

La montaña como espacio privilegiado de identificación socio-cultural

(The mountain as a privileged space for socio-cultural identification)

Martínez Montoya, Josetxu
Universidad de Deusto
Unibertsitateen Etorbidea, 24
48007 Bilbao

BIBLID [1137-439X (1997), 14; 97-115]

El autor estudia el papel central de la montaña en los procesos de re-identificación social y cultural de las poblaciones urbano-rurales de fin de siglo en Euskalherria. Propone, para ello, un método analítico que propugna la interrelación entre espacio (montaña), ritos (fiestas) y grupo humano (sociedad rural). En la interacción entre estos tres elementos, aparece una gramática que vehicula la conciencia colectiva y que orienta las prácticas sociales hacia un territorio que se constituye en focalizador de identidades y de diferencias grupales.

Palabras Clave: Montaña. Espacio. Ritos. Sociedad. Fiestas. Romerías. Identidad cultural. Cambio social.

Euskalherriko Herrien gizarte eta kultur beridentifikazio prozesuetan mendiak mendearen azken urteotan izan duen garrantzia aztertzen du idazleak. Espazioaren -mendia-, ritoen -jaiak- eta gizaki taldeen -gizarte rurala- arteko elkar loturak proposatzen dituen metodo analitiko bat erabiltzen du. Lotura honen emaitza zera da, talde kontzientzia eta gizarte bisitza talde nortasuna eta bereitasuna finkatzen duen gramatika bat da.

Giltz-Hitzak: Mendia. Espazioa. Erritoak. Gizartea. Jaiak. Erromeriak. Kultural identitatea. Gizarte aldaketa.

L'auteur étudie le rôle central de la montagne dans le processus d'identification sociale et culturelle des populations urbano-rurales de la fin du siècle à Euskalherria. Pour cela, il propose une méthode analytique qui relie l'espace (montagne), les rites (fêtes) et le groupe humain (société rurale). Dans l'interaction réciproque de ces trois éléments il apparaît une grammaire qui véhicule la conscience collective, orientant ainsi les pratiques sociales vers un territoire focalisateur d'identités et de différenciation sociale.

Mots Clés: Montagne. Espace. Rites. Société. Fêtes. Pèlerinages. Identité culturelle. Changement social.

1. EL APORTE DE LA MONTAÑA A LOS ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Las poblaciones de montaña de nuestro territorio nos han ofrecido una serie de temas de estudio que han dado lugar a ricos análisis y a aportes significativos para la comprensión de los fenómenos culturales y para el desarrollo de las ciencias sociales.

Entre ellos, uno de los más importantes es el del pastoreo. Las condiciones ecológicas (los pastos de montaña junto a las praderas del fondo de los valles) explican el que las sociedades del pasado tengan que dedicarse a la agricultura, por necesidad, pero, que sean pastoriles por vocación. Esta doble orientación está a la base de toda su organización social.

Este pastoreo tenía un doble ritmo (verano/invierno) que permitía a los rebaños disponer de pastos durante todo el año. La transhumancia (estival o invernal) hacia las altas cumbres o a hacia los valles del interior posibilitaban la vida pastoril en ambas laderas de las montañas. Junto a ellas, mercados, ferias, comunicaciones, venta de productos, acuerdos y ritos, completaban un mundo de relaciones que como dice W. Douglass (1978), al hablar de la frontera hispano-francesa en el País Vasco, se caracterizaba más por su permeabilidad que por su impermeabilidad.

De hábitat semidisperso, en una geografía caracterizada por el bocage atlántico o continental, la economía que les sostenía ha sido muy diversificada, con producción orientada al consumo humano (y no a la alimentación animal como será el caso más tarde) y generadora de una cultura de "subsistencia", de mercado reducido y de profunda interacción entre hábitat, animales y naturaleza.

El sistema de propiedad comunal de los terrenos de montaña y las formas de regirla (parzonerías, facerías, alcances, mancomunidades, etc.) es otro de los aspectos que han ocupado gran parte de la atención de los estudiosos. Comunidades de montes entre pueblos, entre regiones, entre territorios históricos y entre estados, nos hablan de un sistema de apropiación colectiva sin límites precisos, con derechos mútuos de compascuidad periódicamente regulada, ritualizada y socializada.

La organización social de estas poblaciones que compaginaban los frutos de la montaña (pastoreo, roturos, leña, carbón, helechos) con los de las cuencas bajas (agricultura) estaba basada en dos elementos definidores de su estructura, la casa (caserío, oustal, masía, si abarcamos el conjunto pirenaico) y el valle.

Entre estas dos unidades de organización social, la vecindad (juntas, asociacionismo, ritualización y religión) se constituye en garante de la doble indivisión que afecta a las dos primeras unidades, es decir, la indivisión de la casa y la indivisión de los comunales.

La casa, en cuanto institución, está formada por una línea patrimonial (el grupo doméstico), unas tierras de labor, unos derechos sobre el monte, sobre la Iglesia y una habitación permanente y estable. Todo ello, espacio habitable y organizador de la geografía, la producción y la cultura de la montaña, da la identidad a los que la habitan. Siguiendo a Pina-Cabral, hay en esta unidad mínima de organización social, "tres grandes fuerzas de integración, pero no de igual valor: a) la *unidad de parentesco*, especialmente el principio de filiación bilateral simbolizado por la sangre¹, b) la *unidad de habitación*, especialmente el principio de apro-

1. En el área pirenaica, y en el caso vasco más en concreto, esta bilateralidad, propia de los sistemas de sucesión y de transmisión de bienes europeos (ver Jack Goody, 1988) deja paso a la transmisión troncal, es decir, a lo que podríamos llamar la "línea patrimonial" de la casa, transmitida bilateralmente pero formando siempre una sola línea de descendencia, un grupo doméstico que se perpetúa sobre el territorio. No se forman parentelas o grupos de primos que dividen y juntan constantemente la propiedad sino una línea patrimonial de sucesión y herencia únicas (ver Georges Augustins, 1989).

priación común del espacio simbolizado por la *casa* y c) la *unidad de subsistencia*, especialmente el principio de la existencia de un fondo de consumo, simbolizado por el *fuego*, el *hogar* o el *pan*" (1989 :338-9).

El valle estaría constituido por una unidad geográfica, pero sobre todo social. La gestión comunitaria de los comunales le da personalidad social. Un ejemplo clásico es el valle del Baztan (Idoate, 1977), pero hay otros muchos. Todos los municipios y concejos del valle de las Amescoas, en Nafarroa son co-gozantes, por igual en la sierra de Las Limitaciones. El valle de Aramaio, en cuanto tal, es cogozante en terrenos de Otxandiano, Legutio, Aretxabaleta, etc. Es el valle la unidad que representa los derechos de los vecinos en los montes, de uso común con otros valles. En Iparralde la situación es similar ². Los biltzar de valle son, en última instancia, los que regulan los derechos de los vecinos de las aldeas que los componen.

Los aportes de las montañas de Europa Occidental al estudio antropológico de las sociedades humanas han sido de una gran riqueza desde el punto de vista ecológico (adaptación al medio), a nivel de hábitat, de producción (complementaridad entre el trabajo agrícola –laboreak– y los usos de la montaña –madera, pastoreo, carbón, helechos y caza– y a nivel social, en la vida doméstica (familia troncal), en la vecindad (territorialidad), en la religión (socio-cosmológica) y en la mitología (telúrica).

2. UN APORTE INTER-DISCIPLINARIO

Diversas ciencias se han acercado a la comprensión de las montañas del País Vasco. La geografía humana, con nombres como Urabayen ³, Lefebvre (1933), Sermet (1973), García Fernández (1975), Urzainki (1990), enriquece el conocimiento de un medio rico en prácticas y usos tradicionales. Desde la sociología rural, la administración y el derecho, los estudios sobre los usos y la propiedad no son menos interesantes (Ver Trueba, –1870–, Thalamas Labandibar, –1935–, y Garayo, –1992–).

Desde la etnografía, los aportes de la Escuela Vasca de Etnografía nos han hecho conocer con detalle la vida rural y las costumbres de las poblaciones de montaña, pero se han limitado a descripciones repetitivas y fraccionadas de la realidad social. Como nos recuerda Pitt-Rivers, "ya que lo que es esencial es la significación, nos hemos dado cuenta de que una misma regla, una misma costumbre, las mismas palabras no tienen forzosamente el mismo significado para todo el mundo.... El mismo objeto, por ejemplo, un yugo de bueyes cambia totalmente de significado cuando abandona la granja para convertirse en objeto de adorno de un restaurante turístico. Después de ser testimonio de una cierta actividad agrícola, se convierte en signo de la recuperación de una identidad rural por las clases urbanas en vacaciones, el símbolo de la destrucción de la sociedad campesina...hay que recordar el viejo axioma de los antropólogos, olvidado a menudo, "jamás lo social sin lo cultural, y viceversa", pues la dialéctica entre sociedad y cultura es esencial para el análisis de cada una. Son dos aspectos diferentes de la misma totalidad de la que hablamos. La desgracia del folklore a la antigua, venía del hecho de que los folkloristas trataban su material como objetos en sí, sin

2. Ver Dassance, M.L. (1927), Gómez-Ibañez, D.A. (1975).

3. Sobre el aporte de este autor, ver Ruiz de Urrestarazu, E. (1995)

referencia al contexto, como las piezas de un museo antiguo. Su sola belleza bastaba para hacerlas interesantes. Ellas no eran la prueba del hecho social de Marcel Mauss, ni el testimonio de nada. Era lo cultural sin social" (1989 : 207).

Trabajos más recientes, que compaginan los aportes de la sociología rural, de la antropología social y de la geografía humana pretenden romper esta esterilidad epistemológica en la que la aplicación pertinaz de los métodos de la etnología clásica ha dejado a los estudios sobre la cultura de los pueblos de montaña.

3. EL PROCESO RECIENTE DE LAS POBLACIONES DE MONTAÑA EN EUSKALHERRIA

Los territorios históricos de Euskal-Herria han experimentado cambios muy profundos en este siglo y más específicamente en la segunda mitad. Algunos trabajos han intentado presentar sus aspectos más relevantes (Douglass -1972-, Greenwood -1978-). Sociólogos y geógrafos, han sido, sin embargo, los que más han contribuido a esta tarea.

Yo pienso que la antropología social tiene una tarea que cumplir en este sentido, es decir, tiene que intentar abordar lo que la sociología ha detectado como modernización económica, urbanización rural e imbricación recíproca entre campo y ciudad. Sin embargo, no es fácil. Se trata de un período caracterizado por el "vacío cultural", por el abandono de costumbres y por la secularización de la vida social, luego, por el abandono de ritos tradicionales, y, en el caso de la montaña, por el abandono de prácticas y costumbres seculares.

La antropología se siente mejor en el estudio de los períodos estables, integradores, holísticos, reveladores de mentalidades y creencias durables y capaces de reproducirse y perpetuarse.

Por otro lado, la antropología encuentra su fundamento en la diversidad y en la identidad de grupos que, al relacionarse, se autoafirman en la delimitación y en la construcción simbólica de mugas, de marcadores y de límites identificadores. La uniformidad y el individualismo que la modernización aporta no es un terreno de campo apropiado para una ciencia que ve que los elementos que la justifican, se de-estructuran, dejan de religar y dejan de ser portadores de significación.

La antropología social se ha refugiado en las ciudades, en las relaciones de género y en los procesos cognitivos y simbólicos. El "locus" de la relación no parece ser ya más un espacio localizado, heredado, compartido desde siglos y renovado cíclicamente.

Las adscripciones sociales y grupales parecen pasar más por aspectos que tienen que ver con los gustos, aficiones y deseos voluntarios que con instancias coercitivas (territorio o parentesco) que circunscriben al individuo en familias, vecindades o espacios contingentes ⁴.

4. Pitt-Rivers dirá en este sentido: "El poner en cuestión como bases de la solidaridad social los criterios de la territorialidad y del parentesco, abre la ventana sobre la posibilidad de volver a las fuentes y de iniciar un nuevo rumbo teórico. Muy a menudo, la comunidad no se funda ya más sobre la comunidad local ni sobre el parentesco sino sobre la autoselección por actitudes y conocimientos comunes o la coincidencia de gustos o de intereses fortuitos" (1989 : 208). El trabajo que presento es una contestación de esta idea de Pitt-Rivers. En el País Vasco, las adscripciones territoriales siguen construyendo la comunidad.

Esta "ilusión" ⁵ ha durado bien poco. Los grupos humanos de este fin de siglo han iniciado, en nuestro territorio, un proceso de recuperación y de reconstrucción de mitos y de formas de relación social que anhelan los aspectos integradores del pasado y que valoran los espacios y tiempos comunitarios, liminares ⁶, propios a la vida de montaña de antaño. Los ritos vuelven, el espacio se reocupa social y simbólicamente y la antropología encontraría de nuevo un lugar privilegiado como ciencia capaz de dar razón de fenómenos que escapan a la lógica tecno-económica y racionalista.

En esta nueva oferta que la sociedad nos hace, los antropólogos podemos partir de algunas constataciones, formular una serie de modelos y análisis y avanzar con los métodos de una ciencia, vieja de un siglo solamente, heredera de pensamientos y tradiciones diferentes pero agarrada tenazmente a dar razón de la diversidad y de la otroidad no sólo de sociedades "otras", sino de nuestra propia sociedad y de nosotros mismos.

El problema de toda ciencia es llegar a clarificar su epistemología, es decir, su teoría del conocimiento. En la manera en que lo hace, se abre un camino entre las demás ciencias. Entre nosotros, en Euskal-Herria, la tarea está por hacer. Sólo podemos lograrlo si avanzamos métodos y esquemas de análisis que, aunque diversos, los podamos compartir y discutir.

En el caso que nos ocupa (el estudio de las poblaciones de montaña), creo que ha habido unos desplazamientos sociales y simbólicos que inciden en los postulados analíticos y metodológicos.

4. LOS DESPLAZAMIENTOS SOCIALES. IMPLICACIONES ANALÍTICAS Y METODOLÓGICAS

a) La relación campo-ciudad

La población de nuestro territorio es, hasta los años 50 de este siglo, mayoritariamente rural. Vive del cultivo de la tierra, de la explotación de la montaña y de unas relaciones comerciales muy restringidas (nivel local y regional). Había que producir la mayor parte de lo necesario cerca de casa. Lo de afuera era inexistente o muy caro.

La ciudad con la que se relaciona (pequeños centros urbanos regionales o capital de provincia) es un núcleo de población mediano, de servicios o de gremios artesanales. Campo y ciudad constituyen dos mundos diferenciados que se necesitan mutuamente pero que se respetan. Las diferentes maneras de vivir, de relacionar el binomio "trabajo/descanso", de concebir los fenómenos naturales y ecológicos y las distintas formas de organizarse, educarse y establecer contacto con los otros va a permitir que se hable de dos culturas, una rural y otra urbana, la primera natural y productora de alimentos, la segunda cultivada y productora de bienes de servicios. Es una época en la que lo rural es rural, profundo, agrícola, y lo urbano, urbano, servicios, progreso, cultura.

5. No la del totemismo, de la que nos habla Lévi-Strauss, sino la de la pérdida de la conciencia comunitaria y de los lazos territoriales y parentales.

6. Victor Turner los llama "liminoides" (1978). Este autor extiende el concepto de liminaridad (aportado por Van Gennep y utilizado por éste en el análisis del proceso ritual), a los demás campos de la cultura y especialmente a aquellos momentos de cambio cultural, momentos en los que los modos de pensamiento y de comportamientos están sujetos a crítica y a revisión y dan lugar a nuevas formas socio-culturales y simbólicas.

Aunque se vean vaquerías y granjas en las entradas de las ciudades, no son sino los límites, los espacios liminares entre un mundo y otro.

Los cambios experimentados en los años 60 y 70 en nuestro territorio van a cambiar esta imagen. La ciudad deja de ser gremial y se industrializa. Una urbanización rápida y de grandes proporciones convierte a su núcleo medieval en un pequeño barrio y a las extensiones del s. XIX en sede del comercio y de los servicios. La población se concentra en grandes barrios residenciales que, junto con los industriales, la rodean. Estos van a acoger a gran parte de la población del medio rural. Este, como consecuencia de la modernización agrícola y la explotación especializada del monte, va a verse despojado de su función tradicional. La ciudad demanda mano de obra y alimentos baratos. Los segundones, es decir, los tíos y tías que ayudan en las tareas de la casa, los artesanos que logran instalarse en el valle evitando así la emigración, los pequeños comerciantes que recorren los caminos de montaña, los pastores que deambulan entre los riscos con sus ovejas y los carboneros que pasan el verano bajo las sombrías hayas, van a cambiar su hábitat rural por el efervescente ritmo de las máquinas y por el bullicio ciudadano. La ciudad se convierte en un mito de progreso, de "oportunidades" y de posibilidad de escapar a la ignorancia, la pobreza y la infravaloración social. Educación para los hijos, apartamentos para la vejez, puestos de trabajo para los hermanos, la ciudad absorbe los proyectos, las ilusiones y los mitos de progreso de sociedades acostumbradas a vivir pobremente solucionando los problemas demográficos con la emigración, el celibato o la clerecía, y a nivel económico con las posibilidades productivas de la montaña.

Esta capacidad de absorber la población joven de caseríos y pueblos de Euskal-Herria pasa de la montaña a la ciudad. Aquella se vacía de prácticas, usos y representaciones simbólicas. De espacio a explotar al servicio de la casa pasa a ser espacio lúdico a recorrer. De lo prometeico se pasa a lo dionisiaco. Esta es una característica muy importante a tener en cuenta a la hora de comprender las prácticas socio-espaciales de hoy en día. Si las prácticas económicas y sociales cambian, las religiosas también. La relación del grupo a la sacralidad de la tierra y de su esquema organizativo va a transformarse. Lo veremos más adelante.

La montaña va a dejar de ser elemento integrado al caserío y al medio rural para responder a las exigencias económicas (pinos) y sociales de poblaciones urbanas que han sido trasvasadas del campo a la ciudad pero que nunca han dejado de ser rurales, locales, montañosas. Parques naturales, actividades cinegéticas y micológicas, recorridos y senderos, peregrinaciones y txokos, son aspectos que van a emerger con fuerza como nuevos usos sociales del espacio, reveladores de nuevos mitos y de nuevas significaciones.

Tenemos en Euskal-Herria una población que vive a mitad camino entre el campo y la ciudad. Una población que se orientó hacia la ciudad en búsqueda de nuevas oportunidades y que, actualmente, se vuelve al medio rural en busca de ecología, aire puro e identidad.

b) Relación grupo social-espacio

Es en esta nueva lógica de relación entre grupo humano y espacio en dónde yo propongo incidir de manera significativa en el análisis antropológico.

Las pautas de comportamiento, los usos y actividades que el grupo humano que habita en nuestro territorio establece con el espacio no son los mismos que los que ejercía en déca-

das pasadas. Las repercusiones sociales y simbólicas son también diferentes. Una antropología de montaña debería dar razón de estos cambios y de la manera en que los mismos montañeses viven la relación espacial, social y ritual al territorio.

Lo que está pasando es que un paradigma de relación espacio-temporal está sustituyendo a otro y se está implementando en el territorio de forma progresiva.

Las sociedades tradicionales están muy cohesionadas. Hay contradicciones internas que las debilitan, pero siempre se recomponen. Es el grupo el que debe sobrevivir, no los intereses personales. En estos momentos hay una nueva lógica que penetra. La ciudad que, en un momento dado absorbió la población rural, hoy, invade sus espacios, lo hace con lógicas no productivas y aparece una nueva fisonomía y un nuevo paisaje. Este fenómeno no se da con igual fuerza en todas partes. Hay comunidades rurales que conservan aún vivo su sistema organizativo. En ellas se puede hablar de "persistencia ritual y vecinal". Otras zonas, en cambio, ven degradarse de forma sustancial su tejido social tradicional, e incluso su hábitat. Son, pura y simplemente, abandonadas. Otras, en fin, las periurbanas, se convierten en espacios en los que el continuum campo-ciudad se hace evidente, al menos a nivel geográfico. A nivel simbólico, las cosas cambian. Esto hace que los espacios rurales actuales sean diferentes unos de otros, que la relación valle/montaña haya cambiado y que el medio rural se haya diversificado ⁷.

c) Valle/Montaña

Esta última relación es la que mencionaré seguidamente. Las poblaciones de los valles han sido en la Euskalherria rural pequeños núcleos de población que han concentrado los servicios pero no la población. Esta se ha dispersado por las anteiglesias o aldeas que siguiendo el curso de riachuelos o arroyos se han incrustado en los pasos de las montañas. Estos pequeños núcleos de población han sido centros de vida social y cultural hasta un pasado reciente. En ellos se ha mantenido el euskera, el saber hacer, el conocimiento detallado del monte ⁸, etc. La calle (kalea) ha sido apenas un lugar de paso, de comercio (no el único) y de servicios. Era una anteiglesia más que, sin embargo, con el paso del tiempo, por su ubicación y por los cambios que hacen que la población baje al valle y con ella la vida social y cultural, se ha fortalecido y ha logrado integrar la sociabilidad rural, antes vivida y practicada a nivel de auzoak. Antes, la vida de las gentes pasaba por las montañas. Los estrechos desfiladeros que siguen los cursos de los ríos y que unen a valles vecinos eran impracticables en el pasado. Los caminos, las ermitas y el transporte, así como la producción y las necesidades de la casa tenían un nombre propio : la montaña. Las poblaciones que han habitado las colinas vascas (los montes bajos –de 300 a 700 mts.–) han tenido una relación productiva y social privilegiada con las alturas medias (1.000 mts.) y menos intensa tanto con la gran al-

7. En el pasado, la estructura organizacional y simbólica de cada pueblo era muy similar por eso se habla de homogeneidad cultural cuando se analiza la cultura rural, pero cada pueblo era diferente. Cada pueblo es una cultura, una unidad producción, de organización, de ritualización y de relación con lo sagrado. Un análisis antropológico fino y detallado nos revela los aspectos creadores de identidad, los marcadores diferenciales de la localidad. Por eso, todo intento de descontextualizar una costumbre, la vacía de significado.

8. Cuando los pastores recorrían las montañas, cada lugar de pastoreo era conocido y nombrado. Esta diversidad se ha perdido porque no hay prácticas sociales que la nombren, ni existe la relación del territorio a un grupo social que lo explota de forma localizada y permanente.

tura como con el fondo de los valles. Esta zona de humanización privilegiada nos ha dado ricos restos etnográficos y arqueológicos.

En los años 50 y 60 (en algunos casos, el proceso empieza antes) por el contrario, los pequeños poblados a media altura pierden una gran parte de sus instituciones culturales y sociales (escuelas molinos, relaciones de vecindad, etc.) en beneficio del centro de los valles. Las relaciones matrimoniales dejan de regirse por la endogamia local, y los fenómenos festivos y lúdicos siguen la misma lógica.

Este cambio es importante. Sin embargo, los espacios privilegiados del pasado no van a perderse del todo. A nivel de celebraciones y de representación social, las nuevas poblaciones rurales van a reencontrarse con el rol privilegiado que la casa o el pueblo representaba en el pasado, con el sentido comunitario de la vecindad y con la montaña como lugar privilegiado de reidentificación cultural. Este es el auténtico triunfo de los espacios de montaña frente a una sociedad que, al modernizarse, les ha despojado de sus funciones productivas.

d) La nueva sacralidad

Si la relación que los grupos humanos mantienen con el territorio ha cambiado sustancialmente, no menos lo ha hecho la concepción de lo sagrado y de lo religador.

Podríamos distinguir tres estadios en esta relación :

- El primero se caracteriza por una religión telúrico-doméstica entre sociedad y sacralidad. La montaña es objeto de sacralidad y de teofanías celestes y terrestres ⁹. La mitología vasca ¹⁰, los dragones que pueblan el centro de la tierra (Aralar) y el hogar, y las divinidades que tienen su vida en las grutas de las montañas (Mari) son elementos primordiales de esta religión telúrica.

- Con la aparición del cristianismo y la caída de los "jentilak", una religión agrícola se instala en las montañas. Acompaña el ciclo productivo, regula los tiempos solares y lunares y los espacios y ritmos sociales (ritos de paso). Es lo que podríamos llamar una religión socio-cosmológica ¹¹.

Este paradigma simbólico que sucede al telúrico-doméstico se convierte en regulador y cohesionador de las prácticas vecinales y de las mentalidades de poblaciones rurales que durante siglos han ocupado nuestro territorio. Santos, bendiciones, conjuros y fiestas aseguran la reproducción cíclica del ritmo campesino.

- En la actualidad, otra forma de sacralizar la relación social habría venido a sustituir la religión popular del medio rural. Nuevas realidades adquieren una sacralidad que antes no tenían. Otras, que acaparaban la práctica ritual como mediadora entre lo profano y lo sagrado, pierden vigor.

9. La montaña, por su altura, es el lugar privilegiado de contacto entre estos dos mundos. Es símbolo de lo sagrado, reproduciendo así la ambigüedad de este : por un lado, es origen de vida, lugar de purificación y regeneración, y por otro, simboliza el peligro, lo salvaje, el abismo.

10. Un estudio comparativo de la mitología vasca, muy clarificador, en el que los aspectos sociales y mitológicos se relacionan lo encontramos en la obra de Hartsuaga, J.I. (1987).

11. Ver Josetxu Martínez (1995).

Habría habido un desplazamiento de lo telúrico-doméstico a lo socio-cosmológico, y de este último a lo socio-identitario. Desde una perspectiva antropológica, estas nuevas formas de sacralidad, de religación social y las nuevas funciones que cumplen, así como su rol mediador entre grupo humano, normatividad social y medio natural constituyen un campo privilegiado de análisis.

En los momentos de crisis y de paso de un paradigma a otro, el vacío de prácticas y representaciones es notorio. Es interesante, en este sentido, constatar la actual proliferación de ritos y de fiestas que contrasta con la tendencia anti-ritual de décadas pasadas y que pretenden recomponer el equilibrio (demográfico, normativo, arquitectónico, ecológico, etc.) entre población y territorio, entre sociedad y sacralidad, equilibrio roto por varias décadas de productivismo economicista. La economía habría roto las bases sociales de reproducción de la vida rural. Las prácticas actuales de ocupación del espacio de montaña (lúdicas, rituales, conviviales, no depredadoras) intentarían rehacer la armonía resquebrajada. Las nuevas generaciones serían más ecológicas, en búsqueda de lógicas holísticas e identitarias. Su no dependencia económica del territorio de montaña y la distinción neta entre residencia y trabajo hacen que los espacios productores del pasado adquieran connotaciones diferentes.

5. EL MARCO TEÓRICO

Todo análisis de la realidad supone unas hipótesis y un método de acercamiento a los hechos sociales. En antropología hay dos enfoques, el emic y el etic. Hoy en día, ambos métodos se combinan. En muchos trabajos los vemos aplicados conjuntamente.

El método de comprensión de la realidad implica, además, opciones y preferencias que responden a situaciones socio-culturales concretas.

Estas imponen temas, perspectivas de trabajo y propuestas de análisis que ninguna ciencia puede soslayar. Menos aún la antropología. La Ilustración, el pensamiento kantiano, la reacción romántica, el proceso colonizador, la descolonización, el desarrollo de la lingüística generativa y estructural o la crisis de los metalenguajes son tendencias sociales y analíticas que han orientado fuertemente su reflexión.

En este sentido, una antropología de la montaña de finales del s. XX debería tener en cuenta dos aspectos importantes :

a) El desarrollo de la antropología simbólica en Europa

Tiene que ver con procesos de localización, de identificación grupal y de prácticas espaciales y rituales (fiestas, convivialidad, peregrinaciones, caza, etc.) que se constituyen en marcadores de identidad, en rasgos diferenciadores del yo grupal frente al otro, en creadores de pertenencia y de diferencialidad.

Nuestras sociedades han vivido un largo e intenso proceso de industrialización y modernización que ha producido, en las últimas décadas (de los 70 en adelante) una reacción plasmada en los movimientos y pensamientos ecológicos, integradores, respetuosos con lo pequeño, lo concreto, lo comunitario y lo grupal.

A pesar de que algunos han caracterizado la modernidad social europea como "pérdida de sentido", como "imperio de lo efímero", o como "reino del individualismo", la antropología

de "la vuelta a casa" de finales de este siglo estaría trabajando en base a un postulado que algunos llaman "operación de re-encantamiento del mundo". Ciertos sociólogos han señalado que algunos temas y términos de la antropología (comunidad, participación, identidad colectiva) están muy presentes en el discurso cotidiano sobre la sociabilidad, el deporte, el arte y su difusión popular. "La etnología que aborda estos terrenos se vería cogida en la trampa del éxito de su disciplina : reconocería simplemente en la palabra de sus interlocutores ciertas de sus categorías descriptivas elevadas al rango de valores" (Fabre, D., 1989 : 68).

Es decir, de lo que se trata es de enganchar con un tratamiento simbólico de la realidad social. Esta tarea es fundamental si se quiere hacer antropología social. Es un enfoque que privilegia ciertos objetos, espacios, tiempos y acciones humanas, portadoras de sentido para la comunidad que las practica. Esto no quiere decir que sólo estos hechos sean simbólicos. La sociedad y la cultura son realidades simbólicas en sí mismas, pero hay, sin embargo, ciertos objetos y hechos especialmente emblemáticos, analógicos, focalizadores de significaciones múltiples. Estos emblemas adquieren una especial significación para las ciencias sociales ya que se constituyen en reveladores del pensamiento social y acaban por ser orientadores y modeladores del comportamiento. Se convierten en "símbolos" de la vida comunitaria.

En el fondo de muchas prácticas simbólicas europeas, está la cuestión de la alteridad. Los grupos humanos, a través de rituales, indicadores culturales por excelencia de las identificaciones territoriales, los sistemas de signos y la simbología que denotan, se convierten para el grupo en espacios comunitarios, portadores de identidad grupal. La montaña ofrece, como veremos, un campo privilegiado de análisis de esta simbología.

b) La montaña y la re-estructuración social y cultural

Los espacios de montaña se están convirtiendo en lugar de recuperación de sociedades y de culturas en crisis. Las montañas siguen siendo explotadas económicamente, pero la lógica individual, de rentabilidad, controlada por las exigencias de la técnica ha sustituido a prácticas domésticas y vecinales. Los parques naturales serían el último estadio de la desposesión oficial de espacios controlados por las comunidades locales.

A nivel social, muchas de las antiguas juntas de mancomunidades habrían dejado, también de tener sentido. El proceso de parkenaturalización de los espacios de montaña compartidos suplanta a gestiones tradicionales que, al no funcionar, habrían dejado un vacío normativo y regulativo que la gestión de parques viene a llenar con otras lógicas.

Los gestores tradicionales del territorio serían uno más, y no el más importante, de los gestores de los nuevos espacios protegidos.

¿Qué les queda a poblaciones enteras que ven cómo el espacio comunitario de regulación y explotación de territorios de montaña se les ha escapado?

Recurren a la montaña como espacio de re-identificación social y cultural. Lo hacen a través de ritos, espacios y tiempos heredados del pasado.

La montaña "nourrière" del grupo doméstico, al servicio económico de la casa, pasa a ser "nourrière" de identidad. Este es el gran cambio. Es un hecho portador de profundas significaciones a la hora de comprender las lógicas culturales de los grupos humanos del medio rural de la montaña de nuestros días. Se trata de la recuperación ritual de un espacio cuya gestión comunitaria y cuya práctica económica se les escapa. Es un intento de recom-

poner lo comunitario en un territorio que ha dejado de ser común, pero que sigue representando una gestión y un modo de vida comunitarios. Al mismo tiempo, se recupera la identidad cultural que el abandono de la montaña había puesto en peligro.

6. EL MÉTODO

Mi método consiste en poner de relieve la relación entre sociedad, espacio y ritualidad. Esta relación es identitaria y por lo tanto simbólica. A nivel concreto, esto significa el estudio detallado de ciertos ritos, su relación con la estructura social y la dimensión espacial y temporal en que se desarrollan.

- Por un lado, tendríamos que estudiar de forma detallada los *ritos* más significativos de la comunidad objeto de nuestro estudio (historia, estructura interna, elementos más importantes¹²). Es decir, habría que tener en cuenta la secuencia ritual al interior del tiempo de la comunidad en orden a captar la performatividad que genera (aspecto instrumental). No hay que olvidar que todo rito es portador de un *mito*, de unas creencias que se expresan y de unos códigos de conducta que se transmiten. En él aparecen unos *símbolos* en los que la comunidad se refleja a sí misma y mediante los cuales se moviliza. Son los elementos dominantes (danzas, estandartes, objetos rituales –key symbols– que transforman los individuos en identidades (la realidad es construida simbólicamente). Hay, así mismo, una serie de inclusiones/exclusiones que integran y jerarquizan a los miembros de la comunidad sea por profesiones (los agricultores por S. Isidro), por vecindades (cofradías de calles en ciudades medievales) o por pueblos (montaña alavesa). Tenemos, en fin, los *referentes religiosos* (purificadores) y celebrativos (pan, vino, carne, bacalao) que envían a la actividad económica y a las *representaciones cosmológicas* del colectivo ritual.

- Si el rito cohesiona y celebra la pertenencia, el espacio identifica. Lo hace a través de limitaciones territoriales, expresadas en una serie de prácticas socio-espaciales a tener en cuenta. Los rituales de límites son los más expresivos en este sentido, pero hay otros. Las procesiones, los recorridos, las bendiciones, las romerías marcan los espacios de vida de una comunidad (hábitat, tierras de labor y montaña). A veces hay ritos liminares¹³, de paso entre espacios diferentes, normas de regulación del espacio de la comunidad, espacio diversificado y portador de significaciones múltiples. A esta lógica tradicional le está apareciendo un competidor importante : los nuevos usos lúdicos del espacio, los recorridos de montaña, los rituales de caza. Seguirlos e integrarlos a una dinámica analítica global nos aporta una gran riqueza simbólica y un conocimiento clarificador de las representaciones y de las concepciones sociales de los que se acercan a la montaña y las practican.

12. Es importante precisar bien de qué tipo de ritos hablamos. Como recuerda Turner, al estudiar las peregrinaciones, no es lo mismo que se trate de santuarios-arquetipo de una determinada religión o de santuarios sincréticos. Del mismo modo, tampoco da igual que se trate de lugares de culto medievales en la lógica de relación entre territorio, religión y campesinado que de santuarios marianos que surgen como respuesta al pensamiento modernista (1978 : 1-39). En nuestro territorio muchos de ellos, los más significativos para comprender los procesos actuales de re-identificación social, son los del tipo medieval, en los que lo social, lo cosmológico, lo mágico, lo religioso y lo simbólico están fuertemente imbricados.

13. El "levantamiento del mayo" de S. Vicente-Arana (Montaña Alavesa) se desarrolla en un espacio liminar para el pueblo. En las antiguas eras, lugar en el que se desgranaba el trigo para convertirse en pan, en la salida hacia el monte, el mayo es un rito y espacio liminar por excelencia, entre lo sagrado y lo profano, entre el hábitat humano y el productivo, entre el valle y la montaña (J.Martínez, 1996:85-89).

- La sociedad, en fin, de tipo fundamentalmente agrario hasta hace unas décadas, empieza a diversificarse. Tine aún una relación productiva con la tierra (huerta, pinos, vacas, ganado) pero, en un gran porcentaje, no vive exclusivamente de ella; ni siquiera proviene de ella el medio esencial de su subsistencia. Sus ritmos no son los de la vida tradicional. Sus espacios cotidianos, sus trabajos y su futuro no están en el monte sino en la ciudad. Es una población que ha roto sus ataduras, su ligazón con los ritmos y espacios tradicionales. Se lo ha impuesto una economía que ha condenado las prácticas de cultivo tradicionales de la montaña.

Es significativo constatar, sin embargo, y éste es un aporte fundamental de la antropología social, que, a la hora de identificarse social y culturalmente, lo hace intentando recuperar ritualmente los espacios y lógicas tradicionales, especialmente a través del espacio de montaña. Vamos a verlo con un ejemplo concreto, la fiesta de S. Cristobal en Aramaio.

7. LA FIESTA DE S. CRISTOBAL EN ARAMAIO (ARABA)

De lengua y cultura euskaldun, con nueve anteiglesias esparcidas por las colinas del valle, de habitat semidisperso y una población de 1.300 habitantes, el grupo humano tradicional del valle de Aramaio vivía de la explotación agropecuaria y de los recursos de la montaña. El desarrollo industrial de Mondragon (Arrasate) le ofrece, a partir de los años 50 de este siglo, la posibilidad de vivir en el caserío y trabajar en la ciudad. En la actualidad, una gran mayoría de sus habitantes sigue este esquema (residencia en el campo/trabajo en la ciudad) y mantiene, a tiempo parcial, una explotación del caserío. Con todo, esta ya no está ligada a los pastos y demás usos tradicionales de la montaña. Los que viven en el valle siguen en contacto con el mundo socio-cultural del pasado. Sin embargo, su ritmo de vida es diferente, sus espacios distintos. La sociabilidad también ha cambiado. La industrialización es la que hace vivir a la gente. Ha dispersado sus gentes, ha vaciado los barrios y ha fortalecido el centro del valle, la calle, en detrimento del auzo y la montaña.

Frente a la ruptura de la cohesión tradicional, la sociedad actual, a través de una sociabilidad intensa ha elaborado un proceso de re-identificación socio-cultural que se da a tres niveles :

- A través de una recuperación del *territorio de montaña*. Tras la pérdida de centralidad del caserío y la invasión de la montaña por los pinos, todo un mundo de prácticas comunitarias, de derechos de pastos, de caminos, fiestas, recorridos, ocupaciones rituales, es amenazado de extinción. Las fiestas de verano recuperan estos espacios en la lógica de inversión simbólico-ritual para reanudar con el pasado y construir una nueva comunidad.

- A través de la *reversión vecinal de la calle (kalea)*. Esta reversión se da a través de las sociedades gastronómicas. La vieja oposición entre baserri y kale es bien conocida en Euskalherria desde Moguel, J. A. (1981). Más adelante ha dado lugar a definiciones e interpretaciones sociológicas (Arpal, J. -1985- Bidart, P. -1989-). En Aramaio aparece en la dialéctica entre lo doméstico y lo público. Las sociedades gastronómicas son una reapropiación del espacio más influenciado por la modernización (y por la modernidad : relaciones individuales), es decir, una reapropiación de la calle, en la lógica del caserío y de las relaciones de vecindad. Convertir el valle en un gran auzo. Ese es el reto.

- Mediante las *prácticas sociales que renuevan el holismo* de la sociedad tradicional, prácticas evidenciadas en la lengua, la comensalidad, la circularidad de las relaciones, la rotación en los servicios y la residencia (vecindad) como principio de derechos y de deberes.

Vamos a servirnos de un ejemplo de montaña para ilustrar el planteamiento que venimos haciendo. Nos fijaremos en la fiesta de S. Cristobal. Los espacios reguladores de la vida tradicional (el caserío, la vecindad y la montaña) se hacen presentes en la fiesta.

Frente al proceso de desaparición de la cultura tradicional, frente a la dispersión social, las fiestas juegan un papel relevante, integrador e identificador. El tiempo de fiesta permite escapar del tiempo individual y volver al tiempo y al espacio de la comunidad, de la tradición. En la fiesta, los que comparten un mismo territorio (en un proceso de pérdida de las prácticas sociales y espaciales de solidaridad del pasado) refuerzan su identidad local y social. No sólo son las fiestas las que cumplen esta tarea en el valle. Las sociedades gastronómicas ¹⁴ y la caza juegan un papel similar, pero en las fiestas hay un simbolismo más denso en el que aparecen sus funciones integradoras.

a) Utilización ritual y religiosa de la montaña

Situado en la cresta de la división de aguas del valle (la línea divisoria de las aguas que van al mediterráneo y al atlántico pasa por este lugar), la ermita de San Cristobal se encuentra en el cruce de caminos entre Olaeta, el resto de las anteiglesias de Aramaio y Vitoria-Gasteiz. Un camino de montaña ¹⁵ conduce a la ermita de Santi Krutz y al Orixol. La vieja cabaña para el ganado, las hayas y la capilla nos hablan de un antiguo lugar de paso (la capilla está dedicada a San Cristobal, patrón de los viajeros), de caza de palomas y de peregrinación.

Hacia el nor-este, se encuentran casi todos los barrios del valle y al sur-oeste, hay un enorme pinar, signo de la explotación forestal dominante en el País Vasco. El terreno en el que se encuentran la capilla, la explanada y las hayas es comunal (los "mugarri" del municipio decorados con la flor de lis, símbolo del valle, son visibles).

A la sombra de las hayas, plantadas en 1935, después de haber cortado las antiguas para hacer carbón, se ubica el espacio en el que se desarrolla la fiesta. Es un lugar que reúne todas las características de la montaña del pasado: árboles tradicionales, cabaña del ganado, lugar de paso, propiedad comunal, ausencia de pinos y, en fin, la capilla ¹⁶. Es un espacio del pasado, en la lógica "casa-vecindad-montaña (baserri-azotasun-basoa).

14. Ver, en este sentido Josetxu Martínez (1995a).

15. Es un camino que en el pasado servía para llegar hasta Bizkaia, atravesando Larrazabal, Etxaguen e Ispistiko-Arriaga.

16. Arpal ha señalado el rol integrador de las capillas de montaña (basoelizak) así como su rol de espacio religioso: la pequeña ermita es el símbolo de la comunidad" (1979 : 114); "la tendencia actual a restaurar las pequeñas ermitas mediante el trabajo comunitario ayuda a fijar la memoria, acción muy sugestiva en un momento en que la urbanización-industrialización destruye la comunidad" (117). Se podría decir que el caserío y la capilla son, en esta sociedad, expresiones diferentes, ambas territoriales, de la identidad social del grupo. La reconstrucción de la capilla de S. Adrián, también en Aramaio, es un buen ejemplo de este aporte de Arpal. Situada en las montañas de Ganboralde y Durakogain, fué reconstruida en 1977. Al lado de una fuente, su lugar de emplazamiento es comunal, como una isla rodeada de inmensos pinares que la rodean. Antiguo lugar de encuentro de gentes venidas de Araba y del vecino valle de Leniz (Gatzaga), hoy es motivo de una peregrinación organizada por la anteiglesia de Azkoaga. Según Elejalde, "el pueblo de Azkoaga decidió demoler la antigua ermita y construir la actual. Todos los vecinos colaboraron en su edificación. Fué inaugurado en Agosto de 1977 y se decidió celebrar la fiesta ese mismo mes, aprovechando las vacaciones de verano. Se fijó el último sábado del mes como día de fiesta" (1986 : 24). Aparecen aquí algunos elementos a destacar : la reconstrucción de la ermita, el trabajo de los vecinos, la recuperación de un lugar de recorrido y de culto comunes. Estos elementos se repiten en muchos casos : la baso-eliza es símbolo de la comunidad. En tanto en cuanto exista la vecindad, la capilla de montaña, símbolo de apropiaciones y mentalidades comunes, seguirá viva.

El 10 de Julio se acercan vecinos del valle y habitantes de Mondragon, Vitoria-Gasteiz, originarios del valle o con relaciones de parentesco en él.

“En el pasado, subíamos a lomos de asno los garbanzos ¹⁷, la berza (comida de fiesta) y el pollo para hacer la sopa (saldie). Había que prepararse para pasar la jornada entera fuera de casa”.

Al subir a la fiesta de S. Cristobal, la primera preocupación de la gente era haber segado el trigo. Recogido y puesto en morenas (metiek), quedaba así resguardado de una pedrea (harrixe) imprevista. Los vecinos podían subir a festejar al santo. La romería se hacía pues en medio del período de la cosecha. En nuestros días se hace durante el tiempo de vacaciones de verano. El contexto agrícola ha desaparecido.

b) Los momentos de la fiesta

a) El tiempo ritual

La fiesta comienza con un acto religioso, la misa en la capilla del Santo. El año de mi estancia en el valle (trabajo de campo) el oficiante hizo mención al pedrisco que había arrasado unos días antes la cosecha de frutos. Patatas, tomates, kiwis, flores, todo había sido destruido. La búsqueda de protección frente a los desastres naturales es un aspecto importante de las prácticas religiosas. Afectaban seriamente a las exigencias de subsistencia del grupo humano. Los conjuros, las bendiciones, las rogativas, las procesiones, etc., forman parte de la vida tradicional del medio rural. En Aramaio, tampoco faltaban ¹⁸. Según Elejalde, la actual situación de la capilla de Santi Krutz se debe a este motivo :

“Según la tradición, la capilla de Santi Krutz de Azkoaga no respondía a lo que se esperaba de ella. Las tempestades arrasaban constantemente las cosechas. Observando que las pedreas más dañinas venían del nor-este,, los vecinos decidieron erigir una nueva capilla de Santi Krutz en la cresta de las montañas de Orixol, a más de mil metros de altitud. La capilla fué construida a finales del siglo XVII. Es aún utilizada” (Elejalde, J.M. 1986 : 70).

En la predicación, el sacerdote utiliza los consejos de S. Pablo, en su carta a los Romanos para fortalecer la armonía, evitar la ruptura de los lazos de solidaridad o restringirlos a la práctica doméstica o parental ¹⁹.

17. Las comidas de este tipo de romerías no estaban tan ritualizadas pero sí las de las cofradías. En 1917, el menú de la cofradía de los etekojaun de Aramaio, Ibabeko Andra Mari, consistía en garbanzos, tocino y carne cocida, buey adobado, frutas, café y licores. En otros lugares, los estatutos de las cofradías establecían quienes debían asistir a las comidas. Para evitar abusos, se establecía una rigurosa regulación. La igualdad de los cofrades era un valor a respetar reflejado en prácticas muy significativas : según me han contado, en la cofradía de Ullibarri-Gamboa, el cocinero metía el cucharón al puchero, cogía la tajada y antes de sacarla, sin que nadie la viera, preguntaba quién la quería. El afortunado no podía quejarse, fuera grande o pequeña. Este principio de igualdad era básico. Otro aspecto importante a reseñar es la presencia de tres alimentos comunes a gran parte de las celebraciones vecinales europeas (el pan, el vino y la carne).

18. Ver J. Martínez (1995)

19. Esta es una de las enseñanzas fundamentales de la religión cristiana. En Occidente, su aplicación ha contribuido de forma sustancial a configurar el espíritu del capitalismo (Weber, M. 1982) y del individualismo europeo (Dumont, 1983).

Al final de la celebración, la gente se acerca para besar la reliquia del santo mientras el mayordomo hace la colecta. Después de la misa, y mientras tienen lugar las danzas, las personas mayores se acercan para ungir a los niños (en los oídos, en la boca y en los ojos) con aceite consagrado ²⁰.

b) El tiempo de celebración

Después de las danzas, se participa en un pequeño aperitivo ofrecido por las “etxekoandre” y de un vino ofrecido por los “etxekojaun” en un bar montado para la fiesta. A la hora de comer, cada uno busca un lugar, mientras que los vecinos de Ullibarri, el barrio que prepara la fiesta y se encarga del cuidado de la ermita, se instalan en la mesa y comen lo preparado la víspera en la sociedad gastronómica del barrio.

c) El espacio de fiesta. Separación ritual de espacios compartidos

La diversión es otro de los aspectos esenciales de la fiesta. Si el rito ordena, consagra y sacraliza el orden socio-temporal de la comunidad, si la comida vecinal refuerza la comunión entre vecinos, el momento de fiesta es el tiempo popular de diversión.

El baile y el juego de bolos son las dos manifestaciones lúdicas más relevantes de esta romería ²¹. La manera de organizar la fiesta nos habla de la forma de ser y de organizarse del grupo que la celebra. En concreto, hay un aspecto a destacar, la separación ritual entre los sexos y la diferente manera de expresarse socialmente lo masculino y lo femenino. El juego de bolos es una actividad masculina mientras que el baile es femenino.

En los límites del espacio festivo, se organiza el juego de bolos. Todo el mundo puede participar. Los hombres, en fila, esperan su turno admirando la destreza de los otros y esperanzándose ante la mala suerte de los demás. Cada jugador ha pagado el derecho a participar. A cambio se le ha dado una carta de la baraja. En el momento de jugar, hay que dar la carta al jugador que ha derribado el mayor número de bolos. El que conserva hasta el final el montón de cartas, es el ganador.

Los bolos son un juego de habilidad y de destreza personal, como el mus o el tute en las cartas, juegos de hombres. En los bolos, el trazado no es uniforme. Hay que picar una pequeña tabla al comienzo del recorrido (ola jo bida) pero el resto del camino que la bola ha de recorrer no es uniforme. Está lleno de trampas que desvían el tiro. Es un juego de fuerza y de competición, es un juego masculino. Ser más hábil, astucioso, son los valores que denota. El esfuerzo individual y la competición ritual son aspectos que aparecen en casi todos los juegos que ejercitan los vecinos del valle.

En contraste con este espacio exterior, al límite del espacio comunitario, encontramos el espacio femenino e infantil. Es el espacio central. Es un terreno circular, rodeado de árboles, en donde se baila, en parejas o en círculo, invitando a todos los asistentes a participar. La in-

20. Las prácticas mágicas, miméticas, participativas, no solo no están ausentes del catolicismo popular europeo sino que constituyen uno de los aspectos fundamentales de su comprensión (Guignebet, 1957 y Schmitt, J.C. 1976).

21. En otras, como en Marixeka, en Andra Mari de Ibabe o en las herriko-jaiak, los espectáculos son más numerosos (futbol, zezenak, juegos rurales, tiro al plato, etc.), pero en esta romería, la diversión se limita a actividades sencillas y populares.

vitación a no quedarse fuera, a entrar en el círculo, es evidente. Es una tarea femenina. Frente a la fuerza, la habilidad y la competición, características que aparecen en el juego masculino, encontramos en el baile un mundo con cara femenina : elegancia, ritmo e integración.

Esta separación ritual entre hombres y mujeres a nivel espacial y social se repite en otras expresiones colectivas (en la mesa, en la calle, en la iglesia, en la "soziedade"). A nivel ritual (espacio religioso, danza, etc.) está muy marcada. Expresa una distinción real entre tareas y espacios a ocupar en la sociedad rural vasca ²². A nivel de espacio festivo, esta misma distinción se mantiene.

La oposición entre los sexos (la creación social del género, se diría hoy), no es la única que se da al interior de esta sociedad. La existente entre *etxejoaunak* y *mutilzaharrak*, entre adultos y niños, entre vida de *baserri* y trabajo en la fábrica, entre vecinos del barrio y los otros, son también importantes. En la fiesta, todas estas distinciones desaparecen. En cuanto espacio liminar, lo estructural se diluye. En otras fiestas (sobre todo en las *herriko-jaiak*), los personajes ausentes de la vida social (presos, fallecidos) o los menos importantes (*mutilzaharrak*, niños) tienen un lugar de privilegio. La fiesta es un momento de integración social. Sin embargo, la separación ritual hombre/mujer, así como la existente entre profano/sagrado, se mantienen y se manifiestan fuertemente a nivel de rito, de celebración y de diversión.

d) Egun bete: pasar el día entero de fiesta

Para los vecinos del valle, ir de romería es dar su tiempo sin prisas. Es un día de celebración. Hay que dar todo el día a la fiesta. Se almuerza, se come y se merienda en la montaña. El ritmo agrícola exige saber esperar, ser paciente. Este ritmo reaparece en las fiestas.

En el pasado, pastorear las ovejas "de sol a sol" ²³, así como el trabajo en la montaña (cortar helechos, hacer carbón o acarrear leña) significaba salir temprano por la mañana y volver tarde al anochecer. Hoy en día las cosas han cambiado. Se va al monte después de comer, a echar una ojeada al rebaño para ver por dónde anda y si hay que cambiarle de pastos, se va a hacer las entresacas con el *land-rover* y se vuelve para el mediodía a casa. En las romerías, la gente no tiene prisa. Al atardecer, si refresca o hace mal tiempo, los vecinos que han preparado la fiesta, vuelven a barrio y cenan juntos en la sociedad gastronómica.

Hacer la fiesta todo el día es una característica de la sociedad tradicional del valle (*egun bete*). En las *herriko-jaiak* actuales, lo importante es pasar la noche de fiesta (*gau-pasa*). Las comunicaciones, los coches y el ritmo de trabajo han modificado los tiempos de fiesta de las gentes del valle. Antes era el ritmo solar y laboral los que imponían las condiciones y las normas de celebración. Consagrar unos días especiales con sus tiempos y espacios específicos de fiesta era indispensable para renovar la ciclicidad del trabajo agrícola.

22. Del Valle (1983) y Urbeltz (1978) han mostrado la importancia de la utilización del espacio para comprender el papel de la mujer en la sociedad tradicional vasca. Aunque se insiste en la dualidad entre privado/público, entre interior/exterior, yo prefiero hablar de complementaridad y de integración. Urbeltz habla de bi-polaridad. Las fiestas del valle de Aramaio nos ofrecen ricos aportes para una comprensión del papel de los sexos en espacios compartidos pero comprendidos y simbolizados de forma diferente.

23. En los conflictos entre valles vecinos por el control de los pastos, la condición más indispensable para poder ejercer el derecho de *compascuidad* era sacar los rebaños de casa por la mañana, custodiarlos con vara de pastor (no menor de 16 años) y volver con ellos a casa por la noche (de sol a sol). Es una costumbre que se encuentra en todos los Pirineos.

Esta dimensión de “día entero” se repite en muchas manifestaciones conviviales. En las salidas a la montaña de los mutilzaharrak, el día comienza con el amarretako. Después de un largo paseo en busca de las cabras a las que hay que marcar, se vuelve a la sociedad gastronómica de la montaña para comer, jugar a las cartas y descansar. Al atardecer, la celebración continúa en la sociedad de uno de los barrios del valle. La fiesta ocupa el día entero. La manifestación de abundancia y de gratuidad presente en toda fiesta, debe ser vivida hasta el último momento.

c) La re-identificación social en un espacio de montaña

La fiesta de San Cristobal es una de las muchas que el valle de Aramio celebra en verano. Es una romería a la que acude gente de todo el valle, pero es la romería de la anteiglesia de Ullibarri. Como las demás, esta anteiglesia tiene su “herriko-jaiá” y participa en las romerías del valle (Marixeka y Andramari de Ibabe) y de la región (Urkiola y Arantzazu). Tiene, asimismo, su fiesta-txiki, San Esteban, expresión de la relación baserri-auzo-sacralidad. Todos estos espacios son ritualizados y sacralizados. La romería de S. Cristobal es la expresión religiosa de su relación comunitaria a la montaña. En ella, los elementos privilegiados en la vida social del pasado (baserri-auzo-basoe) se hacen presentes para renovar la relación cultural a un espacio, a unos ritmos y a unos usos del espacio de montaña y para renovar al mismo tiempo la estructura y el funcionamiento de la sociedad. Yo he sostenido en otro lugar (1992) que la estructura fundamental de la sociedad rural vasca es tripartita: –a nivel doméstico (la unidad mínima de organización social), –a nivel de barrio (relaciones de vecindad) y, –a nivel de montaña (relaciones de valle). Esta es una forma de adaptación que podemos encontrar en lo Pirineos y en otras partes de Europa. En el territorio histórico vasco se da de forma jerarquizada a partir de la centralidad del caserío. El habitat humano (habitación permanente, terrenos de labor, huerta, iglesia, cementerio) no se entiende, sin embargo, sin los terrenos de montaña.

Si queremos comprender el proceso que, en las últimas décadas, ha seguido la sociedad rural vasca, hay que mirar a la montaña. En ella encontramos los elementos fundamentales del cambio socio-cultural. Si, en el momento actual, queremos comprender cómo las sociedades de montaña del medio rural vasco intentan reconstruirse social y culturalmente, tenemos que mirar, de nuevo, a la montaña. El estudio de las fiestas desde una perspectiva identitaria nos aporta elementos muy clarificadores. Romerías como la de S. Cristobal nos dan claves de comprensión de un proceso que se repite por todo Euskalherria. El abordar los aspectos espaciales, sociales y rituales del fenómeno es indispensable para comprenderlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARPAL, J.

1979 *La sociedad tradicional vasca en el País Vasco*. Donostia, Aramburu.

1985 “Solidaridades elementales y organizaciones colectivas en el País Vasco (Cuadrillas, txokos, asociaciones)” in BIDART, P. éd. *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*, Université de Pau et CNRS, 129-154.

AUGUSTINS, G.

1989 *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysaneries européennes*, Nanterre, Société d'ethnologie.

- BIDART, P. ed.
1989 *Société, Politique, Culture au Pays Basque*, Donostia, Elkar.
- DASSANCE, M.L.
1927 "Ustaritz, ses Assemblées, son tribunal" in GURE HERRIA, 1927 : 114-129; 193-208.
- DEL VALLE, T.
1983 "La mujer a través del análisis del espacio : Utilización y significado", in LURRALDE, 6 : 251-270.
- DUMONT, L.
1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris, Eds. du Seuil, Col. Points.
- DOUGALSS, W. A.
1977 *Echalar y Murélagu : oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*, San Sebastian, Auñamendi, 2 vols.
- ELEJALDE, J.M.
1989 *Ayer y hoy del valle de Aramaiona*, Vitoria-Gasteiz, Arabako Foru Aldundia.
- FABRE, D.
1989 "Le symbolisme en question" in SEGALEN, M. *L'autre et le semblable*, Paris, CNRS, 61-78.
- GARAYO, J.M.
1992 "Los montes del País Vasco", in AGRICULTURA Y SOCIEDAD, 65, Oct.-Nov. 121-144.
- GARCIA FERNANDEZ, J.
1975 *Organización del espacio y economía rural en la España Atlántica*, Madrid, S. XXI, Eds.
- GOMEZ-IBÁÑEZ, D. A.
1975 *The Western Pyrenees. Differential Evolution of the French and Spanish Borderland*, Clarendon Press, Oxford.
- GOODY, J.
1988 *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GUIGNEBET
1957 *El cristianismo medieval y moderno*, F.C.E., Mexico.
- GREENWOOD, D.J.
1978 "La desaparición de la agricultura en Fuenterrabía, en DOUGLASS, W.A. ed. *Los aspectos cambiantes de la España rural*, Barcelona, Barral, 59-85.
- HARTSUAGA, J.I.
1987 *Euskal Mitologia Konparatua*, Donostia, Kriselu.
- LEFEBVRE, Th.
1933 *Les modes e vie dans les Pirénées Atlantiques*, Paris, Armand Colin.
- MARTINEZ, J.
1992 "Espacio y fiesta, un ritual de identificación comunitaria, la "basabisita" (Inspección de límites de los vecinos de Otxandio (Bizkaia), in KOBIE, Nº 6 : 1992/3 : 37-44.
1992 *Les rapports de voisinage et les nouvelles formes de sociabilité a Aramaio (Araba, Euskalherria)*, Tesis Doctoral, E.H.E.S.S. (Microfilm en la Biblioteca de la UPV, Campus de Vitoria-Gasteiz).
1995 "Religión y medio rural. Retos y perspectivas", in Kepa Fernandez de Karrinoa, ed. (1996) *Antropología y diseños rurales, Campesinos, Bienestar Social y Antropología*, Vitoria-Gasteiz, Escuela Universitaria de Trabajo Social, EHU/UPV:199-218.
1996 *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural* (Valle de Arana –Araba– Euskal Herria), Bilbao, Desclée de Brouwer.
- MOGUEL, J. A. de
1981 *Peru Abarca*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca.

- PITT-RIVERS, J.
1989 "Quelle ethnologie pour les sociétés contemporaines, demain?" in SEGALLEN, ed. *L'autre et le semblable*, Paris, CNRS, 205-212.
- RUIZ URRESTARAZU, E.
1995 "Una perspectiva geográfica. Leoncio Urabayen", in INVER, ed. *Pensamiento agrario vasco. Mitos y realidades (1766-1980)*, Servicio de Publicaciones de la UPV, 241-263.
- SERMET, J.
1973 *La frontière des Pyrénées et les conditions de sa limitation*, Pyrénées, Les Amis du livre Pyrénéen, Lourdes.
- SCHMITT, J.C.
1976 "Religion populaire et culture folklorique" in ANNALES E.S.C., 31 année, n° 5, Set.-Oct. 1976 : 941-953.
- TURNER, V.
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press
- TRUEBA, A.
1870 *Bosquejo de la organización social de Bizkaia*, Juan E. Delmas, Impresor, Bilbao.
- URBELTZ, J.A.
1957 *Dantzak. Notas sobre las danzas tradicionales vascas*. Mondragon, Caja Laboral Popular.
- URZAINQUI, A.
1990 *Comunidades de montes de Gipuzkoa. Las Parzonerías*, Donostia, Universidad de Deusto.
- WEBER, M.
1982 *La ville*, Paris, Aubier.