ikurriña*– tremole sobre ellos.

*Txakarranko* es otro de los bailes propios de la *Dantzari-dantza*. Partiendo de la misma formación, lo más destacado de éste resulta el levantamiento de uno de los danzantes, el primero de la fila derecha, por los dos últimos, formando una especie de pasarela por donde el resto pasarán haciendo diferentes dibujos a través de los movimientos y cambios de posición dentro de la formación.

10. En las primeras ediciones del rito, el *Olentzaro* era un monigote de paja al que se le prendía fuego. Sin embargo, este acto resultaba ciertamente traumático para todos aquellos niños y niñas que lo presenciaban. Por ello, y *sin alterar la tradición*, en palabras de los organizadores, se decidió sustituir la quema del *Olentzaro* de paja, por la del tronco que, como ya hemos visto anteriormente, simboliza lo mismo.

Dos universos espaciales diferentes pero complementarios destacan dentro del rito del *Olentzaro*: el primero alude a la ocupación, por parte del *Olentzaro*, del espacio local. En este caso, la comitiva transcurre a través de los espacios más representativos a nivel de socialización ya definidos anteriormente; un trayecto donde el "carácter" circular del recorrido resulta significativo. Es decir, al igual que el rito de la *Basabisitta* (J. Martínez, 1992/3) de Otxandiano<sup>11</sup>, el rito del *Olentzaro* define o demarca incluso los espacios más significativos del transcurrir diario galdakoztarra estructurando (Moore y Myrehoof, 1977), de esta manera, la realidad social de los vecinos de dicha localidad vizcaína.

En definitiva, vemos cómo este rito trata de definir, y por tanto reafirmar, los espacios potencialmente más relacionados con la creación de identidad.

¿Pero a qué tipo de identidad nos referimos? En este momento entraríamos directamente con el segundo ámbito espacial, a saber, la configuración espacial de la comunidad cultural vasca a través de la tradición.

La tradición, tal y como afirma Gurrutxaga, aparece en las sociedades actuales estrechamente ligada al sentimiento comunitario –y por consiguiente podríamos extenderlo a la identidad grupal–:

La cultura debe estar asociada a las tradiciones. Allí donde persisten tradiciones se puede refundar una comunidad, porque la tradición sustenta el universo simbólico del grupo. Sólo el grupo con historia posee valores comunitarios porque éstos, en el fondo, están para proteger la tradición. Sin tradiciones conservadas, inventadas o recreadas, la comunidad se transforma en un micromundo. La idea comunitaria del nosotros es el crisol de los valores de la costumbre, porque el sentimiento de pertenencia hace referencia a un sistema de creencias (y valores podríamos añadir), asegurado mediante una comunidad de memoria. (1991: 59).

Del mismo modo que la tradición define a la comunidad, ésta a su vez también delimita el espacio que el grupo ocupa. Así, observamos cómo un rito que

---

11. La *Basabisita*, tal y como la define el autor, es un rito de reivindicación ritual de un territorio cuya posesión se reclama y del que no se quieren perder los derechos adquiridos. Un rito en el cual, tanto el territorio como el modo y objeto de reivindicación del mismo, adquieren una especial relevancia.

Tradicionalmente, la montaña ha sido de gran importancia en la sociedad vasca debido a que su explotación (obtención de madera, pastos, helechos, basura, etc.) era indispensable para la vida del caserío y, por tanto, *para la supervivencia del grupo doméstico*. Dada la significatividad de la montaña, los conflictos entre *grupos humanos que postulan el mismo derecho de uso sobre un terreno* eran abundantes a lo largo y ancho de toda la geografía vasca. En este sentido, los ritos de límites suponían la revisión de los acuerdos a los que las partes implicadas en el litigio habían llegado anteriormente, así, la *Basabisitta*, resulta un claro ejemplo de ello. Sin embargo con el devenir del tiempo, el sentido de los ritos de límites ha ido variando de manera que hogaño, *la fiesta, el recorrido y el objeto de reivindicación (el terreno) ponen en relación al vecindario con un terreno, por lo que la vecindad se fortifica y se renueva a través de la identificación territorial*.

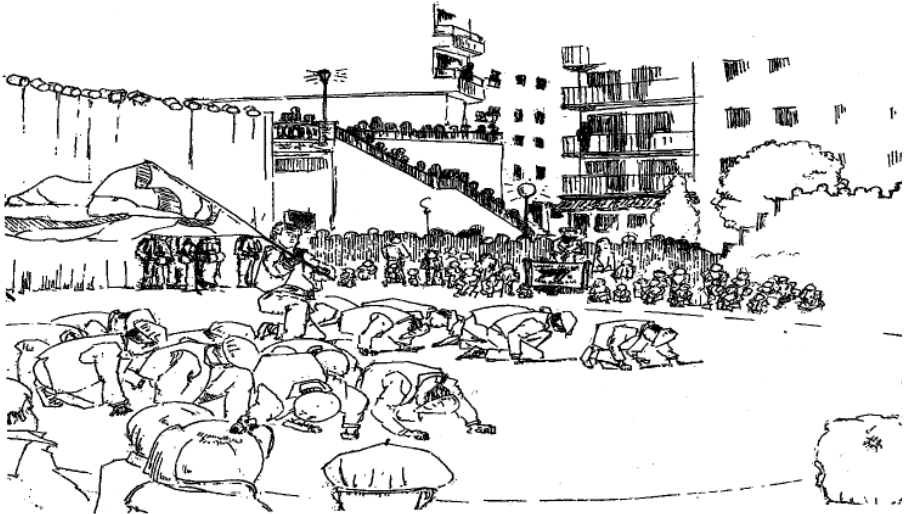
En definitiva, la relación "comunidad/espacio significativo", junto con el sentido circular en que se realiza el rito –característica propia de las relaciones sociales, rituales y espaciales del País Vasco–, son los aspectos que conjugan con el desarrollo ritual del *Olentzaro*.

originariamente se limitaba al este guipuzcoano, al Bidasoa navarro y a algunos valles occidentales, también del antiguo reino, se expande por toda Vasconia (Araba, Bizkaia, Gipuzkoa, Nafarroa, Lapurdi, Baxe Nafarroa, Zuberoa), siendo incluso adoptado como propio.

La tradición en estos casos cobra una mayor significatividad en el sentido de que cuanto más se limita a ésta, el rito aparecerá más puro (*más auténtico* en boca de los organizadores). No es de extrañar pues que, en el caso del *Olentzaro* galdakoztarra, se aceptase el cambio de la quema del monigote de paja por el de un tronco debido a lo traumático del momento para los más pequeños, ya que en algunos municipios *no se quemaban monigotes pero sí troncos*.

Volviendo al tema espacial, vemos, en definitiva, cómo la adopción y reproducción del rito redefine el espacio, es decir, se pasa a través de dicha adopción del espacio local al espacio étnico o nacional.

De igual forma que el *Olentzaro*, el resto de elementos folklórico-tradicionales –que aunque no son propios del rito son incorporados al mismo<sup>12</sup>–, van en la misma dirección: la Txalaparta, la pareja de pandero-acordeón diatónico, la Dantzari-dantza, las gaitas, etc., suponen un mosaico que en el ámbito espacial, proyecta en la conciencia colectiva el conjunto de las siete provincias vascas que conforman Euskal Herria<sup>13</sup>.



12. Resulta paradójico el hecho de que el cambio de cualquier elemento del *Olentzaro* sea visto con recelo y sin embargo, adjuntar al mismo otros elementos de carácter tradicional propios de otras comarcas vascas y otros tiempos rituales, sea recibido con los brazos abiertos.

13. En este sentido, el rito actúa como posibilitador del tránsito de la *Estructura* a la *comunitas* (TURNER 1988); en nuestro caso el paso sería de una comunidad cultural negada por la separación de fronteras político-administrativas, a la ruptura de dichas fronteras reafirmando la existencia de dicha comunidad.

## 2.2. Los Reyes Magos

La tarde noche del 5 de Diciembre, víspera de la celebración de los Reyes Magos, a las 17:20, los trabajadores de una escuela de hípica cercana a Galdakao preparan los caballos para la cabalgata en la plaza del Ayuntamiento. Mientras los miembros de los grupos de scout *Urtzube* y *Egunsentia*, organizadores principales de tal evento, van y vienen con las prisas y nervios propios del momento previo, pajes, reyes, etc. comienzan a ocupar la plaza buscando con la mirada los sitios que tendrán que ocupar a lo largo del recorrido.

Al mismo tiempo, los niños, acompañados de padres y/o familiares, van acercándose expectantes, reflejando en sus rostros la alegría de que algo bueno ocurrirá esa noche.

Una vez que los protagonistas se sitúan en el lugar que les corresponde, aguardan unos pocos minutos para comenzar el recorrido<sup>14</sup> a la hora prevista, las 18:00. A partir de este momento, la cabalgata transcurre entre saludos, lanzamiento de caramelos y confites, adultos señalando a los reyes dando indicación sobre ellos a sus vástagos, etc., reflejo todo ello de una imagen propia de cualquier cabalgata de Reyes Magos.

Cuando la cabalgata llega a Zamakoa kalea, se detiene a la altura del rastrillo de *Mundu bat*<sup>15</sup>, bajando sus Majestades para hacer una visita y saludar, mostrando así su solidaridad a los responsables de dicho mercadillo.

Posteriormente, Melchor, Gaspar, Baltasar y su séquito prosiguen con el recorrido destino al portal de Belén, situado en Zuazaurre kalea, donde al igual que en el evangelio, los magos de oriente visitan al recién nacido niño Jesús. A medida que la cabalgata prosigue, a la altura de Urreta kalea, el número de espectadores y acompañantes va disminuyendo significativamente, sobre todo por parte de aquéllos jóvenes que sin la tutela de sus mayores van detrás de la comitiva tratando, mediante empujones y rápidos reflejos, de conseguir el máximo de caramelos.

Finalmente el cortejo continua hasta Bengoetxe, donde los Reyes reciben a los niños allí presentes (la mayoría de estos niños son aquellos que viven en el mismo barrio de Bengoetxe o en barrios cercanos a éste). Poco a poco el calor de la fiesta se va enfriando a medida que los más pequeños y sus acompañantes se retiran a sus casas, ilusionados por la "insegura seguridad" de que esa noche recibirán los regalos con los que estos últimos días han estado soñando.

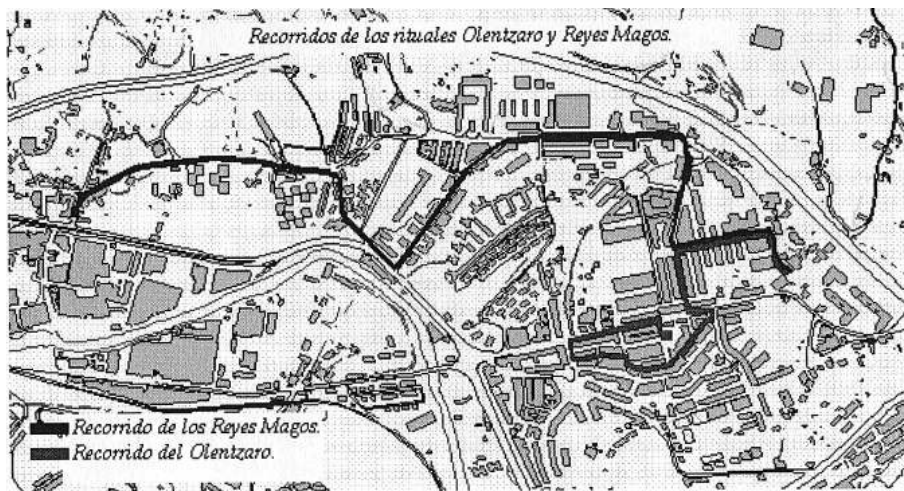
---

14. Ayuntamiento, Bizkai k., Muguru k., Zamakoa k., Bizkai k., Urreta k., Zuazaurre k. y Sixta Barrenetxea k. (ver mapa 2).

15. Un rastrillo donde se venden juguetes de segunda mano, donados de forma altruista, y productos de países del tercer mundo importados directamente, sin mediadores que obliguen a los productores a conseguir una menor ganancia sobre sus productos. El dinero recaudado es destinado a proyectos de ayuda a los países más desfavorecidos.

A pesar de que este es un rito de gran tradición dentro de la comunidad cristiana, en este caso la evocación a dicha comunidad no es el objetivo principal, sino la exaltación de valores comunes como la solidaridad o la igualdad tanto a nivel local como global.

Al igual que con el *Olentzaro*, la ocupación del espacio por parte de la comitiva se nos revela interesante: hasta finales de los ochenta, principios de los noventa, el recorrido que los Magos de Oriente realizaban se limitaba a las calles Muguru, Zamakoa y J. B. Uriarte (comenzando y terminando en la casa consistorial). Sin embargo, con el relevo en la organización, el recorrido se vio alterado y se le dio la forma que tiene en la actualidad. Esta variación en el recorrido supuso, por un lado, una ruptura con los espacios más "significativos", y por otro, la expansión hacia aquellos espacios negados, olvidados tanto por los galdakoztarras como por el Ayuntamiento, pero que también forman parte de Galdakao.



Mapa 2

Es decir, a través del ritual, las diferencias de jerarquías, privilegios, etc. (la *estructura* en palabras de Turner) desaparecen y se da paso a la igualdad, la equidad, la inclusión de los olvidados dentro del grupo, etc., en definitiva, la *comunitas*.

Una evocación a la igualdad que no se limita únicamente al ámbito local, sino que también se extrapola al ámbito global por medio de la parada simbólica de los protagonistas, los Reyes Magos, en el rastrillo organizado por *Hirugarren mundua* a favor de proyectos destinados a la ayuda de países del sur.

### 3. RECAPITULACIÓN

A través del análisis de los rituales *Olentzaro* y Reyes Magos hemos visto cómo además de lo que puede resultar la propia celebración ritual, son muchos



y reveladores los elementos que de ellos podemos sustraer. En nuestro caso, por ejemplo, tanto el espacio ocupado, como los elementos que los componen, resultan representativos de lo que acontece en el día a día de la sociedad.

En el primer caso –el *Olentzaro*–, la coincidencia del espacio ocupado durante su celebración con aquellos espacios de interacción productores de identidad, memoria y/o experiencia personal y grupal de la vida cotidiana, supone una reafirmación de estos espacios como tales. Además, ésta se lleva a cabo dentro de unos parámetros que inciden directamente en un tipo concreto de identidad, a saber, aquella identidad ligada a la unicidad y singularidad de la cultura y el pueblo vasco. En este sentido, la tradición y el uso que se le da a ésta se revelan en ejes principales dada su capacidad para evocar, a través de la duración en el tiempo, el reconocimiento del grupo o la comunidad.

Es decir, tal y como afirma B. Anderson (1993: 26), será a través de la *significación cultural*, en este caso del ritual del *Olentzaro*, como se genera la conciencia comunitaria. Una comunidad que, siguiendo con Anderson, viene definida mediante el imaginario (la imposibilidad de conocer por parte de los miembros de la comunidad a todos sus "iguales" es superada a través de la celebración **común** del *Olentzaro*), la delimitación espacial (la comunidad ocupa un espacio concreto, tiene unos límites que, como ya hemos visto, se definen a través de los diversos elementos folklórico-tradicionales originales de diferentes puntos de la geografía vasca), y la objetivación frente a otras comunidades por medio de la soberanía<sup>16</sup>.

En el segundo caso –los Reyes Magos–, los límites de los *lugares activos* se superan y se expanden hacia otros espacios más olvidados y marginados. Con ello se reivindica la existencia de éstos como merecedores de un trato equitativo a los espacios privilegiados. Una denuncia de la desigualdad que no se limita únicamente a los barrios "descuidados" de Galdakao, sino que además se ve ampliada a límites internacionales, tal y como hemos podido ver a través de la simbólica parada de los Reyes Magos en el rastrillo de *Hirugarren mundua*.

En definitiva, toda esta liturgia trataría de celebrar el fin de aquello que perjudica la vida social, para así regenerar la vida y reafirmar la continuidad de las relaciones sociales. Todo ello propio de las fiestas de transición del solsticio de invierno donde las guerras, los odios, las desigualdades, etc. se tratan de olvidar y se tienden los brazos a un mundo nuevo y limpio de males.

Finalmente, vemos cómo a pesar de encontrarnos en una sociedad totalmente secularizada y regida por la razón, los ritos continúan reflejando, entre otras cosas, los miedos<sup>17</sup> de ésta. El miedo, en este caso, al individualismo como

---

16. Si bien la objetivación de la comunidad o la soberanía viene dada por el estado, algo de lo que la comunidad vasca carece, será precisamente la reivindicación del derecho a dicha objetivación lo que, entre otras cosas, se puede inferir que viene a evocar el presente ritual.

17. Ver GURRUTXAGA, 1991: 46.

reflejo de la pérdida de identidad cultural en el caso del *Olentzaro*, y como reflejo de la insolidaridad, la desigualdad y la injusticia en el caso de los Reyes Magos.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, B. (1993) *Comunidades imaginadas*, México: FCE.

ARIÑO, A. (1992) *La ciudad ritual. Las fiestas de las Fallas*, Barcelona: Anthropos.

ARPAL, J. (1997) "Regularidades temporales y vida cotidiana", VV.AA. *Empleo y tiempo de trabajo: el reto de fin de siglo (economía, sociología y ética del reparto del trabajo)*, Vitoria/Gasteiz: E.J./G.V.; 234-252.

- "El cultivo de lo cotidiano: de la vida material a la representación ideal".

AUGÉ, M. (1995) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa.

Bizkaiko Foru Aldundia -Lehendakaritza Saila- (2000) *Bizkaia 00. Ezagutu Bizkaia udalerrietako kale-zerrenden mapak, estatistikak eta mapa tematikoak*, Bilbao: Bizkaiko F.A. (formato CD- ROM).

CARO BAROJA, J. (1980) *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, San Sebastián: Txertoa.

DEL VALLE, T. (1997) *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la Antropología*, Madrid: Cátedra.

E.B.-I.U. (2000) "hablan los barrios" en *Galdakao bizirik (E.B.-I.U.)*, Nº 12, (sin página).

GURRUTXAGA, A. (1985) *El código nacionalista vasco durante el franquismo*, Barcelona: Anthropos.

- (1991) "El redescubrimiento de la comunidad", *Reis*, 56, pp. 35-60.

LECHNER, N. (1990) "Estudiar la vida cotidiana" en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago de Chile: FCE.

MARTÍNEZ MONTOYA, J. (1992/3) "Espacio y fiesta, un ritual de identificación comunitaria, la Basabisitta (Otxandio -Bizkaia-)", en *Kobie*, 6, Bilbo, pp. 37-44.

MOORE Y MYERHOFF (1977) *Secular Ritual*, Assen.

SÁNCHEZ PÉREZ (1990) *La liturgia del espacio*, Madrid: Nerea.

SATRÚSTEGUI, J. M<sup>a</sup>. (1988) *Solsticio de invierno*, Iruñea: E. P.

TURNER, V. (1988) *El proceso ritual*, Madrid: Taurus.

Además: Panfletos y carteles anunciadores de los eventos (tanto del Ayuntamiento de Galdakao como de los grupos organizadores).