

# El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales

(The mountain of pilgrimages. Ernio and the polisemy of their rituals)

Homobono Martínez, José Ignacio

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

Apdo. 644. 48080 Bilbao

ciphomaj@g.ehu.es

Recep.: 17.05.01

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 481-521]

Acep.: 09.01.03

---

*Las romerías al monte Ernio (Gipuzkoa) cuentan con extenso calendario, amplio ámbito y numerosa concurrencia. Vehiculan símbolos y expresiones de religiosidad popular, sin mediaciones eclesiales; porque la sacralidad de Ernio radica en la propia montaña. El proceso de secularización potencia sus dimensiones profanas: comensalidad, baile tradicional e identificación con la naturaleza; además de las propias de una religión civil étnica y nacional.*

*Palabras Clave: Ernio. Romerías. Montaña. Religiosidad popular. Ritual. Símbolo. Communitas. Secularización.*

*Ernio mendiko (Gipuzkoa) erromeriek egutegi zabala dute, eremu handia hartzen dute eta jende asko erakarri ohi dute. Herri erlijiozkotasunaren sinboloak eta adierazpenak bideratzen dituzte baina eliz bitartekotzarik gabe, zeren eta Ernio sakralitatea mendian berean baitatza. Sekularizazio prozesuak indartu egiten ditu horren alderdi profanoak: mahaikidetasuna, dantza tradizionala eta naturarekiko identifikazioa, bai eta erlijio zibil etniko eta nazionalari dagozkionak ere.*

*Giltza-Hitzak: Ernio. Erromeriak. Mendia. Herri erlijiozkotasuna. Erritua. Sinboloa. Communitas. Sekularizazioa.*

*Les pèlerinages au mont Ernio (Gipuzkoa) sont nombreux, concernant des classes sociales différentes et comptent sur une nombreuse assistance. Ils véhiculent des symboles et des expressions de religiosité populaire, sans médiations ecclésiastiques car le caractère sacré d'Ernio réside dans la montagne même. Le processus de sécularisation favorise ses dimensions profanes: convivialité, danse traditionnelle et identification avec la nature, en plus des dimensions propres à une religion civile ethnique et nationale.*

*Mots Clés: Ernio. Pèlerinage. Montagne. Religiosité populaire. Rituel. Symbole. Communautés. Sécularisation.*

*A Luis Pedro Peña Santiago (1933-1994), experto conocedor de nuestras montañas y fiestas tradicionales, particularmente de éstas de Ernio. Y a Elisée Reclus (1830-1905), sabio guía por los senderos de La Montaña y de la libertad. In memoriam.*

## INTRODUCCIÓN

Las características definitorias de las romerías al monte Ernio presentan particularidades más que suficientes como para configurar un caso singular, sin parangón posible en el sistema festivo vasco y con escasos paralelismos en la tipología romera occidental. En primer lugar destaca lo atípico del espacio festivo, ya que estas romerías se celebran en la cumbre de una montaña, sin que la misma esté rematada por ninguna ermita ni santuario, aunque coronada por numerosas cruces. Ernio es ciertamente un espacio sagrado, pero cuya sacralidad –reforzada por un halo legendario– reside en la propia montaña, sin que la primaria mediación simbólica de la cruz haya dado lugar a un desarrollo arquitectónico más complejo. Característica que compartió con un reducido número de romerías en las cumbres de Gipuzkoa<sup>1</sup>; en todas las que este símbolo –inicialmente de piedra– se eleva sobre una cima rocosa, en cuyas proximidades se encuentran monumentos megalíticos. Todo lo cual parece sugerir que nos hallamos ante supervivencias del culto a una hierofanía pétreo. Las romerías de referencia cuentan, además, con el mayor de los ámbitos territoriales para este tipo de expresiones festivas en su territorio histórico, siendo también unas de las más concurridas de Euskal Herria<sup>2</sup>.

Singularidad espacial reforzada en su dimensión temporal por coordenadas aún más desusadas. Resulta frecuente que una romería, celebrada el día de su

---

1. José Miguel de Barandiarán (*Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore [A.E.F.]*, II [1922]: 128-9) informa de otras romerías a cumbres en las que se levanta una o varias cruces. Una de ellas es la de Elordi, en Lastur (Itziar); y también las de Arbill (Deba), Endoiza (Arrona) e Irukurutzeta (Bergara-Azkoitia-Elgoibar). Él mismo y otros colaboradores del A.E.F. hacen extensivas estas características al Aitzgorri, si bien en este caso la ermita del Santo Cristo existente en su cima priva de protagonismo al símbolo del Crucificado (IV [1924]: 108; *Obras Completas*, I [1972]: 97). Romerías locales, a base de comensalidad intradoméstica, visita a la cruz de la cumbre y baile al son del txistu o del acordeón en un prado próximo. Otro caso similar, del que da noticia Luis-Pedro Peña Santiago, es el de la ermita y romería de Santa Cruz de Aitzorrotz (Bolibar); o la que se celebra el día de la Trinidad al monte Oleta (955 m.), en Aginaga de Azkoitia, en cuya “cumbre hay ahora colocada una cruz de hierro”, para añadir: “Antaño solían ser frecuentes estas romerías en las cumbres de las montañas y en los collados, generalmente encrucijadas de caminos entre villas y valles, o lugares próximos a ellos”. (1973: 14-15 y 110-111). También el monte Pagoeta o *Ernio Txiki* (714 m.), enfrente del propio Ernio, está coronado por una gran cruz –erigida por la *Euzko Etxea* de Zarautz y bendecida el 2-VI-1935– más otras menores del viacrucis; hasta allí acuden en rogativa vecinos de Urdaneta y otros barrios de Aia el primer domingo de junio.

2. Por la extensión de su ámbito, resultan comparables con las romerías de: San Urbano de Gasque (Navarra), Santa Eufemia de Urregarai y Ntra. Sra. de Begoña (Bizkaia), Ntra. Sra. de Arantzazu (Gipuzkoa), Santa Teodosia y San Prudencio (Álava). Y por su concurrencia, con las de Begoña, Arantzazu y San Prudencio, así como con las de Santa Águeda (Barakaldo) y Madalenak (Bermeo/Elantxobe), más la cívica de Olarizu, en Vitoria-Gasteiz (Homobono, 1982: 98-100; 1989: 436-9 y 455-9; 1990b: 297-300; 1999).

advocación santoral correspondiente, se repita al domingo siguiente; pero en ningún caso que cuente con un calendario de cinco o seis celebraciones estivales consecutivas, más la correspondiente al Viernes Santo. Por otra parte, la masiva afluencia de las dos últimas jornadas va desplazando al referente original de la festividad litúrgica de San Juan Degollado (28 de agosto), despojando a las romerías de la cobertura de religiosidad eclesial que le proporcionaba tal advocación. La práctica ausencia de expresiones formales de religiosidad y el énfasis en las de religiosidad popular, sin mediación eclesial ninguna, es un rasgo que contribuye a singularizar la que nos ocupa de otras romerías. Interviene en la misma un complejo simbólico-ritual integrado, además de las cruces –estáticas o votivas– y sus viacrucis (*calvarios*), por aros metálicos, cintas (*galartzuak*), abluciones rituales, fuego y rollos de cera (*bidumenak*); vehículos de sanación mediante el contacto con la sacralidad que representan y/o transfieren en el imaginario tradicional.

Con el arrollador avance de la secularización, adquieren mayor relieve los siempre importantes actos profanos o lúdicos de estas festividades: la comensalidad romera en las cantinas de Zelatun y en la venta de Iturriotz, así como el baile tradicional. Y también la identificación con la naturaleza, expresada como práctica del montañismo; en abierta dialéctica ésta con la celebración de *estropadak* (regatas) y competiciones de *segalaris*. Con la tradición evocada y reinventada, con las raíces de la identidad étnica en suma, y en clave de religiosidad secular<sup>3</sup>.

Particularidades todas que confieren significativa relevancia al estudio de estas romerías. A pesar de que a sea difícil añadir algo sustantivo a la minuciosa descripción etnográfica ya efectuada (Peña Santiago, 1966 y 1973), salvo su actualización y crítica, cabe esperar que nuestro análisis contribuya a verificar las interpretaciones esbozadas con anterioridad, así como a validar nuevas hipótesis explicativas.

## 1. EL TERRITORIO Y SU CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA

### 1.1. El macizo de Ernio

La accidentada orografía del macizo, al que da nombre la montaña que nos ocupa, se eleva sobre el centro del territorio histórico de Gipuzkoa. Las cumbres del propio Ernio (1.075 m.), Erniozabal (1.010 m.) y Gazume (997 m.) constituyen su núcleo próximo a Tolosa, la antigua capital foral. Pero sus estribaciones menores se prolongan hasta las inmediaciones de Azpeitia, Andoain

---

3. De ahí su más neta connotación multifacética y polisémica, dinámica, dialéctica y ambigua. Cabe recordar, no obstante, que mediante la ritualidad religiosa se comunican mensajes no sólo relacionados con lo sobrenatural, sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, las identidades colectivas, en suma con el sistema cultural en su conjunto (Rodríguez-Shadow y Shadow, 2000: 20).

y Zarautz<sup>4</sup>. En líneas generales, esta sierra se extiende entre las cuencas de los ríos Oria y Urola, llegando a asomarse a la propia costa y delimitando comarcas funcionales. Su alineación N.-S. separa al Oria Medio del Urola y de Kostaldea, mientras que la que se extiende de O. a E. separa esas dos grandes zonas de perfiles imprecisos que son Beterri y Goierri (Peña Santiago, 1981 y 1982).

Su accidentado relieve calizo resulta poco apropiado para el hábitat humano, incluso para el vinculado a actividades agropecuarias. Los citados núcleos industriales y portuarios se sitúan en la periferia del macizo y su atracción, sumada a la que ejerce la colindante comarca metropolitana de Donostialdea, es la causa de que muchos caseríos de las abruptas zonas altas se vayan abandonando. El pastoreo de la zona es sedentario, pero el collado de Zelatun (859 m.), entre Gazume y Ernio, es lugar de paso en la ruta de transtermitencia que recorren los rebaños ovinos entre Kostaldea y las sierras de Aralar y Urbasa. Mientras retroceden los pastizales, los usos forestales se van haciendo dominantes, sobre todo los de *pinus insignis* o de alerces. En la ladera norte sobreviven pequeños bosquetes de hayas, y anecdóticos robles y castaños. Y también aquí se han implantado zonas de esparcimiento naturalístico, turismo patrimonial y ecológico<sup>5</sup>.

La ruta principal de acceso por carretera atraviesa el corazón de la sierra por su vertiente N., desde Orio y Zarautz hasta Billabona y Andoain, pasando por Aia, el puerto de Andazarrate (489 m.) y Asteasu. Eje central en torno al que se vertebran una serie de ramales viarios, entre ellos el que conduce desde Andazarrate hasta la ermita y venta de Iturriotz (590 m.). También ha sido asfaltado el camino que a partir de Errezil, en la ladera S. Y carretera de Azpeitia a Tolosa, conduce hasta las inmediaciones del caserío Odria (596 m.). Pero también se accede a Ernio desde Alkiza, Bidania y otros puntos.

## 1.2. Protohistoria y antigüedad: megalitos y leyendas

La actividad pastoril y la propia presencia humana en el macizo se remontan a milenios atrás en la historia y en el imaginario. La cueva de Altxerri, con sus pinturas rupestres, constituye un buen testimonio, revalidado por las excavaciones efectuadas en las de Erraila y Amalda. Por lo que respecta a monumentos megalíticos, destaca el de Zاراingo Ordeka (660 m.), situado entre la venta de Iturrioz y el collado de Zelatun. A escasa distancia del primero de estos puntos, en el lugar de Otagain (627 m.), se encuentran los restos de otro dolmen; y un tercero cerca de la cumbre de Belkoain (488 m.). Estos megalitos, junto con los del cordal de Zarate y Andatza, constituyeron otros tantos hitos en una ruta de

---

4. Véase el mapa de Imanol Goikoetxea: *Ernio. Eskala 1: 25.000*. Arantzadi Zientzi Elkarte, 1982.

5. Como las zonas de picnic, la reconstruía ferrería-museo de Agorregi y el Parque Forestal de Pagoeta, con sus 1.000 Has. de bosques y pastos, creado por la Diputación Foral en 1982 y declarado parque natural en 1998; todos ellos en el municipio de Aia, y en una de las vías principales de acceso a Ernio.

transhumancia pastoril ya desde la protohistoria, y después también de peregrinaje<sup>6</sup>. Por encima de cualquier función patrimonial o simbólica ejercen otra más utilitaria: la de mojón divisorio entre jurisdicciones. Otagain deslinda los términos municipales de Aia y Asteasu, mientras que Zaraingo Ordeka es uno de los mojones que delimitan la divisoria entre este último pueblo y Larraul. Pero el imaginario popular se centra en los pequeños castros o fortalezas de Mendikute (816 m.) e Intxur (743 m.), en la ladera meridional. En las leyendas populares de la zona y sus aldeaños, se los designa como fortaleza de la resistencia anti-romana o como morada de los míticos *jentillak* o gentiles<sup>7</sup> (Peña Santiago, 1981), al igual que sucede con las cuevas o minas del galaico Pico Sacro por antonomasia. Donde los relatos legendarios cultistas ubican la morada de un dragón, y las populares un pazo en el que habitan los *mouros* (gigantes) custodiando oro y joyas (Cebrián, 1982: 27, 31; Carré, 1983: 201-205).

Pero no es solamente la cultura popular la que ha contribuido a rodear al Ernio de un halo legendario. Toda una saga de tratadistas, desde Lope de Isasti en el siglo XVI hasta Larramendi en el XVIII, ubican en cada recodo del Hirnio épicas luchas de los heroicos resistentes vasco-cántabros contra los romanos invasores. El testigo lo recogió en el XIX la escuela del fuerismo posromántico, como en la leyenda patriótica *Los Cántabros*, incluida en las *Tradiciones Vasco-Cántabras* (Tolosa, 1866), de Juan V. Araquistain. Por encima de cualquier criterio estético, y con olvido del rigor histórico, estas leyendas se utilizan explícitamente como agentes de conformación de la conciencia colectiva (Juaristi, 1998: 53-56, 155-160, 204). Con un proceso mitificador de la hipotética independencia originaria cada vez más explícito, a medida que pasan a comienzos del siglo XX al primer nacionalismo vasco<sup>8</sup>. Este legendario épico de una montaña como bastión de la resistencia autóctona<sup>9</sup>, que ha llegado a impregnar la literatura oral e incluso el ensayo<sup>10</sup>, no es exclusivo de nuestro ámbito<sup>11</sup>.

---

6. Véase Juan San Martín: "Hallazgo de una estación megalítica en el macizo de Ernio". En: *Pyrenaica*, núm. 1 (1966); pp. 30-36. También J.M. Barandiarán: *El mundo en la mente popular vasca*. San Sebastián: Auñamendi. 1972; t.I, pp. 178-180.

7. Barandiarán (A.E.F., IV [1924]: 169 y ss.), ha subrayado la importancia que para el imaginario de la sociedad tradicional desempeñaba esa precisión topográfica. Asignando un relato numinoso a cada parcela del espacio cotidiano, las leyendas ganaban en verosimilitud.

8. Así, en palabras de Emiliano de Arriaga (1913: 8): "Antes que los extranjeros, habrán de subir a las cumbres del Irnio las aguas del Océano; y mientras alienten los vascos, de sus hogares serán dueños, independientes y libres...".

9. Los únicos indicios de asentamientos romanos en esta zona pudieran ser los restos materiales de su cultura. Y los existentes en torno a Mendikute son de dudosa filiación: a) calzada en el pago de Insurbe; b) restos de un castillo; c) mina de galena argentífera; d) el propio topónimo de Mendikute = ¿Mons Acutum? (Cfr. Ignacio Barandiarán: *Guipúzcoa en la Edad Antigua*. San Sebastián, 1976; p. 84).

10. Como los versos que dedicara a esta temática el bertsolari *Txirrita* (Odriozola, 1976: 26-27). En Unamuno las referencias a la supuesta gesta del Irnio son recurrentes, e incluso utiliza como figura metafórica del acceso del pueblo vasco a la civilización, la industria y el comercio, la del descenso desde el Irnio de esta altiva raza de montañeses (Juaristi, 1998: 249).

11. Ciertos autores identifican el monte Medo (Ourense), con el legendario Medulio, donde galaicos y lusitanos habrían resistido tenazmente a las huestes romanas. En esta montaña existe el santuario de Nosa Señora dos Milagros, que también es meta de romeraje (Cfr. V. Risco: "Etnografía: cultura espiritual". En: *Historia de Galicia*. Madrid: Akal, 1979, vol. I, pp. 396-8; J. V. Sueiro y A. Nieto: *Galicia. Romería interminable*. Madrid: Penthalon, 1983, pp. 213-6; Carré, 1983: 156-7; Fraguas, 1988: 201-5).

La moderna historiografía, desde hace más de un siglo, desecha la identificación de la Cantabria prerromana con el actual País Vasco<sup>12</sup>, deslegitimando así la idea de que la guerra cántabra se desarrollara en las inmediaciones del monte Ernio; que sí ha sido escenario de acciones bélicas más recientes. Como la escaramuza sostenida en “la cima de Santa Cruz de Hernio” el 19-VII-1872, durante la segunda Guerra Carlista<sup>13</sup>, entre fuerzas liberales con base en Tolosa y la partida de Soroeta, lugarteniente de Santa Cruz (Archivo Foral de Bizkaia: carp. 70, leg. 7). Pero una difusa memoria colectiva, que discurre por caminos paralelos a los de la memoria histórica fehaciente, ubica en esta montaña veinte siglos y cien generaciones de antepasados velando la identidad étnica. No son de extrañar las leyendas en torno al hallazgo de cadáveres en sus cuevas, ni carece de fundamento la hipótesis de la romería como culto a los muertos.

### 1.3. Por los caminos e hitos de la historia

El macizo de Ernio y sus comunidades humanas permanecen relativamente ajenas a influencias exteriores, hasta el punto de que ni tan siquiera penetran en el mismo actividades industriales como las ferrerías, plenamente integradas en el modo de vida tradicional. Y, sin embargo, durante todo el medioevo Ernio formará parte de la ruta más importante de la provincia, cuando las calzadas cruzaban la complicada orografía de las montañas. Por aquí atravesaba la ruta jacobea principal de Gipuzkoa, por la que luego transitarían pastores, contrabandistas y guerrilleros. Penetrando en el macizo por el puente de Zubieta, los viajeros llegaban a la venta de Zarate, continuando por Andazarrate para alcanzar Iturriotz, venta situada en una encrucijada; y luego el collado de Zelatun, optando allí entre descender a Azpeitia por la venta de Etumeta o bien proseguir hacia Álava, atravesando el legendario Murumendi y el túnel de San Adrián<sup>14</sup>.

Las comunidades locales ernioarras se mantienen al margen de las luchas de banderizos que ensangrentarán Gipuzkoa durante el siglo XV. Mientras que las restantes zonas rurales se irán incorporando al ámbito jurisdiccional de las villas, muchos pueblos de Ernio prefieren mantenerse al margen de un cambio que altera la organización tradicional del territorio. De las tres alcaldías mayores que agrupan a las comunidades rurales independientes, dos se constituyen en la zona. La de Sayaz, integrada por las aldeas de Aia, Beizama, Goiaz, Errezil y Bidania; y la de Aitzondo, compuesta por Asteasu, Larraul, Sorabilla y Astigarra. El precio a pagar será la designación real de sus alcaldes mayores entre los

---

12. Un balance de esta cuestión lo efectúa J. Gz. Echegaray: “Algunos aspectos menos conocidos de la polémica sobre los límites de Cantabria”. En: *Estudios Vizcaínos* (Bilbao), núms. 9-10 (1974); pp. 23-43.

13. La mentalidad popular asocia también el hallazgo de cadáveres en las grutas con esta guerra y otras contiendas. Un anciano informante de Errezil me contó cómo, a comienzos del siglo XX, habiendo descendido su hermano a una sima de Ernio en busca de unas ovejas que se habían precipitado en ella, encontró cadáveres momificados de personas que habían sido arrojadas allí.

14. Cfr.: M. Lekuona: “Hablando de rutas y vías de Guipúzcoa”. En *Boletín R.S. Vascongada de Amigos del País*, XX [1964], pp. 33-41.

principales linajes guipuzcoanos hasta que, en 1563, los vecinos acostumbrados a deliberar en concejo abierto consiguieron desembarazarse de tan antidemocrático sistema. A partir de 1651, cada pueblo nombró su propio alcalde ordinario, pese a lo cual continuó la unión para designar un representante común ante las Juntas de la Provincia. Las juntas particulares de esta unión se celebraban en la ermita de San Juan Bautista de Iturriotz (Odriozola, 1976: 21-25).

Otros pueblos de las estribaciones del Ernio, más permeables por su ubicación geográfica, decidieron acogerse a la jurisdicción de la villa de Tolosa para librarse de los desmanes banderizos, pero cediendo a ésta solamente una parte de sus competencias. Más tarde, a través de un proceso de desanexiones que se prolongarán hasta 1803, Alkiza, Anoeta, Hernialde, Zizurkil, Albiztur y Aduna obtienen la condición de villazgos plenamente independientes<sup>15</sup>.

Sin industria tradicional, pero con una de las rentas agrarias más altas de la provincia, esta comarca permanecerá al margen de los conflictos sociales que jalonan el irresistible ascenso del capitalismo mercantil, como las *matxinadas* del siglo XVIII<sup>16</sup>.

De todas las ventas de la sierra, Iturriotz era y es sin duda la más frecuentada, durante los más de mil años que aseguran sus actuales dueños que lleva abierta. En una habitación de la Venta existe una inscripción enmarcada que afirma, en euskera, cómo San Ignacio durmió en ella en su viaje desde París a Azpeitia, en 1535 (Peña Santiago, 1973: 163-4). Hasta finales del siglo XVIII fue un importante hito en la ruta de los arrieros desde la costa al interior de Gipuzkoa, o hacia Francia. Pero, cuando el científico viajero Guillermo de Humboldt pasa por Iturriotz, califica el camino entre Azpeitia y Asteasu como un “sendero solitario, de ordinario tan sólo visitado por contrabandistas y algunos pocos campesinos”<sup>17</sup>.

A pocos metros de esta venta está la ermita de San Juan de Iturriotz, cuya llave conservan los venteros, de la que sus primeras referencias documentales se remontan al año 1541 y que gozó de gran predicamento (Peña Santiago, 1975: 166-8; Agirre y Lizarralde, 2000: 25-27). Teniendo en cuenta su ubicación en el centro de la sierra, además de su condición de antesala del Ernio, no resulta difícil comprender los motivos por los que en torno a este conjunto de venta y ermita se han organizado desde antiguo transacciones materiales y espirituales. Aquí se celebraba anualmente –el día de la Ascensión– una feria general que fue suprimida, por acuerdo de las Juntas de Villafranca en 1727, por celebrarse en despoblado, siendo trasladada a Aia.

---

15. Proceso estudiado por P. Gorosabel: *Bosquejo de las antigüedades, gobierno, administración y otras cosas notables de la Villa de Tolosa, 1853*. Cizúrquil: Impr. de Pedro Arístegui, 1956.

16. Aunque durante la *matxinada* de 1766 los contingentes armados de la burguesía urbana y de la nobleza confluyen en la histórica encrucijada de Iturriotz, en su expedición punitiva contra los rebeldes.

17. G. Humboldt: *Los vascos*. San Sebastián: Ediciones Vascas, 1979; p. 207.

Como en otros puntos de la geografía vasca, ermita y montazgos vecinos permanecían indivisos y compartidos como territorio mancomunado entre los pueblos de Aia, Errezil, Bidania, Goiaz y Albistur, sirviendo aquélla como punto de reunión de la unión de Sayaz, integrada por éstos más el de Beizama (Murugarren, 1975: 103). Comunidad que no estuvo exenta de puntuales aunque reiterados conflictos y altercados<sup>18</sup>. Estas poblaciones vecinas tampoco llegaron a un acuerdo en 1783 para contribuir solidariamente a los gastos de reparación de la ermita. Poco después, en 1792, los copropietarios decidieron proceder a la división de los montes comunales, reparto que también fue ocasión de controversias<sup>19</sup> (Odrizola, 1975: 52 y 69). Actualmente Iturriotz es el vértice donde convergen las jurisdicciones de los municipios inmediatos, de forma que la venta está ubicada en Aia, la explanada aneja en Asteasu y la ermita en Errezil. Sin embargo, ésta pertenece a la demarcación parroquial de San Pedro de Aia.

La práctica del deporte constituye en nuestros días uno de los mecanismos de sublimación de la agresividad. Para los segmentos rural y marítimo de la sociedad vasca, las propias actividades laborales dan origen a expresiones deportivas, los *herri kirolak*. En la división territorial de las labores agropecuarias del ámbito atlántico vasco, corresponde a Iturriotz ser el centro de una extensa zona en la que surgen los mejores *segalaris*, por lo que también es uno de los principales escenarios de sus competiciones, las *sega apustuak*; celebradas en las campas de Trintxaleku o Aribarrutia concentrándose más de 6.000 personas para presenciar alguno de estos desafíos. Se trata de un público amante de las expresiones culturales de raigambre tradicional, muy afín al de las romerías de referencia, con las que en ocasiones coincide el acontecimiento deportivo.

## 2. LAS ROMERÍAS

### 2.1. Días y ámbitos

En la sociedad tradicional el hombre estaba más vinculado al medio natural que al técnico, y en su ánimo pesaban más las creencias que las razones; no existiendo, por otra parte, una estricta división entre tiempo de trabajo y de ocio; cualquier día del año era adecuado para acudir al Ernio –o a un santuario– en peregrinación votiva. Y así lo hacían numerosos guipuzcoanos, individualmente o en pequeños grupos de familiares o vecinos, a modo de continuo

---

18. El pueblo de Albistur, que obtuvo el villazgo en 1617, no se agregó a esta unión de Sayaz hasta 1651. Entretanto, sus relaciones con el resto de la mancomunidad no fueron muy cordiales. En 1544, con motivo de una procesión a San Juan de Iturrioz el día de la Ascensión, la presencia del alcalde de Albistur con “vara alta de justicia” en la ermita, en Ernio y en Zelatun provocó un altercado con los de Aia y Errezil, que se saldó con un muerto y un herido del pueblo transgresor (Cfr. P. Gorosabel: *Diccionario Histórico-Geográfico de Guipúzcoa*. San Sebastián, 1862; pp. 13-14. También (Odrizola, 1975: 25 y 51-2) y (Murugarren, 1974: 101-3).

19. Todavía en 1928 el municipio de Errezil se oponía a que la ermita disfrutara de unos terrenos en Gazume (Aia), fallando en sentido contrario el arbitraje del Obispado de Vitoria (*Memoria del año 1928*. Beasain: Ayuntamiento de la Universidad de Aya, 1928; pp. 9-10).

goteo<sup>20</sup>. Esporádicamente se ha celebrado en la cumbre algún ritual de paso, única ocasión para los actos litúrgicos<sup>21</sup>. Pero, al margen de prácticas individuales, las romerías siempre se han celebrado en determinadas fechas. Antaño, la principal fue la que tenía lugar el 29 de agosto, festividad de la Degollación de San Juan Bautista, denominada popularmente *San Juan Txiki*. Conmemoración que se trasladaba al domingo siguiente si aquél era día de labor. A continuación, se celebraban otras tantas romerías consecutivas durante los cuatro o cinco domingos de septiembre.

Esta primer día, el ámbito de procedencia de los romeros era básicamente supracomarcal. Acudían los pueblos de Kostaldea, desde Pasaia hasta Zarautz, con una leve pero importante penetración hacia el interior; cuyo vértice sur se situaba en Andoain y Sorabilla, incluyendo Oiartzun, Errenteria, Pasaia, Donostia - S.S., Igeldo, Hernani, Astigarraga, Lasarte, Zubieta, Usurbil, Aginaga, Orio, Zarautz y Zumaia. También había romeros del entorno inmediato -Aia, Errezil, Bidania o Alkiza-, así como del valle del Urola. Hasta hace unos 30 años, este era también el día elegido por la juventud de Zizurkil para acudir en romería al Ernio, mientras que los adultos de este pueblo preferían el último domingo de septiembre. Al grupo, integrado por unos 50 jóvenes de ambos sexos, le acompañaba el acordeonista que había intervenido en el *ollasku-joku* del tercer día de fiestas -17 de agosto-, en romería casi exclusivamente lúdica. Tras oír misa a las 6,30 h., la comitiva salía de Zizurkil, atravesando Asteasu y Larraul, ascendiendo hasta el collado de Erniotxiki (808 m.) y de allí a Zelatun, para alcanzar la cumbre del Ernio en algo menos de tres horas. El regreso lo emprendían por Iturriotz.

De acuerdo con mis informantes, al primer domingo de septiembre se le denominaba *Alkizarren Jaia*, puesto que ese día ascendían preferentemente los vecinos de Alkiza, pueblo situado en la vertiente E. del Ernio. Según Peña Santiago (1973: 167), los pueblos de Asteasu, Larraul, Bidania y Alkiza subían el segundo domingo después de las fiestas de este último, que se celebran el 8 de septiembre. Las restantes poblaciones del macizo también efectuaban su peregrinación durante alguno de los domingos de septiembre. Los del actual municipio de Bidegoian -Bidania y Goiaz- acudían a Ernio el tercer domingo de este mes.<sup>22</sup>

Debe existir una motivación latente que moviliza a las gentes de las villas lito-

---

20. Serapio Múgica constata la dificultad de salvar los últimos metros que preceden a la cumbre, recubiertos por la cera de las ofrendas (*Geografía General del País Vasco-Navarro*. Barcelona, s.d., t. [Gipuzkoa]; p. 14). Por su parte, D. Irigoyen menciona la costumbre de ir al Ernio "cuando aco-san los dolores" ("Ermitas e iglesias de Guipúzcoa", en *A.E.F.*, t. XIV (1934), p. 18).

21. Así, por ejemplo, el 20-VIII-1981 una joven pareja de Errexil -de una de las familias que por entonces vendían *zintak*- contrajo matrimonio en la misma. Muchos de los 218 invitados subieron hasta Zelatun en tractores engalanados con flores. La comida, para la que se asaron en *burduntzi* dieciocho corderos, se celebró en las cantinas de este collado, con animación a cargo de *aizkolaris* y *arrijasotzailles*.

22. Cfr. N. Goicoechea: *Mendigoizale. Montañas de Euskalerría II*. Bilbao: Villar, 1980; p. 140.

rales hacia Ernio, con preferencia o a la par que otras del Urola o del Oria, comarcas más cercanas a la montaña. Peña Santiago ha apuntado el paralelismo de los caminos de romeraje con las rutas tradicionales de transhumancia; pero la carencia de datos sistematizados de épocas pretéritas no permite pasar del terreno de la hipótesis. Otra connotación sugerente de la citada zona es su sensible coincidencia con la más densamente romanizada de Gipuzkoa. Y también el ser Iturriotz y sus inmediaciones un lugar de tránsito por la más importante ruta jacobea de Gipuzkoa, la que desde Irún se dirigía hacia Álava por el túnel de San Adrián (Lecuona, 1964).

Los ritmos temporales propios de la sociedad industrial han reducido esta correlación entre ámbitos territoriales y días de romeraje a niveles no significativos. Los pueblos inmediatos siguen optando por los últimos domingos, pero también la concurrencia de Donostialdea es más numerosa esos días, sobre todo durante los dos últimos; mientras que *San Juan Txiki* es la tercera romería por orden de importancia en la actualidad. El penúltimo domingo ha ido cediendo en importancia ante el último. Aunque, actualmente, ambos registran gran concurrencia, contando los dos precedentes con un número de romeros inferior. La mayor o menor afluencia está supeditada a los acontecimientos deportivos tradicionales. Ya hemos citado la influencia positiva de las apuestas de *segalaris*. Pero el número de romeros que acuden a Ernio está más condicionado por el calendario de las *estropadak* o regatas de traineras, que movilizan muchedumbres. Cuando los hábitos de esparcimiento moderno y los rituales de la tradición miden sus fuerzas, el vector resultante apunta hacia algún puerto, y ese día no todos los caminos conducen al Ernio.

El último de los domingos de septiembre he podido constatar –en 1986– la concurrencia de romeros procedentes de muchas de las poblaciones ya citadas por Peña Santiago<sup>23</sup>. Pero también otros de Donostialdea, del Urola, del Oria e incluso del Deba<sup>24</sup>. El ámbito de romeraje resultante se extiende de O. a E. por toda la mitad septentrional de Gipuzkoa, quedando tan sólo excluidas las zonas del Bidasoa y del Bajo Deba, y resultando ser –como ya se ha apuntado– uno de los más extensos del país.

Además de estas fechas estivales, también se asciende a Ernio el día de Viernes Santo. En esa ocasión, la romería reviste un carácter más estrictamente devocional, puesto que se intensifican las prácticas de religiosidad popular: rezo de *calvarios* (viacrucis), venta y uso de cintas y crucecitas, etc.<sup>25</sup>. Lo que no obsta para que también se desarrollen algunos aspectos profanos de la festividad,

---

23. Oiartzun, Erretereria, Pasaia, Donostia-S.S., Hernani, Lasarte, Zarautz, Alkitza, Bidania y Errezil.

24. Altzo y Lezo (Donostialdea); Zestoa, Aizarna, Azkoitia, Azpeitia y Urrestilla (Urola); Tolosa, Iruira, Ibarra y Altzo (Oria); Elgoibar, Eibar y Elgeta (Deba).

25. Aguirre Alcalde describe así estas prácticas: "...hay una vieja en la cima que vende cintas rojas-verdes-blancas y hace servicio sacerdotal rezando el viacrucis seguida de una multitud enfeñorada que besa a veces el suelo" (1976: 231).

ya que las cantinas permanecen abiertas aunque sin animación musical. También es la fecha de mayor concurrencia, incluso a pesar del mal tiempo habitual, pudiendo estimarse entre 10 y 12.000 personas.

En la ermita de Iturriotz también se celebra la festividad de San Juan, el 24 de junio y días inmediatos, ocasión en la que los romeros no ascienden al Ernio. Es organizada por los jóvenes de los barrios de Iruretaegia y Etxetaballa (Aia). Estos costean la música y el vino, que se reparte gratuitamente a los asistentes<sup>26</sup>, acudiendo gente del entorno.

### 2.3. Los romeros y sus vías de acceso

La prolongación de la carretera hasta Iturriotz ha convertido este lugar en el punto de inicio del camino romero, al propio tiempo que en parking de turismos. Han quedado atrás los tiempos en los que numerosos autobuses detenían su carrera en Andazarrate, y las cuadrillas emprendían desde allí el camino al son del acordeón. La subida a pie desde cualquiera de los pueblos de las estribaciones, aunque residualmente perdura, apenas pasa de ser un vago recuerdo en la memoria de los romeros más veteranos. Entre las modernas huestes romeras casi no queda lugar para la leal infantería.

Hacia 1974 se construyó una pista desde la carretera Azkoitia-Tolosa hasta Zelatun, pasando por el caserío Odria, punto hasta el que se asfaltó en 1985. Estas obras contaron con la oposición de los jóvenes *abertzales* de Errezil, que defendían la preservación del entorno de Ernio. Durante su ejecución una excavadora fue objeto atentado con bomba. Errezil está situado a 302 m. de altura y Odria a 596 m. y apenas 1 km. de distancia de Zelatun. Este pueblo, que ya era con anterioridad un punto de acceso importante, ha visto reforzado su protagonismo. La carretera permite el ascenso y la aproximación en automóvil, aunque el resto del camino hasta Zelatun debe recorrerse a pie, puesto que durante las romerías no se permite la subida de vehículos, salvo los de los feriantes.

Pero no son estas las únicas vías de acceso a Ernio. Los caseríos de Iturburu (460 m.), en las inmediaciones del *Hostal Provincial* y del Alto de Bidania (553 m.), así como el pueblo del mismo nombre (497 m.) a través del caserío Berazega (718 m.) –el más alto de Gipuzkoa–, son otros lugares desde donde subir a

---

26. Según mis informantes, esta práctica –denominada *mutil ardua* (el vino de los mozos)– subsiste en todos los barrios de Aia, así como en los zarautarras de San Pelayo y Urteta, aunque ya no en el de Elkano (Aia/Zarautz). J. Iruretagoiena da noticia del *mutil ardo* celebrado en el barrio de Aiztarrazu (Aia), hacia 1924 (*A.E.F.*, 1924, pp. 34-35), y J. Garmendia Larrañaga del de otros dos barrios (*Villa guipuzcoana de Aia. La huella humana en los barrios de Altzola y Laurgain*. San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1991; pp. 31-36 y 87-90). También tuvo lugar según mis informantes, en el barrio intermunicipal de Santa Marina de Argisain. Personalmente, he podido verificar la supervivencia –más o menos folklorizada– de costumbres similares en el Urdaibai vizcaíno –Ariatza (Muxika) y San Cristóbal (Forua)– así como en la Llanada Alavesa (Armentia). La fiesta también consta, a lo largo de tres o cuatro jornadas, de misas –con procesión y bendición floral– cuestación de *ollas-ko biltzea*, *herri kirolak*, bersolaris, romerías con *trikitrixia* y comida popular (*Aia-ko Iturriotz-en San Juan 92*).

pie tras dejar aparcado el automóvil. Algunos tolosarras inician la subida a pie a partir del barrio de Urkizu (518 m.). Desde Azpeitia puede ascenderse en coche hasta Erdoizta (453 m.), y llegar hasta Zelatun a través de Indotxiki y Gazume; ruta que coincide, parcialmente, con la primitiva calzada que, a su paso por esta zona, unía las ventas de Iturriotz y Etumeta. Existen, por último, otras rutas de acceso estrictamente locales, confluyendo todas ellas en Zelatun. Así, por ejemplo, las que parten de Larraul (235 m.) o de Alkitza (339 m.).

La venta de Iturriotz y/o el cercano puerto de Andazarrate (66 %), el caserío Odria (15 %) y las casas de Iturburu son los puntos preferentes a partir de los cuales se inicia el ascenso a pie. Sus inmediaciones se convierten en sendos aparcamientos<sup>27</sup>. El primero de ellos es casi exclusivo para las poblaciones comprendidas entre Zumaia y Lasarte, mientras que los romeros de la comarca de Donostialdea se reparten entre Iturriotz y Odria. Este último acceso capta la mayor parte de la afluencia del Urola y del Deba. Los restantes se reparten entre ambos, u optan por alguna de las vías menores de acceso.

El número de asistentes, difícil de calcular, puede estimarse entre los 4.500 y 5.500 para la última jornada festiva, cifra que va descendiendo progresivamente para las que preceden. La mayor parte de estos romeros (80,5 %) acude una sola vez por año, pero también es considerable el número de quienes ascienden al Ernio durante dos (4,9 %), tres (12,2 %) o cuatro (2,4 %) de las romerías<sup>28</sup>. Predominan los romeros varones (56 %) sobre las mujeres (44 %). Por grupos de edad, el más numeroso es el de los jóvenes<sup>29</sup> de 15 a 24 años (27 %), seguido por el de adultos maduros de 35 a 44 años (20 %) y por el estrato intermedio entre ambos (19 %). A partir de estas tasas, se van reduciendo las cifras de los intervalos de mayor edad –10, 7 y 6 %– así como para los niños (11 %). Pero el número de ancianos resulta, con todo, superior al habitual en otras romerías que requieren esfuerzo físico.

En cuanto a la tipología del acompañamiento de los romeros, la más frecuente es la de la familia nuclear, por lo general un matrimonio solo o con hijos (71 % de los grupos y 61 % de las personas). Siguen las cuadrillas masculinas (13 y 14 %) y las femeninas (6,5 y 11 %), ambas integradas por personas de mediana edad. El resto se distribuye entre las cuadrillas juveniles: masculinas (6,5 y 8%) o mixtas (1 y 3 %). Es preciso tener en cuenta que parte de los jóvenes acuden acompañando a sus padres. El perfil de estos tipos de acompañamiento se corresponde con los propios de una festividad tradicional, y son similares a los de otras grandes romerías vascas (Homobono, 1989: 462).

---

27. El domingo 28-IX-1986 había, respectivamente 150 vehículos aparcados en las campos del caserío Odria, otros 50 en las proximidades del Alto de Bidania, 12 en el propio collado de Zelatun, y otros 900 en la zona comprendida entre Andazarrate e Iturriotz. El mismo día de 1997, en esta última zona y sus inmediaciones había un número –muy aproximado– de 1.000 turistas, otros 140 en el parking de Odria y su vial de acceso, totalizando unos 1.350 con los que se divisaban en el alto de Bidania y otros puntos.

28. De acuerdo con los datos de una muestra de 83 asistentes, obtenida el 28-IX-1986. Entre los más asiduos se cuentan los procedentes de Errezil, Azkoitia y Azpeitia.

## 2.4. De Iturriotz a Zelatun

Iturriotz ha ido perdiendo, uno por uno, los atributos de su protagonismo festivo, en beneficio de Zelatun. La carretera hasta Andazarrate se construyó a finales del siglo XIX, pero cuarenta años después todavía muchos romeros preferían subir andando de víspera y pernoctar en la venta o dormir en las campas inmediatas. Asimismo, los bersolaris que acudían para animar la romería pasaban en la Venta desde la víspera hasta el lunes posterior a cada jornada dominical. A quienes habían pernoctado aquí se unían, ya desde la madrugada, los que llegaban tras haber caminado durante buena parte de la noche, haciendo un alto para desayunar. Eran más de 1.000 las personas que tomaban caldo y adquirían un bocadillo cada uno de estos días, y un número considerable el de quienes bajaban a comer. Por aquellas fechas, los venteros sacrificaban una ternera, cuyo peso en canal no era inferior a los 260 k., con objeto de disponer de la suficiente carne para los numerosos comensales de las romerías. El sacerdote de Aia, acompañado por una veintena de mozos de su parroquia, celebraba misa en la ermita de Iturriotz a las 8 h. y, tras almorzar en la Venta (sopa, pescado, queso, pan y vino) continuaban hasta Zelatun y Ernio (Peña Santiago, 1983: 172). Otras cuadrillas juveniles traían consigo su propia comida, transportada en el interior de cajas de zapatos. Actualmente tan sólo un número exiguo de romeros efectúan un alto en la venta, para tomar un caldo o café antes de iniciar el ascenso.

También se ha desplazado hacia la zona alta el comercio de objetos votivos. Hacia 1920 los rollos de cera (*eskubilduak*, *argizariak* o *bildumenak*) podían adquirirse en los pueblos inmediatos. Por ejemplo, los romeros de Andoain lo hacían a su paso por Asteasu (Etxeberria: art. cit.). Más tarde, los puestos de cintas, medallas y rosquillas se instalaban en gran número a partir de Iturriotz, y actualmente solo unos pocos<sup>30</sup>.

Como en otras ermitas de advocación sanjuanera, al agua de una fuente que mana junto a uno los muros de ésta se le atribuían propiedades curativas contra la sarna<sup>31</sup>, y la noche del 23 al 24 de junio muchas personas acudían a bañarse en ella (Barandiarán, 1972: I, 120). Hoy, el único atributo estimado por los escasos y veteranos bebedores que se detienen en la fuente unos instantes, es la frescura de su agua pregonada por su nombre. En cuanto a la ermita, y al igual que el conjunto de la romería, nunca parece haber contado con el bene-

---

29. Al igual que en épocas precedentes, como lo corrobora un peyorativo testimonio: "En general asiste allí -al Ernio- elemento joven, y no de lo mejor; aunque siempre hay honrosas excepciones" (F. Etxeberria: "La religiosidad del pueblo en Andoain", en. *A.E.F.*, t. IV [1924], p. 62).

30. Hasta aquí acudían más de 30 vendedores de cintas y medallas, procedentes de Errenderia, Urnieta o Eibar; así como otros de rosquillas, pirulís, golosinas y chucherías; más fotografías ambulantes y feriantes varios. Tanto en 1982 como en 1986, tan sólo se instaló en Iturriotz un único puesto de rosquillas de Ordizia -en 1997 otro más- y el primero de estos años les acompañó la cantina de Asteasu.

31. Práctica que contaba con siglos de antigüedad, a juzgar por el testimonio de los tratadistas del XVII y XVIII (Lope de Isasti: *Compendio Historial de Guipúzcoa* (1625). San Sebastián, 1850, p. 229; también: M. Larramendi: *Corografía de Guipúzcoa* (1754). San Sebastián: S.G.E.P. 1969, p. 35.

plácito de la institución eclesial. Si algún cura celebraba misa aquí durante la romería, lo hacía como deferencia hacia sus paisanos que deseaban cumplir con el precepto dominical, y esta práctica no parecía ser muy frecuente<sup>32</sup>. Actualmente, tan sólo se celebra misa durante la festividad de San Juan Txiki, a las 13 h. No es sólo el motor de explosión quien va acabando con esta parada y fonda.

Desde Iturriotz, la cumbre de Ernio que a hora y media de camino. Pasando por el collado de Zaingo y por Zezen Arri, los caminantes alcanzan el collado de Zelatun, tras recorrer unos 2,5 kms. A este magnífico escenario natural al pie de los escarpes del Ernio, modelados por convulsiones orogénicas, le corresponde un mercado igualmente primitivo. Son las txabolas o bordas de pastores, que estos días se transforman en improvisados bares-restaurantes o *cantinas*, donde muchos de los romeros se detienen a almorzar o a beber. Ya desde las primeras horas ha comenzado la animación musical.

No hace muchas décadas, podían adquirirse en Zelatun las cintas características de esta romería, que tan sólo se venden ya en las inmediaciones de la cumbre. Esporádicamente acude algún vendedor de otro tipo de objetos, muy infrecuentes en esta romería de montaña<sup>33</sup>. Algunos romeros aguardan aquí el regreso de sus familiares o amigos, sin ascender al Ernio. Permanentemente se forma una aglomeración de unas 500 personas en torno a las txabolas, y otras tantas en su interior.

A partir de Zelatun, y en quince minutos más, se alcanza un pequeño collado, ya próximo a la cumbre. Esta parte del abrupto camino está jalonada por dos crucécitas, en memoria de sendas personas fallecidas durante romerías pretéritas<sup>34</sup>.

#### **2.4. Cruces y rituales: de Gurutze Zarra a la cumbre**

En este collado se hallaban las ruinas de otra borda, la denominada Goiko Txabolía donde, hasta comienzos de los años setenta, también se instalaban *cantinas*<sup>35</sup>, y que mantuvo su techumbre hasta finales de esa década. En 1997,

---

32. Ya en 1792 un mandato del Obispo de Pamplona degradaba la ermita a la condición de simple humilladero (Odriozola, 1975: 69). Previamente, en 1786, se había clausurado, con el argumento de que los jóvenes de ambos sexos cometían excesos carnales durante las romerías (Agirre y Lizarralde, 2000: 26); una medida muy generalizada en esa época, que condujo incluso al derribo de ermitas.

33. En 1986 tan sólo se instaló un puesto de rosquillas y chucherías, a cargo de un matrimonio residente en Bilbao, y que acudían a Ernio por vez primera. Otros dos puestos en 1997, uno de ellos de ropa.

34. Una de ellas el 20-IX-1942; y otra el 29-VIII-1979, a causa del impacto producido por una piedra; y hubo también lápidas memoriales en los caminos de Iturriotz y de Larraul (Peña Santiago, 1973: 168).

35. Los tasqueros subían su impedimenta con un burro la víspera de las romerías. En estas *cantinas* se elaboraba un ponche a base de azúcar, limón y agua; también se vendían *boladuak* (azucarillos) y *grazosak* (gaseosas) además, claro está, de vino. Asimismo preparaban caldo de gallina en sendas ollas, haciéndose una competencia no siempre leal. Se cuenta que –hacia 1920– el tasquero *Kuleto*, esposo de la popular *Mari Aundi*, arrojó petróleo a la olla de su competidor *Txikurri*, produciéndose entre ambos una pelea a navaja. Esta anécdota, que me fue referida en 1983 por Ignacio M<sup>a</sup> Atxukarro –fallecido en 1987– se cuenta también en su libro *Irriparrezko Printzak*. Zarautz: Itxaropena. 1982; pp. 151-154.

y como parte de las tareas de reparación de la Cruz de la cumbre, se reconstruyó esta borda como refugio.

Aquí se levanta una cruz de piedra, la *Gurutze Zarra*, que fue trasladada a su actual emplazamiento desde la cumbre, donde la partió un rayo. Allí la ha sustituido otra, también de piedra, en la que figura la inscripción “Unión Regil Albiztur 1855”. Efectivamente aquí, a escasos metros de la cúspide del Ernio, convergen estas jurisdicciones. La gran cruz de hormigón que remata la cima de este monte se halla en jurisdicción de Albiztur, mientras que la cercana mesa de orientación está en término de Errezil. La cruz de piedra tiene cada uno de sus brazos en las respectivas jurisdicciones de Errezil y Albiztur, y en su construcción trabajaron vecinos de ambos pueblos –según la tradición– subiendo los materiales mediante yuntas de bueyes. Originariamente debe tratarse de una “cruz de término”, erigida para fijar los nuevos límites, tras el deslinde de los montes mancomunados en 1792<sup>36</sup>.

Su función actual es muy otra. Colgando del brazo derecho hay cuatro o cinco aros de hierro, más ovalados que circulares, uno de ellos más reciente. Además de éstos, de mayores dimensiones, existieron más de otros veinte aros pequeños. 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 atribuye esta acción iconoclasta “a los eibarreses” –a los montañeros de este pueblo– por las connotaciones asociadas al estereotipo de eibarrés: laico y socialista o “liberalote”. También han desaparecido los dos aros de hierro existentes antaño en la cruz de la cumbre. Algunos romeros hacen pasar estos aros por todo su cuerpo o por determinadas extremidades rezando, en ocasiones, un Padrenuestro y un Avemaría. Se atribuye a esta práctica propiedades terapéuticas contra el reuma y la artrosis, o de preservar de las mismas. Para obtener una total curación es preciso realizarla subiendo a Ernio hasta siete veces diferentes, con preferencia siete años consecutivos; razón que quizás contribuya a explicar la insistente repetición de unas romerías que proporcionan varias oportunidades cada año. En nuestros días, quienes hacen pasar los aros por su cuerpo restan credibilidad a tal acción sonriendo ostensiblemente, o realizando comentarios jocosos al respecto. De esta *Gurutze Zarra* cuelga asimismo un cepillo, con la inscripción “Limosna penitencial – Bisili ordekoa”, que proporciona a los romeros una ocasión adicional para desarrollar prácticas penitenciales (Mariño Ferro, 1987: 125-128).

---

36. En aquella época era práctica habitual la antigua costumbre de levantar una cruz de gran tamaño junto a los mojones que dividían varias jurisdicciones, o bien grabarlas sobre la piedra labrada de éstos. También se erigían grandes cruces sobre algunas cumbres o eminencias del terreno, desde las que se efectuaba el ritual denominado *gurutze ipintza*, práctica cívico-religiosa que unificaba la bendición de cruces y campos con el reconocimiento de mugas. José Ignacio Lasa documenta esta práctica, muy extendida en Gipuzkoa y Navarra (*Legazpia*. San Sebastián: CAMSS, 1970; pp. 83-84); también, del mismo autor: *Tejiendo historia de Guipuzcoa*. San Sebastián: S.G.E.P., 1977; pp. 457-460).

Junto a la misma se colocan las únicas vendedoras de cintas que acuden actualmente a la romería<sup>37</sup>. Estas cintas de colores eran características de algunas romerías más de la comarca, pero tan solo en la de Ernio conservan relativamente su primitiva función taumatúrgica. Con independencia de ésta, antaño todos los romeros las adquirían, puesto que era algo así como el distintivo de las romerías de Ernio, y había que hacer cola al efecto. Actualmente tan sólo una menguante minoría de romeros –1.200 en 1986 y 700 en 1997– adquiere cintas durante el ciclo de los cinco domingos.

Su gama cromática, más amplia con anterioridad, se fue reduciendo prácticamente al rojo, blanco y verde<sup>38</sup>; aunque actualmente se retorna a colores como morado o amarillo. Los tres colores de la ikurriña aparecieron combinados por primera vez en estas romerías en 1923, algo excepcional por aquel entonces en la zona, donde aún era escasa la implantación del partido *bizkaitarra*, y se fueron imponiendo paulatinamente a parir de la *Alkizarren Jaia* juvenil. Más tarde, durante el primer franquismo, predominaron las de otros colores: amarillas, blancas, azules, rosas, moradas, sienas o negras; aunque ya para 1963 el encintado era tricolor (Peña Basurto, 1963: 47). El predominio de uno u otro color era algo aleatorio, de acuerdo con diversos factores. Así, por ejemplo, cuando Orio vencía en las regatas celebradas durante estos días, predominaba el color amarillo, distintivo de la trainera de este pueblo. La combinación tricolor, proscrita durante el franquismo; hasta el punto de que un día de Viernes Santo, en 1968 ó 69, fue detenida María Etxenagusia y conducida a la prisión provincial de Martutene, por el único “delito” de haber vendido esta combinación; la cual se fue imponiendo durante la transición política, hasta convertirse casi en exclusiva. Estas *zintak* miden por lo general setenta centímetros de longitud, y se llevan prendidas del cinturón, de la boina, de la camisa, del vestido o del palo.

También se vendían medallitas de plástico o de metal –con un cromo de San Juan Bautista, la Virgen de Arantzazu o San Antonio– denominadas *milagrosas*; prácticamente sustituidas hoy por unas pequeñas crucecitas negras de madera –con la inscripción “Ernio”– para colocar prendida de la boina, o unas campanillas; ambas llevan sujetos tres pequeñas cintas con los consabidos colores. Este atributo romero es muy minoritario con relación a las cintas.

---

37. Actualmente tan sólo Gloria Escudero, del caserío Keixeta; y hasta mediados de los noventa también una o varias integrantes de la familia –Uzkudun-Etxenagusia– que regenta el restaurante *Letea*, ambas de Errezil. De este pueblo son todas las familias que, durante las últimas décadas, han vendido cintas en Ernio: Atxukarro, Etxenagusia, Escudero, Larrañaga (*Muxkako*), Ezama (*Korreoneko*) y *Kuleto*. También, aunque esporádicamente, vendieron cintas personas procedentes de Errenberia, Urnieta y Azpeitia. Existió una acusada competencia entre las vendedoras, por ver quién ocupaba el lugar mejor situado.

38. 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 había cintas de color amarillo, azul marino, azul claro, rosa, rojo, marrón y negro. En 1986 se repetían los colores precitados, a excepción del rosa, y las había asimismo blancas, verdes y moradas.

Desde aquí se inicia el Viacrucis, denominado *kalbario* en la zona, cuyo recorrido hasta la cumbre está jalonado por cruces de hierro, ante cada una de las cuales los asistentes se detienen para rezar –antes se arrodillaban– y finaliza, por lo general, junto a la cruz de piedra. Lo dirige una mujer de Errezil, a quien los peregrinos entregan una gratificación una vez finalizado<sup>39</sup>. Antaño éstos acostumbraban a besar el suelo al término de cada oración, e incluso algunos subían descalzos. Otras costumbres extinguidas fueron las de llevar en la mano un rollito de cera encendida –*eskubildua*– durante los viacrucis<sup>40</sup>, rezar el rosario o coger flores de cardo durante el descenso a Zelatun. Los *kalbarioak* se repiten, siempre que junto a la *Gurutze Zarra* se forme al efecto un grupo suficiente de romeros. Antaño fueron muchos, y actualmente muy pocos los que se realizan durante las romerías estivales<sup>41</sup>, en número análogo a los del Viernes Santo.

## 2.5. En la cumbre

Tras alcanzar la cumbre, los romeros se desperdigaban entre las numerosas cruces votivas existentes en la misma. Antaño el grupo de cada pueblo oraba un rosario ante la cruz colocada por el mismo, y dirigido por una vecina. Allí pasan un rato, contemplando el paisaje –desde la costa hasta el interior– y desayunando quienes no lo han hecho previamente en Zelatun. Además de la ya citada cruz de piedra, y sin contar las integrantes del Viacrucis, en la cumbre existen por lo menos 28 cruces votivas de hierro. Estas son más recientes y, de acuerdo con lo que indican sus inscripciones, han sido colocadas por pueblos, asociaciones religiosas o particulares<sup>42</sup>. También dos *lauburus*, así como una placa, erigidos en memoria de alguna persona<sup>43</sup>. Las inscripciones de algunas cruces aluden a la Santa Cruz de Ernio<sup>44</sup>; otras aluden al halo legendario de esta montaña<sup>45</sup>; y

---

39. Se trata de la ya citada Gloria Escudero, natural de Goizueta (Navarra). La dirección femenina del ritual es ya tradicional. Hacia 1926 ya estaba a cargo de dos mujeres –abuelas de aquella– y un hombre de Errezil, que recibían cinco céntimos de cada uno de los romeros por tal servicio. Más recientemente el viacrucis ha sido encabezado por las mujeres de las seis familias que vendían cintas, todas ellas de Errezil y, a partir de 1980, de la persona indicada.

40. Cfr. R. Mendizabal: “La religiosidad del pueblo. Bidania”, en *A.E.F.*, t. IV (1924), p. 85; Barandiarán, *O.C.*, t. I (1972), p. 97.

41. Unos 15 en 1986 y sólo tres en 1997. Entre ellos ningún vecino de Aia ni de la vertiente norte, quienes atribuyen la permanencia de esta costumbre a personas mayores de Errezil y del interior.

42. Las hay, por ejemplo, de Usurbil (1906), Igeldo (1909 y 1976), Loliola e Izarraitz (1910), Aginaga (1919), Oiartzun (1927), *Orioko Luistarrak* (1943), *Zumarragako Luistarrak* (1955) y Legorreta (1982). Dos de ellas, más recientes, con *lauburus* grabados y las inscripciones: “Ernio mendiarri Albizturko Oroigarri” (1997) y “Alkizako Herriak” (1996).

43. Colocados aquellos en 1984 y 1985; y la placa, en memoria de dos personas de Zumarraga, en 1973.

44. “Ernioko Kurutza Santuari”, “Erniyoko Igeldoko Kurutze Santuari”, etc.

45. Enlazando el nombre del caudillo Lartaun con la memoria familiar de este apellido: “Erniyomendi Erniyomendi / euskal-menditan xarrena / goguen al-duk erromateko / gure Lartan’en izena?” / Bizi duk oraindik Oyartzun’en lar bikaiñ aren ayena / ta gaur ikusi dezakan aren / ireganako naikena”. “ona lartaundar gaurkuak ora diketen oroitzpena”. “1927”.

los *lauburus* al propio monte<sup>46</sup>. Algunas placas de mármol recuerdan simplemente el ascenso al Ernio.

La cima está rematada por una gran cruz de hormigón armado, de once metros de altura<sup>47</sup>, cuya erección fue promovida por jóvenes de Aia y Asteasu de la congregación de los *Luisés*, e inaugurada el 31-VIII-1947, con una fiesta a la que asistieron unas 10.000 personas. Para su construcción se subieron los materiales en carretas de bueyes hasta Zelatun, y desde allí hasta la cumbre a lomos de mulos, y los operarios consumieron 1.300 litros de vino durante las obras. Fue financiada mediante colectas en Aia, Asteasu y en todos los caminos de acceso el día de la inauguración, así como mediante rifas en las romerías de septiembre de ese año, y una cuestación al siguiente. Rehabilitada el 28-IX-1975, y restaurada por los habitantes de las ocho poblaciones que circundan el monte en 1997, se celebraron una serie de actos para conmemorar la efeméride del cincuentenario<sup>48</sup>. Esta cruz no es objeto de prácticas de religiosidad popular. Por último, en la cima de Ernio existen dos buzones montañosos<sup>49</sup> y una mesa de orientación, que indica los nombres de montes y poblaciones que desde allí se divisan.

No resulta difícil asociar el origen de estas cruces con la recomendación del Papa León XII, efectuada a principios del siglo XX, de erigir cruces en las cumbres de los montes<sup>50</sup>. Como efectivamente se hizo en muchas montañas de Euskal Herria; medida reforzada en 1950 por los obispos de las diócesis vascas, con la concesión de indulgencias a quienes orasen ante tales cruces. Cabe subrayar el paralelismo entre esta acumulación de cruces y la existente en Erniotxiki<sup>51</sup>,

---

46. "Mendia Maite Bazuzu", "Hain Maitea huen Ernio mendian hire laguna. Oroitzapenez".

47. Lleva una inscripción que dice: "Gurutze donea bere lurean / garbitasun ta matasunean / goi indarez alkartasunean / Jesukristo'ren alde lanean"/ "1947 garrengo Dagonilla'ren 31'an eguiña eta 1975 garrengo Iraillaren 28'an berritua".

48. La restauración de la Cruz y otras obras complementarias –senderos, borda, pararrayos– fue promovida por vecinos de Aia y Asteasu, sumándose al proyecto otros de Larraul, Alkiza, Hernialde, Albiztur, Bidegoian y Errezil. En esta ocasión se transportaron los materiales mediante helicópteros hasta la borda, más tractor y orugas hasta la cumbre. El 30-VIII-1997 –sábado– hubo misa en Zelatun, actuación de bertsoaris y trikitrixia, entrega de placas conmemorativas a los constructores de la cruz y comida-homenaje a los mismos. Al día siguiente, misa en las inmediaciones de la cruz e inauguración de la nueva borda; en Zelatun: actuación de trikitrilaris y bertsoaris durante toda la jornada, comida, actuación de dantzaris del entorno, y deporte rural: aizkolaris, levantadores de piedra, sokatira y tronzaris.

49. Uno de ellos colocado por el grupo *Beti Gazte Oargui*, de Zumaia, el 5-VI-1955.

50. Cfr. J. Olabarria Sautu: *El Valle de Zuya*. C.A.M. Vitoria, 1973; pp. 7 y 8.

51. Este es un paraje ubicado en las laderas de Pagoeta (714 m.), sobre Aia, a 6 kms. Al N.O. de Ernio. La primera de estas cruces fue colocada en 1923 por el propietario del caserío Legarola (Leola) para conjurar futuras tormentas, puesto que una procedente de allí destruyó éste y otros caseríos con sus cosechas. Más tarde otros vecinos de Etxetaballa (Aia) fueron colocando más cruces de hierro, bendecidas por el párroco, formándose el actual conjunto –unas 17– que da nombre al lugar, por asociación con el arquetipo de Ernio. (Cfr. VV.AA.: *Excursiones y paseos. Zarautz y sus alrededores*. Ayuntamiento de Zarautz, 1985). Actualmente, según mis informantes, acuden hasta allí en procesión gentes de Aia el día de San Isidro, llevando ramas de *elorri zuria* (espino albar), que dejan al pie de las cruces, al mismo tiempo que se reza un viacrucis. En el barrio de Alzola se utilizaba una fórmula de conjuro de las tormentas similar a las de otras zonas: "Carga Izarraitz/ descarga Ernio/ guarda Alzola/ endemás (sic) Semeola".

destinada a conjurar las tormentas. Pero en la propia Euskal Herria y en el resto de la cristiandad resulta infrecuente que tal profusión de cruces domine la topografía sagrada<sup>52</sup>.

Con los aros de hierro que colgaban de la cruz de piedra se realizaban idénticas prácticas que con los de su homóloga situada más abajo, pero desde hace años ya no se encuentran allí. Hay quien hace pasar sus cintas de colores por encima de los brazos de esta cruz. También, hace años, algunas personas ataban sus cintas en un trozo del hierro que sobresale, tomando a cambio otras de las allí colocadas con anterioridad por otros promovida por vecinos de Aia y Asteasu, sumándose al proyecto otros de Larraul, romeros. En cualquier caso se considera que, al contacto con la cruz, han adquirido poder para curar el reuma, si son ceñidas a la parte del cuerpo afectada por la enfermedad. Son ya muy escasos los romeros que realizan esta práctica, por lo general aquellos que han tomado parte en algún *calvario*. La mayor parte de quienes regresan con las cintas prendidas en el cuerpo, lo hacen como simple distintivo tradicional de esta romería. Primitivamente, las cintas eran utilizadas por sus convecinos o familiares aquejados de reuma quienes, precisamente por este motivo, no habían podido subir a Ernio<sup>53</sup>. El sol y las inclemencias del tiempo se encargaban de destruir las que quedaban abandonadas en la cumbre (Peña Basurto, 1963: 47). Estas cintas, denominadas *galartzuak* o *ajuetas*, eran características de otras romerías de la cuenca del Oría<sup>54</sup>, sin que se haya podido verificar su actual utilización fuera de esta zona<sup>55</sup>.

---

52. Para encontrar un cierto paralelismo, es preciso remitir al santuario mexicano de Chalma; donde más de 70 cruces, de metal o de madera, dominan los riscos y cerros de la barranca donde se encuentra aquél. Según se afirma, con objeto de ahuyentar al diablo y a las brujas, y espantar los malos espíritus. El propio barrio de Las Cruces, caserío poblado de enormes cruces penitenciales, es el punto de partida desde el que grupos de peregrinos se dirigen procesionalmente hasta el santuario. Aquéllas son propiedad de grupos de romeros, estructurados por el parentesco, el compadrazgo y la amistad, la vecindad, el compañerismo laboral, o de sociedades de danzantes que bailan ante ellas. El principal motivo para erigir una cruz es la promesa efectuada al Crucificado de Chalma en agradecimiento por un favor recibido. La más antigua se erigió entre 1890 y 1905, todas tienen un nombre distintivo y se reciben en herencia, comprometiéndose sus custodios a repararlas anualmente (Rodríguez y Shadow, 2000: 138-158).

53. Cfr. R. Mendizabal, art. cit., p. 85; D. Irigoyen: "Ermitas e iglesias de Guipúzcoa", art. cit., p. 18.

54. Hacia finales del siglo XIX se utilizaban en la festividad de la Virgen del Rosario, o Santa Leocadia, en Urnieta, con idéntico propósito al de Ernio: la curación del reumatismo. Y la convicción de los usuarios era tal que bastaba en ocasiones para que experimentasen una sensible mejoría, aunque su olvidadizo recadero las hubiese adquirido al regreso de Ernio en *Astiñekua* o en cualquier otro comercio donostiarra. Los actuales romeros se limitan a colgárselas en torno al cuello y en forma de lazo. Lo propio sucede en Astigarraga durante la festividad de Santiago (Herrán, 1896: II, 197-8; Peña Santiago, 1973: 75 y 135).

55. En Zegama, más al sur y a distancia del ámbito romero de Ernio, estas cintas de percal se llevaban durante el primer tercio del siglo XX a las romerías de todas las ermitas de la localidad: Aizkorriko Kutzea (en la cumbre), Samartolome, Kutze Santu, San Pedro, Virgen de Irutxeta y Santi Espiritu. Una vez allí las cambiaban por algunas otras depositadas con anterioridad, y volvían a sus casas llevándolas prendidas sobre el pecho o en la solapa de su chaqueta. Sin embargo había que distinguir, entre quienes portaban las cintas, entre las personas devotas y el abundante "elemento joven, harto licencioso" (J.A. Gorrochategui y J.A. Aracama: "Zegama", en *A.E.F.*, t. IV (1924), pp. 107-108). Parece ser que también se vendieron las *ajuetas* durante la romería al Cristo de Lezo, el 14 de septiembre, pero quizás por intereses de unos vendedores deseosos de liquidar restos de serie más bien que para ser utilizadas en alguna práctica de medicina popular (Herrán, 1896: 192).

En la cúspide de Ernio, y por último, algunos de los asistentes encienden un rollo de cera o similar, que antaño se colocaba ante cualquiera de las cruces de hierro, rezando mientras se consumía. Pero también había quien, tras apagarlo, se lo ceñía en torno a la cabeza y al cuello (Peña Santiago, 1973: 174-175). Nadie tiene una clara noción de los motivos de la primera práctica, efectuada en cumplimiento de promesa o voto, mientras que el propósito de la segunda es el de proteger contra los dolores de cabeza y de garganta, creencia relacionada con la advocación de San Juan Degollado. Además, otros peregrinos acudían con trozo de cerilla o candelilla –*bildumena*–, colocada a modo de cinturón para, una vez arriba, dejarlo en la cruz y ceñirse en su lugar algunas de las cintas depositadas en la misma, con el propósito de librarse del dolor de cintura, una secuencia más de las prácticas antirreumáticas del Ernio<sup>56</sup> (Barriola, 1979: 121). La encargada de dirigir los Viacrucis recogía al final los restos de esta cera votiva pero, al parecer, con un propósito meramente utilitario. Recientemente se ha construido una txabola en las inmediaciones de la cumbre, en cuyo interior y sobre un pequeño pedestal se encienden las escasas lamparillas o velones que aún se ofrendan<sup>57</sup>.

## 2.6. Los actos profanos de la festividad

Una vez concluida la breve estancia en la cumbre, se emprende el regreso. Algunos romeros se detienen para almorzar o pasar los aros en el collado más próximo a la misma, pero la mayoría desciende directamente a las cantinas de Zelatun, único escenario profano desde que desaparecieron las existentes en Goiko Txabolía. Los excursionistas, una vez conquistada la cima, emprenden el regreso a sus lugares de origen.

Son tres las cantinas actualmente existentes que, en conjunto, sirven unas 1.125 comidas cada domingo y, además, doble número de bocadillos; todas ellas cuentan con servicio de bar. Una de estas cantinas funciona como tal desde 1936, y las otras dos desde 1971 y 1979. Sirven una carta sencilla y tradicional, a base de: caldo, alubias rojas, huevos fritos con chorizo o jamón, morci-

---

56. Con ser importantes y diversas las efectuadas en este monte, y hasta aquí descritas, no son singulares tipológica ni exclusivas territorialmente en Euskal Herria, puesto que se acude a tal efecto a otras romerías de santuarios y/o montañas. En la propia Gipuzkoa también se iba a la cumbre y cruz del Aizkorri, rezando el viacrucis e intercambiando cintas de percal que allí cuelgan (Barandiarán, 1972: 97). En Bizkaia, los afectados por dolores de cintura, *garrikomíñe*, acudían a las ermitas de Santa Eufemia en Arauna (Elorrio), a la parroquia de Bermeo, y sobre todo a la de Aulesti situada en la cumbre del monte Urregarai, fajando su cintura con rollos de cera –*metzarra*– depositados y encendidos en el interior de aquella; y también a la de Santa Águeda de Bikarregi (Dima). Los romeros procedentes de la Montaña, La Llanada o La Rioja alavesas y Ameskoa-Burunda (Navarra) se desplazaban a la ermita de Santa Teodosia (Sierra de Iturrieta), para impetrar la curación del reuma. En Navarra, la importante romería de San Urbano de Gaskue –en la zona atlántica– y la de San Babil –en Sangüesa/Zangotza– comparten la abogacía de las afecciones reumáticas; y las cadenas de Teodosio de Goñi, en el santuario de San Miguel de Aralar, son utilizadas con análoga intención a los aros del Ernio. En la Baja Navarra, por último, esta función terapéutica se atribuyó al baño en la fuente de Sta. Eulalia de Isturitz (Homobono, 1989: 438-440).

57. Estas ofrendas son muy escasas en la actualidad. El 2-X-1983 tan sólo se encendió un velón. El 28-IX-1986 un velón, dos velas y otras dos *bildumenak*. Cuatro velones el 28-IX-1997.

llas, chuletas de cordero, pollo, filetes o chuleta de vaca, redondo en salsa, arroz con leche y café. El último domingo, cada una contrata su propia animación musical<sup>58</sup>, y en el exterior se forma algunos corros que bailan a los alegres acordes de la *triki-trixa* o de la dulzaina, que la mayor parte de los excursionistas se limitan a escuchar<sup>59</sup>. Son regentadas por ganaderos y pastores del entorno –Errexil y Asteasu– que, durante estos días festivos, movilizan a sus familias –hasta un total de 40 personas– para atender a la numerosa clientela. Todas ellas prolongan su período de apertura durante varios meses, desde primavera o verano hasta noviembre, o incluso durante todo el año, puesto que son numerosos los montañeros y excursionistas que acuden a Ernio durante los fines de semana. Una compatibiliza esta actividad hostelera con la pastoril, y existe una borda exclusivamente pastoril, perteneciente a un pastor de Berastegi. Aunque hay quienes bajan a comer a Iturriotz<sup>60</sup>, la inmensa mayoría lo hace en las cantinas de Zelatun, donde ya al mediodía del último domingo se ha iniciado la fiesta profana, que prosigue alegremente tras la sobremesa.

A media tarde, los más rezagados van regresando al punto donde han aparcado sus vehículos. En Iturriotz prosigue la fiesta, puesto que en el porche de la Venta y frente a la misma se forman grupos que bailan a lo suelto, animado por los *trikitrilaris* *Tapia* de Asteasu, que desde 1980 acuden por cuenta propia. Los más irreductibles continúan bailando y cantando hasta el anochecer. Los tres primeros domingos, este epílogo musical de la romería tiene por escenario únicamente a Iturriotz, mientras que el último domingo se desarrolla principalmente en Zelatun, y también ante la Venta de Iturriotz.

### 3. CLAVES INTERPRETATIVAS

#### 3.1. Aspectos y grados de formalización

La peregrinación implica un viaje cuyo punto focal de destino es un centro sagrado, donde poder recargarse de energía mediante contacto con las potencias del mismo: y, en última instancia, recordar al creyente el sentido de su existencia. Peregrinar implica desplazarse a un *locus* espacial de connotaciones sagradas, en búsqueda de la participación en experiencias que sobrepasan la cotidianeidad profana, y por lo tanto la celebración festiva de un tiempo sagrado (Dupront, 1987: 370-1, 377). La romería, peregrinación de pequeña escala, por su breve duración –uno o varios días– y corta distancia –a un santuario local o supralocal–, y siempre popular, participa de esa significación religiosa mediante

---

58. En 1986 las *triki-trixas* *Iñaki* y *Ramón* (Albistur), *Tapia* y *Leturia* (Lasarte), más los dulzaineros *Kortu* y *Monte* (Mártires – Azkoitia). Ha llegado a haber hasta doce acordeonistas en Zelatun. En 1997 uno de estos dulzaineros acompañado por *trikitrixa*. Estos últimos años acuden los *trikitrilaris* hermanos Zabala y hermanos Epelde.

59. Sin embargo, son muchos más que en otras romerías quienes bailan fandangos o *ariñ-ariñ* o trenzan briosas *kalejiras*.

60. No más de 30 personas por cada domingo, de acuerdo con la información facilitada por los propietarios de la Venta en 1986. Sobre las excelencias culinarias de Iturriotz, véase Aguirre Alcalde (1976: 229-230).

comunicación con la imagen de la advocación titular o símbolo vicario; pero también de ruptura festiva con la cotidianeidad, de contemplación estética e identificación con el paisaje, y encuentro con la naturaleza; de complacencia por compartir la experiencia con familiares, amigos y vecinos; de uso de elementos tradicionales y de revivir situaciones y emociones del pasado individual o colectivo. Pueblo o pueblos de origen, santuario y camino entre los mismos, constituyen los tres referentes locativos habituales de una romería, en torno a los que se articulan unas significaciones sociales y simbólicas siempre plurales (Dupront, 1987: 376; Rodríguez Becerra, 2000: 164). Y es que, como observaron certeramente los Turner (1978: 27), los santuarios –y por extensión los *locus* de romeraje– “son como imanes culturales que atraen símbolos de todo tipo, verbales y no verbales, polisémicos y polifónicos, con los que los peregrinos intentan comprender su contexto social”.

Entre las motivaciones que impulsan a ascender al Ernio a los romeros, la religiosidad es la de perfiles más netos y manifiestos, pero ni es la única ni tan siquiera ya la más importante, puesto que ha quedado relegada a un papel subordinado, en beneficio de los aspectos lúdicos y de las funciones expresivas de identidades e identificaciones. La institución eclesial ha correspondido con indiferencia a una festividad cuyas prácticas taumatúrgicas, de índole mágico-supersticiosa y finalidad empírica, apenas son disimuladas por un leve barniz de ortodoxia, aportado por la oración colectiva y la mediación simbólica de la cruz<sup>61</sup>. Tradicionalmente, los sacerdotes de los pueblos en romería se han abstenido de asistir a la misma, por lo que la jerarquización institucional está ausente de estas prácticas paralitúrgicas (Peña Santiago, 1973: 168). Salvo la episódica misa en Iturriotz, las restantes expresiones religiosas se adscriben al dominio de lo individual o son coordinadas por una mujer anónima y de extracción popular, doble condición indéxica de uno de los estamentos más subordinados de la comunidad de creyentes.

Este carácter informal se hace extensivo a los actos profanos. Ninguno de los ayuntamientos del entorno se encarga de organizar la romería, que se desarrolla sobre un espacio tradicionalmente indiviso. Tampoco interviene comisión de fiestas alguna, al contrario de lo ya habitual para la generalidad de las romerías vascas, e incluso algunos de los animadores musicales acuden por cuenta propia.

### **3.2. Arquetipos y símbolos: la Cruz y la montaña**

El complejo símbolo de la Cruz es objeto de una proyección sagrada y polo de un lugar ritual. Mediante el mismo se cristianizaron hierofanías espaciales paga-

---

61. Si bien es cierto que toda peregrinación o romería goza de esta connotación de marginalidad con respecto a las prácticas e instituciones religiosas (Turner y Turner, 1978: 1), en este caso se acentúa debido a la ausencia en Ernio de un santuario, cuyas imágenes y/o reliquias proporcionen un referente sacral más ortodoxo. Cabe recordar que la religiosidad popular, a diferencia de una “religión formal” estructurada en torno al clero, los sacramentos y la relación interindividual del fiel con Dios, “se caracteriza por una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo, autónoma del control pastoral” (Shadow y Rodríguez-Shadow, 1994: 83).

nas, de la naturaleza o de la cultura: montes, fuentes, dólmenes, caminos o templo. En cuanto símbolo representa el *Axis mundi*, a través de cuyos brazos se entrecruzan el principio trascendental y vertical con el horizontal, vital y territorial.

La montaña y su cima se asocian, en cuanto arquetipo, con connotaciones de permanencia, solidez y naturaleza. Participa del simbolismo de la trascendencia: alta, vertical, suprema; es el dominio de los meteoros atmosféricos y, en virtud de ello, se la considera morada de los númenes, de los dioses o de los dragones. Y por eso mismo satanizada por el cristianismo y santificada por éste mediante el sacrificio de Cristo en el arquetípico Calvario y la generalizada erección de santuarios en las cumbres o laderas de las montañas, desde el occidente europeo hasta la India, Tibet y China. La Cruz, erigida sobre la cumbre del Gólgota, se corresponde con la montaña de todas las cosmogonías. Este sentido sacral de la cima proviene de su condición de punto de intersección entre el cielo y la tierra, entre lo sagrado y lo profano; eje también simbolizado por el Árbol Cósmico, a través del cual pasa el eje del mundo u ombligo de la tierra, que también pone en contacto al mundo de los vivos con el de los muertos, cuya morada sitúan muchas tradiciones en el interior de las montañas y sus grutas<sup>62</sup>. Para quien contempla el mundo desde un punto de vista religioso estos enclaves excepcionales, que dominan un espacio indiferenciado, subrayan la abrumadora insignificancia del hombre confrontado con la magnificencia cósmica. Subir al monte representa el encuentro con los valores que, a nivel simbólico, representa; y también una comunión pánica con las energías primigenias de la naturaleza y del cosmos (Cirlot, 1979: 154-6 y 308-10; Sorazu, 1979: 185; Eliade, 1979: 44-50 y 1981: 377-80; Dupront, 1987: 379-80 y 410-1; Mariño Ferro, 1987: 75-82; Valdés, 1995: 75-8).

La mitología popular vasca, que atribuye potencia hierofánica a otras montañas, no ubica en el Ernio la morada de divinidad telúrica ni numen alguno<sup>63</sup>; tampoco obtiene éste legitimación como punto de anclaje de la memoria colectiva a través de lecturas históricas. Existen, sin embargo otros indicios en el imaginario popular, como las tradiciones legendarias ya citadas que lo designan como lugar de reposo de los heroicos antepasados, con un sentido misterioso y de permanencia que, si no le atribuyen calidad sagrada, sí que trascienden su magnitud orográfica<sup>64</sup>. El aspecto de la propia cumbre, erizada de cruces, recuerda al de una necrópolis. En cuanto a prácticas rituales, tan sólo algunas ya desapareci-

---

62. La homología semántica entre ambos símbolos –monte y árbol– resulta implícita en el mensaje *emic* de una de mis informantes de Zubieta. Al preguntarla qué significaba Ernio y sus romerías para ella, la respuesta fue: “Como otro árbol de Gernika”.

63. Sorazu (1979: 185-8) cita hasta diecinueve de estas montañas, entre las que no incluye al Ernio, pero sí el vecino Mendikote, donde existen presuntas moradas de Mari –cueva– y de los gentiles –mina–. Cabe apuntar que al Ernio, dada su configuración orográfica, se le atribuya la propiedad de generar tormentas. Los indicios de los vecinos Pagoeta y Erriotxiki apuntan en esta dirección; pero no he hallado datos que validen esta hipótesis, ni en los testimonios verbales de mis informantes ni en los trabajos relativos a esta montaña y sus prácticas rituales.

64. Que representan el equivalente legitimador de las leyendas de origen para los santuarios.

das –como las de caminar descalzo, arrodillarse y besar el suelo– parecen remitir a una difusa sacralidad de la montaña. Pero estas cruces votivas representan, individual o colectivamente, a los propios pueblos que peregrinan; con lo que el encuentro ritual de vivos y muertos en la cumbre del Ernio en torno a las totémicas cruces remite –como explicitara Durkheim– a una sociedad que se adora a sí misma mediante estas formas elementales de vida religiosa. Como también sucede en Montejurra y en otros montes de nuestra geografía (MacClancy, 1992: 51).

La consagración religiosa de un lugar relega al referente mágico de la sacralidad precedente, aunque difícilmente consigue erradicar las viejas creencias, hasta el punto de que apenas quede otra memoria de estos númenes que el folklore oral y sus repertorios cultos más característicos<sup>65</sup> (Sébillot, 1983: 81-2). A modo de rescoldos de ese pasado existen prácticas supersticiosas relacionadas con la veneración de las piedras, dolménicas o no, dotadas por el imaginario popular de virtualidad fecundadora. El ejemplo galaico que más se asemeja a nuestro Ernio es el Pico Sacro por antonomasia, donde una ermita dedicada a San Sebastián cristianiza un mal disimulado culto a la montaña<sup>66</sup>. Pero, como ha subrayado Sallnow (1987: 3), la peregrinación vincula en una misma topografía dos tipos de poder sacral: el cristiano y el de los espíritus autóctonos.

### 3.3. Los ritos de sanación

En cuanto a la tipología y significado de las prácticas rituales efectuadas durante las romerías, se enmarcan entre las propias de una religiosidad popular que no persigue finalidades como la salvación eterna, sino propósitos más pragmáticos y terrenales –resolución de problemas de salud y bienestar–, de escaso contenido litúrgico y sacramental, enfatizando los aspectos devocionales y propiciatorios con el fin de obtener ayuda de las potencias sobrenaturales (Rodríguez-Shadow y Shadow, 2000: 19-21).

Así, por ejemplo, resulta tópica la creencia en las propiedades lustrales del agua contra la sarna, utilizada en las abluciones de la fuente de San Juan de Iturriotz; atributo que comparte, en el propio país y en otros ámbitos, con muchas fuentes dedicadas a esta advocación y/o visitadas el día del Bautista o de romería, ya que el agua es considerada como el elemento purificador y símbolo de vida por excelencia. El fuego que consume el rollo de cera simboliza la llama del

---

65. A título comparativo, con la referencia a la cruz y su advocación en los montes vascos, sabemos que por toda la geografía galaica se han cristianizado los montes edificando en sus cimas capillas dedicadas a advocaciones santorales o marianas, sobre pretéritos lugares de culto pagano (*Creencias en el costumbrismo religioso de Galicia*. Pontevedra: Diputación Provincial, 1991; pp. 79-85).

66. Este pico, de forma cónica y llamativa, se asemeja a un cerro testigo. Al monte sagrado se le ofrenda pan sobre una roca, con la fórmula: “Pico Sagro, Pico Sagro, sáname do mal, do mal que traigo”. Durante la romería se pide a San Sebastián do Pico la curación de dolencias relacionadas con huesos y articulaciones, así como con el reumatismo. Paralelismo acentuado por el halo legendario de este monte, al que ya se ha hecho referencia; pero, sobre todo, por las abluciones en la Fonte do Santo, las ofrendas de exvotos y las velas encendidas ante la imagen (Cebrián, 1982: 25-34; Fraguas, 1988: 77-81).

espíritu infundiendo energía vital al cuerpo; también ilumina el entorno de quienes han fallecido y se le atribuye sentido purificador. Desde la Edad Media es la ofrenda más frecuente en los santuarios, en cumplimiento de alguna promesa o voto. Las cintas, como los aros y la candelilla o *bildumena*, son meros transmisores, mediante la magia por contacto, de un poder que la mentalidad tradicional atribuye a la cruz. Es práctica frecuente en muchas romerías el contacto con lo sagrado tocando la imagen o las reliquias con prendas personales, ciertas plantas y pañuelos o cintas, que de este modo adquieren la calidad de reliquias representativas, con parte del poder emanado de su fuente. Efectuar a pie el camino de subida al Ernio constituye por sí mismo un plus añadido de sentido penitencial. Su relativa dificultad se convierte en mortificación si además parte de la caminata se efectúa descalzo, de rodillas o arrodillándose puntualmente como muestra de sumisión ante la deidad y de subrayar el carácter dramático de la súplica (Barandiarán, 1972: 66, 218-9, 384 y 432; Barriola, 1979: 120-1; Sorazu, 1979: 192-6; Eliade, 1981: 210-3; Mariño Ferro, 1987: 100-16, 180-2, 194-6 y 243-9).

### **3.4. El síndrome lúdico: del baile a la mesa**

Peregrinación y romería se asocian, desde sus orígenes, con fiesta popular y feria multitudinaria; esta tricotomía garantiza la exigencia de fiesta total<sup>67</sup> en un tiempo y un lugar únicos (Dupront, 1987: 408-9). Para los jóvenes, y en especial para los de los pueblos que se desplazaban colectivamente, estas romerías suponían –a través del baile y el acompañamiento– unas jornadas de convivencia intersexual en un escenario alejado de su espacio cotidiano, libre por tanto de la fiscalización de los adultos. Para las parejas formadas durante las precedentes fiestas patronales de estos u otros pueblos, proporcionaban la ocasión de consolidar sus relaciones. Para los jóvenes, en general, el ascenso romero al Ernio suponía ante todo expansión festiva, liberación de las relaciones sociales onerosas. La eliminación de barreras entre géneros, y las oportunidades de ocio diversificado en la vida cotidiana, erosionan esta dimensión de las romerías. El baile, que ha perdido su función social, subsiste como escenificación coreográfica de las romerías de otrora y un espectáculo pedagógico ofrecido por unos pocos al resto de los romeros. Aunque el placer del convivial es reforzado, en estas de Ernio como en otras, por expresiones sociabilidad como el reencuentro y la conversación cuyo propósito se agota en gozar de las relaciones interpersonales; y por una comensalidad que activa diferentes niveles de interacción e identificación social: familiar, amical o vecinal en torno a la mesa común y a las viandas compartidas (Homobono, 1989: 477-480).

---

67. Pese a que las actividades lúdicas de romerías vinculadas a santuarios relevantes, sometidos al control del clero, hayan sido calificadas por éste como anti-romería; aun cuando no son sino la otra cara de una misma experiencia global, que no puede reducirse a las expresiones religiosas (Steil, 1996: 134).

### 3.5. La secularización de la montaña

Como ya lo indicara certeramente Elisée Reclus –eminente geógrafo y anarquista– las montañas –desde el Olimpo hasta el Sinaí– han perdido su aura sacral, su condición de morada de los dioses o de los genios, de *axis mundi* para el imaginario popular. La relación de las sociedades humanas con las montañas ya no pasa por la adoración de éstas. El progreso técnico permite explotar sus recursos naturales; ferrocarriles y funiculares posibilitan acceder a recónditos parajes de montaña convertidos en destinos turísticos<sup>68</sup>. Y muchos hombres, como los miembros de clubs alpinos, trepan a las cumbres en búsqueda de ejercicio físico, placer intelectual y autosuperación por los peligros afrontados y las dificultades vencidas. La montaña despliega todo su potencial pedagógico de aula de la naturaleza, como armonización del desarrollo con el medio natural, y como simbiosis entre el medio urbano y el rural (1866; 1998 [1873]: 126-148). En el plano epistemológico, la modernidad desplaza a la tradición, mientras que lo histórico y racional subordina a lo mítico y emocional. Pero esta relación, lejos de ser unívoca, está sometida a una relación dialéctica de la que emergen inéditas síntesis.

En el vasco sometido a las presiones cotidianas de la vida urbana e industrial se despertó un sentimiento de retorno a la naturaleza<sup>69</sup> y a la tierra materna –*Ama Lur*–, una de cuyas expresiones la constituye el montañismo, que cuenta con miles de asociados y muchos más practicantes informales en toda Euskal Herria. Actitud manifiesta en los numerosos montañeros, habituales o esporádicos, que alcanzan la cumbre del Ernio estos días, como lo hacen durante el resto del año; a los que hay que añadir quienes acuden a disfrutar de un día de monte. Caminar a pie a través de bosques, de rutas y senderos permite –más allá de su condición de práctica instrumental de ocio– un repliegue sobre sí mismo, una meditación plena de potencialidades que posibilita una ulterior apertura al mundo y a sus exigencias. Los caminos y senderos constituyen una memoria inscrita en el terreno, puesto que su trazado es obra de los innumerables caminantes que han recorrido estos lugares por análogas motivaciones; de una especie de solidaridad transgeneracional entretejida en el paisaje (Le Breton, 2000: 11 y 80), una empatía con el *genius loci* más allá de la mera suma de sus expresiones religiosas, lúdicas o cívicas. Practicar el senderismo, sin meta definida ni causa externa tiene sus orígenes en el romanticismo y en el excursionismo del siglo XIX (Bolnow, 1969: 106). Aunque la peregrinación al Ernio no carezca de meta ni de propósitos, tampoco resulta ajena al deambular por senderos observando la naturaleza circundante.

---

68. Prometeo, héroe civilizador, robó el fuego para los hombres en la morada olímpica de los dioses, al precio de ser encadenado a una roca del Caúcaso, el más inhóspito de los montes para el imaginario griego. Y la humanidad sigue el camino abierto por el titán, conquistando la montaña y la naturaleza.

69. Como el ex-baserritarra en la fábrica y en la ciudad, cuyo cordón umbilical con su sociedad rural de origen se mantiene mediante el despliegue de una estrategia ritual: participación en fiestas y romerías, partidos de pelota, *herri kirolak*, recitales de bersolaris o práctica de la caza (Homobono, 1991: 97-98).

Este deporte no competitivo enlaza con el ecologismo de nuevo cuño, pero también vehicula el nexa con la cultura tradicional, con las raíces de la identidad étnica. Porque, por encima de cualquier otra motivación, la romería de Ernio se identifica con el retorno, periódico y efímero, a una montaña enraizada a la par en el nivel mítico del imaginario y en la arquetípica –aunque ya irrelevante– actividad pastoril propia de la sociedad tradicional; ambas imaginadas y “reinventadas” por quienes se ven alienados de sus raíces, como forma de identificación comunitaria. 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<sup>70</sup>. Asumir la idea de cambio implicaría la negación de la eficacia simbólica de aquél, aun cuando resulte evidente que expresiones y significados otrora definitivos hayan perdido su prevalencia (Homobono, 1997: 80; Steil, 1996: 15).

Para los romeros, ascender al Ernio es un ritual topográfico en busca de la naturaleza, al propio tiempo que un acto performativo que reinventa el monte como *locus* de manifestación sacral, en contraposición a un espacio urbano soporte de las relaciones sociales. Aún más, todos estos aspectos fenomenológicos y experienciales del espacio, del lugar y del paisaje romeros –en definitiva esta dimensión geográfica– implican un cierto reencantamiento, ya que el propio ambiente montañoso se revela “como un vasto, complejo y siempre cambiante” icono religioso (Sallnow, 1987: 17). Pero mediante expresiones modernas o tradicionales, lúdicas o rituales, todos los participantes en las romerías pretenden contactar con las raíces de su cultura.

### 3.6. La *communitas* romera y las identidades colectivas

El acceso masivo de vehículos hasta los collados de acceso ha supuesto el incremento de romeros ajenos al entorno y al perfil prototípico de Ernio, al proceder del ámbito urbano e industrial. Para éstos, Ernio supone una toma de contacto con lo ancestral, con las raíces étnicas<sup>71</sup>, con el monolingüismo euskaldun de los espacios romeros, con el hábitat pastoril primigenio, con la adhesión a las raíces culturales –en demanda de identidad colectiva– en torno a un *cronotopos* que condensa el imaginario étnico. Casi todo en la romería –los ritos de la cum-

---

70. El ritual trata de mantener la imagen de permanencia, por lo que los cambios no se introducen en el mismo sino con extrema prudencia, y hasta con mala conciencia. Ya durante los años sesenta, en un contexto de quiebra de los estilos de vida tradicionales, los padres instaban a sus hijos para que prescindieran estas jornadas romeras a Ernio de prendas de vestir o calzado ya habituales, pero “impropios” de las romerías y del atuendo del prototipo del *baserritarra* –zapatillas deportivas, *nikis*–, para sustituirlas por otras más acordes con el mismo –*txapela*, abarcas y camisa de cuadros–.

71. Las romerías, como subraya Sanchis en su estudio de las portuguesas: “... tienden a constituirse espontáneamente en lugar sociológico de la conservación, relicario de actitudes colectivas antiguas, refugio y exutorio, no solamente de una religión popular que pueda oponerse a la del clero, sino también de ciertas dimensiones de una civilización del intercambio directo y de una mentalidad ajena al cálculo del beneficio a largo plazo, civilización y mentalidad siempre en trance de ser sumergida –en el propio grupo social que le sirve de soporte– como en otros ámbitos de actividad, incluso religiosa” (1977: 74).

bre, los menús tradicionales, el baile “al suelto”, la comunión estética con la montaña y el paisaje- tiende a reforzar ese significado atávico de la peregrinación al Ernio.

La sociedad empírica, real, es orillada y sublimada a nivel simbólico durante el tiempo festivo, en el que pasado, presente y futuro se integran en una comunidad significativa. Al fin y a la postre, como explicitara Durkheim y matizaran los Turner (1978), las efervescentes expresiones festivas –y las peregrinaciones en particular- no se limitan a reproducir la estructura social, la vida cotidiana con sus diferencias sociales y jerárquicas, sino que representan la antiestructura, una efímera dramatización de la *communitas* como desideratum utópico –y potencialmente transformador- caracterizada por el compañerismo, el bienestar, la igualdad y la ausencia de jerarquías impuestas. Pero, como afirman las corrientes político-simbólicas, ni estructura y *communitas* deben entenderse como antagónicas y excluyentes sino como dialécticamente opuestas, siendo portadora la peregrinación de funciones duales, ambiguas y contradictorias, integradoras a vez que virtualmente impugnadoras (Sallnow, 1987: 9-10; Shadow y Rodríguez Shadow, 1994: 34-36 y 112-114). Ni tampoco los actuales romeros al Ernio experimentan la peregrinación como experiencia liminoide que conduzca de un espacio profano a otro sagrado, sino que protagonizan un movimiento pendular entre dos formaciones sociales coexistentes –la urbana y la rural- formando parte de una caravana de nómadas atraídos por el prometedor espejismo de la montaña.

Supuesta esta dimensión principal de las romerías al Ernio, existe en las mismas una conexión subordinada con cada una de las identidades locales del ámbito. El monte opera a modo de santuario supracomunal que se erige en epicentro de una amplia zona, en fiesta de todos con independencia de su ubicación liminal entre sendos municipios concretos. Resulta evidente que el ámbito de la comunidad local es trascendido por la romería, ya que el significado de este lugar sagrado es muy superior al de los santos patronos locales, actuando aquélla como efímero proceso macrocósmico (Sallnow, 1987: 3). Pero ciertos símbolos o rituales, tales como los colores de cintas de tipo local o el que antaño los grupos de romeros orasen ante la respectiva cruz de su pueblo, imprimen al romeraje un sentido expresivo de identidades colectivas de nivel local; evidente entonces tan sólo para los romeros concernidos y hoy casi desaparecido.

Pero, como han afirmado Shadow y Rodríguez (1989: 175), toda romería o peregrinación se inscribe en un sistema ritual que se extiende mucho más allá de los límites sociales circunscritos a la comunidad local e incluso comarcal, para remitir a la sociedad global, en cuanto expresión cultural y simbólica, informándonos de las relaciones entre ésta y aquéllas. Y ésta, como muchas otras fiestas tradicionales, se inscribe en la producción discursiva instituyente del nacionalismo vasco, en esa concepción holística de pueblo y nación que también comprende los niveles cultural, relacional y topográfico propios de cualquier expresión festiva; y contribuyendo a la reproducción del imaginario la peculiar temporalidad festiva que actúa como *ritornello* (Bidart, 2001: 49-50).

A modo de corolario, puede afirmarse que las prácticas rituales propias de la religiosidad popular han sido desplazadas por nuevas motivaciones. Las actividades recreativas, lúdicas o estéticas de la romería se desvinculan de su matriz sacral, pero también se adscriben al ámbito de lo religioso, en cuanto identificación con creencias y expresión de pertenencia a comunidades articuladas en torno a afinidades primordiales. En Ernio se opera una transferencia de sacralidad desde la religiosidad tradicional, sus símbolos y rituales, hasta las expresiones de una religión secular capaz de inscribir el romeraje en el universo de significados de la identidad étnica y naturalística. En esta, como en otras romerías, las expresiones folklóricas se transmutan de hábito étnico en orientación ideológica, mediante una religión civil nacionalista capaz de convertir cualquier ritual tradicional en capital político movilizable (Homobono, 1999: 97).

La nueva sacralidad está supeditada a la reproducción de vínculos innovadores y al reencantamiento del mundo social mediante el naturismo; la liturgia de civilidad oficia la construcción simbólica de una *comunidad imaginada* como síntesis de naturaleza y de cultura, de lo rural y lo urbano. Y las romerías actúan como rituales civiles, 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; Steil, 1996: 292). Las ritualizaciones festivas siempre remiten a una pluralidad de significados, y las romerías de Ernio en particular asumen dimensiones polisémicas, catalizando la religación con lo trascendente y la naturaleza, la *communitas* festiva y todo un caleidoscopio de identidades colectivas. Precisamente su potencia emocional y su polisemia permiten establecer vínculos entre los diferentes grupos participantes y sus experiencias, más allá de sus diferentes visiones del mundo y de sus vivencias romeras.

## 4. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes orales y observación participante

Trabajo de campo –observación y/o entrevistas– efectuado durante los años: 1982, 1983, 1986, 1987, 1989 y 1997. Informantes de: Errezil (6), Aia (6), Elkano (Aia-Zarautz) (2), Asteasu, Donostia-S.S., Mutiloa, Sta. Marina de Argisain, Zizurkil y Zubietta (Donostia – Usurbil).

### 2. Bibliografía

AGIRRE, Antxon y LIZARRALDE, Koldo: *Ermitas de Gipuzkoa*. Atun: Fundación José Miguel de Barandiarán, 2000.

AGUIRRE ALCALDE: *Guía secreta de Guipúzcoa*. Madrid, 1976.

ARRIAGA, Emiliano de: *Lekobide. Tríptico legendario de cuadros lírico-vascos [sobre la tradición popular del Irnio]*. Bilbao: Imprenta de Joaquín de Amilibia, 1913.

BARANDIARÁN, José Miguel de: *Obras Completas*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, vol. I (1972).

Homobono Martínez, José Ignacio: El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales

BARRIOLA, Ignacio: *La medicina popular en el País Vasco*. San Sebastián: Ediciones Vascas. 1979 [1952].

BIDART, Pierre: *La singularité basque. Genéalogie et usages*. Paris: P.U.F., 2001.

BOLLNOW, Otto Friedrich: *Hombre y espacio*. Barcelona: Labor, 1969.

CARRÉ, L.: *Leyendas tradicionales gallegas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983 [1977].

CAZENEUVE, Jean: *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972 [1971].

CEBRIÁN FRANCO, Juan José: "San Sebastián en el Pico Sacro". En: *Santuarios de Galicia (Diócesis de Santiago de Compostela)*. Santiago: Arzobispado, 1982.

CIRLOT, Juan-Eduardo: *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor, 1979.

DUPRONT, Alphonse: "Pèlerinages et lieux sacrés [1985]". En: *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris: Gallimard, 1987; pp. 366-415.

EADE, John y SALLNOW, Michael J. (eds.): *Contesting the Sacred: the anthropology of christian pilgrimage*. Londres y Nueva York: Routledge, 1991.

ELIADE, Mircea: *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1979 [1955].

ELIADE, Mircea: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Cristiandad, 1981 [1980].

FRAGUAS, Antonio: *Romarías e santuarios*. Vigo: Galaxia, 1988.

GUÉNON, René: *El simbolismo de la Cruz*. Barcelona: Obelisco, 1987 [1984].

GUÉNON, René: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Eudeba, 1988.

HANI, Jean: *Mitos, ritos y símbolos. Los caminos hacia lo invisible*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1999 [1992].

HERRÁN, Fermín (ed.): *Biblioteca selecta de autores vascongados. Literatura*. San Sebastián, 1896, t. II.

HOMOBONO, José Ignacio: "Espacio y fiesta en el País Vasco". En: *Lurralde. Investigación y Espacio* (Donostia - San Sebastián), núm. 5 (1982); pp. 91-118.

HOMOBONO, José Ignacio: "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad e identidades colectivas." En: *C.E.E.N.*, núm. 54 (1989); pp. 407-52.

HOMOBONO, José Ignacio: "Fiesta, tradición e identidad local". En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía Navarra [C.E.E.N.]* (Pamplona-Iruñea), núm. 55 (1990a); pp. 43-58.

HOMOBONO, José Ignacio: "Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)". En: *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía* (Eusko Ikaskuntza), núm. 15 (1990b); pp. 271-300.

Homobono Martínez, José Ignacio: El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales

HOMOBONO, José Ignacio: "Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco". En: Carmelo Lisón Tolosana (comp.): *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid: Universidad Complutense / Universidad de Cantabria, 1991; pp. 83-114.

HOMOBONO, José Ignacio: "Fiestas en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas". En: *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* (Eusko Ikaskuntza), núm. 15 (1997); pp. 61-100.

HOMOBONO, José Ignacio: "El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías". En: Salvador Rodríguez Becerra (coord.): *Religión y Cultura*. Sevilla. Junta de Andalucía / Fundación Machado, 1999, vol. 2; pp. 89-102.

JUARISTI, Jon: *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Madrid: Taurus, 1998.

LE BRETON, David: *Eloge de la marche*. Paris: Métailié, 2000.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón: *Las romerías / peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Xerais, 1987.

MAC CLANCY, Jeremy: "El misterio de Montejurra". En: J.A. Fernández de Rota (dir.): *Simposio Rito y Misterio*. A Coruña: Universidade da Coruña, 1992; pp. 47-51.

MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo y ÁLVARO, Sebastián: *El sentimiento de la montaña. Doscientos años de soledad*. Madrid: Desnivel, 2002.

MURUGARREN, Luis: *Universida de Aya*. San Sebastián: CAMSS, 1974.

ODRIOZOLA, Imanol Elías: *Apuntes históricos de Albiztur - Bidegoyan - Régil - Santa Marina - Urquizu*. San Sebastián: CAMSS, 1975.

ODRIOZOLA, Imanol Elías: *Beizama, Urrestilla y Machinventa*. San Sebastián: CAMSS, 1976

PEÑA SANTIAGO, Luis-Pedro: "La romería de Ernio". En: *Pyrenaica. Federación Vasco-Navarra de Montañismo* (Tolosa), núm. 2 (1966); pp. 102-106.

PEÑA SANTIAGO, Luis-Pedro: "La romería al monte Ernio". En: *Fiestas tradicionales y romerías de Guipúzcoa*. San Sebastián: Txertoa, 1973; pp. 167-182.

PEÑA SANTIAGO, Luis-Pedro: *Las ermitas de Guipúzcoa*. San Sebastián: Txertoa, 1975.

PEÑA SANTIAGO, Luis-Pedro: "El macizo de Ernio". En: *Lurralde*, núm. 5 (1981); pp. 41-46.

RECLUS, Elisée: *La Montaña*. Salamanca: Amarú, 1998 [1873].

RECLUS, Elisée: "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. Extracto, presentado por J.Chesneaux, en: *Écologie politique: science, culture, société* (París), núm. 5 (1993), pp. 154 -173. También en la antología, compilada y presentada por Joël Cornuault: *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes et autres textes*. Charenton: Premières Pierres, 2002, pp. 47-68.

- Homobono Martínez, José Ignacio: El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales
- RÉMY, Jean (ed.): *Pèlerinage et modernité*. Dossier de: *Social Compass*, vol. 36 (2), 1989; pp. 139-261.
- RIVIÈRE, Claude y PIETTE, Albert (eds.): *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador: *Religión y Fiestas. Antropología de las Creencias y Rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía, 2000.
- RODRÍGUEZ SHADOW, María J. y SHADOW, Robert D.: *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- SANCHIS, Pierre: "Les romarias portugaises". En: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 43/1 (1996); pp. 53-76.
- SHADOW, Robert y RODRÍGUEZ SHADOW, María: "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas". En: C. Garma Navarro y R. Shadow (coords.): *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, D.F.: U.A.M., 1994; pp. 15-38.
- SHADOW Robert y RODRÍGUEZ VALDÉS, María: "Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Peregrinación y catolicismo popular en el México rural". En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Universidad de Colima (México), 1989, vol. III, núm. 7; pp. 173-207. Otra versión, titulada como "Hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", es la incluida en la citada obra de Garma y Shadow, 1994: 81-140.
- SALLNOW, Michael J.: *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute Press, 1987.
- SÉBILLOT, Paul: *La Terre et le Monde Subterrain*, vol. 2 de *Le Folklore de France*. Paris: Imago, 1983 [1904-6].
- SORAZU, Emeterio: *Antropología y religión en el pueblo vasco*. San Sebastián: CAPG, 1979.
- STEIL, Carlos Alberto: *O sertao das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes / CID, 1996.
- TURNER, V.W. y TURNER, E.: *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- VALDÉS DEL TORO, Ramón: "Caminos hacia el centro. Hacia una fenomenología del espacio sagrado". En: A. Fraguas, X.A. Fidalgo y X.M. Gz. Reboredo (coords.): *Romarías e peregrinacións*. Simposio de Antropoloxía. A Coruña: Consello da Cultura Galega, 1995; pp. 73-85.

## 5. FOTOGRAFÍAS

Del autor del artículo, José Ignacio Homobono Martínez.



Venta de Iturriotz (1997).



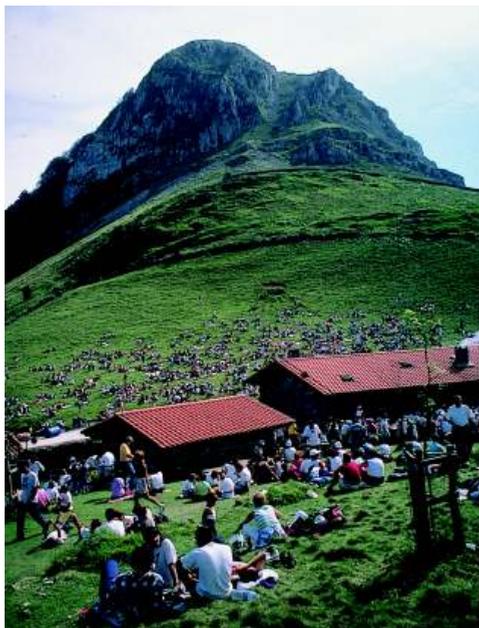
Ernita de San Juan Bautista de Iturriotz, y su fuente aneja (1986).



Romeros ascendiendo al Ernio, a la altura de Gazume (1983).



Romeros descendiendo a Zelatun (1986).



Cantinas en el collado de Zelatun, al pie del Ernio (1997).



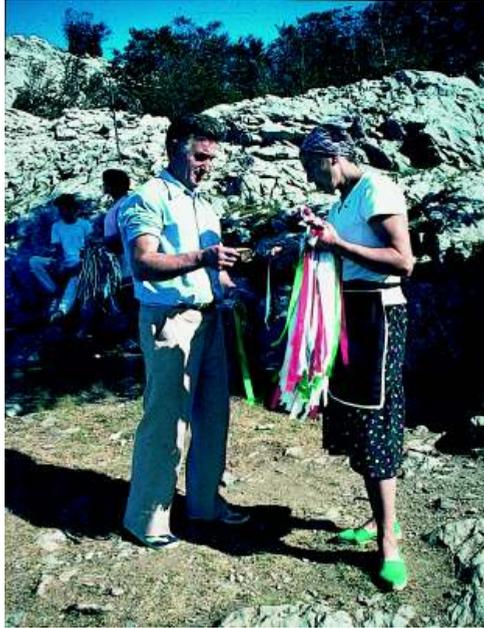
Comiendo en las cantinas (1997).



Puesto de venta, en Zelatun (1997).



Gran concurrencia en las campos de Zelatun (1997).



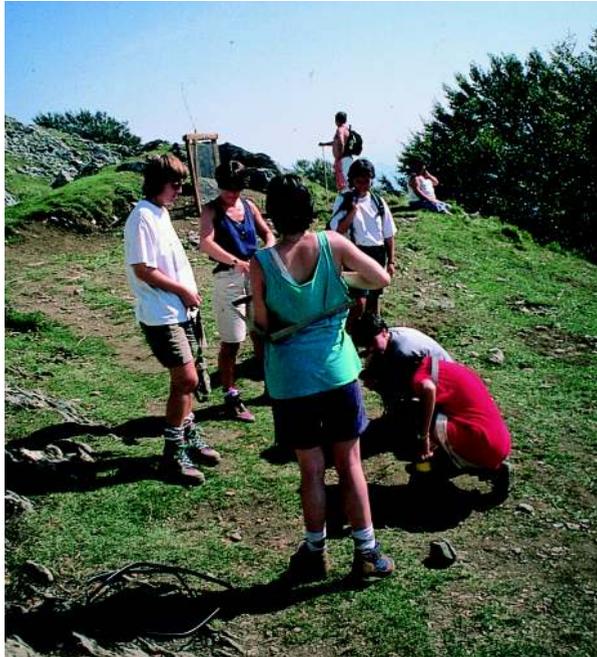
Venta de *zintak* junto a la *Gurutze Zarra* (1983).



Aros, *zintak* y limosna en la *Gurutze Zarra* (1983).



Aros de hierro (1986).



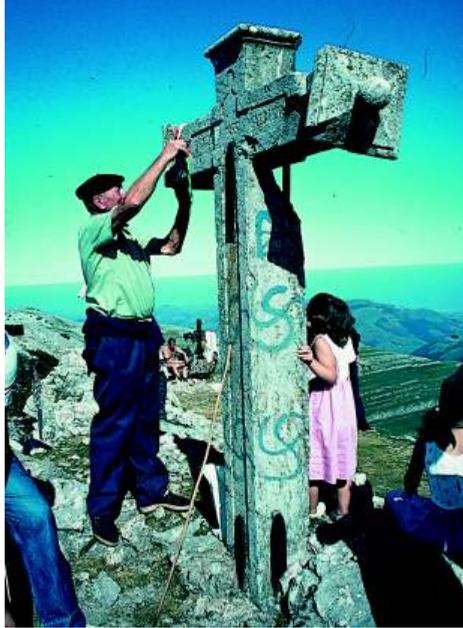
Pasando los aros por el cuerpo (1997).



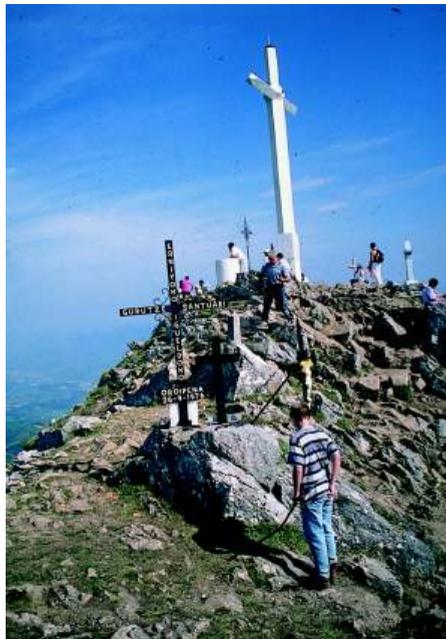
Romera colocando una vela como ofrenda (1986).



Vía crucis o calvario, dirigido por una mujer de Errezil (1983).



Pasando las *zintak* por los brazos de la cruz de la cumbre (1983),



Cima de Ernio, erizada de cruces votivas (1997).



Corros de baile al suelto (1997).



Animación musical. Gaitero y trikitilari de Mártires - Azkoitia (1997).