

Dimensiones nacionalitarias de las fiestas populares: lugares, símbolos y rituales políticos en las romerías vascas

(Nationalistics dimensions of the popular holidays: places, symbols and political rituals in the Basque pilgrimages)

Homobono Martínez, José Ignacio

Univ. del País Vasco (UPV/EHU). Fac. de CC. Sociales y de la Comunicación. Dpto de Sociología I. Apartado 644. 48080 Bilbao
joseignacio.homobono@ehu.es

BIBLID [1137-439X (2012), 35; 43-95]

Recep.: 20.07.2012
Acep.: 31.12.2012

Las romerías son rituales festivos celebrados en lugares agrestes cuyo potencial performativo se manifiesta mediante símbolos. Como otros tipos de fiestas, desempeñan funciones religiosas y lúdicas. Pero también cívicas o políticas, ya que suscitan sentimientos de pertenencia e identidad: grupal, local y nacional. Este último especialmente en el ámbito territorial vasco, por su vinculación con el ideario y los movimientos nacionalistas.

Palabras Clave: Nacionalismo. Religión política. Romería. Ritual. Símbolo. Identidad. Memoria. Montaña.

Erroneriak toki bazterretan egiten diren errituzko jaiak dira, eta sinboloen bidez erakusten da horien ahalmen performatiboa. Beste jai mota batzuek bezala, erlijio eta jolas funtzioak dituzte. Baina baita zibikoak edo politikoak ere, bertakoa izate eta identitate sentimenduak sortzen baitituzte: taldekoa, tokikoa eta nazionala. Azken hori bereziki euskal lurralde esparruan gertatu da, ideologia eta mugimendu nazionalistekin duten lotura dela eta.

Giltza-Hitzak: Nazionalismoa. Erlijio politikoa. Erroneria. Erritua. Sinboloa. Identitatea. Memoria. Mendialdea.

Les « romerías » sont des rituels festifs célébrés dans des endroits sauvages dont le potentiel performatif se manifeste au moyen de symboles. Comme d'autres types de fêtes, ils exercent des fonctions religieuses et ludiques ainsi que civiques ou politiques, car elles suscitent des sentiments d'appartenance et d'identité : de groupe ou locale et nationale. Cette dernière spécialement dans le milieu territorial basque, grâce à leur affinité avec l'idéologie et les mouvements nationalistes.

Mots-Clés : Nationalisme. Religion politique. « Romería ». Rituel. Symbole. Identité. Mémoire. Montagne.

1. INTRODUCCIÓN

Las teorías modernistas o constructivistas de la nación entienden ésta como resultado del proceso de creación por parte de una ideología nacionalista, por parte de una élite dotada de voluntad política, que elabora al efecto un discurso identitario del “nosotros”, de la identidad nacional y de la tierra natal paralelamente a la diferenciación establecida con respecto a “otros”; reelaborando a efectos sociopolíticos una materia primordial integrada por datos diferenciales: lengua, historia, tradiciones, valores, símbolos, mitos y festividades. Y seleccionando interesadamente los que tienden a subrayar la propia identidad y a enfatizar la diferencia; para diseñar discursivamente un mitológico paraíso perdido que legitime los actuales intereses de tales elites nacionales. De este modo, cualquier nación, como toda identidad colectiva, no constituye una realidad inmemorial ni primordial, fruto de una supuesta “edad de oro” etno-simbólica, ni tampoco una forma esencial y orgánica transhistórica, sino el fruto de un proceso de construcción sociocultural y política dicotómica, que tiene lugar por impulso de un movimiento nacionalista que apela al imaginario colectivo y delimita fronteras frente a “otros”. Arrogándose la representación de la identidad colectiva como portavoz privilegiado y que lo hace, a menudo, recurriendo a prácticas rituales y a la sociabilidad entablada mediante ellas. Es decir que, para este paradigma dominante, las naciones son construcciones modernas, meros artificios de la modernidad y fruto de la invención (cfr. Smith, 2000: 53-64, 261-301, 387-391; Forné, 1994: 37, 117).

Resultan interesantes, al respecto, las consideraciones de Friedman con respecto a la construcción de memorias e identidades. Comparte las críticas del “deconstruccionismo modernista” de intelectuales¹ “que han reaccionado a la marea de identidad y raíces”, a las representaciones y a la construcción de identidades “imaginadas”, alternativas, étnicas y subnacionales; pero denuncia la pretensión de este paradigma a encarnar una supuesta “verdad objetiva” frente a relatos folklóricos o ideológicos. Porque supone otra forma de intervención política en las representaciones de la identidad, precisamente cuando la defensa de la especificidad local frente a los imperativos de la globalidad disuelve la hegemonía de ésta y multiplica las identidades culturales y políticas resistentes. En definitiva, la “historia objetiva” o presunta visión científica es una construcción so-

1. Como las de Gellner, Hobsbawm o Anderson. El primero sostuvo (1983) que toda identidad nacional es una invención, consecuencia de la modernidad y cuyo origen radica en el propio discurso nacionalista. Hobsbawm (1983) propuso considerar a la nación y su historia, su simbolismo y mitología como otras tantas “tradiciones inventadas”. Por su parte, Anderson (1983) describió las identidades nacionales como “comunidades políticas imaginadas”, meros constructos sociales. Todos coinciden en que el concepto de identidad nacional es un artificio resultante de intereses, cuyas precondiciones son la modernización y el desarrollo. Sobre estas premisas no voy a insistir, por ser sobradamente conocidas. Simplemente recordar que su denominador común es que la nación es un constructo moderno, dependiente de factores como la industrialización y la urbanización, la soberanía popular o la uniformización cultural intraestatal. En el marco de un artículo dedicado al caso concreto vasco, tampoco cabe explicitar, p. e. las aportaciones de Halbwachs sobre memoria colectiva; la de Bellah (1967) sobre religión civil, ni el entramado de creencias, símbolos y ritos instituidos como sagrados por la sociedad; las de autores varios sobre religión política; o las de Castells sobre la dialéctica entre identidades locales/globales, y el resurgir de las primeras en la glocalización.

cial más², asimismo interesada, y sus descalificaciones de las visiones de pueblos minoritarios sobre su pasado y su etnicidad no serían más que una contraofensiva del discurso modernista en defensa de sí mismo. En ambos casos:

La organización de la situación actual en términos de un pasado sólo puede darse en el presente. El pasado que afecta el presente es un pasado construido y/o reproducido en este último [...]. La imposición de un modelo de pasado al presente se produce como un acto deliberado en la socialización y los movimientos sociales, y en ambos casos la relación entre la constitución de la identidad y la identificación del pasado es marcadamente sistémica (Friedman, 2001: 221).

Es decir que tales construcciones son igualmente volitivas e interesadas, tanto las de un nacionalismo étnico o etnonacionalismo³ (legitimado en la comunidad o pueblo, con una conexión cultural: lengua, genealogía, territorio de origen propio y hábitos culturales) como las de otro estatal-nacional (fundamentado en la ciudadanía, en derechos y deberes, en la constitución, en la unidad territorial, con una única lengua dominante y una sola cultura nacional, ambas impuestas a las subestatales). La consolidación de este último es impuesta a los nacionalismos emergentes y centrífugos mediante la práctica de enseñanzas escolares, cívicas o militantes, y se resiste incluso a las presiones inherentes al escenario de la globalización y/o a la delegación de soberanía en entes supranacionales. Porque su fin es alcanzar un alto grado de homogeneidad cultural, basada en la lengua estatal, en la mitología y el simbolismo definidos como nacionales. Este autor se encuadra en el enfoque etnosimbólico, al igual que su cabeza visible, A. Smith (2004), quien –sin pretender formular una teoría alternativa– entiende la nación como constitutivamente moderna, formada a partir del tránsito procesual desde una etnicidad antecedente, y para quien el territorio es un referente fundamental de la memoria y de la identidad nacional. Existen, por lo tanto, naciones culturales desprovistas de existencia política. Por otra parte, los estados-nación no suelen coincidir con la dimensión cultural. Como es lógico suponer, ambas formas de nacionalismo –étnico y estatal– están en conflicto en torno a la territorialidad y a la soberanía.

Resulta por lo tanto, pertinente, distinguir entre los conceptos, a menudo confundidos en su uso cotidiano, de nación y de Estado. Mientras que la primera sería una comunidad que aspira a autodeterminarse políticamente, el Estado se refiere al conjunto de instituciones políticas de los que aquélla aspira a dotarse o que ya posee. Constituyendo la etnicidad un poderoso motor de identidad nacional,

2. La principal debilidad de este tipo de planteamientos es que, bajo su apariencia de objetividad, se muestran condescendientes con el nacionalismo de los Estados-nación consolidados y muy críticos con los no estatales (Colomines, 2006: 115).

3. Porque, desde el punto de vista de la antropología política, el verdadero problema de la etnicidad es el nacionalismo étnico; es decir, su relación con la (religión) política y el poder. Algunos politólogos prefieren usar los términos de nación cultural y nación política. La segunda se basaría en dimensiones como: la soberanía y la independencia, el Estado y sus diferentes aparatos, un derecho nacional y la existencia de reglas jurídicas, las relaciones políticas y económicas, más todos los proyectos que implican una acción política. Mientras que la primera implica una cultura específica y sus relaciones con otras; así como el idioma, las costumbres, el modo de vida e incluso la religión. En cualquier caso, desde los discursos más articulados hasta los sueños más incipientes, la representación de la nación siempre es multiforme (cfr. Delannoi, 2010: 15-20).

porque cuando un grupo étnico siente amenazada su identidad comienza a verse a sí mismo como una nación. Siempre que este grupo nacional se sienta dotado de continuidad histórica y esté conectado con un territorio particular, su conexión con un Estado potencial resulta palpable, al ser éste un ente que afirma una autoridad legítima sobre un ámbito geográfico. En definitiva, la nacionalidad sería: “una comunidad a) constituida por una creencia compartida y un compromiso mutuo, b) que se extiende en la historia, c) activa en carácter, d) ligada a un territorio particular, y e) distinta de otras comunidades por una cultura pública distintiva” (Miller, 1997: 35-36, 40-42, 45).

Por su parte, el paradigma posmodernista, ve en el hecho nacional el producto del discurso narrativo del estado-nación acerca de la identidad nacional, por referencia al pasado (Bhabha, 1990), propio de un nacionalismo anterior a la nación, que desembocará en el discurso legitimador de la constitución y la ciudadanía, y siempre opuesto al *otro*. Un Estado revestido de un “nacionalismo banal”. Que no se muestra como tal, ya que no tiene urgencia por afirmarse, como los nacionalismos emergentes, porque se transmite en la vida cotidiana mediante los procesos de socialización y educación, hasta convertirse en un marco de referencia “de sentido común” e incuestionable. Y cuya consolidación no exime –sino todo lo contrario– de consecuencias fuertes, tales como morir o matar por la patria⁴, exaltando la grandeza del martirio, al igual que los denostados nacionalismos étnicos; siendo aquel tipo de nacionalismo la ideología más omnipresente en el mundo contemporáneo (Billig, 1997; Lewellen, 2009: 233; Thiesse, 2010: 240). Incluso, o precisamente, porque el proceso de globalización tienda a erosionar ambos discursos, sobre todo el del Estado⁵. Y el hecho de que comience a hablarse de nacionalismos en Estados históricamente afianzados, y a reforzarlos mediante grandes eventos conmemorativos para la reconstrucción de la nación, evidencia que éstos pueden ser reimaginados sobre novedosas bases, a instancias de desafíos, cambios y necesidades (Almeida, 2005: 295).

2. LA RELIGIÓN POLÍTICA NACIONAL(ISTA) Y SUS CRONOTOPOS RITUALES

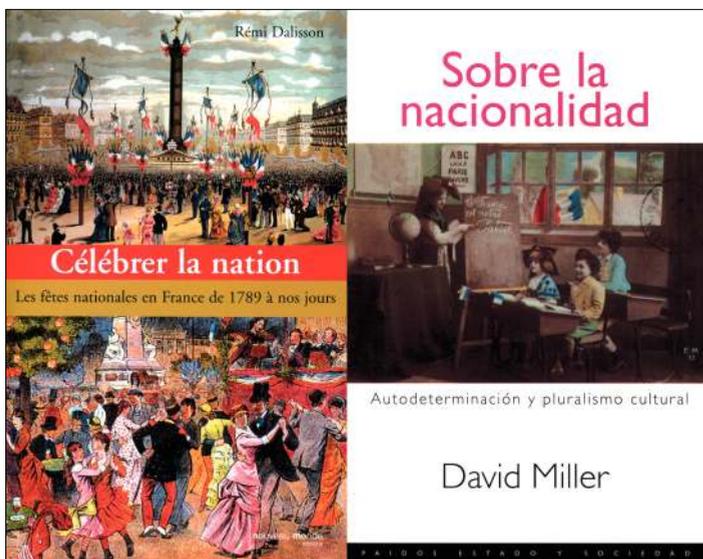
Así pues, la legitimación nacional de los estados modernos se realiza sacralizando los principios de la vida social, presentando una serie de mitos y relatos históricos, como consecuencia necesaria y emanada voluntariamente de una sociedad preexistente; lo que, en buena medida, se realiza mediante liturgias de civilidad, consagración simbólica y su celebración ritual (Irazuzta, 2001: 46). La na-

4. Para algunos autores sería el propio Estado liberal el que, en condiciones extremas, manipula los sentimientos nacionalistas y ensalza la idea de morir por la patria como forma de conferir sentido profundo a la propia vida. Perpetuado por los monumentos a los muertos, recordado y glorificado mediante obras culturales y artísticas (Tamir, 2003).

5. Porque la cultura ha dejado de ser un epifenómeno de lo étnico, y “[...] las nuevas identidades ya no se construyen mediante la delimitación nacional-cultural, sino más bien a través de una transgresión sistemática de las tradiciones, estructuras y fronteras, como efecto de la imposición de nuevas realidades sociales en el marco de la globalización”. Aunque: “A pesar de todo, los Estados nacionales siguen ejerciendo un papel central en las relaciones globales” (Steingress, 2002: 78-79).

ción se dirige, simultáneamente al intelecto, al sentimiento, a la imaginación y a la voluntad, asegurando una especie de trascendencia colectiva, creando vínculos comunitarios y fraternales entre sus componentes basada en el espíritu de sacrificio que, con frecuencia, puede llevar hasta lo trágico. Al igual que la religión, la nación tiene su bandera, sus procesiones, su himno y sus santuarios; reactivados mediante los ritos colectivos de sus fiestas nacionales⁶ (Delannoi, 2010: 93-95).

Es decir, movilizándolo ritualmente al efecto recursos como los mitos, símbolos, discursos y rituales, capitales para cualquier cultura política. Sin olvidar la inculcación de toda identidad colectiva por parte de grupos étnicos, religiosos, políticos y nacionales mediante la socialización y la educación. Cuando hablamos de identidad nacional nos estamos refiriendo, más que a prácticas y discursos, a catalizadores tales como los rituales, símbolos⁷, mitemas, valores, recuerdos, conmemoraciones y lugares de memoria para imaginar la nación. Porque: “Desarrollan rituales y símbolos que sirven para unificar al grupo. Festejan su historia y erigen monumentos a las hazañas del grupo” (Nathanson, 2003: 261).



La idea de nación se celebra y reproduce mediante rituales festivos inculcándose, además, en la vida cotidiana a través de la socialización educativa.

6. Liturgia de referente religioso que, actualmente, puede ser canalizada también mediante el deporte, dinamizador de éxtasis colectivos que entrelazan sentimientos de pertenencia y de identidad.

7. “El nacionalismo, particularmente el de carácter étnico, se expresa en símbolos: desde la Madre Patria y las imágenes del muy amado líder nacional, los himnos, banderas y escudos de armas hasta la lengua [que] sirve para la identificación, como un símbolo de lealtad étnica, nacional, confesional, profesional u otro tipo de vínculo colectivo” (Bugarski, 1997: 19).

En palabras de Smith, esto supone remitirse a algo vivido, sentido y querido. Más la reproducción, transmisión y reinterpretación constante de un legado con el que puedan identificarse los individuos. Este autor insiste acerca de la importancia de los mitos de origen, las ceremonias conmemorativas, himnos y fiestas, lugares sagrados, monumentos funerarios y el paisaje, los símbolos y rituales para la creación y el mantenimiento de la identidad colectiva y la solidaridad, y confiere un particular relieve a las conmemoraciones de los “gloriosa muerte” de los mártires caídos en la guerra por su país, ya que tratan de recuperar el pasado étnico y conectarlo con el presente, evocando un sentido de continuidad nacional, e instando a crear un futuro tan glorioso como su pasado (1998: 61-63, 67-70; 2000: 336, 395). Rituales y eventos conmemorativos⁸— anclados en lugares significativos del territorio: santuarios, castillos, ruinas, montañas, escenarios bélicos y otros *loci* patrimoniales⁹, puesto que su permanencia posibilita una percepción esencializada del pasado, pese al ineludible cambio¹⁰, lugares que son inherentes a la identidad personal y a la nacional (Smith, 1998; Glover, 2003: 36-37; Zerubavel, 2003). Lugares que sirven de soporte, no solo a un tiempo lineal por *continuum* intergeneracional; sino también, y sobre todo, a un tiempo cíclico estructurado en el calendario por la celebración de festividades conmemorativas que remiten a eventos y experiencias del pasado, de la memoria colectiva, de ese conjunto de representaciones del pasado e identificaciones colectivas propias de todo grupo y/ comunidad, que recrean el pasado, de forma poco objetiva y estable. Lo que asegura una *socialización mnemónica* e identitaria a nivel nacional y/o local y proporciona un sólido cemento social (Zerubavel, 2003 y 2004), capital en la forja de la identidad, de su pasado compartido que quieren preservar mediante la representación de rituales periódicos. Hervieu-Léger ya señaló que muchos rituales políticos y fiestas son ejercicios legitimadores que aparecen como la puesta en escena de un pasado reinventado, mediante un ejercicio de *anamnesis* (2005: 204-205). El calendario es, en suma, el artefacto mnemónico de las naciones, en forma de monumento, bandera, museos, rituales, símbolos y otros artificios de la memoria. Los calendarios memoriales vinculan y delimitan al grupo y apelan a su inmortalidad; siendo las fiestas quienes fijan el objeto del recuerdo y el grupo quien selecciona éstas y se dota de un calendario particular (Casquete, 2009: 49-51).

Ideas similares ya fueron expresadas anteriormente por otros autores, como Bajtin, que denomina *cronotopos* a esta conjunción espacio-temporal cargada de potencial memorial de un grupo social, que piensa su identidad dotando de valores simbólicos al espacio y al tiempo. Asimismo, prolongando la reflexión de Halb-

8. En estos eventos, sobre los que existe un creciente corpus teórico, las naciones son representadas mediante discursos, imágenes y símbolos que pueden cambiar a medida que su contexto también lo haga (Almeida, 2005: 16).

9. El propio Zerubavel también enfatiza el contacto, interconocimiento y convivencia entre diferentes generaciones de consanguíneos, como instrumento de pertenencia a una misma entidad a lo largo del tiempo, mediante un *collage mnemónico* que configura y utiliza las visiones colectivas del pasado (2003: 56, 60).

10. Porque, como afirmara Heráclito: “Nada permanece, salvo el cambio”. Pese a ese titánico esfuerzo de Sísifo de los grupos humanos por preservar la memoria y la identidad, parámetros en permanente cambio y readaptación.

wachs sobre tales lugares y monumentos de memoria, expresiones tangibles de la permanencia dotadas de un alto potencial simbólico, Augé enfatiza su conexión con lo sagrado, reforzada recurrentemente por fiestas o ceremonias, tanto tradicionales como de significación alternativa o política (1993: 65). Porque si la forma del rito es la repetición, su finalidad es la apertura al tiempo de lo nuevo (2003: 79). De cualquier modo, la periodización y conmemoración del pasado durante el ciclo anual de fiestas –“ocasiones institucionalizadas para el recuerdo”– es una de las bases en las que se asienta la construcción de la memoria colectiva y, con ella, de la identidad nacional (Zerubavel, 2003: 86-88; 2004: 8-15). Ya que el territorio y el lugar constituyen el receptáculo del pasado en el presente, plétórico de simbología sagrada, “con una identidad ligada a la memoria y una memoria ligada a la tierra”, con capacidad de incluir y de disipar las diferencias (Santiago, 2010: 362).

También Rivière subraya que el orden político tiene sus fiestas conmemorativas, propias de la religión política, una extensión de la sacralidad al ámbito de lo profano o social capaz de vehicular el sentimiento de pertenencia de las comunidades emocionales mediante la exaltación colectiva, la movilización y la intensidad emocional; caracterizadas como todo ritual por los aspectos de repetición y de estandarización, suscitando identificación y memoria¹¹. Además, los ritos políticos están dotados de un efecto de inculcación social y nacional por conmemoración de acontecimientos primordiales, como efecto de la efervescencia colectiva y de la intensidad emocional susceptibles de producir una catarsis del grupo político concernido y/o de la nación en su conjunto. Concretándose estas características en su eficacia performativa del imaginario y de la realidad política. Su posible rutinización puede paliarse, con objeto de reavivar la adhesión y revitalizar así su significado. Desbloqueando la memoria y asegurando una legitimidad que puede convertirse en acción política (Smith, 1998). Aunque más próximos a la liturgia institucional y a la ceremonia que al ritual popular, los de tipo político están dotados –como aquéllos– de potencial vivificador: cognitivo, afectivo y conativo (Rivière, 1988, 1990, 2005). En su dimensión festiva, a menudo con la participación de grupos primarios (cuadrilla, familia), esta sociabilidad informal es capaz de inculcar valores, sentimientos y creencias; a menudo en conflicto con agencias de socialización formal (escuela, medios de comunicación, instituciones), pertenecientes exclusivamente, o en buena medida, al Estado.

El nacionalismo trasciende su condición de ideología política, ya que es un sistema cultural que pretende dar sentido a la contingencia de la vida y a la muerte –por la patria– a través de la activación identitaria, por medio de discursos y de conmemoraciones ceremoniales y/o festivas periódicas inscritas en el ciclo anual, y mediante la transferencia de sacralidad religiosa a la sociedad y a la nación como objeto de culto (Rivière, 1988: 145). La política secular está con frecuencia repleta del fervor emocional propio del ámbito sagrado, más que de fría

11. Piette distingue, al efecto, entre dos tipologías: “la religiosidad designando la presencia de elementos característicos de lo religioso, en los diferentes campos seculares y la sacralidad que designa la construcción de una dimensión sagrada de valores contemporáneos, productores de sentido” (1990: 203).

racionalidad. Ya que actúa mediante construcciones simbólicas multivocales, expresados mediante rituales en tiempos y lugares concretos, para convertir al poder en sagrado (Kertzer, 1988: 9). Expresamente políticos, como las fiestas nacionales, con la creación de sus eventos memoriales específicos; así como por apropiación de rituales festivos locales¹² –patronales, romerías, etc–; o la explícita invención de rituales conmemorativos locales de índole patriótica, estatal o no¹³. De ahí su capacidad de gestar una identidad nacional, construida en torno a una estructura de significación común. En lugares sagrados del imaginario colectivo, que el propio ritual festivo refuerza y capitaliza para la memoria local y/o nacional; porque la geografía local proporciona los lugares de culto idóneos de la nación, desde la estatuaría conmemorativa hasta determinados elementos paisajísticos susceptibles de ser considerados como monumentos históricos. No exclusivamente, pero sí más en el caso de los nacionalismos étnicos, por su apelación al culto de la comunidad (Santiago, 2010 a: 351-357; 2010 b), de los sentimientos de pertenencia e identidad compartidas. Y es que sentimientos y prácticas de carácter étnico pueden surgir al margen de factores tan relevantes como puedan ser los económicos, cuyo nexos con los nacionalismos étnicos no es tan neto (Connor, 1998).

Este tipo de nacionalismos a menudo conjugan la afirmación étnica con la religiosa, solapando ambos universos de significado, como fue el caso del *jeltzale*, durante la etapa de preguerra y en la resistencia contra el franquismo, paradójicamente otro nacional-catolicismo, aunque español. En todo el occidente individualista, la descomposición de los marcos sociales de la memoria, más la debilitación de los vínculos sociopolíticos y confesionales suscita fenómenos de compensación étnico-religiosa de la pérdida de la memoria e identidad colectivas. Hoy el factor étnico instrumentaliza al religioso, incorporando sus símbolos y valores, y asimismo recursos de la historia y la cultura profanas. Instrumentando procesos de invención o reinención de un imaginario de continuidad, e incluso perennidad, de un grupo o toda una sociedad nacional. La religión moviliza la memoria colectiva y el olvido selectivo, mediante la elección e incluso la invención

12. Como la profusa exhibición de símbolos estatales –banderas francesas, uniformes, himnos y monumentos a los *morts pour la patrie*– durante la tradicional *Phestaberri* (Corpus) en una docena de poblaciones de la Basse Navarre. O en muchas localidades de Iparralde, y en el conjunto del Estado francés, tanto en la fiesta “nacional” del 14 de julio como el 11 de Noviembre, conmemorativo este último de la victoria en la Grand Guerre. La mimetización por parte del españolismo liberal o franquista de este tipo de eventos simbólicos –fiestas nacionales y conmemoraciones patrióticas, fiestas de la Raza, de la “Liberación”, homenaje a los Caídos, desfiles de la Victoria–, nunca pasó de ser un sucedáneo de los rituales patrióticos de los nacionalismos consolidados (Francia, EE. UU., Argentina, Turquía). La mencionada elite liberal y progresista confió, junto con la enseñanza formal en esta herramienta, enfatizando la grandeza de la cultura y la historia españolas para unir a los ciudadanos en torno a la conmemoración de mitos patrióticos. Como los monumentos memoriales a los “mártires de la libertad”, los centenarios del Quijote o de la Guerra de la Independencia (1908 y 1914) (Moro, 2011: 104-107; Romero, 2011: 14-21).

13. Como la más local fiesta de exaltación patriótica española del 2 de Mayo bilbaíno (1870-1936), en torno al monumento cívico del cementerio de Mallona, erigido en honor a los héroes liberales “muertos en los sitios de esta villa” a manos de los carlistas. Con dimensiones monumental, cívico-religiosa, sociable, memorial y martirial. Y con el objetivo explícito no solo de enaltecer y perpetuar el ideario liberal, sino también de reiterar “la profunda españolidad de Bilbao” (Castells, 2012: 148-149, 161).

retrospectiva acerca del pasado; una memoria “que otorga sentido al presente y contiene el futuro. La mayoría de las veces, esta práctica de la *anamnesis* se pone en funcionamiento en forma de rito” (Hervieu-Léger, 2005: 201-211; 257-266).

Desplegando, al efecto, toda una parafernalia simbólica-ritual de tipo político que se superpone a la propia de las dimensiones religiosas, lúdicas, sociables y económicas propias de toda fiesta (Homobono, 2006 b)¹⁴. Y, ya que la política se ha convertido en objeto de sacralización, hasta conferir sentido a la existencia, podemos hablar de religión política. Aunque también haya comenzado la secularización de esta fórmula legitimadora de las identidades nacionales y/o estatales, en el contexto de la globalización, estas siguen siendo las más importantes, porque proporcionan un destino y una historia singulares (Smith, 1997: 160). La categoría de religión política comprende la sacralización de expresiones cívicas de las fiestas populares y los rituales públicos en general, encaminadas a reforzar la identidad, o liturgias políticas encaminadas a atribuir carga épica a determinados acontecimientos históricos (Giner, 1994: 133, 147-148). Muchos rituales festivos participan de connotaciones a la vez religiosas y civiles, ya que las actuaciones rituales del poder civil suelen producirse en el transcurso de una festividad formalmente religiosa. En un contexto de secularización, la religión civil, casi siempre referida a una identidad colectiva nacional. Sus ritos laicos están más relacionados con el orden y el derecho que con la salvación y el amor, pero sacraliza la sociabilidad inherente a la vida social y nacional y a la propia fiesta, une y vincula voluntades, soslayando diferencias segmentarias (Irazusta, 2001: 154; Beriain, 1996: 37; Capdequí, 1998: 185).

Para Morin, el Estado-nación es multidimensional, y resultante de la asociación de variables diversas: territorial, política, social, cultural, histórica, mítica y religiosa. Una “comunidad de destino” transmitida intergeneracionalmente y memorizada, a través de agentes como la familia, el folklore y, sobre todo, la escuela “que integra el pasado nacional en el espíritu de los niños, en el que resucitan los sufrimientos, los lutos, las victorias, las glorias de la historia nacional, los mártires y hazañas de sus héroes”. Así se crea una entidad mitológica bifronte, a la vez de naturaleza femenina (la tierra-madre) y masculina (el Estado), que integra a la fraternidad de “los hijos de la patria”. Este mito, cemento de la nación, genera solidaridad y comunidad. Pero, para ello, precisa de la religión nacional, “que conlleva sus ceremonias de exaltación, sus objetos sagrados (bandera, monumento a los muertos), sus cultos de adoración a la madre-patria y los personalizados a los héroes y mártires. Como toda religión, se alimenta de amor, el cual es capaz de inspirar el fanatismo y el odio” (1993: 453-456).

Las fiestas revolucionarias instituidas por la Revolución Francesa (1789-1799) y sus continuadoras, las fiestas republicanas y/o nacionales, constituyen el precedente histórico más notorio y mejor analizado. Ejemplo modélico de celebración del nacionalismo estatal exaltado por el ideario republicano, desde la Revolución hasta

14. Estas últimas por su función como punto de intercambio comercial, presente en las romerías a través de los puestos y regaterías que siempre las acompañan. En neta simbiosis de la devoción, la diversión festiva y la feria.

la actualidad (Dalisson, 2009). Porque la necesidad de llenar el vacío dejado por la abolición de los derechos feudales y de la religión formal, o por la simple secularización de ésta, hace imprescindible inventar nuevos vínculos de cohesión social y política. Pensar la nación pasa entonces por una recomposición del conjunto de los referentes socioculturales, con objeto de estructurar una nueva identidad colectiva, resueltamente instituyente y pletórica de nuevos valores (Lévêque, 2011). Labor que, en el campo que nos concierne, se lleva a cabo mediante la búsqueda y puesta en valor de símbolos, rituales y creencias, con el propósito explícito de crear una nueva y alternativa religión de la patria. Apoyándose, al efecto, en las fiestas populares y tradicionales (Carnaval y Mayo), apropiándose de su parafernalia, y de su potencial emotivo y subversivo; no sin las contradicciones inherentes al hecho de que cualquier fiesta popular es refractaria a las utopías racionalistas. De lo sagrado y de la esperanza de inmortalidad hereda el discurso revolucionario el simbolismo de la supervivencia en la memoria colectiva; y el concepto de mártir (de la libertad), cuyo potencial religioso se diluye en la carga de heroísmo revolucionario. Y la nueva religión de la patria se dotará de su propio altar, “lugar a la vez religioso y cívico” (Ozouf, 1976: 321-323; 332-339). Para suplir la necesidad de sagrado, dada la disolución de los valores cristianos en la emergente modernidad, las fiestas revolucionarias recurrirán al paganismo clásico como, siglo y medio más tarde, lo hará el nazismo. Aquellas combinarán, como las fiestas tradicionales, los valores domésticos, comunitarios y sociables, añadiendo los cívicos. Durkheim ya detectó este fenómeno de sacralización de lo político al advertir que, durante la revolución Francesa y “bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, La Libertad, la Razón” (1982: 201). Transferencia de sacralidad, en suma, a nuevos valores patrios vehiculados por las fiestas:

Los derechos, la libertad y la patria, que la fiesta revolucionaria entrelazará en el alba del mundo moderno, laico y liberal, [que] no van a romper sus lazos tan fácilmente. La transferencia de lo sagrado sobre los valores políticos y sociales es hoy algo consolidado, definiendo una nueva legitimidad y un patrimonio en adelante intocable, en el que coexisten el culto de la humanidad y la religión de los vínculos sociales, la bondad de la industria y el porvenir de Francia (Ozouf, 1976: 340).

El secreto de la eficacia de las fiestas republicanas reside más en su capacidad de movilizar, implicar y solemnizar que en la exhibición de símbolos patrios. Y proviene de su difusión por todo el territorio nacional, desde las calles de París hasta los más profundos lugares de la Francia rural. Conjugando las dimensiones de conmemoración ciudadana, liturgia cívica, culto patriótico e incluso solemnidad religiosa. Porque implica al municipio y a la parroquia, a la alcaldía y a la escuela, a la plaza pública y a la iglesia, reafirmando el valor de uso de la pertenencia local. Y enlaza los lemas y símbolos patrióticos con el relevante papel otorgado a las campanas de la iglesia, centro simbólico de la vida ritual y simbólica de la comunidad local, en los rituales de la República (Ihl, 1996: 181-202).

Ya en plena contemporaneidad, la pedagogía nacionalista tiene como soporte un patrimonio popular e interclasista, resignificado para avivar sentimientos de pertenencia compartidos, mediante nuevas fiestas que son a la vez espectáculos turísticos y celebraciones comunitarias, más la reinención de las tradicionales. Con

el revivalismo totalitario¹⁵ la resignificación del folklore y la invención festiva alcanzaron nuevas cotas, sirviendo las tradiciones festivas populares de soporte a la efervescencia patriótica, fascista o marxista, y a una rígida programación del ocio de masas (Thiesse, 2010: 254-257, 262, 278). Fiestas y rituales tradicionales, secularizados y socializados, constituyen la base de las nuevas solemnidades políticas, nunca reñidas con su apropiación y especificidad locales¹⁶. Porque, a nivel local, también se rememoran eventos históricos de significación nacional¹⁷. Y la celebración de fiestas nacionales es uno de los modos a través de los que los Estados fomentan el sentimiento de pertenencia nacional entre sus ciudadanos.

Aunque símbolos y rituales jamás alcanzarían el relieve performativo que tienen sin estar asociados a los discursos, a las narrativas que construyen –en parte– la identidad nacional, remitiendo al pasado. Narrativas no siempre fantasiosas, pero que siempre realizan una lectura selectiva del pasado. Bien sean en clave de victoria o incluso de derrota¹⁸, ya que estas últimas suscitan el deseo de reparar un agravio, y ambas reavivan el conflicto contra el “otro” (Glover, 2003: 44-45). Porque el nacionalismo moderno surge del sentimiento de una necesidad de reconocimiento de la diferencia, vulnerable y potencialmente amenazada (Taylor, 2003: 75). Los mitos fundadores, con independencia de su verosimilitud¹⁹, desempeñan un decisivo papel en la construcción y mantenimiento de las naciones, en tanto que comunidades de historia y cultura diferenciadas dotadas de continuidad histórica; y la tarea de la nación constituida en Estado es la de asegurar que tales mitos nacionales sean conservados, en cuanto elemento de cohesión (Miller, 1997: 54-55, 156; Forné, 1994: 116).

15. Tanto en la Italia fascista como en la Alemania nazi, el régimen de Vichy y la España de Franco, o el de las “democracias populares” de Hungría o Rumania.

16. Incluso la exaltación –en el discurso escolar– y la celebración de la diversidad local puede “señalar su lugar como fundamento primero de lo nacional”. Ya que la diversidad folclórica no afecta al anclaje de la identidad nacional, proporcionando “una imagen armoniosa y complementaria de las diversidades sociales que son desviadas, por una transposición política, en la representación territorial” (Thiesse, 1997: 5).

17. Como la controvertida conmemoración del *Día de la Toma de Granada*, el 2 de enero, del final de la mitificada Reconquista contra los musulmanes. Que opone a defensores y detractores institucionales: Ayuntamiento y Diputación contra la Junta de Andalucía más el colectivo *Granada Abierta*, y también a derechas e izquierdas, españolistas y andalucistas.

18. El ejemplo arquetípico es la derrota, en la Batalla de Kosovo (Campo de los Mirlos), de los serbios a manos del Imperio Otomano (1389). Hito memorial clave en el discurso serbio de su historia, tradición e identidad nacional (cfr. Duijzings, 2000). Vindicta esgrimida en su última guerra contra bosnios y kosovares islamizados, despectivamente calificados como “turcos”.

19. Como en la mitificación que ensalza al pueblo vasco por sus legendarias nobleza y autoctonía originarias, carácter indómito, invicto e independiente. La instrumentalización de estos ideologemas como signos de diferenciación étnica, heredados por el primer nacionalismo, se remonta al fuesismo decimonónico y a la literatura de posromántica. Con el curioso precedente, entre otros, de Juan V. Araquistain, autor de las *Tradiciones Vasco-Cántabras* (Tolosa, 1866), quien reconoce –en polémica con el liberal Nicolás de Soraluce desde las páginas del periódico bilbaíno *Irurac-Bat* (1867)– que las tradiciones pueden ser inventadas pero que, al margen de su rigor histórico, tales leyendas pueden utilizarse eficazmente como agentes de conformación de la conciencia colectiva. Una de ellas, “Los Cántabros”, ubica en el monte Hirnio (Ernio) supuestas y épicas luchas de los heroicos resistentes vasco-cántabros contra los romanos invasores (Elorza, 1978: 52-55; Homobono, 2004 b: 485).

3. RITUALES Y DISCURSOS DE LOS NACIONALISMOS VASCOS

En el Estado Español, tras el silencio impuesto por el franquismo, eclosiona una extraordinaria demanda de identidades colectivas –nacionales, regionales, étnicas, de género, locales– que recorren todo el tejido social, desde los pequeños grupos y los vecindarios hasta las instituciones; lo que se traduce de inmediato en un vertiginoso proceso de revitalización festiva, en demanda de legitimación patrimonial-tradicional de la reinención de los vínculos de sociabilidad, de esa “ilusión de comunidad” autónoma en plena modernidad tardía²⁰. Todas ellas vehiculadas festivamente; porque las fiestas se perciben como sinónimo de libertad, de espontaneidad, de apropiación de los espacios públicos, y también de expresión política, como una efervescente *communitas* antiestructural y sociable; proceso que se vive con especial intensidad en Euskal Herria (Homobono, 2004 a y 2006 b).

El término nacionalismo se ha aplicado tanto a los discursos políticos como en referencia a los movimientos nacionalistas (Cruz, 1995: 199) que, mediante sus acciones colectivas aspiran a la independencia en ese proceso de construcción de la nación y, más en concreto a los de aquellos pueblos que han resistido a la asimilación ejercida por los estados nacionales, desarrollando un proyecto de definición territorial y de recuperación lingüística-cultural con base en su identidad; y cuyo discurso trata de imponerse como legítimo contra la definición dominante. Porque el Estado nación, “tanto en su versión democrática como en la autoritaria, es absolutista frente a las colectividades étnicas que alberga en su seno”. La solución de los movimientos nacionalistas centrífugos pasa por el abandono definitivo del proyecto del Estado Nación como una e indivisible (Aparategi, 1997: 1-3, 30). Término especialmente adecuado al caso vasco, cuyo nacionalismo reivindica derechos políticos para una minoría cultural. A través de sus partidos y movimientos, de los que no analizaremos ni sus estrategias políticas ni la lucha armada, sino los discursos expresados por medio de símbolos y rituales. En un tiempo y un lugar concernientes al espacio y al calendario festivos de las romerías populares.

Por lo que se refiere al ámbito vasco, y en particular al administrativo de Euskadi, la religión política hegemónica es la del nacionalismo. Emergente, en su faceta *jeltzale*, durante el periodo intersecular del XIX al XX, en la ya que los símbolos (*ikurriña*), las inauguraciones festivas de *batzokis* y otros actos políticos, rituales festivos en general (atuendo, danza, canto) y determinadas fiestas en particular²¹, las *jiras* primaverales y festivas a santuarios y ermitas, a la tumba del *Maestro* e incluso a Lourdes desde 1910, ocupan un *locus* preferente y son un ciclo estructurado que se superpone al de las fiestas populares (Elorza, 1995: 36;

20. Revitalización extensiva a toda Europa, que comporta recuperación, (re)inención y adaptación de las prácticas festivas; y que implica la disminución de los aspectos y agentes formalmente religioso-litúrgicos (eclesiales o comunitarios), en contraste con el paralelo incremento de los lúdicos, sociables, asociativos, cívicos y políticos (Boissevain, 1992 y 1999).

21. Santa Águeda, San Ignacio), más la tardía celebración del *Aberri Eguna* coincidente con el domingo de Pascua. Solapando así la resurrección de Cristo con la revelación de la doctrina nacionalista experimentada por otro Maestro, Sabino Arana en 1882, y su conmemoración litúrgica (Mees, 2001: 248).

Homobono, 1994: 160-161 y 1999: 97-101); además de otros componentes estructurales como el mito, la comunión, la liturgia y la fe (Mees, 2001: 249), con un objetivo político: construir la nación vasca. En definitiva, en la cultura política del primer nacionalismo vasco predomina un carácter festivo que transfiere sacralidad a su particular subuniverso simbólico. Utilizando al efecto elementos pre-existentes: lugares de memoria local, tradiciones religioso-festivas, escenarios de rituales cargados de sacralidad festiva y/o cívica; entre ellos las romerías y/o *jiras* a santuarios y ermitas (Aizpuru, 2006: 123-129, 138-139). Porque el contexto local está dotado de un potencial endógeno, que singulariza las referencias del orden inclusivo de lo nacional.

Pese a estos elementos religiosos, sumados al ideario tradicionalista y anti-secular del aranismo y del nacionalismo (hegemónico) vasco de preguerra, e incluso del fuerismo protonacionalista, que ya denotan la emergencia de una religión política, algunos analistas entienden que el salto cualitativo no se produce sino con la irrupción del movimiento *abertzale*, quien habría ganado la batalla simbólica al PNV en la esfera pública y fagocitado su parafernalia ritual; siempre en esta dimensión, no asimilable a la competición en los eventos electorales y por la hegemonía institucional. Porque para la izquierda *abertzale*, que encarna un nacionalismo populista y laico, asociado con movimientos sociales como el ecologismo, el feminismo, etc, ya no se trata de reconstruir la historia a partir de ciertos acontecimientos épicos de un pasado remoto²², sino de forjar el presente y el futuro a partir de la lectura de un pasado reciente (Casquete, 2009: 139, 302). Planteamiento contradictorio con los postulados historicistas de un nuevo paradigma que se difunde en el seno del nacionalismo radical: el de la centralidad navarra, como continuidad del “estatalismo” navarro. En cualquier caso, se trata de legitimar el carácter ancestral de la lucha por la independencia de Euskal Herria; reinventando al efecto el relato de la historia antigua en aras de una coherencia narrativa destinada a interpretar el presente, aunque en aquellos tiempos no existieran los conceptos de patria, de nación ni de soberanía. Y presentando al soberanismo vasquista en términos independentistas, con la centralidad del euskera como fuente identitaria. Es decir que: “El antiguo paradigma *euskaldun fededun* (el vasco parlante es hombre de fe) orientado hacia la religión fue sustituido por el de *euskaldunberri* (nuevo vasco parlante) orientado hacia el compromiso y la militancia política” (Bullain, 2011: 218).

Para el movimiento *abertzale*, la nación, comunidad étnica imaginada y ajena a la historicidad, adquiere una sacralidad que la hace digna de morir y también de matar por ella (Mees, 2001: 252), explicitada en una violencia política que adopta elementos rituales y simbólicos de comunicación²³, inspirados en la cul-

22. Como las legendarias cuatro batallas medievales, presuntamente ganadas por los vizcaínos a los castellanos, y evocadas por Sabino Arana en *Bizkaya por su independencia* (1892), como gestas seminales de la contemporánea (re)construcción nacional. Más la atribución del carácter de gestas independentistas a las batallas reales de Orreaga/ Roncesvalles (778) y de Amaiur (1521), ambas en Navarra. Puesto que no solo una victoria legendaria, sino incluso una derrota transmutada en epopeya –como la segunda– también puede contribuir decisivamente a la construcción nacional.

23. Puesto que la exaltación emocional del martirio “convertiría la mera etnicidad en etnonacionalismo” (Lewellen, 2009: 233).

tura tradicional vasca, según Zulaika (1990)²⁴. La glorificación del mártir persigue el doble propósito de forjar imitadores y, como todo ritual, reforzar los vínculos intragrupal de seguidores y simpatizantes, forjando un martirologio comunitario (Elorza, 1995: 15, 54; Casquete, 2009: 84, 298). En su defecto, y en el nuevo contexto político de fin de la violencia, el énfasis se coloca en el acercamiento y ulterior excarcelación de los presos y, mediante ellos, en la consecución de visibilidad en los espacios públicos. Así como también en las dimensiones contracultural, ecologista, feminista, antimilitarista o sindicalista; cubriendo el ámbito multipolar de muy diversos movimientos sociales.

Sus rituales de paso, ceremonias y conmemoraciones estructuran un verdadero calendario litúrgico-movilizador organizado por el citado movimiento, con soporte en lugares significativos, y cuyos hitos simbólico-rituales serían los funerales de militantes, *abertzales* y/o *etarras*, el recibimiento público de los excarcelados; más su evocación anual en conmemoraciones directamente políticas: *Aberri Eguna*, *Gudari Eguna* y otras efemérides más locales (p.e. *Albertia Eguna*). También las batallas legendarias (Orreaga/Roncesvalles) e históricas (Amaiur). Con la intervención de agentes políticos (Gestoras, líderes, homenajeados y sus familias); así como también de rasgos folclóricos instrumentalizados: *aurresku*, *bertsolaris*, atuendos y canciones tradicionales. Además de las experiencias festivas, el ciclo se completa con giras y encuentros, locales e incluso internacionales: *Gazte Mar-txa*, *Gazte Topagunea*, *marxas* montañeras, etc. Y celebraciones, compartidas con un entorno más amplio que el nacionalista, incluso institucional, pero que conllevan la sacralización de la lengua y del territorio vascos por medio de eventos festivos de nuevo cuño (*Korrika*, etc). Porque recorrer la nación a pie supone conocer el espacio de la patria e identificarse con el mismo. Con una funcionalidad que rebasa los límites explícitos, por la inclusión en estas marchas y encuentros de fotografías, carteles y pancartas de los muertos, presos y refugiados (Sáez Fuente, 2002: 231; Thiesse, 2010: 247-248).

O la evocación de la ausencia de los “prisioneros políticos” mediante fotos y carteles en todo tipo de fiestas populares (patronales, romerías...), con lemas que combinan fiesta y lucha, como “Ez gaude denok... Jaiak bai, borroka ere bai” (más sus nombres), lo que transmuta en clave contestataria la tradicional evocación festiva de otros ausentes de la comunidad local, los difuntos, y suscita la presencia simbólica y emocional de estos “hijos del pueblo” (Martínez, 2004: 358-359), reivindicados como parte inseparable del “nosotros” local y nacional. Fiestas didácticas, así pues, donde la conmemoración se transforma en obsesión memorial para recordar y honrar a estos “héroes”, pero sobre todo para transmitir sus valores patrióticos a la comunidad nacional (Dalisson, 2009: 469).

Componente martirial, apelación a la memoria colectiva e invención de la tradición condensadas en torno a referentes emblemáticos, que confieren sacralidad a esta nueva religión política nacionalitaria, o “religión de sustitución” (Sáez

24. Lo que parece un evidente reduccionismo, si tenemos en cuenta el origen urbano de los fundadores y de la mayor parte de los militantes de ETA. Tan solo explicable a partir del análisis micro de la localidad rural natal del autor (Itziar).

Fuente, 2002). Porque, como explica A. D. Smith, por muy secularizado que esté, el nacionalismo “es mucho más afín a una *religión política* que a una *ideología política*”; en cuanto comunidad moral, de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas que constituyen una iglesia, según Durkheim, o los sustitutos funcionales de la misma como sería la propia nación. Una religión política que entiende la nación como comunidad de ciudadanos, a partir de sus “propios textos sagrados, liturgia, santos y rituales” (2004: 52 y 172). Con su propio santoral e hierofanías, oficiadas mediante liturgias en lugares cargados de sentido religioso. En este segundo caso para transmutar hábitos étnicos en actos litúrgico-festivos susceptibles de generar afirmación política. Tales manifestaciones rituales de la nación se estructuran sobre unas mitologías con las que sus instituciones y valores adquieren legitimidad. Sus alusiones simbólicas al origen y al destino de la nación ratifican la coherencia interna de la nación y logran su legitimación. Entre otras, mediante fiestas celebradas en lugares montaraces y silvícolas, como las romerías. Esta exaltación del sacrificio en aras de la nación, su conmemoración y culto selectivos de los ideales simbolizados mediante los rituales adecuados, serían uno de los fundamentos sagrados del nacionalismo (Smith, 2004: 171-172). Junto con el territorio, la memoria histórica compartida y la idea de nación como pueblo elegido²⁵. Ya que:

Es muy evidente la importancia dada por el nacionalismo a las ceremonias conmemorativas de los grandes líderes o a los muertos en combate, los *gloriosos caídos* que sacrificaron sus vidas en aras de la patria. En esos momentos, podemos entender la nación como una *comunidad sagrada de ciudadanos*, caracterización que concuerda con la interpretación del nacionalismo como *sustituto* de la religión (Smith, 2004: 52-53).

Secularización y transferencia de sacralidad en suma, incipiente en unos casos, profunda en otros, manifiesta o latente, cuyo sustrato “trascendente” apenas subyace en rituales festivos de las tipologías más tradicionales. Como es el caso de muchas romerías de Álava y Navarra. En las que prevalecen los actos litúrgicos del romeraje y la disciplina eclesiástica, incluso de tipo penitencial²⁶ en ocasiones. Prevaleciendo sobre las expresiones de religión política y la propia sociabilidad salvo en la zona holohúmeda de ambos territorios (Homobono, 2006 c: 29-30; Baleztena y Astiz, 1944).

El discurso nacionalista vasco es hegemónico en Vasconia entre los de otros nacionalismos o regionalismos, y esto se traduce en su sistema festivo. Por lo que

25. Resulta esclarecedor al respecto el análisis de Menéndez (1999) para Argentina, con ocasión de la Guerra de las Malvinas. Así como el de Carey y Méndez (2010) con respecto a la doble dimensión –nacional y local– de las prácticas conmemorativas en clave festiva y litúrgica de las fiestas patrióticas –cívico-religiosas– en la agenda local de San Carlos de Bariloche.

26. Los ejemplos más netos de austeridad, disciplina, oración y penitencia son las romerías de varios valles de la Montaña a la abadía de Orreaga/Roncesvalles, o de Tafalla, Olite y varios pueblos de la Ribera Tudelana al santuario de Uxue, con cientos de *mozorros* entunicados portando sendas cruces; amén de una larga serie de ermitas locales. Pero, incluso en este tipo de romerías, existen aspectos poco acordes con la fe religiosa, como la sociabilidad articulada en torno a la comida y la bebida.

aquí nos ocupamos de su calendario y no de los de los nacionalismos español y francés²⁷, ni del de ese *navarrismo* vascófobo y reactivo, de calado en parte de la sociedad y, sobre todo, en las instituciones de Navarra (cfr. Zabaltza, 2005) que ningunean –además– las romerías del ámbito vascófono. Tampoco del emergente paradigma del *napartarrismo*, articulado en torno a la conmemoración de la conquista del “Estado Navarro” en 1512 y su restauración; eufemismo que en su discurso reemplaza al de Viejo Reino de Navarra e incluso al de Euskal Herria, concepto relegado al ámbito cultural, negando el de Euskadi como comunidad política carente de legitimación histórica. Nacionalismos que, por otra parte, poseen un escuálido calendario de celebraciones nada cálidas. Ni, por último, de los emergentes calendarios regionales, nacionales, étnicos o religiosos de las diferentes comunidades de inmigrantes en Euskal Herria: intraestatales: romerías del Rocío, *Magostos*; más las transnacionales o religiosas de origen foráneo: *Aid-al-Fitr* (Ramadán), *Aïd El-Kébir* (Fiesta del Cordero), Año Nuevo Chino; así como de los emergentes eventos festivos interculturales: *Munduko Arrozak*. Festividades cada vez más visibles en nuestros espacios públicos o semipúblicos (Homobono, 2009 y 2011 a).

4. ROMERÍAS VASCAS: ANCLAJE RITUAL Y TOPOLÓGICO DEL IDEARIO NACIONALISTA

La romería es una peregrinación a un santuario o ermita, a menudo ubicados en lugares agrestes y alejados del hábitat²⁸, una fiesta en el doble sentido litúrgico y festivo, de conmemoración religiosa y de reencuentro anual propicio para la celebración lúdica, etnológica, turística y participativa; cuyas tres referencias fundamentales son los lugares de origen de los romeros; el camino, pista o sendero en zonas de montaña –que requiere varias horas de viaje a pie–, con un cierto desdén para quienes suben en coche–; y el santuario, así como la relación mágico-religiosa con el *genius loci* y la exaltación de la *communitas*. Su dimensión mítica radica a menudo en un discurso legendario que vincula la historia del lugar

27. Por ejemplo, del Tributo de las Tres Vacas, que conmemora mediante solemne ceremonial, en torno y sobre la fronteriza Piedra de San Martín, el antiguo tratado de *lies et passeries* (facerías) concluido originalmente (1375) entre sendos valles de las dos vertientes pirenaicas –el navarro de Roncal y el bearnés de Barétous–, y que no concernía durante siglos más que a las autoridades locales de los nueve municipios y *communes* implicados y a los pastores de la montaña, con exhibición de símbolos locales. Mucho más recientemente, a partir de 1891, el nacionalismo francés consiguió eliminar elementos y aspectos del ritual que juzgaba humillantes para su nación (armas de fuego, picas), y sus ediles comenzaron a utilizar la fajina tricolor, frente al atuendo tradicional de los roncaleses. Ya mediado el siglo XX, el desarrollismo de los sesenta supuso para el Tributo un periodo de turistización patrimonial, afluencia masiva de público y folclorización que excedía los límites de las regiones concernidas, con asistencia de autoridades gubernativas de Navarra y Aquitaine. Hoy el Tributo es, ante todo un festival interlocal de hermandad entre valles, con folclore intra e interlocal y comida de hermandad. El discurso de los agentes de la ceremonia y/o de los actos festivos –alcaldes, asociaciones culturales, autoridades regionales remite preferentemente a referentes explícitamente regionalistas, con el valle de Ansó (Alto Aragón) como tercer coprotagonista, e incluso nacionalistas (vascos), pero primando sobre todos ellos la exaltación de la identidad supralocal pirenaica (Homobono, 1990: 295-297; 2003 b: 248).

28. La montaña, el bosque, los límites y los acuíferos son entornos naturales propicios a la ubicación de santuarios, y lugares propicios para la manifestación de hierofantas en casi todas las religiones.

con la del pueblo de referencia, como primera ubicación de éste, legitimando así el ritual romero. Las secuencias rituales y festivas que se suceden durante una romería no varían significativamente en diversas latitudes del orbe católico: subida, llegada, actos devocionales, liturgia, procesión, comensalismo, juegos, baile y efervescente regreso atizado por la bebida (Rodríguez Becerra, 2000: 164-177; 2006: 183-196; Muñoz, 2010: 30, 47; Isnart, 2011: 185-188).

Al igual que otros tipos de rituales festivos, las romerías se sustentan sobre espacios de topología variada (Amirou, 2012: 108), y se centran en un núcleo de prácticas y formas de religiosidad popular y/o eclesial, lúdicas, económicas, sociables, comensalísticas y de exaltación identitaria (amical, familiar, local, comarcal). Pero desde antaño y hoy quizás sobre todo, aunque de forma más latente y no siempre explícita, tienen dimensiones cívicas o políticas, porque las romerías son un espacio-tiempo privilegiado de representación de los poderes locales formales e informales y, sobre todo, suscitan sentimientos de pertenencia e identidad cultural, étnica, nacional, etc; funcionando como una construcción memorial e identitaria de la comunidad local rural y de otras lealtades más amplias (comarca, región y/o nación). Esta categoría de religión política comprende también, aunque no sólo, expresiones cívicas de las fiestas populares, los rituales públicos en general y otros vinculados a la sacralización del ámbito político. Muy especialmente en el ámbito territorial y/o culturalmente vasco, por su vinculación multifactorial con expresiones, más o menos explícitas, del ideario y los movimientos nacionalistas²⁹. Su potencial simbólico, ritual y memorial las hace especialmente aptas para la preservación de los límites grupales y muchas han contribuido explícitamente a la reproducción de la identidad nacional vasca. Porque la efervescencia festiva es el caldo de cultivo idóneo de la sociabilidad, de la interacción, de la diversión, de la devoción, de la exaltación de la identidad grupal y local, sin olvidar el hedonismo individualista y el consumismo, pero también sus dimensiones políticas de tipo nacionalitario (cfr. Homobono, 1989, 2004 a y b, 2006 b; Albet, 2006: 227; Isnart, 2011: 192-193).

Las fiestas siempre han sido un lugar de controversia por el poder y un escenario de conflicto entre diferentes fuerzas políticas en búsqueda de legitimación, de caja de resonancia de conflictos por lo general simbólicos. Son, en concreto, un indicador de identidad nacional y cultural, ya que inscriben los intereses locales en el gran cuerpo abstracto de la nación. De ahí la fascinación de los movimientos políticos por estos rituales públicos, conmemorativos y/o netamente festivos, en el espacio festivo. Un espacio convertido en palenque al mismo tiempo sociable, lúdico, religioso y –en menor medida– económico, pero también didáctico desde el punto de vista ideológico de los principios, la memoria colectiva, los símbolos, en una construcción de la identidad nacional no exenta de contradicciones entre diferentes agentes. Controversia simbólica a la vista de la comunidad congregada por los eventos festivos (Dalisson, 2009: 13-14, 469-473). Porque los rituales festivos son intrínsecamente polisémicos, y comprenden una pluralidad de significados no siempre acordes.

29. Aunque también en otros países esta función se magnifica, hasta llegar a convertirse la masiva romería del Rocío en icono simbólico y exaltación de la identidad étnica andaluza (Rodríguez Becerra, 2000: 187-188).

Las fiestas religiosas y, por definición, las romerías y fiestas votivas, e incluso las fiestas con fines cívicos, ideológicos y/o políticos, en particular las patrióticas, tienen un efecto neto sobre la sacralización del espacio y la cualificación de los lugares de ámbito local. Confiendo a sus dimensiones topológicas y topográficas cualidades peculiares y novedosas; porque, pese al valor y calidad cotidianos e intrínsecos de estos espacios (paisajes, montañas, bosques, santuarios), la fiesta los revitaliza con los usos excepcionales que van a experimentar mediante ella (religiosos, sociables, políticos); efectuándose una superposición entre un lugar ya consagrado y el refuerzo de su efectividad simbólica mediante la celebración en lugares de la memoria. Perdurando estos efectos del ritual más allá del tiempo efímero de la fiesta, que por otra parte es cíclica, y con ellos las intencionalidades religiosas, sociales, económicas o políticas de las mismas. La fiesta participa tanto en la reproducción social como en la reproducción espacial de los grupos territorializados, de los que subraya sus identidades y diferencias al mismo tiempo; sacraliza el espacio y convierte cada espacio local que la acoge en sínecdoque de un territorio ideal, el del conjunto de la nación (Di Méo, 2001: 11, 17-19, 49-57, 177). Porque las festividades y conmemoraciones locales combinan, a menudo, dos dimensiones: la de su propia microagenda e iniciativas de los agentes de la comunidad local³⁰; con las macroactivaciones memoriales planteadas desde la lógica nacional, estatal o emergente, tendentes a imponer un determinado contenido simbólico, a partir de una lectura armónica del pasado, del presente y del proyecto de futuro. Configurando así agendas paralelas, frecuente pero no necesariamente complementarias, sino en ocasiones contradictorias; expresando identidades complejas, fragmentarias y cambiantes que ponen en tensión lo local con lo nacional (Carey y Méndez, 2010: 2-6).

Pese a no ser las romerías el tipo de fiestas y/o rituales donde más se exhibe la parafernalia simbólica del nacionalismo vasco, existen notorias excepciones, estudiadas aquí. Que, a diferencia de otras, y a partir del tardofranquismo y la transición, “se convierten en escenarios preferentes para la dramatización de rituales y símbolos vasquistas” (Homobono, 1989: 488-489). La casuística en que se fundamenta el análisis está integrada por varias de las romerías vascas de mayor significación y concurrencia. En su mayor parte de la zona holohúmeda del país, de implantación nacionalista más temprana, aunque también de su zona de montaña interior, donde la dimensión política de la fiesta se limita a las patronales. Muchas de ellas con exhibición de símbolos, apelación a mitos, evocación de la memoria y prácticas enfocadas hacia la exaltación de la identidad nacional, mediante estos rituales populares, y la construcción de los movimientos sociales y políticos que las sustentan.

Más allá del nacionalismo aranista, y en el seno de una tipología calendárica de fiestas del MLNV y sus rituales políticos, ciertas romerías –como otras fiestas populares– encajarían en un quinto y último tipo: el de los *rituales vicarios*, eventos festivos de masas, de periodicidad anual, utilizados como palenque idóneo para difundir sus discursos y reivindicaciones, pese a carecer de contenido político en

30. Dinámicas de sociabilidad, asociacionismo amical o formal, voluntariado, vecindad, comensalía y festejos populares.

primera instancia; y cuyo potencial se desvanece una vez finalizada la fiesta y disipada su efervescencia colectiva, si bien sirven como ejercicio mnemónico, de indudable eficacia en el proceso socializador informal por su recurrencia anual, con el recurso añadido a la victimización y al martirologio (Casquete, 2009: 79 y 83; 2010: 8-9; Sáez Fuente, 2002: 30). Los lemas más omnipresentes en todo tipo de fiestas populares vascas son la evocación de los presos del MLNV, su presencia simbólica mediante fotografías, su calidad de miembros ausentes de la comunidad étnica y local; y la reivindicación de conciliar fiestas con lucha política (*Jaiak bai, borroka ere bai!*).

Y todas estas romerías celebradas en la cumbre de sendos montes o en lugares topográficamente elevados; vinculados al bosque, a la montaña, al mar o a otros elementos del paisaje y a los santuarios; *loci*, cronotopos y símbolos arquetípicos del discurso de las identidades nacionales, especialmente las de legitimación étnica (Albet, 2006: 212). Además del mito, el ritual y la fe, en el caso del nacionalismo vasco. Estos ejemplos se basan en datos obtenidos con los métodos de la antropología social y de la sociología cualitativa: observación (participante) y entrevistas de romerías “actuales” (d. 1982). Aunque el uso de prensa, documentación y testimonios orales permite matizar los datos y retrotraer el análisis de los eventos festivos hasta la época intersticial entre la abolición foral y el inicio de la industrialización. Para elucidar su estratégico papel en la construcción del esencialismo nacionalista y proceder a su deconstrucción (cfr. Smith, 1998). Mediante saberes sociales para las que símbolos, mitos y lugares de memoria son aspectos nucleares desde hace décadas.

4.1. Rituales de la semilla: en el protonacionalismo vasco

Las romerías ya desempeñaron un significativo papel en la incipiente religión civil vasca, que se esboza a finales del siglo XIX. En referencia a la de Santa Lucía (275 m.), en la ermita bajo el monte Argalarío (509 m.) (Barakaldo) y la campa ribereña de Bengolea, ya lo expresaba así en 1889 el corresponsal en esta localidad de *El Noticiero Bilbaino* (N. B.) aquejado, como tantos vascos protonacionalistas (Araquistain, Vicente Arana, etc), por ese estado de abatimiento colectivo, desencadenado por la abolición foral y por los cambios socioculturales inherentes a la industrialización, con sus corolarios de declive de la tradición y de rechazo de la modernidad; situación que un conocido ensayista ha calificado como *bucle melancólico* (Juaristi, 1999: 31-33).

[...] las romerías en este noble y alegre suelo son como la panacea de todas nuestras desdichas e infortunios. Lo que existe es la esencia de la raza, como lo demuestra nuestra historia, hablando del carácter vascongado, no hay potencia humana que lo destruya, por mucho que sea el empeño en que suframos una inútilmente pretendida metamorfosis (N. B., 29.06.1889).

Arrasada esta ermita por el vendaval acaecido el 15.02.1941, su imagen fue trasladada al barrio de El Regato y la otrora importante romería estival de montaña a su escenario profano de la campa de Bengolea, junto al río Castaños, para ir languideciendo hasta extinguirse a finales de esa década. A partir de 1987, y

durante cinco años, el PNV local recuperó los festejos profanos de la romería, en su festividad litúrgica del 8 de diciembre, e incluso pensó en reconstruir la ermita. Si bien la pequeña concurrencia de aquellos –unos 100 afiliados y simpatizantes–, los rigores climáticos invernales y las dificultades presupuestarias acabaron definitivamente con la misma (Homobono, 2006 a: 71-78).

4.2. Los frutos primordiales. Santa Águeda de Kastrexana (Barakaldo)

Algunas romerías vascas, así como otros rituales vinculados a los respectivos santuarios, están estrecha e históricamente vinculadas a la construcción de una religión civil nacionalista. Este es el caso de las multitudinarias a Santa Águeda de Kastrexana, santuario situado (a 188 m.) en las estribaciones del monte Arroletza³¹ (454 m.), estructuradas en un verdadero ciclo anual³² (Barakaldo). Calificada, ya a mediados del XIX, como una de las más importantes romerías de Bizkaia, desde las primeras décadas del siglo XX perdura su importancia. Pero el santuario fue objeto además, de animadas *jiras* primaverales o estivales. Aunque las hubo de asociaciones cooperativas, deportivas y tradicionalistas, las más arquetípicas y recurrentes corresponden al movimiento nacionalista. Promovidas inicialmente por la *Juventud Vasca de Barakaldo*, que acudía a la misa a celebrar por su coro, precedida por *txistularis*, *espatadantzaris* y bandera bicrucífera (*ikurriña*), para realizar después una comida campestre. Pronto serán secundados por las Juntas Municipales, *batzokis* y agrupaciones específicas de los barrios de Barakaldo, e incluso de Bilbao. A los actos precitados se agregaron: rosario, mitin de afirmación patriótica y animada romería vespertina (Camino, 1987 b: 210-211).

Las masivas romerías de preguerra (dictadura primorriverista) y de postguerra asumen –en plena clandestinidad– un carácter de celebración criptonacionalista, sustituyendo en esta función a las precedentes *jiras* estivales de los *batzokis* comarcanos, reforzadas por los coros de Santa Águeda y su ronda de víspera. Unas y otros suscitan identificación étnica, con exhibición de signos diacríticos de identidad vasquista: atuendo, música, expresiones folclóricas y *txakoli*. Tales expresiones se transmutan en orientación ideológica nacionalista. Contrapuesta, durante décadas, con la subcultura juvenil de masas de los jóvenes inmigrantes, primero de estilo endomingado y después *ye-yés*. No provocando este choque de idiosincrasias más que leves fricciones a finales de los sesenta (Homobono, 1999). Nada que ver con las otrora afamadas romerías de Cruces, secularización festiva de las celebraciones pascuales de Santa Águeda, donde proliferaron los enfrentamientos entre jóvenes de diferentes barrios e ideologías políticas, durante la década de los treinta; rasgo común a las romerías de la época incluso, o precisamente, a las más tradicionales (Homobono, 1999; 2003 a).

31. Entre el populoso barrio de Cruces y el de Kastrexana, sobre el Puente del Diablo y en la Ruta Jacobea de la costa.

32. El 5 de febrero y su repetición dominical, los días de las dos Pascuas, de Santa Ana y de San Ignacio, según épocas.



Chorizada (*txorizoak*) de los nacionalistas *jeltzales* de Kastrexana (Barakaldo-Bilbao), el domingo precedente al 5 de febrero, romería de Santa Águeda (4.02.2007).

Rememorando las precitadas *jiras*, sendos grupos de jóvenes varones nacionalistas locales comenzaron a organizar sus *amaiketako*s en plena clandestinidad y con clara motivación política, como pretexto para la resistencia antifranquista. Los del barrio de Kastrexana (Barakaldo-Bilbao) desde 1949, con una *txorizada* el domingo precedente al 5 de febrero, y los del resto de Barakaldo con una bacalada el domingo siguiente, a partir de 1945; ambos grupos en el *txakoli* de Marcelino, antigua casa novenario de Santa Águeda. El segundo de estos ágapes dio origen a la multitudinaria repetición dominical de la festividad. El primero aún perdura en su fecha original, articulado en torno a una treintena de miembros y simpatizantes del *batzoki* de Kastrexana, con la *ikurriña* emblemática y canto coral del *Agate Deuna*, aunque como una neta expresión sociable, comensalística y grupal-vecinal, puesto que también acuden otros romeros de este barrio y del conjunto del ámbito territorial de Santa Águeda (observación y entrevistas: 2009 y 2013). En cuanto a las precitadas *jiras* a Santa Águeda, fueron recuperadas en 1987 por las Juntas Municipales del PNV baracaldés, celebrándose durante varios años cada 10 de mayo, como *Alderdi Eguna* local, con unos 600 asistentes. A base de mitin político, misa, festejos varios y música de *txistu* (Homobono, 2006 a: 78).

4.3. Romería de Bizkargi. Del nacionalismo *jeltzale* al *abertzale*

Para el conjunto de Bizkaia, la romería celebrada en la cumbre del monte Bizkargi³³ (565 m.) desempeñó una función análoga, reemplazada después por la parafernalia y los referentes propios del movimiento *abertzale*, con una asistencia hoy de más de 1.000 personas. Ya desde 1965, o incluso desde antes, la tradicional romería popular celebrada en torno a la ermita de su cumbre el 3 de mayo y/o el primer domingo de mayo se había convertido en una festividad reivindicativa de cariz *jeltzale*, con la consiguiente represión de símbolos vasquistas por las “fuerzas del orden” (guardias civiles), allí presentes. En concreto de la música de *txistu* que, a instancia de cuadrillas de jóvenes *jeltzales* y grupos de danzas de Bilbao y Barakaldo (*Txinpartak*, *Artagan*, *Dindirri*, *Laguntasuna*), iba sustituyendo a las orquestinas contratadas por los ayuntamientos colindantes, con un repertorio a base de pasodobles y boleros. Y ya por esos años aparecían las primeras *ikurriñas* (1959), pintadas en las paredes de la ermita, etc (Camino, 1987 b: 133). Con lo que la romería adquirió mayor contenido reivindicativo, y perdió significación religiosa y festiva, aunque todavía en 1987 se instalaron un par de bares y dos puestos de rosquillas³⁴. E incluso comienza a calificarse a Bizkargi como “El Montejurra *abertzale*”. Sin embargo, no será hasta 1977 cuando la festividad adquiera un neto carácter político³⁵. Con motivo de la semana pro amnistía, celebrada en vísperas de las elecciones de ese año, la comisión de Amorebieta efectuó un llamamiento “para recordar a los *gudaris* de ayer y exigir amnistía para los de hoy”. Con asistencia de Telesforo Monzón y su participación en el mitin pro amnistía celebrado en Amorebieta (*Punto y Hora*, 1980: 44; Homobono: observación y entrevistas: 3.05.1987).

Pero, formalmente, el que será denominado en adelante *Bizkargi Eguna* no tiene lugar hasta 1981, solapándose con la romería dominical, y será progresivamente monopolizado por la izquierda *abertzale*. Tal acto conmemorativo es organizado por las *Gestoras Pro-Amnistía* de Amorebieta y Larrabetzu tras sus primeros años, en los que intervino el colectivo *Hori Bai*, de Larrabetzu. En torno a las 13 h., comienza el homenaje a los presos: con preludio a cargo de *txalaparta*, *txistu*, *aurreku*, *bertsolaris*; constantes folclóricas de la liturgia y dramatización *abertzale*, más allá de las romerías (Sáez Fuente, 2002: 218). Después sigue el mitin a cargo de un representante político *abertzale* más un ex-preso de ETA –ambos de la zona– quienes enlazan en su discurso la lucha de los *gudaris* de la Guerra Civil con la de

33. Donde colindan los municipios de Morga y Amorebieta-Etxano, y otros más llegan hasta su inmediatez.

34. Las tradicionales letanías, procedentes de Amorebieta-Etxano, Morga, Larrabetzu, Muxika y Gorozika; fueron desapareciendo a comienzos de los setenta. Y desertando tabernas y bailes de cada uno de estos pueblos (Homobono, 1990 b: 281). Aunque ha ganado en significación política, la romería de Bizkargi ha perdido público, porque la gente que acude actualmente procede de un ámbito menor: Amorebieta, Gernika, Larrabetzu y Lezama; y el resto de los pequeños pueblos de los alrededores (Morga, Muxika, Gorozika, etc.), con escasas excepciones del Bilbao Metropolitano.

35. Por el reñido combate que tuvo lugar allí en mayo de 1937, entre el Ejército Vasco y las tropas franquistas.

los etarras “gudaris de ayer y de hoy³⁶”, filum de continuismo martirial en aras de la causa nacional vasca. En el que se homenajea a los expresos, presos, represaliados, torturados y a “todas aquellas personas que han dado su vida por la libertad de Euskal Herria” (*Gara*, 10.05.2004). Todo ello sobre en torno a un monumento conmemorativo, inaugurado el 3.05.1987, y a una profusión de ikurriñas, carteles que proclaman³⁷ “Independentzia eta sozialismoa” (*Bizkargi*, 2007), lemas del *Bizkargi Eguna*, e incluso algún año emblemas de ETA (2006). Cuando comienza este acto, muchos romeros, poco a fines al espíritu del mismo, abandonan el espacio festivo³⁸ (*Casquete*, 2009: 140, 144, 149, 155; Homobono: observación y entrevistas: 4.05.2003). Una liturgia muy similar a la puesta en escena de los recibimientos a los excarcelados³⁹ (*Bullain*, 2011: 220-221).



Monumento a los gudaris, carteles *abertzales* e *ikurriñas* en el *Bizkargi Eguna* (4.04.2003).

36. “Gora atzo eta gaurko gudariak”, como reza la pancarta que encabeza la manifestación de Larrabetzu. O, como afirma la nota de prensa de la comisión pro-amnistía, “a los gudaris de ayer, hoy y mañana en este lugar en el que se escribió una página de la historia de Euskal Herria, un lugar referencial en el que los gudaris hicieron frente a las tropas fascistas en 1936” (*Gara*, 7.05.2007). O bien “Atzoko eta gaurko gudarien omenez”, “Gora Eusko Gudariak” y otros carteles de 2003.

37. Por ejemplo., sobre la pared de la ermita: “Denok eman behar dugu zerbait gutzi batzuk dena eman behar ez dezaten” (“Todos tenemos que dar algo para que algunos no tengan que darlo todo”) (2003).

38. De las 1.000 personas asistentes al evento, 150 asisten a misa y todos participan del comensalismo.

39. Y aún más al homenaje “a todos los gudaris de ayer y hoy” celebrado cada primer domingo de julio en el monte Albertia (Legutiano-Álava), en este caso con participación de *Lau Haizetara Gogoan*, *Ezkerretik Bilduz* y, más allá del ámbito *abertzale*, de la CNT.

Aunque, ni aun en este *climax*, pierden relevancia el comensalismo ni la animación lúdica. Tanto en la cumbre, donde las *txosnas* expendían bebidas y bocadillos mientras suena la *trikitixa*; como en Larrabetzu, cuyos actos –comida grupal y manifestación– finalizan con un concierto y/o animada romería en su plaza, a cargo de un grupo *folk* o de *rock*. Pero es preciso no olvidar que la vinculación surgida de compartir alimentos y bebidas, en el común banquete festivo, estrecha la reciprocidad, la intimidad y la confianza. Siendo un instrumento más que de exhortación al recuerdo, de ocupación del espacio público y, en definitiva, situado en el centro de las formas de sociabilidad política.

En 2011, y pese a la prohibición de los actos políticos de Bizkargi por la Audiencia Nacional⁴⁰, y de la intensa presencia policial –ahora *ertzainas*– en la cima de este simbólico monte, cientos de personas participaron en los actos festivos allí desarrollados (actuación de *trikitilaris*, *bertsolaris*, música y *txosnas*), si bien se suspendió el mitin político previsto en la cima, así como la manifestación y los habituales actos políticos vespertinos en el pueblo de Larrabetzu “que se suele celebrar a continuación para recordar a los *gudaris* muertos haciendo frente al avance las tropas franquistas”. Y que finaliza con el canto del *Eusko Gudariak* (*Deia*, 7 y 8.05.2011; *Gara*, 9.05.2011). Por otra parte, se observa una cierta recuperación *jeltzale* de las festividades⁴¹, bien el 3 de mayo o en la fecha precedente al *Aberri Eguna*, al menos desde 2009; reinsertando al Bizkargi en su propio calendario.

4.4. El monte de las romerías: Ernio y la secularización de sus rituales

En cuanto a las masivas cuatro o cinco romerías septembrinas al monte Ernio (1.075 m.) (Gipuzkoa), las tradicionales cintas (*galartzuak*) que bajan prendidas los romeros apenas se utilizan ya en los ritos de sanación en la cumbre, ni tampoco como distintivo de la localidad de origen respectiva, sino que la mayoritaria combinación tricolor representa la emblemática *ikurriña*. Su gama cromática⁴², se fue reduciendo paulatinamente al rojo, blanco y verde⁴³. En cualquier caso el predo-

40. Que los considera “actos de exaltación del terrorismo, camuflados de reivindicación histórica, con los que se pretende también crear un clima de captación de jóvenes para integrarse en esa estructura terrorista y de llamar a la lucha armada” (*Gara*, 9.05.2011). Organizados por Segi y amplificados a través de cartelería, páginas web y algún periódico digital local.

41. Así, el viernes 23.04.2011 y el sábado 7.04.2012, *alderdikides* del PNV de Txorierrri, Morga y Amorebieta, más el *Bizkai Buru Batzar*, acudieron al *Txorierrrikoak Bizkargira*; celebración comarcal integrante de la subida a diversos montes vascos con motivo de aquel evento. Con salida del puerto de Morga, misa, izada de *ikurriña*, chorizada y *txakoli* en las *txosnas* de la cima, más lunch y poto en el *batzoki* de Larrabetzu. (<http://otzara.blogspot.com/2011/04/aberi-egunaren-bezperan-bizkargira.html>).

42. Que dependía del lugar de origen de los romeros, y de la trainera ganadora de las regatas celebradas por esas fechas.

43. Son estas las únicas *zintak* que las vendedoras llevan sobre el brazo. Colgado de la *Gurutze Zarra* hay un manojo de cintas de diversos colores, a disposición de quienes prefieran otra combinación. En 1983 las hubo de color amarillo, azul, rosa, rojo, marrón y negro. En 1986 se repetían los colores precitados, y las había asimismo blancas, verdes y moradas.

minio de uno u otro color era algo aleatorio, de acuerdo con diversos factores. Así, cuando Orio vencía en las regatas celebradas durante estos días, dominaba el color amarillo, distintivo de la trainera de este pueblo. Más tarde, durante el primer franquismo, predominaron las de otros colores: amarillas, blancas, azules, rosas, moradas, sienas o negras. Los colores de referencia aparecieron combinados por primera vez en 1923, algo excepcional por aquel entonces en la zona, donde aún era escasa la implantación del ideario *bizkaitarra*, y se fueron imponiendo paulatinamente a partir de la *Alkizarren Jaia* juvenil. Estas *zintak* se llevan prendidas del cinturón, de la boina, de la camisa, del vestido o del palo. La combinación tricolor, proscrita durante el franquismo⁴⁴, se fue recuperando desde 1963, hasta convertirse casi en exclusiva durante la transición. Aunque actualmente se retorna a otros colores, como el morado o el amarillo, y las cintas han perdido su carácter emblemático de esta romería y de otras del entorno; al propio tiempo que avanza la secularización y pierde plausibilidad la religiosidad popular, porque la eclesial nunca ha tenido cabida en estas romerías (Homobono, 2004 b).

Otro símbolo, en este caso exclusivamente propio de la religiosidad popular, son los aros que algunos romeros hacen pasar por su cuerpo, en virtud de las virtudes terapéuticas que se les atribuyen, contra la artrosis. Durante el periodo republicano alguien los lanzó monte abajo, y las gentes de Errezil apenas pudieron recuperar unos cuantos, definitivamente perdidos con posterioridad. En la zona se atribuyó esta acción iconoclasta “a los eibarreses” –montañeros de este pueblo– por las connotaciones asociadas al estereotipo de eibarrés: laico y socialista o “liberalote” (Homobono, 2004 b: 495).

4.5. San Urbano de Gaskue: entre la sociabilidad y la pedagogía nacionalista

Un ejemplo paradigmático de las recientes derivas de la sacralidad festiva es la romería al santuario de San Urbano de Gaskue (Odieta [Navarra]), a 640 m. de altitud y entre los montes Txutxurro (804 m.) y Arranomendi (809 m.), la de mayor ámbito y concurrencia –junto con San Miguel de Aralar– de toda la Navarra atlántica e incluso de la Cuenca de Pamplona, y antaño de los valles más próximos de la Navarra Pirenaica. Estudiada por mí entre 1982 y 1989 –publicación de este último año– y revisitada en el 2004. Desaparecida ya entonces la plausibilidad del poder sanador de su advocación y los actos colectivos de religiosidad popular: las rogativas de la víspera romera y de San Isidro, la figura del ermitaño y de los “hermanos” (1963-1965), aún carecía de significación política. Ausentes hoy las prácticas individuales de aquélla, solo restan las sucesivas misas, celebradas o encargadas, propias de la religiosidad eclesial, aunque también muy mermadas.

El principal acto sociable era y es el comensalismo, que congrega en el espacio festivo a colectivos de muchos pueblos del entorno, integrados tanto por residentes como por oriundos, y más allá de diferencias ideológicas. Cuadrillas ju-

44. Hasta el punto de que un día de Viernes Santo, otro día de romería al Ernio, en 1968 o 69, fue detenida y encarcelada María Etxenagusia, por el único “delito” de haber vendido esta combinación.

veniles, grupos de familias y/o de parientes, e incluso pequeños pueblos al completo, este día comparten mesa y *convivial*. Aunque lo más novedoso es la sustitución de la simbología religiosa por la propia de la religión política: dos ikurriñas, una bandera de Navarra y otra enseña del *Arrano Beltza* presiden el espacio festivo; además de una pancarta reivindicativa del uso del euskera. Aunque en Navarra sigue sin darse “necesariamente una correspondencia entre euskera, identidad étnica vasca y conciencia nacionalista” (Homobono, 1989: 488).



Símbolos nacionalistas “vasconavarros” –*ikurriña* y banderas de Navarra y del *Arrano beltza*– en la romería, y junto al santuario, de San Urbano de Gaskue (Odieta) (30.05.2004).

Aunque junto a sus muros se celebra el día del valle (*Odietako Eguna*), resulta significativo que también en la propia romería se escenifiquen algunos recursos patrimoniales, labores tradicionales en vivo, como una rústica trenzadera de sogas en acción. Clara muestra de la progresiva introducción y prevalencia de las fiestas temáticas⁴⁵ en el ciclo festivo vasco y europeo, a modo de hito memorial e identitario. En cuanto al día del valle se encuadra en una tipología de más de veinte fiestas de buena vecindad de la Navarra septentrional y media, que sirven de reencuentro y reafirmación de los habitantes del respectivo valle, y subrayan

45. Es decir, aquellas que articulan la sociabilidad ensalzando un recurso patrimonial: actividad, producto u oficio, es decir un elemento del patrimonio cultural propio y distintivo en el pasado y/o en el presente, la conmemoración de un evento histórico, a que se otorga protagonismo con el propósito, en última instancia, de activación identitaria local en la era de la globalización.

los rasgos de pertenencia a un territorio supralocal, mediante su exaltación festiva. Algunas de ellas, como esta de Odieta, se benefician del potencial unificador de santuarios como el de San Urbano, cuya romería y advocación patronal comparten los pueblos del valle (Homobono, 1989: 468-470; 2006 c: 40-41; 2009 y 2011 b).

4.6. De Bergara (Gipuzkoa) y Altsasu (Navarra): la exaltación sígnica abertzale

Aunque es en romerías de gran concurrencia, como las de San Martzial (Bergara) –domingo siguiente al 30 de junio– o San Pedro de Alsasua/Altsasu-Urdiain –el 29 de junio– donde la parafernalia sígnica *abertzale* asume un neto protagonismo. Con sendas danzas locales, *auresku* (Bergara) y *zortziko* (Altsasu), convertidas en símbolos de identidad local y étnica, a la par que nacional.

La romería de San Marcial es la más importante de Bergara, municipio que cuenta con 26 ermitas dotadas de sendas festividades. Quizás porque está muy próxima, 1,5 km. al centro de la villa, a unos 250 m. de altitud y en el barrio rural de Goiauzo. Con una importante religiosidad popular y ceremonia civil: letanía, misa, más comitiva municipal con el *gurdí* (carro) portando la gratuita barrica de vino. Y sobre todo por la multitudinaria concurrencia que come (por grupos familiares y peñas juveniles), danza (el *auresku*) y tomaba parte en el baile popular. Más *bertsolaris*, *irrintzis* y *herri kirolak*. Con una efervescente vuelta de romería de retorno a Bergara. Cuyas expresiones lúdicas y sociables ya fueron magistralmente descritas por Unamuno tras asistir a esta romería en 1888. La campa de San Marcial supone para Bergara, junto con el área montañosa de Gorla, zona preferente para la recreación en plena naturaleza y entre el arbolado. Por lo que, desde principios del siglo XX, se convirtió en punto de destino lúdico durante los domingos estivales. Siendo pioneras las agrupaciones políticas, en especial nacionalistas y tradicionalistas. Prohibidos los partidos durante el franquismo, les sustituirían las sociedades gastronómicas: *Umore Ona* (d. 1959) y *Pertxa* (d. 1983). Así como diversos colectivos vecinales (Altos Hornos o Ibarra Kalea y San Antón), *ikastolas* y catequesis. La ideología nacionalista también ha sabido encontrar su espacio en esta romería. Los árboles de la campa sostienen carteles reivindicando amnistía y recordando rostros y nombres de los presos *abertzales* ausentes. Distribuidas por todo el espacio festivo, hay diversas pancartas reivindicando el derecho de asilo a los exiliados, el uso del euskera, etc. Y todo el camino que conduce desde Bergara hasta San Marcial está tapizado por análogas consignas (Homobono, 1987). Sin tal alarde de densidad, lo propio sucede en la homónima y no lejana romería de San Marcial de Plaentzi/Soraluze. Donde abundan las fotos de presos en torno al bar de la Gestora Pro-Amnistía.

Primera danza encabezada en Altsasu por su alcalde/sa, más sucesivos *zortzikos* protagonizados por grupos de todo tipo de edad, género e ideología, incluso las no vasquistas. Los puntos estratégicos del robledal de la campa de San Pedro (570 m.) están saturados de pancartas y fotografías de presos locales de ETA, reivindicando su excarcelación o el fin de su dispersión, y otras exigiendo “que se



Zortziko en la romería de San Pedro de Altsasu, ante un alusivo cartel (29.06.2004).

vayan” los satirizados cuerpos policiales⁴⁶ (Homobono, 1990 b: 281-282; 2006 c: 29-30; observación participante: 1982-2006). La dimensión urbana de Altsasu potencia las expresiones políticas. En cambio Urdiain, pueblo vecino de talante históricamente izquierdista y *abertzale* después, sumamente preservador del euskera, es mucho más tradicional en todo tipo de expresiones en espacios públicos⁴⁷, entre ellas las políticas y/o festivas, prácticamente ausentes de su romería.

4.7. Una romería politizada: Santa Eufemia de Urregarai

Exhibición de lemas y símbolos magnificada en las masivas romerías de Santa Eufemia de Urregarai, ermita y monte (705 m.) de Aulesti (Bizkaia). En la que participan romeros procedentes de toda la comarca del Lea-Artibai, especialmente de la inmediata villa de Markina y de la propia Aulesti; de parte de las también vizcaínas comarcas de Durangaldea y Urdaibai; además de la colindante zona del Deba Medio (Eibar, Elgoibar, Bergara, Soraluze/Plautzi, etc), e incluso del valle del Urola (Azpeitia). Y cuyo programa municipal de festejos incluye –desde mediados de la década precedente– una concentración, “Euskal preso politikoen

46. En concreto, las colocadas el 29.06.2003, decían: 1) “Dispersioa hiltzailea”; 2) “Bitor, Willy, Makana Askatu. Etxean nahi ditugu”, con las fotografías de los tres y el anagrama de amnistía; 3) “Presoak kalera. Amnistia osoa”; 4) “Que se vayan. Utzi pakean Euskal Herria”; 5) “25 urte. Gazteok antolatzen borrokatzen. Segi aurrera”. Al año siguiente, un grupo de romeros exhibió una pancarta: “Dispersioa hiltzailea. Euskal Herriaren Alde eraginez. Euskal Presoak Euskal Herrira”. Más: “Que se vayan. Utzi bakean Euskal Herria”; “25 urte gazteok antolatzen borrokatzen” (Los jóvenes 25 años organizándonos y luchando).

47. Pese a ser más *abertzale* que Altsasu, a juzgar por los resultados electorales, en su homóloga romería de San Pedro, celebrada el domingo siguiente en idéntico escenario, no aparecen símbolos explícitos de tipo reivindicativo o propagandístico.

eskubideen aldeko”, más pancartas pro-presos, sus fotos y sus nombres y a favor de *Batasuna*, contra la “represión” y convocando el *Gudari Eguna*; ocupando todas ellas la centralidad espacio-temporal de su jornada de repetición dominical. Evento patriótico celebrado en un municipio que se define, electoral y socialmente, como una población netamente *abertzale*, y cuyo potencial es magnificado por el carácter cíclico de la romería en la que se inscribe.

Desde 1982, y hasta 1991 se observaba una presencia discreta, pero creciente, de símbolos políticos o similares, de tipo nacionalista, en el espacio festivo⁴⁸. Pero las cosas fueron cambiando con la progresiva hegemonía política *abertzale* en el municipio, con actos políticos explícitamente incluidos en el programa oficial de fiestas. Ya en el 2006, coincidiendo con la romería dominical, se celebró una *Mendi Martxa*, con salida a las 10 h. desde la plaza de Aulesti hasta Urregarai, en apoyo a los “presos políticos”. Y, a las 12,45 h., una concentración en la campa de Santa Eufemia bajo el lema de: “Euskal preso eta iheslariak etxera”⁴⁹. Pero, además de esta breve concentración y exhibición de símbolos *abertzales*, por los puntos claves del espacio festivo se exhiben pancartas con lemas de aná-



Lemas *abertzales* en la repetición dominical de Santa Eufemia de Urregarai (Aulesti) (24.09.2006).

48. Tales como ikurriñas en los puestos de venta. En una de las toznas ondeaban un pendón rojo y una bandera morada, probablemente de significación feminista. Pancarta de “Independentzia!” junto al bar. Pintadas difusas en la propia ermita y otra pancarta entre el roquedo. Pero, sobre todo, los lemas pintados sobre la pared frontal del *Aterpetxea*: “Hau ez da Espainia. Alde Hemendik”; “Ez Frantzia. Ez ezpainia. Euskal Herria”.

49. Con participación de unas cien personas, portando una decena de ikurriñas y un par de enseñas pro-amnistía; y de otros espectadores más, desde el *bolatoki* y lugares adyacentes. En 2011, y sin marcha de montaña previa, tuvo lugar una concentración análoga en la campa, bajo el ya citado lema. “Euskal preso politikoek eskubideen alde”

logo sentido⁵⁰ (Homobono: observación participante, 1984, 1987, 1991, 2006; y 2012). Sin conexión aparente con las anteriores, también se exhibían otras cuatro pancartas contra las centrales eólicas, en montes de la zona (Oiz, Ilunzar) o del resto de Bizkaia (Ordunte). Ya que, dado el carácter multidimensional del movimiento *abertzale*, es frecuente encontrar referencias a cualquier reivindicación sectorial, incluyendo así al grupo que protesta en la red de movimientos sociales del MLNV; con exhibición de consignas de tipo ecologista, feminista, etc, en sus movilizaciones.

Aunque, en cualquier caso, el sentido más acentuado y compartido de estas celebraciones también sean los propiamente sociables: la comensalidad y la conversación, en definitiva el *convivial* que congrega a grupos amicales y/o familiares, y el reencuentro de los romeros procedentes del extenso ámbito interprovincial en Urregarai, que prevalecen –todos ellos– sobre la minoritaria religión política. Más los residuales actos de religiosidad popular –sanación– y eclesial (Ietanía, misas).

4.8. De la latente presencia: las romerías de los Montes de Triano, Sasiburu y Pagasarri

La presencia de símbolos nacionalistas es discreta en algunas de las pequeñas romerías de los Montes de Triano, Sasiburu y Pagasarri (de 500 a 1.000 m.), entre la Zona Minera del Bilbao Metropolitano y Las Encartaciones (Bizkaia). Como las de San Sebastián de Saratxo (393 m.), San Bernabé de Castaños (276 m.), Santa Quiteria de Zamundi (200 m.) o San Martín de Aldana (225 m.) (Homobono, 2006 a); o la mucho más concurrida de La Magdalena solo al regreso a La Arboleda⁵¹, primitiva capitalidad minera de estos montes. Se limitan a la presencia de una profusión de ikurriñas de todos los tamaños, colocadas por la organización y/o portadas por grupos de romeros, según casos; y reforzadas en una de estas romerías por homilías convertidas en discursos de cariz patriótico.

Tal vez la excepción más notoria, dentro de este discreto lugar ocupado antes y después por las expresiones directamente políticas, sea la de San Sebastián de Saratxo durante la primera etapa de la transición. Ya desde el inicio de este periodo asume un rol protagonista la organización local del PNV, convirtiéndose la repetición dominical en un acto de afirmación política *jeltzale*, promovido por las subjuntas municipales de Zaramillo y de La Quadra (Güeñes). Con numerosas ikurriñas en 1977, misa de campaña por Sabino Arana y “los jóvenes gudarís de la población muertos en combate”, y cantándose el *Batasuna* y el *Eusko Guda-*

50. A saber: *Bolatoki*: “Prozesu demokratikoa BAI. Errepresiorik EZ; Pivea PP. Herriaren borondatea errespetatu. Lapurtutako Karguak Bueltatu. Apartheid ez”. Kiosko: “Euskal presoak estatus politikoa orain. Askatasuna”; “Euskal herritarren erabakia errespetatu. Batasuna aurrera”. *Atxagarai Aterpetxea*: “Gudarien borroka, herriaren indarra. Irailak 27 Markiñen manifa kontzekupe 20:00 ean. *Gudari Eguna 06*”; “Jo ta ke. Independentzia lortu arte”; “Estatus politikoa orain. Amnistia ta Askatasuna”, con fotos de cientos de presos; etc.

51. Es decir, no en el espacio sacral romero de la gruta y su ermita, aunque sí en el profano de los anejos caseríos de Urallaga; ambos situados en el término municipal de Galdames. Así como en el camino desde La Arboleda y en este barrio.

riak, todo ello en el “clima de unión y libertad que allí se respiraba”; actos que se repetirían, de forma similar, al año siguiente (Camino, 1987 a: 332). El atentado mortal reivindicado por la extrema derecha española (GAE) contra el bar nacionalista *Aldana*⁵² (Alonsotegi), determinó la suspensión de los actos lúdicos de esta romería en 1980, celebrándose solo una misa. Después se desata una pugna entre las diferentes ramas de la familia nacionalista, una vez producida la escisión entre PNV y EA, que se vivió de forma muy traumática en esta zona. Entre 1980 y 1985 la organización festiva estuvo a cargo de EGI, rama juvenil de aquél, pero a partir de 1986 y hasta 1993 será el grupo local de EA quien tome el relevo. Pasada esta confrontación, serán los escasos vecinos de Saratxo quienes se hagan cargo de la programación. En cuanto a la izquierda *abertzale*, su presencia en el espacio festivo ha sido discreta, limitándose a pancartas con mensajes reivindicativos. Aunque tiende a incrementarse, de forma más latente que explícita, durante sus últimas ediciones (Homobono, 2005: 84-85).



Presencia de lemas pro-presos en la romería de La Magdalena de Urallaga (22.07.2012).

Hoy únicamente en la de San Roke⁵³ de Larraskitu, pequeña barriada de caseríos en las faldas del Pagasarri, han comenzado a aparecer recientemente, ade-

52. En la madrugada del 20 de enero, con una clientela rebosante. Produciendo cuatro muertos y 19 heridos graves (tres de aquéllos afectos al PNV y 1 a la CNT). 31 años más tarde, el 20.01.2012, tan solo la izquierda *abertzale* ha realizado un homenaje a las víctimas en el lugar donde se alzaba el bar *Aldana*. Consistente en un acto político y una ofrenda floral como se viene haciendo desde 1981, a las 20.00 h (Gara, 19.01.2012). Instituyendo otro rito martirial que enlaza con el pasado.

53. A cuya función religiosa, celebrada cada 16 de agosto en la ermita (327 m.) situada más hacia el Pagasarri (672 m.), asiste el Ayuntamiento de Bilbao desde 1575, y antaño también el luego anexionado de Abando. Puesto que, pese a estar en jurisdicción de la Anteiglesia, la patrona de la ermita era la Villa (Homobono, 1990 b: 291). En pleno siglo XIX acudían grupos familiares y amicales a partir de Indautxu hasta el Pagasarri. Y el escenario festivo de los actos profanos se sitúa más abajo, junto al antiguo caserío Bentabarri (228 m.) y al pie del Arnotegi (425 m.), entre los días 15 al 21 de agosto aproximadamente.

más, fotografías de presos *abertzales* de los populosos barrios bilbaínos más próximos de Rekaldeberri y San Adrián⁵⁴. Y en La Magdalena de Urallaga y La Arboleda⁵⁵, el emblema de *Preso eta iheslariak etxera*. Sin embargo, pese a una politización latente, una vez más prevalecen en todas estas romerías los actos lúdicos y sociables, el *convivial* festivo de los romeros, así como la exaltación de las identidades local y/o supralocal.

4.9. Una “romería “laica” (Lagorriga): reinención de la tradición como construcción nacional

Desde 1999 se celebra en Lagorriga (Montes de Triano) una especie de “romería laica” o “fiesta temática” (*Lagorrigako Jaia*), carente por tanto de significación religiosa, pero cuyas características lúdicas, sociables y de lugar se corresponden con las de tipología romera. Su espacio festivo es una antigua escombrera de mina (377 m.), regenerada su flora por el paso del tiempo, situada entre el monte Zaitegi (520 m.) y el Ganeran (823 m.), el embalse de Oiola, el desapare-



Iconografía nacionalista en la “romería laica” de Lagorriga (Trapagaran) (18.09.2010).

54. Exhibidas por miembros del colectivo cultural *Kukutza* allí acampados, no reductible al movimiento *abertzale*. Cuyo desalojo y derribo de su *gaztetxe* (Rekaldeberri), ya anunciado, se produjo un mes más tarde (septiembre de 2011). Lo que fue causa de una verdadera batalla política en los medios de comunicación y campal en las calles de aquel barrio y de buena parte del centro de Bilbao. Con la implicación de las instituciones municipal y autonómica y las fuerzas del “orden” público por un lado; de protestas de colectivos de intelectuales y profesionales del urbanismo, del asociacionismo vecinal, de masivas manifestaciones, más la actuación de informales colectivos de lucha callejera durante días, por otro.

55. Más profusión de *ikurriñas* al regreso de la romería a La Arboleda, barrio para el que también es su fiesta patronal.

cido poblado de Arnabal, y próxima al barrio de La Arboleda (390 m.) y a las casas de Lagorriga. Zona de intensiva explotación minera antaño y hoy articulada en torno a usos ganaderos. Cuenta con un amplio público, procedente de la Zona Minerofabril, con participaciones desinteresadas muy variadas: danzas y músicas vascas, *herri kirolak*⁵⁶, *herri romería*, etc. Todo lo cual convierte a esta fiesta en palenque ritual de los Montes de Triano; siendo de rememoración entre pastoril y minera, como corresponde a esta zona y a toda una tipología de novedosas fiestas “temáticas” que surgen por toda Europa. De estructura autogestionada, pero bien organizada por la *Gorriga kultur elkarte*. Las ikurriñas –izada la principal– están omnipresentes, y abundan los dorsales de *Herriko Gudariak*, más octavillas y pancartas de reivindicaciones “pro-presos”. De todos modos, aquí también prevalecen el sentido sociable sobre el *abertzale* –comida popular, colectiva y gratuita, *txosna* (bar)– y la afirmación del sentimiento identitario propio de esta zona minera⁵⁷. Por lo que participan romeros de otras sensibilidades ideológicas, impelidos por el *convivial* lúdico y sociable (Homobono, 2009: 213; 2011 b: 13-14).

4.10. La discreta politización de dos romerías alavesas

En el interior de Álava/Araba, la romería al monte y santuario de San Formerio (752 m.), ubicada en el enclave burgalés de Trebiño, en la que también participan romeros y pueblos alaveses limítrofes⁵⁸, constituye una notoria excepción en la escasa presencia de parafernalia nacionalista –o simplemente “alavesista”– en aquel territorio histórico: ikurriñas, pancartas reivindicativas de su adhesión a Álava (“Trebiño Araba da!”, “Araban gaude, Trebiñu eraiki dezagun”). Exhibición icónica apenas contrapesada, en 2008, por la profusión de símbolos españoles exhibida por algún escolta de la corporación municipal. Tan solo el contencioso territorial explica esta excepción en las tradicionales y morigeradas romerías alavesas. Y, aun en ésta, prevalece el *convivial* del comensalismo y la interacción intra y supralocal del vecindario de los pueblos participantes.

En el otro extremo de Álava la visita al mojón situado en la campa de Santa Ana (150 m.) bajo el Goikogana (702 m.), ermita existente en el siglo XVIII y después desaparecida, limítrofe entre Laudio (Álava) y Arrankudiaga (Bizkaia) por parte de ambas corporaciones, constituye un ritual de límites⁵⁹; con revisión del mojón, asistencia a la misa del día de Santa Ana en la parroquia homónima y copresidencia conjunta de los actos festivos del barrio de Areta (Laudio) (Homobono,

56. *Aizkolaris, sokatira, trontza, barrenadores, goitiberas, zaldi probak, idi probak*, perros de pastor.

57. Expresado por un lema profusamente repetido en camisetas y pancartas: “Sangre minera, semilla guerrillera”.

58. Uno de ellos, Estabillo, es miembro de pleno derecho de la Divisa, institución supralocal consuetudinaria, asimilable a la tipología de cofradía, que ejerce el patronazgo del santuario de San Formerio.

59. Puesto que rememora el conflicto abierto entre ambos pueblos por la propiedad y demarcación del monte, más las casas de Atxeta y Zuloaga, ya desde el siglo XVII y que perduró hasta 1751, con el deslinde de las campas de Santa Ana. Ese amojonamiento aún sigue vigente y es el principal hito el que se revisa cada año, alternándose ambos municipios costear la celebración de los actos religiosos y en la comida de confraternidad de ambos.



Pancartas reivindicativas en la visita al mojón liminar de Santa Ana (Areta-Laudio y Arrankudiaga) (26.07.2008).

1990 b: 279-280). Habitualmente la única parafernalia simbólica es la local, con exhibición de las banderas municipales, chuzos y varas de alcaldía de ambos municipios. Pero en ambos pueblos la pugna entre los igualados movimientos nacionalistas es muy reñida. Y, cuando ambas alcaldías no son del mismo signo puede darse la situación de que un grupo *abertzale*, como en 2008 el de Arrankudiaga, capitalice el evento para exhibir pancartas exigiendo “demokrazia” y “autodeterminazioa” para Euskal Herria. Aunque el vecindario de Areta, cuyos sentimientos de pertenencia e identidad barriales predominan sobre los municipales, permanece ajeno al evento y solo participa en los actos lúdicos y sociables de la festividad; sucediendo lo propio con la colindante barriada de Atxeta con respecto a Arrankudiaga.

4.11. De la significación local a la nacional: las *Madalenak* de Bermeo

Otro ritual cívico es la (re)apropiación, por parte del ayuntamiento de Bermeo, del islote de Izaro, durante sus populares *Madalenak* o *Madalen egune*; que se celebra cuando menos desde 1687 en su doble dimensión de acto de jurisdicción institucional y evento festivo popular, puesto que la embarcación municipal es acompañada por un séquito de lanchas. Esta última dimensión adquiere progresiva importancia a lo largo del siglo XIX, hasta el punto de ser incluido por los cronistas locales entre las romerías del municipio. Pero en esta centuria, e incluso durante el primer tercio del siglo XIX, los únicos ornamentos de las lanchas son flores y el acto jurisdiccional se limita al lanzamiento de una teja frente a las rompietas, más un recorrido por la isla “en son de acto de posesión”. Después la comitiva marítima se dirige al puerto de Elantxobe o a la isla de Txatxarramendi (en Sukarrieta), donde “se pasa alegremente el día comiendo y danzando en pue-

blo forastero". A su retorno a la villa, los expedicionarios son recibidos en los muelles por el pueblo en masa y por la banda de música, celebrándose baile público durante varias horas. En un determinado momento histórico contemporáneo se añadió a esta secuencia la visita al vecino puerto de Mundaka⁶⁰, antes de arribar a Bermeo (Homobono, 1982; 1990 b: 298-300; Erkoreka, 1997: 147-159).

El ritual festivo ha variado formalmente poco, pero se ha modificado tanto su contexto como su significación. Comenzando porque la implantación nacionalista tiene en Bermeo uno de sus primeros y más firmes bastiones y que este es el color absoluto de su corporación, con excepción del periodo franquista. En cuanto a su dimensión festiva, desde 1936, la Magdalena es la patrona de Bastarre⁶¹, pequeño sector netamente *arrantzale* del pueblo. En su honor se celebra de víspera la *Madalen Jaia*, organizada por las mujeres del barrio. Su acto más importante es la verbena juvenil nocturna, prelude de la efervescencia festiva de la siguiente jornada (Homobono, 1997: 84-90). Y la innovación más notoria de ésta es la participación de miles de jóvenes, procedentes de toda Bizkaia e incluso de más allá, con alto consumo de bebidas alcohólicas, en Elantxobe. Aunque las recientes disposiciones administrativas han limitado este tipo de excesos.



Exaltación festiva, reivindicativa y nacional en la romería cívica de *Madalenak* (22.07.2006).

60. Sin que ello ratifique la tópica e infundada leyenda según la cual la posesión de Izaro por parte de Bermeo se debe al resultado de una regata contra Mundaka, en la que se dirimiría la posesión de la isla, pese a la precisión de su realización en 1719, año que corresponde al traslado, desde Izaro a Forua, de la comunidad franciscana que moraba en su convento.

61. En sustitución de la anterior festividad de Santa Klara, a la que puso término el haber tenido lugar ese día la luctuosa galerna de 1912. De acuerdo con el sino de los tiempos, desde 1990 es un inmigrante chileno quien organiza el evento.

Ahora es un séquito de más de cien embarcaciones el que sigue a la del municipio, colocándose una *ikurriña* en la cúspide de Izaro por varios concejales, que desembarcan al efecto. Tras lanzar la teja, la gira marítima visita las localidades portuarias de Elantxobe y Mundaka, antes de regresar a Bermeo, donde tiene lugar el consabido epílogo festivo, durante el que se bailan interminables *aurrekus* y *zabaletakos* (*biribilketas*) alrededor del kiosco y ante el Ayuntamiento. La efervescente y multitudinaria fiesta continúa siendo, ante todo, una exaltación de la identidad colectiva local (Homobono, 1990 b, 1997, observación participante: 1982-2006). Refrendada por la sustitución del atuendo cotidiano, o de gala, de autoridades y participantes por el de faena de los *arrantzales* (pescadores). Pero que a su vez, adquiere visos nacionales. Porque durante la celebración se exhiben símbolos de ese tipo en la balconada consistorial (*ikurriña*) y el confalón proamnistía. La *ikurriña* también es portada solemnemente por la corporación a la ida, desde el Ayuntamiento hasta el puerto, enarbolada por muchas embarcaciones de la comitiva marítima y solemnemente izada en el balcón de la casa consistorial al retorno. Por otra parte, se invita al evento a destacados políticos nacionalistas vascos de los ámbitos provincial, autonómico y estatal. Y los símbolos étnico-folclóricos (atuendo *arrantzale*, danzas, *biribilketa*), contribuyen a reforzar esta significación.

4.12. Identidad nacional, transferencia de sacralidad y patrimonio simbólico

Muchas otras romerías vascas, aunque no tan explícitamente, suscitan etnicidad, inscribiéndose entre las prácticas rituales propias de la religión política nacionalista, tanto en sus variantes *jeltzale* como *abertzale*. Porque, a partir de rasgos de la cultura tradicional y transferencia de sacralidad religiosa, define una nueva forma de trascendencia capaz de supeditar celebraciones locales a la construcción simbólica de la “comunidad imaginada” nacional como síntesis de naturaleza y de cultura, de lo rural y lo urbano (Piette, 1993: 40-43; Eade y Sallnow, 1991: 3). Las expresiones folklóricas se transmutan de hábito étnico en acto litúrgico, y de éste en orientación ideológica, capaz de convertir un ritual tradicional en capital político movilizable (Giner, 1994: 133). Y la fiesta, ritual religioso por excelencia, apela a la “ilusión de comunidad”, construye representaciones de la “comunidad imaginada” y se convierte en fuente de legitimación de ambas (Homobono, 1997: 97; 2006 b: 47). Patrimonio cultural, en suma, material y simbólico; del que las romerías aquí evocadas constituyen un importante recurso. Porque forman parte de un ciclo de fiestas intra o supralocales, a través del cual grupos de vecinos, oriundos, montañeros y “urbanitas” renuevan las fuentes de sus identidades primordiales, desde la familiar y local hasta la étnica y nacional, asociadas a una tradición (re)inventada, expresada y exaltada en estos acontecimientos festivos, además de la diversión y la devoción.

4.13. La identificación a *contráriis*. El nacionalismo español y la destrucción de ermitas vascas

Esta conversión de las ermitas, y sus romerías, en cronotopos endógeno del memorial nacionalista, étnico o cultural, viene corroborada a *contráriis* por la cadena de atentados exógenos sufridos por muchas de ellas durante las etapas más duras del tardofranquismo y de la transición; actos no reivindicados por sus antagonistas, pero cuya clara intencionalidad política permite adscribirlos al nacionalismo español de corte ultra: sucesivos incendios de templos y/o altares, imágenes robadas y/o destruidas, así como símbolos vasquistas, etc. Tanto en Bizkaia⁶² como en la Navarra occidental⁶³.

La ermita de San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo), sobre un abrupto islote unido a tierra por un puente, con un entorno paisajístico referencial en toda la costa vasca, punto de destino de romerías multitudinarias⁶⁴ e imprescindible en las rutas de turismo interior y exterior, fue blanco preferente de estos ataques. El 10.10.1978 un incendio provocado y voraz convirtió a toda la ermita en pasto de las llamas, así como también al cercano refugio del peregrino. La comisión bermeana pro-reconstrucción, que todavía hoy se encarga de su mantenimiento, culminó la misma el 24.06.1980, día de la romería de San Juan⁶⁵. Sin embargo, en la noche del 16 al 17.03.1983, la ermita fue objeto de un nuevo incendio intencionado. En esta ocasión el objetivo y los medios utilizados –butrón, trapos humedecidos con gasolina y rociados muebles y enseres con este combustible– denotaban la intención de que

62. Aunque su concentración en el ámbito de las comarcas de Urdaibai y Lea-Artibai (Bizkaia), hizo que en la zona se atribuyeran los atentados a “incontrolados” relacionados con el aparato estatal con sede en Gernika. Se trata de: San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo): 10.08.1978, 19.03.1983 y 25.02.1984; San Juan Talako (Lekeitio): 23.02.1984; San Pelaio (Bakio): 5.12.1980, 23.07.1981; San Martín de Iturrieta (Markina): 7.02.1982; San Miguel de Ereñozar (dos veces, 1978 y 1984), ya de por sí frecuente blanco de descargas eléctricas con destrozos; Santo Domingo (Plazakola), Santa Cruz de Etxarte (Etxebarria), San Martín de Ispaster, s/d.; etc (ABC, 14.02.1982; *El Alcázar*, 19.03.1983 y 25.02.1984; Homobono, 1989: 432).

63. Es decir, la tradicionalmente más nacionalista de la Comunidad Foral. Especialmente en el santuario de San Urbano de Gaskue (Odieta) y sus inmediaciones: parroquias de Gaskue y Gelbenztzu (1974, 1981); el propio San Urbano: 1983, 1984 (dos veces) y 1985 (*Egin*, 24.05.1983). Asimismo un incendio, intencionado, destruía la ermita de San Adrián (Etxarri Aranatz) el 22.06.1983, “pueblo éste cuya imagen se asocia tópicamente con las expresiones más netas de la ideología *abertzale*”. Otras ermitas navarras también fueron objeto de atentados o robos menores: Santa Cruz de Etxauri, en la cima de Sarbil (Área Metropolitana de Pamplona), Santiago de Lokitz, en lo alto de esta sierra (Tierra Estella), etc (Homobono, 1989: 431-432, 488). En la precitada romería y ermita de San Adrián han aparecido pintadas amenazando de muerte al alcalde y a otro edil: “...*Udaletxea! Puta semeak, penak hil!*, e insultando a su grupo político: *Bildu zikin kanpora!*” (D. N., 21.06. y D. N. N., 23.06.2012).

64. San Juan de Gaztelugatxe es objeto de sendas romerías: la masiva de su advocación patronal (24 de junio); así como la de San Juan Degollado (29 de agosto), acto jurisdiccional de la corporación bermeana y jornada campestre de *Eneperi* inmersa en las fiestas patronales de Bakio. Además de las peregrinaciones, en diferentes fechas, de pequeños pueblos de la comarca de Uribe-Butroi. Y objeto de visitas de tipo turístico a lo largo de todo el año, debido a su singular espectacular emplazamiento.

65. Y pudieron recuperarse la emblemática cabeza de San Juan, así como la bandeja de bronce que la contenía, entre las rocas y al pie del peñón, si bien muy deterioradas.

el fuego se extendiera de nuevo por toda la ermita. La onda expansiva destruyó las cristaleras, proyectando trozos hasta quince metros de distancia. Pero el fuego afectó sólo a la sacristía (*Deia*, 23.06.1982 y 19.03.1983; Arregi, 1999: 252-255). El 25.02.1984 tuvo lugar un último atentado. En cuanto a la de San Miguel, en la cima de Ereñozar, fue quemada el Jueves Santo de 1978, atribuyéndose el atentado a unos conocidos incontrolados de Elantxobe. Estos rompieron los candados de la puerta, arrojaron las imágenes al barranco e hicieron explotar un bidón de gasolina. La destruida ermita, fue reconstruida por la asociación local "Amigos de San Miguel", con ocasión de la repetición de su romería, en 1979, celebrándose misa y festejos en su campa (*El Correo*, 9.09.1979).

En Navarra fueron objeto de ataques ermitas frecuentadas, más allá de su fiesta, por grupos y asociaciones de barrios del Área Metropolitana de Pamplona y clubs de montaña vinculados con el nacionalismo. "Lejos de constituir hechos aislados, parecen formar parte de una estrategia calculada de ataque contra símbolos expresivos de la ideología nacionalista o, simplemente, de la identidad étnica vasca". Y en algunos casos, especialmente en Navarra, "quizás simplemente por su condición de lugar de encuentro para gentes del ámbito vascofono" (Homobono, 1989: 433 y 488). Ermitas y romerías fueron y aún son identificadas como *loci* de construcción y reproducción del nacionalismo vasco, o quizás simplemente de la cultura vasca, y por tanto como blanco preferente de atentados.

4.14. La montaña nacionalizada: los *Batasun Egunak* en Urbia (Aitzgorri)

Los componentes topológicos propios de estas romerías vinculadas a bosques y/o montañas se dieron en los *Batasun Egunak* (1966, 1967), actos en pro de la unidad política de los movimientos nacionalistas convocados en la guipuzcoana campa de Urbia (a 1.150 m., en la sierra de Aitzgorri), en un contexto de captación de jóvenes militantes de *Egi* por el entorno de ETA. Y donde la sorpresa "aparición" de una ikurriña, exhibida sobre una peña por un joven que la escondía bajo su atuendo, suscitó un éxtasis colectivo entre las jóvenes mujeres asistentes –según la subjetiva mirada del observador participante– no muy diferente al de una aparición mariana, de acuerdo con la narrativa de este tipo de eventos en las leyendas legitimadoras de la fundación de un santuario (cfr. Velasco, 1996).

5. DEL LOCUS MONTAÑÉS. UNA TOPOLOGÍA DE LA COMMUNITAS ROMERA

El imaginario espacial y el simbolismo de la montaña han evolucionado significativamente. Áspera y abrupta, la montaña era percibida antaño –hasta el siglo XVIII– como lugar temible, inhóspito y marginal; como lugar de aislamiento y de separación; pero también fue, no obstante, un lugar de acogida⁶⁶. Y fue redescubierta por el romanticismo como valor estético, como expresión de lo grandioso, sublime, puro y regenerativo; que se puede contemplar, admirar, estudiar,

66. Para pastores trashumantes, carboneros y ferrones, de romeros y peregrinos, de bandoleros.

proteger y desarrollar. Como un paisaje valorado y un museo de formas, de fauna y flora relativamente inalteradas. Evolucionando sus representaciones paralelamente a las sensibilidades y problemáticas de nuestras sociedades; inicialmente en la línea de exaltación de la naturaleza, de lo cosmogónico y lo sublime, de culto a las montañas sagradas o *sacromontes*⁶⁷. Porque la montaña es y ha sido una evidencia visual y física de contacto de la tierra con el cielo, de altitud y centro. Pero como estas constantes no son suficientes, es preciso tener en cuenta criterios paisajísticos y socioeconómicos. Con la modernidad varios procesos impactaron sobre las montañas: industrialización, urbanización, turismo, transporte, crisis de los sistemas agropastorales y declive demográfico. Aunque aún podía ser considerada, por su marginalidad, como refugio de la biodiversidad, de pueblos, tradiciones e identidades (Sacareau, 2003: 5-15). Como un reservorio pleno de autenticidad y de reencuentro entre sociedad y naturaleza; mientras que hoy se erige como guardiana de la identidad, la naturaleza y la salud. Pero en esta era de la globalización padece una progresiva erosión de su espacio, de su naturalística alteridad, para verse inmersa en el turismo estacional, el desarrollo sostenible o en el simple excursionismo “finde”, pero también como repositorio de las raíces étnicas y nacionales. Los recursos naturales de las zonas de montaña, paisajísticos y mediambientales se identifican son como iconos de una identidad y una cultura mitificada, de una naturaleza sacralizada. De hecho, el grueso de los espacios naturales protegidos se localizan en la montaña. A partir de una memoria selectiva, que prima la imagen romántica, con olvido de la lucha librada por la supervivencia de sus habitantes.

Así, la representación modernista de la montaña como algo desdeñable, arcaico o atrasado desemboca actualmente en su identificación con la calidad de vida, salud, patrimonio e identidad. Un espacio visitado y consumido por miles de turistas ávidos de naturaleza y un arquetipo de identidad local [...] escenario recreado de una naturaleza intacta en la que sale a escena el mito del buen salvaje [...] asignándole cualidades excepcionales que configuran el lugar ideal que habita en lo hipotético e imaginario (Sanz, 2009: 289).

Cuando fue “inventado” por el turismo, el paisaje montaños significaba esencialmente la atracción por lo ancestral, nostalgia de lo alto, pulsión de exploración y conquista; ya que la montaña actuaba como regeneración de la cotidianidad urbana. Progresivamente, a través de la transformación de este turismo de elite en industria vacacional o actividad excursionística, porciones del territorio montaños han sido sustraídas al gozo paisajístico y transmutadas en parques naturales y temáticos, lugares de actividades cinegéticas y micológicas, de ocio y recreo, en espacios de regeneración física y prácticas deportivas, ecología y calidad

67. Y las montañas perdieron su aura sacral de morada de los dioses, de *axis mundi* en el imaginario popular, aunque también para convertirse en objeto de representaciones y de mitos, puesto que la definición de la montaña implica una dimensión subjetiva y es objeto de múltiples miradas. Para las sociedades de hoy, la montaña despliega su potencial pedagógico de aula de la naturaleza, de simbiosis entre el medio urbano y el rural, y lugar de escape de aquél. El progreso técnico posibilita explotar sus recursos naturales, acceder a recónditos parajes convertidos en destinos turísticos. Y los alpinistas trepan a las cumbres a modo de ejercicio físico, placer y autosuperación (Reclus, 1866). Pero esta relación, fruto tardío de la modernidad, lejos de ser unívoca, es una dialéctica de la que emergen inéditas síntesis (Homobono, 2004 b: 506-507).

de vida. También de un turismo consumidor de tradiciones, ya que las cumbres montañosas y los bosques actúan como repositorio del patrimonio identitario, amenazado de desaparición por las agresiones medioambientales y por su puesta en valor para disfrute de los grupos urbanos⁶⁸. El amor por la naturaleza nacional se actualiza mediante fiestas de origen religioso, como las romerías, reconvertidas en rituales patrios (Thiesse, 2010: 247-257). Porque la montaña es un ámbito de producción de fuertes sentimientos identitarios asociados a la recuperación de tradiciones y costumbres, a la etnicidad en el contexto de la globalización, ante el peligro de uniformización cultural; un espacio de sacralización laica (Amirou, 2012: 85, 109), para la celebración de la vida comunitaria, mediante el recurso a la memoria y a la puesta en valor del patrimonio.

Son especialmente las ermitas y sus festividades, como anclajes espacio-temporales las que proporcionan imágenes con las que paliar esta alienación identitaria, y trocirla en afirmación étnica y nacionalitaria. Ya que los romeros pretenden contactar con las raíces de su cultura y a la vez (re)construir su proyecto identitario. Y esta es la función que corresponde a las romerías aquí evocadas, la revalorización de la montaña como lugar privilegiado de las identidades local y nacional⁶⁹, exaltadas mediante rituales y símbolos. Que desempeñan todos sus espacios, desde el profano, lúdico y sociable, pasando por los santuarios, hasta la sacralidad residual de sus cumbres. Su entorno rural ha dejado de ser, en buena medida, un espacio de trabajo y vecindad, pero las identidades se reconstruyen mediante rituales festivos. Caminar a pie, a través de bosques y montes, hacia el espacio romero reaviva una memoria inscrita en el lugar y en el paisaje, una empatía con el *genius loci* más allá de la suma de sus expresiones religiosas, lúdicas o cívicas. Porque, a través de un intrínsecamente vasquista, el nacionalismo vasco se inició en el conocimiento científico y cultural del país, pero siempre a partir de su visión romántica y mítica. Dentro de estos planteamientos, las romerías suponen el retorno, periódico y efímero, a una montaña enraizada en el nivel mítico del imaginario y de la sociedad tradicional; ambas “reinventadas”⁷⁰ por quienes se sienten alienados, como forma de identificación comunitaria⁷¹. Tendiendo

68. El turismo de montaña ha supuesto la reinención de los espacios de ésta, para ser consumidos en base a su calidad de vida. Con formas invasivas de urbanización, con transformaciones y costos profundos para un espacio muy frágil: refugios montañosos, albergues rurales o de peregrinos, teleféricos o estaciones de esquí, parapente, etc. La montaña se ha visto reconfigurada en sus dimensiones precedentes –silvícolas, pastoriles– por imperativo de una demanda de esparcimiento, de breve duración, pero difícilmente conciliable con la identidad propia –territorial, histórica y simbólica– de sus habitantes.

69. En el vasco sometido a las presiones de la vida urbana se despertó un sentimiento de retorno a la naturaleza, de añoranza de la presunta calidad de vida rural, cuya expresión la constituye el montañismo. Que cuenta con miles de asociados a sus clubs federados y muchos más practicantes informales en Euskal Herria.

70. Como en las fiestas de trashumancia, o más bien de trastermitencia de ganado ovino y/o bovino: Zeanuri y Durango (Bizkaia), Las Bardenas Reales (Navarra) o Altzürükü (Xiberua) (Homobono, 2011 b).

71. Y es que, como afirma Cazeneuve (1972: 16-17), la repetición y la estabilidad constituyen parte intrínseca de la esencia del rito, acción estereotipada que se resiste al cambio, pese a la ineludible transformación de la sociedad.

a ser las romerías refugio de actitudes colectivas obsoletas, lugar de conservación y tradición (Homobono, 1997: 80; 2004 b: 506-507).

La montaña es vista hoy como un espacio plétórico de recursos naturales que “constituyen rasgos de identidad” y “que condensa todos los elementos de la imagen romántica e idílica que se proyecta sobre los apartados espacios de montaña” (Sanz, 2009: 31). Pero, sobre todo, como pieza esencial de la simbología nacionalista, en cuanto evocación de un pasado inscrito en el territorio. Como receptáculo de lugares cargados de significado, que suscitan emociones y sentimientos de pertenencia e identidad colectiva para que la población se identifique a sí misma como *pueblo* (Nogué, 1998: 68-77 y 2006: 41-44; Sacareau, 2003: 3-4). Lo que se consigue, en buena medida, a través de la sacralización del paisaje por medio de ermitas y santuarios localizados en lugares agrestes y alejados del hábitat; aunque su presencia constituye un medio de urbanización de un paisaje cargado, asimismo, de significaciones históricas (Muñoz, 2010: 448-457). A menudo de tipo nacional-católico.

En el caso vasco, es el reducto de las formas de vida más tradicionales, bastión del euskera y asiento de santuarios significativos⁷² y de centenares de ermitas, algunas de las que aquí se tratan; e incluso montes como Ernio conservan su aura sacral (Homobono, 2004 b). O los que son resantificados por el signo de la cruz o imagen santoral erigida en su cumbre⁷³. Transformación por la que el paisaje de montaña y las construcciones sagradas ubicadas en él, pensado hasta entonces más en su dimensión estética, es redescubierto como nexo de expresión e interpretación, indicador y símbolo religioso privilegiado de la patria vasca; porque su efectividad simbólica opera a escala geográfica supralocal, e incluso nacional. En función de la actual necesidad de identidad diferencial, frente a los procesos de deslocalización y desterritorialización provocados por la globalización; a modo de compensación glocalizadora. Y es aquí donde desempeñan un papel singular las romerías de montaña.

Para los romeros, ascender al monte es un ritual topográfico en busca de la naturaleza, un acto performativo que reinventa la montaña como *locus* sacral, en contraposición a un espacio urbano soporte de las relaciones sociales. Sus lugares y paisajes implican un cierto reencantamiento intramundano, ajeno a la Iglesia y encarnado en comunidades emocionales; ya que el ambiente montañoso se revela “como un vasto, complejo y siempre cambiante” icono religioso (Sallnow,

72. Arantzazu, Arrate, El Buen Suceso, Itziar, Itzaga, Muskilda, Oro, Orreaga/Roncesvalles, Urkiola, Aralar. En este desde hace más de cinco décadas, se celebra el *Mendigoizaleen Egun Handia* (Día grande de los montañeros), el domingo anterior a Navidad. Con misa, bendición del material de montaña, veneración del Ángel, y almuerzo en el santuario.

73. Gorbea, Saibigain, Udalaiz, Txarlazo, Pico de la Cruz, El Buen Suceso (Bizkaia), Ernio, Irimo, Aitzgorri, Pagoeta, Usurbe, Xoxote (Gipuzkoa), Ganalto, Izuskizta, Mirutegi, Zaldiaran (Álava), Iror Errege Maia, Joar, Tontorraundi (Navarra), etc; hasta un total de unas 150 cumbres de montes vascos. La iniciativa de su colocación proviene de una carta pastoral del Papa León XIII, quien instó al catolicismo en 1898, a levantar cruces en las cimas de los montes más altos de la cristiandad para celebrar la entrada del siglo XX. Labor que ha proseguido en Euskal Herria incluso durante la segunda mitad del siglo XX.

1987: 17; Sánchez, 1998: 184; Amirou, 2012: 84). El paisaje de montaña es la sedimentación de una memoria vivida del territorio, reinterpretado de acuerdo con las exigencias de la misma y del porvenir⁷⁴, y algunos de sus lugares adquieren dimensión monumental (Bonesio, 2003. Mediante la relación entre prácticas discursivas y espacialidad, expresiones lúdicas, sociables y rituales, los romeros se identifican con las raíces de su cultura. El acceso de vehículos ha supuesto el incremento de los ajenos al entorno, procedentes del ámbito urbano. Y para éstos, la romería supone una toma de contacto con lo ancestral, con el carácter euskeldun de los espacios romeros, y con el hábitat pastoril. En torno a un *cronotopos* –la celebración, el santuario y el espacio– que condensa un imaginario en demanda de identidad étnica. Porque la romería, como toda fiesta, aporta unas coordenadas espacio-temporales que propician el reencuentro y la sociabilidad de los participantes. Todo en ella –rituales, baile, reimaginación del lugar, de la montaña y del paisaje– tiende a reforzar ese significado atávico. También en su dimensión política actualizada, como parte de los discursos y rituales que están dotados del poder de intervenir de modo activo y performativo sobre la espacialidad, configurándola como lugar de participación y/o de exclusión. Desde la centralidad asumida por actividades acordes con el significado otorgado por sus actores; más la interacción social y su relación con el espacio montañoso. Pudiendo coadyuvar de este modo a la emergencia de un nuevo orden social, espacial y ecológico.

La sociedad empírica es sublimada durante el tiempo festivo. Como lo sugirió Durkheim y explicitó Turner, las efervescentes y lúdicas festividades no se limitan a reproducir la estructura social, sino que representan los momentos efímeros de la anti-estructura, dramatización performativa de la *communitas*, utopía caracterizada por la sociabilidad, lo lúdico y el igualitarismo (Turner, 1988: 206; Kilani, 2012: 303). Pero estructura y *communitas* no son excluyentes sino fases sucesivas dialécticamente opuestas, siendo portadora la romería de funciones duales (Sallnow, 1987: 9-10; Shadow y Rodríguez, 1994: 112-114). Hoy los romeros no experimentan el tránsito de un espacio profano a otro sagrado, sino que protagonizan un movimiento pendular que diluye las dicotomías entre lo urbano y lo rural, la comunidad y la sociedad. Símbolos y rituales dotan al romeraje de capacidad expresiva de identidades colectivas de nivel local. Actuando a modo de santuario erigido en epicentro de una amplia zona, ya que su significado es superior al de los santos patronos locales (Sallnow, 1987: 3).

Las actividades recreativas, lúdicas o estéticas de la romería se desvinculan de su matriz sacral, pero se adscriben a una nueva religiosidad, en cuanto identificación con creencias y expresión de pertenencia a comunidades articuladas en torno a afinidades primordiales. En las romerías de montaña se opera una transferencia de sacralidad hacia expresiones, símbolos y rituales de una religión secular capaz de inscribir el romeraje en la identidad étnico-política. Las expresiones folklóricas se transmutan de hábito étnico en orientación ideológica, mediante

74. Ya desde antes de la misa, los romeros se reúnen en torno a la ermita, "mirando el paisaje, nombrando y comentando los diferentes lugares atravesados durante la subida o visibles desde la ermita" (Isnart, 2011: 187). Y entablando, asimismo, conversaciones sociables propiciadas por el reencuentro y los prolegómenos del comensalismo.

una religión nacionalista que puede convertir un ritual tradicional en capital político (Homobono, 1999: 97). Esta nueva sacralidad recrea vínculos innovadores y reencanta el mundo; la liturgia de civilidad celebra una *comunidad imaginada* como síntesis de naturaleza y de cultura, de lo rural y lo urbano, de la tradición y la etnicidad, de lo local y lo nacional. Y las romerías actúan asumen dimensiones polisémicas, actuando como rituales cívico-políticos, mediante los que los participantes reifican su adhesión a identidades colectivas de ámbito grupal, local, étnico y nacional (Rivière y Piette, 1990: 18-20; Eade y Sallnow, 1991: 3).

6. RELIGIÓN POLÍTICA EN RITUALES, FIESTAS Y ROMERÍAS

Romerías y fiestas populares, pese a su reconversión en epifanías hedonísticas, aún se adscriben al ámbito religioso en cuanto identificación con creencias y expresión de pertenencia a comunidades articuladas en torno a afinidades primordiales, a identidades colectivas de ámbito grupal, local, étnico y nacional. Actuando como rituales políticos, cuya liturgia oficia la construcción simbólica de una comunidad nacional imaginada, a la que los participantes ratifican su adhesión. Se ha operado una transferencia de sacralidad desde la religiosidad tradicional, sus símbolos y sus rituales, hasta las expresiones de una religión secular capaz de inscribir la fiesta en el universo de significados de la identidad local, étnica y nacional. A nivel local, casi todos los rituales festivos de referente civil y/o político se inscriben en una festividad religiosa⁷⁵. Además, como han afirmado Shadow y Rodríguez (1994: 83-84), el ritual romero trasciende la comunidad local, para remitir a la sociedad nacional e informar de las relaciones entre ambas. Y, como otras fiestas tradicionales se inscribe en la producción discursiva del nacionalismo vasco, en esa concepción holística de pueblo y de nación que comprende los niveles cultural, social, temporal y topográfico. Contribuyendo la peculiar temporalidad festiva, que actúa como *ritornello*, a reafirmar su imaginario (Bidart, 2001: 49-50).

7. CONCLUSIONES: PROYECCIÓN HACIA UN FUTURO INMEDIATO

De acuerdo con los aspectos analíticos expuestos hasta aquí, los discursos emitidos en y por las fiestas y romerías vascas contribuyen a definir la identidad, en estrecha asociación con una memoria colectiva sujeta a contradicciones entre diferentes facciones de los movimientos nacionalistas, así como entre éstos y sus adversarios. Aquellas expresan, con tantas rupturas como continuidades históricas, los principios, los símbolos y los rituales definitorios de la identidad nacional. Porque las fiestas, netamente secularizadas desde el punto de vista de la

75. Muchas romerías se realizan por un voto perpetuo, realizado por el municipio. De carácter civil son además las visitas festivas municipales a enclaves y/o municipios vecinos, así como las de mojones (Homobono, 1990). Son rituales públicos en el sentido explicitado por Grimes (1981: 34-38) para referirse a la simbolización de diferentes poderes locales: relativos a la institución municipal (*civillitas*), asociados a la cooperación de la comunidad (*civitas*), y los propiamente eclesiásticos (*elesia*).

religión eclesial, también lo están en su dimensión política. Pero, además, una atenta mirada al inmediato devenir añade incertidumbres, porque hoy en día las romerías y todo tipo de fiestas populares vascas adquieren nuevos significados, dada la apertura de nuestras colectividades locales y nacional a la sociedad global y a la mirada foránea⁷⁶. Con el consiguiente incremento de la diversidad interna de nuestra sociedad, de la transculturación o hibridación transcultural de los imaginarios nacionales, que convierte en quimera ensimismarse en la autoafirmación, porque el transnacionalismo⁷⁷ cuestiona el control de las ideologías y las acciones en el seno de fronteras definidas (Steingress, 2002: 90-93; Ollivier et al, 2009; Homobono 2011 a; Kilani, 2012: 304, 310). Todo apunta en Europa hacia un sistema de identidades duales, ya característico de los países americanos receptores de inmigraciones masivas, en el que los vínculos de étnicos se mantienen en la esfera privada, mientras que los lazos cívicos mantienen un multiculturalismo de coexistencia, a través de símbolos y rituales, y la nación se hace híbrida (Bhabha, 1990). En cualquier caso, es intrínseco al nacionalismo el temor al declive y, por consiguiente, su reacción contra el presente y su incertidumbre con respecto a los riesgos futuros (Delannoi, 2010: 103).

Incluso los Estados-nación deben adaptar sus discursos públicos de identidad nacional. Porque la erosión y declive de esta estructura política, vigente pero frágil, es un aspecto primordial de la globalización, dada la construcción de instituciones supranacionales como la Unión Europea; al menos como hipótesis, porque en la práctica ha demostrado ser bastante adaptable a las coordenadas de la globalización. Por las exigencias de redefinición del *nosotros* y del *otros*, ya que los flujos migratorios globales aumentan a escala mundial, pero también local, y hacen que las minoritarias comunidades transnacionales, diaspóricas y desterritorializadas, reivindiquen un mayor grado de reconocimiento cultural y político y mantengan el contacto entre sí más allá de las fronteras de los estados-nación. Sin que por ello grupos étnicos, subnacionales y autóctonos, renuncien al derecho a un mayor reconocimiento político y cultural dentro de las estructuras del Estado-nación existente o el de formar el suyo propio (Phillips, 1995; Holton, 1998; Lewellen, 2003: 235-236 y 293-296; Colomines, 2006; Guibernau, 2008: 282; May, 2008). Y precisamente, cuando priman los valores transnacionales o globales, la fiesta continúa elaborando una ideología territorial localizada, de ámbito incluso nacional; cristalizando rituales, territorios e identidades de individuos muy sujetos a la movilidad. Y, paradójicamente, privilegia la proximidad cuando las relaciones espaciales y humanas se desterritorializan. Si el discurso de la fiesta, y en particular de la romería, producía formas locales de identidad ahora construye escalas que van de lo local a lo universal, pasando por lo nacional. Esta proyección de la fiesta hacia espacios cada vez más vastos es un correlato de la modernidad tar-

76. Así como también a la de esos *otros*, que ya viven entre *nosotros*, los inmigrantes transnacionales.

77. Transnacionalismo que es el proceso de vivir trascendiendo fronteras; lo que da lugar a identidades híbridas, para las que la asimilación o integración en el país de acogida ya no es un objetivo deseable. Porque las denominadas comunidades transnacionales mantienen contactos con sus países de origen y con otros donde también se han asentado mediante viajes, llamadas telefónicas y envío de remesas. Las consecuencias en el ámbito festivo del país de son la eclosión de las nuevas fiestas uni o multiculturales, incluso interculturales, como ya sucede en Euskal Herria (Homobono, 2011 a).

día. En la que, si bien parece evidente que el propio proceso de globalización revitaliza la etnicidad centrífuga a la par que las instituciones e identidades supranacionales, es problemático que las identidades nacionales, el nacionalismo de todo tipo y el propio Estado-nación sean superados por una cultura cosmopolita, como ponen en evidencia la crisis de legitimación y el incierto futuro de entidades supranacionales que parecían tan arraigadas como la propia Comunidad Económica Europea. Los nacionalismos, centrípetos o centrífugos, étnicos o banales, más bien parecen destinados a florecer y a seguir siendo piezas fundamentales para la construcción del orden mundial en la era de la globalización (Smith, 2000: 372-376; 2004: 173). Por lo que ciertos nacionalismos subestatales aún intentan “erigir el espacio regional en territorio nacional, como es el caso del País Vasco” (Di Méo, 2001: 20-21, 178, 181).

Aunque estos nuevos desafíos hacen que resulte ineludible replantear las estrategias de (re)construcción nacional mediante múltiples recursos, también de forma festiva— en términos de la futura construcción de un *ethos* multicultural. Actualizando las fiestas su capacidad de eventos catalizadores de identidades colectivas en plena modernidad tardía. Porque, a su vez, forman parte de las respuestas locales defensivas frente al torbellino de la globalización⁷⁸, que supone profundos cambios de las relaciones sociales, culturales y económicas y conservan su condición de lugares (locales) de intercambios sociables, de momentos efímeros de afirmación estética y de soportes espaciotemporales de discursos patrimoniales e identitarios. Por todo ello, las fiestas también forman parte de una pedagogía que postula, de modo recurrente, la integración social —o la adaptación— de poblaciones heterogéneas e híbridas; como ya lo hacen las fiestas autóctonas de las sociedades de acogida, así como las novedosas policulturales o interculturales —fruto de la significativa y heterogénea inmigración transnacional— que he analizado en otros lugares y momentos, y que proliferan también en Euskal Herria (Homobono, 2009 y 2011 a y b; Dalisson, 2009: 14, 474; Smith, 1998: 334-335).

Y es en este *melting pot* multicultural y polisémico, donde se continúan acrisolando el ideario nacionalista vasco y su religión política, así como su superación, en una compleja dialéctica de modelos, símbolos y ritos nacionales por un lado, pero también de confrontación entre realidades de diferentes niveles, culturales, territoriales y políticos: Euskal Herria, el Estado Español, Europa y el Mundo globalizado. En cualquier caso, las romerías analizadas aquí forman parte, en su faceta política, del esfuerzo agónico por preservar y reafirmar la identidad colectiva vasca y su dimensión nacional; así como por afianzar la hegemonía ideológica y política de los diferentes movimientos nacionalistas.

78. A medida que se debilita el poder de los Estados en la globalización, (Giddens, 1997: 1-5; Castells, 1998: 30-33), se da una búsqueda de sentido mediante la revitalización —también festiva— de identidades comunitarias locales de resistencia, entablándose una dialéctica entre lo global y lo local, una verdadera *glocalización*; en la que coexisten tendencias homogeneizadoras, hibridaciones y demandas particularistas de diferencia; con la “multiplicación de nacionalismos regionales, identitarios y lingüísticos que desordenan la organización de los Estados seculares” (Lipovetsky (2010: 28). Appadurai diagnóstica, incluso, la emergencia de un posnacionalismo que sustituya al Estado-nación, con el surgimiento de formas de nacionalismo transnacional, y/o local como formas de pertenencia e identidad que reemplacen a las precedentes (1996: 158-177).

8. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

8.1. Publicaciones periódicas y webs

ABC. "Alarmante agresión al patrimonio histórico-artístico sacro del País Vasco". Madrid, 14.02.1982.

Diario de Navarra (D. N.). Pamplona-Iruña, 21.06.2012.

Diario de Noticias de Navarra (D. N. N). Pamplona-Iruña, 23.06.2012.

Deia. Bilbao. "San Juan de Gaztelugatxe", 23.06.1982 y 19.03.1983; "Bizkargi Eguna", 4.05.1991; 7 y 8.05.2011; 8.04.2012.

El Correo. Bilbao. "Se ha reconstruido la ermita de San Miguel de Ereñozar. Quemada en 1978", 9.09.1979.

Gara. Donostia. "Bizkargi Eguna", 10.05.2004; 9.05.2005; 8 y 13.05.2006; 7.05.2007; 9.05.2011; 19.01.2012.

El Alcázar. Madrid, 19.03.1983 y 25.02.1984.

El Noticiero Bilbaino (N. B.). Bilbao, 29.06.1889.

Punto y Hora de Euskal Herria. Pamplona-Iruña. "Bizkargi: la romería de la amnistía", nº 174, 1980; pp. 43-44.

8.2. Bibliografía

AIZPURU, Mikel. "Modelos de movilización y lugares de la memoria en el nacionalismo vasco. Los límites de una cultura política". En: *Historia y política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, nº 15 (dossier *El nacionalismo vasco: mitos, conmemoraciones y lugares de la memoria*). Madrid: Biblioteca Nueva, 2006; pp. 117-146.

ALBET, Abel. "De cómo la fe mueve montañas y la religión las convierte en paisaje: una aproximación a la geografía de la religión". En: J. Nogué y J. Romero (eds.). *Las otras geografías*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006; pp. 211-231.

ALMEIDA, José C. *Celebrar Portugal. A nação, as comemorações públicas e as políticas de identidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005; 326 p.

AMIROU, Rachid. *L'imaginaire touristique*. París: CNRS Éditions, 2012; 357 p.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 (1983); 315 p.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996; 229 p.

APALATEGI, Jokin. "Psicosociología de los movimientos nacionalitarios de Europa Occidental". En: *Alteridades*, nº 7 (14), 1997. Barcelona: UAM; pp. 7-33.

ARREGI AZPEITIA, Gurutz. *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Instituto Labayru – Bilbao Bizkaia Kutxa, 1999; 454 p.

AUGÉ, Marc. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1993 (1992); 125 p.

- . *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa, 2003; 158 p.
- BALEZTENA, Dolores; ASTIZ, Miguel A. *Romerías navarras*. Pamplona: Autores, 1944; 267 p.
- BHABHA, Homi (ed.). *Nation and Narration*. Londres: Routledge, 1990; 341 p.
- BERIAIN, Josetxo. "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas". En: J. Beriaín y P. Lanceros (comps.). *Identidades culturales*. Bilbao: Univ. de Deusto, 1996; pp. 13-43.
- BIDART, Pierre. *La singularité basque. Genéalogie et usages*. París: P. U. F., 2001; 367 p.
- BILLIG, Michael. *Banal Nationalism*. Londres: Sage Publications, 1995; 200 p.
- BOISSEVAIN, Jeremy (ed.). *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge; 1992; 204 p.
- . (1999). "Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas". En: *Arxius de Sociologia*. Valencia: Universitat de València, nº 3, 1999; pp. 53-67.
- BONESIO, Luisa. *La Montagna e l'Ospitalità. Il mondo alpino tra selvatichezza e accoglienza*. Bolonia (Italia): Arianna Editrice, 2003.
- BUGARSKI, Ranko. "Lengua, nacionalismo y la desintegración de Yugoslavia". En: *Revista de Antropología Social*. Universidad Complutense de Madrid, nº 6, 1997.
- BULLAIN, Iñigo. *Revolucionarismo patriótico: el Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV): origen, ideología, estrategia y organización*. Madrid: Tecnos, 2011; 330 p.
- CAMINO, Iñigo. *Batzokis de Bizkaia. Margen Izquierda-Encartaciones*. Bilbao: Alderdi Argitaldariak, 1987a; 387 p.
- . *Batzokis de Bizkaia*. Bilbao. Bilbao: Alderdi Argitaldariak, 1987 b; 377 p.
- CAREY, A.; MÉNDEZ, L. M. "Identidades en pugna. Lo local y lo nacional en las conmemoraciones bariloenses. 1910-1934". En: *Revista Pilquen*. Universidad Nacional del Comahue (Argentina), nº 12, 2010; pp. 1-15.
- CASQUETE, Jesús. *En el nombre de Euskal Herria. La religión política del nacionalismo vasco radical*. Madrid: Tecnos, 2009; 333 p.
- . "El calendario conmemorativo del nacionalismo vasco radical". En: *Cuadernos Bakeaz*, nº99. Bilbao: 2010; 16 p.
- CASTELLS, Luis. "La conmemoración como identidad (el 2 de Mayo bilbaíno)". En: R. López y M. Cabo (eds.). *De la idea a la identidad: estudios sobre nacionalismos y procesos de nacionalización. Homenaje a Justo Beramendi*. Granada: Comares, 2012; pp. 145-163.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998; 495 p.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972 (1971); 279 p.
- COLOMINES I COMPANYYS, Agustí. "Las naciones sin Estado". En: J. Nogué y J. Romero (eds.). *Las otras geografías*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006; pp. 113-138.
- CONNOR, Walter. *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama Editorial, 1998 (1994); 212 p.
- CRUZ PRADOS, Alfredo. "Sobre los fundamentos del nacionalismo". En: *Revista de Estudios Políticos y Constitucionales*, nº 88, 1995.
- DALISSON, Rémi. *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours*. París: Nouveau Monde Éditions, 2009; 543 p.

- DELANNOI, Gil. *La Nation*. París: Le Cavalier Bleu, 2010; 128 p.
- ; TAGUIEFF, Pierre-André (comps.). *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós, 1993; 474 p.
- DI MÉO, Guy. *La géographie en fêtes*. París: Ophrys, 2001; 270 p.
- DUIJZINGS, Ger. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. Londres: Hurst & Co, 2000; 235 p.
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982 (1912); 423 p.
- EADE, J.; SALLNOW, M. (eds.). *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York: Routledge, 1991; 158 p.
- ELORZA, Antonio. *Ideologías del nacionalismo vasco, 1876-1937*. San Sebastián: Aramburu, 1978.
- . *La religión política. El nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrista*. Donostia-San Sebastián: R & B Ediciones, 1995; 256 p.
- ERKOREKA, Antón. *Izaro. Historia y tradiciones*. Bilbao: Doniende bilduma, 1997; 201 p.
- FORNÉ, José. *Les nationalismes identitaires en Europe. Les deux faces de Janus*. París: L'Harmattan, 1994; 238 p.
- FRIEDMAN, Jonathan. "Historia y política de la identidad". En: *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001 (1994); pp. 184-226.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988 (1983); 189 p.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1997; 299 p.
- GINER, Salvador. "La religión civil". En: R. Díaz Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, 1994; pp. 129-171.
- GLOVER, Jonathan. "Naciones, identidad y conflicto". En: R. McKin y J. McMahan (comps.). *La moral del nacionalismo. Dilemas identitarios en la era de la globalización*. Barcelona: Gedisa, 2003 (1997); vol. I, pp. 27-52.
- GRIMES, R. L. *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe*. México: F. C. E., 1981; 232 p.
- GUIBERNAU, Montserrat. *La identidad de las naciones*. Barcelona: Ariel, 2009 (2007); 342 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005 (1993); 300 p.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002 (1983); 319 p.
- HOLTON, Robert J. *Globalization and the Nation-State*. Londres: MacMillan Press, 1998; 222 p.
- HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio. "Espacio y fiesta en el País Vasco". En: *Lurralde. Investigación y Espacio*. Donostia-San Sebastián: INGEBa, nº 5, 1982; pp. 91-118.
- . "San Marcial. Bergara y su gran romería" (inédito), 1987; 39 p.
- . "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas". En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de*

Navarra (CEEN). Pamplona/Iruña: Gobierno Foral de Navarra, nº 54, 1989; pp. 407-452.

- “Fiesta, tradición e identidad local”. En: *CEEN*, rev. cit., nº 55, 1990 a; pp. 43-58
- “Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI-XX)”. En: *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, nº 15, 1990 b; pp. 271-300.
- “Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco”. En: C. Lisón (comp.). *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid: Univ. Complutense/Univ. de Cantabria, 1991; pp. 83-114.
- “Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaína (siglos XXI y XX)”. En: J. I. Homobono (dir.). *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*. Madrid: FEVE, 1994; pp. 119-164.
- “Fiestas en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas”. En: *Zainak. Antropología-Etnografía*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, nº 17, 1997; pp. 61-100.
- “El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías”. En: S. Rodríguez Becerra (coord.): *Religión y Cultura*. Sevilla: Junta de Andalucía / Fundación Machado, 1999; vol. 2, pp. 89-102.
- “Adaptando tradiciones y reconstruyendo identidades. La comensalidad festiva en el ámbito pesquero vasco-cantábrico”. En: M. Gracia Arnaiz (coord.). *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, 2002; pp. 179-208.
- “Participación del vecindario de Bilbao en festividades supralocales. Casuística del Barakaldo contemporáneo (1858-1914)” En: *VII Centenario de la Fundación de Bilbao*, nº. XXX de *Bidebarrieta. Revista de Humanidades y CC. Sociales*. Bilbao: Ayuntamiento, 2003 a; vol. II, pp. 273-302.
- “Pyrénéés de Henri Lefebvre. La mirada de un maestro pensador acerca de una región de montaña y sus países”. En: *Kobie. Serie Antropología Cultural*. Bilbao: Diput. Foral Bizkaia, nº 10, 2003 b; pp. 239-248.
- “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”. En: R. Jimeno y J.I. Homobono (eds. lits.). *Fiestas, rituales e identidades. Zainak. Antropología-Etnografía*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, nº 26, 2004 a; pp. 33-76.
- “El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.). *Fiestas, rituales e identidades. Zainak. Antropología-Etnografía*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, nº 26, 2004 b; pp. 481-521.
- et. al. (S. Rodríguez Becerra [coord.]): “Anthropological and ethnological studies of Religion in Spain”. En: G. Barna (ed.): *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2004 c; pp. 288-350.
- “Desde Bengolea hasta Agirza. Romerías de los somos de la cuenca del Castaños (Bizkaia)”. En: *Kobie*, rev. cit., nº. 11, 2006 a; pp. 69-104.
- “Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la globalización”. En: J. I. Homobono y R. Jimeno (eds. lits.). *Formas de religiosidad e identidades. Zainak. Antropología-Etnografía*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, nº 28, 2006b; pp. 27-54.

- “Los trabajos y los días de un etnohistoriador. José María Jimeno Jurío, diseñador de calendarios festivos de Vasconia”. En: J. M^a. Jimeno Jurío. *Calendario festivo I. Celebraciones de las cuatro estaciones. Primavera-Verano (Obras Completas)*, nº 51. Pamplona/Iruña: Pamiela, Udalbide, EKE., 2006 c; pp. 15-45 y 383-396.
 - “Las nuevas fiestas y su resignificación. De lo local a lo transnacional”. En: J. I. Homobono. *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la glocalización*. Santander: Limite, 2009; pp. 207-233.
 - “Una nueva tipología festiva: la intercultural. Inmigrantes transnacionales y sus fiestas en Euskal Herria”. En: L. Díaz Viana, Ó. Fernández y P. Tomé (coords.). *Lugares, Tiempos, Memorias. La Antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: Universidad de León, 2011 a; pp. 1845-1855.
 - “Las nuevas fiestas: cronotopos de la glocalización. Su casuística vasca”. En: A. M. Nogués y F. Checa (coords.). *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra*. Sevilla: Signatura, 2011 b; pp. 393-418.
 - “Santa Eufemia de Aulesti. Romerías en la cumbre de Urregarai”. En: *Kobie*, rev. cit., nº 16, 2012; pp. 63-93.
- IHL, Olivier. *La fête républicaine*. París: Gallimard, 1996; 407 p.
- IRAZUZTA, Ignacio. *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*. Bilbao: Universidad del País Vasco / EHU, 2001; 320 p.
- ISNART, Cyril. “Le pèlerinage de village. Propositions pour une étude comparative”. En: L. S. Fournier (dir.) *La fête de village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine*. París: L'Harmattan, 2011; pp. 183-197.
- KERTZER, David I. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1988; 235 p.
- KILANI, Mondher. *Anthropologie. Du local au global*. París: Armand Colin, 2009; 383 p.
- JUARISTI, Jon. *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid: Espasa Calpe, 1999; 389 p.
- LÉVÊQUE, Laure. *Penser la nation. Mémoire et imaginaire en révolutions*. París: L'Harmattan, 2011; 418 p.
- LEWELLEN, Ted C. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009 (2003); 336 p.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *La cultura-mundo. Respuestas a una sociedad desorientada*. Barcelona: Anagrama, 2010 (2008); 225 p.
- MARTÍNEZ, Josetxu. “La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.). *Fiestas, rituales e identidades. Zainak. Antropología-Etnografía*. Donostia: Eusko Ikaskuntza, nº 26, 2004; pp. 347-367.
- MAY, Stephen. *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*. Londres: Longman, 2008 (2001); 384 p.
- MEES, Ludger. “Nacionalismo y secularización en la España de entresiglos”. En: M. Suárez Cortina (ed.). *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Santander: Sdad Menéndez Pelayo, 2001; pp. 223-253.
- MENÉNDEZ, M^a. Isabel. *La “comunidad imaginada” en la guerra de Malvinas*. Buenos Aires: Eudeba, 1998; 93 p.

- MILLER, David. *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. Barcelona: Paidós, 1997; 254 p.
- MOCK, Steven. *Symbols of defect in the construction of national identity*. Nueva York: Cambridge University, 2012; 297 p.
- MORENO LUZÓN, Javier. "Hacer patria, defender la nación. El españolismo de los liberales monárquicos en el reinado de Alfonso XIII". En: J. Moreno (ed.). *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 2011; pp. 85-117.
- MORIN, Edgar. "El Estado-nación". En: G. Delannoi y P.-A. Taguieff Pierre-André (comps.). *Teorías del nacionalismo*, op. cit., 1993; pp. 451-458.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. *Arquitectura, urbanismo y paisaje en los santuarios españoles*. Madrid: Gea Patrimonio, 2010; 597 p.
- NATHANSOM, Stephen. "El nacionalismo y los límites del humanismo global". En: R. McKin y J. McMahan. *La moral del nacionalismo*, op. cit, 2003 (1997); vol. I, pp. 255-269.
- NOGUÉ, Joan. *Nacionalismo y territorio*. Lleida: Milenio, 1998; 132 p.
- . "Paisaje, identidad nacional y sociedad civil en la Cataluña contemporánea". En: A. López Ontiveros, J. Nogué y N. Ortega Cantero (coords.). *Representaciones culturales del paisaje*. Madrid: UAM, 2006; pp. 41-58.
- OLLIVIER, Bruno (coord.) et al. *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*. París: CNRS, 2009; 148 p
- OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaires (1789-1799)*. París: Gallimard, 1976; 345 p.
- PHILLIPS, Anne. *The Politics of Presence. The Political Representation of Gender, Ethnicity, and Race*. Oxford: Clarendon Press, 1995; 209 p.
- PIETTE, Albert. "La religiosité et la sacralité dans le monde contemporain". En: C. Rivière y A. Piette (eds.). *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*. París. L'Harmattan, 1990; pp. 203-241.
- . *Les religiosités séculières*. París: PUF, 1993; 127 p.
- RECLUS, Élisée. "Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes". En: *La Revue des Deux Mondes* (París), vol. 61, 1866; pp. 351-357 y 371-377.
- RIVIÈRE, Claude. *Les liturgies politiques*. París: PUF, 1988; 253 p.
- . "La politique sacralisée". En: C. Rivière y A. Piette (eds.). *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, op. cit, 1990; pp. 28-47.
- . "Célébrations et cérémonial de la République". En: G. Boëtsch y C. Wulf (coords.). *Rituels*, n° 43 (monográfico) de *Hermès. Gognition, Communication, Politique*, París: CNRS, 2005 ; pp. 23-29.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador. *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura, 2000; 295 p.
- . *La religión de los andaluces*. Málaga: Sarria, 2006; 230 p.
- ROMEO MATEO, María Cruz. "Memoria y política en el liberalismo progresista: la nación de la libertad". En: J. Moreno (ed.). *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea* op. cit, 2011; pp. 11-39.

- SACAREAU, Isabelle. *La montagne. Une approche géographique*. París: Belin, 2003; 288 p.
- SALLNOW, Michael J. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute Press, 1987; 351 p.
- SÁNCHEZ, Celso. "Las formas de la religión en la sociedad moderna". En: *Papers*, nº 54, 1998; pp. 169-185.
- SHADOW, Robert; RODRÍGUEZ, M^a (1989). "Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Peregrinación y catolicismo popular en el México rural". En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. México: Universidad de Colima, vol. III, nº 7; pp. 173-207. Otra versión, en: C. Garma y R. Shadow (1994). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM, pp. 81-140.
- SANTIAGO, José. "Las formas de sacralización del nacionalismo: un desafío a la secularización". En: J. Beriain e Y. Sánchez de la Yncera (eds.). *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de modernidad*. Madrid: CIS, 2010 a; pp. 349-365.
- . "Comunidades y religión: comunidades religiosas y cultos de la comunidad política". En: P. Marinis, G. Gatti e I. Irazuzta (eds.). *La comunidad como pretexto. En torno al (re) surgimiento de las solidaridades comunitarias*. Rubí (Barcelona): Anthropos – UAM, 2010 b; pp. 413-436.
- SÁEZ DE LA FUENTE, Izaskun. *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclee de Brouwer, 2002; 312 p.
- SANZ TOLOSANA, Elvira. *Identidad, montaña y desarrollo. Los valles de Roncal, Salazar y Aezkoa*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco, 2009; 315 p.
- SMITH, Anthony D. *La identidad nacional*. Madrid: Trama Editorial, 1997 (1991); 176 p.
- . "Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales". En: *Revista Mexicana de Sociología*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Sociales, vol. 60, nº 1, 1998; pp. 61-80.
- . *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Madrid: Istmo, 2000 (2000); 431 p.
- . *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004 (2001); 207 p.
- SMITH, Jim. "Nacionalismo, globalización y movimientos sociales". En: P. Ibarra y B. Tejerina. *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Tecnos, 1998; pp. 321-336.
- STEINGRESS, Gerhard. "La cultura como dimensión de la globalización: Un nuevo reto para la sociología". En: *Revista Española de Sociología*. Madrid: FES, 2002, nº 2; pp. 77-96.
- TAMIR, Yael. "Pro patria mori! La muerte y el Estado". En: R. McKin y J. McMahan. *La moral del nacionalismo*, op. cit, 2003 (1997); vol. II, pp. 61-82.
- TAYLOR, Charles. "Nacionalismo y modernidad". En: R. McKin y J. McMahan. *La moral del nacionalismo*, op. cit, 2003 (1997); vol. I, pp. 53-86.
- THIESSE, Anne-Marie. *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. París: Maison des sciences de l'homme, 1997 ; 130 p.
- . *La creación de las identidades nacionales*. Madrid: Ézaro, 2010 (1999); 309 p.
- TURNER, Victor W. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988 (1969); 217 p.

- UNAMUNO, Miguel de. "La romería de San Marcial (1888). En: *De mi país. Descripciones, relatos y artículos de costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1973; pp. 57-61.
- VELASCO, Honorio. "La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)". En: *Revista de Antropología Social*. Madrid: UCM, 1996, n.º. 5; pp. 83-112.
- ZABALZA, Xabier. *Mater Vasconia. Lenguas, fueros y discursos nacionales en los países vascos*. Donostia – San Sebastián: Hiria liburuak, 2005; 403 p.
- ZERUBAVEL, Eviatar. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003; 180 p.
- . "Calendarios e historia. Un estudio comparativo sobre la organización social de la memoria nacional". En: *Inguruak*. Bilbao: Asociación Vasca de Sociología, n.º 39, 2004 (2003); pp. 7- 26.
- ZULAIKA, Joseba. *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea, 1990 (1988); 464 p.