itsasmuseum BILBAO

Maritimidades - Maritimotasunak
Colección Especializada de Estudios Marítimos
Itsas Gaien Ikerketako Bilduma Espezializatua

JOSÉ IGNACIO HOMOBONO MARTÍNEZ

Fiestas marítimas populares

PATRIMONIO INMATERIAL DE LA RÍA DE BILBAO
EL ABRA Y LA COSTA OCCIDENTAL DE BIZKAIA

FIESTAS MARÍTIMAS POPULARES

PATRIMONIO INMATERIAL DE LA RÍA DE BILBAO
EL ABRA Y LA COSTA OCCIDENTAL DE BIZKAIA

FIESTAS MARÍTIMAS POPULARES

PATRIMONIO INMATERIAL DE LA RÍA DE BILBAO
EL ABRA Y LA COSTA OCCIDENTAL DE BIZKAIA

JOSÉ IGNACIO HOMOBONO MARTÍNEZ

PRÓLOGO DE ISUSKO VIVAS ZIARRUSTA

PRESENTACIÓN DE JON RUIGOMEZ MATXIN

MUSEO MARÍTIMO RÍA DE BILBAO
BILBOKO ITSASADARRA ITSAS MUSEOA

2016
BILBAO

Maritimidades-Maritimotasunak

Colección Especializada de Estudios Marítimos

Itsas Gaien Ikerketako Bilduma Espezializatua

Volumen 3

Fiestas marítimas populares. Patrimonio inmaterial de la Ría de Bilbao, El Abra y la costa occidental de Bizkaia.

© José Ignacio Homobono Martínez
© Prólogo, Isusko Vivas Ziarrusta
© Aurkezpena-Presentación, Jon Ruigomez Matxin
© Museo Marítimo Ría de Bilbao - Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa
Muelle Ramón de la Sota, 1. 48011 Bilbao. Teléfono 946 08 55 00 (1ª edición)

Primera edición: noviembre 2016

Libro sometido a revisión externa

Comité editorial: Jon Ruigomez Matxin (*Presidente*), Carlos Larrinaga Rodríguez (*Universidad de Granada*), Antonio Rebelo Delgado Tomás (*Instituto Politécnico de Leiria, Escola Supérior de Artes e Desing*), Juan Antonio Apraiz Zallo (*Eusko Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos),* Rosa García-Orellán (*Universidad Pública de Navarra - Nafarroako Publiko Unibertsitatea*), Amelia Benito del Valle Eskauriaza (*Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea*), Mirela Fiori (*Universitat Oberta de Catalunya*).

Director de la Colección: Juan Antonio Rubio-Ardanaz

ISBN 978-84-617-4454-1
Depósito Legal: BI-1229-2016

Imprime: GzPrintek. Polígono Industrial Torrelarragoiti P-4, 48080, Zamudio (Bizkaia). *Printed in Spain.*

A Arantza Garaikoetxea Etxeandia,
mi esposa y compañera, sin cuyo apoyo material
en el trabajo de campo y estímulo moral,
no se hubiesen podido realizar las investigaciones
que dieron lugar a este libro.

Con profundo agradecimiento.

CONTENIDOS

Aurkezpena-Presentación 11

Prólogo 17

PARTE I / MARITIMIDAD, PATRIMONIO INMATERIAL Y FIESTA 25

1 Una maritimidad mutable 27

2 Relevancia del patrimonio marítimo inmaterial en relación con la fiesta 45

PARTE II / LAS FIESTAS. CONCEPTO, ASPECTOS, TIPO Y MÉTODOS 65

3 El concepto de fiesta 67

4 Tipología festiva 73

5 Aspectos festivos 99

6 Fiestas marítimas 119

7 Metodología interdisciplinar y técnicas 125

PARTE III / LAS FIESTAS MARÍTIMAS POPULARES: UN ABANICO DE MANIFESTACIONES 129

8 Religiosidad popular y ciclo festivo anual 131

9 Aratustiek - Carnavales 143

10 Fiestas patronales de poblaciones, barrios y calles 149

11 Procesiones marítimas 177

PARTE IV / GIRAS MARÍTIMAS, ROMERÍAS Y RITUALES DE LÍMITES 191

12 La gran gira cívico-festiva 193

13 Romerías y rituales de límites 221

14 Otras romerías 261

PARTE V / FIESTAS TEMÁTICAS Y DE COMENSALÍA MARINERA 269

15 Nuevos eventos festivos: las fiestas marítimas temáticas 271

16 La comensalía festivo-arrantzale: Bermeo y Mundaka 297

CONCLUSIONES 313

BIBLIOGRAFÍA 319

ÍNDICE 339

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES 343

AURKEZPENA-PRESENTACIÓN

JON RUIGOMEZ MATXIN

Bilboko Itsasadarra Itsas Museoko zuzendaria

BILDUMA, EZAGUTZAREN ALDEKO APUSTUA

MARITIMOTASUNAK. Itsas Gaien Ikerketako Bilduma Espezializatua bildumaren lehendabiziko alea 2014an argitaratu zen, *Antropología y Maritimidad. Entramados y constructos patrimoniales en el Abra y Ría de Bilbao* izenburupean, Juan Antonio Rubio-Ardanazen eskutik. Hitzaurre hartan, *Bilboko Itsasadarra Itsas Museoak* ezagutzaren aldeko apustu argia egin zuen, zenbait lan-ildoren Egitekoa erdiesteko funtsezko osagarri gisa, hala nola, erakusketa iraunkorra, aldi baterako erakusketak, hezkuntza-programa, hitzaldiak, bela-ontzi handiak, ekitaldiak, etab.

Bigarren alea, *Identidad Marítima, Iconicidad y Patrimonio. Paisaje Fluvial, Portuario e Industrial en el Área Metropolitana de la Ría de Bilbao* izenburuduna, Isusko Vivasek idatzi zuen, eta 2015ean argitaratu zen. Bertan, Museoak bere apustua berretsi zuen, itsas kulturari eta Bilboko Itsasadarrari lotutako ondareari buruzko ezagutza sustatu eta partekatzeari dagokionez.

2016an Jose Ignacio Homobonok *Fiestas marítimas populares. Patrimonio inmaterial de la Ría de Bilbao, El Abra y la costa occidental de Bizkaia* gaiari eskainitako hirugarren alea argitaratu zuenean, ziklo horren ibilbidea finkatu zen. Asmoa urtero ikerketa-lan bat argitaratzen jarraitzea zen, itsasoari lotutako sustraietan sakontzeko, ikerketarako hainbat diziplinaren ikuspuntutik, zorroztasunetik abiatuta Bilboren eta itsasadarraren sorreraren ikuspegi ahalik eta osoena lortzeko.

LIBURUA

Obraren izenburuak (*Fiestas marítimas populares. Patrimonio inmaterial de la ría de Bilbao, el Abra y la costa occidental de Bizkaia*) edukiaren ideia zehatz eta iradokitzailea eskaintzen du.

Jaia giza adierazpena da, eta, gutxik bezala, gizarte baten kultur oinarria islatzen du. Beraz, ondare immaterialeko berebiziko elementua da.

Eta Bilboko itsasadarra ospakizun iturri gisa agertzen zaigu, askotariko jai adierazpen multzo baten bidez. Itsasoa beti egon izan da gure eguneroko bizitzan, eta jaia horren isla (batzuetan, urrunekoa) baino ez da.

Egileak landa-lan handia egin du, zorroztasun handiz, jairik jai ibilbide xehatua eginez, kontzeptualizazio teorikoko esfortzu batekin batera, hala tradiziozko elementuak nola itsas adierazpen berriak jasota, ospakizunaren esparruan.

Lanak balio antropologikoko ekarpen garrantzitsua egiten du, eta jaiospakizunaren bitartez kultura eraikitzen laguntzen du, Bilboko itsasadarreko eta Bizkaiko kostalde hurbileko itsas esparruan.

. . .

La Colección como apuesta por el conocimiento

En la presentación al primer volumen de la colección *Maritimidades. Colección Especializada de Estudios Marítimos* publicada en 2014 bajo el título *Antropología y Maritimidad. Entramados y constructos patrimoniales en el Abra y Ría de Bilbao,* a cargo de Juan Antonio Rubio-Ardanaz, el *Museo Marítimo Ría de Bilbao/Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa* exponía su apuesta por el conocimiento, como complemento fundamental para cumplir con su Misión desde sus diversas líneas de trabajo, como la colección permanente, las exposiciones temporales, el programa educativo, las conferencias, grandes veleros, eventos, etcétera.

Un segundo volumen publicado en 2015 a cargo de Isusko Vivas Ziarrusta, titulado *Identidad Marítima, Iconicidad y Patrimonio. Paisaje Fluvial, Portuario e Industrial en el Área Metropolitana de la Ría de Bilbao*, renovaba la apuesta del Museo por atraer, promover e intercambiar conocimiento sobre la cultura marítima y el patrimonio marítimo vinculado a la Ría de Bilbao.

La publicación en 2016 de este tercer volumen por parte de Jose Ignacio Homobono dedicado a las fiestas marítimas populares: *Fiestas marítimas populares. Patrimonio inmaterial de la Ría de Bilbao, El Abra y la costa occidental de Bizkaia,* consolida definitivamente el alcance de este ciclo que pretende continuar con la publicación anual de un trabajo de investigación que profundice en nuestras raíces marítimas desde diferentes disciplinas de estudio. Por este camino trataremos de aportar desde el rigor una visión

lo más completa posible de las realidades, la sociedad y la cultura que componen Bilbao y su Ría.

EL LIBRO

El título de la obra, *Fiestas marítimas populares. Patrimonio inmaterial de la Ría de Bilbao, el Abra y la costa occidental de Bizkaia*, brinda una idea precisa y sugerente del contenido de la misma.

La fiesta es una expresión humana que denota, como pocas, el trasfondo cultural de una sociedad. Se trata, por tanto, de un elemento de patrimonio inmaterial de primer orden.

Y la ría de Bilbao se nos muestra como cuna de celebración, a través de una gran variedad de manifestaciones festivas. La mar siempre ha estado presente en nuestra vida cotidiana y la fiesta no es sino un reflejo (a veces lejano) de la misma.

El autor ha realizado un gran trabajo de campo, ejecutado con una enorme minuciosidad, haciendo un recorrido particularizado de fiesta en fiesta, acompañándolo de un esfuerzo de conceptualización teórica, recogiendo tanto los elementos tradicionales como las nuevas expresiones de la maritimidad en el ámbito de la celebración.

El trabajo supone un aporte de valor antropológico notable y contribuye a comprender la cultura a través de la festividad en el ámbito marítimo de nuestra Ría de Bilbao y su más cercano litoral de Bizkaia.

PRÓLOGO

UNA CULTURA MARITIMA QUE PERDURA, TRANSMUTA Y SE REINVENTA EN SUS FIESTAS Y CELEBRACIONES*

ISUSKO VIVAS ZIARRUSTA

Antropólogo. Facultad de Bellas Artes.
Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea

"Les fêtes maritimes constituent l´élément central du rassemblement identitaire voire de la réunification sociale, régulière, une fois l´an, des sociétés halieutiques régionales"
(Jean Rieucau, 1998)

INMERSOS en un paraje salvaguardado desde tiempos inmemoriales entre la costa y la montaña, el territorio vital de subsistencia y de relación-interacción entre las personas y el medio es a menudo concebido, desde parámetros técnico-institucionales, como sujeto de ordenación y gestión. Visión cosificada de la interfaz tierra-mar que deslizan los documentos administrativos como las *Directrices de Ordenación del Territorio*. Esquemas de dirección para trazar diferentes usos de los suelos/mares vividos y labrados/navegados (prescriptivos, privilegiados, permitidos, perniciosos, prohibidos, peligrosos), junto con el establecimiento de áreas funcionales. Las que a rasgos generales, coinciden en mayor o menor grado con los antiguos lindes comarcales, para abrazar las zonas de la singular orografía[1] desde la gran ciudad dispersa y expandida al territorio que abarca el campo como extensión rural hasta la franja litoral-costera.

* Prólogo publicado en el marco del proyecto CIMAR "La Ciudad y el Mar. La Patrimonialización de las Ciudades Portuarias" financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2013-48498-P).

[1] La 'primera generación' de las Directrices de Ordenación del Territorio (DOT) en la Comunidad Autónoma del País Vasco (CAPV) data de los años 1992-1997 (época en la que, por cierto, geógrafos y antropólogos franceses acuñan la noción de maritimidad). Coetáneas a los planes territoriales parciales (PTP) de las áreas funcionales y de los planes territoriales sectoriales (PTS). Después llegarían los planes de ordenación y protección de riberas y bordes de ríos, con barniz corrector de las situaciones urbanísticas de tan fragante

Dichas herramientas técnicas y metodológicas cuya pretensión es, como decimos, organizar y gestionar nuestro patrimonio terrenal, a pesar de su funcionalidad trabajando sobre la abstracción del plano proporcionan ya ciertas 'pistas culturales' al definir y sintetizar en su aparato normativo-legislativo el Subsistema Litoral Vasco. Ente no demasiado corporizado, pero que contiene una estructura física en la línea costera que recorre el perfil de la topografía cantábrica vasca desde el occidente vizcaino hasta las tierras labortanas del Golfo de Bizkaia. Vórtice que contiene en su denominación conceptos geográfico-territoriales, geopolíticos, ecológicos, económico-productivos y vivenciales sin desdeñar alusiones recurrentes como por ejemplo a la pesca, actividad minoritaria en franco retroceso pero susceptible de preservar como meritoria y detentadora de vectores identitarios –'artificializados'– en la esfera pública. Nodo de un 'sistema' más amplio, parte de las características del frente litoral con el adjetivo atributivo de 'vasco' en su globalidad, de manera que otra *muga* simbólico-transversal como los propios valles, se entrecruza político-administrativamente con la idea muy fronteriza de litoralidad.

El profesor de la *Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea* y socioantropólogo vasco José Ignacio Homobono Martínez, atesora una inmensa e intensa trayectoria investigadora (teórica y aplicada) que ha transitado esos bordes y límites, con sus encrucijadas que han procurado múltiples jornadas de trabajo de campo sobre el terreno para un posterior y minucioso análisis crítico-descriptivo –rigurosamente sistemático– de aquellas manifestaciones culturales que, muchas veces desde concepciones festivas y de celebración performativa, concitan las bases estructurales de su existencia, perdurabilidad y transformación de unas *communitas* apegadas a la mar. Una puesta en valor (re)significativa de la cultura profunda reverberada en manifestaciones singulares como puntos de inflexión comunitaria, más allá de la epidermis folclórica y/o acrítica-descontextualizada, meramente visual o de exhaustivos inventarios aislados que proporciona acercamientos lícitos pero de imagen sesgada.

Mediante tretas precisamente de imagen, el perfil recortado de una embarcación de pesca provista de aparejos (patrimonio flotante dinámico, no estático) puede y suele utilizarse como representación iconográfica de lugares (puertos, villas, anteiglesias) o eventos (festivos, feriales, asociativos, comerciales) vinculados a sustratos culturales de la maritimidad. No obstante la estampa, si bien opera a nivel de permanencias ritualísticas con

destrucción de modelos económico-productivos y residencial-habitacionales. Planes que se encuentran ahora, muchos de ellos, en fase de revisión.

arraigo en la cultura popular marítima y sus vertientes inmateriales, al estudio de las cuales se ha consagrado, entre otros, J. I. Homobono Martínez, puede y suele adquirir dimensiones que traspasan la susodicha representación hasta socavar capas más hondas de creencias e invocaciones. Ello puede observarse de manera clarificadora en los exvotos marinos presentes en iglesias, ermitas, santuarios y monasterios de advocación y devoción marinera, donde somos convocados para venerar y dar culto en el aquí y el ahora. La maqueta a escala del navío no es tan solo un icono sino que por decisión colectiva se convierte en símbolo, en aquello que es ofrecido para que sustituya (simbólicamente) al objeto real y sea colocado visiblemente en su 'altar'. Estos 'ofrecimientos' personales, familiares o de toda una tripulación reclaman una directa relación entre lo que es ofrecido y su contraprestación por intersección de 'milagros' explícitos y/o invocaciones propiciatorias enfocadas en la propia materialidad de los modelos de embarcaciones miniaturizadas, enseres benditos, pinturas estilo *naif* o réplicas de fragmentos corporales.

En contraposición o quizás de forma complementaria, presencias como los monumentos o la estatuaria urbana que a menudo ocupan emplazamientos públicos destacados, son erigidos por artistas profesionales del ramo (escultores) y a lo mejor de cierto calado; si bien pueden y suelen conmemorar y concitar actos populares rememorativos para el imaginario local, como el Día de la Sardinera/*Sardinera Eguna* de Santurtzi que comenta J. I. Homobono, en honor a ese personaje histórico femenino a través de la escultura-monumento de Lucarini Macazaga a partir de su 50 aniversario en 2014. Obra que además ha servido de acicate logotípico para la hostelería, comercio y negocios de la zona. El *monumentum* representativo constituye así aquella circunstancia (material) que se ancla en un sitio concreto y articula una sensibilidad emocional entre el popular personaje homenajeado, el enclave espacial donde se asienta y la comunidad con la que interactúa. Empero, todo este repertorio de testimonios patrimoniales nos trae a colación una de las claves asumidas como punto de partida por J. I. Homobono, a saber; la imbricación consustancial y casi inseparable o indivisible del patrimonio material inventariable (mueble/inmueble) y sus 'extensiones' inmateriales con el patrimonio propiamente intangible y sus reminiscencias objetuales. Desde una lectura muy atenta a lo que suscita y despierta en nuestra mente e intelecto la visión de ese patrimonio tangible. Lo cual le hace avanzar al autor hacia el escrutinio escrupuloso de los fundamentos que atestiguan las imágenes del contexto patrimonial, al ser revisitadas a la luz de la cultura actual, pero tamizadas

por la mirada de las personas que vivieron ese mundo espacio-temporal pretérito y los imaginarios que han destilado en su recorrido. Máxime cuando el *crono-topos* mencionado pertenece, como en este libro, al ámbito de la maritimidad.

Es así como el autor se adentra con destreza y agudeza, fruto de una dilata experiencia, en el descubrimiento y puesta en valor de todo un cúmulo de excrecencias permanentes, ligadas a la inmanencia de una cultura marítima que ha existido y cuyas huellas trazadas en esa espacio-temporalidad han llegado hasta el panorama epocal que nos concierne y construye, en un instante altamente singular de la modernidad tardía. Desde una perspectiva socioantropológica acaso '*etic*' respecto a las micro-culturas que pueden y suelen diferenciarse localmente 'pueblo a pueblo' y 'puerto a puerto', pero un acercamiento más bien '*emic*' desde la vertiente de unos rasgos culturales compartidos por quienes habitamos este pequeño país, con honestidad intelectual y eficiencia académica J. I. Homobono penetra, sostenido por el 'pedestal' de la maritimidad y su patrimonio (inmaterial e intangible), en aquellos conceptos, métodos y tipologías festivas que colmatan un rico elenco de giras y romerías marítimas, procesiones y santoral marinero, rituales de límite, acontecimientos jurisdiccionales y un abanico de celebraciones patronales –otras más 'glocales' como la *Aste Nagusia* bilbaina– observadas muchas veces participativamente, para reflejar y extraer sus ángulos más insondables. Sin eludir un pertinente marcaje socio-espacial, la mirada se abre a catego-rías lúdico-identitarias, económicas, político-ideológicas o de sociabilidad amical y comensalística, hasta recabar en uno de los últimos capítulos o apartados constitutivos del índice (y no por ello menos relevante sino al contrario), dedicado a las neo-fiestas temáticas marítimas. Efervescencias de nuevo cuño condimentadas por evocaciones de sucesos, oficios, etcétera, o ferias del calendario cíclico asociadas a productos de la mar, no carentes de finalidad crematística en forma de negocio, compra-venta 'sostenible' y/o atracción turística. Al lado de estas reapropiaciones pluriseculares que intentan resituar el ayer celebrado en el presente para su proyección futura en un porvenir reimaginado, aflora un imaginario social y estético (no 'auténtico') en el paisaje, contrastado con los encuentros de corte más tradicional, de hermandad procesional y romero, donde las reminiscencias de la religiosidad popular y adscripciones espirituales pueden y suelen convivir con la religión 'oficial' pero cada vez más exenta de liturgia y desacralizada, en el seno de una cultura que decide alterar los ritos de paso e incluso las ceremonias de deceso y despedida a sus difuntos.

Antes bien, esa indagación esmerada, teórica y metodológicamente cualitativa pero contundente nos desvela los entresijos de una cultura que se resiste a perecer y sufre mutaciones en su transformación, cambia y se renueva como fuente de vida de la sociedad civil, cuyo transcurso tiende a la peculiar lógica de desterrar y deshacerse del lastre que desprende al transmutarse. Preludio no tanto de una 'mar en calma' y una cultura 'quieta' *–queda–*, absorta en sus estructuras tradicionales inmutables e inmóviles, sino arreciada por tempestades y marejadas de grueso oleaje tal que vaivenes que atraen una actualización de costumbres obsoletas, en un ímpetu cada vez más urbano y sujeto a las paradojas de la predicha tardomodernidad. Las interrelaciones antaño rígidamente dispuestas e imperativamente asumidas, ponen en tela de juicio el sometimiento a aquellos parámetros instituidos que soslayan conflictos instituyentes de nuevas adaptaciones y 'empoderamientos', como puede ser la visualización de colectivos excluidos y espacios vetados que precisan de una apertura social más igualitaria y acorde a latentes reivindicaciones. Así, el disimulo u ocultamiento de viejas rencillas como los desacuerdos laborales y huelgas corporativo-gremiales entre pescadores, patrones, armadores, cofradías, etcétera, colisiona por ejemplo con el auge de la integración de tripulación senegalesa o subsahariana en barcos pesqueros, pudiendo concebirse como una alteridad transcultural que implica complejidad en el ámbito profesional; lo mismo que se pone en tela de juicio la negativa a que sectores de población como las mujeres participen en ciertos acontecimientos[2]. En este sentido, signo de los espacios ganados van siendo acciones novedosas como la regata de traineras *Emakumeen Bilboko Ikurriña*; *Estropada* celebrada por vez primera en la Ría de Bilbao por el club de remo *Deustuko Arraun Taldea* en julio de 2016[3].

El dilatado campo de investigación socioantropológico de J. I. Homobono tampoco ha descuidado el detenimiento y análisis de cuestiones poco exploradas en aquellos escenarios de estudio amplificados durante décadas, y últimamente enfocado o escorado hacia las fiestas marítimas populares en un espacio geográfico que, en estas páginas, se corresponde con la Ría de Bilbao, la bahía o ensenada del Abra y la costa occidental

[2] Denota un reparto de tareas por sexo/género con sus connotaciones simbólico-rituales.

[3] Con motivo de las fiestas de San Pablo (del 30 de junio al 3 de julio), a iniciativa de la *Escuela de Remo Ribera de Deusto* sita en la península de Zorrotzaurre (ámbito de extensión metropolitana pendiente de remodelación social/urbanística), tras la apertura del Canal y reconversión de esa 'pastilla' portuaria-industrial en óptima área de oportunidad.

vizcaina[4]. Ese 'escenario' de los acontecimientos acoge unos territorios muy variopintos de singularidad fluvio-marítima desde las inmediaciones del Territorio Histórico de Bizkaia en su frontera con Cantabria (desembocadura del Barbadun) hasta las localidades portuarias y playas de la Ría de Mundaka. En unos pocos kilómetros de borde acontecen paisajes con personalidad acusada, desde las estribaciones mineras de la cuenca más desconocida pasando por la gran arteria de agua a modo de espina dorsal configuradora de una aglomeración con-urbana (Bilbao) en el valle del Bajo-Nervión, con sus poblaciones industrializadas y una cultura marítima muy transformada-refundada. Así como las expansiones periurbanas (y suburbanas) abordadas por el ferrocarril metropolitano, hasta arribar por fin a la bocana de Urdaibai como ecosistema-biotopo de especial protección ecológico-paisajística. Riberas con astilleros navales, incidencia industriosa y pescadora en decrecimiento y declive, a la vez que se incrementan las actividades recreativas acuáticas y náuticas, pantalanes y amarres deportivos, turismo nativo y/o foráneo y gastronomía que aprovecha los atractivos del modelo de desarrollo territorial propuesto desde la filosofía de los procesos planificadores que veíamos al inicio. Desarrollismo quizás postmoderno, a falta de mejor término nominal, que en nuestros lares ha tratado también de amortiguar las recalificaciones y operaciones urbanístico-inmobiliarias que permitieron la concepción de un país sometido a presiones constructivas y demográficas en una especie de *continuum* rururbanizado sin solución de continuidad: la *Euskal-hiria* real –hiperurbanizada y postindustrial– que se superpone y suplanta la metáfora literaria originariamente imaginada por nuestro 'mundializado' escritor Bernardo Atxaga.

Sin lugar a dudas, inmersos como decíamos en esa complejidad, J. I. Homobono atiende la perseverancia de esos estratos culturales que asoman por el instersticio o resquicio de la modernidad periclitada, a la manera de patrimonios intangibles que no solo contribuyen a dar sentido intrínseco al patrimonio material sino que tejen una red o malla invisible pero perceptible que esboza, redibuja el propio espacio-territorio devenido paisaje y paisanaje. El trecho litoral tan cercano y de sombra en ocasiones

[4] Método interdisciplinar al abrigo de las ciencias sociales-humanas del patrimonio, dentro de la corriente seminal fundada por Durkheim y prolongada por sus discípulos franceses. Una aproximación antropológica al fenómeno social sobre la premisa de la observación reiterada, minuciosa, micro-social; completada con entrevistas en profundidad, generosas fuentes bibliográficas primarias-secundarias, reportajes fotográficos y grabaciones de captación sonora. Sin desdeñar 'adhesiones auxiliadoras' de la historiografía, geografía, etnología o bellas artes, ni la metodología de la antropología simbólica.

alargada hacia el interior –*l´arrière pays,* la 'trastierra'– se ha entrecruzado desde antaño con otros límites permeables ensanchados desde el 'cosmos' más propiamente *nekazari* hacia la idiosincrasia distinta del universo *arrantzale*[5] pasando por la 'territorialización de la urbe' que de-cíamos, en una cronología expansionada desde unas premisas decimonónicas anudadas al costumbrismo con ribetes de modernidad, hasta un panorama transmoderno[6] aunque igualmente influido por una liminalidad finisecular. La transmodernidad encierra una realidad urbana que es posible gracias a la copia que sustituye y que ha suplantado, en muchos órdenes, los modelos antecesores. En estas recreaciones o reinvenciones (patrimoniales, materiales e inmateriales), la clave no está en la ruptura; no se trataría tanto de 'reparaciones' que rompen con el pasado; más bien obedece a un proceso que da paso a otro tipo de simulaciones por medio de las cuales se construye una cultura 'glocal'. Modernidad y postmodernidad desembocan así en una transculturización, en la que han dejado de preocupar los cismas con las formas anteriores. El cambio de valores halla su apoyo en nuevas configuraciones simbólicas en virtud de expectativas diferentes. La Ría de Bilbao, en los últimos lustros y decenios impregnados por la crisis y desmantelamiento industrial, ha sido reconvertida en el marco pertinente e idealizado para la puesta en escena de acciones con contenidos patrimoniales de carácter festivo, deportivo, conmemorativo y religioso. En Bilbao y las poblaciones fluviales-ribereñas de su Ría, la neófita vida sociocultural sin perder el horizonte de una maritimidad distante va cristalizando en una etapa de recambios sin precedentes, en pleno proceso deconstructivo del inicio del siglo XXI.

Este número tercero de la *Colección Maritimidades*, nacida gracias al decidido y valiente impulso del *Museo Marítimo Ría de Bilbao/Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa,* viene a consolidar su continuidad con el exigente y académicamente bien armado texto del reconocido investigador J. I. Homobono, cuyo prestigio es de sobra avalado por la 'arboladura' de estudios que ha desplegado desde los sólidos 'mástiles' bien cimentados de la socioantropología. De las sociabilidades a la subdisciplina de la antropología

[5] Esas gentes 'otras' y/o 'a parte', apelación no necesariamente despectiva con la que en ocasiones se ha referido a los pescadores. GEISTDOERFER, Aliette. "Faire vivre et faire connaître les marins pècheurs", en: RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, *Antropología y Maritimidad. Entramados y constructos patrimoniales en el Abra y Ría de Bilbao*, Museo Marítimo Ría de Bilbao - Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa, Bilbao, 2014, p. 24.

[6] Sobre usos categóricos de análisis crítico puede cotejarse: RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María. *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1989.

marítima, las conservas alimentarias, el encuadre de las religiones, la antropología urbana y sus clásicos estudiosos; el autor ha recorrido de oriente a occidente casi toda la geografía del ámbito cultural vasco, con una clara disposición de poner en pie subsistencias y emergencias culturales así como traer a colación y rescatar el pasado, pero exento de claves nostálgicas esencializadoras o metas meramente descriptivas más sujetas a una etnografía recopilatoria, clasificadora y taxonómica (muchos de cuyos esfuerzos se reconocen loables y meritorios). Mientras, el objetivo de J. I. Homobono emplazado en sus sujetos y objetos de estudio (materiales e inmateriales) y quienes modestamente podemos confluir en unas mismas preocupaciones o aspiraciones, comparte los supuestos axiomáticos de que las culturas se enriquecen en su evolución, que la aprehensión 'congeladora' no es fácilmente justificable por anacrónica y que a día de hoy, ante lo complicado de una globalidad holística de abordaje, paradigmas como la asunción de la transmodernidad pueden encauzar vías posibles, a pesar de fragmentarias y más estructuralistas que partícipes de una linealidad histórica desterrada, para continuar humildemente el acervo de la ardua y harto compleja tarea de quienes con su sabiduría nos precedieron.

Con el eco del pico minero en la chispeante roca rojiza ante el hallazgo de la buena vena férrica, el candente y espeso líquido del hierro en vigorosa fundición siderúrgica, las sirenas de los cargueros en el Superpuerto de Bilbao y las menguadas costeras de pescado fresco de nuestros mares, se extiende un territorio y una cultura en perpetua reconversión y reinvenciones de talante neo-patrimonialista. Cuidémosla sin convertirla en duro bloque de hielo que al derretirse se esfuma, y velemos para que algo de sus raíces difuminadas pero inapelablemente identitarias evoque y perdure en el meollo del marketing turístico de ese productivo territorio estratégicamente ordenado-gestionado. Al puro color blanco del revoco calizo, a las esperanzadoras verdes praderas de campiña y al rojo de los tejados y del mineral, se une el azul del cielo y de la mar; curiosamente los colores-símbolo otrora empleados por la flota vasca, cuya vigencia aún se nota en la realidad y en la sincrética memoria.

MARITIMIDAD
PATRIMONIO INMATERIAL Y FIESTA

1

UNA MARITIMIDAD MUTABLE

LA IDENTIDAD marítima, tal y como actualmente la entendemos, es un fenómeno reciente, tanto que ha aparecido a comienzos de los años noventa. Ya que en el litoral marítimo, como en la sociedad en general, se dan en los últimos años grandes transformaciones, económicas e ideativas, con la sustitución de un modo de vida por otro. La maritimidad es un nuevo campo de estudio, dedicado a estudiar la relación del ser humano con su nuevo medio marítimo, en sus facetas identitaria, económica, institucional y cultural. Porque las actividades marítimas tradicionales de los países postindustriales y urbanos están, en plena transmodernidad, modernidad líquida o globalización, en proceso de declive o de reconversión. En una dinámica social donde se incrementan la globalización y la movilidad geográfica, los trabajos de la mar son cada vez menos marítimos, y los grupos sociales se basan, cada vez menos, en estilos de vida tradicionales vinculados a recursos locales (Rieucau, 1996: 29-31; Trindade, 2009a: 76). Porque la relación con la mar se da en el contexto de una sociedad cada vez más urbana y global, en la que las gentes de mar están cada vez más integradas y difuminadas, habiendo perdido relevancia los viejos saberes. Proceso que afecta tanto a las industrias de la pesca y a las conservas de pescado como a la construcción naval, a la navegación de cabotaje y a la navegación marítima en general (Homobono, 2007). Los estilos de vida tradicionales, de raigambre local, dejan de ser funcionales para ser sustituidos por otros más complejos y heterogéneos. Pese al anclaje histórico los constructos socioculturales son hoy, sobre todo, objeto de cambio y evolución.

Únicamente las prácticas deportivas, recreativas y turísticas vinculadas a la mar experimentan un notorio auge. Como los amarres de embarcaciones de recreo, el surf y el windsurf, el veraneo litoral, la frecuentación masiva de las playas, etcétera. Es decir, las manifestaciones deportivas, lúdicas y recreativas de tipo universal y globalizado más el turismo (Peralta, 2006: 77); con el consiguiente cambio sociocultural y la configuración de nuevos agentes sociales de tipo grupal y el rápido cambio hacia nuevas formas de maritimidad. Todo lo cual se traduce en un cambio de

mentalidad, así como de otro en las relaciones con el entorno espacial (Péron, 1996: 15; Rubio-Ardanaz, 2010a: 12-15). De forma que múltiples localidades litorales se debaten entre su antiguo oficio y trabajos de tipo recreativo.

Ilustración 1
De la antigua a la nueva maritimidad. Diques del pretérito astillero *Euskalduna* hoy parte del patrimonio del *Museo Marítimo de la Ría de Bilbao Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa*

Esto significa relaciones cada vez más complejas entre los grupos sociales y el medio litoral y marítimo. Así pues, el concepto de maritimidad incita, a comienzos del siglo XXI, a reflexionar no tanto sobre las actividades industriales directa y tradicionalmente vinculadas con el medio marítimo (pesca, conserva, transporte, construcción naval, minería y siderurgia, etcétera.) (Homobono, 2007) sino, más bien, sobre la diversidad, la evolución y los cambios recientes en los modos de percibir la mar y la costa, la relación del ser humano con su medio marítimo. De los que se derivan nuevas actividades, muy especialmente las de tipo patrimonial, directamente asociadas con el ocio y el turismo cultural. Porque, en abierto contraste con su declive material, el interés por todo cuanto concierne a la mar se ha convertido en un verdadero fenómeno social. Y, como efecto del proceso de globalización, se ha producido un cambio de

sensibilidades, que implican que la mar y el litoral sean ahora de interés general, para interesar al conjunto de las sociedades litorales, suscitando un fuerte sentimiento de pertenencia a este entorno.

El concepto de maritimidad apareció recientemente, durante la década final del siglo XX, como un neologismo creado por geógrafos y antropólogos marítimos franceses para conceptualizar las formas de apropiación de la mar y de reapropiación de su patrimonio, en función de las necesidades sociales del presente, invitando:

> "[…] a reflexionar sobre las construcciones sociales y culturales que han sido edificadas por los grupos humanos para organizar sus relaciones con la mar […]. Estas construcciones se arraigan desde luego en la profundidad histórica pero, al propio tiempo, son evolutivas. Interrogarse sobre la maritimidad contemporánea, es reflexionar sobre las relaciones entre el presente y el pasado, en una perspectiva de comprensión de las reconversiones actuales de lo marítimo, puestas en relación con las necesidades y las aspiraciones profundas de nuestra sociedad" (Péron, 1996: 14).

Los investigadores de este ámbito ponen especial énfasis en la relación cultural de los grupos sociales con su medio litoral marítimo, factores que determinan sus actuaciones y actividades marítimas, y su incidencia sobre el marco sociocultural. Esta percepción del mundo marítimo ha evolucionado en diferentes épocas, de acuerdo con la dinámica de las cambiantes ideologías, tecnologías, actitudes, etcétera. Ya que los estilos de vida precedentes pierden su funcionalidad y son sustituidos por otros más novedosos.

Reflexionar sobre la maritimidad supone comprender cómo las sociedades litorales se apropian, perciben y practican la mar. Comprensión que pasa por el análisis de la economía local, sin negar que los aspectos cultural e ideológico tengan un lugar primordial. Las relaciones entre los grupos humanos y la mar son de varios tipos: profesionales y productivas, deportivas, lúdicas, recreativas, culturales, legislativas, festivas... Las poblaciones costeras están impregnadas de una memoria colectiva específica, y que conservan un fuerte sentido de pertenencia a este entorno. Han recibido un legado patrimonial a través de monumentos (faros, puertos viejos), las pinturas de ambiente marítimo, antiguos o modernos barcos de pesca o mercantes, etcétera. Todo ello constituye un stock de capital cultural; pero es a través de su actualización, en un contexto de globalización y de movilidad generalizadas, como la movilización de los actores contribuye a cambiar ese patrimonio marítimo.

Pensar sobre el ámbito marítimo, es comprender cómo los grupos sociales perciben y usan la mar: sus orillas, playas, instalaciones y equipamientos portuarios, así como su evolución y la de las economías y culturas litorales. Tales usos, particularmente los pretéritos, constituyen un reflejo del pasado en el presente. La noción de maritimidad implica un discurso propio de un pasado mitificado y selectivo (Peralta 2008: 83), que expresa un conjunto de valores reconocidos como patrimonio, memoria e identidad de una determinada colectividad: las gentes del litoral.

En este sentido, la mar, en su expresión histórica (mitos, tradiciones, símbolos), es un elemento constitutivo del patrimonio cultural. Que contribuye significativamente a la construcción y resignificación de identidades colectivas de tipo cultural, étnico, nacional, litoral o simplemente local. Lo que conlleva una focalización en el pasado como elemento estructurador de una doble identidad –vasca y marítima– y conduce hacia una consideración acrítica de ese mismo pasado, subrayando sus rasgos más conservadores y soslayando cualquier referencia al conflicto social[7]. Forjando así una identidad presuntamente igualitaria en la que todos se puedan reconocer, edulcorando las contradicciones y conflictos existentes en todo tejido social (Peralta, 2008: 83), que no pueden estar ausentes del marítimo. Siendo una fascinación romántica la que contribuye a enfatizar los motivos tradicionales y vernáculos. La comprensión de estas relaciones pasa también por el análisis de la economía local y de su actual sostenibilidad, pero sin descuidar los aspectos culturales, que tienen un lugar destacado en el análisis del territorio litoral.

1. Rápida evolución de las diferentes formas de maritimidad

La percepción del litoral, territorio de contacto entre tierra y mar ha evolucionado históricamente desde su concepción como espacio vacío, pasando por el productivo, hasta el de territorio turístico y deportivo (Corbin, 1988). Desde la antigüedad, algunos pueblos sintieron el mundo marino como impredecible, repulsivo, peligroso[8] y marginal (Lageiste, 2007: 1; Péron, 2002 a: 18). Por el contrario, otros mantuvieron una relación más

[7] Por ejemplo: las huelgas del sector pesquero vasco durante los últimos cincuenta años, además de sus precedentes del periodo republicano, desterradas de la memoria colectiva "por decreto" de colectivos y publicaciones de historia local, ya que quebrarían la idílica imagen de supuesta armonía y corporativismo.

[8] Poblado por piratas y monstruos marinos, y escenario de frecuentes naufragios y tempestades.

estrecha con el espacio marítimo, mediante la pesca, el tráfico marítimo, los viajes y los descubrimientos.

Ya en los albores de la modernidad, época que se caracteriza por las relaciones económicas. Se superponen varias comunidades marítimas: pescadores, marineros, comerciantes y constructores navales. Particularmente los dos primeros colectivos mantienen relaciones trágicas con los océanos, ya que sufren la fuerza de sus elementos (galernas, temporales, naufragios). En cambio los comerciantes conciben al mar como un vasto espacio de intercambios económicos. Además de éstos, ciertas clases privilegiadas mantienen una relación más estética con la mar.

A finales del siglo XIX y principios del XX, las relaciones entre el ser humano y su mundo marítimo van cambiando muy rápidamente. Desde una situación inicial en la que la población costera trabaja casi exclusivamente en la mar, y vive de ella, las actividades marítimas pasan a convertirse en un trabajo más, con un declive generalizado de las profesiones y actividades propiamente marítimas y una "desmaritimación" en su sentido literal.

Paralelamente, el descubrimiento de la mar como fuente de actividades lúdicas aparece a principios del siglo XX, impulsado por la literatura romántica y por toda una generación de artistas fascinados por la naturaleza y la luz de la costa. La percepción del paisaje marino está llena de sensaciones y emociones. Además, los primeros viajes turísticos marítimos despegan con la llegada del ferrocarril, que atrae primero a un tipo de viajero burgués y, más adelante, a un turismo de masas. Se ponen de moda los baños terapéuticos, los paseos a lo largo de la costa; entre turistas burgueses que traen consigo hábitos mundanos y culturales de origen urbano (Lageiste 2007: 2). Esta atracción por la mar revaloriza las zonas costeras, y contribuye a que las comunidades litorales adquieran conciencia de una fuerte identidad marítima, ya afianzada por las intensas relaciones sociales derivadas del trabajo, del ocio y de la vecindad en ellas.

El mar es fuente de materias primas (pesca, salazón y conserva) y espacio ilimitado de comercio (navegación y puertos), fuente de placeres y expansiones físicas y morales (estaciones balnearias, navegación deportiva, nuevas prácticas lúdicas y recreativas). Y, sobre todo, de relaciones profesionales. Dimensiones todas de esta inmensa frontera que es la zona litoral de imbricación tierra/mar, de la que el litoral vasco forma un segmento histórica y culturalmente significativo, en un sistema mundializado en reestructuración que corresponde a la era de la globalización y sus respuestas locales, a esa eterna y actualizada dialéctica entre lo local y lo

global. Lo más local e identitario pasa por la fuerte vinculación con los lugares y rasgos del pasado marítimo vasco; y, por otra parte, está la faceta más global que impone la desterritorialización de los lugares, el desanclaje identitario de los individuos[9] y la homologación planetaria marítima en beneficio de la industria turística (Péron, 2002b: 37). Extremos que es necesario conciliar sin sacrificar el primero ni renunciar a los beneficios del segundo.

2. La maritimidad en la actualidad

Actualmente se ha desarrollado una nueva sensibilidad con respecto a lo marítimo. El nuevo modo de apropiación de este mundo acuático aparece a comienzos de los años cincuenta del siglo XX, con el advenimiento de la sociedad del desarrollo y del ocio. Lo que implica una urbanización de las ciudades portuarias con su crecimiento en torno al frente marítimo[10], y un estilo de vida netamente urbano, tanto para sus residentes permanentes como para los vacacionales; y la industrialización a lo largo de las costas; así como prácticas recreativas y consumistas de tipo marítimo (Péron, 1996: 20).

Las formas tradicionales de maritimidad entran en crisis, a partir de los años setenta a través de la reducción del empleo en las actividades tradicionales: la construcción naval, la pesca y el transporte. Una economía progresivamente globalizada refuerza la competencia entre los países industrializados, así como también entre éstos y los que están en vías de desarrollo. El sector de la construcción naval, actividad privilegiada en los principales puertos del litoral atlántico, es desplazado hacia la fachada del Pacífico. Las flotas pesqueras ven reducirse progresivamente sus efectivos. Por agotamiento de los propios recursos o por imposiciones de los países dueños de los principales caladeros, mediante el sistema de cuotas. Este período es marcado por una desmaritimación; es decir, por un declive económico de las zonas costeras, asociada a una centralización de la toma de decisiones en las grandes urbes. Paralelamente, las actividades de ocio se

[9] Aunque algunos permanezcan cautivos de una identidad local que ya no existe, por la disminución de la pesca y de otras actividades marítimas. "En una sociedad globalizada, en la que las fronteras físicas entre lo local y lo global desaparecerán, viven presos del localismo", viviendo su identidad como una fatalidad (Trindade, 2009a: 120)

[10] Así sucede también con Bilbao y las demás capitales vascas litorales (Vivas Ziarrusta, 2012, 2015), y con otras ciudades.

están desarrollando, como resultado de la urbanización salvaje a lo largo de la costa.

Después de estos años de crisis, emerge una nueva dimensión marítima, con manifestaciones deportivas modernas, expresiones socioculturales lúdicas de la denominada sociedad del ocio. Esto se traduce en el incremento y mayor impacto de los aficionados a los nuevos deportes marítimos (*wind-surf, surf, paddle surf, bodyboard*, navegación a vela, *skate-board, delta-plan*), con la aparición de nuevos escenarios para la práctica deportiva "y el resurgimiento económico en función del uso lúdico y recreativo del medio" (Rubio-Ardanaz, 2014a: 37). Y también de los cruceros, museos marítimos, puertos deportivos, grandes competiciones náuticas, fiestas del patrimonio marítimo y el turismo en general. Que suceden a las estaciones balnearias, a los campings y villas de vacaciones litorales, baños de mar, y millones de adeptos al bronceo playero. Aunque ya los pescadores de finales del siglo XIX organizaban regatas y fiestas marítimas, estas son superadas por la eclosión de grandes fiestas marítimas y de gastronomía marinera. Y, finalmente, por la concurrencia de un modelo litoral planetario, que implica una nueva relación con la mar, de tipo recreativo, lúdico y festivo. Todo ello sucede al uso funcional de la mar, pesca y navegación comercial, en vías de regresión. Con la consiguiente irrupción de nuevos agentes sociales en un contexto cada vez más urbano y global en el que se inscriben las sociedades litorales. A modo de reacción, éstas enfatizan una nueva identidad, dialéctica entre un pasado idealizado por unos y un futuro para los nuevos grupos (Péron, 1996: 20-25; 2002a: 16).

El concepto de maritimidad comprende, así pues, un amplio conjunto de prácticas y percepciones en referencia y relación con el medio marítimo. Implica una recreación simbólica de ambientes y acontecimientos relacionados con la mar, con sus formas de hacer cotidianas.

La planificación urbana de la última década se ha vuelto hacia la lámina de agua y las zonas portuarias, anteriormente aisladas, como nuevo valor añadido al paisaje urbano de las metrópolis. La mar, ignorada durante las décadas 70-80, reencuentra su lugar y se convierte en una fuente de desarrollo de la ciudad costera, en busca de una identidad de la que no tenía consciencia. Las villas y ciudades litorales revalorizan los antiguos espacios portuarios: la actividad naval se reconvierte en fuente de placer, creándose puertos de recreo y museos de la mar, que ponen de relieve una nueva imagen urbana marítima, fruto de la reconversión cultural y económica, para convertirse en lugares de puesta en valor de las culturas marítimas. Con objeto de responder a las necesidades de su vecindario, tratan

de crear o recrear espacios públicos y asociaciones proclives a la expresión de la sociabilidad y de la fiesta de referente marítimo; preservando, en la medida de lo posible una infraestructura antigua, soporte de una apropiación identitaria valorizante (Rieucau, 1996: 26-27; Péron, 2002a: 17).

La actual noción de maritimidad incluye una marcada dimensión simbólica –las representaciones– y una dimensión práctica –los usos de los lugares–, que posibilitan conjuntamente una apropiación colectiva de la mar. Pero, como ya se ha dicho, es preciso considerar que tanto una como otra, pese a ser heredadas, también son necesariamente cambiantes, según las diferencias sociales y generacionales, lo que constituye un reto que impide hablar de una identidad marítima unívoca del conjunto de cada población costera local.

Además, en las poblaciones litorales más grandes, la percepción del mundo marítimo se vincula esencialmente al puerto y no al resto del núcleo urbano. Porque las nuevas lógicas económicas y técnicas de estas sociedades locales han provocado una ruptura entre la ciudad y sus espacios portuario y marítimo. Que se vivencian como un pesado lastre; o, por el contrario, se valorizan como una nueva fuente de oportunidades. En cualquier caso los tradicionales oficios de la mar, desempeñados en y por poblaciones costeras se hallan en regresión mientras que, por el contrario, las prácticas marítimas desarrolladas por gentes no litorales se van incrementando.

Una nueva forma de aproximación a las sociedades litorales trata de diferenciar tipologías grupales en función de cuatro variables socio-geográficas discriminantes: la adhesión al lugar, la naturaleza y el dinamismo de características etnoculturales, la pertenencia a una categoría socioprofesional y el grado de movilidad geográfica[11]. Por otra parte permite identificar poblaciones costeras, establecidas en zonas portuarias, que viven sin relaciones directas con la mar ni a ningún grupo de tradición navegante[12]. Sin descartar la subsistencia de los pescadores, dotados de una fuerte identidad grupal distintiva, que pasa por su agrupación en barrios,

[11] Progresivamente mayor en las sociedades avanzadas, donde los modos de vida tradicionales parecen estar cada vez más "desmaritimizados". Mientras que, por el contrario prácticas más novedosas, efectuadas por colectivos vinculados a la mar, van adquiriendo una dimensión progresivamente mayor.

[12] Trabajadores de zonas industriales litorales; así como muchos jóvenes nativos, que han huido de los trabajos vinculados a la mar y especialmente de la pesca, y que se dedican a las precitadas actividades o a las sector terciario, en su propio puerto o desplazándose a los núcleos urbanos más próximos (TRINDADE, 2009: 91-93).

en lugares específicos de ocio y trabajo y con prácticas socioculturales propias[13] (Rieucau, 1996: 35).

Se asiste, de este modo, a la renovación de la maritimidad: concebida para integrar el conjunto de los espacios marítimos –puerto, playa, litoral, ría– que puede incluir todos los imaginarios pertinentes. Los de los actores (pescadores, marinos, dockers) y los de nuevos usuarios (bañistas, turistas, deportistas, paseantes). Necesariamente deben coexistir las relaciones económica y lúdica en la mar. Sin erradicar la nostalgia por que la mar fue, se precisa una maritimidad global que permita compatibilizar todas las representaciones, intereses y relaciones socioeconómicas; y conocer cómo se han construido la sociedad y la cultura marítimas.

3. La maritimidad, entre la identidad y el turismo

Si las actividades económicas de la mar ya no son suficientes a nivel económico, aún gozan –en cambio– de potencial suficiente como para reavivar el sentimiento de identidad y de la población local a su ámbito marítimo. Pero la mar también puede ser un medio idóneo para reforzar el atractivo de cada pueblo y contribuir a relanzar su economía basada en las actividades terciarias y en el turismo. Cada vez más, se afianzan los usos turísticos del litoral, con predominio sobre los de cualquier otro tipo, y ya, a finales de los sesenta, la vida económica de muchos puertos se basaba en un equilibrio entre pesca y turismo. Hoy, desarrollo y turismo son importantes referentes en las fachadas litorales; aunque éste y el desarrollo urbanístico que conlleva no sean siempre conciliables con la conservación del patrimonio. Un turismo marítimo que se vincula a tres tipos principales: a) de playa (puerto deportivo, centro turístico, deportes de vela, competiciones náuticas); b) cultural (patrimonio marítimo, museos); c) verde (ecología, reservas de biosfera, paisaje, etcétera). La convivencia de los nativos del litoral con gentes venidas de otros ámbitos ha servido para reafirmar la identidad local de aquéllos, con la plasticidad identitaria añadida por los más jóvenes, socializados entre ambos mundos (Trindade, 2009b: 95).

La progresiva toma de conciencia se traduce en la protección de este frágil espacio marítimo frente al frenesí de una urbanización no planificada de la costa. Turistas y nuevos residentes están fascinados por las formas tradicionales de vida (con el consiguiente desarrollo de asociaciones

[13] Lúdicas, festivas, asociativas, alimentarias, lingüísticas y, residualmente, religiosas.

patrimoniales, de recuperación secularizada de rituales festivos). El patrimonio marítimo inmaterial se va poniendo en valor: mediante la reinvención del folclore y del ciclo festivo local, la promoción de nuevas ferias y fiestas de temática marítima.

El mundo industrial también ha cambiado: aminorado el transporte marítimo y desaparecido el embarque de mineral, la construcción naval se orienta hacia el recreo, las empresas de transformación de los productos de la mar innovan de acuerdo con el gusto de los consumidores, surgen *labels* conserveros, crece la acuicultura. Las nuevas tecnologías irrumpen en el proceso de construcción naval de embarcaciones de pesca, de transporte o de regatas. Salidas para *Verballenas,* y otras especies, programa existente en Santurtzi desde 2008 o los viajes y fiestas ofrecidos en el *Mater Museoa* (Pasaia, Gipuzkoa), etcétera.

En definitiva, la identidad es lo único que el turista no puede llevarse, porque está fuertemente enraizada y es expresión inalienable del arraigo histórico de los habitantes del litoral. Allí permanece el patrimonio marítimo: equipamientos, embarcaciones, edificios, objetos varios, memoria y rituales festivos. La identidad turística del litoral adquiere primacía (Lageiste, 2007: 5). Aunque si la cultura se convierte en una simple y fuente de ingresos económicos, se corre el peligro de que la la cultura litoral se desnaturalice y pierda su atractivo, cuando la afluencia de visitantes rebase ciertos límites. Y, más aún, cuando éstos se conviertan en residentes permanentes o estacionales de nuestro litoral, porque no todos ellos tienen por qué identificarse con las culturas locales, cuyo sumatorio constituye la maritimidad vasca.

4. La maritimidad de los pescadores

Como ya hemos afirmado, la maritimidad consiste en una relación entre los grupos sociales y su espacio litoral y marítimo, al que se vinculan por algún tipo de práctica material: profesional, deportiva, lúdica y recreativa. Pero también simbólica, especialmente en el caso de los pescadores, cuya profesión se asocia con su mentalidad; y que desarrollan tradiciones festivas y una religiosidad popular característica, fundamentalmente en el caso de la pesca artesanal, como vamos a tener ocasión de comprobar.

Sin embargo, ni aun este colectivo se sustrae a los profundos cambios en las prácticas de maritimidad. Existen dos tipos de sociedades locales costeras. Por un lado aquellas donde la pesca marítima se complementa con un espectro de ocupaciones (acuicultura, portuarias, etcétera) y, por

otro, las que basculan entre la pesca de bajura y el turismo o el deporte náutico. Pero todas estas minisociedades se debaten entre trabajos de tipo recreativo y su antiguo oficio pescador.

Ilustración 2
Declive de la maritimidad tradicional. Puerto de Mundaka

Otra forma de discriminación son las características distintivas de estas comunidades y/o sociedades marítimas, en función de diversas variables de tipo sociocultural y geográfico. Entre ellas está la adhesión local (región litoral, costa, ciudad portuaria); la naturaleza y el dinamismo de características culturales, la adscripción a una categoría socioprofesional y el grado de movilidad geográfica: Todo lo cual permite identificar sociedades locales pescadoras, entre cuyas peculiaridades está: una fuerte identidad grupal y social, su instalación en barrios propios, lugares específicos de ocio y trabajo y prácticas socioculturales específicas (religiosas, festivas, lúdicas y alimentarias). Dedicadas a trabajos en la mar y ubicadas profesionalmente en los muelles o en barrios cercanos a éstos. Por lo general pequeños cascos viejos junto a la costa, en los que el factor pesquero, pese

a ser minoritario, genera netos factores de identidad[14]. Transfiriendo su identidad marinera al resto de la población, sobre todo a través de la simbolización y de la praxis festiva[15]. Aunque, dada la presencia de nuevos protagonistas, de diversas procedencias y profesiones, presentan una nueva readecuación. Pese o precisamente a la minorización y banalización de los oficios marítimos, se produce una resistencia y asunción de su identidad a través de prácticas patrimoniales (Rubio-Ardanaz, 2010: 14; 2014a: 31-32).

Aquí se reflexiona sobre las apropiaciones y representaciones de los diferentes grupos sociales en relación con la mar. Se parte desde la "maritimidad", enfoque que permite indagar acerca de la construcción social de la mar. En una tendencia a reinventar el imaginario de sus gentes, las comunidades locales son las encargadas del fortalecimiento de su identidad, considerando la importancia de actores externos que crean, rompen o refuerzan estas identidades. Es en este camino donde nace el campo del patrimonio cultural marítimo, material o –como en nuestro caso–inmaterial, a indagar mediante las fiestas marítimas y sus transformaciones.

En cualquier caso, la maritimidad es un campo de estudio novedoso y emergente, dentro del más amplio ámbito de la antropología marítima. Con situaciones estructuralmente más complejas, algunas nuevas, y todas en acelerado cambio que se vive con mayor intensidad: material y sociocultural en las comunidades tradicionales y pesqueras. Cambios muy vinculados, por otra parte, a la reformulación del ámbito patrimonial marítimo; y, por lo que nos concierne aquí, sobre todo del específicamente inmaterial. Cambios que también suponen una amenaza a la sostenibilidad del medio marítimo. Y cuyo análisis se puede emprender y explicar a través del indicador de las fiestas marítimas, neta expresión del patrimonio inmaterial.

5. Maritimidad en la Bizkaia occidental y fiestas conmemorativas

El Golfo de Bizkaia, y como parte del mismo, el litoral de la Bizkaia occidental, abriga en su seno un buen número de localidades vinculadas

[14] Ejemplos en nuestro ámbito de estudio son: el vecindario de Baztarre (Bermeo), el Puerto Viejo de Algorta, el barrio de El Puerto (Zierbena), antaño el de Mamariga (Santurtzi), etc. Por lo general de pequeñas dimensiones. Cuyos comercios minoristas y tabernas son, o fueron, sede de una intensa sociabilidad (Homobono, 1997 y 2004a).

[15] Situación prototípica de la comunidad arrantzale y del pueblo de Santurtzi en su conjunto, más bien industrial hoy y parte del puerto comercial de Bilbao.

con la mar. No se trata tan sólo de municipios costeros, sino que el ámbito litoral se proyecta hacia amplias zonas del interior. Tanto a nivel de logros materiales y oficios vinculados, directa o indirectamente a la mar[16], como de creencias y símbolos, "en una conjunción especial entre el tiempo de trabajo y los momentos de fiesta y celebración" (Rubio-Ardanaz, 2014a: 43), o etnográficamente en la memoria de vivencias pasadas. Todas estas realidades dan forma a estilos de vida y a una compleja cultura de la mar.

Ilustración 3
Puerto de Zierbena. Predominio de los nuevos amarres deportivos

Los escasos estudios de antropología marítima del litoral vasco han transmitido la noción de sociedades tradicionales, en las que apenas se contemplaba el cambio sociocultural. Es preciso superar tal planteamiento para abordar el estudio de las comunidades pescadoras de este ámbito, teniendo en cuenta su memoria y su historia (Rubio-Ardanaz, 2006b: 181). Al igual que las de otras actividades y vinculadas a la mar, a través de su historia contemporánea y su actualidad

[16] "Con sus pescadores, sardineras, rederas, anguleros, palangreros, […] labores conserveras, al comercio, la minería, la siderurgia, la construcción naval y la industria metalquímica […] también con remeros, bogadores, surfistas y otros deportistas, con hosteleros y turistas, con bañistas y submarinistas" (RUBIO-ARDANAZ, 2014 a: 44).

La maritimidad no puede reducirse a la memoria de unos pocos, sino que estudiar la mar es pensar en sus protagonistas y resultados. O bien en las realidades simbólicas escenificadas mediante la fiesta popular, la celebración "comunitaria[17]". También a través de documentación histórica, o etnográficamente en la memoria de vivencias pasadas.

Con la industrialización del periodo de entresiglos (XIX-XX), los astilleros de las orillas de la Ría se constituyen en sede de una construcción naval que alcanza no menos de 2.500 toneladas por año; y la navegación se incrementa hasta el nivel que, a finales del siglo XX, en la Ría de Bilbao entran y salen entre 2.000 y 3.000 buques anuales que practican, en su mayor parte, la navegación de altura, y también la de cabotaje. Todo ello en un incipiente proceso de modernización que se extiende por toda Europa occidental. Además de otras mercaderías, buena parte de esta flota se encarga de transportar mineral del yacimiento de los Montes de Triano[18], en la margen izquierda de esta vía fluvial y de los productos siderometalúrgicos, cuyas fábricas están ubicadas al borde de la Ría[19] o en su inmediatez. Existiendo otras múltiples empresas de tipo conservero, alimentario, químico, almacenes, pabellones industriales varios, etcétera. Paralelamente en la propia Ría van desapareciendo los últimos vestigios pesqueros: en Portugalete y Lamiako (Leioa), e incluso al primero le alcanza el declive del transporte marítimo de mineral.

En ambas márgenes de la Ría se va concentrando un continuum urbano e industrial, que alcanza varios cientos de miles de habitantes, sobre todo en la Margen Izquierda: Barakaldo, Sestao, Erandio, el propio Portugalete o el contiguo Santurtzi, ya en el Abra. Con ello, las actividades agraria y pesquera se convierten en residuales, esta última más lentamente. Se configura una nueva maritimidad y la pesca aparece supeditada a trabajos derivados del puerto comercial, la industria y los servicios (Homobono, 2001-2003; Vivas Ziarrusta, 2015). En cuanto a la Margen Derecha, están los núcleos fabriles de Erandio y de Lamiako (Leioa), pero los barrios de Getxo, se convierten en asentamiento de la burguesía de extracción minero-fabril y naviera.

---

[17] Aunque ya no puede hablarse, con propiedad, de comunidades sino de sociedades locales complejas.

[18] Por entonces el mayor en cantidad y calidad del mundo, tanto en cifras totales como exportables. En tanto que la, no por ello menos importante, siderometalurgia estaba destinada a un consumo interno en el Estado Español.

[19] Fábricas de siderometalurgia, astilleros, material ferroviario e instalaciones químicas. Entre las que destacarán *Altos Hornos de Vizcaya, Astilleros Españoles ("La Naval"),* astilleros *Euskalduna*, *Babcock-Wilcox, General Eléctrica, Aurrera, SEFANITRO*, y un largo etc.

Con la desindustrialización iniciada a finales de los setenta, la reconversión que sigue hace de estas poblaciones industriales núcleos terciarizados. Paralelamente, a través de un proceso histórico ya precedente, van desapareciendo los muelles, cuya actividad se restringe progresivamente hacia las zonas más próximas a la mar. Algunos pierden tempranamente su función, como los más próximos al Casco Viejo. En un proceso condicionado primero por la construcción de puentes que impiden la navegación hasta la capital y después por la construcción del Superpuerto en el Abra, que los convierte en prescindibles, van paulatinamente perdiendo su función los del Arenal, Ripa, Uribitarte y barrios de pretérita tradición marinera como Olabeaga. Convirtiéndose en paseos, y Bilbao en una ciudad terciarizada y abierta al turismo.

La remodelación urbana de las márgenes de la Ría convierte, mediante proyectos (Abandoibarra, Urban Galindo, etcétera) y edificios emblemáticos, los antiguos espacios industriales –después baldíos– en espacios para el ocio, para la fiesta y para actividades turísticas diversas. Una nueva maritimidad que asoma la ciudad a los frentes de agua, mientras que anteriormente vivía de espaldas a ellos (Vivas Ziarrusta, 2015).

En la desembocadura de la Ría, más allá del Muelle de Hierro en Portugalete (Margen Izquierda) y el monumento a Churruca, en el barrio getxotarra de Las Arenas (Margen Derecha) comienza la concha del Abra. La famosa otrora playa de Portugalete fue destruida[20] y la de Las Arenas reducida. Sin abandonar este municipio de Getxo, viene a continuación el Puerto Deportivo del Abra-Getxo. Y la playa de Ereaga, con bandera azul de calidad. Son muchos los deportes que se practican en esta playa: surf, piragüismo, voleibol, vela, entre otros. Ereaga es muy conocida por los torneos de fútbol-playa que en ella se disputan. Y después, en esta misma Margen Derecha, Algorta, restando en su Puerto Viejo algunos rescoldos de maritimidad.

La ensenada de esta Ría de Bilbao, o Abra, se conforma entre dos cabos del litoral inmediato: Punta Galea y Punta Luzero, en cuyas riberas confluyen las siguientes localidades: Algorta en su margen oriental, donde la actividad pesquera ha desaparecido[21]; y enfrente, en la parte occidental,

[20] Primeramente por polución y definitivamente por la construcción sobre la misma la Escuela de Náutica.

[21] Sin embargo, el pequeño Puerto Viejo de este importante barrio getxotarra, pese a haber desaparecido totalmente la actividad pesquera conserva las casas y la estructura portuaria, manteniendo a nivel simbólico y memorial un marco *arrantzale*, estando presentes otros sectores representativos de la nueva maritimidad, como el hostelero.

las de Portugalete, Santurtzi[22] y Zierbena, sobre todo las dos últimas de gran tradición pesquera y sardinera, absorbidas hoy por el tráfico portuario comercial y la expansión física del Superpuerto, además de por una importante terciarización hostelera, paralela a un importante declive pesquero y la proliferación de amarres deportivos. Que sirve de apoyo a una evocación festiva, temática y novedosa, de la maritimidad pretérita que, pese a su minorización, constituye la base simbólica de cada identidad local.

A partir de Zierbena, y dejando atrás las instalaciones del Superpuerto de Bilbao, se halla el pequeño puerto de Pobeña (Muskiz), en la desembocadura del Barbadun, antaño vinculado a la minería del hierro por sus minas costeras, su cargadero y el tranvía aéreo que, pasando sobre la ermita del Sokorro, transportaban el mineral del gran yacimiento de los Montes de Triano[23].

Desde Getxo[24], en dirección NO por la subcomarca Uribe Kosta, se halla la gran ensenada de Plentzia y Gorliz, con su ría y limitando al suroeste con la punta de Barrika. Plentzia ha sido hasta hace muy poco una villa de marinos dedicados, hasta mediados del siglo XIX, al transporte del aludido mineral y, más recientemente a la marina mercante. Hoy ambos son pueblos playeros vinculados a una intensa actividad de veraneo y turismo; amén, en el caso plentziarra, de los amarres deportivos.

Soslayando el pequeño puerto, otrora pesquero de Armintza (Lemoiz) y Bakio con su destacable playa y sus escuelas de surf, llegamos al importante pueblo pescador y conservero de Bermeo, en la bocana de la Ría de Urdaibai, actividades hoy superadas por sus puertos comercial y

[22] No obstante, este puerto del Abra, en un ecosistema favorable hasta hace poco para la actividad pescadora pese a la recesión general de este sector, continúa siendo el más importante de los pueblos pescadores de la zona. Mantiene su cofradía, que conserva un papel regulador de la actividad, pese a tratarse de un pequeño colectivo dedicado a la pesca de bajura y a las *artes menores.* Las escasas embarcaciones procedentes de los restantes puertos del Abra (Algorta, Zierbena y Portugalete) están inscritas en la *Cofradía de Santurtzi* (RUBIO-ARDANAZ, 2006b: 182, 204).

[23] Pobeña está muy cercana a los barrios de Ontón y de Mioño, en su día pueblos mineros vinculados a la explotación y embarque de los cotos de Setares y Dícido, prolongación en la actual Cantabria de la cuenca minera vizcaina. Y al municipio de Castro Urdiales, donde estuvieron los cargaderos más occidentales de aquella cuenca, e importante puerto pesquero hasta hace poco, aunque actualmente predomine su puerto deportivo (HOMOBONO, 1994 a). Además, en sus aguas pescaban las lanchas –luego vaporcitos– de Zierbena, Santurtzi y Castro Urdiales (CRUZ, 1986).

[24] Sede de un importante Puerto Deportivo, y promotor de los más variados deportes náuticos con varios escenarios para la práctica deportiva y la reconversión económica en función del uso lúdico y recreativo del medio.

deportivo. Y, muy próximo al mismo, la localidad de Mundaka, hasta hace no muchas décadas pueblo pescador, cuna de marinos, y rural y hoy centro neurálgico del surf vizcaino, con una acusada proyección internacional. Un poco más adelante Sukarrieta, de análogas características, aunque más pequeño y cuya jurisdicción comprende, con su barrio de Kanala, ambas orillas de esta ría.

Una característica común a todos estos lugares es que mediante estrategias festivas, tanto tradicionales como las más novedosas temáticas, y pese a los profundos cambios en su estructura, mentalidades y grupos sociales que los habitan, tratan de mantener viva una identidad vinculada a su historia marítima, y además una mutable noción de maritimidad.

Toda población trata de ensalzar su identidad con las fiestas, populares o no, que son indéxicas de su importancia y singularidad. Las de la Ría de Bilbao, con su gran potencial económico (naviero, industrial, minero) no podían ser una excepción. Bilbao relevante puerto mercantil mucho antes de la industrialización, cuya importancia experimenta un gran incremento con la misma; y que organiza sus fastos primero a cargo de una burguesía mercantil, y después ya plenamente industrial.

Las poblaciones de las márgenes de la Ría, especialmente las villas de Bilbao y Portugalete, una en la cabecera y otra en su desembocadura, revelan en su programación festiva esta ocasión de mostrar a visitantes y/o veraneantes tal importancia. Y una de las formas en las que lo hacen es mediante los festejos marítimos de sus fiestas (populares y/o institucionales) y otros festejos náuticos no festivos, pero todos ellos neta expresión de maritimidad. A los que sumaremos algunos eventos deportivos acuáticos, igualmente expresivos de identidad. Aquellos se suceden, especialmente, entre 1860 y 1920, pero continúan de forma recurrente hasta la actualidad[25]. Salvo la Virgen de la Guía, en Portugalete, cuya procesión marítima se ha inventado recientemente.

Casi todos los puertos de nuestro ámbito celebran eventos festivos conmemorativos de acontecimientos religiosos, históricos o jurisdiccionales, relacionados con la mar, de tipo puntual o cíclico. Además, en los últimos años se organizan nuevos eventos temáticos, como las ferias de

[25] Periodo que comprenden las fuentes secundarias utilizadas, y también las archivísticas y hemerográficas. Daremos noticia de las principales poblaciones marítimas; pese a saber que otras de la Ría y su Abra celebraban por entonces análogos festejos.

pescado y otros[26]. Todos estos eventos sirven como plataforma de divulgación de hechos relevantes o de homenaje a sus protagonistas, sin olvidar sus aspectos lúdico, turístico, de atracción de visitantes, pero sobre todo su potencial identitario, de índole local y/o nacionalitaria; además de representar y escenificar las nuevas formas de adecuar la maritimidad a los tiempos presentes. Estos eventos, en cuanto tal, forman parte del patrimonio inmaterial de nuestro ámbito: la Ría de Bilbao y su Abra, más el resto de la costa occidental de Bizkaia: la comarca de Uribe-Kosta, hasta la margen izquierda de la Ría de Urdaibai.

Prácticamente en todos los pueblos del litoral existen muestras de eventos relacionados con la mar. Y es indubitable el peso de las celebraciones dedicadas a ellos y sus personajes, populares o históricos, en la definición de la respectiva identidad local[27]. Y, en ocasiones, del barrio de pescadores en una localidad más amplia.

Además de las manifestaciones materiales del patrimonio marítimo, existen las de tipo inmaterial. Como las propias fiestas, las de tipo literario o musical; la tradición oral, las creencias y el léxico; los conocimientos sobre actividades productivas; la sociabilidad colectiva y comensalía propias de pescadores y marineros; el tejido asociativo de referente marítimo (Homobono 1993 y 1994b). Variables todas vinculadas a la memoria marítima y activadas por sus agentes protagonistas.

[26] También otras conmemoraciones en la costa: de la batalla marítima de Matxitxako en la Guerra Civil, de la entronización de Nuestra Señora Begoña en el fondo marino entre el cabo de este nombre y Gaztelugatxe.

[27] Resulta tópico citar las sardineras de Santurtzi, la histórica galerna de 1912 o las romerías a San Juan de Gaztelugatxe y la gira marítima de *Madalenak* (Bermeo).

2

RELEVANCIA DEL PATRIMONIO MARÍTIMO INMATERIAL EN RELACIÓN CON LA FIESTA

ESTE EPÍGRAFE pretende abordar, a partir de un contexto teórico y empírico al propio tiempo, y a partir de antropología sociocultural, la memoria colectiva marítima en su relación con algunos de sus repositorios, con los que establece una estrecha relación: el patrimonio inmaterial y las identidades, en el litoral vasco[28]. Así como la rápida adaptación de esta tríada a los imperativos de la dialéctica global/local; y su grave crisis, pero también su capacidad de reinvención y de recuperación. Nuestro propósito aquí no es el de describir los recursos memoriales y patrimoniales de tipo inmaterial, simbólico o intangible. Pero sí clasificarlos, así como enunciar sus rasgos y ejemplos significativos[29]. De algunos de estos recursos –cofradías, asociacionismo, exvotos, fiestas y rituales– ya existen investigaciones de mayor o menor interés y/o detalle. Pero que son parciales o fragmentarias, bien por el marco temporal o el espacial –un periodo histórico o una sola localidad– que abarcan. Por lo que hemos elegido las fiestas y la religiosidad populares, como parte de este patrimonio inmaterial, como indéxicas de los cambios del mismo.

En general, puede afirmarse que estas facetas de la memoria y del patrimonio marítimo inmaterial permanecen aún más inexploradas que las de tipo material. Aunque se observa un auge reciente, casi siempre de carácter local y sin base antropológica; sobre todo, de sus formas vinculadas a la recuperación de la memoria histórica. Y ya existe una incipiente

[28] Ya que: "El patrimonio […] remite a símbolos y representaciones, a los *lugares de memoria*, es decir, a la identidad (MARCOS ARÉVALO, 2004: 929). El patrimonio, y, más el inmaterial, es expresión de la identidad de un grupo social.

[29] Con apoyo en los métodos, técnicas o herramientas de las ciencias sociales: observación o trabajo de campo, entrevistas en profundidad, análisis documental, etc. Concernientes a las formas de vida, las prácticas sociales y los conocimientos, tanto en los espacios de celebración como de trabajo.

sensibilidad para la recuperación del patrimonio inmaterial y se es más consciente de su valor, aunque sin planificación ni criterio científico al efecto, lo que no es de extrañar dada su extrema fragilidad.

Ilustración 4
Patrimonio material e inmaterial son un todo indisoluble.
Mosaico representativo de la procesión de El Carmen (Santurtzi)

Lo que refuerza la necesidad de abrir nuevas vías de investigación, en las que la antropología sociocultural, que aporta una mirada crítica y reflexiva, y el conjunto de las ciencias sociales se desenvuelven en el campo que les es más propio: el del estudio de las realidades colectivas (grupal, de género, local, étnica, nacional...), de las prácticas sociales (sociabilidad, asociacionismo, comensalía) y de los rasgos culturales (símbolos, creencias, rituales). Dando por supuesto que estas manifestaciones tienen un indudable interés etnológico/científico y que, muchas de ellas cuentan con un atractivo turístico, susceptible de ser incrementado, y compatibilizado

con la conservación del patrimonio material; por lo que las puestas en valor patrimoniales no pueden evadirse de la esfera de la construcción cultural. "Y precisamente es ahí […], donde podemos descubrir cómo se patrimonializa, para qué, con qué objetivos […], quién promueve las acciones, así como el tipo de relaciones que encierra cada modelo patrimonial, tratamiento y puesta en valor del patrimonio marítimo" (Rubio-Ardanaz, 2014: 170).

El concepto de patrimonio inmaterial se relaciona con el material, con relaciones entre contenido y soporte, entre acontecimiento y contexto social, evocables desde la memoria (González Alcantud, 2012: 19)[30], y dotando de contenido al patrimonio y a la identidad marítimos. Porque el patrimonio inmaterial incluye los significados simbólicos y metafóricos de los objetos que constituyen el patrimonio material. De todas formas, los recursos patrimoniales de todo tipo no son tales hasta que se activan los mecanismos simbólicos que permiten la activación de alguna versión de la identidad (Hernàndez i Martí *et al.*, 2005: 43). El concepto de patrimonio surge con la intención de ofrecer una imagen de identidad unívoca, pero hoy en día debe dar respuesta a identidades fragmentarias y a su valor de consumo. Y no existe si no es como justificador de una identidad cultural colectiva (Agudo Torrico, 2012: 8). Por eso es preciso desarrollar la plurisemia del patrimonio, superando la dicotomía material/inmaterial, aspectos en mutua interdependencia, para tratar el patrimonio cultural como un todo global e indivisible.

La relación del patrimonio con la identidad es esencial, tanto en el pasado como en el presente, en las nuevas manifestaciones consideradas como patrimonio. Porque detenta gran relevancia en los procesos de construcción de la identidad colectiva. Demostramos quiénes somos mostrando de dónde venimos. Por más que la identidad consiga presentarse como cohesión y unidad, y existan símbolos inclusivos de la misma, la alteridad nunca queda reducida. Es más, el patrimonio inmaterial adquiere visos de una respuesta a la globalización cultural, que recurre a la potenciación de las culturas y los particularismos locales.

[30] Los bienes culturales son memoria condensada, pero también patrimonio vivo, connotados de recuerdos, cargados de sentido y de emotividad, de valores intangibles y de significación simbólica. Por lo que es preciso superar la dicotomía material/inmaterial un todo global en interdependencia.

1. Memoria colectiva, patrimonio e identidad

El patrimonio surge como resultado de la modernización de la tradición, conservando la memoria, de la que el patrimonio es parte indisociable. Es una memoria asociada a grupos sociales y por lo mismo compartida, estando contextualizada y dialécticamente vinculada al pasado y al presente. La memoria social cobra sentido cuando los contemporá-neos la revitalizan y se la apropian transmutándola en patrimonio[31], vinculando elementos del pasado con el grupo, con un "nosotros", convirtiéndose en símbolos de identidad. Cuando se reactiva el patrimonio se recupera la memoria colectiva y se incrementa la identidad local[32]. En el concepto de patrimonio están imbricadas las nociones de memoria, de transmisión, de construcción selectiva[33], de olvido, de identidad[34], de territorio y de tiempo[35] (Péron, 2002 a: 24; Segalen, 2003: 45-46).

Con la idea de desaparición del patrimonio tradicional, pero también de su reinvención. Porque la tardomodernidad propicia la búsqueda de nuevas referencias y expresiones, mediante la creación de ritos y actos festivos, como las nuevas fiestas marítimas, porque es algo que se construye, un agente integrador del pasado en el presente para afianzar el porvenir[36].

---

[31] La memoria colectiva es un conjunto de recuerdos, vinculada a la identidad, que se cristaliza en monumentos, lugares topográficos o eventos simbólicos como las conmemoraciones, fiestas o emblemas. Tal y como ha sido definida por Pierre Nora (1988: 454-488), "la memoria colectiva es el recuerdo o conjunto de recuerdos, conscientes o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viva, de cuya identidad forma parte integrante el sentimiento del pasado". Y vinculada a los marcos sociales de tal memoria (Halbwachs).

[32] No existe identidad sin memoria. Y, precisamente, por el carácter político de la memoria, así como del patrimonio, resulta urgente percibir estos artefactos como construidos y no naturales (Carvalho y Funari, 2012: 105).

[33] Porque la memoria colectiva sirve para reelaborar la continuidad entre el pasado y el presente, aunque está sometida a cambios y es selectiva; se reinventa y reconstruye desde el presente.

[34] La constitución de una identidad se lleva a cabo desde la preservación de la memoria colectiva, seleccionando los patrimonios sociales para centrarse en un único modelo identitario; aunque se van consolidando políticas pluralistas (Carvalho y Funari, 2012: 106-109).

[35] Arrastrando la contradicción de estar vinculado a una tradición, laminada por el propio proceso de desarrollo, con el consiguiente desanclaje de aquélla, sustituida a menudo por una tradición memorial reinventada. Las estrategias de patrimonialización actúan cuando la reproducción del universo, en este caso marítimo-pesquero, entra en crisis, para conseguir la reapropiación de algunos modelos culturales, por vías diferentes a la transmisión de la tradición, pudiendo introducir así nuevos significados y usos (Florido Del Corral, 2013: 135-136).

[36] Que son puntos de anclaje de lugares y de identidades marítimas, apoyándose en el turismo patrimonial y cultural.

Infiltrándose, al efecto, en variadas prácticas y grupos sociales característicos de la modernidad tardía, como las culturales y recreativas (Péron, 2002a: 25-26; Homobono, 2008: 57).

Las sociedades actuales están profundamente penetradas por los cambios y las rupturas. A modo de compensación, la mirada patrimonial se generaliza, y el patrimonio es objeto de protección y recuperación. Rescatando rasgos culturales de la amenaza de desaparición, aunque su eficacia no pueda ir más allá del discurso memorial. Cuando se reactiva el patrimonio inmaterial se recupera la memoria colectiva, se incrementa el sentimiento de pertenencia y la identidad local, contextualizados en un marco espacio-temporal. Que se manifiesta mediante creencias, rituales festivos y otras prácticas ceremoniales.

El patrimonio está vinculado íntimamente con la memoria y la identidad, y es un componente esencial en la conformación de las mismas: las del grupo respectivo (profesional, de género, local, nacional); pero también con reinventar lo "perdido" en el tránsito de la sociedad rural o marítima a la urbana, de la local a la global, y recrearlo de formas nuevas, activas y vivas en presente. Se trata de un espacio de confluencia y de conflicto entre distintas formulaciones. No existe un patrimonio único ni estático, sino una pluralidad dinámica en reconfiguración permanente, que se corresponde con memorias e identidades múltiples (Peralta y Anico, 2006: 2-4)[37]. El proceso de transmisión de la memoria, tratando de evitar la acción del olvido, conduce a la reinterpretación del pasado y a dotar a sus representaciones de nuevos significados[38].

El patrimonio cultural, y con él el marítimo no es un simple acervo o síntesis de recursos materiales o inmateriales, ya que no existe hasta ser activado por diversos discursos sobre una determinada identidad. La memoria del pasado es una construcción social a cargo de diversos agentes que activan selectivamente determinados referentes patrimoniales en función de sus intereses, para legitimar y activar una versión de su identidad colectiva (Homobono, 2007). Dentro de sus respectivos marcos sociales de

[37] Esto explica por qué muchos agentes no oriundos del lugar, urbanitas generalmente, pero que desean arraigar en él buscan, con su actividad patrimonial, readaptar su identidad asociándose con las gentes del lugar, rural o marítimo.

[38] "La memoria no es sólo retrospectiva, sino también prospectiva. Proporciona una perspectiva para interpretar nuestras experiencias en el presente y para prever lo que hay más adelante" (FENTRESS y WICKMAN, 2003: 74).

espacio y tiempo. A diferencia de la memoria histórica, "la memoria colectiva sólo retiene del pasado lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene" (Halbwachs, 2004 [1950]: 81). Las poblaciones costeras han pasado del espacio vivido como lugar de trabajo al "lugar de memoria" colectiva; lo que es un hito de la desmaritimación que experimentan. Porque la memoria del conjunto, o de buena parte, de la población marítima permite hablar de una identidad que se proyecta sobre el espacio público, mediante fiestas, monumentos y símbolos. Un espacio proclive al desarrollo de la convivialidad, de la sociabilidad y de la fiesta, neto patrimonio inmaterial esta última.

El principal agente de cualquier proceso de legitimación y gestión patrimonial es el poder político, detentado por los gobiernos estatales, regionales o locales. Una segunda categoría de actores patrimonializadores emana de la sociedad civil, a través de las comunidades y asociaciones de defensa del patrimonio[39], en permanente dialéctica en el espacio público[40]; cuyas intervenciones palían la negligencia por parte de las administraciones, mediante acciones de reivindicación, de rescate o de investigación. En cuanto a investigadores y profesionales, antropólogos en particular, les cabe otorgar legitimación a las diferentes definiciones identitarias e iniciativas en los procesos de patrimonialización. En el caso de la antropología cultural con mala conciencia, al ubicarse hoy en sociedades desarrolladas, en el polo opuesto a la alteridad cultural definitoria de la disciplina y con el propósito de salvaguardar cuanto parece destinado a desaparecer (Segalen, 2003: 41; Anico y Peralta, 2005: 32-33; Hernández i Martí *et al.*, 2005: 193-223; Homobono, 2008: 61-67; Lacarrieu, 2008: 17-23; Agudo Torrico, 2012: 6-8). Por último debemos referirnos al mercado, representado por las industrias turística y cultural.

Tampoco se reduce el patrimonio a los recursos heredados del pasado, ni tan siquiera a los que emergen actualmente. Porque se trata de un fenómeno en permanente cambio. El proceso de transmisión de la memoria colectiva conduce a un proceso de reinterpretación y a nuevos significados

[39] Y también, por extensión: culturales, profesionales, de vecinos, etc. Todas ellas fuertemente territorializadas.

[40] MÓNICA LACARRIEU aporta como ejemplo la declaración, por parte de Gobierno de la Ciudad, del Carnaval de Buenos Aires como patrimonio intangible en tanto que fiesta popular; si bien con la participación en su gestión de los murgueros a través de la paritaria Comisión del Carnaval (2008: 19-22). Caso muy similar al de la *Aste Nagusia* de Bilbao, a través de la comisión mixta de fiestas del Ayuntamiento y las comparsas festivas protagonistas que cogestionan la fiesta. Aunque en este caso no medie ordenanza o disposición municipal tan formal.

en los contextos adecuados (Marcos Arévalo, 2010: 6). La principal cualidad del patrimonio inmaterial es su vitalidad y, por consiguiente, su continuo devenir. Fruto, de la inventiva social y/o grupal, de su identidad y de su memoria, la cultura inmaterial ésta vincula dialécticamente al pasado, presente y futuro (Prats y Santana, 2005: 9-10; Peralta y Anico, 2006: 2-3). La memoria colectiva permite extrapolar el pasado al presente; pero sobre una selección de aquél. Porque no todo él se reactiva, sino el estimado como pertinente en la construcción de identidades. Prevaleciendo la discontinuidad con respecto a las expresiones tradicionales que han perdido funcionalidad y vigencia (Homobono, 2008: 57; Agudo Torrico, 2012: 13).

Este concepto de patrimonio cultural se refiere a los recursos, materiales o inmateriales, considerados merecedores de preservación, que contribuyen a representar y/o construir la identidad colectiva de un grupo territorializado[41] y le permiten diferenciarse de otros, dada su capacidad de evocación y legitimación. El patrimonio integra diversas miradas y significados, seleccionando y resemantizando la tradición.

El patrimonio material e inventariable[42] ha dejado paso a un concepto holístico que incluye al inmaterial o simbólico con el que coexiste, a los ritos y a las prácticas de quienes utilizan los objetos inventariados[43]. Porque, en el mundo actual, hemos pasado del objeto al evento (Arizpe, 2006: 282).

---

[41] El patrimonio sirve para definir territorios, fomentar identidades y reactivar la memoria (HOMOBONO, 2008: 60).

[42] La noción de patrimonio estaba ligada a la herencia rural o marítima familiar o colectiva. En la actualidad esta noción adquiere otras dimensiones: ambiental, natural, cultural, material o inmaterial (GODINHO, 2012: 232).

[43] En 2003 la UNESCO aprobó, por unanimidad, una Declaración Universal para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, definiéndolo como un conjunto de formas de la cultura tradicional aunque es recreado constantemente por las comunidades y grupos, y especificando lo que es en los siguientes términos: tradiciones orales y expresiones, incluyendo el lenguaje como un medio de la herencia cultural intangible, las artes escénicas, las prácticas sociales, rituales y acontecimientos festivo, el conocimiento y prácticas concerniendo a la naturaleza y al universo, la artesanía tradicional y las aptitudes ligadas al artesanado tradicional. Previamente, la III Mesa Redonda de Ministras y Ministros de Cultura definió los tres aspectos básicos en su *Declaración de Estambul sobre Patrimonio Inmaterial*: a) El Patrimonio inmaterial constituye la base de la identidad cultural de los pueblos; b) El Patrimonio inmaterial crea en las comunidades un sentido de pertenencia y es una de las principales fuentes de la creatividad y la creación cultural; c) La protección y transmisión de este patrimonio es una labor que debe ser llevada a cabo por sus actrices y actores, por sus protagonistas. Esta convención afirma –en su artículo 1º– tener como prioridades: a) La salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial; b) el respeto por el patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, de los grupos y de los individuos; c) la sensibilización, a nivel local, nacional e internacional, de la importancia del patrimonio cultural

Pero ambos aspectos no pueden disociarse, porque los objetos materiales son el resultado de los procesos de conocimiento, normas y valores intangibles que prevalecen en cada grupo social (Marcos Arévalo, 2010: 4). No se puede distinguir tajantemente entre lo material y lo inmaterial, lo tangible y lo intangible porque "todo el patrimonio cultural es fruto de la cultura y, por consiguiente, es no materia" (De Manuel, 2006: 2)[44]; y la seña de identidad propia de una sociedad concreta[45]. Con la precitada eclosión de una serie de asociaciones de defensa del patrimonio memorial o la concienciación de las autoridades locales. Y métodos de investigación más basados en la memoria oral que en la historia documentada[46].

Las fiestas, de contenido lúdico, estético, ritual, etcétera, forman en sí mismas parte indisoluble del patrimonio inmaterial, conjunto de constructos culturales vivos y consolidados, o bien emergentes, que actúan como condensador y activador patrimonial (Hernàndez i Martí *et al*., 2005: 278). Transforman el patrimonio en operador social hasta hacerlo coincidir con la sociabilidad y la identidad locales (Fournier, 2005: 11-12, 169-170). Aunque el patrimonio es inseparable de elementos materiales, p. e.: exvotos, a los que se atribuye significación en forma de símbolos, rituales, creencias, conocimientos y técnicas que conllevan "elaboraciones de carácter ideológico y simbólico que articulan el sistema cultural" (Rodríguez Becerra, 2006: 159). No puede existir conservación esencialista del patrimonio como tampoco de la fiesta, porque ambos están conformados por elementos vivos y dinámicos e inmersos en un continuo proceso de cambio.

---

inmaterial y de su reconocimiento mutuo; d) la cooperación y el auxilio internacionales (González Alcantud, 2012: 103; Costa, 2012: 33-34; González y Querol, 2014: 73).

[44] Con la declaración de la UNESCO (1997) de que "lo tangible solo es interpretado mediante lo intangible".

[45] El valor intangible consiste en emociones, ideologías o evocaciones que constituyen la esencia del patrimonio material. Aunque el patrimonio inmaterial se compone de procesos y prácticas, por lo que precisa su propio enfoque, pero también el apoyo de alguna manifestación material (Bouchenaki, 2004: 221-222). Las nociones claves del PCI son: cultura, identidad, memoria-tradición y transmisión.

[46] La promoción del patrimonio a partir de círculos asociativos ha favorecido la instauración de nuevas sociabilidades (Marie y Péron, 2009; Rubio-Ardanaz, 2009: 57). Basadas sobre una convivialidad electiva en función de las herencias que se desee rescatar del olvido o (re)inventar. A partir de estos mismos círculos, patrimoniales y/o festivos, se ha procedido a la museificación de elementos del patrimonio material o tangible local de la pesca o de lo marítimo en general. En nuestro ámbito de estudio, por ejemplo: el *Centro de Recuperación Etnográfica de Zierbena,* en El Puerto; así como el más informal *Museo del Mar*, del barrio de Mamariga (Santurtzi). Sin que estén ausentes las iniciativas institucionales, como el *Arrantzaleen Museoa/Museo del Pescador* (Bermeo), de la Diputación Foral de Bizkaia; o los promovidos desde diversos colectivos la sociedad civil con el apoyo de varias instituciones: como el importante *Museo Marítimo Ría de Bilbao/Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa.*

En primer lugar, cada modelo festivo difiere de acuerdo con los grupos sociales que lo sustentan, según clases, ideologías, edades, profesiones (como las marítimas), etcétera. A partir de la constatación de que las fiestas son una expresión neta de la identidad de un pueblo o ciudad. Cumplen una función de reproducción social, de creación de identidades colectivas (barriales, locales, comarcales, sectoriales –como la marítima– haciendo de cada una de estas instancias territoriales una unidad social diferenciada. Las fiestas populares reflejan la identidad de un pueblo, porque representan el patrimonio del mismo; son funcionales porque se identifican con la vida material y social de la comunidad, y son vigentes porque se manifiestan con en la sociedad que las considera fruto de la esencia del pasado, adaptadas al presente y al futuro.

Las fiestas no permanecen estáticas; porque para mantenerse vivas deben evolucionar y desarrollarse, adaptándose a los cambios socioculturales que, a su vez, pueden promover. Incluso pueden compatibilizar sus dimensiones clásicas (identitaria, religiosa, económica, sociable, simbólica, política…) con el atractivo y el marketing turístico, para los visitantes.

2. Memoria, patrimonio inmaterial e identidades marítimas

Una aproximación al concepto de patrimonio marítimo es la de definirlo como el conjunto de elementos materiales e inmateriales, artefactos y artificios simbólicos, vinculados a las actividades económicas y socioculturales relacionadas con el ámbito marítimo y litoral, que son reconocidos y reivindicados como tales por determinados grupos sociales, como parte constitutiva de su memoria y de su identidad, así como dotados de relevancia como para ser transmitidos a las generaciones venideras (Péron, 2002 a: 15). Casi cualquier tipo de patrimonio material, actuando como soporte, tiene rasgos inmateriales. Lo material es lo monumental, arquitectónico, industrial o natural, y las embarcaciones, puertos históricos… Lo inmaterial es su uso, los ritos que se celebran en estos lugares, los valores e identidades vinculados a ellos; la memoria, tradiciones y festividades vinculadas a elementos del patrimonio material. Por lo que separar ambas dimensiones es imposible, ya que se necesitan mutuamente (Morin, 2007: 145).

Por eso todo patrimonio marítimo está interiorizado en las comunidades marítimas, como parte de su identidad. Vivo y dinámico, se transmite y se recrea, cobrando sentido cuando los contemporáneos lo reactualizan y se lo apropian. Y está inscrito en un proyecto de futuro, mediante

su puesta en valor, a partir de su condición de instrumento de memoria no exenta de carácter selectivo e incluso de invención o (re)invención. Valores vinculados a la memoria de quienes viven en la costa o en la plataforma litoral (Péron, 2009 [2004]: 33). El patrimonio inmaterial constituye la base de la identidad de los pueblos. Porque se manifiesta como un patrimonio cultural interiorizado en los grupos e individuos, únicos que pueden conservarlo o reproducirlo, que ha llegado a ser parte de su identidad y de su memoria colectiva, transmitiéndose de generación en generación mediante ésta.

No se trata solo de conservar la memoria cultural de la mar de forma más o menos auténtica, mantener un repertorio simbólico e identitario flexible, soporte de su identidad marítima, recreada y reimaginada en su apertura al contexto de lo global como respuesta reactiva, porque las culturas no son estáticas y la memoria marítima está en diálogo transcultural con otras (urbana, nacional, global…). Lo que tiene una naturaleza performativa de la reminiscencia colectiva (Peralta, 2008 a: 382-387; Marcos Arévalo, 2010: 4). No solamente se han recuperado expresiones de patrimonio marítimo inmaterial, sino que se han (re)inventado. Mediante fiestas conmemorativas o populares, ferias de pescado o constitución de asociaciones de defensa del patrimonio. En conclusión, se ha producido una triple extensión del concepto de patrimonio marítimo, inmaterial o material: tipológica, cronológica y geográfica, asociada al incremento de sus promotores y usuarios. Las décadas pasadas han permitido consolidar algunos de estos rasgos patrimoniales del litoral, mientras que otros aún están en fase de puesta en valor.

El concepto de patrimonio marítimo es específico por su maritimidad, pero no unívoco, porque está vinculado a identidades diferenciadas. Lo que insta a distinguir diferentes tipos de patrimonios marítimos no tanto según criterios formales[47]. Además, es necesario plantearse las condiciones de su transmisión y evolución, de sus promotores, de la imbricación de la memoria del pasado con nuevas construcciones; a partir de reconversiones de elementos heredados.

[47] Que oponen, por ejemplo, patrimonio material e inmaterial, histórico o natural. mueble e inmueble, construido en tierra y flotante, de trabajo o de ocio. Un somero listado de bienes patrimoniales inmateriales comprendería: ritos y fiestas, canciones, objetos artísticos y monumentos, testimonios, paisajes, textos literarios, leyendas y mitos…

Ilustración 5
Antiguo oficio de las sardineras, de connotación identitaria local. Representación memorial en mosaico (Santurtzi)

El patrimonio marítimo es siempre y sobre todo cultural. Porque, con independencia de clasificaciones, de bienes o referentes, todo proceso de construcción patrimonial presupone una operación de selección e interpretación de acuerdo con los marcos conceptuales de una cultura dada, en nuestro caso la vasca; de la que la marítima se constituye en subcultura. Esto conlleva considerar que el patrimonio no existe por sí mismo, al margen de un discurso de valorización, y de que recae sobre un conjunto de bienes y referentes materiales y simbólicos (Peralta, 2008 a: 75). Lo que consideramos patrimonio inmaterial incluye aspectos asociados a una panoplia de representaciones identitarias, con incorporación de elementos propios del pasado o del presente. En un determinado contexto, patrimonio es todo aquello que se juzga digno de conservación por motivos simbólicos e identitarios, por sentimientos de pertenencia. El patrimonio se define como herencia cultural, pero la cultura no se puede conservar en su

integridad y por eso patrimonio no es lo mismo que cultura (Peralta y Anico, 2006: 1; Peralta, 2006: 75).

La noción de patrimonio es indisociable de un contexto cultural. Como en el ámbito litoral vasco, dotado de una cultura específica sujeta a continua reconstrucción. Está vinculado a la modernidad tardía y a la glocalización. La mar, en cuanto patrimonio vivo, vincula –en su expresión histórica y simbólica– pasado y presente, construyendo una identidad específica (Peralta, 2008 a y b). El patrimonio es producto de un presente fugaz que remite tanto al pasado y la memoria como al futuro y al proyecto. Nuestro litoral atesora una memoria marítima, constituida por recursos materiales e inmateriales (ritos y símbolos, saberes marinos, fiestas...). Pero que se trata de una memoria contemporánea, diferenciada de la tradicional, cuya erosión y falta de continuidad conduce al incremento del sentido de pérdida y de nostalgia. Frente a ella, la memoria contemporánea es esencialmente sincrética, compleja, inestable, fragmentada, conflictual y asociada a los procesos de glocalización. De ahí el crecimiento de los intentos de recuperación mnemónica, mediante ese artificio simbólico que es el patrimonio: la sacralización de un pasado nostálgico, acrítico y ahistórico. Una idealización que permite establecer nexos entre un pasado representado y el presente, aunque sujeta a la mercantilización de bienes culturales obsoletos desde el punto de vista económico (Peralta, 2008a: 89-102).

El patrimonio cultural es un bien virtual y simbólico, construido contra la cuantificación trivial y el peso de lo "real", o la tiranía de lo posible. Basado en las emociones, en la memoria y en lo imaginario, representa un capital cualitativo, estético y afectivo. De este modo forja un conjunto de representaciones (imágenes y símbolos) que sirven de soporte a la identificación de la especificidad cultural de un colectivo. El patrimonio marítimo se construye y se reconstruye en función de las dimensiones vitales del presente y de los proyectos de futuro de los grupos sociales concernidos por el mismo, en cuanto vivo e identitario (Bréton, 1995: 220). En un litoral que, pese a no ser ya plenamente ni *arrantzale* ni marinero, condensa estos viejos referentes de su identidad colectiva. Que son evocados por las generaciones actuales mediante recursos memoriales (ferias de pescado, procesiones -religiosas o cívico-marítimas, días y atuendos de *arrantzale* en sus fiestas patronales, comensalía amical…). El mar de los vascos remite al imaginario colectivo, como representación de su identidad. Porque la memoria de nuestros marinos apela a un repertorio asociado a la mar, a una visión del ámbito litoral vasco que enfatiza más los rasgos compartidos

que los constitutivos de diferencias. Lo que apunta hacia estrategias de puesta en valor de su patrimonio marítimo como identidad, no reñida con el desarrollo local. Cualquiera que sea su etiquetaje: material o inmaterial.

Es fácil comprender qué es el patrimonio rural o el urbano, pero es más difícil definir el patrimonio marítimo, y más aún el inmaterial. Porque, si aquéllos tienen límites más definidos, los de éste son difusos, al concentrarse en una estrecha franja litoral. Por no hablar de poblaciones tierra adentro, aunque dependientes del *hinterland* de algún puerto, y asociadas a éste por los exvotos marineros en sus ermitas e iglesias. De ahí que el patrimonio marítimo, su preservación y transmisión, presenten mayores complejidades. Su definición remite a la de maritimidad, que reenvía a la mar, pero más aún a la interfaz tierra-mar. Adaptándose en ella a la maritimidad, con sus saberes, ritos y creencias (Rubio-Ardanaz: 2009 y 2014). Las culturas del patrimonio marítimo inmaterial son más litorales que marítimas, ya que imbrican tierra y mar.

Según el Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2011), podemos definirlo como formando parte de la identidad y de la memoria colectiva de un grupo. Es un patrimonio presencial, ritualizado, contextualizado en marcos temporal y espacial, imbricado en las formas tradicionales de vida. Desarrollando los cinco dominios definidos por esta convención, sus bienes se sitúan en siete ámbitos: a) conocimientos tradicionales sobre actividades productivas y técnicas[48]; b) creencias, rituales festivos y otras prácticas ceremoniales[49]; c) tradición oral y particularidades lingüísticas; d) representaciones, escenificaciones, juegos y deportes tradicionales; e) manifestaciones músicales; f) formas de alimentación; g) formas de sociabilidad colectiva y organizaciones (González y Querol, 2014: 81-82). Aunque el patrimonio marítimo, inmaterial o material, como cualquier otro, no existe por sí mismo, sino que precisa de grupos sociales portadores de un proyecto para su puesta en valor, medios para conseguirlo, y un público receptivo para lograr su transmisión. Por ello, es imprescindible que se otorgue protagonismo a la comunidad y se

[48] Vinculadas a los oficios de la mar, a la vida cotidiana y a las actividades de esparcimiento. P. e.: a la pesca, a la construcción naval y a los trabajos portuarios, a las competiciones náuticas y los juegos acuáticos (VALQUE PIRIOU, 2006).

[49] Definidas por la convención –artículo 2º/2– como: "las prácticas sociales, rituales y eventos festivos, que son las actividades rutinarias y estructurantes en la vida de las comunidades y de los grupos, reafirmando la identidad de los intervinientes. Estas actividades, públicas o privadas […] acontecen para celebrar, conmemorar o simplemente para encuentros de tipo social" (COSTA, 2014: 34; *cfr.* VALQUE PIRIOU, 2006).

cuente con la implicación de los agentes (individuos, grupos) para revitalizar o reinventar[50]. Una comunidad local pone en valor su patrimonio litoral, resignificándolo a partir del turismo cultural, de las actividades de ocio recreativas y deportivas; asociadas a espacios naturales, contribuyendo a divulgar las dimensiones inmaterial y material del patrimonio marítimo (Hernández i Martí *et al.*, 2005: 178 y ss.).

Pese a la tentación de patrimonializar todo, un desarrollo sostenible solo puede permitirse realizaciones puntuales, compatibles con su puesta en valor. Esta valoración de lo marítimo corresponde a la necesidad de anclaje individual y colectivo, en un contexto de movilidad y globalización, que dificultan los lazos estables y el apego al lugar (Péron, 2009 [2004]). Controversias que adquieren su verdadera dimensión si consideramos que el patrimonio marítimo inmaterial está surgiendo mediante el reciclaje de valores heredados de una memoria reciente. Para que cualquier campo patrimonial inmaterial se desarrolle en una sociedad, se requieren muy variadas condiciones (Péron, 2002 a: 31, 38-39).

Esto es lo que explica que existan tantas dificultades para la planificación, puesta en marcha y aplicación programas de investigación en ciencias sociales sobre temas patrimoniales de tipo marítimo. Porque el movimiento de patrimonialización evoluciona, tanto a nivel social como geográfico, en la significación que tiene para los grupos sociales que lo hacen revivir y lo transmiten, no sin riesgo de desvirtuar los objetivos de memoria e identidad que lo impulsaron inicialmente. Suscitando novedosas fiestas, con la congregación de multitudes turistizadas.

El patrimonio marítimo al nivel de su puesta en valor, desempeña funciones sociales y territoriales a diferentes niveles. Al local, contribuye a reunificar comunidades disueltas por el abandono de las actividades vinculadas a la mar y a aflorar nuevas solidaridades[51]. Desempeñando el papel, como agente principal de este proceso, las asociaciones de defensa del patrimonio o las instituciones locales, que promueven –p. e.- fiestas marítimas de nuevo cuño. Es decir, que gentes de generaciones, lugares de origen y estatus sociales diferentes se encuentran en el litoral, resignificando su identidad personal y colectiva.

[50] "[...] prácticas sociales y representaciones que ya no están en uso, o que han caído en desuso" (CABRAL, 2011: 130).

[51] En consonancia no ya con los círculos de las identidades locales tradicionales, sino con las condiciones de movilidad geográfica impuestas por la globalización, y cuyo anclaje consolida este diseño territorial, móvil y frágil.

En definitiva, la construcción del patrimonio marítimo es fruto de las poblaciones litorales, que utilizan la mar de una nueva forma: lúdica, identitaria y sociable a la vez. Los grupos constituidos en agentes patrimoniales tienen en común estar desvinculados de oficios ligados a la mar y situados a la búsqueda de un territorio de identidad. Para ellos, la pequeña comunidad marítima es una fuente de autenticidad y de recreación de identidad. Porque las asociaciones promovidas se han constituido en el más activo agente local, determinando el reciclaje de herencias marítimas en patrimonio. Se da una gran diversidad de actitudes de las naciones, de los pueblos y de los grupos sociales con relación a sus legados marítimos: indiferencia o puesta en valor, reconstrucción tardía de lo desaparecido, o implicación con su tradición marítima.

El patrimonio es vector de identidades, indisolublemente vinculadas al mismo, expresión y metáfora de la modernidad. Incluso la memoria colectiva y cultural precisa de una base patrimonial en su diálogo con la historia documentada. Cualquier análisis de la memoria no puede soslayar su condición de constructo histórico. Estas versiones del pasado no dejan de informar el repertorio contemporáneo. Que tampoco es fijo ni estático, sino un proceso cambiante de reimaginación del pasado en cada momento del presente. Y ninguna metodología supera a las antropolo-gías del espacio y del tiempo para entender cómo se construyen las identidades colectivas[52]. Porque en este momento, en el que nuestras sociedades litorales necesitan reanclarse en una realidad antropológica viva, es cuando los museos marítimos multiplican sus exposiciones virtuales inmateriales, que desempeñan el papel de signos de identificación, pero que contribuyen a convertir las herencias marítimas en objetos de consumo.

En el litoral vasco, se evidencia que el pasado es celebrado en el presente. Pero también es el resultado de prácticas discursivas desde comienzos del siglo XX, que hoy lideran los discursos sobre la memoria social. Sobre la pertenencia, en cuya articulación son fundamentales las categorías de espacio y de tiempo de la tradición, percibidas como identitarias desde el presente que las idealiza, a partir de los repositorios de la memoria local de cada puerto y población litoral. En nuestro ámbito litoral, este discurso incide sobre la esencia marítima de sus localidades, reconvirtiendo una visión del pasado en cuanto soporte de una identidad étnica y/o local (Peralta 2008 a: 383). Esta forma de representar el pasado celebra

[52] Como parte de una perspectiva analítica que entiende las identidades, no como propiedades esenciales y estables, sino como construidas y elaboradas, siendo objeto en de reformulaciones, reimaginaciones y reconstrucciones.

las sociabilidades cotidianas (tripulación, cuadrilla, amistad, vecindad), forjando una representación identitaria en la que todos se puedan reconocer. Tal discurso es seleccionado y activado por los agentes de construcción de memoria[53]. En las localidades portuarias y pesqueras la temática de la mar constituye una elección obvia, por la relevancia que las actividades pesqueras y marítimas tuvieron en la zona litoral. En esta forma de representación convergen todas las actividades y expresiones culturales, en la definición de la especificidad de cada comunidad local marítima.

A partir de esta condición de la memoria colectiva del "nosotros", y también de la diferencia cultural con los "otros", que se enfatizan subrayando las similitudes/diferencias, aquélla goza de potencialidad performativa. Tales rasgos se constituyen en marcadores de diferencia, en símbolos y representaciones de pertenencia y de identidad, ya que los grupos, en su proceso de afirmación identitaria, seleccionan algunos rasgos culturales para afirmar su diferencia. Aunque el panorama de cada memoria cultural de base local se presenta asociado a la revisión de sus identidades en el nuevo marco de la globalización de la cultura, como representaciones y prácticas de resistencia a la homogeneización cultural, donde la identidad local goza de un futuro incierto (Peralta, 2006: 84; 2008 a: 385). De modo que lo local y lo global son conceptos relacionales y asociados en la dialéctica de la glocalización. El patrimonio inmaterial permite la ubicación de los particularismos locales en los contextos globales, así como una reformulación de la nueva identidad local. La globalización impone su presencia en el espacio local en tanto que la globalidad se localiza. Dialéctica en la que la identidad no es una repetición indefinida, sino abierta al cambio en la continuidad (Camilleri, 1989: 44). Las comunidades locales marítimas son, en nuestro litoral, una realidad social heterogénea, donde lo premoderno, lo moderno y lo postmoderno coexisten como identidades fragmentadas (Trindade, 2009 a: 157-158).

Todo patrimonio, también el marítimo y más aún el inmaterial, es construido y subjetivo. Porque lo que se considera bien patrimonial varía según las épocas, las culturas, las ideologías y los grupos sociales. El patrimonio marítimo es lo que cada grupo social y cada época selecciona arbitrariamente de entre su legado, de acuerdo con sus intereses del presente. Lo que implica que los agentes de transmisión de la memoria están

[53] Son estos discursos memoriales los que transforman una localidad en una comunidad fuertemente integrada. La propia (re)construcción del patrimonio, efectuada en torno a plataformas asociativas, favorece la instauración de nuevas sociabilidades (PÉRON, 2002 a: 20). El imaginario memorial no impone una visión unívoca del pasado.

inmersos en un proceso de retorno al pasado que, paradójicamente, solo adquiere sentido en cuanto se dirige hacia el futuro (Peralta 2008 a: 385). Por eso, en las comunidades de nuestro ámbito *arrantzale* se reivindica la tradición, al mismo tiempo que se reconoce la vitalidad de los procesos de modernización.

Ilustración 6
***Agurtza*. Embarcación que, perdida su funcionalidad pesquera, se ha reconvertido y puesto en valor como patrimonio didáctico que da sentido al lugar (Santurtzi)**

Las identidades marítimas que tratan de ponerse en valor actualmente tienen bastante de arbitrarias. La comunidad local se presenta, de este modo, como un palenque para conjuntar esfuerzos de grupos sociales

diferentes o alternativos. En el que se aúnan rasgos culturales pasados, presentes y futuros[54]. Potenciando espacios, símbolos y rituales conmemorativos, para afianzar un "sentido de lugar". Y convirtiendo al pasado en instrumento de negociación del futuro y en motivo de atracción turística. Por lo que debe armonizarse la conservación del legado marítimo con la adaptación impuesta por los nuevos usos de nuestro litoral.

Todo patrimonio es identitario, refleja y a la vez construye identidades, porque es un punto de anclaje de la identidad de un grupo y su sentimiento de pertenencia[55], aquel que lo mantiene y lo conserva. No hay identidad sin memoria, y la constitución de una identidad sociocultural se lleva a cabo a través de la preservación de una memoria abierta a la diversidad. Por eso, no se trata de dictaminar si una "tradición marítima" es más o menos "auténtica" que en el pasado; sino percibir que esa tradición, actualizada y patrimonializada, tiene un importante papel identitario. Posibilitando la afirmación de lo local en cuanto espacio reimaginado en el contexto de nuevas relaciones con el espacio de los flujos de comunicación globales. El patrimonio imbrica bienes materiales con inmateriales[56], dignos de ser transmitidos a las generaciones venideras. Resignificando la tradición marítima al incorporar los cambios sociales. Por lo tanto, no existe una única cultura marítima ni una visión unívoca de la misma, sino una dialéctica transcultural y global, parcelada en subculturas de referente local. Que media entre las lealtades y sociabilidades local, familiar y amical, sin descartar las de las instituciones. Ya que los vínculos residenciales y comunitarios permanecen, pese a la desterritorialización implícita en el proceso globalizador, como lugares estructurantes de las relaciones sociales.

Todo tipo de patrimonio es estratégico, porque trata de peremnizar a la comunidad local, afirmando su diferencia con respecto a otras mediante la activación y puesta en valor de su herencia cultural. De ahí que la mirada patrimonial no tiene por objeto un inventario "objetivo" del pasado,

[54] La construcción de la memoria en una sociedad local compleja implica negociación entre diversas versiones de identidad y de cultura, con objeto de establecer las bases para de su relocalización en la modernidad globalizada.

[55] "Porque cuando se activa el patrimonio se recupera la memoria colectiva, se toma conciencia de pertenencia y se incrementa la autoestima de los grupos de referencia" (MARCOS ARÉVALO, 2010: 9).

[56] El patrimonio inmaterial, es un nexo de transmisión que no comprende únicamente el pasado, incluyendo bienes y formas de vida actuales, porque experimenta cambios, recreándose o reinventándose. Y sus usos sociales, en perpetua transformación, dependen de lo que los agentes hacen, desde el presente, de sus variados referentes.

sino la construcción de una imagen del mismo común a un grupo, destinada a asegurar la cohesión de sus miembros a través del tiempo y el espacio (Péron, 2002a: 19).

Los municipios del litoral vasco se van sumando a este tipo de tácticas patrimonialistas de reconvertir un rasgo inmaterial en símbolo local que actualice su imagen. Otros han optado por potenciar las ferias de la pesca y/o de la conserva, para reinventar la imagen memorial de cada población litoral, compensando simbólicamente el declive de las actividades pesqueras y marítimas; revalorizando, de paso, su oferta turística y su desarrollo local (Maurines, 2006: 123).

Es preciso esquivar varios escollos para desarrollar una actuación patrimonial eficaz. Y necesaria una reflexión interdisciplinar sobre el patrimonio marítimo, sus agentes, sus dinámicas y sus funciones, no exentas de contradicciones. Reflexión que se inscribe en proyectos de puesta en valor de éste legado, y también sirve para reconfigurar usos, plantear cuestiones de identidades (nacional, étnica, local), de transmisión y de reinvención de las culturas heredadas (Péron, 2002a: 17) y de su alteridad con respecto a otras. Sin replegarse hacia un pasado mitificado, pero tampoco sometiéndose a los imperativos de una globalidad mal entendida.

En el caso de las fiestas legitimadas como patrimonio inmaterial institucionalmente, se puede producir un cambio de sentido con respecto al que eran portadoras anteriormente en su comunidad de pertenencia, pero también se dan nuevas estrategias de valorización que pueden modificarlas y enriquecerlas. Por eso es preciso dilucidar los conflictos de interpretación suscitados por las transformaciones que la patrimonialización suscita (Fournier, 2011: 162-165).

Una reflexión que, con sólido basamento conceptual y metodológico en el campo de las ciencias sociales concernidas por el patrimonio (antropología, sociología, historia, geografía…), más bellas artes, sea una investigación aplicada. El diagnóstico de los expertos apunta hacia una necesaria potenciación, a una renovación del patrimonio inmaterial garantizada por las grandes fiestas; y asociaciones patrimoniales, con su recuperación de rituales seculares marítimos[57].

Trataremos de demostrar que las fiestas tradicionales marítimas, en cuanto patrimonio cultural inmaterial tienen su componente de identidad.

[57] El patrimonio marítimo inmaterial, además, se pone en valor: mediante la reinvención del folclore y del ciclo festivo local, la promoción de nuevas ferias y fiestas de temática marítima, etc.

Una fiesta popular es el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundada en la tradición, expresadas por un grupo y que responden a las expectativas de esta comunidad en cuanto expresión de su identidad sociocultural; no como algo a preservar en su forma original, sino desde una óptica renovadora, de su capacidad para adaptarse a las nuevas circunstancias. Ya que, al igual que las identidades culturales se constituyen como proceso de diferenciación, construido desde diferentes realidades, siendo una de ellas: "[…] la interpretación de las tradiciones; en este contexto, las identidades culturales hacen referencia, no solo al pasado y al presente, sino a la construcción de un futuro deseado" (Vergara, Estévez y Gundermann, 2010: 62).

Las fiestas
Concepto, aspectos, tipos y métodos

3

EL CONCEPTO DE FIESTA

SE HA DEFINIDO adecuadamente la fiesta como un hecho social total, en términos de Mauss, o multidimensional[58]; una celebración cíclica, de expresión ritual y vehículo simbólico, de ruptura con lo cotidiano, que contribuye a significar el tiempo (calendario), a demarcar y (re)significar el espacio en territorio, y a exaltar la identidad colectiva del grupo o comunidad que la celebra, cohesionándolo. Se sitúa en oposición al tiempo ordinario y a la vida cotidiana, por su carácter extraordinario y cíclico. Y establece una relación dialéctica entre opuestos: entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia ritual –religiosa o cívica– y lo lúdico, la celebración y la rutina cotidiana, las pautas de institucionalización y de espontaneidad, la liturgia y la inversión, la transgresión y el orden, la estructura y la *communitas*[59], lo público y lo privado (Gómez García, 1990: 56-58). Se caracteriza también por la relación interpersonal y cara a cara, más el alto nivel de participación e interrelación social que en ella se establece (Roiz, 1982: 102-103).

A través de ella, un agregado social entra en contacto con las fuentes de su identidad y reconstruye la experiencia de comunidad imaginada, mediante la actuación de grupos como agentes del ritual festivo. Evidenciando y exaltando identidades y religaciones, contribuye a la creación de identidad colectiva. La fiesta, mediante la eficacia de la acción ritual, está dotada de poder performativo sobre la realidad, y no por simbólica deja de tener efectos sociales, económicos y políticos. Potencial que no ha perdido en las sociedades globalizadas de la modernidad tardía, ya que vehicula la expresión de identidades heteróclitas.

---

[58] Presentando muy diversas tipologías y los aspectos o facetas que individualizamos, para su somero estudio: religioso, identitario, lúdico, sociable y comensalístico, económico, ideológico-político, apropiación del espacio.

[59] Para Turner las fiestas son un rito de paso que consta de tres fases: el estructurado, que se deja para entrar en un periodo liminal, con el paso a la transitoria *communitas*, y desembocar finalmente en una nueva situación.

Toda fiesta es un evento puntual en el tiempo y en el espacio, casi siempre local y de periodicidad anual, que contribuye a la puesta en valor de un lugar concreto (municipio, barrio, calle) y constituye la expresión de un patrimonio inmaterial. Por los valores culturales que vehiculan, las fiestas son un reflejo de la sociedad en cuyo seno se desarrollan. Recíprocamente, representan un momento de efervescencia colectiva, en el que se ensalzan los valores y símbolos de esa sociedad, constituyendo la expresión más neta de su identidad.

A partir de estas premisas no resulta extraño que el estudio de las fiestas esté presente en las ciencias sociales desde sus albores, primordialmente a través del de la religión; el análisis de la dimensión sociocultural de los rituales ha sido un tema de interés constante. Como en la obra de Émile Durkheim, padre de la sociología y uno de los precursores de la antropología social, especialmente en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912); y también en la de los continuadores de la tradición socioantropológica durkheimiana, como M. Mauss o R. Hertz[60].

Pero esta trayectoria presenta altibajos y discontinuidades. Paralelamente a los precursores precitados, e incluso con anterioridad, se interesan por las fiestas folkloristas y etnógrafos, cuyo interés cognitivo está supeditado a la romántica idealización de las culturas populares, y a un espíritu de anticuario obsesionado con coleccionar y catalogar tradiciones en vías de extinción; o también historiadores de las religiones.

La sociología de la primera mitad del siglo XX está comprometida con el estudio de la modernidad y de las sociedades complejas, y la historia descubre el peso de los factores macroeconómicos y sociales en el devenir de éstas; mientras que los antropólogos dedican su quehacer al estudio de sociedades y culturas tradicionales del tercer mundo, pero a partir de paradigmas alejados de aquel discurso nostálgico, no encontrando referentes en su ámbito de estudio aplicables al campesinado europeo y a sus rituales, y menos aún a los sectores industriales y urbanos. El resultado de estas miradas diferentes es que, mientras que los sociólogos han intentado explicar y definir globalmente la fiesta, los antropólogos han estudiado las

[60] Tarea prolongada después por G. Bataille, R. Caillois (actualización del caos primordial) y J. Duvignaud, quienes desarrollan interpretaciones demasiado esencialistas de las fiestas y sus funciones; pasando, en la antropología anglosajona, por hitos como los de R. Radcliffe-Brown (unidad grupal), M. Gluckman (catarsis social), E. R. Leach (organización del tiempo), o J. Boissevain (revitalización).

fiestas, es decir la casuística particular en un tiempo y en un espacio determinados; fieles a la metodología de su disciplina, que va desde el campo concreto a la reflexión abstracta.

Además y arquetípicamente, las fiestas y celebraciones se asocian con lo sagrado, con la religión y con las comunidades locales de la sociedad tradicional; dos referentes cuestionados por los procesos de secularización y de modernización. Las décadas que van de los cincuenta a los setenta suponen, en todo el primer mundo, un intenso proceso de destradicionalización y de emigración rural hacia las grandes ciudades en busca de oportunidades vitales; y quienes emigran lo hacen sin demasiada nostalgia por la comunidad local que han dejado atrás. Las fiestas populares, vinculadas al mundo que agoniza, se asocian al folclore y a la nostalgia de la sociedad tradicional, y los roles vinculados a las mismas pierden prestigio en beneficio de otros asociados a prácticas recreativas y seculares de referentes urbano y moderno[61].

Paralelamente las ciencias sociales, correlato del proceso de modernización, son cada vez más críticas con las conductas rituales y tradicionales de la cultura popular, con las fiestas tradicionales, que se asocian con la rigidez, la tradición y la estereotipia, opuestas al cambio; y no reparan en las fiestas sino para entonar sus funerales. Aunque algunos francotiradores, como el sociólogo y filósofo H. Lefebvre enunciasen conceptos como la "ciudad festiva" a partir de sus inquietudes, vinculadas a un proyecto liberador; y A. Villadary (1968)[62] plantease la convergencia entre fiestas y vida cotidiana en su ya clásico estudio. Pero también se promueven nuevas fiestas, más cívicas y estéticas, como uno de los atractivos centrales para atraer turismo[63].

Aunque, ya a finales de los setenta del siglo XIX, como constató J. Boissevain en su introducción a *Revitalizing European Rituals* (1992), por toda Europa y EE.UU. –y especialmente en el ámbito mediterráneo– se da una extraordinaria revitalización de los rituales y celebraciones públicas en plena modernidad tardía, que se concreta en la recuperación de agonizantes o extintas fiestas tradicionales, en la invención de novedosas festividades y del protagonismo de nuevos grupos para el ritual festivo.

[61] El fútbol y/o el rugby. El ciclo festivo en su dimensión religiosa experimenta el impacto de la secularización, y sus propios elementos lúdicos la competencia de ocasiones cotidianas de diversión: espectáculos deportivos y musicales, salas de fiestas, etc.

[62] *Fête et vie quotidienne,* Les Éditions Ouvrières, Paris.

[63] El turismo festivo es un sucedáneo del sentimiento de *communitas*, para quienes quieren encontrarlo en otro lugar.

Una amplia gama de agregados sociales que buscan afirmar su identidad –local o segmentaria– cuestionada por el proceso de globalización. Lo que conlleva un relevo de los significados festivos, ahora menos religiosos, más secularizados, lúdicos e identitarios, menos intralocales y más supralocales; y de los agentes, con la sustitución de cofradías y hermandades por asociaciones o comisiones festivas, o por la resignificación de aquéllas como agregados de *convivial* vecinal.

En la España de la transición política y de la construcción autonómica, se produce, en primer lugar, una recuperación de fiestas como los carnavales, sometidos a estricta prohibición durante la dictadura, salvo contadas excepciones (p. e.: Cádiz o Tolosa). Pero, sobre todo, eclosiona una extraordinaria demanda de identidades –nacionales, regionales, étnicas, de género, locales- que recorren todo el tejido social, desde los pequeños grupos y los vecindarios hasta las instituciones democráticas; lo que se traduce de inmediato en un vertiginoso proceso de revitalización festiva, en demanda de legitimación patrimonial-tradicional de esta reinvención de los vínculos de sociabilidad, de esa "ilusión de comunidad" en plena modernidad tardía. Las fiestas se perciben como sinónimo de libertad, de espontaneidad, de apropiación de los espacios públicos por parte de un pueblo silenciado por la dictadura, como una efervescente *communitas* antiestructural y sociable; proceso que se vive con especial intensidad en Euskal Herria[64].

Este *revival* se traduce en un renovado interés de las ciencias sociales y particularmente de la antropología, que entretanto ha descubierto las sociedades rurales occidentales primero y el ámbito urbano después, pero también de la sociología, la historia e incluso la geografía, por el fenómeno ritual y festivo, que adquiere un verdadero estatus epistemológico, asociándose a nociones como la polisemia y la heterogeneidad propias de las sociedades complejas. El aspecto lúdico de los rituales públicos enfatiza su indeterminación, su apertura a los cambios en plena dialéctica con una tradición que no se reproduce mecánicamente; publicándose las más importantes contribuciones teóricas, individuales o colectivas, sobre esta desacralización.

O también una serie de estudios que combinan una amplia casuística festiva, desde carnavales hasta rituales cívicos, pasando por las fiestas patronales, las romerías y las fiestas gremiales, con la reflexión teórica, fruto

[64] Donde se revitalizan numerosas fiestas y se recuperan otras ya extintas. Adquiriendo relevancia nuevos agentes festivos: comparsas, peñas, comisiones, asociaciones; en detrimento de los tradicionales: ayuntamientos, clero, cofradías y mocerías.

de los correspondientes encuentros científicos. Faceta a la que también contribuyen significativamente historiadores, que estudian pretéritos carnavales y *charivaris,* fiestas revolucionarias, romerías, fiestas del Corpus o de mocedad (Homobono, 2004 a: 34-38).

Mediada la década de los setenta el renacimiento del interés por la temática festiva se ha consolidado, y suscita una reflexión interdisciplinar. Algunas publicaciones periódicas culturales de prestigio le dedican sendos números monográficos. Más adelante, a comienzos de los noventa corresponde a los museólogos combinar diversas miradas superpuestas sobre las fiestas –la suya propia, la del etnólogo y la del fotógrafo– para organizar exposiciones al respecto.

Al calor del interés de los antropólogos y otros estudiosos de la cultura popular por el patrimonio, se ha producido una lectura de la cultura como proceso de patrimonialización, reconociéndose la existencia legítima de un patrimonio inmaterial del que, incluso con el reconocimiento oficial de la UNESCO, forman parte las fiestas populares, hasta el punto de haber sido definidas como un "condensador patrimonial" (Hernàndez i Martí, 2001). Las fiestas han pasado a ser consideradas como parte del patrimonio cultural y, en su faceta inmaterial, se orientan hacia una verdadera resemantización o reinvención de rituales tradicionales en el seno de las dinámicas del presente, de una sociedad moderna y secularizada, adquiriendo incluso cualidad performativa, intencionadamente, sobre la realidad sociocultural del inmediato futuro.

Porque, recientemente, diversos fenómenos emergen en el seno de la fiesta: desde su secularización, pasando por el incremento de su faceta económica, como una plataforma para el consumismo, y también de la instauración de nuevas fiestas temáticas para atraer turismo y fomentar de paso el orgullo identitario local. Más el fenómeno de festivalización de la cultura, con la creación de esas nuevas fiestas que han erigido casi cualquier ámbito cultural en dimensión festiva sacralizada. Y la sustitución de la fiesta por diversas formas de ocio, verdaderos sucedáneos, particularmente las ofertas del negocio turístico con visos de viaje iniciático. Asimismo, las formas deportivas de masas, capaces de crear un sentimiento de *communitas* local e incluso nacional; y los festivales o macroconciertos, asimilables a la fiesta en cuanto cronotopos de reinvención de identidad. Impregnando la fiesta incluso reivindicaciones identitarias y políticas. Con una paralela carnavalización de muchas fiestas, imitando y banalizando formas del carnaval, fuera de fecha, pero desprovistas de su contenido contestatario.

4

TIPOLOGÍA FESTIVA

A PARTIR de la constatación de que la fiesta popular es un fenómeno polifacético, que se concreta en muy diversas expresiones, vamos a tener en cuenta únicamente las tipologías que conciernen al ámbito marítimo de referencia de esta investigación, soslayando otros importantes tipos del ciclo anual que no conciernen al mismo en cuanto expresión de maritimidad.

1. CARNAVALES

El Carnaval es una fiesta plena de significados y valores alternativos, ya que en ella se subvierten los roles sociales y se cuestionan las jerarquías establecidas. Efímera rebelión ritual tuvo un carácter de oposición a la vida ordinaria, siendo antaño subversivo y liberador. E incluso ya integrada representa un grado de liminariedad mayor que cualquier otro ritual festivo (Agier, 2000: 231). Pero también es un contrapunto profano de las festividades religiosas, desvirtuado a medida que avanzaba el proceso de secularización y modernización (Homobono, 2013: 147). Si, por una parte, rompe el orden social, libera los instintos y critica el orden instituido, satirizando burlescamente a la autoridad; por otra no escapa, siquiera sea por su reacción a las prohibiciones cuaresmales, a ser un hijo pródigo –como recordó Caro Baroja– del cristianismo, pese a supuestos orígenes paganos (Rodríguez Becerra, 1985 a: 117-120).

Tras su prohibición en 1937 por el franquismo, se conservó excepcionalmente en algunas poblaciones vascas o andaluzas[65], etcétera; resurgiendo vigorosamente con la transición política, pero desprovisto de su sentido transgresor. La permisividad moral que caracteriza las sociedades occidentales, privan al carnaval de su papel de catarsis cíclica (Feuillet, 1991: 120). El carnaval ha pasado de ser una fiesta postergada por el poder a ser protegida, organizada y subvencionada por las instituciones municipales (Marcos Arévalo, 1998: 19). Mediante la organización de pasacalles

[65] Tolosa, Ituren y Zubieta o Lantz; Cádiz.

a modo de espectáculo, con premios para los individuos o grupos mejor caracterizados en los núcleos urbanos. Despojado de su función transgresora por la permisividad con los disfraces decorativos, pero no con las máscaras. Reducido, en muchos lugares, a su mayoritaria o total dimensión infantil. Y recuperado en los rurales en similares términos y/o como reinvención de la tradición. Hoy, al igual que otras fiestas, representa una expresión festiva más de la identidad comunitaria local y/o nacional[66] (Gutiérrez Estévez, 1989).

Ilustración 7
Actual carnaval marinero de Santurtzi

[66] En casos como el famoso carnaval de Río de Janeiro (Brasil), Roberto DA MATTA lo equipara al Día de la Patria como rituales nacionales, ya que ayudan a "construir y cristalizar una identidad nacional incluyente", frente a las fiestas patronales, "que tendrían como punto focal identidades regionales o locales" (2002: 55-56). El Carnaval béarnais de Pau, refleja su sociedad urbana, reivindica la identidad bearnesa y occitana, así como la identidad de barrios periféricos de la ciudad (DI MÉO, 2001: 115-131).

En cuanto a nuestro segmento litoral a estudiar, los carnavales de los pescadores no diferían demasiado de sus homólogos rurales u urbanos. En poblaciones de la Ría y Abra, como Portugalete y Santurtzi se celebró el Entierro de la Sardina, recuperado en aquella villa, con atuendos marineros[67]. En Mundaka aún existe el Aratuste, vinculado al barrio pescador por ser éste su espacio preferente, término de la gira de la estudiantina, pero en otros puertos, como en Bermeo, tiene un carácter difuso y minoritario, pese a ser promocionado por su Ayuntamiento[68]. En cuanto a las actuales reinvenciones de esta fiesta en el ámbito marítimo, tiene lugar un Entierro de la Sardina que cierra los carnavales de Bilbao, así como un carnaval marinero en Santurtzi.

2. FIESTAS PATRONALES LOCALES

La mayor parte de las fiestas patronales son las celebradas con motivo del día[69] del patrón/a del pueblo o ciudad, de acuerdo con el calendario católico. Aunque desde siempre, y más hoy en un contexto secularizado, disten de ser una celebración exclusivamente religiosa, y otras de sus dimensiones superen a ésta en significación. Además, en algunas ciudades –como es el caso de Bilbao[70]– se trata de una fiesta secular, estructurada inicialmente en torno a la Semana Grande estival y sus festejos taurinos. En cualquier caso, la propia celebración de éste, como de cualquier otro ritual festivo, denota un nivel de identidad relevante, la intensa vivencia de formar parte de una comunidad diferenciada en lo cotidiano, identidad/diferencia periódica y simbólicamente reproducidas, a su vez, por la celebración de la fiesta, exaltando como símbolos cualquier rasgo peculiar o diferencial[71] en la fundamentación de aquélla (Rodríguez Becerra, 1985:

[67] En cuanto a Bilbao se celebraron carnavales burgueses decimonónicos, a base de bailes de salón; y los populares, con enmascarados en los espacios públicos, pero sin conexión alguna con lo marítimo; y hoy unos desfiles de comparsas, con un *Entierro de la Sardina* convertido en mero espectáculo (HOMOBONO, 2013 a: 147-151).

[68] Sin que exista en este segmento ni en todo el litoral vasco un carnaval genuinamente marinero como el de Santoña (Cantabria), de orígenes decimonónicos y recuperado en 1982, con su concurso de murgas, comparsas portando máscaras de pescados, *Juicio en el Fondo del Mar* y *Entierro del Besugo* (*cfr*. GOMARÍN Guirado y HAYA MARTÍNEZ, 1986).

[69] Más los antecedentes y/o subsiguientes.

[70] O de Donostia-San Sebastián, fuera ya de nuestro ámbito de estudio. Otras surgieron como ferias o mercados que, progresivamente, fueron adquiriendo otras dimensiones más netamente festivas.

[71] Por irrelevante que éste pueda aparecer visto desde fuera del grupo *nostrado.*

105-110; Castilla Vázquez, 1999: 155). Por lo que cualquier forma de fiesta, como un carnaval o una romería, e incluso una Semana Santa, como la de los poblados marítimos de Valencia, vivida por sus protagonistas como una tradición marinera (García Pilán, 2010: 295-297) pueden desempeñar eventualmente el papel de fiesta patronal, siempre que encarnen la máxima expresión de identidad de ese ámbito urbano e identitario.

Ilustración 8
Ambiente festivo callejero en la *Aste Nagusia* de Bilbao

La fiesta patronal, que define una entidad territorial con relación a otras (Di Méo, 2001), no es privativa del ámbito municipal, sino que existe en otros segmentos locales de rango parcial. En casi todas las localidades aquí estudiadas, cada barrio, calle o vecindad celebra su propia fiesta patronal, al margen de las patronales de todo el pueblo o ciudad. Esto sucede cuando tales ámbitos locales sostienen una identidad propia y específica a reforzar, un sentimiento de pertenencia diferenciada con respecto a su pueblo, ciudad o municipio, por su magnitud urbana o su dispersión geográfica, representando un espacio de sociabilidad e identidad segmentarias. Lo local se fragmenta en la reivindicación de diferentes nosotros en

sus barrios o calles y/o vecindarios[72]. Cuyas fiestas pueden expresar competencia y antagonismo con respecto a sus homólogos o afirmar una especificidad vecinal no incompatible con su pertenencia al todo ciudadano o local, ya que incluso pueden complementar a las generales de la ciudad e imbricarse con ellas[73]. Estas fiestas son, o fueron, comunes a todos los puertos pesqueros con preferencia a otros ámbitos, dado su hábitat concentrado, más su relativa homogeneidad socioeconómica y/o de estilo de vida[74]. Algunas han desaparecido pero hoy se revitalizan, al tiempo que se han ido creando otras en los nuevos barrios o sus calles (Barrera, 1985: 71-77, 201-215, 231, 257; Rodríguez Becerra, 1985: 114-116; García Pilán, 2010: 61-67, 295-296).

3. Procesiones marítimas

Las procesiones religiosas constituyen un acto, importante pero no necesariamente central, de muchos tipos de fiestas: patronales, Corpus Christi, Semana Santa, etcétera. Se trata de una secuencia ritual dentro del drama más amplio que la fiesta despliega. Sus ordenadas comitivas constituyen un indicador de la jerarquización de la sociedad local, escenificado en los espacios públicos donde tienen lugar, por el lugar ocupado por las autoridades religiosas, civiles, asociaciones, gremios o cofra-días, etcétera, y antaño por género. Aunque hoy las procesiones son supervivencias del vasto naufragio de las fiestas tradicionales, y objeto de una reinvención que persigue identidades, valores y relaciones propios de la transmodernidad (*cfr*. Comba, 2005).

Pero algunas procesiones constituyen aún el acto más emblemático de su respectiva fiesta, sea ésta patronal o no, secularizada o no, de pueblo

[72] La vecindad no coincide estrictamente con la calle. Una calle puede tener varias vecindades, como fue el caso de Vitoria-Gasteiz hasta el siglo XVIII (Egin Ayllu, 2014); y varios segmentos de diversas calles se agrupan en una vecindad, como veremos en el caso bermeano de Baztarre (Homobono, 1982: 107; 2015).

[73] Este es el caso de la Madalena privativa del vecindario de Baztarre pero, al mismo tiempo, prólogo festivo del *Madalen Egune* común a todo Bermeo. Imbricación creciente a través de la verbena nocturna, a la que acuden jóvenes de todo el municipio e incluso de fuera del mismo.

[74] Y donde los municipios más grandes (Bermeo), o los que han crecido demográfica y urbanísticamente hasta convertirse, incluso, en partes de una gran aglomeración urbana (Portugalete, Santurtzi o Getxo), ya no garantizan las características comunitarias de cooperación, solidaridad, relaciones cara a cara y apoyo mutuo. Por su complejidad y heterogeneidad, se han convertido en *sociedades* locales.

o de barrio, e incluso su dimensión estética y turística puede reforzar este aspecto. En concreto, las procesiones marítimas (Santurtzi, Portugalete) vehiculan la identidad marinera mediante la puesta en escena de la resemantización de tradiciones propias de este ámbito, incluso durante la parte de su transcurso que tiene lugar en tierra. Homenajean a las víctimas de la Mar, impetran la protección de su advocación respectiva y reivindican la maritimidad de la población de referencia[75].

Ilustración 9
Embarcaciones en la procesión marítima de La Guía (Portugalete)

[75] Así sucede con la procesión de la Virgen del Carmen, en Santurtzi, incardinada en una fiesta que antaño no fue patronal, pero que hoy sí que lo es. E incluso con la recientemente incorporada procesión marítima de la Virgen de la Guía (Portugalete), por encima de otros festejos más multitudinarios, que capta un público numeroso y más heterogéneo que otros actos marcadamente juveniles.

4. Giras marítimas, romerías y rituales de límites

Salvo la singular gira marítima de Madalenak (Bermeo), las rome-rías de nuestro ámbito carecen de otra peculiaridad que la de celebrarse en torno a santuarios de significación marítima, situados en la costa o muy cerca de ella, como San Juan de Gaztelugatxe. Una y otras tienen de común, por la peculiar situación de su referente (isla, peñón), liminal entre varios municipios un significado de ritual de límites o acto jurisdiccional explícito, del que carecen las romerías que no tienen propensión a estar ubicadas en santuarios próximos a los límites jurisdiccionales entre municipio e incluso sobre los mismos. O, como en el caso de Andra Mari (Plentzia-Gorliz) suponen una intromisión ritual de la villa en un santuario compartido pero fuera de sus límites jurisdiccionales, con objeto de abrir sus fiestas patronales.

Ilustración 10
Santuario y peñón de Gaztelugatxe, destino de varias romerías expresivas de sendos rituales de límites

4.1. GIRAS MARÍTIMAS

Como tendremos ocasión de comprobar, en sus orígenes (s. XVII) la singular gira marítima de Madalenak sería un acto jurisdiccional y civil, protagonizado exclusivamente por los titulares del Regimiento municipal bermeano[76]. Progresivamente, hasta la desaparición de la ermita y convento, se le irán agregando actos religiosos, que perderá con la desaparición de estos centros, y de comensalía. Otros protagonistas más populares: los pescadores que, en su acompañamiento, le irán añadiendo dimensiones festivas sociables, lúdicas e identitarias, hasta convertirla en una verdadera "romería acuática", siempre expresión de maritimidad e identidad local. Y no exenta tampoco de perfiles ideológico-políticos de índole nacionalitaria, más allá del ámbito local, e interlocal si tenemos en cuenta las poblaciones visitadas en su periplo.

4.2. ROMERÍAS

La romería es una peregrinación de una jornada[77] a un santuario o ermita[78], a menudo ubicados en lugares prominentes y alejados del hábitat[79], una fiesta en el doble sentido litúrgico y festivo, de conmemoración religiosa[80] y de reencuentro anual propicio para la celebración lúdica, etnológica, turística y participativa, también con dimensiones identitaria,

[76] Madalenak no tiene otro parangón histórico que la Boda del Mar, protagonizada por el Dux de Venecia, quien arrojaba a las aguas su anillo como símbolo de su desposorio con la mar (BURKE, 1987: 55-57 y 95-96). Al margen de este referente estatal, se asemeja a rituales jurisdiccionales ejercidos antaño en las rías de Bilbao y de Urdaibai.

[77] Aunque pueda tener su repetición durante el fin de semana más inmediato. Etimológica y originalmente se aplicaba a un solo caso, porque "ir de romería" significaba –por antonomasia– viajar a Roma para visitar las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo. Y "peregrinación" se reservaba para el viaje de visita a los Santos Lugares (Jerusalén), Santiago y otros lugares emblemáticos de la cristiandad. Pero, en el lenguaje usual ambos términos se consideran sinónimos. Es a lo largo del siglo XVIII cuando el término rome-ría se impone para denominar a los pequeños recorridos, o "procesiones de pueblo" en las visitas pastorales (FROESCHLÉ-CHOPARD y POTEUR, 1968: 164).

[78] De las que solo algunas alcanzan el reconocimiento de santuario, cuando han conseguido ensanchar su zona de devoción o territorio de gracia, superando los límites de la comunidad en la que están ubicadas.

[79] La montaña, el bosque, los límites y los acuíferos son entornos naturales propicios a la ubicación de santuarios, y lugares idóneos para la manifestación de hierofanías en casi todas las religiones.

[80] La romería es una práctica ritual, de origen estrictamente religioso y asociada a expresiones de religiosidad popular, que consiste en visitar colectivamente un santuario o lugar

sociable y comensalística, económica e ideológico-política[81]. Cuyas tres referencias fundamentales son los lugares de origen de los romeros; el camino, pista o sendero –en zonas de montaña e incluso litorales– que requiere desde un breve recorrido hasta horas de viaje a pie, con un cierto desdén para quienes llegan en coche-; y el santuario, así como la relación mágico-religiosa con el *genius loci* y la exaltación de la *communitas*. El propio camino es fiesta itinerante que principia ya con la salida de los romeros de su núcleo de población y culmina con su regreso, especialmente en su acepción de caminar, aunque se haya generalizado la utilización de vehículos. En las romerías el camino trasciende la funcionalidad instrumental del caminar cotidiano, y ya no sólo solo se trata de salir o llegar, sino que el tránsito adquiere su propia relevancia. Mediante el mismo la individualidad se vincula con la fratría de los romeros, en común demanda de la sacralidad y la efervescencia festivas (*cfr*. Da Matta, 2002: 112).

Su dimensión mítica radica a menudo en un discurso legendario que vincula la historia del lugar con la del pueblo de referencia, como primera ubicación de éste o de aparición de su advocación tutelar, legitimando así el ritual romero y el patronazgo. Las secuencias rituales y festivas que se suceden durante una romería no varían significativamente en diversas latitudes del orbe católico: subida y llegada[82], actos devocionales populares, liturgia, procesión, comensalismo, juegos, música, baile y efervescente retorno atizado por la bebida. A partir de la presencia en la romería de manifestaciones imprescindibles en toda fiesta, como la comida, la bebida y el baile, romería se ha convertido en sinónimo de fiesta total y, bajo el influjo de la secularización, muchas romerías tienen más de picnic campestre y sociable que de acto religioso, si bien persiste en cualquier caso su potencial como afirmación ritual y memorial de identidades colectivas. El espacio de la romería, y el camino hacia la misma, se convierten en lugar de contacto con la naturaleza y goce del paisaje, escenarios festivos por excelencia, que propician los reencuentros y amoríos, el regocijo y las

sagrado para obtener, a través de la intercesión de su titular, perdón y/o atención de peticiones, además de expresarle veneración o muestras de penitencia. J. PRAT I CARÓS nos previno acerca de la multiplicidad de aspectos que de las romerías: unos obviamente lúdicos y festivos; y otros penitenciales o terapéuticos, encuadrables en la religiosidad popular (1999: 213-214).

[81] Toda romería favorece la ruptura del control social y se acude a la misma en tono festivo y erótico, sin obviar su dimensión religiosa y otras.

[82] El propio camino es fiesta en movimiento, convivencia festiva y experiencia estética del paisaje, ya se realice a pie, en coche e incluso a caballo.

disputas. En cambio su dimensión económica, salvo excepciones es reducida, limitándose a los tenderetes, puestos y *txosnas* en el ámbito vasco, cantábrico y pirenaico (Rodríguez Becerra, 1985 a: 87-103; 1995: 111-119; 2000: 164-177; 2006: 183-196; Muñoz Jiménez, 2010: 30, 47; Isnart, 2011: 185-188).

Los santuarios objeto de destino de las romerías tienen, en su mayoría, ámbito o territorio de devoción de tipo local, vinculándose a una sola localidad de la que se constituye en identificador; pero también hay otros supralocales que expanden su ámbito de influencia a otros pueblos comarcanos. Por su topografía singular, parecen huir de la llanura y situarse en zonas liminales con respecto a otras poblaciones. En cuanto a su tamaño los hay desde una simple ermita a los que en nada tienen que envidiar a las iglesias parroquiales.

La frecuencia de una romería es generalmente anual, coincidiendo con la festividad litúrgica de su titular, y con su repetición dominical, aunque en muchos casos la adecuación a los imperativos de la modernidad haya implicado su desplazamiento al verano y al fin de semana inmediato a aquélla. En ocasiones desdoblándose las fechas de sendas romerías, tantas como pueblos, hacia estos santuarios de límites que nos ocupan, y ocupando todo un ciclo anual para los grandes santuarios a los que concurren en diferentes fechas poblaciones de un extenso ámbito o *territorio de gracia*; aunque exista una romería general a la que asisten todos ellos. Y es que las romerías movilizan a gentes de una zona más o menos extensa que sobrepasa los límites de una sola población. Y, por mucho que los vecinos del lugar donde está ubicado el santuario consideren suya una romería, saben que esta exclusividad no es tan posible como en su fiesta patronal, y que deben compartirla con romeros de un ámbito supramunicipal, que son más que simples visitantes (García García, 1991 b: 68). Nadie ha compendiado mejor que S. Rodríguez Becerra el significado de la romería en una breve definición:

> "Una romería es una peregrinación de uno o varios días de duración a un santuario o ermita, donde reside generalmente un icono de la Virgen, Cristo o algún santo, pero también es una fiesta en el doble sentido de conmemoración religiosa y de celebración gozosa, placentera y participativa. [...]. El santuario es el punto de referencia o término al que los romeros dirigen sus aspiraciones físicas y espirituales. Para llegar a él han de cubrir el camino que los separa del núcleo urbano de donde partieron. Núcleo urbano, camino y santuario son las tres referencias de una romería, aunque todas no tengan el mismo valor y significación" (S. Rodríguez Becerra, 2006: 183).

Al igual que otros tipos de rituales festivos, las romerías se sustentan sobre espacios de topología variada (Amirou, 2012: 108-110), y se centran en un núcleo de prácticas y formas de religiosidad popular y/o eclesial, lúdicas, económicas, sociables, comensalísticas y de exaltación identitaria grupal (amical, familiar) y territorial (local, comarcal). Pero desde antaño y hoy quizás sobre todo, también tienen dimensiones cívicas o políticas, porque las romerías son un espacio-tiempo privilegiado de representación de los poderes y contrapoderes locales, formales e informales y, sobre todo, suscitan sentimientos de pertenencia e identidad cultural, étnica, nacional, etcétera; funcionando como una construcción memorial e identitaria de la comunidad local y de otras lealtades más amplias (comarca, región y/o nación).

Pese a no ser las romerías el tipo de fiestas y/o rituales donde más se exhibe la parafernalia simbólica del nacionalismo vasco, existen notorias excepciones. Que, a diferencia de otras, y a partir del tardofranquismo y la transición, "se convierten en escenarios preferentes para la dramatización de rituales y símbolos vasquistas" (Homobono, 1989 b: 488-489). En su mayor parte en la zona holohúmeda del país, de implantación nacionalista más temprana. Muchas de ellas con exhibición de símbolos, apelación a mitos, evocación de la memoria y prácticas enfocadas hacia la exaltación de la identidad nacional, mediante eventos festivos de masas, utilizados como palenque idóneo para difundir sus discursos y reivindicaciones; y cuyo potencial se desvanece una vez finalizada la fiesta y disipada su efervescencia colectiva, si bien sirven como ejercicio mnemónico, de indudable eficacia en el proceso socializador informal por su recurrencia anual, con el recurso añadido a la victimización y al martirologio (Casquete, 2009: 79 y 83; 2010). Los lemas más omnipresentes en romerías y todo tipo de fiestas populares vascas son la evocación de los presos *abertzales*, su presencia simbólica mediante fotografías, pancartas y carteles, en su calidad de miembros ausentes de la comunidad; y la reivindicación de conciliar fiestas con lucha política.

Y todas estas romerías celebradas en la cumbre de sendos montes o en lugares topográficamente elevados, incluso en el litoral; vinculados al bosque, a la montaña, al mar o a otros elementos del paisaje y a los santuarios; *loci*, cronotopos y símbolos arquetípicos del discurso de las identidades nacionales, especialmente las de legitimación étnica (Albet, 2006: 212). Además del mito, el ritual y la fe, en el caso del nacionalismo vasco (Homobono, 2012a).

Simples romerías de nuestro ámbito de referencia son las de Nuestra Señora del Sokorro (Pobeña), al propio tiempo fiesta patronal de un barrio tan vinculado a actividades marítimas (transporte de mineral, pesca); que, pese a su ámbito supralocal, su santuario nunca ha despertado reivindicaciones foráneas; o las, en su mayoría ya desaparecidas de los pescadores de Santurtzi y de Zierbena, en el Abra, pese a celebrarse alguna fuera de la jurisdicción respectiva. Pero hay otras que, por su ubicación liminal y ámbito supralocal, adquieren una dimensión de ritual de límites, al ser reivindicadas por varias poblaciones[83].

4.3. RITUALES DE LÍMITES

Las fiestas que gravitan hacia los límites locales, o que incluso los trascienden, son verdaderos rituales de límites. Forman parte de una estrategia para delimitar el territorio, fijar los confines del espacio local y manifestar el poder de disposición de una comunidad local sobre su entorno territorial, y de reavivar la conciencia de pertenencia y de identidad de su vecindario. Constituyen una ritualización del particularismo local, de la conciencia de diferencialidad y de otredad, de la reproducción de una identidad vívidamente sentida, mediante los antagonismos y oposiciones a unidades similares externas. Este tipo de rituales ocupan: "un lugar prominente en el repertorio de artificios simbólicos a través de los que los límites comunitarios son afirmados y reforzados" (Cohen, 1985: 50). Y esta expresión de la comunidad o microsociedad local y de sus límites acrecienta su importancia como delimitación geosocial[84].

La ubicación de tales fiestas sobre un espacio liminal que actúa como bisagra entre diferentes ámbitos territoriales, las convierte potencialmente en principio superador de diferencias y de identidad de intereses entre aquéllas, a un nivel estructural superior. A este nivel se trata de enfatizar no sólo lo que diferencia y separa a distintas sociedades locales, sino también todo aquello que las une e imbrica como integrantes de un mismo

[83] Las tres romerías a San Juan de Gaztelugatxe, controvertidas entre Bermeo y Bakio; e incluso la propia gira marítima de *Madalenak*, explícito acto de jurisdicción bermeana a la par que romería marítima, con visitas que, más allá de la simple cortesía, afirman la preeminencia de esta villa sobre las de Elantxobe y Mundaka. Más las romerías y visitas a la ermita de Andra Mari, recurrentemente problemáticas entre Plentzia y Gorliz.

[84] Acerca de este tipo de rituales festivos interlocales véanse los trabajos de C. LISÓN TOLOSANA (1983 y 1986), de alcance general, si bien especialmente enfocados hacia el ámbito aragonés. Para Cataluña, el también citado estudio de A. BARRERA (1985). En cuanto a Aragón, resulta también de especial interés el de A. M. RIVAS RIVAS (1986).

ámbito, valle, nicho ecológico o entidad administrativa supralocal. Porque, a pesar de este esfuerzo colectivo por demarcar y deslindar cada comunidad local, la interrelación entre las colindantes es ineludible. A la par que la singularidad y la diferencia, también se ritualizan de forma recurrente los desiderátum de unión, solidaridad y confraternización intercomunitarios, porque: "Los límites son más *relacionales* que absolutos; así es que, delimitan la comunidad *en relación* con otras comunidades" (Cohen, 1985: 58). Y no puede ser de otra forma, ya que cada identidad –colectiva o individual– se construye en dialéctica oposición con otras.

Estas fiestas se desarrollan en los límites del territorio local e incluso en el interior del apropiado por una localidad vecina, bien en el propio núcleo de ésta o en su periferia. Se trata básicamente de las romerías, rogativas, letanías o procesiones a ermitas y santuarios. Pero también de ceremonias cívicas como las que regulan usos de territorios mancomunados, revisiones de mojones o, simplemente, festividades patronales de células comunitarias locales –barrios– que ocupan enclaves o sectores intersticiales entre jurisdicciones municipales en tanto que ámbitos administrativos un tanto artificiosos. En cuanto a las fiestas de ermitas y santuarios de ámbito supralocal, permiten a las comunidades locales trascender sus propios límites para relacionarse con otras de su entorno, en una dialéctica no exenta de perfiles conflictuales[85].

Las romerías a las que concurren gentes de un entorno supralocal, se estructuran en torno a un referente icónico, que representa al propio tiempo la identidad comunitaria de su lugar de ubicación y la supracomunal de un ámbito más amplio. La relación entre ambos niveles de identidad es problemática porque: "el *Ellos* desde la perspectiva de la comunidad que afirma la propiedad del símbolo es equivalente al *Nosotros* supracomunal" (Moreno, 1990: 97-98).

Las fiestas pueden actuar como rituales de reproducción de la división, y sus referentes sacrales como emblemas simbólicos de la rivalidad y

[85] En su clásico estudio sobre el culto a Saint Besse, el socioantropólogo de la primera generación de discípulos de Durkheim, R. HERTZ, evidenció la función que la fiesta desempeña como expresión de diferentes niveles y estrategias de las identidades colectivas de dimensión local. Pese a la viva rivalidad existente entre los romeros procedentes de las dos vertientes de los Alpes Grées –Val de Soana y Val de Cogne–, y a los tumultos y peleas entre ambos durante la festividad, el mantenimiento de una ceremonia común actúa como afirmación de la genérica identidad colectiva de los montañeses, por oposición con las gentes de la llanura (1970 [1913]: 110-160).

conflictividad intercomunitarias. Pero también permiten trascender la autoidentidad intragrupal, la hostilidad hacia el *otro*, para propiciar la integración, la apertura hacia grupos externos –la fiesta sin invitados ni espectadores no tendría sentido– y la superación de la antítesis mediante una síntesis al nivel identitario supralocal más inclusivo. Y en concreto los rituales de límites ponen en juego esa dialéctica de principios antitéticos e interdependientes de exclusión/inclusión, identidad/alteridad en torno al referente de la frontera ritualmente delimitada[86].

El ritual festivo evidencia su carácter netamente ecológico-espacial, su función de marcaje geográfico, sociocultural y simbólico; así como su notoria funcionalidad en la definición y dinamización de las identidades colectivas a cualquier nivel estructural. Un grupo social, una comunidad local, puede sustentar una definición de su identidad contrapuesta con la de otro, con la que al mismo tiempo comparte un nivel identitario superior. En cuanto agente social, participa en una serie de círculos concéntricos, expresando en cada uno de ellos un sentimiento de pertenencia, una identidad colectiva, por lo que puede sustentar identidades colectivas diferentes e incluso contradictorias entre sí, y unos mismos rasgos simbólicos posibilitan diversas estrategias referenciales (Pérez-Agote, 1984: 42-43).

Las fiestas y rituales interlocales son focos y ocasiones de interacción para los integrantes de comunidades locales diferentes e interdependientes. Oportunidad para que se manifiesten ritualmente los conflictos, tensiones y rivalidades que enfrentan a unos con otros, pero también agentes eficaces para su superación mediante fórmulas de transacción. Estos rituales de límites que expresan la dialéctica ritual entre la pequeña comunidad y sus vecinas: separación e integración, afirmación de identidad diferenciada y compartida. "Se puede concluir que la frontera ritualmente marcada es una de las claves de lectura fundamentales para comprender la fiesta, en la medida en la que reenvía a un simbolismo complejo que pone en juego principios antitéticos (exclusión/inclusión) e interdependientes" (Massenzio, 1994: 11).

Como concluye C. Lisón Tolosana en referencia a un ejemplo de su casuística ritual, de recorrido y revisión de mojones, éstos vehiculan: "[...] la afirmación ritual de dos opuestos. Por una parte renuevan simbólica-

[86] Las fronteras del espacio habitado implican la dialéctica interior/exterior, nosotros/otros, en la organización cultural del espacio. La necesidad de separarse de los otros, de excluirles, coexiste en efecto con la necesidad inversa, de una relación de alteridad como polo de referencia (MASSENZIO, 1994: 10).

mente los límites de lo propio, confirman y subrayan la separación y diferencias, pero, al mismo tiempo que levantan barreras se agasajan e intiman en fraternal comida de indivisión y común identificación serrana" (1986: 20). Sin embargo dichos límites no deben ser entendidos como delimitaciones nítidas de espacios de diferenciación, sino como punto de contacto entre dos realidades territoriales diversas, aunque no excluyentes.

En cuanto al primer grupo de fiestas interlocales aquí perfilado, es decir el de las romerías y otras tipológicamente similares, tras su aspecto formalmente religioso se encuentra el objetivo explícito de abolir la hostilidad ambiental y proteger la actividad económica agraria de los rigores climatológicos mediante un conjunto de rogativas y conjuros. De ahí que la religión canónica, centrada en la doctrina y en las prácticas litúrgico-sacramentales, administrada por el clero e institucionalmente articulada en torno a la parroquia, desconfíe de la religiosidad popular representada –en buena medida– por las ermitas y sus festividades. Los pueblos, y sus autoridades civiles, habrán de defender unas y otras, que son contempladas por la iglesia postridentina como ocasión para excesos y licencias. Al propio tiempo, se mostrarán exigentes con sus clérigos, que deben garantizar la eficacia de los ritos propiciatorios. A lo largo de nuestra historia moderna y contemporánea, las autoridades municipales vascas habrán de presionar frecuentemente a clérigos negligentes para que acudan a las romerías.

Presidida por su autoridad civil, la comitiva procesional atraviesa zonas liminales o extralocales, efectuando una apropiación simbólica del entorno, subrayada a veces mediante actos jurisdiccionales explícitos. El lugar ocupado en la procesión o en las ceremonias litúrgicas denota la jerarquía de los diferentes poderes locales, y serán frecuentes los conflictos suscitados entre ellos por preeminencias[87]. Además, muchas de tales romerías se realizan en función de un voto perpetuo efectuado en su día por la institución municipal, y ésta obligó tradicionalmente a participar a un representante de cada grupo doméstico, puesto que se trata de un asunto de interés general. El factor civil desempeña una función relevante, ya que el ritual concierne a la comunidad en su conjunto. La comitiva procesional y/o romera está jerarquizada, pero cuando la comunidad local se opone

[87] Un interesante análisis de rito procesional es el efectuado por R. SANMARTÍN (1988: 153-167). No siempre la sucesión de posiciones de la comitiva procesional se corresponde objetivamente con la pirámide jerárquica, la estructura social o la división del trabajo en la comunidad implicada, sino a un orden simbólico, expresión de una jerarquía semántica no subordinada a las diferencias estructurales, que el propio rito condona. Pero, por lo general, el ritual litúrgico objetiva la subordinación del pueblo a las autoridades locales.

como un todo frente a otra, la jerarquización interna y la conflictividad cotidiana entre diferentes agregados sociales se soslayan en aras de la afirmación de la identidad y solidaridad locales, de la expresión acorde de la comunidad y de sus derechos sobre el territorio, el referente espacial o simbólico ritualmente apropiado.

Un segundo tipo de estos rituales festivos lo constituyen las visitas de autoridades civiles a municipios vecinos, con ánimo explícito de ejercitar actos jurisdiccionales. Por último, el factor civil informa plenamente las ceremonias de renovación de tributos y de pactos de compascuidad, así como las visitas de mojones con netos componentes festivos, en particular tras la incorporación de amplios sectores del vecindario a estas ceremonias, otrora exclusivamente administrativas. Todos ellos suponen una delimitación ritual del territorio local. De este modo, además, el espacio encerrado entre los límites diseñados mediante la demarcación ritual se sustrae al conjunto del espacio circundante, para imprimirle el significado de unos rasgos culturales presuntamente diferentes y únicos (Massenzio, 1994: 146).

En todos estos rituales festivos están presentes aspectos sagrados, por referencia a una realidad no necesariamente trascendente, ni religiosa, profanos y también cívicos. Las romerías, como las fiestas patronales, remiten a la manifestación directa de la divinidad o de seres sagrados, una hierofanía que –a través de su "aparición"– manifiesta su predilección por una comunidad y a la que da culto en un santuario o ermita. Cuyo espacio sagrado, a través de su ciclo festivo, se convierte también en ritualmente construido. El núcleo de este espacio sagrado es el santuario, en su cualidad de *locus* de una hierofanía, cualificado por esa serie de rituales mediante el cual un grupo humano sacraliza dicho espacio. Yi Fu Tuan (1989) argumenta que el significado de lo sagrado va más allá de imágenes, templos y santuarios. Y una festividad de raíz religiosa, como la romería, va asociada a expresiones y agentes no eclesiásticos, a tradiciones populares de la cultura local. En la romería, espacio sagrado y espacio profano se asocian en estrecha vinculación. El interior del santuario es sede de los actos religiosos –eclesiales o populares– y en su exterior se encuentran el comercio y los servicios directamente vinculados a aquellos –venta de artículos religiosos– o a los actos profanos de la festividad: bares, artículos de alimentación, diversiones, etcétera (Rosendahl, 1999).

Como hemos afirmado, existen rituales festivos que trascienden el ámbito de lo sagrado. En primer lugar, existen fenómenos religiosos populares no adscritos a ninguna religión formalizada. Durkheim incluyó en

esta categoría determinados rituales festivos vinculados en los cultos agrarios, e integrados en el patrimonio folklórico. Incluso en ocasiones no se trata tan siquiera de un culto organizado, sino que es "una simple ceremonia, un rito particular, el que persiste bajo esta forma" (1982: 37). Se trataría, por lo general, de rasgos pretéritos persistentes en las sociedades de la modernidad, procedentes de primitivas religiones y que el cristianismo habría integrado en mayor o menor grado, si bien "los hay también que se han ido formando bajo la influencia de causas locales" (1982: 32). A esta categoría pertenecerían bien los rituales festivos en su integridad o, al menos, los rasgos más significativos de los mismos, más vinculados a la religiosidad popular que a las expresiones institucionales de la religión.

Para Durkheim, los ritos son "las reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas" (1982: 36). Sin embargo, su noción de sagrado no remite necesariamente a la de trascendencia, sino que tiene como referente a la propia sociedad, representada mediante símbolos totémicos, hipóstasis de ésta. De aquí que los rituales festivos no se circunscriban al ámbito de lo sagrado. En este sentido, la definición del maestro resulta más inclusiva que muchas de las formuladas por la moderna antropología social[88].

Para este autor la religión, y con ella la noción de sagrado, se ven abocados a su extinción por la progresiva secularización de la sociedad[89]. Pero una comunidad secularizada puede emitir ideas y sentimientos desprovistos de su dimensión sagrada, pero dotados de función análoga. El sentido de integración simbólica de la comunidad local no está vinculado necesariamente a la esfera de lo sagrado, propia de la fiesta tradicional. Puede ser vehiculado, asimismo, por un ritual cívico. De acuerdo con el análisis de Durkheim, toda ceremonia religiosa despierta la idea de fiesta e, inversamente, una fiesta laica consigue el mismo estado de efervescencia colectiva que aquélla (1982: 356).

En definitiva, para Durkheim, los rituales de las sociedades de solidaridad mecánica son básicamente religiosos; y los rituales secularizados son propios del espacio social de las sociedades de la modernidad, de la solidaridad orgánica. Este nuevo tipo de efervescencia creadora despertará

[88] Como, por ejemplo, la de V. TURNER, quien restringe el ámbito conductual del ritual al definirlo como: "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionadas con la creencia en seres o fuerzas místicas" (1980: 21).

[89] A medida que la sociedad se seculariza, los rituales se vinculan a un lenguaje práctico, científico, político o lúdico (PITT-RIVERS, 1986: 73).

sentimientos e ideas de expresión cívica, como el ciclo ceremonial articulado en torno a la Revolución Francesa. Inevitablemente se suscitará entre las personas la necesidad de actualizar su recuerdo "por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos" (1982: 398). Y es que las representaciones colectivas y los valores compartidos envejecen y mueren, por lo que es preciso reavivarlos periódicamente. La vida social se estructura mediante la diferenciación recurrente entre los procesos de concentración/sagrado y dispersión/profano (Ramos Torre, 1990: 83-85), como bien lo explicara el propio Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* y después Mauss en su estudio sobre las sociedades esquimales. La efervescencia social suscitada por las cíclicas asambleas festivas renueva el orden social, asegurando su continuidad. Su *elan* sacral representa la victoria contra la huida del tiempo fugaz, reavivando la conciencia colectiva. La catarsis que desencadenan contribuye a reforzar los vínculos del grupo (Lasén Díaz, 1994: 374-376).

Sociólogos y antropólogos, siguiendo a Durkheim, han calificado como rituales las acciones sociales desprovistas de significado técnico-utilitario o profano y confinadas –preferente aunque no exclusivamente– a la esfera de lo sagrado. Pero Leach calificó como rituales los aspectos simbólicos de todo tipo de acción, tanto sagrados como profanos, o a los que participan de ambas esferas. Las celebraciones rituales serían representaciones de la integración del grupo participante (1976 a: 33-38)[90]. En palabras de este autor, que constata la imposibilidad de establecer la dicotomía sagrado/profano: "Cualquier actividad secular, sea práctica o recreativa, puede transformarse, estilizada, en representación dramática y convertirse en el núcleo de una ceremonia ritual" (1976b: IX, 388). Pero es preciso evocar el carácter dialéctico que para Leach tienen los comportamientos rituales, que pueden poner de relieve tanto la coacción formal como su eliminación mediante la liberación propia del extraordinario tiempo festivo (1972: 207-211).

R. Bellah (1968) aplica el concepto de religión civil, ya enunciado por Rousseau y por Durkheim, a las expresiones simbólicas y rituales en el

[90] En palabras de este autor, que constata la imposibilidad de establecer la dicotomía sagrado/profano: "Cualquier actividad secular, sea práctica o recreativa, puede transformarse, estilizada, en representación dramática y convertirse en el núcleo de una ceremonia ritual" (1976 b: IX, 388).

contexto del gobierno y la autoridad civil. Afecta a los rituales, mitos, símbolos, valores y fiestas vinculadas a intereses políticos o patrióticos[91]. Tal definición se adecúa a los rituales aquí analizados, al nivel macrosociológico, que fundamentan su legitimidad en la esfera de lo sagrado y participan de connotaciones a la vez religiosas y civiles, ya que las actuaciones rituales del poder civil local tienen lugar, salvo excepciones, en el transcurso de una festividad formalmente religiosa.

Giner (1994: 133), entiende por religión civil: "[…] el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia". La religión civil es un conjunto de ritos articulados en torno a símbolos como la bandera, el himno, el monumento, el héroe o mártir y a valores (Rosendahl, 2001). Emanada de la sociedad civil, su ámbito definitorio suele ser nacional o nacionalista, pero también existen –para este autor– cultos cívicos locales significativos, vinculados a la cultura popular y a sus expresiones festivas, tales como el carnaval de algunas ciudades brasileñas. En nuestro caso las revisiones de mojones, las ceremonias de mancomunidades y rituales similares son verdaderas peregrinaciones cívicas a escala local, perfectamente compatibles con la religión institucional, aunque los actos propios de ésta ocupan aquí un lugar subordinado. Porque la religión civil representa una institución paralela de creencias, símbolos y ceremonias que consagran una moral laica, en nuestro caso vinculada a la identidad local y a su revitalización ceremonial. Todo ritual festivo va intrínsecamente asociado a la sacralización del espacio. Y los rituales o ceremonias municipales sacralizan espacios vitales para la comunidad y su identidad, tales como límites o fronteras, a través de actos explícitamente vinculados a la apropiación del territorio local frente a otras comunidades locales vecinas.

Pero esta noción de religión civil permanece demasiado vinculada a la dimensión religiosa de la vida política. El ritual secular, tal y como ha sido definido por diversos sociólogos y antropólogos, integra tanto el estudio de los rituales religiosos como las ceremonias laicas o fiestas profanas. Hay

[91] *Cfr*. BELLAH, 1968: 8-23. S. Lukes ha utilizado el concepto de ritual político para definir la ceremonia política que periódicamente expresa y promueve la unificación simbólica de una sociedad, que se representa a sí misma como constituyendo una comunidad (1975: 289-308).

autores, como V. Turner, que reservan el término rito para las expresiones propiamente religiosas y/o sagradas, aplicando el de ceremonia a actos religiosos en los que las instituciones político-legales asumen una mayor relevancia (Turner, 1980: 105). Resulta aún más inclusivo el concepto de ritual público, en el sentido en el que es utilizado por Grimes; es decir, como ritualización y simbolización de diferentes poderes (1981: 34-38). Este autor distingue los símbolos relativos a la institución municipal (*civilitas*), de los asociados a la cooperación espontánea de la comunidad (*civitas*), y de los propios del área eclesial (*ecclesia*).

Ya existe una extensa producción en torno a los rituales seculares[92], pero son más escasos los estudios realizados desde la perspectiva de los rituales públicos, y casi todos ellos se refieren al poder e instituciones estatales de un país en su dimensión histórica. A escala macrosocial resulta indiscutible que la participación conjunta en tales rituales expresa y refuerza el sentimiento de integración y consenso moral de la sociedad global. En rituales públicos interlocales como los aquí estudiados, resulta incontrovertible que la pequeña comunidad, al aventurarse hasta sus límites locales e incluso más allá, refuerza su unidad y cohesión internas mediante el antagonismo y la oposición a unidades similares externas.

Rituales públicos a través de los cuales reafirman periódicamente su identidad diferenciada las comunidades locales, al propio tiempo que su posesión del territorio. Pero el concepto de comunidad se asocia preferentemente a la localidad rural, o pesquera, en cuanto vecindario. El concepto de lo municipal es más inclusivo, y aplicable indistintamente a estos ámbitos y al urbano, así como al sistema institucional local, tanto en su faceta político-administrativa, como en la económica, religiosa, etcétera. La denominación de rituales públicos municipales se adecúa mejor a festividades en las que el factor *civitas* desempeña un papel prioritario, en asociación con aspectos cívicos y religiosos, y la de intermunicipales cuando el ritual opone a dos o más comunidades locales que, a través del mismo, reafirman su respectiva identidad.

En nuestra casuística se adscriben a esta categoría de rituales de límites la gira marítima de *Madalenak,* así como las tres romerías a San Juan de Gaztelugatxe y las festividades de la ermita de Andra Mari. Mientras que, en varias de éstas, predomina el componente cívico (la precitada gira,

[92] Véase la somera bibliografía proporcionada por CLAUDE RIVIÈRE (1983: 97-117. Este autor sistematiza sus puntos de vista en: "A quoi servent les rites séculiers?" (1982: 369-387). El artículo precedente es recogido como capítulo de su libro: *Les liturgies politiques* (1988).

la Romería de San Juan Degollado y la subida a San Antolín), en las restantes es el aspecto religioso el que se impone ya que de santuarios, aunque liminales, se trata.

5. Fiestas temáticas

Las fiestas temáticas, tan novedosas que emergen –salvo escasos precedentes– entre los años 1970 y 2000, en el contexto de la eclosión del turismo de masas y del redescubrimiento de los terruños, actuando como puesta en valor de recursos patrimoniales –materiales e inmateriales– a través de actividades y animaciones diversificadas. Se centran en ensalzar, reinventar y/o conmemorar una actividad u oficio, una tradición culinaria, o un evento memorial o festivo significativo para la historia o el folclore local; un valor monumental, laboral o natural; es decir un referente del patrimonio cultural, preferentemente inmaterial, significativo en el pasado al que se otorga protagonismo al evocarlo en el presente, que sirve de soporte a representaciones novedosas de la identidad local en el contexto de la transmodernidad; sin excluir la creación de recursos turísticos y su consumo, en clave de desarrollo local (Homobono, 2008: 62). Constituyendo una neta iniciativa de activación patrimonializadora (Florido Del Corral, 2012: 140).

Así pues, tienen una dimensión pedagógica –además de lúdica y comercial– y, a diferencia de las fiestas tradicionales destinadas a la comunidad local, su discurso se dirige a públicos heterogéneos: local, urbano, turístico...; y sus animadores pertenecen a colectivos y/o asociaciones vinculados a la activación de la memoria, marítima en nuestra casuística. Tales fiestas no renuncian a presentarse como tradicionales, apelando a la naturaleza y al pasado, a los juegos, técnicas y atuendos de antaño, a la identidad y al patrimonio, aunque promuevan la labelización de los productos concernidos. Actuando como escaparate identitario de un territorio y de una cultura local proyectada hacia la sociedad global, dialéctica del desarrollo sostenible y cultural local, de la especificidad y del patrimonio locales y los valores globales. No exenta de tensiones entre diferentes grupos y sus imaginarios (Crozat y Fournier, 2005: 314-315; Fournier, 2005: 111-114; 2007: 165-170; 2009: 258).

Este tipo de eventos constituyen una recuperación popular de las culturas tradicionales y sus fiestas[93]. Aunque se trata de novedosas reinvenciones, más orientadas hacia el futuro que a la tradición; que recrean símbolos de referente identitario, mediante la evocación patrimonial de formas culturales obsoletas y que aspiran a instituirse y a perdurar, merced a la periodicidad festiva. Las fiestas temáticas, precisamente por su vocación patrimonial, constituyen un correlato ritual de la transmodernidad; y, cuando se apoyan en un producto o evento, condensan la transición hacia la globalización, trascendiendo los límites territoriales locales y tratando de compensar el declive de la sociedad tradicional. Son ya las más numerosas en cualquier ámbito, sin que por ello desplacen a las fiestas populares más tradicionales, que experimentan una neta revitalización y recuperación (García García, 1991 b: 243; Fournier, 2004: 719-722; 2005: 113-114; 2007: 173; 2011: 172-174; Espeitx, 2008). Utilizándose en los discursos de valorización global de un territorio local, marítimo en nuestro caso, y también como vínculo de sociabilidad y comensalía, así como símbolo de identificación local o supralocal.

Tales festividades son sobre todo, ferias y fiestas –también marítimas– de nueva creación. Actuaciones que visualizan a las asociaciones culturales, a los nuevos residentes y a los emigrados al medio urbano, como nuevos agentes que potencian una sociabilidad del tiempo vacacional y de fin de semana, basada en imágenes de desarrollo sostenible y de calidad de vida, patrimoniales y sociables. Y también la construcción de una nueva identidad de síntesis, territorial más que local, filtrada por la mirada de especialistas, acorde con la evolución hacia sensibilidades glocales. Y cuya comunidad festiva recurre a la puesta en escena de viejos oficios, eventos y productos para construir novedosas representaciones de la maritimidad. Baremos no vinculados ya a la reproducción material del ciclo agrario, pescador, o minero-industrial y transmutados en símbolos integradores mediante discursos patrimoniales.

Los agentes –societarios e institucionales– promotores de esta sociabilidad festiva son las asociaciones culturales e instituciones locales, que potencian la recuperación y puesta en valor del patrimonio cultural, material e inmaterial, para la actualización de vínculos comunitarios, incluso dotándose algunas de sus respectivos museos etnográficos. Los elementos patrimoniales propios de las sociedades rurales, marítimas o industriales, son utilizados a modo de táctica simbólica en estrategias de exaltación de

[93] P. e., algunos *pardons* (romerías) de Bretaña, se han transformado en fiestas temáticas especializadas: para los surferos, moteros, etc.; entre 1979 y 2012 (Rio, 2015: 36).

identidades colectivas mediante fiestas temáticas; en cuanto eventos adscritos al patrimonio inmaterial (Homobono, 2011).

En nuestro segmento litoral, estas fiestas se concretan en ferias de pescado (Zierbena y Bermeo). Pero también en eventos que evocan o conmemoran referentes marítimos locales. Desde el transporte de mineral (Pobeña), acontecimientos luctuosos (Galerna de 1912, en Bermeo), una institución marinera (Kofradia Eguna), o algún pescado u oficio emblemáticos en la localidad (sardinas y sardineras en Santurtzi).

Ilustración 11
***Sardineraren Eguna* (Santurtzi).**
Amarres deportivos, pesqueros, exposición de bateles y público

6. La comensalía arrantzale

La alimentación, transformada y puesta en escena comensalística es, al propio tiempo, parte del patrimonio material e inmaterial, un verdadero indicador patrimonial. La cocina se corresponde con el terruño y con el

ámbito abstracto de la globalización, con lo "auténtico" y lo transformado. Oscilando entre tradición e innovación, el patrimonio culinario moviliza novedosos recursos (Brodziak y Catellin, 2016).

Como ya explicité (Homobono, 1994 b: 234), me he ocupado repetidamente del estudio de la comensalía festiva. Y también específicamente del comensalismo festivo propio del ámbito *arrantzale* (pescador) de Bermeo y Mundaka, en un contexto comparativo con las villas litorales vascas y, por extensión, de algunas otras a lo largo del litoral cantábrico (Homobono, 1986-87, 1992-93, 1997, 2002). Singular por el medio ecológico, las actividades económicas y los agregados sociales de referente laboral *marinero*, y donde incluso grupos como la familia, la cuadrilla amical, el vecindario o el asociacionismo voluntario asumen un perfil peculiar; por lo que el estudio en profundidad de la comensalía en el mismo puede desempeñar, más allá de su inmediatez y particularismo, el papel de un estudio de casos, específicos a la vez que genéricos para comprender cualquier expresión de comensalismo, e instrumental porque permite validar una serie de proposiciones. Nos compete ahora, más allá de la perspectiva histórico-cultural y etnográfica enfatizada en otras ocasiones, priorizar los aspectos conceptuales y metodológicos Como también los rituales y prácticas específicamente alimentarias, ya que en otro lugar me he ocupado exhaustivamente del consumo ritual y/o festivo de vino y de otras bebidas alcohólicas (Homobono, 2000).

Es preciso matizar que la comensalía de pescadores y la de agricultores, oficios y hábitats ancestrales (marítimo y rural), no son las únicas de referente profesional en el litoral cantábrico. Hubo otros ejemplos vinculados a las cofradías gremiales y los hay asociados a la modernidad y a la propia industrialización, a modo de táctica simbólica que posibilita el despliegue de análogas estrategias de construcción/reinvención de identidades colectivas, si bien no están vinculados a prácticas estacionales; ya que remiten a la minería o a la tracción a vapor y al ferrocarril, asociados a la primera revolución industrial, y se dan en poblaciones donde los trabajadores de un sector, p. e. ferroviarios, representan una parte importante del censo laboral.

Porque existe una amplia tipología de prácticas comensalísticas propias de los pescadores. Algunas cotidianas y/o recurrentes y otras ritualizadas que tienen lugar durante la festividad patronal de su cofradía u otras solemnidades gremiales, así como por las festividades populares de su respectiva localidad: romerías, fiestas patronales, carnavales (*cfr.* para Ber-

meo, Uetena Taldeak, 1982: 307-324). Todas son, si no privativas, sí al menos diferenciadas para este colectivo socioprofesional, integrado en sendas sociedades locales más amplias y heterogéneas aunque fuera hegemónico antaño, y segmentado al propio tiempo por toda una tipología de grupos primarios que se corresponde con las expresiones de sociabilidad propias de un agregado laboral, pero en torno al que se despliega una subcultura específica[94].

Ilustración 12
Asado festivo de sardinas
en el Puerto Pesquero de Santurtzi

[94] Asumo un concepto operativo de sociabilidad, entendiendo ésta como el conjunto de interacciones sociales que vinculan entre sí a los individuos, bien mediante lazos interpersonales o de grupo, de amigos, de parientes, de vecinos o de compañeros de trabajo.Y que comprenden desde aspectos más informales o espontáneos, propios de grupos primarios, hasta los escasamente formalizados de asociaciones de tipo amical y similares (BIDART, 1988: 623; BOZON, 1984: 12-13; HOMOBONO, 1994 b: 231-232).

Además de los ya enunciados, existe otro tipo de festividad específicamente comensalística, generalizada al conjunto de la comunidad pescadora pero originalmente celebrada por la tripulación o *compañía* de cada embarcación y asociada al tránsito entre los diferentes umbrales que pautan el ciclo anual de faenas pesqueras. Constituye una extensión al tiempo festivo de otra comensalía cuasi cotidiana derivada de sus vínculos profesionales, ya que tenía lugar tras la *partija* o reparto semanal de los beneficios obtenidos. Nos ocuparemos aquí de estudiar las expresiones de comensalismo ritual propias de la costera referencial de este ámbito, la invernal o del besugo; sus cambios y evolución histórica. En puertos pesqueros, como Bermeo y Mundaka. Hoy nucleada en torno a agregados sociales como la cuadrilla o la familia, en la sociedad gastronómica o en el más estandardizado ámbito del restaurante.

Y es que, de acuerdo con el perspicaz análisis de Baktin (1965: 253), el comer colectivamente era, en la sociedad tradicional, inseparable del trabajo, constituyendo este acto social el corolario del trabajo[95]. La comida en común consagra y refuerza los vínculos creados por el trabajo, y el comensalismo, que es fundamental en todo tipo de fiestas, se asocia a los rituales de siembra y de fin de cosecha, en el ámbito rural, o de principio y fin de costera en el ámbito *arrantzale*. El comensalismo festivo, que es el acto definitorio del tipo de fiestas aquí estudiadas, sin embargo está sometido a otros imperativos: los propios de la estación (factor temporal), y a su celebración en un medio ecológico determinado (factor espacial), por lo que es preciso contextualizarlo en relación con estos referentes; que tienen lugar en un ámbito ecológico concreto, el *arrantzale*, y que se celebran durante una estación, la otoñal, caracterizada por la costera antaño referencial. Estas fiestas, donde la expresión religiosa ya era meramente adjetiva, se reducen actualmente a sus dimensiones civiles, las de integración y reproducción simbólico-ritual de la identidad de diversos grupos sociales.

[95] Trabajar y comer son dos fases de un mismo proceso: el del prometeico combate del ser humano contra la naturaleza, que termina con la victoria del primero.

5

ASPECTOS FESTIVOS

1. RELIGIOSO

LAS FIESTAS populares están indisolublemente asociadas a la religión, y su dimensión religiosa aún es primordial por muy postergada que pueda estar ésta en la modernidad tardía. Salvo contadas excepciones[96], las fiestas –las patronales por antonomasia– de toda ciudad, pueblo o aldea están dedicadas a su advocación tutelar o patronal, epifanía de su identidad[97]. Constituyen la conmemoración de una efeméride religiosa, una celebración que -introduciendo una ruptura en el tiempo profano y productivo- permite la irrupción de lo sagrado en la vida cotidiana; instaurando un efímero lapso temporal lúdico, propicio para el recreo y la diversión. "Los ritos representativos y los entretenimientos colectivos están hasta tal punto próximos entre sí que se pasa sin solución de continuidad de un género al otro [...] De hecho, las fronteras entre estos dos tipos de ceremonias son tan imprecisas que hay algunos casos en que resulta imposible establecer con precisión a cuál de los géneros pertenecen" (Durkheim, 1982: 354).

Con implicación, además, de una gama de identidades colectivas, actualizadas y reproducidas festivamente, que comprenden desde las grupales (familia, grupos para el ritual), y comunitarias: desde el ámbito local (calle, barrio, pueblo) hasta las de comunidades imaginadas como la clase social, el grupo étnico o la nación. Constituyendo un culto de exaltación de identidades endogrupales, sacralizado mediante la celebración –ritual y lúdica– que ya supo percibir Durkheim. Parafraseando al cual podemos

[96] Como las festividades cívicas nacionales, o municipales; los carnavales y las fiestas temáticas. Más algunas semanas de festejos estivales urbanos de origen taurino, que han eclipsado por su duración y programa a las respectivas fiestas patronales (HOMOBONO, 1982: 98, 109-114; 2004a; 2013).

[97] Siempre en el orbe católico de la cristiandad, porque la desrritualización inherente a la ética protestante impuso una ruptura en su ámbito geográfico (HOMOBONO, 2004a).

utilizar la expresión de "formas festivas de la vida religiosa", expresión más adecuada que la de dimensiones religiosas del hecho festivo[98].

Y es que los rituales festivos, tanto fiestas patronales como romerías[99], aunque no así las fiestas temáticas, vehiculan una amplia gama de experiencias o prácticas religiosas; desde las institucionales o litúrgicas (eucaristía, procesión, oración); pasando por la tipología de la religiosidad popular (promesas y exvotos, sanación, contacto con imágenes)[100]; para desembocar en rituales públicos cívicos y otros propios de las religiones políticas (étnicas y/o nacionales).

> "[...] la misma idea de una ceremonia religiosa de alguna importancia despierta […] la idea de fiesta. Inversamente, toda fiesta, aun cuando sea originariamente laica, tiene ciertas características propias de la ceremonia religiosa, pues […], da lugar a que los individuos se aproximen entre sí, se pongan en movimiento las masas y así se produzca un estado de efervescencia colectiva, a veces incluso de delirio, que no deja de tener parentesco con el estado religioso" (Durkheim, 1982: 356).

Como todo hecho social, el festivo está sometido a los imperativos del cambio social y, recíprocamente, resulta indéxico de las mutaciones socioculturales. Puesto que la fiesta es un hecho social total: una síntesis o puesta en escena de los valores, creencias, representaciones y condiciones de una sociedad, sea ésta de ámbito local, regional o nacional. Y en esta era de la globalización y de su dialéctica con las respuestas locales, el síndrome festivo ha segregado sustitutos funcionales de la religación con lo sobrenatural, mediante una transferencia de sacralidad hacia el refuerzo de los vínculos sociales y de las identidades colectivas.

Las expresiones de religiosidad popular se producen preferentemente con ocasión de los eventos festivos. Comunes a todos los ámbitos poblacionales, también se dan por supuesto en el marítimo. La diferencia sustantiva con respecto al rural o al urbano es que, mientras que en éstos se

---

[98] En sintonía con socioantropólogos que estudian la religión: *Formas modernas de religión* (DÍAZ-SALAZAR, GINER y VELASCO, 1994); *Para comprender las nuevas formas de religión* (MARDONES, 1994); *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas* (TEIXEIRA FERNANDES, 2001); "Formas complejas de vida religiosa" (PÉREZ VILARIÑO, 2004).

[99] E incluso las celebraciones de las cofradías de pescadores allí donde esta actividad extractiva y sus transformados ocupan a buena parte de la población activa (HOMOBONO, 1986-87, 1992-93, 1997 y 2002).

[100] Caracterizada por su ceremoniosidad comunitaria, su pragmatismo para obtener protección terrenal de potencias sobrenaturales, bajo el control de agentes civiles y autónoma con respecto a los eclesiales (SHADOW y RODRÍGUEZ SHADOW, 1994: 83-84).

asocia indisolublemente a santuarios y festividades, en el marítimo va ligado a rituales no necesariamente festivos, como las bendiciones de barcos. Aunque sí están vinculados a ermitas o santuarios y fiestas las ofrendas y exvotos específicamente marítimos.

Las características de la religiosidad popular son: que está enfocada a satisfacer necesidades elementales de salud, protección contra las catástrofes –terrestres o marítimas– y/o promover la fertilidad y la vida del hombre, del campo o de la mar. Presupone la existencia de hipotéticos poderes sobrenaturales, con los que media un ritual que implica prácticas privadas y públicas, expresándose mediante comportamientos no controlados por la iglesia, autonomía en las relaciones con los seres sagrados, y un cierto grado de rechazo de la mediación clerical. Por lo que la Iglesia considera tales rituales y populares como marginales, aunque los consiente[101].

La tipología de la religiosidad festiva popular es amplia. En primer término está la religiosidad cosmológica[102], propia del calendario festivo, que tenía una funcionalidad instrumental, como garante del ciclo productivo agrario y/o la propiciación de óptimas capturas, mediante el conjuro de los riesgos que las amenazan a través de ritos de impetración a las fuerzas celestes.

Otra forma de religiosidad popular asociada a los rituales festivos es de carácter individual y salutífero, especialmente practicada con ocasión de romerías a ermitas y santuarios. Estudiada, sobre todo por Salvador Rodríguez Becerra[103] y por otros autores[104]. Se trata formas de relaciones con lo sobrenatural, vinculadas con la curación mágico-religiosa: las promesas votivas, los exvotos, ofrendas –pecuniarias, velas, oraciones– y

[101] "Las teorías esencialistas consideran la religión popular como un ente con plena autonomía, esencia de lo popular, tributaria de una tradición pagana, conformada por *supersticiones* o gestos mágicos y conservada en las zonas rurales" (RODRÍGUEZ BECERRA, 2000: 32-36) o marítimas.

[102] Función cosmológica de la religión "primitiva" ya señalada por DURKHEIM (1912). Tal es el sentido de actos litúrgicos, con el sacerdote de mediador y oficiante, como: las rogativas para la lluvia y letanías, las bendiciones de campos o de la mar y las procesiones con las imágenes tutelares, terrestres y marítimas, etc.

[103] Que define la religión como "una relación entre los hombres que buscan protección y satisfacción para sus necesidades y los seres y fuerzas sobrenaturales"; concretamente, las representaciones de seres sagrados (santos/as, María) en determinados tiempos y lugares (romerías y santuarios) (RODRÍGUEZ BECERRA: 2000: 162).

[104] En el conjunto de España (MARIÑO FERRO, 1987), en Andalucía (RODRÍGUEZ BECERRA, 1985 a y b, 1989, 1995, 2000, 2006; GÓMEZ GARCÍA, 1991), en Extremadura (MARCOS ARÉVALO, 1999); o en Euskal Herria (HOMOBONO, 1989 a y b, 1999, 2004 b, 2012 a y b; ARREGI AZPEITIA, 1987 b, 1999: 325-371).

otros testimonios de acción de gracias (Marcos Arévalo, 1999: 51-54)[105]. Esta religiosidad popular no persigue fines trascendentes, sino propósitos pragmáticos y terrenales, de escaso contenido litúrgico y sacramental, con énfasis en los aspectos propiciatorios para obtener la ayuda de potencias sobrenaturales (Rodríguez-Shadow y Shadow, 2000: 19-21). El creyente establece una relación de reciprocidad con el santo/a venerado/a, vinculando acciones y donativos a la obtención de contraprestaciones.

Ilustración 13
Relieve en el altar con la leyenda legitimadora de la Virgen del Mar (Mamariga, Santurtzi)

Aun cuando algunos referentes de la religiosidad popular, tales como ermitas y santuarios, hornacinas, exvotos y ofrendas no carezcan de dimensión material, nos interesa aquí su dimensión de patrimonio inmaterial y capacidad expresiva de identidades colectivas (locales, grupales) y

[105] Acudir descalzo o de rodillas, circunvalar ritualmente el santuario, etc. En muchas romerías es frecuente el contacto con lo sagrado y su presunto potencial: besando reliquias o tocando imágenes, mediante pañuelos o cintas.

religiosas; en su calidad de populares y en inferior medida eclesiales. Ambas erosionadas por la secularización de nuestra sociedad, aunque la dimensión religiosa siga siendo referencial para muchas fiestas, excepto las temáticas, y para ciertas capas de población.

2. Identitario

Una de las funciones de todo ritual festivo es la de expresar el desiderátum de identidad colectiva de la comunidad que lo celebra (Pitt-Rivers, 1984: 21-27; Rodríguez Becerra, 1985 a: 29-30, 181-182). La celebración de una fiesta denota la existencia de un determinado nivel de identidad colectiva, constituye un indicador de la conciencia de pertenencia a esa colectividad; creando la ilusión de comunidad y modificando durante un breve lapso temporal la naturaleza de las relaciones sociales. El efímero tiempo festivo, frente a la cotidianeidad de la estructura, exalta los valores de la *communitas*: armonía, solidaridad, confraternización, igualdad, identidad y pertenencia a la comunidad local. Evidenciando la solidez del *nosotros*, grupal y/o local, mediante la diferencia con respecto a los *otros.* Según Isidoro Moreno: "En cualquier sociedad y momento histórico, los rituales festivos colectivos han tenido como una de sus funciones fundamentales la de ser un medio para la reproducción de identidades, para el establecimiento y reproducción de un *Nosotros* en contraste con uno o varios *Ellos"* (1990: 91).

La celebración periódica de fiestas ritualiza de forma recurrente el particularismo, actualizando y reafirmando el sentimiento de formar parte de una comunidad, y reproduciendo la identidad colectiva de ésta. Contribuye a la creación, toma de conciencia y/o reproducción de una gama de identidades socioculturales heteróclitas, que comprenden desde la individual, de género, generacional, familiar o de clase hasta la escala de inserción territorial: local –calle, barrio, aldea, pueblo y municipio–, comarcal, regional, nacional, estatal y planetaria. Identidad endocéntrica, que sobrevalora lo percibido como propio y menosprecia lo que resulta extraño (Gómez García, 1990: 56-57; Moreno, 1993: 72-74). Así lo intuyó Durkheim, afirmando que los ritos son medios para que el grupo social se reafirme periódicamente: "No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad" (1982: 360 y 397).

El sentimiento de pertenencia a la comunidad, su identidad colectiva, se actualiza o explicita mediante los rituales, entre éstos los festivos. Reafirmando así los vínculos sociales de un grupo determinado. La fiesta, en concreto, presupone una unidad social diferenciada, a la vez que contribuye a crearla y reproducirla como grupo o comunidad. Los actos festivos, y en particular los religiosos y/o cívicos, proporcionan la ocasión ritual para la reproducción de identidades colectivas. La participación en manifestaciones festivas expresa más bien la adhesión a una identidad colectiva que al propio significado específico del acto: religioso, cívico o lúdico.

Los símbolos festivos expresan la identidad social, porque la identidad colectiva es vivida como sentimiento de pertenencia a una agrupación humana que se fundamenta en unos valores comunes. Tal adhesión a esa conciencia colectiva se produce y fundamenta mediante símbolos, ya que éstos "han contribuido a su formación" (Durkheim, 1982: 216).

Siempre las fiestas populares son momentos en los que se actualizan y dramatizan las identidades colectivas, sus límites y sus formas. Las fiestas permiten que los individuos se sientan parte de una colectividad. El contexto festivo es una forma de mirarse y de ser mirado, de autopresentarse como una comunidad ante los vecinos y/o visitantes (Prat y Contreras, 1984).

El nivel de identidad que aquí nos interesa es el local, cuya construcción mediante las fiestas adquiere su máxima vigencia en nuestra modernidad tardía, "como contrapartida a la intensa homogeinización e individualismo"[106] y pareja a la afirmación de una ilusión de comunidad, mediante la definición de un sentimiento de pertenencia a un territorio y comunidad locales, un "espíritu de los lugares" delimitado y específico (Cherubini, 1994: 17; Ariño, 1996 a y b: 167). Porque existe una relación dialéctica entre la globalización y el hecho de cargar el énfasis en la especificidad y diferencia magnificadas de las identidades territoriales, a modo de resistencia.

El ámbito local es un nivel fundamental de expresión de identidades colectivas, estadio de una gradación: grupal, comunal, supracomunal y nacional; o bien, en términos espaciales: calle, barrio, pueblo, comarca, nación… Cuanto más amplio es el círculo, más se diluye lo interpersonal y se acentúa la necesidad de símbolos comunes (Pérez-Agote, 1984: 42).

[106] Porque, como ha afirmado S. HALL, "cuanto más profundas son las tendencias de universalización, mayor es la pretensión de los pueblos particulares, grupos étnicos o determinados segmentos de la sociedad, por reafirmar sus diferencias y permanecer más apegados a su localidad" (1991: 28).

A nivel local, la celebración participativa del ritual festivo resulta indéxica de un nivel de identificación y vivencia colectiva, es la prueba empírica de un *nosotros,* de un sentimiento de pertenencia a la colectividad concernida (Barrera, 1985: 213), de una identidad local en definitiva, sin la cual se da una lábil cohesión del grupo *nostrado.* Pero la reafirmación festiva del ideal de *communitas* prevalece sobre lo que divide y enfrenta a los vecinos en el devenir cotidiano, contribuyendo a difuminar las tensiones intra o intergrupales (Barrera, 1985: 259).

Aunque el sentido de los rituales no es unívoco. Además de la función integradora y reproductora que les asigna una concepción de origen durkheimiano, pueden contribuir a la transformación del sistema social a través de un proceso dialéctico con dos fases sucesivas de interacción social: estructura y *communitas,* representando ésta la antiestructura, la disolución de las diferencias sociales y las posiciones jerárquicas, la acción desinteresada, la vinculación profunda, la igualdad y la solidaridad de todos. La liminalidad ritual es capaz de operar una provisional transfiguración de la estructura en *communitas* (Turner, 1988).

La mayor parte de los rituales festivos pertenecen al tipo de las conmemoraciones cíclicas, que remiten a acontecimientos –históricos o legendarios– de un pasado supuestamente común y sujeto a una memoria compartida. El orden, la memoria y la tradición son dominantes en estas fiestas, instrumentos tradicionalizadores que proporcionan significación e identidad. Pero su universo simbólico no permanece indemne ante los avatares del cambio. Como ha subrayado Honorio M. Velasco, los rituales no son simplemente expresivos, meros reflejos del sistema social, sino también performativos "para la construcción de la realidad social, para su transformación y para su reproducción" (1986: 65). Sin embargo, habitualmente "trabajan para el orden", y su función desintegradora tan sólo se manifiesta en circunstancias excepcionales. Los distintos tipos de fiestas van desde ser un fiel reflejo, ritualizado y en contextos no cotidianos, de la realidad social y de los valores dominantes, o constituyen una negación simbólica de ambos.

Existe una "división del trabajo" festivo, que asigna a los rituales conmemorativos expresiones de integración y de confirmación del orden social, mientras que su puesta en cuestión corresponde a los carnavales. Pero toda fiesta es polivalente y polisémica, potencial portadora de ambas funciones, paliando o avivando conflictos; y, eventualmente, ciertos rituales festivos[107],

[107] Los rituales festivos no se limitan a una sola función. Son polisémicos, y comunican significados de índole sobrenatural, social, económico, estético, lúdico, sociable, o étnico, referentes vinculados con la identidad colectiva.

en principio integradores expresan actitudes y valores opuestos a los postulados por la ideología hegemónica o por la institución que los promueve (Rivière, 1982: 374-375). Así sucede con las fiestas interlocales objeto de nuestro estudio[108], si bien nunca los símbolos dejan de vehicular la identidad colectiva del grupo o de los grupos concernidos. La legitimación del orden es el modo conductual dominante de estas y de otras fiestas, en cuanto instrumentos que proporcionan significación e identidad; pero este universo simbólico no permanece indemne ante los avatares del cambio social/cultural, con las secuelas inherentes a este proceso de desestructuración de normas, valores y símbolos vigentes en la sociedad tradicional.

Uno de los sentidos generalmente atribuidos al concepto de identidad sería el de estabilidad y permanencia a lo largo del tiempo, es decir como antítesis del cambio. Pero el problema no es la existencia objetiva de tal identidad postulada, sino la conciencia de identidad, quizás paradójicamente más viva en épocas de crisis y de cambio[109]. En cualquier caso, la identidad colectiva es mutable y sometida a los imperativos del devenir histórico. Pero, al propio tiempo, el discurso festivo actúa como legitimador y fundador, cuya eficacia es independiente de la plausibilidad de los hechos históricos evocados. La adhesión que suscita una definición identitaria no depende de su verdad o falsedad objetivas, sino de su capacidad para conformar la realidad colectiva. Los rituales festivos permiten mantener la ficción de identidad a pesar de las vicisitudes del cambio social. Incluso el propio ritual festivo puede llegar a hacerse irreconocible con respecto a un tiempo pretérito, pero ser contemplado desde la mirada de la identidad en cuanto continuidad en el tiempo (Velasco, 1988: 37-40). Y es que, como indica Cazeneuve, el rito es una acción estereotipada que se resiste al cambio, reproduciendo invariablemente acciones cuya estabilidad persiste aun después de la transformación de las condiciones de vida[110].

---

[108] Muchos carnavales, adscritos a la categoría de tradicionales, no difieren funcionalmente del modelo de conmemoración y/o de fiesta patronal. Y carnavales itinerantes entre diversos pueblos vascos desempeñan el papel de rituales de límites. P. e.: Ituren-Zubieta, Luzaide/Valcarlos-Arnegi, las *Maskaradak* de Zuberoa, etc.

[109] SIMMEL ya planteó el problema de la identidad de los grupos sociales en términos de conciencia o representación, como algo diferente a la permanencia efectiva de aquéllos (1981: 175).

[110] El ritual, sometido a bruscos cambios, pierde su eficacia y su razón de ser, por lo que aquéllos se introducen "con extrema prudencia, y hasta con mala conciencia". En resumen, la estabilidad, "la repetición es parte inseparable de la esencia misma del rito" (CAZENEUVE, 1972: 16 y ss.).

3. LÚDICO

La fiesta tiene un marcado componente lúdico, más relevante en algunos de sus tipos (carnaval, patronal) y para el estrato de población juvenil e infantil de la población. Pero las diversiones, los juegos e incluso la orgía están, en una u otra medida, presentes en todas ellas. Atracciones variadas, bromas, música y baile, flirteo y licencias eróticas, inversiones de roles de género (travestismo), fuegos artificiales, espectáculos y representaciones, consumo… (Rodríguez Becerra, 1985 a; 108-111). Festejos organizados improvisada y gratuitamente para vecinos y visitantes, o actos de los que todos puedan participar gratis o abonando una cantidad módica[111]. Este aspecto, contrapunto de la extrema seriedad de lo ritual y religioso, coexiste sin embargo con estos aspectos; juegos y competiciones lúdicas se remontan al propio origen de las fiestas (Roiz, 1982: 103; Sanchis, 1997: 243-286; Fournier, 2005: 118 y 2011: 177).

En nuestro ámbito litoral de estudio dicho aspecto marca con su impronta las dimensiones de la *Aste Nagusia* de Bilbao, está muy presente en otras fiestas patronales –de pueblo o barriales– y carnavales, e incluso en romerías y fiestas temáticas. Si en las primeras las diversiones son organizadas por el ayuntamiento, a medida que descendemos en la escala se hacen cargo las comisiones mixtas, y diversas asociaciones o grupos de vecinos constituidos en comisión festiva. Aunque todas recaben, en mayor o menor medida, el patrocinio o la subvención municipal.

4. SOCIABLE Y COMENSALÍSTICO

4.1. SOCIABILIDAD FESTIVA

Las fiestas son un ámbito preferente de sociabilidad, en la medida que ésta facilita e intensifica la interacción social entre individuos y grupos[112], y en la que priman los vínculos interpersonales "cara a cara" sobre otros tipos de relaciones. Las diversas redes de sociabilidad permiten a las per-

[111] Los juegos y competiciones pueden configurarse como divertimento informal y popular, o en forma de competición organizada y abierta a todos: pelota, bolos, cucañas, carreras, deportes, etc. O como espectáculo musical –p. e. conciertos de música rock o folk– o de competición deportiva profesional, o atracciones de feria, en los que los asistentes participan en calidad de espectadores (GÓMEZ GARCÍA, 1990: 53).

[112] Cuando ese grupo está formalizado como asociación, hablamos de sociabilidad formal. En el caso de individuos, familias, cuadrillas, etc., de sociabilidad informal.

sonas proyectarse más allá del ámbito doméstico para relacionarse en espacios públicos, expresando así una voluntad de trascender e integrarse en ámbitos más amplios, mediante una red de interacciones sociales desarrolladas dentro de los grupos primarios (cuadrilla, tripulación marinera) o en el conjunto de los festeros, a lo largo del tiempo y del espacio festivos. Se concreta en juegos, visitas de los emigrados, que retornan para la fiesta, a vecinos y amigos, rondas amicales en los bares del pueblo o en las *txosnas* de las romerías, en la verbena y el baile. Idénticas funciones desempeñan en el ámbito litoral.

Las fiestas también desempeñan una función de lugar de encuentro, para reanudar contactos, conocer noticias o precios de otras zonas, entablar relaciones de todo tipo o negocios con gentes ajenas al círculo de la sociabilidad cotidiana, etcétera (Homobono, 1994b, 2000).

Otra expresión de sociabilidad festiva, ésta extensiva al conjunto de los participantes en la fiesta, es la animada charla que establece vínculos de comunicación entre quienes se reencuentran en el espacio festivo. Aquí contactan periódicamente gentes de diferentes pueblos, con el intercambio que la palabra despliega como tal. Para los más antiguos y asiduos participantes, más que de una relación interpersonal espontánea, la establecida entre ellos se trata de una especie de núcleo amical en el seno de la más indiferenciada masa de asistentes. Este hecho asume un valor añadido por la propia vivencia. Tales conversaciones no tienen otro objeto que el de gozar de la relación interpersonal, al margen de cualquier propósito concreto[113].

4.2. Comensalidad festiva

Comer no es un simple acto biológico, sino un hecho social total, de acuerdo con la terminología de Mauss. La ingesta de alimentos trasciende su dimensión nutritiva para desplegar también facetas rituales, simbólicas y sociales. Se asocia con la afirmación de la personalidad individual que, mediante determinados usos y preferencias alimentarias, se identifica con determinados agregados sociales y sus identidades: de género, edad o clase, local, étnica o nacional. Y lo hace mediante la selección de platos considerados locales, regionales o nacionales, y "consumiendo símbolos con los alimentos"; ya que "compartir con otro la alimentación, implica con frecuencia inscribir una identidad individual en otra grupal" (Rivière,

[113] De acuerdo con el análisis de Georg Simmel: "En la pura conversación sociable el contenido del discurso no es más que el soporte indispensable de los alicientes que el intercambio de la palabra despliega como tal" (1981: 131).

1995: 190-191). El consumo de alimentos y/o de bebidas durante las fiestas, celebradas por el grupo compartiendo viandas, lo que es signo de alegría y símbolo de pertenencia a la comunidad respectiva. La comida resulta indéxica de los particularismos culturales y es un lenguaje mediante el que la sociedad "traduce inconscientemente su estructura" (Lahlou, 1998: 6-10; Teixeira Fernandes, 1999: 249). La función memorial de la alimentación evoca tradiciones, constituyendo una forma de preservar identidades colectivas.

El comensalismo ha sido considerado, a lo largo de la historia del pensamiento sociológico y antropológico como promotor de solidaridad, de vivencias comunitarias y como indicador de las relaciones sociales, a menudo en un contexto ritual[114] (Goody, 1995: 25-31). Quienes comen en la misma mesa se convierten en compañeros, promoviendo la refección el refuerzo de sus vínculos sociales, fundando comunidad (Thelamon, 1992: 9; Teixeira Fernándes, 1999: 255). Los banquetes colectivos ayudan a dar consistencia a grupos sociales como los que aquí analizaremos, de tipo profesional, familiar, amical o vecinal, definiendo identidades colectivas. Como explicitara Simmel (1981: 131), la comensalidad religa a las personas en torno a relaciones lúdicas, cuya finalidad se agota en sí misma, sin trascender en apariencia (Maffesoli, 1990: 158). Durante el banquete "solamente se debe hablar de comida o de asuntos que, como la comida, vienen a trascender las segmentaciones de edad, sexo o postura política y social" (Da Matta, 1988: 167).

Pero la comida en común constituye un medio universal para expresar sociabilidad y reforzarla. El hecho de comer en común reviste connotaciones sociales y ceremoniales, ya que la mesa es por excelencia el lugar del *convivial*, y la comida una técnica simbólica de la socialidad intimista que establece esta comunión en los momentos festivos (Maffesoli, 1990: 159). El hecho de efectuarse en común suscita un enorme potencial socializador[115].

La mesa en común explicita la identidad y la unidad grupal a través de la ingesta de los mismos alimentos, por lo general propios del país. La comensalía promueve la formación de *societas,* estableciendo vínculos de

[114] Comer juntos liga mediante lazos de amistad y obligación mutuas, permitiendo ser reconocido como miembro de una comunidad. La ingesta de alimentos actúa como indicador de relaciones sociales, y el ágape un importante mecanismo de solidaridad grupal.

[115] Ya que añade al hecho de "[…] comer una frecuencia del estar-juntos, una costumbre del estar-unidos, como sólo muy raramente es alcanzable por medio de ocasiones más elevadas y espirituales" (SIMMEL, 1986: 263 y ss.).

sentimiento y obligación entre quienes comparten una comida. Lo que implica subrayar pertenencias a grupos dados en el seno de una sociedad más amplia, delimitando inclusión y exclusión, el *nosotros* frente a los *otros*. Los usos y hábitos alimentarios están vinculados con determinadas subculturas –como la *arrantzale* (pescadora)– vehiculando la identificación de los comensales con ésta (Lisón Tolosana, 1979: 162-167; Stourzde/Strohl, 1982: 229-237; Fribourg, 1990: 88-89 y 1996: 353-358; Contreras Hernández, 1993: 58-67).

En cuanto al ritual festivo, interrumpe y pauta la monotonía del tiempo de trabajo pero, lejos de situarse en oposición a éste, ambos se complementan dialécticamente. En el contexto de la sociedad tradicional, donde la alimentación cotidiana era austera y escasa, la fiesta se asociaba a una comida en común, cuyo carácter festivo se veía reforzado por la abundancia, incluso excesiva, del yantar. El goce de los sentidos, la satisfacción y hasta la embriaguez rompen con la mesura cotidiana (González Turmo, 1995: 167). Las fiestas establecen rupturas en la sucesión lineal del tiempo, jalonando el transcurso del calendario.

La comensalía es uno de los actos definitorios del concepto de fiesta, ya que compartir alimentos reafirma la cohesión de quienes lo hacen, al desarrollarse en un momento de máxima efervescencia social y expresión identitaria, permitiendo a cada uno de los grupos sociales y a la sociedad misma expresar su cohesión (Thelamon, 1992: 9-11). Se asocia con todos los espacios semipúblicos de sociabilidad: bares, restaurantes, sociedades gastronómicas; e incluso a los de privacidad doméstica, como la cocina y/o el comedor en cuanto lugar de reunión de familia y amigos; y, por supuesto, con los públicos: calles, plazas y campos.

En cualquier tipo de fiesta popular[116], el síndrome comensalístico activa diferentes niveles de interacción e identidad social (Simmel, 1986: 263-270). Cada grupo doméstico, cuadrilla o grupo de vecinos afirma su unidad y su especificidad en torno a la comida en común, preservando su espacio diferenciado. A la vez que estas comidas privadas se inscriben en un referente comunitario que permite ensamblar los *nosotros* restringidos de aquellos grupos comensalísticos en los niveles más inclusivos de la fiesta y de la sociedad locales (Homobono, 1989 b: 478-9).

[116] El calendario festivo depara múltiples ocasiones para la comensalía. El ciclo navideño propicia los banquetes familiares, y las cuestaciones de viandas de niños o de mozos finalizan con la ingesta de lao recogido. Durante las fiestas patronales las familias y/o los vecinos invitan a sus parientes, mientras que las cuadrillas o peñas organizan comidas colectivas. Las romerías son otro escenario donde actúan éstos grupos de comensalía. Tanto en Euskal Herria como en Andalucía (GONZÁLEZ TURMO, 1992; 1995: 167-206), en España (FRIBOURG, 1990 y 1996), como en cualquier ámbito cultural o administrativo.

Ilustración 14
Ambiente festivo en las *txosnas* de Andra Mari (Gorliz)

El comensalismo festivo que, como todos los aspectos festivos, ha experimentado importantes cambios y adaptaciones, no por ello pierde sus funciones de promotor de la sociabilidad, la integración, la solidaridad y la identidad social (*cfr*. Simmel, 1986: 263-270).

Cada uno de los grupos domésticos del pueblo en fiestas afirma su unidad y especificidad mediante el ritual de acogimiento-hospitalidad de los miembros de su familia extensa en el ámbito de la propia casa troncal, o en el propio espacio festivo en las romerías. La fiesta familiar, permite reactivar periódicamente la relación intercomunitaria, reduplicada por la reciprocidad de acudir a las fiestas de otros pueblos donde residen los parientes. Vínculos de parentesco que se imbrican con las relaciones de vecindad, particularmente de los adultos. Pero; aunque este acto se celebre en privado, la fiesta del grupo familiar se inscribe en un referente festivo compartido por la más inclusiva comunidad local[117].

[117] Si los parientes declinaban la invitación a la romería, este hecho se interpretaba como un menosprecio no sólo de la casa anfitriona, sino de todo el pueblo.

Ilustración 15
Sociabilidad y comensalía. Preparación de la cena de San Martín en una sociedad gastronómica amical de Bermeo

La cuadrilla juvenil es un agregado de edad vinculado por relaciones de amistad, que celebra en torno a la comida compartida en sus locales propios, o en el común espacio romero. Factores como la escolarización supralocal y sus estilos de vida, imprimen a los grupos comensalísticos de jóvenes un carácter supralocal, especialmente operativo en el acompañamiento en el propio ámbito municipal y sus inmediaciones.

La mesa común de vecindarios o pueblos, con viandas compartidas en fiestas barriales o romerías, es un acto comensalístico suprafamiliar, que expresa la solidaridad de la comunidad local en su conjunto, ratificando los vínculos de vecindad y la singularidad local. Cuando se trata de una romería, cada cuadrilla, familia o localidad reserva su ubicación propia en el escenario festivo, sin llegar a la preservación consuetudinaria de un espacio privativo para cada uno de estos colectivos, propio de otros ámbitos territoriales, algunos de ellos no muy lejanos. Aunque hasta éste tipo de fiesta ha llegado la influencia del restaurante.

Al margen de sus diferentes extracciones familiares, amicales y locales, todos los participantes en una romería comparten el espacio en el que

comen y los motivos que los reúnen en torno al santuario. Estos referentes permiten ensamblar el *nosotros* de los pequeños grupos comensalísticos en el *todos* de la fiesta colectiva. (Homobono, 1989 b).

No siempre la comensalidad romera ejerce esta función de integración comunitaria, pese a que el cambio social y político ha imprimido un talante más igualitarista al acto comensalístico. Las comidas de las autoridades municipales y/o las de sacerdotes con sus invitados, se suelen seguir celebrando aparte en cualquier tipo de fiesta. En nuestro litoral, las comidas de referente pescador han pasado, como veremos en el respectivo capítulo desde la bodega o taberna de cada tripulación, hasta las sociedades gastronómicas y los restaurantes. Y el tipo de acompañamiento al societario, familiar, etcétera. (Homobono, 1997 y 2002).

5. Económico

Toda fiesta tiene una neta dimensión comercial[118]. Explícita en las fiestas patronales, con la concurrencia de feriantes foráneos que instalan sus atracciones o "barracas" en el núcleo del espacio festivo: "tiovivos", tómbolas y otras más sofisticadas pertenecientes al género de los espectáculos: teatros ambulantes, circos, fuegos artificiales, etcétera. Presente, asimismo, en las ferias integradas en la categoría de fiestas temáticas en las que la venta de productos es fundamental; pescado y marisco frescos o en conserva en las marítimas, cerámica, rosquillas, dulces o ropa en otras. Discreta en los carnavales, salvo en aquellos homologables a la fiesta patronal[119]. Y mínima en las romerías de nuestro ámbito[120], en las que tampoco faltan los puestos de venta de recuerdos religiosos y exvotos (velas, cirios, escapularios y folletos), productos comestibles y bares improvisados o *txosnas*. Ni las atracciones feriales si el santuario está muy próximo

[118] Actualmente muchas no son un tiempo de intercambio, sino de incitación e iniciación al consumo para la gente y de lucro para los comerciantes, por constituir una importante fuente de ingresos para el comercio y la hostelería.

[119] Como es el caso de los *barraqueiros* , modestos comerciantes de las fiestas populares y el importante carnaval de Salvador de Bahia (Brasil), que practican un comercio informal callejero a partir de sus barracas tradicionales, junto a otros vendedores de bebidas, helados, etc. (Lourau, 2016).

[120] Aunque mayor en romerías y peregrinaciones a grandes santuarios, donde funcionan como una verdadera feria. Para el "espacio del intercambio" en los grandes santuarios portugueses, ver el estudio de Sanchis, 1997: 219-242.

a la población concernida[121]. Más el efecto de las fiestas en los establecimientos de hostelería, sobre todo en los más próximos al espacio festivo; y, por extensión, a otros sectores del comercio local. Y la comensalía festiva en locales públicos o semipúblicos y en los propios hogares.

Ilustración 16
Consumición en las *txosnas* de la *Aste Nagusia* (Bilbao)

Feria y fiesta son aspectos inseparables, y muchas fiestas tienen su origen en ferias que fueron adquiriendo un aire festivo (Rodríguez Becerra, 1985: 106). Las fiestas implican gastos, regalos, intercambio, reciprocidad, hospitalidad, ostentación, redistribución, derroche y rivalidad económica (Prat Carós, 1982: 160-161; Gómez García, 1990: 59).

[121] Como el de Andra Mari, inmediato a la villa de Plentzia y próximo a Gorliz, su municipio titular.

6. IDEOLÓGICO Y POLÍTICO

La categoría de religión política comprende también expresiones cívicas de las fiestas populares, los rituales públicos y otros vinculados a la sacralización del ámbito político. Especialmente en el ámbito territorial y/o culturalmente vasco, por su vinculación multifactorial con expresiones, más o menos explícitas, del ideario y los movimientos nacionalistas[122]. Su potencial simbólico, ritual y memorial las hace especialmente aptas para la preservación de los límites grupales comunitarios y muchas han contribuido explícitamente a la reproducción de la identidad nacional vasca. Porque la efervescencia festiva es el caldo de cultivo idóneo de la sociabilidad, de la interacción, de la diversión, de la devoción, de la exaltación de la identidad grupal y local, sin olvidar el individualismo y el consumismo; y también sus dimensiones políticas nacionales (*cfr*. Prat Carós, 1982: 162-163; Homobono, 1989, 2004 a y b, 2006, 2012 a; Gómez García, 1990: 59; Albet, 2006: 227; Isnart, 2011: 192-193).

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

Las fiestas religiosas, por definición, las romerías y fiestas votivas, e incluso las fiestas con fines cívicos, ideológicos y/o políticos, en particular las patrióticas, tienen un efecto neto sobre la sacralización del espacio y la cualificación de los lugares de ámbito local. Confiriendo a sus dimensiones topológicas y topográficas cualidades peculiares y novedosas; porque,

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

pese al valor y calidad cotidianos e intrínsecos de estos espacios (montañas, bosques, litoral, santuarios), la romería los revitaliza con los usos excepcionales (religiosos, sociables, políticos) que experimentan y refuerzan mediante la celebración reiterada. Y perdurando estos efectos del ritual más allá del tiempo efímero de las romerías, que por otra parte son recurrentes, y con ellos sus intencionalidades religiosas, sociales, económicas o políticas. La fiesta participa tanto en la reproducción social como en la espacial de los grupos territorializados, de los que subraya sus identidades y diferencias; sacraliza y convierte cada espacio local que en sinécdoque de un territorio ideal, el del conjunto de la nación (Di Méo, 2001: 11, 17-19, 49-57, 177).

Ilustración 17
Pancarta reivindicativa en la subida a Andra Mari de la comitiva plentziarra

En nuestro ámbito de estudio, como en toda Euskal Herria, la fiesta proporciona el espacio, el tiempo y el clímax propicio a las reivindicaciones nacionalitarias. Implícitas en sus componentes culturales y/o folklóricos, y explícitas en la exhibición de símbolos nacionales como la *ikurriña*.

Pero, desde hace muchos años, los espacios públicos festivos son objeto de una reivindicación política de tipo *abertzale*. Que va a estar presente, junto con la anterior también en las fiestas marítimas que nos ocupan[123]. Se trata de la exhibición de pancartas, fotografías, pegatinas, etcétera, reivindicando la excarcelación de los presos de ETA, la independencia o el socialismo (*cfr*. Homobono, 2012). En expresión de Eric Dicharry: "En estas condiciones, el límite entre política y fiesta es con mucha frecuencia poroso (2010: 49).

7. APROPIACIÓN DE ESPACIOS PÚBLICOS Y LUGARES

Los espacios públicos urbanos[124] son definitorios de la ciudad, condición y expresión de la ciudadanía (Borja, 2011: 69), donde lo social se imbrica con lo espacial, y solo son apropiables temporalmente, como en el caso de la efímera celebración festiva. Al igual que el espacio urbano en su conjunto, padecen la hegemonía de la racionalidad económica pero también constituyen el soporte de la vida sociable, donde los contenidos simbólicos prevalecen sobre los instrumentales[125]. Por lo que se les puede considerar lugares y recursos patrimoniales, vinculados a la calidad de vida y al *genius loci*, a la sociabilidad y a las identidades plurales. Espacios públicos y semipúblicos[126], tales como la calle, la plaza o el parque, así como los semipúblicos, son lugares relacionales por definición que posibilitan diversos tipos de interacción, desde la diversión al conflicto. Palenque de participación y paréntesis durante el que se anula el orden (Martí, 2008: 39), son lugares idóneos para las fiestas, porque es en ellos donde se visualizan las definiciones identitarias.

---

[123] En mayor grado en fiestas multitudinarias, como la *Aste Nagusia* (Bilbao), o las muy concurridas de significado identitario no sólo local sino nacional como *Madalenak* (Bermeo), e incluso en las romerías aquí estudiadas y en las más recónditas de montaña.

[124] Cuyo estudio tiene una larga tradición, que se remonta a las monografías etnológicas de la escuela de Chicago, así como a SIMMEL, al interaccionismo simbólico (Goffman) y a la etnometodología.

[125] Como en Bilbao, donde la reconversión de baldíos industriales en espacios culturales y recreativos gana, más allá de la especulación urbanística y de la destrucción del patrimonio, oportunidades para la sociabilidad ciudadana. Pese a que esto enmascare operaciones de conversión en parques temáticos y su gentrificación (DELGADO, 2011: 10).

[126] Cuadrillas, peñas o comparsas, y asociaciones que operan como agentes promotoras de la fiesta respectiva.

Las fiestas populares constituyen una de las formas más netas de apropiación de los espacios públicos. Ensayando en ellos un proyecto vital que restituya a la población entera usos y valores plenos. Por ello las celebraciones festivas posibilitan la visibilidad y la identificación de los grupos que participan en las mismas, transfigurando estos espacios efímeramente y, dado su potencial performativo, constituyen momentos de (re)construcción de sociabilidades e identidades colectivas o de invención de otras nuevas; partiendo de las intragrupales[127] y desembocando en las locales. Vehiculando usos, discursos y valores conflictuales no siempre hegemónicos en la vida cotidiana (Homobono, 2004 a, 2006, 2013). Dada su triple condición de: libre acceso, escenario de vínculos sociales y visibilidad generalizada (Delgado *et al*, 2003; 2011: 19).

Entre todos estos espacios es la calle, pública por excelencia, lugar arquetípico de lo urbano, la que condensa todo un imaginario de discursos, imágenes, memorias y emociones que estructuran simbólicamente la ciudad. Coordenada espacial que, asociada con la del efervescente tiempo festivo, confiere a calles y plazas como lugares antropológicos la centralidad de valores y de prácticas; como la sociabilidad pública, el encuentro de vecinos y extraños, la comunicación y la interacción ciudadana y la pertenencia común, más allá de su restrictiva condición como lugar de tránsito y circulación. Porque la calle es un espacio de una intensa sociabilidad pública (Leménorel, 1997: 425) mediante el contacto entre diferentes actores sociales. Un lugar de efervescencia colectiva, de reconocimiento social para unos y de exclusión para otros, de encuentro y de evitación. Donde se experimentan la alteridad y la diferencia, la construcciónl y la deconstrucción. La calle, palenque de la vida pública, es el laboratorio donde se inventan nuevos vínculos e híbridas afirmaciones identitarias (Homobono, 2009 b: 221-222 y 2013: 146-147).

En el ámbito marítimo de referencia y de acuerdo con cada tipo de fiesta, los espacios públicos, también los escenarios territoriales en torno a santuarios y los semipúblicos, entablan análoga función festiva que en la ciudad o en el territorio rural. Se trate de fiestas patronales, carnavales, romerías o comensalía *arrantzale*.

[127] Cuadrillas, peñas o comparsas, y asociaciones que operan como agentes promotoras de la fiesta respectiva.

6

FIESTAS MARÍTIMAS

EL FACTOR diferencial de las fiestas marítimas, con respecto a las de cualquier otro ámbito o tipo es que se estructuran en torno al ámbito marítimo o litoral. A partir de ahí, pueden encuadrarse en cualquiera de las tipologías y dimensiones citadas. Desde la antigüedad han existido manifestaciones festivas sobre el litoral e incluso en la propia mar. Fiestas de poblaciones costeras o litorales, de sus barrios y calles, romerías de santuarios litorales, procesiones marítimas o giras cívico-festivas, de todas las cuales vamos a tratar. En sus orígenes tenían un carácter propiciatorio, tendente a obtener buenas capturas para los pescadores y protección para los marinos en un medio tan hostil como la mar, y para las familias de los ausentes de aminorar la inquietud de la separación. Al tiempo que reforzaban los vínculos sociales y, en definitiva, la identidad local de toda población y la alteridad con respecto a otras pesqueras o marinas que las celebrasen.

A diferencia de otras regiones europeas, estas fiestas tradicionales siguen gozando de un extraordinario arraigo, y participan de la maritimidad. Incluso renacen tras la turistización del litoral, como medio de afianzar la identidad marítima. Porque en nuestro litoral se experimenta un fuerte apego a su patrimonio marítimo, material o inmaterial, y se desarrolla la estrategia de revitalizar el dinamismo de sus fiestas marítimas, tradicionales y/o temáticas, en esa dialéctica local/global (glocalización). Por otra parte si la sociedad del ocio[128] está compuesta por urbanitas que potencialmente pudieran amenazan la identidad cultural de las sociedades locales litorales, también ellos se interesan por la misma.

Estas fiestas continúan cristalizando la consciencia identitaria de las sociedades locales costeras, compensando las sociedades del ocio presentes en el litoral durante la estación estival. Tal consolidación identitaria y local no implica un repliegue sobre sí mismas, sino una apertura social. Estas fiestas marítimas, tradicionales o temáticas utilizan lugares y/o es-

[128] Veraneo, turismo, deportes náuticos.

pacios públicos y semipúblicos situados en el espacio urbano o rural (santuario, iglesia o ermita costera, *txoko* o sociedad de pescadores actuales o jubilados, barrio marinero, calle, plaza y otros espacios públicos); cerca o en las propias infraestructuras portuarias, en el territorio litoral y en la alta mar próximos –relativamente– a los lugares terrestres precitados. El litoral pesquero vasco utiliza generalmente como lugares festivos referentes memoriales religiosos: santuarios marinos que condicionan el desarrollo de romerías o de procesiones marítimas. Es claro que las prácticas religiosas, si bien muy erosionadas por la secularización, continúan manteniendo su importancia.

Existen asimismo, desde finales del siglo XIX pero, sobre todo, desde las últimas décadas, fiestas temáticas marítimas, al igual que en otros ámbitos. En el que nos concierne están dedicadas a exaltar un personaje representativo del mundo de la pesca (p. e. la sardinera), a conmemorar un acontecimiento luctuoso (Galerna de Bermeo) o una actividad significativa obsoleta (embarque de mineral en Pobeña). También las ferias de pescado, evento comercial, pero también destinado a rememorar la especie prototípica de cada puerto, y no exento de una vertiente de atracción turística. Algunas son más antiguas y se remontan a los inicios del turismo en el litoral, vasco en nuestro caso, y de forma más acusada en los segmentos litorales de otros países[129]. Como, acertadamente, afirma Rieucau (1998: 631), refiriéndose a ambos tipos:

> "Les fêtes maritimes constituent l´élément central du rassemblement identitaire voire de la réunification sociale, régulière, une fois l'an, des sociétés halieutiques régionales. D´autre part, ce temps festif propre aux gens de mer renseigne sur l´ancienneté de l'histoire et de la tradition maritime locale, sur le degré de cohésion sociale des groupes humains littoraux, enfin, sur la vitalité ou sur l´état de banalisation de leurs caractères culturels".

Desde los años 1950 a 1970, el mundo marítimo experimenta grandes mutaciones, con la desaparición progresiva de un patrimonio y un saber hacer marítimos tradicionales. La toma de conciencia de esas pérdidas va a suponer, a modo de compensación, la creación de nuevas fiestas marítimas que rompen con las tradicionales, porque no representan los valores

[129] Como las regiones litorales francesas, donde las municipalidades comenzaron, a finales del siglo XIX a organizar fiestas asociadas a los pescadores. En un primer momento pudieron ser creadas para socorrer a los pescadores en dificultades, antes de convertirse en manifestaciones folclóricas.

religiosos y operativos de aquéllas. Las nuevas se sitúan en el marco de la sociedad del ocio contemporáneo, de la movilidad geográfica y social y de formas de libre elección de las prácticas culturales, de significación hedonista e identitaria a la vez" (Le Dem, 2002: 507-513).

Ilustración 18
La cucaña, festejo recurrente entre las fiestas marítimas tradicionales
San Nicolás en Portugalete

En resumen, estas nuevas "fiestas marítimas" de dimensión patrimonial no son un medio de transmisión de una nueva forma de cultura marítima ni una fiesta popular, por lo que no vamos a tratar de las mismas. Tan solo pequeños y apasionados grupos de aficionados van a esforzarse en restaurar los barcos tradicionales subsistentes y de recopilar la memoria que atañe a las prácticas marítimas de su zona respectiva. Se trata de

reuniones, concursos y/o en torno a la pesca en barcos[130] que, a partir de 1982 en Bretaña van creciendo progresivamente en importancia y se generalizan al conjunto del litoral atlántico[131], lo que implicará la construcción en numerosos puertos de réplicas de barcos tradicionales que se reencuentran en estos festivales.

Estos reencuentros marítimos de embarcaciones tradicionales o no son denominados "fiestas marítimas" en la literatura haliéutica. Pero se trata de meros festivales náuticos porque, para ser considerados fiestas carecen de las dimensiones fundamentales de una fiesta popular: a) religiosas (eclesial o civilmente), b) identitarias, al menos para el conjunto de una población, c) sociables, salvo para el grupo de incondicionales concernido, d) políticas o ideológicas, al menos en su más común aspecto nacionalitario. En cambio, como tales festivales poseen dimensiones lúdicas, de ocio recreativo, y económica, muy netas. Y tampoco se les puede negar el intento de redefinir la memoria cultural, de promocionar la sociedad y el patrimonio marítimo actuales y de proceder a la apropiación de espacios públicos. Estas manifestaciones parafestivas son, al propio tiempo, vectores de transmisión de la maritimidad y de apertura a la globalización.

En el litoral vizcaino occidental no existen estas grandes concentraciones de barcos tradicionales. Aunque la asociación *Euskal Bateleruak*[132] organiza, como un festejo más, pequeñas exhibiciones de bateles en fiestas temáticas de tipo marítimo[133]. De Bilbao, Portugalete y Pobeña ha partido, durante varios años *El cabotaje del hierro de Bizkaia*[134]. En el *Kofradi Eguna*

[130] De varios tipos: a) alrededor de un tipo particular de barco; b) los que conciernen a un tipo de pesca o de actividad marítima; c) las que representan algún aspecto de la cultura marítima.

[131] De forma que en Bretaña, por ejemplo, apenas quedan fiestas marítimas creadas con anterioridad a 1960. Por el contrario, en el litoral mediterráneo estas nuevas formas festivas marítimas son poco numerosas, ya que los tipos tradicionales de rituales festivos, aunque adaptados a la transmodernidad, han sido preservadas en muchos pequeños puertos. Si bien existen algunos de estos reencuentros de referencia.

[132] Esta asociación, nacida en 2009, tiene el propósito de recuperar las embarcaciones tradicionales, así como el uso de las mismas. Aúna a usuarios y propietarios de este tipo de embarcaciones, organizando y participando encuentros, así como colaborando con otras asociaciones para dar un nuevo impulso a la cultura marítima

[133] Como el *Sardinera Eguna* (Santurtzi), o *Pobeña 1890. Escenificación del embarque de mineral* (Muskiz). A finales de julio, el Consistorio de Elantxobe y la asociación de *Euskal Bateleroak* organizan la fiesta del *Batelero Eguna*. Realizándose una regata de bateles y las *estropadas* entre tres balizas, finalizando la jornada con una cena. Y, además, la final del campeonato de zingan, un estilo de remo, y exposición de embarcaciones antiguas.

[134] Organizado por la *Itxas Begia. Asociación para la Conservación del Patrimonio Marítimo Vasco*, con sede en Ziburu (Lapurdi), utilizando su txalupa *Brokoa* (alcatraz).

(Portugalete) los del *Itxas Egurra Haizean* (Getxo) realizaron en 2015 una exhibición de herramienta de carpintería de ribera. El municipio de Getxo ha promovido durante varios años, a partir de 2010, el *Getxo Sea Week/Fiesta de la Mar,* semana de variadas actividades marítimas. La *Ruta de la Antxoa* (d. 2008), que se desarrolla entre Santurtzi y Bermeo, a finales de agosto, organizada por el club santurzano *Higarillo,* con participación de una quincena de embarcaciones de vela. Y algunos bateleros vascos acuden a las grandes "fiestas marítimas" del litoral atlántico. Y eventos del *Día del Navegante* en el *Museo Marítimo Ría de Bilbao/Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa,* como el del 6.12. 2003.

Ilustración 19
Las fiestas marítimas transcienden la costa para adentrarse en la franja litoral *Burdin Eguna*, en Urdax - Urdazubi

Volviendo a nuestras fiestas marítimas, tradicionales o temáticas, lo que se ha producido es un neto cambio en su protagonismo. Porque si, años atrás, pescadores y/o marinos las organizaban y/o colaboraban en algunos de sus actos, hoy son más bien espectadores que actores, ya que

el protagonismo ha pasado a manos del respectivo Ayuntamiento[135] o de asociaciones corporativas: de hosteleros, conserveros, etcétera, o memoriales.

Sin embargo, el hecho de que las comunidades litorales desarrollen un discurso etnocéntrico sobre su identidad, que perciben como esencial y a defender contra el sentimiento de pérdida imputable a las transformaciones experimentadas, lleva a algunos grupos a constituirse en animadores de las fiestas marítimas, "para celebrar, a través de la pertenencia al grupo, una cierta identidad que sienten diluida en una sociedad que entienden como ya demasiado poco característica". Algunos de origen pescador o marinero se asocian en la celebración ritual de una identidad de base local, a partir de este acto performativo[136]. "Esta representación sirve, sobre todo, a las necesidades y estrategias identitarias de una clase media que, teniendo o no ascendencia pescadora, afirma de esta forma esa pertenencia" (Trindade, 2009 a: 119, 141).

En todo caso, una vez por año, en fechas fijas, con ocasión de las fiestas, una serie de lugares litorales trasciende efímeramente mediante ellas su utilización cotidiana, con una fuerte carga simbólica que, a través de representaciones, exaltan la identidad local y cristalizan la conciencia identitaria de las sociedades costeras. Mediante ritos y prácticas festivas, estos lugares de actividad se convierten en espacios de relación sociable y lugares de perpetuación de la memoria colectiva. Estas fiestas marítimas son objeto de una patrimonialización creciente, de una auténtica nueva maritimidad secular local o comarcal (Rieucau, 1998: 618, 627).

[135] Por sí mismos o mediante sus propias fundaciones y oficinas de turismo.

[136] Por ejemplo, el Carnaval constituye para los vecinos de Nazaré (Portugal), comunidad marítima, el ritual más elevado de su vida colectiva y por eso es para los nazarenos como el momento más importante para la celebración y afirmación de su especificidad como comunidad/sociedad local. Las letras de sus marchas subrayan el carácter rudo de las sardineras (Trindade, 2009: 139-145).

7

METODOLOGÍA INTERDISCIPLINAR Y TÉCNICAS

DADA la naturaleza de este marco marítimo, que experimenta rápidos cambios, hemos optado por utilizar un método interdisciplinar de estudio, siempre dentro del ámbito de las ciencias sociales. Comenzando por la historia social, que nos haga comprender expresiones de maritimidad obsoletas o, en concreto, cómo las fiestas marítimas contribuían otrora a afianzar identidades ligadas al ámbito litoral y formas de identidad y maritimidad. Como contrapunto, la antropología social, la sociología e incluso la ciencia política, que nos ayudan a comprender las renovadas (re)invenciones de las identidades locales de las poblaciones (municipios, barrios, calles) en un contexto de globalización; y, al propio tiempo las adaptaciones de la maritimidad en una readaptación que ha hecho oscilar el péndulo cotidiano de las actividades y estilos de vida tradicionales en el litoral, hacia nuevas expresiones: turísticas, deportivas y –sobre todo– festivas, con la innovación de las fiestas tradicionales y la creación de las temáticas.

En resumen, utilizaremos como estrategia metodológica la socioantropología, escuela que combina epistemológicamente la sociología y la antropología de forma holística, en forma de hecho sociocultural total. Una tradición analítica seminal fundada por Durkheim y sus discípulos y prolongada por numerosos autores franceses hasta la actualidad (Bouvier, 2011; Juan, 2013; Bessette, 2014). Con especial énfasis en la observación minuciosa de lo microsocial, en el trabajo de campo y en el estudio de caso como aproximación antropológica a un fenómeno social. Así como la antropología simbólica, adecuada al estudio del imaginario festivo.

Traducidos estos principios metodológicos a técnicas concretas, se utilizarán los siguientes. Para la historial social de las fiestas populares indéxicas de identidad y maritimidad, tanto las fuentes secundarias (monografías locales o específicas de algunas ellas) y los programas de fiestas,

como las primarias: cata en profundidad del archivo municipal, administrativo o religioso correspondiente (actas, cuentas, protocolos, etcétera), sobre todo del de Bermeo; y un amplio dossier de prensa para toda la casuística.

Ilustración 20
Entrevista a protagonistas de la fiesta. *Reto de las Sardineras,* en Santurtzi

En relación a la forma de recoger datos de campo una experiencia personalmente vivida del mismo y una reiterada observación[137], al menos en una o dos ocasiones para las fiestas más recientes y muchas para las

[137] El trabajo de campo prolongado, postulado como idóneo por Malinowski, dada la naturaleza efímera del evento festivo, es sustituido por una observación lo más reiterada posible de cada festividad, en inferior cuantía para las fiestas más recientes, aunque siempre practicando la inmersión en estos rituales del "otro". Además, de acuerdo con Geertz y de otros representantes de la antropología interpretativa la pretensión de que el investigador de campo se convierta en un participante integral o nativo es absurda y, por lo tanto, el énfasis no se halla tanto en el método etnográfico como en el análisis de los significados de las diferentes formas simbólicas. Y el que el antropólogo pueda comprender lo que sus informantes perciben, tarea que queda reservada a las entrevistas.

más importantes. Con el correspondiente diario de campo de cada evento festivo. Como punto de partida, la etnografía, estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma[138]. Como parte de esta técnica, entrevistas en profundidad y amplios reportajes fotográficos[139]. Si ambas técnicas aportan datos difícilmente observables en primera instancia, las entrevistas aportan el sentido atribuido por protagonistas significativos de cada evento festivo en particular[140]. Sin desdeñar técnicas cuantitativas, como las encuestas, los datos estadísticos o el simple cómputo para evaluar el grado de participación en cada acto. El trabajo de campo aporta una ventaja añadida, e imprescindible, para saber qué sucede[141] y qué se fragua en torno a la costa y a la mar, donde hay personas que tratan de obtener una serie de recursos con los que solventar su día a día. Y, al propio tiempo, de celebrar festivamente sus prácticas cotidianas exaltando su identidad pescadora o marina (Rodríguez Becerra, 1982: 36-41).

Por último, el análisis en profundidad de cada una de estas fiestas y del conjunto de la investigación, relacionando sus distintas variables. Todo ello desde un punto de vista socioantropológico, que es incapaz de reflexionar y construir conocimiento sin el previo trabajo de campo etnográfico, multifacético y multilocal, equipado para comprender cada uno de los constructos socioculturales sobre los que trabaja. Observación participante apoyada en una extensa bibliografía, que conecte las diversas variables de esta investigación: dimensiones, tipología y significado de las fiestas populares estudiadas, así como de sus símbolos y rituales; la identidad colectiva que vehiculan y, al tratarse de fiestas específicamente marítimas, de la maritimidad. También de aspectos inexcusables en toda fiesta: religiosidad –popular y/u oficial–, la ya citada identidad, los aspectos lúdicos y económicos; la sociabilidad y su frecuente expresión, la comensalía. La dimensión económica.

---

[138] El investigador tiene que saber encontrar el equilibrio entre el análisis ideal y un aceptable trabajo de campo, conciliando la recogida y el análisis de los datos. Esta relación es denominada reflexividad por BALL, porque: "La conducción del trabajo de campo etnográfico depende, sobre todo, de las competencias del investigador para relacionarse con otros" (BALL, 1990: 165).

[139] Más la grabación sonora de entrevistas, cánticos, etc. No solo como ilustración, sino como –en el caso de la fotografía– como documento que capta lo que escapa a los ojos del observador y que revela su estudio detenido.

[140] Precisamente por ser tan ingente el número de informantes, no se incluye la relación de los mismos, ni tampoco los extractos de entrevistas, en un libro de estas dimensiones.

[141] Procurando alcanzar el entendimiento de las transformaciones experimentadas por las comunidades marítimas.

Y, por último, si existe, la dimensión ideológica y/o política, presente en casi todas las fiestas vascas, y de la que no pueden estar exentas las fiestas populares marítimas.

Ilustración 21
Pausa en el trabajo de campo, a bordo en la procesión marítima de la Virgen de la Guía (Portugalete)

A través de la antropología sociocultural y de su subdisciplina marítima, es posible explicar desde parámetros conceptuales las dimensiones que aquí nos conciernen, complementadas, como ya se ha explicitado, mediante la historia cultural. Únicamente así es posible explicitar los constructos patrimoniales, particularmente los inmateriales, aunque también los materiales, que constituyen todas y cada una de las fiestas marítimas aquí estudiadas. Las prácticas cotidianas y simbólicas implícitas en ellas. Así como los cambios sociales y culturales a través de una versión histórica (Rubio-Ardanaz, 2010b: 23).

LAS FIESTAS MARÍTIMAS
UN ABANICO DE MANIFESTACIONES POPULARES

8

RELIGIOSIDAD POPULAR Y CICLO FESTIVO ANUAL

COMO las expresiones de religiosidad popular, los eventos conmemorativos y/o rituales festivos, los juegos y deportes. Hemos elegido aquí las dos primeras expresiones por estar vinculadas a la efervescencia festiva, con la exaltación de la identidad de referente marítimo. En ellas no se busca la autenticidad estricta, como en el patrimonio material, sino la continuidad y la memoria colectiva, aunque dinámicas. Porque el patrimonio inmaterial se transmite y recrea, pero es dinámico y cambiante, se experimenta como vivencia compartida, e interiorizada en presente y en forma de una identidad colectiva vulnerable. Y está interconectado con las dimensiones materiales de la cultura, imbricado en las formas de vida y ritualizado, como los eventos festivos contextualizados en un tiempo y en un ámbito espacial, (Homobono, 1986-87, 1992-93, 1997, 2002, 2009 a y b; González y Querol, 2014: 10-11, 76-82).

1. SANTUARIOS, EXVOTOS, OFRENDAS Y RITUALES DE DEVOCIÓN MARINERA

En cada municipio del litoral vizcaino occidental y su hinterland existen santuarios, iglesias o ermitas de devoción marinera[142], y pocos/as escapan a este tipo de vínculo. En cuanto a los exvotos, un buen ejemplo es el de las reproducciones a escala de embarcaciones. Incluso tierra adentro existen ermitas o santuarios no relacionados con la mar por su ubicación, aunque no lejos del litoral[143]; pero con devociones y ofrendas de exvotos

[142] Como los de San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo) y Nuestra Señora del Sokorro (Pobeña). El primero a 8 km. del puerto de su municipio, y el otro enclavado en el centro en la población portuaria respectiva. La iglesia –antes ermita– de la Virgen del Mar está ubicada en el barrio de Mamariga, prototípicamente pescador de Santurtzi.

[143] Parezi, donde acudían familiares de pescadores y marinos de Mundaka y Bermeo; Sta. Águeda en Kastrexana (Barakaldo); La Antigua (Orduña); Nuestra Señora de La Encina

marineros. No remiten a Dios o a Jesucristo directamente, sino a las instancias mediadoras, como la Virgen, santo o santa tutelar[144], invocadas en momentos difíciles (Amand, 2011: 211). Participan de la divinidad, pero están vinculados a la comunidad local que les venera (Hélias y Markale, 2010: 30-31).

Así pues, se constata la existencia de exvotos y ofrendas de referente marinero[145] en ermitas e iglesias: maquetas de barcos, cuadros *naifs*, imágenes de advocaciones de referente marítimo, etcétera. Los exvotos, que fueron tan frecuentes antaño en Euskal Herria como en otros ámbitos, prácticamente han desaparecido de sus santuarios. Lo que afecta particularmente a los exvotos "terrestres". Porque en muchas ermitas de Bizkaia tan solo se conservan los de referente marino de algún valor artístico, tales como maquetas de embarcaciones, que penden del techo de las mismas; así como algún elemento pictórico *naif* que representa la salvación de un naufragio por la presunta intercesión de la advocación santoral correspondiente (Santa Águeda, en el barrio barakaldarra de Kastrexana, Nuestra Señora del Sokorro, en el de Pobeña, (Muskiz).

Un ejemplo arquetípico del profundo arraigo de la religiosidad popular y notable excepción es el santuario de San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo). Bajo la campana se localiza un relieve de San Juan Degollado enmarcado en un semicírculo dentado. Y en su interior se custodian las imágenes de la cabeza de San Juan en la quilla de una embarcación[146], y la Virgen del Carmen como pequeño mascarón de proa. Pero la devoción popular también está vinculada a los cinco cuadros representando embarcaciones en riesgo

(Artziniega, en Álava). Si los dos primeros están próximos a las rías de Urdaibai y al Kadagua (afluente de la Ría de Bilbao), los otros dos se sitúan respectivamente a 28 y 40 km. de la Ría y antiguo puerto de Bilbao; y aún más lejanos de puertos pesqueros como Santurtzi (48 y 60) o Zierbena (54 y 66); pero siempre en el ámbito litoral. En el de La Encina, existe hoy un único exvoto marinero, una defensa de pez sierra fechada en 1668, así como otras ofrendas efectuadas por "mareantes" de Sopuerta, Ontón, Muskiz, Castro Urdiales, etc. (ARMENDARIZ, 2009: 388).

[144] Cuya imagen o ermita se saluda cuando se deja el puerto y cuando se vuelve al mismo.

[145] Los exvotos son objetos que, a modo de ofrendas votivas, se efectúan a un santo/a o Virgen titular como expresión pública y prueba material de agradecimiento por un favor recibido, cuya donación había sido prometida previamente y expuestos en un lugar del santuario correspondiente, como alguna estancia al efecto o colgados de sus paredes. Algunos de referente marinero son iconográficos: fotografías o cuadros que reproducen plásticamente el accidente o situación de naufragio por el que el exvoto fue ofrecido; pero, sobre todo, maquetas de barcos. Hoy es más común realizar ofrendas de velas o limosnas (HOMOBONO, 1999: 93-94; RODRÍGUEZ BECERRA, 2000: 71-95).

[146] Además de las de San Pedro, San Pablo, San Antonio y Santa María.

de naufragar y a las maquetas de barcos colgados a modo de exvotos, ofrenda representativa del agradecimiento de los fieles que acudieron a este santo en demanda de protección. De este modo, cuando el estado de la mar amenazaba peligro, los marineros y pescadores locales realizaban la promesa de visitar el santuario. Allí hubo otros exvotos diversos, hoy inexistentes[147].

Ilustración 22
Exvotos marineros en el santuario de San Juan de Gaztelugatxe
Bermeo)

San Juan de Gaztelugatxe es, sin lugar a dudas, el *locus* sagrado más relevante de la costa vizcaina, con varias importantes romerías, y visitas cotidianas religioso-turísticas durante todo el año; porque también es uno

[147] Otrora "[…] las paredes del Oratorio se hallan adornadas con *ex votos* de acción de gracias a *Deun-Jon*, por las alcanzadas del popular Santo, por los navegantes, en los azares del mar" (OTZARRI, 1929).

de los parajes de mayor atracción turística de Bizkaia, por sus valores medioambientales y paisajísticos[148]. En él se superponen tres formas de culto diferentes, escalonadas a lo largo del verano, y vehiculadas a través de sendas romerías[149]. La primera a San Juan Bautista, como en otros muchos santuarios del orbe católico, el 24 de junio. La segunda se celebra el 31 de julio[150], con el traslado por monte –más de 20 km.– desde el pueblo de Arrieta de una imagen mariana hasta el santuario de referencia[151]. Probablemente por traslación en el calendario de la festividad de Santa Ana cuya festividad de celebró antaño.

La tercera romería[152] está dedicada, el 29 de agosto, a San Juan Degollado[153]. Tras la que existe una latente y heterodoxa devoción a la degollación de San Juan, cuya representación icónica es su cabeza cortada y

[148] En este entorno privilegiado de la costa, el 15.09.1963 y por iniciativa del Centro Excursionista Vizcaíno de Actividades Subacuáticas (CEVAS) se entronizó a 12 m. bajo mar y al pie del santuario de referencia, una imagen de bronce de Nuestra Señora del Begoña, patrona de Bizkaia, enmedio de un acto multitudinario. Seis años más tarde, junto a la carretera de Bermeo a Bakio, se emplazó un monolito memorial en recuerdo de cuantos fallecieron en la mar y reposan en la misma; con una dedicación especial a los *arrantzales* que perecieron en la galerna de 1912. Cuyo aniversario se conmemora anualmente, saliendo varias embarcaciones desde el puerto de Bermeo. El párroco de San Pelaio celebra un acto religioso en el precitado monolito; y, desde las embarcaciones, se procede a una ofrenda floral a la Virgen, depositando las flores en su trono submarino. Más que a la religiosidad popular tradicional, este acto se adscribe a la iniciativa asociativa e institucional.

[149] Marcadamente religiosas, sí, pero con fuertes componentes de tipo lúdico-recreativo, cívico y nacionalitario.

[150] Como sucede también, por ejemplo, en el ya citado santuario barakaldarra de Santa Águeda de Kastrexana.

[151] Se dice que en Arrieta hubo una epidemia, quizás de cólera, que produjo una gran mortandad. Su vecindario realizó la promesa de llevar la imagen de la Virgen local cada año hasta San Juan, desapareciendo así el mal. Actualmente se sigue realizando la procesión el día 31 de julio, con asistencia masiva del escaso vecindario local; que, desde comienzos de los setenta lo hace preferentemente en coches y autobuses, en lugar de hacerlo –como tradicionalmente- a pie o a caballo (ERKOREKA, 1981: 90). Una vez finalizada la eucaristía, los vecinos de Arrieta se dirigen hacia los aledaños de la iglesia de San Pelaio, donde celebran una comida de hermandad. Tras la cual algunos de ellos regresan en autobús junto con su imagen.

[152] Y principal desde el punto de vista religioso, aunque menor desde las dimensiones profanas de la festividad.

[153] Como el cuerpo de La Magdalena, se dice que la cabeza de San Juan fue trasladada, por mar, hasta Francia, a escasa distancia de La Rochelle; donde se erigió bajo su advocación una importante basílica en la que, según un relato medieval, la cabeza en cuestión es venerada y se ve reafirmada con innumerables milagros. Algunas crónicas medievales, que

servida en una bandeja. Dada la época de la fundación del santuario, en la que las reliquias y no las imágenes eran definitorias de su importancia, es plausible lo que afirman Henao y otros cronistas de que en el mismo son "veneradas ciertas reliquias de S. Juan Bautista"; probablemente las que se conservan en un relicario y se dan a besar el día de su fiesta (Erkoreka, 1991:129-133). La precitada imagen de Santa Ana se hallaba depositada fuera de la ermita, muy venerada por quienes no po-dían tener descendencia, dejándole ropitas de niño. Dicha imagen fue retirada en 1972, y desde 1981 se venera en una capilla de Bermeo. Pero el rito se ha transferido a otra imagen de la Inmaculada Concepción, ubicada en Gaztelugatxe (Arregi Azpeitia, 1987 b: I, 84).

Su área de influencia votiva y devocional se extiende no sólo a Bermeo, sino también a todas las localidades esparsas por las laderas del monte Sollube, entre la villa de referencia y las poblaciones de Bakio y Mungia, más otras como el valle de Txorierri. A San Juan Degollado, en particular, se le imploraba la curación de los dolores de cabeza[154]. En Gaztelugatxe se practica aún, a tal efecto, el volteo de la campana del santuario por tres veces, aunque el acto tenga ya bastante más de costumbre que de devoción (Arregi Azpeitia, 1987 b: I, 84-85).

En torno a este santuario existe una leyenda relativa a las huellas de San Juan, relacionada con la religiosidad terapéutica. De acuerdo con la misma, San Juan habría desembarcado en el puerto de Bermeo y danto tres pasos llegó hasta la ermita de referencia, dejando grabadas las huellas de su pie en varios lugares del camino. Se ha mantenido la sucesión de las huellas, que jalonan la peregrinación de los bermeanos al santuario y muchos ponen sus pies sobre ellas como medida de protección (Arregi Azpeitia, 1987 b: I, 85 y 1999: 150, 253; Erkoreka, 1999: 19).

Tanto en Bermeo como en su entorno comarcal se acude a otros santuarios. Hasta la década de los setenta el día de San Roke era de especial devoción para los *arrantzales*, quienes realizaban "día de bandera", dejando sus faenas en la mar para celebrar la fiesta, residualmente religiosa y profana (Erkoreka, 1981: 93-94). A la ermita de esta advocación, sita en el lugar denominado Tonpon, se acudía en rogativa por cólera u otras en-

nos refieren el descubrimiento y la presentación de la cabeza del Bautista en la población de referencia, el año 1010, no dejan por ello de poner en duda la autenticidad de la reliquia.

[154] Dejándose en la ermita un objeto que hiciese referencia a ella; los hombres una txapela y las mujeres un alfiler. También se recurre a este santuario por otras muchas patologías (ERKOREKA, 1981: 83-101; 1999: 17).

fermedades epidémicas. Así, a mediados del siglo XVIII, al novenario debía acudir un hombre de cada barco, so pena de multa de dos ducados. Actualmente, la festividad se ha visto despojada de su dimensión religiosa y convertida en fiesta de la calle Santa María[155] (Erkoreka, 1981: 93-96).

Existen en la comarca y ría de Urdaibai otras ermitas especializadas en distintas dolencias, sin que nos conste que a ellos acudieran gentes de mar de Bermeo, lo cual es muy probable. Esta red de santuarios comarcales ofrecía una especialización para muy diversas patologías.

Entre los rituales específicamente marítimos, están los de bendición de la mar y/o de protección y petición de buena pesca. Las embarcaciones, al igual que los aparejos de pesca, eran objetos de bendición contra las tempestades, con objeto de obtener buenas costeras[156] (Arregi Azpeitia, 1999: 320-325; Amand, 2011: 204). Bendiciones también de embarcaciones nuevas y/o de aparejos de pesca en aguas vecinas de San Juan de Gaztelugatxe[157] (Bermeo) donde, además de exvotos marineros. en forma de maquetas de barcos suspendidos del techo, cuadros de referente pesquero, etcétera., existen ritos y costumbres vinculados con la pesca y la navegación, recibiendo aún las visitas de *neskatillas* o grupo de familiares que acuden para rogar una buena pesca, fundamentalmente al comienzo y final de la costera del bonito. Los barcos pesqueros, cuando salen a esta campaña, vienen hasta las proximidades del peñón donde se asienta el santuario, haciendo sonar sus sirenas, y dando tres vueltas ante el promontorio.

---

[155] Donde se coloca, como en sus homólogas locales, una pareja de *postisuek* o grotescos muñecos, así como tiras de banderines. También se celebra romería en la Atalaya, con comida celebrada por grupos amicales o familiares.

[156] Rituales pretéritos constatados en las ermitas de Nuestra Señora de Ondiz (Leioa), El Sokorro (Pobeña), adonde acudían antaño los pescadores o sus familias con ofrendas en especie e implorando protección, tocando al efecto las campanas. Y, con rituales similares, en Andra Mari de Agirre (Gorliz), etc.

[157] Un sacerdote o fraile bendice cada nueva embarcación, recorriendo sus dependencias, aspergiéndolas con agua bendita y haciendo cruces en las mismas. Finalizada la ceremonia la embarcación traza tres círculos por la mar en torno al islote, llevando el barco el "ramillete de San Juan" sobre una sartén, a la que se prende fuego, arrojándose después sartén y ramillete por la borda, así como algunas monedas, para propiciar la buena suerte del nuevo barco (ERKOREKA, 1999: 15 y 2003: 327). O las bendiciones de aparejos de pesca, celebrados en ermitas litorales. Además está el aspecto lúdico de estos rituales. Antaño, en Bermeo, se celebraba el inicio de la construcción del barco con una comida, a la que acudían los precitados trabajadores. Después, las futuras *neskatillas* de la embarcación, depositaban en un agujero practicado en el pie de roda de ésta un *kutun* (amuleto), con medallas o escapularios de la Virgen del Carmen o de santos/as, más monedas de plata. Con objeto de preservarla del *begiskune* (mal de ojo) y de propiciar su suerte (APRAIZ, 2003: 293-294).

Los pescadores bermeanos, cuando cruzaban por delante de la ermita de Kurtzio (Santa Cruz y Santa Marina), miraban hacia ella y se santiguaban rogando su protección. Una tradición local afirma que debajo de su altar mayor se encontró una figura de piedra sin cabeza, que solía sumergirse en la mar, para obtener buena pesca (Arregi Azpeitia, 1999: 323). Estos mismos pescadores acudían ante una hornacina con la imagen de la Virgen en el caserío Justu, barrio de Demiku (Deminigus), sobre el puerto y colindante con el municipio de Mundaka. Adosada al caserío citado hasta el siglo XIX se hallaba situada la ermita de los Santos Justo y Pastor[158]. Los *arrantzales* rezaban y encargaban rosarios a la vecina del caserío, para después recalar en el txakoli de Fradue, en el mismo Demiku. Construida, hacia 1918, la ermita de Kandelaria o *Kandelarijje* en este barrio[159], que sustituyó a la anterior, algunas mujeres de marineros amenazaban a la imagen de San Antón, allí existente, afirmando que si no había buena costera del besugo, le tirarían de las barbas. Dicha imagen subsistió hasta la primera reconstrucción de la ermita, inaugurada y abierta al culto el 5.04.1934 (Arregi Azpeitia, 1987 b: I, 86-87, 104, 106-107).

También en el puerto de Santurtzi se celebran algunas prácticas rituales de religiosidad popular. Como los objetos que llevan consigo algunas embarcaciones, principalmente de artes menores; adscritos a la religión oficial puesto que el ritual de bendición de "imágenes sagradas" y estampas por el sacerdote se desarrolla al término de la festividad patronal de la Virgen del Carmen, para ser emplazados en lugares destacados del barco (cabina o mástiles mayores). O los ramos de laurel, bendecidos durante la misa del Domingo de Ramos por iniciativa de cualquier miembro de la tripulación, y que después se colocan en los mástiles más altos de los barcos "de artes mayores". Ambos con objeto de propiciar la buena suerte en la mar y las capturas abundantes. Oficiados por los representantes del culto oficial, pero utilizados popularmente en el marco pescador; rituales que inciden tanto sobre la realidad material (capturas, embarcación) como la invisible de su valor inmaterial y popular. En cual-

[158] Las primeras citas documentadas son del siglo XVII. De ellas se desprende que el Ayuntamiento de Bermeo iba en romería a las ermitas de la Magdalena de Izaro, a la de San Juan de Gaztelugatxe y a esta de San Justo y Pastor, con ánimo de efectuar actos de jurisdicción (A. M. Be.: Exp. nº 1. Libro de actas.13.07.1687, fol. 85).

[159] De la Advocación de Nuestra Señora de la Purificación. Eclesiásticamente pertenece a la parroquia de Santa María de la Asunción, de Mundaka, pese a su adscripción civil a Bermeo.

quier caso el pescador de Santurtzi está seguro de ser escuchado, mediante estas prácticas de religiosidad popular (Rubio-Ardanaz, 2006: 230, 233; 2010 [1997]: 370-376).

En la colina de Ondiz (Leioa) donde se levanta la ermita de Andra Mari, hasta tiempos recientes, acudían pescadores del entorno con ofrendas en especie antes de salir a la mar, solicitando de la Virgen protección y buena pesca. En la ermita de San Pedro de Atxerre (Ibarrangelua), el sacerdote bendecía la sal que las mujeres de los pescadores arrojaban en las cubiertas de los barcos, con el fin de obtener buenas capturas (Arregi Azpeitia, 1999: 241, 321-322).

Ilustración 23
Hornacina del arco de San Juan
(Bermeo)

Asimismo existen hornacinas de advocaciones vinculadas específicamente a la mar, o simplemente a los vecindarios del callejero prototípicamente *arrantzale.* Su escaso culto cotidiano es compensado por su puntual

activación festiva, cuando existe[160]. Celebración de ceremonias litúrgicas (misas, bendiciones, exposición de reliquias o exvotos, embarcaciones en miniatura, etcétera, en los citados templos o en su entorno. O bendición del propio mar (Amand, 2011: 208).

Todas estas prácticas se derivan, en última instancia, del voto o promesa[161] efectuado cuando peligra la salud, la vida o los intereses del propio interesado o de los suyos; con tal motivo, aquél o alguien del entorno familiar efectúa la promesa de acudir en peregrinación a un determinado santuario, preferente pero no necesariamente el día de su festividad, para rogar por su curación o la salvación del accidente, o dar gracias por su integridad ya restaurada y en grupo. Lo habitual es que las formulen y cumplan las mujeres, como representantes del resto de la familia o de la embarcación (Rodríguez Becerra, 1989 y 2000: 163-164; Sanchis, 1997: 61; Armendariz, 2009: 381). El cumplimiento de la promesa se materializa, principalmente, a través de dos tipos de prácticas: las que implican el contacto directo con la imagen y/o reliquia, que santifica al romero (Mariño Ferro, 1987: 169, 190); o bien las ofrendas votivas, exvotos, oraciones, sufragio de misas y participación en la liturgia. Este tipo de prácticas, cada vez más minoritarias y en rápido declive desde hace cuarenta años, huyen de las multitudinarias repeticiones dominicales de las romerías para refugiarse en la jornada más intimista de la festividad litúrgica[162]. Ha perdurado la práctica más estandarizada y universal en el orbe cristiano de la ofrenda de velas o cirios encendidos, sustituidos a veces por lampararios eléctricos accionados mediante la introducción de monedas.

Algunos exvotos no marinos atestiguan la relación existente entre significante y significado[163]: Los marinos son iconográficos: fotografías o cuadros que reproducen el suceso situaciones de peligro y/o de naufragio

[160] Como *Madalena* de Baztarre, y otras muchas, en Bermeo, etc. (ERKOREKA GERVASIO, 1982: 351-376).

[161] Existiendo los exvotos gratulatorios, propiciatorios, superrogativos y ornamentales. Entre los objetos marinos los hay en maqueta, o tridimensionales, pictóricos o bidimensionales y ornamentales de la vida cotidiana en la mar (redes, remos, campanas de barco, etc.). Más las maquetas fabricadas por los entusiastas de la cultura marítima durante estos últimos años (ARMENDARIZ, 2009: 383-387).

[162] Como lo evidencian mi propio trabajo de campo y publicaciones (HOMOBONO, 1989 a y b, 1999, 2004, 2009 b, etc.), así como el inventario de las ermitas de Bizkaia (ARREGI AZPEITIA, 1987 y 1999). En romerías marítimas como las San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo), he visto, respectivamente 202 velas. Más que en romerías de montaña.

[163] Muletas, bastones y aparatos ortopédicos; reproducciones de piernas, manos y brazos en madera, cera o plata; cabello femenino; ropas, hábitos, lazos, alfileres y escapularios relacionados con el periodo de dolencia padecida.

por el que fueron ofrecidos, placas con inscripciones, etcétera. También maquetas de barcos o salvavidas, muy frecuentes en santuarios marineros (Homobono, 1999: 93-94; Arregi Azpeitia, 1999: 232-233, 246 y 283; Rodríguez Becerra, 2000: 71-95).

Ilustración 24
Ofrenda de velas durante la romería de San Juan de Gaztelugatxe

Los exvotos, que fueron tan frecuentes antaño en Euskal Herria como en otros ámbitos culturales, prácticamente han desaparecido de sus santuarios[164], con inclusión de los marítimos, particularmente en Bizkaia[165].

[164] A partir de los modelos pastorales emanados del Concilio Vaticano II, pretendiendo la total eliminación de supersticiones populares (ARMENDARIZ, 2009: 381).

[165] El de Nuestra Señora de la Antigua, en Orduña, conserva los de tipo más artístico en una capilla, en la que se exponen pinturas *naifs*, fotografías, maquetas de barcos, algún miembro en cera, etc. En 1883, el P. Uriarte decía que "aun en el templo nuevo abundan *ex-votos* de época más reciente, con dos banderas y una fragata en simulacro de tiempos

El propio celo institucional de los curas vascos, desechando como supercherías o elementos de mal gusto estas expresiones de fe popular, condenó a la hoguera unos y donó otros a instituciones hospitalarias durante las restauraciones efectuadas entre 1955 y 1975. Actualmente es más frecuente ofrendar velas y limosnas en metálico, a menudo para encargar misas en el santuario respectivo. Esta situación contrasta vivamente con la admisión de exvotos y su exposición en santuarios de diversas autonomías españolas. Si se salvaron algunos exvotos marineros, y no otros, se debe a su acentuado aspecto decorativo.

2. CELEBRACIONES FESTIVAS DEL CICLO ANUAL

En muchos puertos del litoral vasco se celebran eventos festivos conmemorativos de acontecimientos históricos y/o memoriales relacionados con la mar, de tipo recurrente, como parte del ciclo festivo anual), integrantes del patrimonio inmaterial o simbólico[166]. También se están organizando nuevos eventos: entre ellos están la conmemoración del aniversario de la Galerna de 1912 en Bermeo (2008 a 2015), el *Sardinera Eguna* (Santurtzi, d. 2014), el *Kofradia Eguna* (Portugalete, d. 2015), etcétera. Estos eventos festivos -patrimonio marítimo inmaterial- sirven como divulgación de hechos o de homenaje a sus protagonistas, sin olvidar su aspecto turístico, de atracción de visitantes y de promoción de la nueva imagen

atrás […]" (ARREGI AZPEITIA, 1999: 232 y 246). Hoy tan solo queda, de referente marítimo, una concha de molusco del Pacífico, utilizada como aguabenditera (ARMENDARIZ, 2009: 395). En el de Santa Águeda de Kastrexana, donde estuvo representada una profusa gama de los mismos, solo se conserva el cuadro representando a un bergantín en trance de hundimiento (HOMOBONO, 1999: 94); existiendo otro perteneciente a idéntica tipología en la ermita de Nuestra Señora del Sokorro (Pobeña). En otras ermitas o iglesias del litoral occidental de Bizkaia tan solo restan las maquetas de embarcaciones, que penden del techo de las mismas. Como dos modelos de fragata y otro de goleta en la bóveda de la iglesia de los P. P. Trinitarios de Algorta; la fragata artillada procedente de la iglesia de Olabeaga; y los exvotos marinos que cuelgan del interior del Santuario de San Juan de Gaztelugatxe: tres barcos votivos u ornamentales en la nave central; cuadros de la Galerna de 1912, de la batalla de Matxitxako, del pesquero bermeano *Ortube*; y otras imágenes y decoraciones de referente marítimo en el altar y a lo largo de los muros (VV.AA., 2010: 155-165). Otros exvotos marítimos, en óleo o en maqueta, se conservan en la Basílica de Begoña, en diversos museos y en otros templos (Zierbena, Sopelana, etc.).

[166] De la batalla de Matxitxako en la Guerra Civil o de cada aniversario de la entronización de Nuestra. Señora de Begoña en el fondo marino entre este cabo y el islote de Gaztelugatxe.

local, vinculada a un pasado marítimo base de una nueva forma de entender la maritimidad.

A lo largo de este segmento litoral, y de sus diferentes localidades, se encuentran diversas manifestaciones festivas, relacionadas con la mar en mayor o menor medida. Unas tradicionales, pertenecientes al ciclo anual, como las patronales, romerías, carnavales, de cofradías y de inicio de campaña de pesca, con su correlato de comensalía. Y también nuevos eventos festivos, asociados con expresiones feriales, alimentarias y comensalísticas pero que, asimismo, presentan facetas recreativas, identitarias, sociables y de animación sociocultural.

Aunque en los ámbitos litorales del Abra y Uribe-Kosta tan solo pueden calificarse como parcialmente pesqueros los puertos de Santurtzi y Zierbena, mientras que otros –Portugalete, Algorta, Plentzia– en minoría y, más allá, Bermeo en aquella categoría, se les puede aplicar lo que un informe de 1916 ya generaliza al conjunto de las festividades de los puertos vizcainos Los pescadores celebraban fiestas con "cucañas, regatas y otros festejos" durante varios días. Peregrinaciones a ermitas para venerar imágenes, en ocasiones encontradas en la mar, con baile campestre, comida y regocijo popular que sigue a la función religiosa (Rodríguez Santamaría, 1916: 121-122).

9

ARATUSTIEK - CARNAVALES

RELACIONADOS en Bermeo con la rendición de cuentas de las embarcaciones, población donde salían cuadrillas de disfrazados (*marroz jjantzize*) con media cara pintada, realizando pantomimas en la costera plaza de Lamera; también, incluso hoy, se consumen tostadas, y bermeanos disfrazados acudían a Mundaka el día de Kandelaria, 2 de febrero, y hoy el domingo de Carnaval. Los tres días de Carnaval eran *etxegun* para los pesqueros de Bermeo. Las Ordenanzas Municipales de Policía de 1901 proporcionan, indirectamente, alguna noticia sobre el pretérito Carnaval bermeano. Se permitía llevar disfraz y careta hasta el anochecer, pero no celebrar bailes de máscaras y caretas los días y noches de Carnaval (A. M. B.: leg.9, 16-1, 1254). Asimismo, la Banda Municipal de Bermeo actuaba, de acuerdo a su Reglamento, a mediados del siglo XIX (1853) y a comienzos del siglo XX, los tres días de Carnaval por la tarde, en el kiosco de Parque de Ercilla (A. M. B.: leg. 12, 1254, p. 22; leg.: 1137 (1853).

Aún hoy en la vecina Mundaka, donde se ha celebrado el Aratuste ininterrumpidamente tienen lugar los vistosos *Aratuztiek* (carnavales), por *atorras*[167] que recorren el pueblo y su zona portuaria revestidos de disfraces de impoluto blanco -camisa y pantalón, dos enaguas blancas de lino –en cintura y hombros– y enmascarados por una funda de almohada. Hasta los tiempos de la prohibición salían sin formar grupo, divirtiéndose por su cuenta. Tomás Eguillor los organizó y musicalizó, formando una estudiantina –unos 150 en 2015 y 2016– que interpreta melodías, rondas o pasacalles, de tipo festivo y/o satírico. Cada año se incorpora una nueva[168].

La fiesta, que se celebraba el 2 de febrero, festividad de la Candelaria y los tres días anteriores al miércoles de ceniza[169], actualmente tiene lugar

[167] Vocablo que sirve para designar tanto al conjunto del disfraz como al disfrazado, a quien también se conoce por *marrau (máscara)*. Aunque hoy se prescinde de ésta, sustituida por bigotes y perillas, tiznados con carboncillo.

[168] En algunas de ellas se hace referencia a carnavales de ciudades litorales, como Venecia o Lisboa, remeros o regatas. Aunque la más famosa, sin lugar es la denominada *Aratuste*, compuesta para la fiesta de 1960.

[169] En Mundaka, este día se celebraba el Entierro del bacalao, con cura y monaguillos.

solo el domingo de Carnaval. A partir de la Plaza Mayor, la comparsa o estudiantina de *atorrak*[170], dirigidos por un director, vestido de etiqueta y con chistera, y provistos de diversos instrumentos de cuerda y acordeones, dan una vuelta completa al pueblo –de 12,30 a 14,30 h.–, seguidos por numeroso público.

Ilustración 25
Detalle de la comparsa de *Atorrak*

La secuencia final, que aquí más nos interesa, es la bajada de la comparsa al puertecito (Portutxu) y al anejo barrio pesquero cuando, en un ambiente plenamente marinero[171], y tras su director, pasan en fila india

[170] En la que se mezclan concejales, profesionales –de la mar o no–, pescadores y remeros de trainera; como corresponde a este complejo pueblo, que una vez fue preferentemente pescador y *baserritarra*. Unos 150 en total.

[171] Anque "desmaritimizado" en el sentido que la pesca residual ha sido sustituida por el surf, practicado por aficionados de todo el mundo, que quieren aprovechar su, al parecer, irrepetible ola. Más amarres deportivos.

sobre el borde del malecón del Artza, bordeado las aguas sin dejar de cantar. Lo que sigue es ir de bares y subirse por los balcones a "robar" tostadas, que han dejado preparadas en bandejas las *etxekoandres* (amas de casa), en sus balcones. Este es el carnaval tradicional que, en Bizkaia, despierta más aceptación por parte del público[172].

Ilustración 26
***Atorrak* en el Portutxu de Mundaka**

En las últimas décadas del siglo XX, a los *atorrak,* les ha surgido una réplica femenina, las *lamiak.* Mediada la tarde, hacen su aparición unas cien mujeres disfrazadas con una larga saya negra de amplias mangas, ceñida a la cintura con un cordón de cascabeles, con la cara tiznada de blanco, los ojos con un cerco negro y la boca roja, más larga melena blanca. Salen a las calles a partir de las 18 h. en grupo ululante, como co-

[172] De Mundaka, de Bermeo, de Bilbao, de Gernika y de otros lugares.

rresponde a estos personajes legendarios. Pero que también tienen directora, y a sus canciones suman música bailes en una ronda llena de color (Feliu Corcuera, 1987: I, 131-139; Homobono, 1992/93). Por último, recorren las calles de Mundaka otros enmascarados, sin formar parte de ninguno de ambos grupos formalizados.

El Entierro de la Sardina en el de Portugalete, está atestiguado desde finales del siglo XIX. Los pescadores se reunían al efecto en un *txakoli,* vistiendo altas botas, ropas de agua y sueste. Celebrándose el Miércoles de Ceniza que ponía fin al Carnaval. El cortejo salía de noche, precedido por varios faroles. Después venía un ataúd, llevado a hombros de cuatro marineros, sobre el que iba adherida una simbólica sardina. A ambos lados iban otros cuatro marineros, y otro con un bichero a guisa de báculo, haciendo sonar a intervalos sus grandes esquilones[173], e imprimiendo un tono lúgubre a la comitiva. Detrás de la misma los marineros entonaban cantos funerarios[174] (Saavedra, 1967: 255-256). Actualmente, y desde 1978, se celebra una rememoración de este acto, desde el cantón de la Iglesia hasta la Plaza del Solar –donde se quema– al atardecer por una comparsa integrada por varios coros locales disfrazados ellos con la típica ropa amarilla de agua de los pescadores, portando sendos faroles. Encabezada la comitiva por una cruz y la campanilla del *Avlona*, seguida por un ataud transparente con una sardinita y por una gran sardina personalizada, el grupo de plañideras enlutadas y los hombres. La canción es la tradicional, interpretada por los/las participantes. Este acto sigue a un Carnaval convencional, con desfile de cuadrillas, a lo largo del domingo precedente.

También se celebra *Entierro de la Sardina* en los Carnavales de Bilbao, recorriendo su comitiva el espacio público del Casco Viejo, entre las plazas Nueva y de Arriaga (Homobono, 2013); protagonizado por el grupo teatral *Deabru Beltazk*. Algorta celebra sus propios carnavales en torno a la zona de San Nicolás (Puerto Viejo).

En Santurtzi y por Carnavales se formaban cuadrillas masculinas y femeninas, cada cual por su lado, que hacían lo posible por no verse ni hablarse la semana anterior al domingo de Carnaval, con objeto de mantener el anonimato. Los hombres se vestían con la ropa de aguas de ir a la

[173] Y se tocaba una campana rescatada del naufragio del barco inglés *Avlona*, en la barra de Portugalete (1901).

[174] *Una cruz, una palma y un sepulcro,/ estos son los instrumentos funerales,/ la mansión donde todos son iguales/ y que estamos obligados a seguir* […]*". / "Pobre sardina,/ qué muerta estás,/ al cementerio/ te han de llevar.*

mar, con el sueste bien calado, o bien se disfrazaban de piratas o de señoritos. Mujeres y chicas se vestían confeccionando los trapos viejos de casa. Todos/as usaban antifaz o careta. Al término del baile, poco antes del toque de oraciones y tras la última jota, se quitaban las máscaras. También había cuadrillas de *mascaritas* bien caracterizadas que amenizaban la fiesta. Como la Rondalla de los *Cíngaros de Hungría,* provistos de guitarras, acordeones y panderetas.

Ilustración 27
Comitiva del Entierro de la Sardina
(Portugalete)

Para el Entierro de la Sardina, el Miércoles de Ceniza, se reunía un numeroso grupo de jóvenes en Mamariga y, cuatro de ellos, portaban sobre sus hombros un pequeño ataúd de cristal, dentro del que habían depositado

una sardina gallega, colocando sendas lamparillas en sus cuatro esquinas[175]. Se dirigían hacia el centro del pueblo, parando de vez en cuando para cantar las estrofas rituales, finalizando junto al puerto anejo a la iglesia. Allí se descubrían, cogían la sardina y la lanzaban al mar (Urtiaga, 1978: 206-210).

El recuperado Carnaval Marinero de Santurtzi (Bizkaia), consiste en un desfile-bajada vespertina (d. 2005), que potencia la tradición marítima del municipio. Se celebra por grupos, de disfrazados[176]: vikingos, gondoleros, calamares, caballitos de mar…

En la portuaria villa de Plentzia también existió la festividad del Carnaval[177]. Estos días la gente se disfrazaba. Pero en puertas de su prohibición durante la dictadura primorriverista, ya apenas se celebraron estas fiestas: "unas cuantas comparsas, cuatro disfraces" y poco más[178].

[175] En este Entierro el resto llevaba velas encendidas, remos y bicheros que usaban para golpearlos sobre el suelo, mientras sonaba la campana de mano, y para seguir el ritmo de la canción, análoga a la de Portugalete.

[176] Hasta 37 "normales" y otros de referente marinero, en 2015; y algunos menos, debido a la lluvia, en 2016.

[177] En 1877 la gente se disfrazaba, realizándose una fogata y colocando ramas de fresno formando arcos en los balcones de las chicas (HORMAZA, 1985 c: 47). Festividad bastante animada en 1892, con la juventud y numerosos enmascarados divirtiéndose por las calles, especialmente en la Plaza. Actuación de la comparsa *La Astronomía* en Casino, y serenata de recuerdo para los náufragos. Baile de gala en el Casino *Aurrerá* el martes, en 1914 y 1922; a cuyo salón de festejos asistieron "lo más florido de las bellezas de Bilbao, Las Arenas y Algorta" (DEL BUSTO Y MANDALUNIZ, 1992: 22, 101, 113, 153, 202).

[178] En suma, a diferencia de los anteriores, predominantemente burgués, ajeno a lo marítimo, y ya extinto.

10

FIESTAS PATRONALES DE LAS POBLACIONES, BARRIOS Y CALLES

1. BILBAO. SUS ORÍGENES: LA SEMANA GRANDE

LA *SEMANA GRANDE*, principal fiesta del Bilbao decimonónico, se celebra desde 1849, tras el domingo siguiente al 15 de agosto –festividad de la Virgen de Begoña–; careciendo, sin embargo, de referente patronal. Porque era, sobre todo, una estival *Semana de Corridas* de toros; si bien su contenido festivo no se agotaba en lo taurino. Porque representaciones teatrales, bailes, iluminaciones, fuegos de artificio, música, *txosnas* (tabernas improvisadas), y –por lo que aquí nos concierne– juegos sobre barcos engalanados, completan el variopinto mosaico de diversiones públicas. Ya en 1842 hubo corridas durante cinco días y otra jornada para cucañas en la Ría (Labayru, 1972: VIII, 175). A mediados del siglo, el día de Vaco, paréntesis jocoso y sociable entre corridas, condensa un apretado programa de regatas, cucañas, paseo de los gigantes –sobre barricas– por la Ría y otros festejos no náuticos (Gortazar, 1966 [1920]: 250-254 y 282-289; Orueta, 1952: 118, 124; Arriaga, 1994: 140-146, 185-188).

Las restrictivas ordenanzas municipales reservaban el centro de Bilbao para las funciones políticas y de sociabilidad de la burguesía. Mientras que para la juventud de las clases populares –obreros, marineros, costureras, cargueras de los muelles, etcétera– quedaban las romerías y fiestas de las anteiglesias vecinas. Tras el paréntesis de la última guerra carlista, y liquidadas con su desenlace las últimas resistencias de la sociedad tradicional, la Villa comercial y su entorno emprenden decididamente el camino de la revolución industrial, cuyo despegue había sido truncado por aquélla. La *Semana Grande* se revitaliza. Ya en 1876 y años siguientes su

programa de festejos incluye música callejera, regatas de traineras[179], cucañas en la Ría y en el Arenal, gigantes y "enanos", conciertos públicos en el Arenal, bailes, fuegos artificiales, partidos de pelota en los frontones de Abando y de la Amistad y, por supuesto, corridas de toros (Corella, 1975: I (IX), 734-735). Con gran asistencia de veraneantes y forasteros[180].

Y el despegue económico se traduce en la organización de fastuosos festejos marítimos: como la gran *Fiesta Veneciana* de 1879: el paseo del Dux con una flotilla de góndolas surcando la Ría –ornamentada con guirnaldas y profusamente iluminada "a la veneciana"– entre el puente de San Antón, la Plaza Vieja y Uribitarte. Con lanzamiento de cohetes y *chupines,* y con un público de 20.000 espectadores en ambas orillas de la Ría. Un carruaje tirado por dos caballos y ocupado por damas "venecianas", paró a la puerta del Dux. Llegando hasta Atxuri y dirigiéndose todos a ocupar sus puestos en las doce góndolas y en el Bucentauro, empavesados y alumbrados con farolas. El Bucentauro era una góndola adornada con el alado león y demás símbolos de Venecia; presidido por el Dux, llevaba consigo un fastuoso acompañamiento[181]. En cuanto al resto de las góndolas, iluminadas por farolillos, daban escolta a la regia comitiva[182]. Una vez llegada la flotilla a la isla de Uribitarte, desembarcando junto al improvisado palacio oriental, éste fue quemado tras vistosos fuegos artificiales. El retorno estuvo acompañado por el clamor popular y un globo Mongolfier (Corella, 1976, II (X): 461-463).

---

[179] En 1876 y otros muchos años posteriores, se celebran regatas de botes en las fiestas de Bilbao (GAGO, 1995: 460).

[180] También se incorporan espectáculos de índole cosmopolita y *barracas* (atracciones), que se instalan en el recinto ferial, desde las riberas del Arenal y la Sendeja hasta el Campo de Volantín (CORELLA, 1976: II (X), 257-258; 445-446, 458-462, 622-625; ETXABE, 1920: 21-22; ORUETA, 1952: 118-119).

[181] De próceres, damas, patriarca mitrado, cardenales, esclavos africanos, pajecillos, pajes palotino, de honor y portadores del *corno*, de la espada y del dosel del Dux, esclavos negros y alabarderos.

[182] La primera la ocupaban abanderados, heraldos y pajecillos. Seguía a aquélla otra con soldados y su capitán. La tercera conducía a una banda de música interpretando "Lucrecia Borgia". La cuarta embarcación la ocupaba la "embajada turca", más damas y pajecillo; y en las siguientes marchaban sus homólogas griega y española. La séptima góndola la ocupaba la nobleza veneciana, próceres y damas con su correspondiente pajecillo. Seguía la octava góndola con el Consejo de los Diez e inquisidores; y tras ella la novena, que precedía al Bucentauro, con abogados y senadores. La góndola número once conducía al gran canciller, pajes de honor, maestrantes, artistas, escuderos, etc. La doceava, con treinta músicos, cantores del orfeón y niños de coro, interpretando al unísono diversas barcarolas. Cerrando el cortejo fluvial la góndola de respeto, tripulada por gondoleros.

En cuanto a estos festejos marítimos en la Ría, marcó otro hito la *Fiesta en el Nilo de los faraones* (1880), con una flota "egipcia" de seis naves lujosamente adornadas, que siguió idéntico itinerario que la del Dux[183], la noche del 28 de agosto (Corella, 1976: II (X), 625-626).

El 25 de agosto de 1894 se repetiría otra gran fiesta marítima, con la reconstrucción de la góndola del primitivo Consulado de Bilbao surcando las aguas de la Ría[184]; y llevando a bordo antiguos regidores del Consulado, con el prior de la Casa de Contratación en cabeza, precedidos de los trompeteros de la Villa y seguidos por pajes portadores de las insignias y del libro de las Ordenanzas de Bilbao (Corella, 1978: IV, 747).

En 1905 la *Gran Fiesta de la Ría* (1905)[185], proyectada para el 26 de agosto, hubo de aplazarse hasta el 27 a causa de la lluvia. Asomándose varios miles de personas de la Villa a la Ría, junto con numerosos forasteros. Ambas orillas estaban iluminadas con farolillos a la veneciana. Se dispararon bombas, voladores y la comitiva se puso en marcha con seis artísticas naves, representando un glorioso episodio de la historia de Roma (Corella, 1978: IV, 583-584).

Hacia el término del siglo, estas cabalgatas marítimas son sustituidas por *Batallas de Flores* y *Juegos Florales* en el Ensanche (Corella, 1977: III (XI), 1978: IV (XII), 288, 364; 1979: V (XIII), 189, 412). Por lo demás, el programa festivo estival no experimenta grandes cambios, con las corridas como festejo nuclear y las barracas instaladas en la nueva Gran Vía. Comienzan a organizarse regatas de vela en el Abra, expresión de la gran burguesía naviera, organizadas por el *Real Sporting Club de Bilbao*[186] y presenciadas por el rey Alfonso XIII[187]. En 1913, en la Ría y frente al Arriaga y a la estación de ferrocarril, dos equipos portugalujos, juegan un novedoso partido de *water-polo* (Saavedra, 1967: 225).

---

[183] Seguida por otra embarcación decorada al estilo Luis XVI y una comitiva de barcos japoneses. Más una barca con el Orfeón de Bilbao y otras engalanadas (CORELLA, 1977: III (XI), 747).

[184] Celebrándose, el día precedente, regatas de bateles de cuatro remos, traineras de doce y de velocípedos.

[185] Los simulados personajes históricos, unos 250 hombres vestían trajes de gran valor. En las góndolas que abrían y cerraban el cortejo iban las bandas de música.

[186] El *Real Club Marítimo del Abra* fue fundado en 1898 en Las Arenas (Getxo). El *Real Sporting Club*, desde 1902 comenzó a organizar regatas internacionales. Ambos clubs se fusionaron en 1972.

[187] En 1904 desde el yate del senador e industrial Martínez de las Rivas; y en otro al año siguiente, donde en 1908 recibió al magnate nacionalista Ramón de la Sota. A partir de 1912, el monarca participa activamente en las regatas, obteniendo el primer premio con su balandro *Hispania*; y asiste a las mismas por lo menos hasta 1924.

Habrá que esperar a las décadas interseculares para que la fiesta incorpore elementos tradicionales y populares[188], pero es el progreso técnico quien imprime su sello a las fiestas. La *Cabalgata Eléctrica* de 1910 constituye una alegoría de los tiempos modernos. Durante el franquismo, estas fiestas eran organizadas por el Ayuntamiento en espacios cerrados de carácter elitista; sin participación popular, salvo la del pasivo consumismo de un público ávido de esparcimiento y espectáculos[189].

Lutxana venció en la Ría de Bilbao en las dos regatas clasificatorias disputadas en 1940. La primera de bateles y la segunda de botes. En la regata de bateles se impusieron, por delante de Santurce y Raspas. En la de botes ganó a Kaiku y Portugalete. En la prueba final, disputada pocos días después, se alcanzó el mismo resultado, venciendo Lutxana a sus rivales[190]. En 1941 nuevamente se celebraron regatas de bateles en la ría de Bilbao. Con seis participantes en la regata clasificatoria. Quedando como ganador Algorta, seguido por Lutxana, Raspas, Lutxana III, Kaiku y Lutxana II. La prueba de honor, celebrada el 23 de agosto, fue ganada por Lutxana, que entró por delante de Algorta y de Raspas. Estas localidades continuarían participando en las regatas de bateles en los años posteriores, aunque la mayoría de triunfos a partir de entonces serían para Santurtzi, y desde su fundación para Iberia (Sestao).

2. Eclosión de la Aste Nagusia

La transición política posibilita la reconstrucción de la sociedad civil de Bilbao y, una de sus primeras manifestaciones es la reconquista del espacio púbico que se produce en 1978 con la reinvención de la *Aste Nagusia*, la primitiva *Semana Grande* de agosto. Cristalizando una comisión mixta paritaria del ayuntamiento y de las comparsas, agrupaciones de carácter festivo de diversos barrios de Bilbao o representativas de diversas sensibilidades sociopolíticas de la época. Las cuales, en su proceso de formalización constituirían, en 2002, la federación *Bilboko Konpartsak.* Estos 29 colectivos son el principal agente festivo de la *Aste Nagusia*, que dinamizan la fiesta a través de las *txosnas* de El Arenal, presentando un programa de

[188] Verbenas en la Plaza del Mercado y en los barrios, así como, cucañas, regatas y pelota.
[189] Como teatro, ópera, circo, corridas de toros, combates de boxeo, folklore vasco, fuegos artificiales y las *barracas*, más regata de bateles como festejos más significativos.
[190] Se salía desde el puente del General Mola hasta la Universidad o la curva de la Salve, con una sola ciaboga.

festejos paralelo al oficial. Propugnan un modelo de fiesta participativo y no sólo organizado por las instituciones.

2.1. Espacios públicos festivos

Para no dispersar los espacios festivos se decidió centralizarlos en la zona del Casco Viejo y del Arenal, núcleo originario de la Villa, convertido en centro neurálgico y multifuncional de las reinventadas fiestas. El ritual de reapropiación de los espacios públicos de la ciudad se desarrolla sobre un espacio no homogéneo y, por tanto, la distribución espacial de los diferentes festejos tampoco lo es, volcándose los barrios sobre el centro de la villa. El foco nodal de la fiesta bilbaina es el Arenal, en su margen derecha, antiguo bajío y después paseo ribereño que las ordenanzas del siglo XVII ya reservaban para las actividades recreativas, que perduraban en el XIX (Orueta, 1952: 129-132).

Ilustración 28
Espacio festivo de la *Aste Nagusia*
***Txosnas* en el Arenal y junto a la Ría**
(Bilbao)

Aquí y en sus aledaños, a lo largo de la Ría y desde el puente del Ayuntamiento hasta más allá de la Plaza del Teatro Arriaga, se ubican las *txosnas* y se desarrollan los actos más participativos de la primera etapa. Progresivamente, los festejos se han ido extendiendo en por un Casco Viejo ya especializado en la función comercial y en la sociabilidad informal, en lugares pública y semipública (Homobono, 2009 [1982]: 32).

Progresivamente la propia Ría se convierte en escenariofestivo, con festejos acuáticos. Ya van organizadas *XXXVIII Regatas Villa de Bilbao* de traineras[191], desde la *I Bandera Villa de Bilbao* (López Romo, 2008: 1106) hasta la última, el 23.08.2015, organizada ésta por *Deustuko Arraun Elkartea*, sumándose miles de espectadores desde las orillas[192]. Últimamente, las *konpartsak* coordinan una "Subida popular de piraguas por el Ibaizabal", desde Sestao hasta el Ayuntamiento de Bilbao. En cuanto a la cucaña, recuperada en 2007 por las *konpartsak*, se suele instalar[193] en El Arenal[194], y consiste en andar por un palo engrasado de 5 m. e intentar coger una bandera que se encuentra en su extremo.

En su edición de 2016, *Bilboko Konpartsak* ha decidido explotar plenamente las potencialidades de la Ría como espacio festivo, instalando un gran hinchable junto al muelle de Ripa[195]. *Ur Jolasak* (juegos acuáticos) intercomparsas y otras actividades, entre ellas una ginkana, frente al pantalán de Ripa. Por su parte, los conciertos de rock se trasladaron a la Ribera Botika Vieja, a 4 km. de las *txosnas* (Homobono, 2009 [1982]: 32, 40; Gamarra, 2012: 288-289, 316-317). En 2012 se habían celebrado en el "espacio Karola", explanada aneja a la Ría y al *Museo Marítimo*.

2.2. SÍMBOLOS, FESTEJOS Y AGENTES EMBLEMÁTICOS

Como muchas otras fiestas populares, también la *Aste Nagusia* se ha dotado de su símbolo distintivo. Desde el propio año 1978 lo es *Marijaia*, muñeca de 4 m. de altura con los brazos en alto, como invitación al baile,

[191] Patrocinadas por el Ayuntamiento de y organizadas por la *Deustuko Arraun Taldea.*

[192] Reivindicando así el papel de eje vertebrador de la Ría como espacio festivo y de ocio. Asimismo, este año, coincidiendo con el último día de fiestas, aunque fuera de su programa, ha tenido lugar la *VII Bandera de Bilbao* de bateles, que parte de Sestao.

[193] Participando, en la edición de 2012, unas cincuenta personas de ambos sexos, en su mayor parte *konpartseros./as.*

[194] En 2011 entre las *txosnas* de *Txinbotarrak* y *Altza Porrue.* En 2015 junto a la de *Moskotarrak.*

[195] Junto al mismo se celebran actividades naúticas en la Ría y escuela de pesca sin captura.

que es la metáfora identitaria de la fiesta. La llegada de *Marijaia* hasta el corazón del espacio festivo ha ido cambiando a lo largo de los años. Inicialmente encabezaba la popular bajada desde Begoña. Pero después, durante unos años, llegaba por mar, remontando la Ría desde Santurtzi, en una clara reivindicación del uso festivo de la Ría, y con intención de involucrar a los municipios de ambas márgenes. La dama de la fiesta, con la corporación y la comisión de fiestas en una barcaza y, a su alrededor, las comparsas en pequeños gasolinos.

Ilustración 29
Símbolos y agentes de la *Aste Nagusia*. *Mari Jaia, Txupinera y Pregonera*

La comitiva ascendía el curso hasta el muelle de Uribitarte, donde desembarcaba frente al edificio Aznar y, desde allí, se celebraba un pequeño pasacalles hasta el Ayuntamiento, desde donde se disparaba el *txupin.* Al prescindirse de esta subida aguas arriba, fue elegido para lanzar el *txupin* inicialmente el Ayuntamiento, a cargo de la *Txupinera,* acompañada hoy desde el balcón del Teatro Arriaga por el *Pregonero/a*.

Su quema, que se remonta a los orígenes de la *Aste Nagusia,* pone término a la fiesta en cada edición (López Romo, 2008: 1116). Aunque inicialmente se decidió que fuera pasto de las llamas sobre el vial del puente del Arriaga, desde hace bastantes años, las aguas de la propia Ría ha sido el lugar para despedir a *Marijaia*[196]. Llega sobre una barca hasta las proximidades de este puente y, tras un pequeño castillo de fuegos artificiales, es consumida por las llamas.

Los fuegos artificiales nocturnos son el festejo con mayor poder de convocatoria de la *Aste Nagusia*; visibles desde casi cualquier punto de la ciudad y de su Ría (Homobono, 2013). Tanto es así que algunos pueblos de la Ría y del Abra organizan cada vez más desplazamientos nocturnos en botes y yates, como el santurtziarra *Virgen del Carmen* para verlos en Bilbao, desde la Ría. Con verdadera fiesta a bordo del *Txinbito*.

3. PORTUGALETE

También Portugalete, importante villa portuaria en la embocadura de la Ría, ya antes de abrirse la Barra del Nervión y mucho más con la canalización de aquélla[197] ha celebrado, desde el periodo de entresiglos, importantes festejos marítimos o náuticos a lo largo de la temporada estival y su ciclo festivo, puesto que entonces era un importante centro de veraneo[198].

[196] En 2015, en concreto, el recorrido de fin de fiesta comenzó en el muelle de Pío Baroja a las 22,00 h., navegando por la Ría, en las dos traineras de *la Tomatera* (Deusto) –y sus 28 remeros– en las viajaban la *Txupinera* y la *Pregonera* –que pronuncia unas palabras de despedida–, remolcando la gabarra de *Marijaia.* Tras un paseo hasta el Puente del Arenal, en torno a las 22.30 horas, volvieron al Puente del Ayuntamiento, donde la Pregonera leyó unas palabras de despedida, dándose paso al lanzamiento del último *Txupin* y a la quema de *Marijaia*.

[197] A lo largo del siglo XVIII se realizan diversas obras para encauzar en una sola boca los dos brazos en que se separaba la Ría a su llegada al mar. Pero no será hasta 1902 cuando el ingeniero Evaristo de Churruca acomete la prolongación del muelle de Portugalete, finalizando integralmente el entonces nuevo Puerto de Bilbao.

[198] Tanto es así que, a mediados del siglo XIX, previamente a la existencia de trenes y tranvías, existió entre Bilbao y Portugalete el servicio de *carrozas*, pequeñas embarcaciones

Con medios de transporte náutico y terrestre que la comunicaban con Bilbao[199]. Formando parte de una fiesta integral, con muchos otros actos. Los náuticos los describiremos primero cronológica y después tipológicamente, tanto en fiestas patronales de la villa como de algunas calles. Celebrados en la Ría y presenciados desde su orilla portugaluja.

Excepción hecha de la Virgen de la Guía, cuyos festejos marítimos han adquirido importancia en épocas posteriores y recientes, el ciclo se iniciaba con las Fiestas de Santiago (25 de julio), con cucaña y caza de patos. Numerosos nadadores se disputaban los premios, trepando por el poste enjabonado colocado en la proa de un vapor. Con numeroso público contemplando el espectáculo desde el Muelle de Churruca *(Revista Novedades,* 1910). Otra ocasión para la cucaña y caza de patos la constituían las Fiestas de la Patrona y San Roque, en agosto, asimismo presenciados por una gran multitud y con la cucaña colocada sobre un remolcador de ruedas, seguido por numerosas embarcaciones. Con un muelle iluminado por banderas, gallardetes y faroles de papel. El primer testimonio es de *La Correspondencia de España* (18.08.1862), dando noticia de la celebración el día 11 de las fiestas del pueblo, con cucaña de mar, regatas y músicas. El siguiente lo aporta el Programa de Festejos de 1905, con "cucaña horizontal con premios para el que coja la bandera colocada en su extremo y a continuación caza de patos a nado"; y el de 1909, con la "fiesta marítima titulada *la cucaña y caza de patos",* celebrada el 15 de agosto, en la Ría y frente al Ayuntamiento.

Otro festejo marítimo estival programado en diversas ocasiones fue la cabalgata marítima nocturna, con las embarcaciones engalanadas partiendo frente a los cargaderos de Galdames para llegar hasta el final del Muelle de Hierro, precedidas por un barco del Ayuntamiento y otro con el jurado y la autoridad de marina. En 1914 (*Novedades,* 30.08.1914*)*, ganó la cabalgata el barco *La Ninfa del Nervión*. Además, hubo regatas de tinacos, como las celebradas en 1912.

"entre góndola y trainera" capaces para unas diez personas, veraneantes playeros en esta última villa o visitantes ocasionales; sustituidas no mucho después por el ómnibus *La Paloma,* y después por vaporcillos, vulgo *zapatillas* (ARRIAGA, 1994: 147-154).

[199] Utilizándose al efecto unas lanchas denominadas "carrozas" marítimas –como *El Relámpago* o *La Veloz* , en una travesía de unas tres horas desde el Muelle del Arenal (Bilbao) hasta Portugalete. En 1861 ya funcionaban ómnibus y carruajes por la carretera, y por la Ría continuaba navegando un vapor de paletas apodado *Nervión,* que había sucedido al *Ibaizábal* (*Manusar*) (ECHEGARAY, 1969).

Más de medio siglo después, no han desaparecido radicalmente las cucañas marítimas celebradas, al menos, el día 7.07.1968. Ni tampoco diversos festejos acuáticos. Así, el 7.07.1968, en este marco y el 9.09.1969, con motivo de la festividad de San Nicolás: regata de bateles, regata de botes de estampa, cucaña marítima, y carrera "acuo-ciclo-pedestre". Además, la cucaña en la Ría, el 15.08 de 1969, 1973, 1980 y 1981 que nos conste, Festividad de Nuestra Señora. La Fiesta de los Gansos, con suelta de patos y cucaña en el Muelle Viejo, el 5.09.1980 y el 7.09.1981, con motivo de la misma festividad de calle de San Nicolás. El día 17.08, fiesta de la Asunción de Nuestra Señora, *Gran cucaña marítima* y *Fuegos artificiales aeroacuáticos* y juegos acuáticos en la Ría entre cuadrillas en 2012. Finalmente, el 15.08.1981, *Segundo Descenso del Nervión* en embarcaciones no convencionales: lanchas, bidones, bañeras, etcétera. A continuación cucaña marítima, con suelta de patos (A. P. A.: *Programa Oficial de Fiestas de la Noble villa de Portugalete*, 1968, 1969,1973, 1980, 1981, 2012 y 2016). La actividad acuática de las fiestas de Portugalete de 2003, fue la cucaña de adultos[200]. Actualmente, con motivo de la festividad patronal de San Roke, el 16.08, se celebra cucaña en la Ría, así como un paseo en barco de las cuadrillas, con los *txupineros* y el pregonero.

4. BERMEO

El *Arrantzale Eguna,* jornada de las patronales *Andramaijjek,* es un homenaje a la gente marinera en Bermeo, entre las más características. El espacio festivo de estas celebraciones está en la plaza de Lamera, donde se ubican el escenario y las *txosnas*, a pie de mar y en el puerto, y en cuyo entorno se instalan las barracas, con más de un centenar de festejos[201]. El *Arrantzale Eguna* es celebrado por separado por cuadrillas de hombres o de mujeres, el día 9, con una multitud vestida de azul mahón en frenética bajada, al mediodía, desde la Goiko Plaza hasta la plazuela de Taraska, con lanzamiento de polvos de talco; o la regata *Uria Ikurriña*. Dentro de

[200] En las fiestas de poblaciones pescadoras y marineras se practican juegos relacionados con la mar, como son: la cucaña marinera o palo ensebado que se colocaba horizontalmente sobre las aguas del puerto, con un extremo fijado a tierra y el otro adornado por una bandera, que el aspirante al premio debe coger, superando la prueba sin caer al agua. La suelta y persecución y de patos se realiza a cargo de nadadores voluntarios que vaya cogiéndoles, ganando quien más capture; la caza de patos también se realiza desde botes de cuadrillas de amigos.

[201] Que se extienden desde el 7 al 16 de septiembre; tuteladas por la mitológica lamia *Xixili*, convertida en mascota.

las mismas hay un *Arrantzale Eguna,* organizado por *Andekoko Lagunek.* Ese día, entre otras muchas actividades, se celebra una misa en recuerdo de los arrantzales, pasacalles con txistularis, ofrenda floral, y un homenaje a los bateleros y cordeleros.

5. FIESTAS DE CALLE Y BARRIO

5.1. GRUPO PARA EL RITUAL FESTIVO E IDENTIDAD DE BARRIO

En nuestro ámbito de referencia, las fiestas de calle objetivan y exaltan mediante el ritual prácticas de sociabilidad y subrayan las identidades de diferentes *nosotros* grupal/locales latentes en la vida cotidiana de la villa (Lisón Tolosana, 1983: 67). Un primer nivel de identidad es el del grupo para el ritual festivo. Las mujeres de cada calle constituyen un conglomerado vecinal que, además de la proximidad física, comparten referentes subculturales comunes, como la actividad *arrantzale* de sus grupos domésticos y el género, que sirven de vínculos comunes (Maffesoli, 1990: 147 y ss.). A partir del mismo emerge un grupo para el ritual festivo; efímero como éste, pequeño por su escaso número de integrantes, escasamente formalizado, con interacción directa y, al menos en el caso de Baztarre, de larga duración, como corresponde a todo grupo primario. Grupo de mujeres que, a través del ritual, exaltan la identidad de género de sus convecinas y ponen de manifiesto sus vínculos latentes en lo cotidiano.

Este agregado de interrelación femenina en Baztarre, transgrede mediante la fiesta de calle la dicotomía espacial entre plaza y patio, arquetípicos espacios metafóricos segregados por el género. Aquel representa el espacio simbólico del poder, masculino y público por excelencia, y éste el espacio relacional femenino, ámbito de exclusión/reclusión y de privacidad (Ballarín Domingo y Martínez López, 1995: 8). Estos efímeros grupos de mujeres traspasan las fronteras entre el patio y la plaza de nuestras villas marítimas. Anticipándose temporalmente en este contexto tradicional a la incorporación de las mujeres a los espacios públicos, en el ámbito de la modernidad urbana.

Pero, además de estas organizadoras, existe un agregado más amplio de participantes activos: otras mujeres que colaboran con las primeras, los niños que toman parte en los festejos, y el resto del vecindario que asiste como espectador. De esta forma se reproduce la identidad vecinal, pero los actores y la dramatización festiva no terminan aquí. El intragrupo de la calle necesita la participación de un extragrupo para ver confirmado

socialmente el reconocimiento de su existencia como tal. Este no será otro que la propia comunidad local.

La presencia de ajenos a la propia comunidad territorial resulta imprescindible para reafirmar la identidad común de aquélla, su diferencia frente a todo extraño; y también para obtener el reconocimiento (Pitt-Rivers, 1986: 18). La significación concreta de la fiesta de calle como distintiva, subraya la identidad de este territorio local y reproduce la adhesión a un *nosotros* vecinal diferenciado. Contribuye así a reforzar los sentimientos y relaciones, fundamentos morales y sociales constitutivos de la identidad vecinal (Keller, 1975: 131-135). Síndrome ritual que actúa tanto en las comunidades *arrantzales* como en las grandes urbes.

La fiesta de calle ritualiza y expresa la identidad colectiva e integración vecinales, identificando lealtades fragmentarias en el seno de una comunidad pesquera relativamente homogénea socialmente y con el sentimiento de compartir una identidad local específica y diferencial. Cada calle afianza su propia unidad compitiendo con las restantes que también organizan fiestas. En el caso de un vecindario como Baztarre, integrado por segmentos de calle bien diferenciados, las rivalidades y tensiones se trasladan al interior del mismo[202]. Cada uno hace gala de su mayor capacidad organizativa, de adornar mejor su calle (Barrera, 1985: 214-215). Aunque compartan y concelebran los actos festivos; y el mismo referente patronal.

5.2. Fiestas de calle en Bermeo

Bermeo aparece como ejemplo paradigmático de éstas en nuestro segmento de ámbito litoral. La trama urbana de la villa está punteada por una veintena de hornacinas viales, dedicadas a otras tantas advocaciones patronales de la calle donde cada una se asienta. Sus festividades se han venido celebrando a base de un sencillo programa de actos: misa, juegos infantiles, piscolabis para vecinos y viandantes y verbena; todo ello en un espacio tan cotidiano como calle, pero transfigurada mediante colgaduras a base de banderitas, pancartas y en la de Talakoetxea se cuelgan además *postisuek* o muñecos característicos (Erkoreka Gervasio, 1982: 351-376; A.M.Be.: Jai Batzordeak, 1980-1990). Resultan infrecuentes los actos de

[202] Mediante esta dialéctica intravecinal la mujer del *arrantzale*, como la de otras comunidades pesqueras, trata de poner de manifiesto en todos los espacios y expresiones de la vida social que "vale más" que otras (Geraldes, 1989: 216). En Bermeo son particularmente notorias las manifestaciones de esta competencia entre mujeres.

proyección sobre el conjunto de la comunidad local y mucho menos los de ámbitos supralocal[203].

Durante el periodo de referencia se recuperan algunas de estas fiestas de calle, que habían desaparecido, y surgen otras nuevas. A lo largo de la década de los ochenta, se celebraban una quincena de fiestas de calle, aunque no pasaban de siete las subvencionadas cada año por el Ayuntamiento. La mayoría tienen lugar en el casco antiguo de la villa, de neto referente *arrantzale:* con familias integradas por pescadores de edad o ya jubilados, *neskatillek*, conserveras y viudas de aquéllos[204]. Organizadas por una comisión vecinal, el representante que gestiona la subvención municipal fue, invariablemente, una mujer[205].

Una de las fiestas de calle más recurrentes es la ya citada de San Juan, en Doniene Kalea; coincidente con la gran romería bermeana a San Juan de Gaztelugatxe. Las vecinas pintan y limpian la imagen de su advocación patronal, celebrando misa en su honor. Como en otras calles, colocan banderitas y lanzan cohetes, contratando txistularis como animación musical.

5.2.1. MADALEN JAIA EN BAZTARRE

Pero, de entre todas estas fiestas de calle, la de Baztarre es, sin duda, la más significativa por diversos motivos. En primer lugar por su continuidad temporal, ya que se viene celebrando regularmente y sin interrupción desde hace décadas. Pero también por la coincidencia de su referente patronal con el de la fiesta de *Madalena*, de la que constituye su víspera, de gran significación para el conjunto de Bermeo como exaltación simbólica de la comunidad local, por tratarse del núcleo del hábitat pescador de la villa (Homobono, 1990b: 298-300).

---

[203] A la verbena de Baztarre a la que acuden jóvenes de Bermeo, e incluso forasteros que van a participar en el magno ritual festivo de Madalen Eguna al día siguiente.

[204] Algunas de las más recurrentes y tradicionales son las de: San Antonio, en Aldatzeta Kalea (13 de junio) d. 1961; San Juan (24 de junio), en Doniene; Madalena (21 de julio), en Baztarre Ibiltokia; San Juan Degollado (29 de agosto) d. 1982, en Bizkai Buru; y Santa Bárbara (4 de diciembre), en la Nardizar Jon Kaleko. La de San Martín (11 de noviembre), se vino celebrando entre 1978 y 1982. Aunque posteriormente se ha vuelto a celebrar, con actos comensalísticos y música rockera (HOMOBONO 1997: 83; 2009: 137).

[205] La documentación municipal, que tan sólo en ocasiones identifica a su interlocutor vecinal, permite afirmar que, en más del 80% de los casos, ejerce como representante una mujer (A.M.B.: Jai Batzordeak, 1980-1990). Liderazgo femenino que se corresponde con el estereotipo que atribuye a la mujer bermeana cualidades de fortaleza, extroversión, expresividad y arrojo (DEL VALLE, 1985: 161-162).

Ilustración 30
Expresión de sociabilidad femenina y vecinal en Baztarre (Bermeo)

La zona de Baztarre la integran la plazuela de su mismo nombre, mirador natural sobre el puerto bermeano y la isla de Izaro –su pretil de mampostería es conocido como *El Muelle*– así como las calles adyacentes de Aurrekoetxea y Talakoetxea en sus segmentos más próximos a la plazuela, apodadas respectivamente como *Goikokalie* y *Bekokalie* por su situación topográfica; así como un espacio periférico, la parte alta de las *eskilarak* (escalinatas) de Utza, acceso directo a la zona portuaria.

En toda la zona hay numerosas bodegas –*loijjek*– de embarcaciones, que confieren un aspecto netamente marinero al vecindario. Habitadas por una población netamente *arrantzale*, muchas familias o jóvenes oriundos de estas calles las han abandonado para buscar una vivienda más confortable en los nuevos vecindarios periféricos. Aunque la mayoría de sus vecinos son nativos de Bermeo, si exceptuamos algunos inmigrantes del resto del Estado, se han ido introduciendo fisuras en la original homogeneidad de los

estilos de vida[206]. Servidumbres ineludibles impuestas por la modernización de la sociedad local.

No obstante esta zona, y sobre todo Talakoetxea y la plazuela, continúa siendo un espacio marcadamente androcéntrico. Cada tarde, tertulias de mujeres sacan sus sillas a la calle, manteniendo activa la red comunitaria vecinal y ejerciendo una efectiva apropiación del espacio público. Además de lugares de paso, las calles de Baztarre se convierten en lugares de relación interpersonal, de intercambio comunicativo, en espacio de sociabilidad complementario del portal y de la tienda[207]. Las más viejas, o todas en invierno, organizan partidas de cartas y tertulias en casa de alguna de las vecinas, que reafirman su solidaridad vecinal soslayando la privacidad del ámbito doméstico (Homobono, 1994 b: 136; Roiz, 1986: 72). En este barrio las mujeres "que andan a la fábrica", conserveras, ya son pocas, y con hijos mayores.

El único uso masculino del espacio público de Baztarre era el ejercido por los viejos *arrantzales* ya jubilados, que dejaban huella de su presencia desgastando la arenisca del pretil del *Muelle* o de las escaleras de Utza al afilar sus *labañiek* o navajas de uso personal.

Cada uno de estos segmentos de calle constituye un contexto espacialmente interactivo, con marcados nexos de identidad y sociabilidad que sobrepasan al grupo doméstico. Baztarre, que no es formalmente una calle y resulta demasiado pequeño para definirse como barrio, es un vecindario que constituye un nivel más donde aún se da una interacción cara a cara más distendida que la de la calle. Su vecindario forma un agregado comunitario territorialmente definido, intermedio entre la calle y el pueblo, compartiendo un sentimiento de pertenencia que expresan y reiteran sus fiestas[208]. Estas son palenque ritual donde se escenifica una compleja dialéctica entre vecinas de calles que, aunque colaboran en la realización de la festividad común, compiten entre sí. Tensión dialéctica que concluye con la reafirmación simbólica de la existencia de este microcosmos local con identidad propia y diferenciada.

---

[206] En Aurrekoetxea están ubicadas las dos sectas existentes en Bermeo: Testigos de Jehová y Evangélicos de Filadelfia. Y la zona fue escenario, durante los ochenta, de las actividades de los numerosos drogadictos locales.

[207] Las mujeres de los pescadores se reúnen durante la costera del bonito para comentar las noticias acerca de sus maridos ausentes. Conversación sociable que en Bermeo tiene lugar en el muelle, junto al edificio de la Cofradía.

[208] En Baztarre hubo una única cuadrilla infantil, definida como un específico *nosotros*, generacional y vecinal, en sus peleas con las de otras calles. Asimismo organizan una única hoguera de San Juan en este vecindario.

La imagen venerada originalmente en Baztarre fue la de Santa Klara, advocación titular de una ermita precedente que existió junto al puerto. El vecindario celebraba una romería en su honor el día de la festividad, 12 de agosto. Precisamente durante la noche del 12 al 13 de agosto de 1912 tuvo lugar la fatídica galerna que acabó con la vida de 116 pescadores bermeanos[209]. Como represalia las mujeres de Baztarre suprimieron la hornacina y la fiesta de una advocación que no fue capaz de evitar el infortunio. Años después, hacia 1936, decidieron colocar en su lugar otra de la Magdalena, cuya ermita existió en la isla de Izaro, de la que esta zona de Baztarre es el mejor mirador desde Bermeo[210]. Imagen renovada en 1982 (Erkoreka Gervasio, 1982: 357-358). Al coincidir la nueva advocación con una fiesta emblemática para todo Bermeo, el vecindario desplazó su propia *Madalena* a la víspera del 22 de julio.

Tradicionalmente, tres o cuatro vecinas de cada calle se encargaban de recaudar el dinero preciso para costear la fiesta, demandando donativos a las mujeres en la plaza del mercado, pero sin desdeñar los de tasqueros y chiquiteros, recorriendo las tabernas y solicitando su contribución a los viandantes. Estas mujeres captaban recursos en los espacios tradicionalmente femeninos, pero irrumpiendo también en el ámbito espacial de la sociabilidad masculina, para gestionar efímeramente el conjunto de la calle, espacio público por antonomasia.

Organizar la fiesta era cosa de mujeres, no sólo ya porque los hombres estén ausentes, sino porque las autosuficientes comadres de Baztarre afirman que aquéllos "no valen" para estos menesteres. Los únicos roles mas-

[209] Un informante de Demínigus/Demiku, barrio situado a poco más de 1 km. de Bermeo, me evocó la trágica circunstancia. El estaba en Portuburu con su madre, y desde allí vieron cómo un gran nublado se acercaba por la mar, cubriendo el horizonte. Desde Baztarre una mujer lanzó un *irrintzi*. Recuerda haber oído comentar a su madre: "¡Estáis de fiesta y no véis lo que viene por allí!". Llegó a puerto una *txalupa* de Lekeitio y, al verlas divirtiéndose, las increparon: "¡Vosotras de fiesta y los hombres ahogádose en la mar!". A medianoche todas las mujeres estaban llorando y ya no había fiesta. Cabe imaginar el sentimiento de rabia que embargó a las viudas de Baztarre, condenadas a afrontar un futuro en soledad agravando sus ya de por sí duras condiciones de vida. Tragedia que contrasta con las 3 únicas víctimas mortales que esta galerna produjo en Ondarroa, puerto donde los pescadores estaban de *etxeguna* celebrando a Santa Klara, advocación patronal de su tradicional cofradía.

[210] Con el dinero recaudado mediante una colecta vecinal se adquirió la imagen en Vitoria, ciudad hasta la que María Jiménez y Kontxa (a) *Nafarra*, dos vecinas, se desplazaban para vender pescado.

culinos al servicio del ritual festivo han sido o meramente auxiliares, pintar, colocar banderitas, o limitado a desempeñar el papel de rey de carnestolendas, no muy diferente, al de los decorativos y esperpénticos *postisuek*.

Del grupo inicial de cinco mujeres promotoras, continuaron hasta 1982 dos y, a partir de este año, van a toman el relevo tres mujeres *jóvenes*, que ayudan a las citadas *viejas*. Pero en 1986 tan sólo se hacen cargo de la organización dos de ellas, aunque ya no viven en el barrio.

Ilustración 31
Hornacina de La Magdalena, en la plazuela de Baztarre durante las fiestas de este vecindario bermeano

La calle natal es el referente semántico que identifica a estas bermeanas con un elemental *nosotros* frente al *vosotros* local, mosaico fragmentado en otros tantos marcos callejeros homólogos (Lisón Tolosana, 1983: 66). Para las oriundas de Baztarre su participación activa en el ritual festivo anual implica actualizar su identificación con la zona. Reactivación recurrente de la identidad de origen que Michel Oriol ha denominado *efecto Anteo* (1983: 45-49). Estrategia que se reproduce en lo cotidiano, puesto que cuando una mujer cambia de residencia en Bermeo, sus vínculos con la

calle de origen se mantienen de forma duradera, ya que visita a sus antiguas convecinas y familiares, persistiendo un acusado nivel de solidaridad recíproca.

Ilustración 32
Ornamentación callejera en la *Madalen Jaia,* de Baztarre

A pesar de las diferencias intercallejeras, el presupuesto festivo es común para Baztarre y la modesta infraestructura festiva –postes, banderitas, bombillas– se guardaba conjuntamente en la *loijjie* (lonja) de Rufo Zallo hasta finales de los setenta y, actualmente, en un patio de Baztarre. Aunque las vecinas de cada calle continúan engalanando ésta, "las de Abajo"

reprochan a "las de Arriba" su escasa contribución a los gastos comunes[211]. No suscita este grado de animadversión el bajo perfil de colaboración de las escasas vecinas de la plazuela.

En 1988 aún es una mujer quien se hace cargo de los cohetes donados "a los vecinos de la calle Bastarre" por el Ayuntamiento. Pero, ya en 1990, la comisión constata ante éste "que las personas que habitualmente las organizaban han ido disminuyendo su interés, ya sea por razones de edad o simplemente cansancio". Este año integran la comisión una mujer de Talakoetxea, Rosario Larreategi y un hombre, Rigoberto Jara[212], por primera vez en la historia de esta festividad (A. M. Be.: Jai Batzirdeak, 1988 y 1990).

Todo el vecindario de Baztarre se engalana, colocando las vecinas de cada calle sus propios adornos. Se trata de colgaduras a base de banderitas de tela y de bombillas, además de los *postisuek*[213] y de sendas pancartas por cada calle con las leyendas: "Madalen Basterran Jaia", o "Madalen Bermion", en Bekokale, así como, en 2005 "Ongi Etorri! Basterrera" en la plazuela; es decir en cada una de las calles principales del vecindario[214]. La plazoleta es adornada por las mujeres *de Abajo*, motivo adicional para que acusen de dejación a las *de Arriba*, aunque esta tarea fue asumida en la práctica por un grupo de hombres. Su situación, a modo de atalaya sobre el puerto, convierte a un Baztarre decorado festivamente en referente emblemático de toda la comunidad *arrantzale*, y por ende de la identidad bermeana, exaltadas simbólicamente durante la jornada festiva del día siguiente. La colocación de banderitas es una primera y visual forma de delimitar el territorio de interacción festiva. Evidenciando, de paso, que Baztarre parece demasiado grande como para mantener una unidad nostrada, floreciendo en su seno identidades fragmentarias.

---

[211] La aportación obtenida por *las de Abajo* fue de 50.000 pts., más que *las de Arriba*. Los gastos comunes, a los que contribuye el Ayuntamiento, comprenden orquestina y fanfarria, además de festejos infantiles y cohetes.

[212] Refugiado político de origen chileno, compañero de la coorganizadora, que firma la petición de subvención ya en 1990. Éste, además de reivindicar la participación popular en las fiestas aseguraba, en 2003, que el mejor lubricante para la fiesta barrial es la comensalía. Rigoberto continuará al frente de la organización hasta 2014. En 2015 ya le acompañan dos jóvenes del barrio que le van a relevar en la próxima edición.

[213] Característicos muñecos o totems festivos que representan alegorías marineras, aldeanas, folklóricas. Si los hasta aquí citados simbolizan la identidad colectiva *arrantzale*, o la étnica, otros se asocian la figura del judas o chivo expiatorio: capitalista, bruja, Maradona, personajes televisivos, significativamente colgados por el cuello.

[214] Permanecen colocadas hasta el 1 de agosto, tras la festividad de San Ignacio.

Este día de víspera, actualmente, se lanzan cohetes, a las10,00 h. anunciando la fiesta del vecindario; pero también al día siguiente, cuando la comitiva municipal y ciudadana sale hacia Izaro, así como a su regreso, estableciendo un nexo simbólico entre la exaltación festiva de la identidad vecinal y la local. El programa festivo es muy elemental[215].

Baztarre atrae a la expectante juventud bermeana en esta nocturna víspera de la popular *Madalena*, precipitando una efervescencia festiva que contribuyen a catalizar los numerosos bares y cafeterías que abren sus puertas durante la verbena. Además se celebra misa en Santa Eufemia[216], a la que tan sólo acuden algunas de las mujeres de mayor edad. En cualquier caso su acto más importante es la verbena juvenil nocturna, a base de música-disco, preludio de la magna fiesta de la siguiente jornada (Homobono, 1997: 84-90; 2009 a: 121-123). Obviamente, más que su dimensión religiosa, económica, política[217], religiosa o lúdica, lo sustantivo de esta fiesta es su capacidad de (re)generar identidad y por ende, en este ámbito netamente *arrantzale*, maritimidad.

En Baztarre una fiesta idéntica y común posibilita la expresión de rivalidades y antagonismos intragrupales, una dialéctica desatada entre diferentes sectores de base morfológica: *las de Abajo* y *las de Arriba*, con la síntesis ritual de un *nosotros* común y exclusivo, íntimo, diferenciado de la más amplia pertenencia local bermeana; fortaleciendo sus vínculos y compromisos mutuos, resultando ser a la postre una forma de sociabilidad de efectos más cohesivos que disgregadores (Simmel, 1981).

Significativamente el ámbito doméstico, y la reproducción de la familia extensa mediante el recurrente ritual comensalístico, brilla en nuestro caso por su ausencia. El día de invitados se reserva en Bermeo para sus *Andramaijjek* y no para las fiestas de calle.

---

[215] Desayuno y juegos matinales cuyos destinatarios son los niños y jóvenes, de acuerdo con la función socializadora de ambos grupos de edad desempeñada por la mujer *arrantzale*. A las 18,30 h. se repite el chupinazo, más exposición de fotos y un lunch. En los últimos años se da la bienvenida a las autoridades y, a las 19,30 h. es el turno de las bilbainadas y habaneras. Una hora más tarde verbena o actuación de un grupo musical folk. De noche, tiene lugar una verbena, a la que acuden jóvenes de todo Bermeo. Amenizada inicialmente por una orquestina que sucedió, desde 1976, al txistulari, y mediante música-disco *(pinchadiscos)* o cassette (FM) después, conectados con la megafonía, cuando el presupuesto es insuficiente. El programa festivo reciente combina la verbena con otros puntuales festejos musicales y pasacallesmatinal.

[216] A la que tan sólo acuden las mujeres de mayor edad (A.M.B.: Jai Batzordeak, 1979-1990).

[217] Con la comida popular dedicada a los presos y exiliados *abertzales*, celebrada en el Puerto Viejo.

5.3. FIESTAS DE CALLE EN EL BILBAO DECIMONÓNICO

Durante la segunda mitad del siglo XIX, muchas calles del Casco Viejo bilbaino celebraron sendas fiestas[218]. Su modestia no posibilitaba la celebración de festejos en la Ría. Pero, por ser casi todas ribereñas de la arteria fluvial bilbaina, o en sus aledaños, el elemento náutico no podía estar ausente. De este modo: "Ponían a contribución los barcos surtos en la Ría, para que prestasen el telégrafo de banderas, que colocaban con cuerdas de balcón a balcón, formando pintoresca bóveda" (Arriaga, 1994: 136-139).

5.4. SAN NICOLÁS (PORTUGALETE)

La fiesta portugaluja de San Nicolás se solía celebrar antaño el 6 de noviembre, día de la renovación de cargos de la Cofradía de Mareantes y Navegantes de San Nicolás y San Telmo. Pero, como lo habitual era que a esas alturas del otoño hiciese mal tiempo, se la trasladó al 10 de septiembre (Saavedra, 1967: 351) y, al 7 o al 9 en 1968 y 1969[219].

A mediados de los setenta esta fiesta cayó en el olvido, hasta que en 1986 fue rescatada por las 26 cuadrillas de Portugalete, entre el 8 y el 12 de septiembre. En 2012 y 2016 constó de los siguientes actos: chupinazo y ofrenda floral a San Nicolás, cuya imagen fue restaurada, campeonato de bateles entre cuadrillas, I y IV Concentración de Embarcaciones Clásicas en la Ría, IX y XIII Cucaña "Nikolas Deuna", concursos gastronómicos (marmitako, tortillas y sangría), deporte rural y romería, etcétera. Con

[218] Como San Lorenzo Mártir en Correo, La Magdalena en Belostikalle, San José y Santa María en la de este último nombre, San Pedro en Barrenkalle, la Concepción y Nuestra Señora del Socorro en Somera, San Antonio en Atxuri, Santiago Apóstol en Bilbao la Vieja. Y, más adelante, la del Cristo en la calle homónima y de nuevo Santiago en Bilbao la Vieja y Urazurrutia. Los festejos se celebraban en tierra: tamboril, fogata, *postizos* o *peleles,* música, luminaria para la respectiva hornacina, etc. Realizando una colecta las chicas de cada calle para subvenir a los gastos.

[219] Con regatas de bateles y de botes de estampa, cucaña marítima, carrera "acuo-ciclo pedestre", festejos infantiles, concurso de engalanamiento de balcones, y actuación de grupos de danzas locales. Entre 1973 y 1981, y en el Muelle Viejo: diana, gigantes y cabezudos, *sokamuturra,*y vaquillas*,* bajada del *Colás*, juegos infantiles, cucaña, fiesta de gansos, y suelta de patos (Ayuntamiento de la Noble Villa de Portugalete, *Programa de Fiestas*, 1968, 1969, 1973, 1980, 1981, 2012: 66 y 2016: 65.

multitudinaria bajada de las cuadrillas desde la Plaza de El Cristo; traca, verbena y quema del *Colás*.

Esta advocación, antaño exclusivamente marinera y propia de la Cofradía, se ha ido generalizando al conjunto de la villa, a partir de su ubicación en el paseo de La Canilla, hasta convertirse en una de las jornadas festivas más importantes de ésta, plena de actividad y sociabilidad, extensible a todas las edades. Actualmente se celebra un día del fin de semana más próximo a la fecha tradicional, el sábado 12.09. en 2015. Tras el txupinazo y ofrenda al santo a las 10.00 h., su duración comprende 17 horas de fiesta, entre música, hinchables y juegos para niños, concursos gastronómicos y retos entre cuadrillas, puesto que San Nicolás es una fiesta dirigida a todos los públicos. Acuden cuadrillas juveniles y de mayores, familias con hijos…

El paseo de La Canilla se queda casa vez más pequeño, llenándose de carpas, instaladas la noche anterior o de madrugada, alquilando la organización más de 200 mesas. Se celebran concursos gastronómicos. También se cocina para la comensalía amical y familiar. Después tienen lugar los desafíos y pruebas entre cuadrillas. Finalmente, a las 3,00 h. de la madrugada del día siguiente llega en momento de la quema de Kolas, la mascota de una fiesta en la que se come, se bebe y se disfruta. Esta fiesta es además, una forma de exaltar la identidad local portugaluja. Su relación con la maritimidad radica en la advocación marinera, la misma de la Cofradía. Su universalización ha conducido a ésta a crear su privativo *Kofradia Eguna.*

5.5. VIRGEN DEL MAR (MAMARIGA, SANTURTZI)

Otro acto festivo barrial, éste en el antiguo barrio pescador y atalaya por excelencia de Mamariga (Santurtzi)[220] se celebró[221] y se celebra en

[220] De acuerdo con la narrativa tradicional, las sardineras oteaban desde lo alto de este barrio los barcos santurtziarras que llegaban a puerto. Si estos pesqueros traían su redeño en alto significaba que había capturas y, por tanto, venta. En tal caso cogían sus cestas y corrían a la subasta del pescado. Una vez cargadas comenzaban a caminar por las márgenes de la Ría para distribuir la mercancía capturada: las proverbiales sardinas de Santurtzi. Debido a su espíritu de lucha y sacrificio, se les dedican esta y otras jornadas festivas del municipio.

[221] Antaño de forma sencilla, puesto que los pescadores estaban ya inmersos en la costera de la sardina. Por la tarde se realizaban festejos en la plaza del barrio, tales como carreras

torno a la advocación e iglesia –antes ermita– de Nuestra Señora del Mar[222]. Organizado por la Comisión de Fiestas, con ayuda del Ayuntamiento de Santurtzi. Con festejos que tienen lugar durante nueve días, pero siendo central el de la Virgen, y cuyo acto nuclear ya era, simbólicamente, el eucarístico[223] al que acuden los miembros de la Junta de la Cofradía. Además de algunas de las escasas familias dedicadas aún a la actividad *arrantzale*, el barrio en su conjunto asume esta imagen para sí, por el sentimiento de pertenencial al lugar de los vecinos, aunque no trabajen en la mar, como también por los creyentes del entorno que veneran a la Virgen del Mar, sintiéndose con legitimidad para celebrar y participar en las fiestas de referencia (Rubio-Ardanaz, 2010 [1997]: 362-363). Desde 2015 hay que sumar a estos actos una procesión con la imagen de la advocación patronal que circunvala el barrio, delimitando éste; el día 8 de septiembre, festividad litúrgica de la Virgen del Mar (*Amabirjinaren eguna*).

En cuanto a las fiestas profanas, su programación comienza con la tradicional sardinada, inexcusable en cualquier fiesta santurtziarra. El *Arrantzal Eguna,* celebrado el primer domingo en el marco de estas fiestas, jornada especialmente dedicada a recordar a los pescadores que vivieron y al puñado que aún lo hace, mediante un audiovisual que combina danza y poesía. Constando además de: concurso de marmitako, comida popular, plato típicamente marinero; hinchables relacionados con la mar[224]; degustación de marisco en la plaza que circunda la iglesia, animación a cargo

---

de sardineras y festejos infantiles. Al atardecer comenzaba el baile público con varios músicos y txistularis.Y en las casas se celebraba una merienda-cena frugal, puesto que al día siguiente había que salir a la mar (URTIAGA, 1978: 214).

[222] Una difusa leyenda oral, legitima la construcción de la primitiva ermita. Se estima que data del año 1500, si bien no aparece documentada hasta 1650. La leyenda afirma que a comienzos del siglo XVII apareció en los arrecifes de Lallana, una imagen de la Virgen a la que se fueron atribuyendo milagros como el escenificado en el retablo principal: ante la invocación de unos pescadores a punto de perecer, la Virgen del Mar les envía un ángel salvador que les conduce a puerto; todo ello inscrito en un relieve de la actual iglesia. Por tal motivo, se sustituyó la antigua devoción a Santa Eulalia por la de la Virgen del Mar. El edificio de la parroquia actual fue construido en 1902.

[223] Aunque sin apenas reflejo en el programa festivo elaborado por una comisión absolutamente laica. Para el *Amabirjinaren eguna*, el programa de fiestas anuncia escuetamente, a las 12.00 h. "En la iglesia de la Virgen del Mar misa mayor, y a la salida *agurra* con txistularis organizado por *Mamarigako Etorkizuna Dantza Taldea.* Luego "tronada de cohetes". Y, a las 19,00 h. "Salve Solemne en la Iglesia". No se menciona la procesión.

[224] Artesanos de la mar han mostrado cómo se confeccionan nudos marinos, estrobos e incluso llaveros. Además para los txikis, juegos de pesca y puzzles. Todo ello en el *Txikigune* del barrio. Durante diez años se vino realizando un teatrillo a cargo de gentes del barrio: representando aspectos de referente marítimo en el kiosco improvisado.

de fanfarrias, alarde de danzas vascas, campeonato de pala en el frontón, futbito, concierto de La Banda de Música de Santur-tzi, más el precitado *Omenaldi* (homenaje) a las gentes de mar, en definitiva a *arrantzales* y sardineras. En días subsiguientes: campeonatos, disfraces y bajada de disfraces, más mercado de artesanía. El domingo final de fiestas se celebra, como penúltimo acto, un pasacalles desde la *Kultur Etxea*, en el que el colectivo *Lekitxioko Deabruak* configura la parte sustantiva de la comitiva que acompaña al *Sardino* a su quema (A.P.A.: *Mamarigako Jaiak* 2013 y 2015). Durante todas las fiestas se abre el *Itsas Museoa,* exponiendo elementos marítimos aportados por los vecinos.

El día de la Virgen del Mar, misa a mediodía. A las 17,30 h., la iglesia ya está llena de personas, sobre todo mujeres mayores. Se reza un rosario, al que asisten unas 150 personas, más los miembros de la coral que interpretará la Salve. La imagen está colocada, sobre unas andas, ante el altar. Tras ella pende de la pared un timón entre dos remos. También, en una de las paredes hay un óleo de 1906 con una barca de salvamento[225]. Asimismo una maqueta de fragata artillada (s. XVIII) que, a modo de exvoto, pende del techo. También unas redes junto a una imagen de Cristo. Además, en el altar hay un pequeño relieve con una lancha cuyo timón sostiene un Ángel y dos pescadores remando y conduciéndola hacia este templo en plena costa.

Se inicia la procesión. La idea es circunvalar el barrio, para regresar a la iglesia, uniendo así simbólicamente aquél mediante el ritual procesional. Cuatro hombres se hacen cargo de portar las andas; aunque encabezan la comitiva una banda de cuatro txistularis y la abren niños con el incensario, la cruz procesional y los ciriales. Dos curas preceden a la imagen. Flanquean a ésta seis hombres, vestidos de azul, portando cada uno un remo. Ante la cabeza de la comitiva y en el exterior de la iglesia, un *dantzari* interpreta un *aurresku de honor*. Por delante de la cruz y de los ciriales, un grupo de unas veinticinco mujeres[226].

Sigue un grupo de *neskatillas* de un grupo de danzas. La comitiva realiza un alto en una plazuela, donde éstas interpretan unas danzas. Continúa la procesión, de regreso a la iglesia. Una vez en ella, se devuelve la imagen de la Virgen del Mar a su ubicación original. En el primer banco

---

[225] Con dos marinos remando y un fraile que señala hacia la celestial Virgen del Mar.

[226] En cuyo atuendo predominan el niki blanco y falda azul, más un pañuelo de fiestas, que comparten otros/as asistentes. En la primera prenda llevan un rótulo, *Ederrak,* y un pequeño *lauburu.*

de la izquierda, observo a parte de la corporación municipal. Se inicia la Salve Cantada a las 18,45 h.

Durante mi trabajo de campo, observé la presencia de cincos *txosnas* metálicas en la plaza de la Iglesia. Correspondientes a cuatro colectivos: *Autogestionaren didez gauzadi, Arkotxa Gazte konpartsa, Preso eta iheslariak etxera,* y *Mamariga Jaietan* esta última de la Comisión de Fiestas[227]; más la de "Mamarigako", como su nombre indica, también del barrio. Así como un tablado o kiosco reservado para las actuaciones musicales, entrega de premios, etcétera.

Ilustración 33
Procesión de la Virgen del Mar
(Mamariga, Santurtzi)

[227] Atendida en ese momento por la coordinadora de las fiestas, y adornada con una profusión de motivos, a modo de puzzle de fotos de motivos marineros, inmigrantes y de mujeres.

En conclusión, si dichas fiestas emiten un mensaje de identidad colectiva barrial y diferencial con respecto al municipio donde está enclavado, no es menos cierto que al mismo tiempo reifican la maritimidad y reivindican la memoria colectiva marinera en un primitivo barrio de pescadores –y sardineras– fagocitado hace décadas por la urbanización de la zona. Tanto en forma de ese patrimonio inmaterial que es la propia fiesta como material, porque durante todo el periodo festivo en el Mercado de Mamariga tiene lugar una exposición de fotos relacionadas con el mundo *arrantzale* y sardineras de Santurtzi[228], en el barrial *Museo del Mar*.

Sin olvidar el correlato de construcción nacional vasca, explícito mediante la inclusión en el programa de un panel con diez fotos de presos *abertzales,* con el consabido lema de *Preso eta iheslariak etxera!!* (¡Presos y exiliados a casa!), también denominación de una de las cinco *txosnas.* Ni las tiras de pequeñas ikurriñas colgadas, "sobrevolando" el espacio festivo de la plaza, o el *lauburu* precitado. La dimensión económica, a partir de la subvención municipal, se reduce al complemento recaudatorio de las ventas habidas en las *txosnas*, bebidas alcohólicas y alimentos básicos (*pintxos*), que encarnan elementos de sociabilidad y de comensa-lía en el espacio público.

5.6. Portu Zaharreko Jaiak (Algorta, Getxo)

En el extremo del Abra opuesto a Santurtzi se encuentra el populoso barrio de Algorta (Getxo), que celebra sus fiestas patronales en torno a San Ignacio (31 de julio). Pero en su extremo más próximo al mar está el pequeño vecindario del Puerto Pesquero. Hoy en día muchas de sus casas, típicamente marineras, han sido adquiridas por residentes foráneos y su pequeño puerto no tiene calado suficiente para que en él puedan atracar las pocas actuales embarcaciones que restan con sede formal en el mismo. En la antigua sede de la cofradía se encuentra, en una hornacina, la imagen de San Nikolas, advocación patronal del barrio.

El 12 de julio, festividad de este santo, y días siguientes se celebran las Portu Zaharrak Jaiak/Fiestas del Puerto Viejo. El día citado el *Arrantzale Eguna*, aunque contenga escasos referentes marítimos aparte de su denominación. Tras varios prolegómenos, a las 18,00 suena el txupinazo que da comienzo a las fiestas. Se inicia la bajada de cuadrillas –22 en 2015–

[228] En dicho Museo vecinal se ha conseguido recopilar parte del pasado marinero de Santurtzi; fotografías de época, instrumentos utilizados antaño (artes de pesca, aparejos, ropa de sardinera), carpintería de ribera y botes.

, acompañadas durante dos horas por la fanfarria *Gazte Leku*, por Algortako Etorbidea y Aretxondo hasta la Plaza del Puerto, situada en un altozano sobre éste, al que hay que bajar por unas escaleras; en cuyo comienzo están las dos estatuas de una sardinera y un *arrantzale.*

Ilustración 34
Puerto Viejo de Algorta. Cuadrilla festiva

Se trata de una bajada de disfraces, sin apenas referentes marineros[229]. Cada cuadrilla va montando su numerito respectivo por la calle, que repiten sobre un tablado de la Plaza del Puerto, donde se disuelven para dejar camino a las que siguen. A las 19,30 h. está anunciada en el programa festivo una sardinada y, efectivamente, antes de esta hora la parrilla ya está preparando las brasas donde comenzarán a asarse las primeras sardinas. Entretanto, el *Txo* se coloca en una de las nueve txosnas, instaladas

[229] Salvo el *Txo*, mascota festiva, que porta la cuadrilla ganadora el año anterior, más otras sobre góndola, o con un barquito de cartón denominado "Jon da Mardi?". El resto son cuadrillas con disfraces ajenos a la mar.

en el puerto y su paseo marítimo, la correspondiente a la comisión organizadora (Portu Zaharra Txosna Batzordea). En ambos escenarios festivos no faltan las alusiones reivindicativas de tipo *abertzale*[230].

Al día siguiente se celebra la matinal *sokamuturra* (o cucaña vertical) en la playita del puerto. Juego combinado, que consiste en un palo ensebado clavado en la playa verticalmente, por el que tienen que escalar apoyados unos en otros hasta cinco personas para lograr alcanzar la parte superior, mientras un sexto miembro del equipo distrae al toro para que no les ataque[231]. El día 14 nueva sardinada en la plaza del Puerto, y el 15 concurso de marmitako.

Ausente la dimensión religiosa de estas fiestas, quedan la reproducción de la identidad diferencial del barrio del Puerto con respecto al resto de Algorta, más los aspectos lúdicos y sociables propios de toda fiesta. Atisbos de reivindicaciones políticas y una escasa oferta comercial. Los festejos pesqueros, indéxicos de una maritimidad antaño floreciente, se corresponden con el escaso peso actual de las actividades pesqueras.

[230] En una fachada del barrio está pintado el consabido "Presoak iheslariak etxera" y una pancarta proclama "Amnistia". Otra, con igual título, se coloca sobre el dique del pequeño puerto. En las txosnas hay lemas tales como "Independentzia", "Sozialismoa", etc.

[231] Otros festejos de tipo náutico son las vespertinas cucaña infantil en el murallón pequeño, cucaña de adultos y concurso de saltos en el murallón grande, así como suelta de patitos de goma para niños y cuadrillas.

11

PROCESIONES MARÍTIMAS

1. VIRGEN DEL CARMEN, SANTURTZI

ENTRE las procesiones marítimas festivas destaca la de la Virgen del Carmen, advocación marinera genérica, el 16 de julio[232]. Pero que en Santurtzi es también actualmente la patronal, puesto que desde hace 36 años sustituyó a San Jorge, advocación de la iglesia parroquial, enmarcada en los populares *Cármenes,* que duran diez días; y precedida por otros actos que remiten a la vinculación marítima del pueblo. De este modo, el primer día de fiestas tiene lugar una sardinada popular vespertina[233].

La procesión es, originariamente, un acto genuinamente *arrantzale*, pero convertida en icono de la identidad local, más allá del colectivo pescador y portuario*,* siendo la más antigua de nuestro litoral[234]. Culmina

[232] La festividad no coincide con el cambio de costera, ya que se siguen pescando sardinas hasta agosto. Pero sí con el momento en que este pescado se encuentra en su sazón.

[233] Inicialmente el Día de la Sardina se celebraba en julio, desde 1974 y por iniciativa de hosteleros. Pero desde 1987 se hace coincidir la gran sardinada con el comienzo de las fiestas. Tiene lugar en las calles Capitán Mendizábal y Juan XXIII, sirviéndose sardinas asadas con carbón vegetal. El Ayuntamiento facilita parte del material y los hosteleros locales son los encargados de preparar y repartir, ayudados por amigos y clientes, participando en calidad de comensales en torno a 20.000 personas, que consumen 2.000 kgs. de sardinas. Más las muy concurridas parrillas del popular barrio de La Txitxarra. En 2014, el día 12, tuvo lugar la *VII Regata Virgen del Carmen*, seguida de comida popular de los partipantes.

[234] Su imagen procede del antiguo convento de carmelitas de El Desierto de San José de la Isla (Sestao), sito en la lengua de tierra de San Nicolás de Ugarte, entre el río Galindo y la Ría. Según diversas versiones, esta imagen fue desalojada de su primitiva ubicación y llegó a la parroquia de San Jorge (Santurtzi) en 1834, siendo cedida definitivamente por el Corregidor Político de Vizcaya en 1840; y proclamada canónicamente como patrona del pueblo el 29.05.1907. El 16 de julio de ese mismo año, se realizó una primera procesión terrestre, recorriendo el pueblo la imagen a hombros de un grupo de marineros; y ya el día 21 tuvo lugar la primera procesión marítima, sobre una lancha con doce bogadores; y, en otras dos embarcaciones, la corporación municipal y otras autoridades. Procesión que, ya en 1908, partió del nuevo puerto pesquero. En 1914 se encarga una réplica algo menor de la talla, que ha servido desde entonces para las procesiones (DE NICOLÁS, 2011: 55-57). Además, esta procesión marítima fue extendiéndose a otros puertos del litoral vizcaino, como Plentzia, Armintza y Elantxobe.

toda una semana de festejos municipales (bailes y verbenas, conciertos, barracas y *txosnas*), en el municipio es no laborable y para la cofradía "día de bandera", participando hasta no hace mucho sus barcos en la procesión marítima y donando el pescado necesario para la celebración de la tradicional sardinada. Junto a los pescadores está presente en la procesión el resto del pueblo, hoy residencial, fabril y portuario comercial. Tanto a bordo de múltiples embarcaciones que siguen a la que lleva la talla de la Virgen del Carmen y a sus acompañantes, como sobre todo desde los muelles del Puerto Pesquero.

Sin duda, el acto más importante de este gran ritual festivo es la procesión marítima con la imagen. Que, a comienzos de la década de los noventa, era precedida por una misa. Ya durante ésta, hasta esa década, había varias sardineras en activo –con sus trajes de faena– realizando ofrendas de pan y otros presentes. Aunque su oficio ya estaba en pleno declive y eran de edad avanzada. Participando después en el concurrido ágape ofrecido por la parroquia.

Estas mujeres[235], escasamente proclives hacia la religiosidad institucional, acostumbradas a pelear la calle y un tanto descaradas, obtenían en tan singular fecha público reconocimiento y un halo de perdón religioso. Todo ello en el seno de la celebración mayor del año, con la ceremonialidad en su grado máximo de exaltación: iluminación del templo, lugar destacado de la imagen, cánticos y música al órgano, sermón, concelebración a cargo de varios sacerdotes...

Una procesión terrestre conducía entonces a la imagen, acompañada por la corporación municipal, sacerdotes, sardineras –portando cestos con flores–, los remeros que la llevarán en la *txalupa* y pueblo desde la parroquia de San Jorge hasta el puerto, para ser embarcada allí. En una procesión marítima en la que era acompañada por la mayoría de los pesqueros locales, más restringida que la procesión terrestre. Estos barcos y otros deportivos, engalanados con ramos de laurel y muchos con ikurriñas, salen para dirigirse a un punto cercano al centro del Abra de la Ría, donde se efectuaba la ofrenda de flores lanzadas al mar en recuerdo por los fallecidos en las faenas pesqueras y en demanda de protección sobrenatural. Los barcos, repletos de asistentes, daban un paseo por el Abra, siendo recibidos a su regreso por quienes esperaban en el puerto. Después, nueva procesión

[235] Que distribuían la pesca por las Márgenes de la Ría, desempeñando sin embargo –o precisamente– un valor emblemático, constituyendo el culmen de la representación identitaria del ámbito pescador local.

terrestre, para retornar la imagen a la parroquia de referencia (Rubio-Ardanaz: 2006: 221-227; 2010 [1997]): 363-370). Se trataba de un ritual religioso, pero ya no exento de otras dimensiones festivas y turísticas.

Actualmente la procesión ritual y sus prolegómenos se realizan de forma similar, pero con significativos cambios. A las 8 h. tiene lugar un Rosario de la Aurora en la parroquia y a las 12 h. la Misa Mayor, durante la que se continúan realizando ofrendas. Ha desaparecido parcialmente el protagonismo de las escasas sardineras supervivientes, sustituidas por la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y por la Agrupación Mariana del Carmen[236].

Ilustración 35
Procesión "terrestre" de la Virgen del Carmen
(Santurtzi)

[236] A la salida de la misa se unen otras personas, hasta unas 600, en torno a los seis coros locales, y la coral *Lagun Zarra* reparte letras de sabor local, para ser cantadas en un acto denominado en el programa *Santurtzi Kanta*.

Por la tarde da comienzo un rosario, al que asisten poco más de cien personas, en su mayor parte mujeres mayores. Entre este público comienzan a verse atuendos similares a los de las antiguas sardineras, predominando el color morado[237]. La imagen de la Virgen del Carmen está situada a la izquierda de todos los altares, sobre una base de flores y una peana ornamentada con un salvavidas y una red, un escapulario en cada mano y un par de remos detrás de ella que subrayan su carácter marítimo. En la parte posterior de la iglesia, tras un enrejado, hay una maqueta de barco, claro exvoto marinero y también, sobre sendas mesas, las dos coronas de flores –de claveles blancos y rojos, sobre un entrelazado de ramas verdes- que se van a ofrendar durante la procesión. Bajo el porche de la parroquia hay cuatro mujeres vendiendo diversos artículos religiosos. Entretanto en el vestíbulo y ante la fachada del Ayuntamiento deambulan algunos corporativos e invitados[238] y se agrupa la banda de música. Ante la iglesia van formando los ocho remeros, dispuestos en doble fila. Desde el Ayuntamiento hasta el puerto espera un numeroso público, contenido por vallados, que la prensa cifra en torno a las 40.000 personas[239].

Se abre la puerta de la iglesia a las 18 h., y da comienzo la procesión, en su tramo terrestre. Se adelantan la cruz procesional, portada por un hombre y dos monaguillos con ciriales. Siguen cuatro mujeres, ataviadas de sardineras, cada una de las cuales porta un ramo de flores. Después el pendón de la Virgen del Carmen, portado por otras tres mujeres, en el que se lee "Agrupación Mariana Virgen del Carmen 2009". Luego la imagen, de 1,62 m. de altura, llevada en andas por ocho hombres[240] más otro que coordina sus movimientos. La escoltan a ambos lados ocho remeros/as, con atuendos de inspiración marinera.

La Banda Municipal inicia sus primeros acordes cuando la comitiva cruza ante el vecino Ayuntamiento. Se inician los vivas a la Virgen y el lanzamiento de cohetes, que prosiguen durante los momentos culminantes del acto. También aguardan allí cuatro hijas de sardineras, con las dos

[237] Evocando con su indumentaria de forma visible lo pescador, como también los remeros/as, portando todos/as en su indumentaria el distintivo color morado, emblemático de la identidad local, en elegantes trajes de diseño.

[238] En 2015 el presidente del EBB del PNV y algún diputado foral, la presidenta del BBB, el alcalde de Zierbena, etc. En años precedentes, también otros alcaldes de municipios vecinos: Ortuella, Abanto y Trapagaran.

[239] Santurzanos, vecinos de pueblos limítrofes –Portugalete, Zierbena, etc.– más curiosos e incluso turistas.

[240] Con pañuelo morado*, gerriko* (faja) negro, pantalón azul oscuro y alpargatas del mismo color.

coronas y dos cestillos de flores, a ofrendar en la mar, y que ostentan el principal protagonismo público. Las adelanta el clero local[241], tras la imagen. Y, todos ellos/as, se suman a la comitiva. El tropel de cofradesas se adelanta y se coloca entre la cruz con los ciriales y la imagen de la Virgen del Carmen. Un dantzari se sitúa ante la imagen e interpreta un *aurresku* de honor, acompañado por la banda de txistularis y parte de la de música. La procesión también la integra un numeroso grupo de *arrantzales* y sardineras. Al final se sitúa la corporación municipal e invitados, con la bandera del pueblo. Y la representación marítima, que corre a cargo del presidente de la Cofradía, acompañado por miembros de la Junta Directiva[242].

Ilustración 36
Ofrenda floral. Acto culminante de la procesión marítima de El Carmen (Santurtzi)

[241] Los sacerdotes de la parroquia de San Jorge junto a los de otras iglesias locales, hasta un total de ocho. Estos curas don los encargados de presidir los actos ceremoniales relacionados con el ritual estrictamente religioso

[242] Ya junto al puerto pesquero aguardan, la banda de txistularis y unos pocos músicos.

En el Puerto Viejo espera la embarcación que va a conducir a la Virgen, especialmente ornamentada. En 2007, tras el centenario de la coronación de la Virgen como patrona de Santurtzi, se realizó una réplica de la *txalupa* utilizada en 1912, utilizada desde entonces. Dicha embarcación está engalanada con la bandera municipal y una colgadura parroquial, y en la misma ya aguardan ocho remeros/as, más otros cuatro hombres de edad[243]. A esta lancha, situada junto a la rampa, va subiendo la parte religiosa del evento: la imagen con sus porteadores, el clero local, la cruz y los ciriales; más los remeros de la procesión terrestre.

Entretanto, la corporación y sus invitados[244] suben a otra embarcación, la *Euskal Herria,* que sigue a ésta. Arranca la procesión, remando los de la *txalupa* emblemática, y van integrándose en ella hasta un centenar de embarcaciones de tipo deportivo[245], llenas de asistentes. Algunas de ellas engalanadas con banderitas, guirnaldas de laurel e ikurriñas, con gentes ataviadas a la usanza marinera, sin participación de los escasos pesqueros anclados en el puerto[246].

Al llegar a un punto central de la bocana del puerto exterior, se reza un responso en recuerdo de las gentes de la mar fallecidas en fatídico accidente. Lanzándose al mar las dos coronas y hasta once ramos de flores, entre ellos los de las nueve "sardineras" que van en la embarcación municipal. Y solicitando, al mismo tiempo, amparo para los miembros de la comunidad pesquera. Después, hacia las 19,30 h., la comitiva marítima inicia el regreso a puerto[247]. Al desembarcar, dos grupos de danzas vascas rinden homenaje a la Virgen del Carmen. Luego la procesión se forma en el mismo orden, pero de retorno a la parroquia, adonde se llega media hora más tarde. Devolviéndose la talla al lugar donde estaba colocada inicialmente donde permanecerá expuesta hasta el final de las fiestas[248].

---

[243] Con txapela, pañuelo morado, camisa blanca y pantalón o falda azul.

[244] Como la presidenta del *Bizkai Buru Batzar* (BBB), algún parlamentario *jeltzale* (PNV) y el alcalde de Zierbena.

[245] La sustitución de embarcaciones pesqueras por deportivas, generalizada en nuestro ámbito, se produce también en los *pardons* marítimos bretones (RÍO, 2015: 37).

[246] Entre otras van más de 200 personas, elegidas mediante sorteo por la fundación municipal *Serantes Kultur Aretoa*, en cinco embarcaciones. Desde tierra una pantalla permite seguir virtualmente la procesión marítima.

[247] Donde espera a la comitiva un grupo de unas quince personas, con la consabida pancarta: "Preso iheslariak etxera" y otra que repite el mismo lema, con la adenda de "Alkartasuna".

[248] Su efímera presencia pública es reforzada durante todo el año por una imagen monumental del Carmen, ubicada en el puerto pesquero. Construida en 1950, mediante suscripción popular (RUBIO-ARDANAZ, 2006: 223).

Santurtzi es una población donde la pesca y su ámbito portuario[249], pese a ser cada vez más minoritarios, constituyen factor de identidad, local y marítima, donde las expresiones públicas y/o festivas de la nueva maritimidad[250] están a la orden del día. La celebración festiva hace suyos elementos identitarios del mundo *arrantzale*, como la procesión marítima o la sardinada popular; aunque no en exclusiva, porque la Virgen del Carmen, además de madre de los pescadores, es patrona de todo el municipio. Sin pasar por alto el recurso de evocar profesiones desaparecidas, como la de las sardineras. Además de éstas, remeros y grupos organizados de mujeres reafirman su presencia en el espacio público y protagonizan la identidad local.

El paseo procesional de la Virgen del Carmen por El Abra, acompañada por numerosas embarcaciones, muchas de ellas de recreo[251], hasta casi alcanzar las primeras aguas de la mar abierto constituye un proceso ritual de paso, de autoafirmación identitaria y de sacralización protectora del espacio marino en una zona liminal, por la que cada día salen y entran las embarcaciones (Montesino, 2004: 38)[252]. Esta procesión festiva constituye por su significación, antigüedad, carácter multitudinario e implicación institucional y asociativa, la quintaesencia de la patrimonialización inmaterial de viejas raíces pescadoras, objeto de simbolización en una práctica festiva en la que todo el pueblo se reconoce, coadyuvando así a la (re)construcción sociocultural del litoral y de la mar, en el entorno de la Ría y Abra de Bilbao.

---

[249] Sustituidos por la navegación de recreo. Además, y sobre todo, por la expansión del puerto comercial. Y por la integración santurtziarra en la Margen Izquierda, parte de la conurbación del Bilbao Metropolitano.

[250] Además de ésta, el *Desafío de las Sardinas,* la Virgen del Mar, el *Sardinera Eguna*, el patrimonio material de la estatuaria urbana, y el patrimonio subyacente –murales de motivos marítimos, etc. (RUBIO-ARDANAZ, 2014 a: 203-222). Todo ello asumiendo las nuevas situaciones, en base a un pasado marítimo reciente y latente, en esta sociedad local antaño pesquera y marítima.

[251] Lo que hace que otros grupos movilicen sus procesos de identificación simbólica con los pescadores, contribuyendo a crear entre ellos la ilusión de pertenencia a la comunidad imaginaria de las gentes de mar.

[252] Antonio MONTESINO GONZÁLEZ (1951-2015), mediante artículos y un libro supo explicitar brillantemente los ritos festivos de los pescadores santanderinos, en relación con su identidad, religiosidad, sociabilidad y cultura del trabajo; en sus procesiones, romerías y otras fiestas populares.

2. VIRGEN DE LA GUÍA, PORTUGALETE

En la vecina villa de Portugalete se celebran las fiestas de La Virgen de la Guía, el 1 de julio de cada año, originalmente propia de la calle Coscojales, y hoy acervo de todo el Casco Viejo. Fiesta portugaluja, no patronal, así pues, pero muy relevante a nivel local; en torno a esta imagen presuntamente aparecida a finales del siglo XIX, o incluso utilizada antes como mascarón de proa. Con la característica procesión marítima por la Ría, festejo no tradicional incluido hace varias décadas, remedando la del Carmen.

El origen de la talla, de apenas 48 cm. de altura, es muy controvertido y proliferan diferentes versiones en torno a la misma y a la ermita de su ubicación original. Según César Saavedra, esta imagen surcó todos los océanos desde hace siglos, como mascarón de proa y advocación tutelar marinera (1967: 347). Al parecer, encima de la puerta de la desaparecida muralla de la Villa, ya se encontraba la imagen de la Virgen de la Guía. Con anterioridad al siglo XVII, algunos marinos y armadores bautizaban con este nombre a sus embarcaciones, por lo que esta imagen era de gran veneración entre las gentes de mar (Pérez Trimiño: 2015).

Ya en el siglo XVIII Portugalete contaba con una imagen de esta advocación en la zona, entonces rural y periférica, de Los Hoyos, en la ermita denominada "Santo Cristo de Los Hoyos y Nuestra Señora de la Guía", situada en el límite con Santurtzi, ya destruida en el siglo XIX[253]. Después se pierde una pista clara, y proliferan las versiones con respecto a su destino. La más plausible es que la imagen se trasladara desde su primitiva ubicación a la calle Coscojales[254], ya que el vecindario de esta calle tenía cultivos en la zona alta del municipio, en Los Hoyos. El resto de las versiones lindan con lo legendario y con la prototípica versión de los hallazgos milagrosos de imágenes[255] (*El Mareómetro*, 15, junio de 2013, pp. 22-23).

---

[253] Aunque sus cimientos se conservaban aún en 1980, al igual que la denominada Campa de la Guía, en la zona de Los Hoyos; en la "raya" con Santurtzi, si bien en jurisdicción portugaluja. Antaño se celebraban en ella la bendición de los campos, viñas y limoneros, las letanías mayores y rogativas (ARREGI AZPEITIA, 1987 b: III, 391).

[254] Una carnicera de esa calle, junto al matadero municipal, afirmaba a finales del siglo XIX haber heredado dicha imagen. Otras versiones sostienen que les fue legada por un pastor o que el mismo matrimonio la encontró.

[255] Entre dichas versiones está la de haber sido encontrada por unas mujeres en la playa de Portugalete, donde apareció flotando. Otra hace referencia a su presunto encuentro, en 1862, por un pastor entre jaros. Incluso hay quien sostiene que, durante la Guerra Civil fue

Ilustración 37
Imagen de la Virgen de La Guía, durante su procesión marítima (Portugalete)

En ese mismo siglo XIX, parece ser que su ubicación fue el lavadero de la calle de La Fuente (Coscojales), o bien junto al antiguo matadero municipal, que por entonces se levantaba en la plaza de la Villa, frente a la actual plaza del Mercado[256]. En 1915, se colocó en una hornacina del recién construido Mercado, donde perduró hasta 1936. Y la carnicera, Generosa Ortiz y Sarachaga, se encargó de su cuidado[257] (Saavedra, 1967: 347; Pérez Trimiño, 2015).

conservada por un particular, que la halló en una campa de las inmediaciones del barrio de Repelega.

[256] Bien en la fachada de la primera casa de la calle Coscojales, derribada posteriormente para construir el edificio del Mercado; en la casa de Valle o en la de la Sra. de Abarca (VV.AA., *Portugalete*: 2013: 79). Aunque en 1895 se conservaba, "en mal estado" una imagen de la Virgen de La Guía en la ermita de San Pedro de Kabiezes (ARREGI AZPEITIA, 1987 b: III, 397).

[257] Por lo que en 1925 fue nombrada madrina de la trainera *Virgen de la Guía*, en reconocimiento a su labor

El Ayuntamiento republicano dio orden, en 1932, de retirar de los espacios públicos todo símbolo religioso. La hija de Generosa, consiguió tenerla en depósito en su casa, previo reconocimiento de su propiedad por el consistorio (*El Mareómetro,* 2013: 23). La imagen fue instalada, en julio de 1937 en la rotonda de la nueva Plaza de Abastos, en la divisoria de las calles de Coscojales y Salcedo (Saavedra, 1967: 347). Una vez finalizada la Guerra, fue colocada en su hornacina actual, en el nuevo Mercado inaugurado el 1.02.1940.

A partir del año 2000, la restauradora portugaluja Maite Uribarri, se ofreció a reparar las cicatrices que el paso del tiempo la había causado. Unos quince días antes de la festividad, la saca de su hornacina para llevarla a su domicilio, en el barrio de Repelega y restaurarla[258].

En cuanto a los antecedentes festivos, en el Archivo Municipal se encuentra, por primera vez en 1911, el programa festivo de la Virgen de la Guía en la calle Coscojales, en el que se indica que "es costumbre que por la noche toque la música", con iluminación veneciana. Al día siguiente continúa la romería en la campa de San Roque, asimismo sede lúdica de la fiesta patronal de San Roque. Autorizándose la colocación de una *txosna*, que abastezca de viandas y sobre todo bebidas a la fiesta. (VV.AA. *Portugalete*, 2013: 79).

Entre sus sencillos festejos matinales del siglo XX se contaron combates de boxeo, juegos[259]. Se colocaban, como actualmente se continúa haciendo, unos muñecos denominados *Dominguitos* en medio de la calle, sujetos a balcones de ambos extremos de la misma por una cuerda y volteados, mientras desfila la Banda tocando el pasacalle. "La alegría se desbordaba a raudales[260] con sus puestos de churros, chacolís y su pequeña bajada de romeros al anochecer" (Saavedra, 1967: 347-348). Durante el último tercio del siglo XX, esta festividad aparece excepcionalmente en los programas oficiales. Porque prácticamente no resurge hasta 1970, cuando

[258] Allí la lijó, arreglando los agujeros que presentaba y la pintó de nuevo, esbozándole una sonrisa. Después ha ido añadiéndole nuevos adornos: una corona con puntilla, cristales de Swaroski, un manto de color azul, una plataforma de madera para que se la viera con más facilidad desde el barco, e incluso nuevos pómulo y nariz.

[259] La gallina ciega, el pastel, los tinacos, la carrera de sacos, etc.

[260] Cantándose aquella canción que decía: *En la calle Coscojales/ nada falta por vivir,/ pues tenemos hoy de todo,/ como lo hemos de decir./ Guitarras donde Bazán,/ chacolí donde María;/ también tenemos Patrona, que es la Virgen de la Guía;/ chicas como la canela,/ con mucha sandunga y sal,/ si no, al Regimiento Cuenca/ se lo podéis preguntar/ Virgencita de la Guía,/ nuestra Virgen marinera…¡*

el grupo de danzas vascas *Berriztasuna*, se hace cargo de su organización[261]. Durante el bienio 2005-2006, la programación festiva ya cubre toda la jornada. Por entonces ya se habla de 40.000 personas que abarrotarán el Casco Viejo de Portugalete para celebrar la fiesta de la Virgen de la Guía, hito que se alcanza en 2006 por tratarse de sábado y día festivo. Como de costumbre durante las últimas décadas, la sociedad *Berriztasuna* es la organizadora del evento en su conjunto. Los actos comienzan con una misa en el Monasterio de Santa Clara a las 8,30 h., para proceder al txupinazo y al tradicional izado de los *Dominguines.* El programa conti-núa con *kalejiras* de txistularis, fanfarres y *trikitilaris*, cabezudos y juegos infantiles.

Desde 1982, y posiblemente remedando a la vecina del Carmen de Santurtzi, el grupo organizador promueve una procesión terrestre y después marítima por la Ría, en su encuentro con el Abra, con la imagen presidiendo una gran embarcación utilizada al efecto. Las andas de la procesión terrestre son portadas por la clásica cuadrilla *Jatunak*. El muelle de Portugalete está atestado de público, que aplaude enfervorizado al paso de la imagen patronal. Cuando la procesión alcanza este muelle se topa con una cola interminable de portugalujos, e incluso forasteros, que pugnan por conseguir un lugar privilegiado en la embarcación de referencia. Al término de la breve procesión marítima, la imagen de la Virgen de la Guía es devuelta a la urna en la que reposa durante el resto del año.

El alma de la fiesta es el *Berriztasuna*, colectivo que desde 1970 se hace cargo de la organización de la fiesta[262], a la que se han encargado de revitalizar y dotar de nuevos actos[263]. La procesión, instaurada en el 2000, se ha convertido en un festejo central y expresivo de la maritimidad de esta villa antaño marinera, y en la que la fiesta constituye una expresión de identidad. Todo el mundo se echa a la calle como lugar de sociabilidad y de reencuentro para los ausentes, que renuevan su contacto con la sociedad local y con sus grupos más allegados.

---

[261] En 1973: diana por la Banda Municipal de Música, con disparo de bombas y cohetes; por la mañana salida de las comparsas de Gigantes y Cabezudos; a mediodía, festejos populares, alarde de danzas a cargo del grupo *Berriztasuna*, y ofrenda floral. Por la tarde, festejos infantiles y campeonatos vasco-navarros en las piscinas municipales. A las 21,00 h., pasacalles por la banda de cartón *El Resbalón*; y, una hora más tarde verbena con orquesta y Banda Municipal de Música, finalizando con una bajada (A.P.A.: *Programa Oficial de Fiestas*).

[262] Con el patrocinio del Ayuntamiento y la colaboración de comercios y bares.

[263] Así, en 1992, rehabilitan a los *Dominguines,* a quienes se encargan de ataviar y colgar; en 1994 el concurso de marmitako. Y en 1999 el primer campeonato de pelota más el concurso de barrenadores.

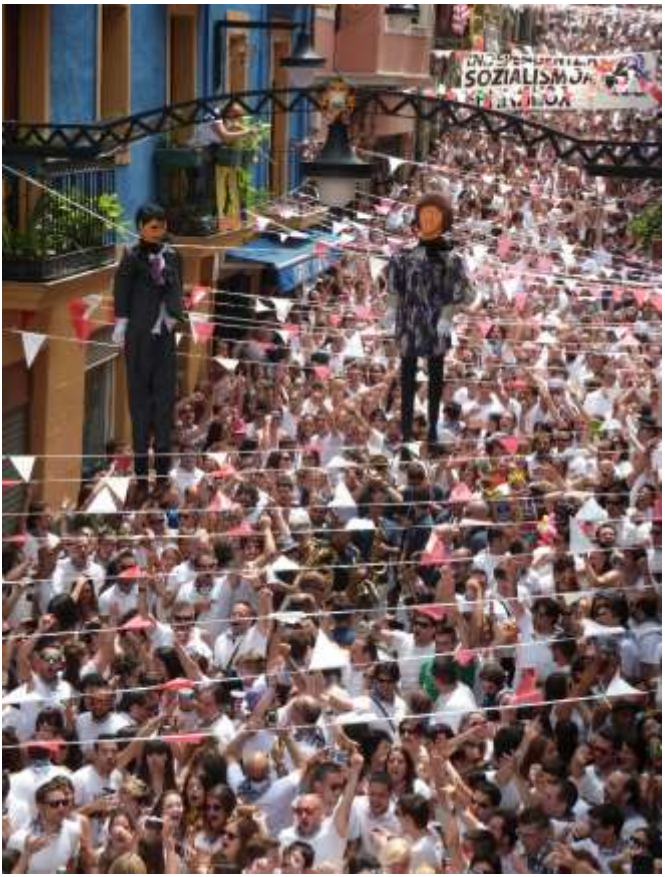

Ilustración 38
"Bajada" festiva en la calle Coscojalescon los *Dominguines* y una fanfarria (Portugalete)

Por la tarde se celebran otras bajadas populares a las 19,00 y 24 h., teatro infantil, un alarde de danzas vascas y actuación de un grupo de *zanpantzar*. Más liga de barrenadores, concurso de calderetes, teatro y campeonatos de *sokatira*. Además, a las 20,00 h. tiene lugar una jornada de canto portugalujo, con participación de bandas de música y corales. Tras la *kalejira,* el baile con la Banda Municipal y verbena, la sopa de ajo y la carrera de calzoncillos federada, la fiesta finaliza a las "28,30" –4,30 h. de la madrugada– con el txupinazo final.

En 2012 y 2015, como pude observar, la misa matinal ya se celebraba en el convento de las Siervas de María, acto eucarístico que finaliza con el canto a la Virgen de la Guía. Así como el primero de estos años la imagen se encontraba sobre unas andas y ornamentada con flores, el segundo la procesión se organiza al salir de la misa, en torno a las 12 h. Precede la comitiva terrestre un lanzacohetes y su ayudante, a los que siguen un numeroso grupo de acordeonistas. Después viene la imagen de las Virgen de la Guía, portadas sus andas por cuatro miembros de la antigua cuadrilla *Jatunak*[264], y sigue el público en general, mientras que muchas personas contemplan su paso desde las calles recorridas hasta el embarcadero.

En el muelle, abarrotado por la multitud, esperan dos embarcaciones: el *Euskal Herria*, que lleva a bordo –en la zona de la proa– la Virgen en andas, la corporación e invitados. Y el *Txinbito*, con público asimismo invitado. Se embarca a las 12,45 h. y la comitiva marítima sale, integrada por unas 20 embarcaciones; yendo, por la Ría, hasta el final del Muelle de Hierro, límite de Portugalete. El acto, regreso incluido, dura algo menos de media hora.

Una vez en tierra, vuelve a formarse la parte terrestre de la procesión, que se dirige hacia el Mercado. Allí un dantzari interpreta ante la imagen un aurresku de honor, e improvisa un *bertsolari*. Se lleva la imagen al interior del mercado y se introduce en su urna rodeada por una enramada floral, bajo la que se han colocado fotos y proclamas pro-presos de ETA[265]. Mientras tanto, en la plazuela de La Rantxeria se celebra un concurso de marmitako, plato marinero, preparado en cazuelas y putxeras, con actuación de *txalaparta* y de la coral *Gazte Leku.*

La calle Koskojales está engalanada con los clásicos *Dominguines*, y sobrevolada por tiras de pequeñas ikurriñas. A las 15 h. tiene lugar la primera bajada juvenil[266]. El vecindario se asoma a los balcones y se interpretan canciones portugalujas. Tras el interminable éxtasis lúdico, el gentío congregado

[264] Con un atuendo que denota la reivindicación de maritimidad para la fiesta y para la villa: camisa y pantalón azules, pañuelo festivo "de hierba" y faja verde; y similar al de faena y festivo del colectivo *arrantzale* (pescador).

[265] En 2012, en la calle Koskojales, se colocó una pancarta, con el lema: "Independentzia. Sozialismoa", y otra con la consigna "Presoak etxera!!!" bajo la hornacina, con las fotos de ocho presos/as en pañuelos festivos de diversos colores. En 2015 eran solo cuatro las fotos, con el lema "Jo ta ke. Denak etxera ekarri arte!", en la pancarta.

[266] La fanfarria *Gazteleku* se introduce entre una inmensa multitud que llena la calle, saliendo de los bares bailando con los brazos alzados; vistiendo camisa blanca, pantalón o falda azul y pañuelo festivo.

hace un alto para escuchar a *Los Barbis Taldea* ante el mercado, veterano conjunto vocal que interpreta el clásico repertorio de canciones locales.

Durante todo el día tres fanfarrias, dos grupos de txistularis, otro de gaiteros y un dúo de *txalapartaris* animan las calles. Por tarde tienen lugar los actos celebrados ya en el bienio 2005-2006. Después de la última bajada, el pueblo continúa bailando en la verbena organizada al efecto hasta altas horas de la noche, sirviéndose como colofón una sopa de ajo para reponer fuerzas tras la ingesta de comida y bebida durante toda la jornada, finalizando la fiesta con la canción de despedida y el *txupin* final, ya de madrugada[267].

Pese a su inicial carácter de fiesta de calle que aún la vertebra, la Virgen de la Guía ha adquirido categoría de expresión/reproducción de la identidad local portugaluja. Aunque esté nucleada en torno a una advocación religiosa, la secularización ha inclinado la balanza decididamente del lado de una gran festividad lúdica. No carente, por el gran consumo de bebidas alcohólicas, de una importante dimensión económica, tan solo limitada por su breve duración de una jornada. Y, como hemos tenido ocasión de comprobar, pese a desarrollarse en un municipio de gobernanza socialista, la iniciativa popular la carga de significado nacionalista e incluso *abertzale*; con la única limitación que suponen las características propias de la pluralidad inherente al carácter urbano del municipio y, salvo su Casco Viejo, a la raíces inmigrantes de buena parte de su población. En cuanto a la maritimidad, se enmarca en una población que hace gala de su pasado vinculado a la navegación, y subraya el presunto origen marítimo de la imagen y la reciente procesión marítima, hoy quizás el acto nuclear de la fiesta para la mayor parte de la población.

[267] Esta fiesta, a la que la prensa ya atribuye entre 50.000 y 70.000 participantes, casi carente de espacio físico, no está exenta de peleas juveniles tumultuarias, infrecuentes hoy pero imprescindibles antaño en cualquier fiesta.

GIRAS MARÍTIMAS, ROMERÍAS Y RITUALES DE LÍMITES

12

La gran gira cívico-festiva

1. Madalenak o Madalen Egune (Bermeo, Elantxobe, Mundaka)

Esta fiesta, ritual de límites y acto cívico institucional es también sin lugar a dudas, la principal celebración festiva marítima de todo el litoral vasco. Además de destacar por sus facetas: lúdica, comensalística, económica, nacionalitaria incluso, durante las cuatro últimas décadas se ha convertido en una gran fiesta lúdica y, además, en atracción turística, sobre todo juvenil. En su dimensión de ritual de límites, como visita de mojones es bastante inusual, ya que el territorio a visitar y reconocer es una pequeña isla que se encuentra en mar abierta, lo que demanda la organización de una procesión o gira marítima, de gran contenido cívico y escasamente religiosa, pero que paulatinamente ha ido adquiriendo el predominante carácter lúdico que hoy tiene. En base a todas estas características, recaba más atención por parte de los medios de comunicación que cualquier otro ritual festivo de Bizkaia. Aunque, como nunca ha sido *etxegun* (día libre) para los pescadores, e interrumpir las faenas era opcional[268], siempre ha habido dificultades para obtener una embarcación para trasladar al Ayuntamiento.

1.1. La isla de Izaro

De entre las islas e islotes que jalonan la costa vasca la de Izaro es la mayor y la más significativa. Está situada en la costa vizcaina, entre los cabos Matxitxako y Ogoño, ante la desembocadura de la ría de Urdaibai y a un par de millas de las localidades portuarias de Mundaka y Bermeo. Su forma es alargada, de unos 675x150 m., con una altitud máxima de 44,5

[268] Aunque siempre hubo 5 o 6 barcos que no faltaban nunca, acudiendo los pescadores con sus familias.

m, y una superficie de 67.500 metros cuadrados, mayor en bajamar. Habitada hoy únicamente por gaviotas, lo estuvo por los frailes de un convento y en ella hubo una ermita de la advocación de La Magdalena. Motivo por el que a su tramo oeste, debajo de las ruinas (*konbentue, kastillue* o *ermitxie*), se le continúa denominando Madalenape, en recuerdo de la desaparecida ermita. Se trata de un islote pelado, prácticamente sin vegetación alguna.

Ilustración 39
Isla de Izaro, tras la colocación de las enseñas

La jurisdicción sobre la mar fue muy importante en siglos pasados, dado que la principal actividad de las localidades costeras vizcainas fue la caza de ballenas. Cuando éstas comenzaron a escasear se dieron costosos pleitos entre localidades costeras, para determinar el término municipal en el que habían sido capturadas (Areitio, 1926: 196-197). Sendos pleitos, de 1547 y 1680, demarcan el ámbito marítimo dentro del cual la captura de ballenas estaba reservada a los pescadores de Bermeo: desde la punta de Matxitxako hasta la isla de Izaro y desde ella a los arenales de Laida. Pleitos que subrayan la relevancia económica de la isla para los pescadores

bermeanos y el especial interés de su Ayuntamiento en remarcar su propiedad. La fiesta de la Madalena cumple, desde sus orígenes, esta finalidad (Erkoreka, 1997: 25-36).

1.2. El convento franciscano

Más adelante, en 1422, la villa de Bermeo donó el terreno de la isla a la orden franciscana para que fundara un convento, reservándose la jurisdicción civil y judicial. El de Santa María de Izaro, que obtuvo todos los privilegios de los que disfrutaba la orden franciscana. Los Señores de Bizkaia –y Reyes de Castilla– profesaron especial devoción por este convento[269]. Sin embargo, los frailes se alimentaban básicamente de los escasos frutos obtenidos en la isla; recurriendo, en situaciones extremas, al socorro de los bermeanos y de los pueblos vecinos.

En Izaro hubo un atalayero, durante los siglos XVI y XVII, cuya función era la de avisar de la presencia de ballenas en la costa y, en su defecto, los frailes de su convento auxiliaban a la navegación de cabotaje, colocando banderines y encendiendo fogatas (Erkoreka, 1997: 54).

Una flotilla de corsarios franceses e ingleses asaltó en 1596 la isla y el convento. Éste no se recuperó del incidente, pese a que fue reconstruido, perdiendo su prosperidad, entrando en una profunda crisis a mediados del siglo XVII y, ya principios del siglo XVIII se encontraba muy deteriorado. La orden franciscana decidió abandonarlo en 1713. Y, en 1719, los monjes se trasladaron a una casa donada en Forua, dejando sus ruinas en Izaro. Durante la Guerra de la Independencia se instaló, en 1813, un almacén de municiones y pontón de prisioneros en Izaro, comenzándose a fortificar la isla, en su calidad de baluarte (Erkoreka, 1997: 55-131, 135-136).

1.3. La ermita de La Magdalena

En cuanto a la ermita de La Magdalena, o de Nuestra Señora (Arregi Azpeitia, 1987 b: I, 96-97), en Izaro, la única noticia es la citada donación de la isla para fundar un convento. Cualquier otra no pasa de la leyenda o

[269] Constan las visitas al mismo por parte de Enrique IV en 1457, de Fernando el Católico en 1476 y de su esposa Isabel en 1483. Todos ellos le otorgaron varias gracias y favores, como la escalinata de 254 peldaños de piedra caliza, que Isabel hizo construir desde la mar hasta la casa conventual, amén de una buena limosna.

la elucubración erudita[270]. Aunque fuera posible que la villa hubiese recluido a enfermos en lugar tan aislado, todo ello no pasa de simples conjeturas[271]. Suponiendo que en la isla de Izaro hubiese vida eremítica previa a la fundación oficial del convento, no cabe descartar la existencia de tal ermita. Lo que afirma Larrinaga (1951: 109-110) con rotundidad (Erkoreka, 1997: 49, 51-52, 142-143)[272].

Iturriza (1938, vol. II, 30) considera que, tras el traslado del convento en 1719, se mantuvo una ermita bajo la advocación de Santa María Magdalena. La cual incluso pudo coexistir con aquél, pero que ya no existía en el siglo XIX. Lo único cierto es que en la toponimia perdura el lugar denominado *Madalenape*; y que subsisten un cuadro de la Magdalena, así como una tabla flamenca de esta advocación en la iglesia de Santa Eufemia. Además, y por supuesto, sigue celebrándose la gira marítima de Bermeo a la isla el día de la santa.

1.4. La gira marítimo-festiva de La Magdalena

1.4.1. *Precedentes históricos*

Como ya se ha dicho la celebración de las *Madalenak* o *Madalen Egune*, cada 22 de julio, son un ritual cívico-festivo de reapropiación del islote de Izaro[273]. Se trata de una gira marítima de referente cívico-edilicio, que se celebra cuando menos desde 1641 en su doble dimensión de acto de jurisdicción institucional y evento festivo romero, puesto que la embarcación municipal es acompañada por un séquito de lanchas, que la cortejan. Esta última dimensión adquiere progresiva importancia a lo largo de los siglos XIX y XX, cuando la afluencia de romeros comienza a ser importante.

[270] Documentación del siglo XIV, relaciona el convento de Izaro con el hospital de Bermeo bajo la advocación de San Lázaro, vinculada a la de La Magdalena; que servían para designar las leproserías, ubicadas fuera de las villas para evitar el contagio del resto de la población. Con la erradicación de la lepra desaparecen las leproserías.

[271] Como también la leyenda de que María Magdalena viviera en la isla de Izaro, antes de retirarse a una cueva de Busturia. Pueblo donde se hallan unas incisiones en la roca denominadas *Madalen oiñetzak*.

[272] Labayru también dice que en esta isla tenía Bermeo una ermita dedicada a Nuestra Señora, previa a la fundación del convento franciscano, que los marineros de Bermeo, con el patrocinio de su concejo, sustentaban en el islote como un refugio al que acudían a demandar ayuda en los frecuentes peligros de la mar (1968 [1899]: III, 71).

[273] Las ordenanzas de 1754 legitiman las visitas a Izaro y Gaztelugatxe por los muchos pleitos en razón de sus términos y jurisdicciones. Pero en 1844 ya se habla de que concurren a la gira marítima "jóvenes del bello sexo".

Durante el primero de ellos, e incluso durante el primer tercio del siglo XX, los únicos ornamentos de las lanchas son flores.

La posesión de la isla de Izaro, situada frente a los puertos vizcainos de Bermeo y Mundaka fue, en el pasado, causa de desavenencias históricas entre ambos y de susceptibilidades más recientes[274]. Una infundada leyenda local[275] afirma que la disputa entre ambos puertos fue dirimida en una regata cuyo pueblo vencedor, Bermeo, se adjudicó la jurisdicción sobre el islote. La visita anual que realiza la corporación bermeana a Izaro el día de la Magdalena –22 de julio– constituiría una efeméride de aquel acontecimiento.

Henao, hacia 1641, describe la fiesta de Santa María Magdalena, celebrada en el convento franciscano de la isla Izaro: "[…] que también es jurisdicción deste lugar; y el día de Santa María Magdalena van allí todos los años la Justicia y Regimiento y algunos, o los más, de vecinos en pinazas y barcas, y suele comer el gobierno en refectorio con los frailes a costa del lugar […] Y vuelven a la tarde a casa" (Uribe, 1988: 260). Y en 1687 un decreto municipal se refiere a:

> "la rromeria q se hubiere de hacer el día de la gloriosa santa María Madalena al Conbento de la Isla de la madre de Dios de Izaro q es acto de Juridizion."[276]

Aquí ya están presenten los dos aspectos que definirán a esta jornada: el festivo y el jurisdiccional. En todo caso, esta y otras romerías se entendían sobre todo como un acto privativo de los capitulares del Regimiento,

---

[274] En la sesión del Pleno de Bermeo, del 29.07.1982, se acordó se acordó remitir a la prensa una aclaración en el sentido de informar "que la ikurriña recuperada por los Corporativos que colocaron otra en la Isla de Izaro no contenía ninguna inscripción alusiva a Mundaka" (Jai Batzordea 1982). Ese mismo año y en 1994 aparecieron pegatinas y pancartas con el lema "¡Izaro mundakarra da!", éstas en un peñón cercano a Izaro, reivindicando la propiedad de la isla. La primera "ocurrencia" fue de un *txoko* de Mundaka, durante sus fiestas patronales de San Pedro, pero son muchos los mundakarras que sostienen lo "injusto" de la posesión de Bermeo sobre Izaro.

[275] Recogida o inventada por el periodista José Luis Muñoyerro (1925), desde las páginas de *El Correo Español.*

[276] Archivo Municipal de Bermeo (A. M. Be.): Expediente nº. 1, Libro de Actas, 13-V-1687, fol. 85. Y, unos años antes –en 1680– un pescador ya cita esta gira marítima y su sentido, afirmando que "ha visto […] hacer actos de jurisdizión e la justicia de la dha villa y en particular el día de la magdalena de cada año en la ysla de Yzaro donde se celebra la fiesta de la Santa en el convento de San franzisco que esta sitto en ella donde concurre todos los años la justicia y el rregimiento" (ERKOREKA, 1997: 34, 148-149).

y su carácter de acto jurisdiccional es puesto de relieve por las nuevas ordenanzas de 1754, cuyo capítulo XLII dice así:

> "Los muchos pleitos con que ha sido molestada esta villa en razón de sus términos y jurisdicciones constituyó a sus justicias y regimiento en el peculiar cuidado de hacer su visita general en cada Año y para continuar en costumbre y acto tan conducente a la conservación de sus derechos Acordaron y Ordenaron que todos los años indefectiblemente la justicia y Regimiento hagan la visita general espresada de términos y jurisdiccion, Yslas de Yzaro y S. Juan de la Peña reconociendo si los mojones se hallan permanentes, movidos ó arrancados para en este caso reponerlos con citacion de los confines..."[277]

Tampoco carecía este evento de carácter religioso, porque en 1788 se abona al convento de San Francisco, la cantidad de 30 reales por una misa solemne del dia de Santa María Magdalena[278].

Como concluye Zabala Allica con respecto a la hipotética disputa jurisdiccional: "La fiesta de la Magdalena "[…] representa la posesión corporal renovada todos los años, de la isla de Izaro, agregada al término de la Villa desde su tiempo inmemorial de fundación, y que contra lo que dice una tradición popular, jamás […] le fue disputada esa isla a Bermeo" (1964: 177).

El año de 1800, por vez primera, las cuentas municipales incluyen una partida de "gastos ocasionados con las tripulaciones de las Lanchas que salieron a obsequiar a la Villa el día del acto de jurisdicion de la Ysla de Yzaro". Pero aún la concurrencia popular se limita a las tripulaciones de cinco lanchas, a las que el Regimiento premia[279] distribuyendo vino clarete. En 1839 la gira costaba 293 reales, y 1.200 en 1867, en concepto de vituallas y bebida, más la lancha y el vino dado a las quince lanchas concurrentes (Zabala eta Otzamiz-Tremoya, 1931: II, 452).

Este componente festivo y popular se irá afianzando, como lo constata en 1844 un ex-alcalde y secretario del municipio: "No son menos divertidas […] las romerías que se hacían a Yzaro por Santiago y Santa María Magdalena sacando suertes a la ida y especialmente a la vuelta, las lanchas adornadas de flores […] compitiendo en las carreras y en el aparato marineramente lujoso a cuyo bordo van también las jóvenes de bello sexo" (Yradi, 1983 [1844]: 59).

---

[277] "Ordenanzas de la M.N. Villa de Bermeo. Aprobadas por el Rey D. Fernando VI en 1754", en *Bermeo Aldizkaria,* nº. 1 (1981), p. 117.
[278] A. M. B.: Exp. nº 8. Libro de Cuentas, fol. 42.
[279] A. M. Be.: Exp. nº. 8. Libro de Cuentas, fols. 131, 143, 155 y 169 v.

En 1883, la corporación decide limitar el gasto, pero celebrando "la romería de costumbre, que dado el carácter marino de la localidad no le parece prudente suprimir"[280]. Las actas municipales seguirán designando la festividad como toma de posesión de Izaro, y el matiz ritual continúa informando esta fiesta marítima[281].

La fiesta, tal y como se celebra durante el primer tercio del siglo XX, principia con la misa a la que asiste el ayuntamiento e invitados en Santa Eufemia, dirigiéndose a embarcar después a los acordes del himno de la Magdalena, interpretado por la banda de tamborileros. Parece ser que otras embarcaciones no acompañaban a la oficial más que hasta la salida del puerto, donde se les despedía con alegres *santzuek*, cantos y vítores. A Izaro sólo acudía la embarcación "conductora de los concejales, empleados de secretaría e invitados" (Zabala eta Otzamiz-Tremoya, 1931: II, 451) y alguna otra. Sin embargo, ya en 1929, la embarcación oficial, "impulsada por buenos remeros y acompañada con una gran comitiva de canoas de motor y de remo, pronto salva la distancia que separa a *Ixaro* desde Bermeo". Mientras tanto Bermeo queda silencioso y triste, porque sus *arrantzales* están lejos, dedicados a la pesca del atún y los jóvenes ausentes en la fiesta de referencia. Hasta que, al regreso de la comitiva comienza la animación de todo el vecindario (Otzarri, 1929: 130)[282].

Hacia 1928, en Elantxobe se homenajeaba a la expedición bermeana en la plaza de Elizaberri y en el puerto se colocaba un arco enramado con la leyenda *Ongi etorriak* (bienvenidos), mientras que en algunas casas se colocaban colgaduras de franjas rojas, blancas y verdes, y se salía a recibir a los forasteros. La comida se celebraba en el batzoki local, fundado en 1919, que se arrendaba como restaurante. Había otros dos restaurantes, pero este local tenía mayor capacidad. Los jóvenes de Elantxobe embarcaban de regreso y acudían a Bermeo, para seguir allí con la fiesta. En Elantxobe no habían escuchado hablar de la teja hasta hace pocos años. La cesión de la vara municipal "siempre se ha realizado", si bien Elantxobe como municipio pescador data de 1867, año de su segregación de la rural Ibarrangelu.

[280] A. M. Be.: Exp. nº 23. Libro de Actas, 15.07.1883, fols. 245-246.

[281] Así el ayuntamiento informa que el valor de la isla es más histórico que real, como lo prueba la "fiesta llamada de La Magdalena que anualmente se celebra"[281] (A. M. Be.: Exp. nº. 35. Libro de Actas, 25.06.1893).

[282] Solo un año, hacia 1942, y debido al mal estado de la mar, los del Ayuntamiento acudieron en coche a Elantxobe, siendo abucheados por este motivo por el pueblo.

Entonces no acudían familias, ni apenas mujeres. Y poca gente de fuera de Bermeo, salvo algunos de Mundaka[283] que iban a bordo de los barcos bermeanos. Por la noche, a la verbena, acudía gente de Mundaka, Gernika e incluso de Bilbao. Al margen del significado oficial, para la inmensa mayoría de bermeanos el *Madalen Egune* se trataba, ante todo de una fiesta lúdica.

Aunque, como no siempre ha sido *etxegun* (día libre) para los pescadores bermeanos, interrumpir las faenas y desplazarse a Elantxobe era opcional[284], por lo que siempre ha habido dificultades para obtener una embarcación grande para el Ayuntamiento. No obstante, la mayor parte de la flota abandonaba sus faenas y entraba a puerto este día y no salía a la mar, siendo día festivo hasta 1957. Ahora es discrecional, por no interrumpir la costera, que está en pleno apogeo.

El modesto séquito actual en nada recuerda la magnificencia de la antigua comitiva cuyas embarcaciones, engalanadas con guirnaldas, se ponían en marcha entre estallidos de cohetes, el indescriptible griterío infantil y el saludo de las mujeres (Capdevielle, P. H, 1920: 172-173). La embarcación municipal y su séquito daban una vuelta triunfal por el Ar-tza portuario mientras las abuelas –depositarias de la memoria colectiva– hacían subir de tono la emoción que a todos embargaba, lanzando vibrantes *santxos* (atxuek santxuek bótaten) como recordaban los bermeanos de avanzada edad (Uetena Taldeak, 1982: 316).

1.4.2. *Prolegómenos de la gira marítima*

Paradójicamente, esta fiesta marítima cuenta, desde hace más de cuatro décadas, con mayor número de embarcaciones deportivas que pesqueros, porque éstos se encuentran en alta mar, faenando. No obstante se consiguió uno de ellos para transportar al Ayuntamiento hasta la primera década del actual milenio, pero después de ocio. En cualquier caso, los *arrantzales* son los ausentes de una jornada de fiesta marítima que pareciera estar dedicada a los mismos.

[283] Siempre se han sumado embarcaciones de Mundaka o de Elantxobe, pero deportivas y no pesqueros.

[284] Aunque siempre hubo cinco o seis barcos que no faltaban nunca a la festividad; cuyos pescadores acudían con sus familias, además de la juventud local.

Cada año sin excepción se solicita el oportuno permiso al Ayudante Militar de Marina de Bermeo[285]. Permiso que, invariablemente, es concedido "siempre que se tomen las medidas oportunas de seguridad y el estado de la mar y el viento lo permitan" (A. M. Be.: Madalen Eguna). También la autorización del Director de Juegos y Espectáculos del Gobierno Vasco para que, teniendo en cuenta la gran afluencia, los bares y similares de esta localidad, puedan permanecer abiertos al público durante toda la noche (A. M. Be.: Jai Batzordea 1987, 1988).

En cuanto al número de invitaciones, en 1983 se cursaron 100 y 92. En 2001 embarcaron 140 personas en los dos barcos que contrató el Ayuntamiento. Los invitados principales, desde 1984 hasta la actualidad, han sido: los alcaldes de Elantxobe y Mundaka; diputados y otros cargos del Gobierno Vasco y de la Diputación Foral, portavoces parlamentarios de Bizkaia, algún año el Presidente de la Cofradía de Pescadores, etcétera. Estos alcaldes y autoridades firman el acta, al igual que el Alcalde y concejales bermeanos.

Los gastos relacionados con esta celebración se van incrementando en progresión geométrica. De modo que en su sesión de 11.07.1975, el Ayuntamiento[286] de Bermeo acuerda medidas restrictivas, suprimiendo ese año tanto la comida corporativa como las invitaciones para la asistencia a tales actos[287]. Aunque, acogiéndose a su interés turístico recibe una subvención del Departamento de Cultura del Gobierno Vasco (A. M. Be.: Jai Batzordea 1980-1990). A este respecto, el Ayuntamiento prepara un informe en 1988 (A. M. Be.: Jai Batzordea 1983, 1988); describiendo someramente la fiesta, su área de influencia, el motivo de la gira marítima, su grado de atracción turística y su función de difusión del patrimonio cultural.

[285] Para celebrar, con motivo de "la festividad de la Magdalena […] la tradicional gira marítima, así como para adornar las embarcaciones con banderas y gallardetes, y para proceder a la escala en la Isla de Izaro, actos que se realizarán como efemérides de la posesión simbólica de dicha Isla por este Ayuntamiento".

[286] A. M. Be.: Exp. 76. Libro de Actas del Pleno, fols. 152 y 152 v.

[287] Otra medida, de la Comisión Municipal Permanente en 1983, matiza que "a la hora de la comida, sólo se permitirá la entrada al restaurante a las personas que tengan invitación individual"; lo que persiste hasta hoy.

1.4.3. *SECUENCIAS DE LA GIRA MARÍTIMA ACTUAL*[288]

1.4.3.1. Comitiva, fiesta y embarque

Actualmente esta festividad comienza por la mañana a los acordes del "Zortziko de la Magdalena", interpretado por la banda de txistularis que recorren las calles del casco antiguo desde primeras horas. Los alguaciles llevan los cohetes, teja e *ikurriña* hasta el lugar de salida del barco que llevará a la Corporación. Después la corporación, con atuendo de *arrantzale,* sale de la casa consistorial a las 10,45 h. en procesión cívica para oír misa en Santa Eufemia a las 11 h.[289]. El Ayuntamiento de Bermeo ocupa lugar preferente en el primer banco a la derecha y los invitados en el de la izquierda.

Ilustración 40
Salida de la comitiva de la Corporación bermeana hacia la gira marítima

[288] Salvo citas puntuales, basada en los precedentes estudios de: HOMOBONO, 1982: 99-100; 1990 b: 298-300; ASTUI ZARRAGA, 1993: 49; ERKOREKA, 1997: 147-159. Y, sobre todo, el trabajo de campo efectuado en 1982, 1986, 1987, 1988, 2002, 2003, 2005, 2006 y 2015. Más dossier de prensa de: 1970-2015.

[289] Donde ya esperan el alcalde y varios concejales de Mundaka, más los políticos invitados y entre 200 y 350 personas, en su mayoría mujeres.

Al finalizar la eucaristía la comitiva, precedida por la banda de txistularis entonando el himno de La Magdalena[290], con la enseña municipal, el alcalde con el bastón de mando y resto de corporativos e invitados, unas 120 personas, se dirige a embarcar al muelle. Ya para entonces gran número de jóvenes se han congregando ante el recinto vallado del muelle, intentando introducirse en alguna de las embarcaciones allí amarradas, no sin amagos de abordaje. Aunque desde hace tres décadas la Policía Municipal controla el embarque mediante las invitaciones expedidas por el Ayuntamiento[291]. Hoy la parte marítima de *Madalenak* comienza con el embarque, oficialmente a las 12,00 h., pero que se suele retrasar hasta media hora. Realizándose éste, y al regreso el desembarque a la altura de la fábrica de hielo, bajo el control de la Policía Municipal. A estas horas acompañan a la embarcación oficial varias merluceras y barcos deportivos, algunas/os de los cuales embarcan a gente en el muelle[292].

En cada uno de los barcos se reproduce la festividad, ya que todos se convierten en improvisadas verbenas: decoración con banderines y globos de colores, juegos con serpentinas, sonido del txistu, bebida y comida... lo que hace olvidar por unas horas la zozobra de un pueblo que tiene a muchos de sus hombres mar adentro faenando en la costera del bonito.

1.4.3.2. Arribada a Izaro y lanzamiento de la teja

Tras arribar a Izaro, "se da un recorrido por la isla en son de acto de posesión" (Zabala eta Otzamiz-Tremoya, 1931: II, 451). Este autor no menciona el lanzamiento de la teja, ni la colocación de bandera alguna, entre 1839 y 1867, como parte del ritual de posesión, que permanezca invariable. Así, Zabala Allica afirma, en 1964: "En la conmemoración de la Magdalena, el Ayuntamiento de Bermeo tomaba pie y lanzaba una teja en los acantilados de la isla, dando a entender que hasta allí se extendían

[290] A lo largo de la jornada predomina, sin embargo, otra canción con aire de jota, que pone un contrapunto jocoso a la solemnidad de la oficial: *Neska zaarrak/ joaten dira/ Madalenara (bis)/ santuari eskatuten nobijjio bana (Las solteronas/ suelen ir/ a la Madalena (bis)/ a pedir a la santa/ un novio para cada una).*

[291] Cuya embarcación llevaba a bordo entre 290 a 300 personas a finales de la década de los ochenta.

[292] En total unas 13 embarcaciones en 1987 y 30 en 2002, pero que ya eran unas 100 de toda tipología en 2006. Aunque a Izaro y a Mundaka suelen llegar, más tarde, algunos barcos más, que acompañarán al de la Corporación.

los goterones de sus tejados, mas hoy planta sobre el lomo de la isla una bandera nacional […]" (178)[293].

Durante los años del tardofranquismo y de la primera transición, es muy importante el papel controlador de las instituciones del Régimen, más rigurosa a medida que aumenta la efervescencia política. De este modo, además de la Ayudantía de Marina, el Ayuntamiento de Bermeo debe solicitar primero permiso para celebrar esta fiesta marítima al Gobierno Civil de Vizcaya; y, a partir de 1972 al Delegado Provincial de Información y Turismo, así como al Jefe Superior de Policía de Vizcaya desde 1974[294]. E invitar, entre otras a las autoridades militares, gubernativas y policiales. Asimismo y en atención a la "etapa difícil, que ha provocado y provoca alteraciones del orden ciudadano", se suspende durante la segunda de esta décadas primero la comida de hermandad corporativa en Elantxobe, por resolución del Gobierno Civil; y después, puntualmente en 1976, incluso las invitaciones para la fiesta[295].

Hasta 1975 se solicita permiso al Ayudante Militar de Marina para colocar en Izaro únicamente la Bandera Nacional. Al año siguiente se prescinde de ella, como asevera el Acta: "A causa del mal tiempo y mala mar no es izada la Bandera Nacional, en la cima de la Isla". Ya en 1977 y 1978 se pide a Marina, como de costumbre, "proceder a la colocación en la Isla de Izaro, de la Bandera Nacional", pero el Acta deja constancia de haber sido "Izada la Bandera Nacional, la Ikurriña y la del Seño-río de Vizcaya, en la cima de la Isla". (A. M. Be.: Fiesta de la Magdalena, 1963-1978). La enseña vasca se situó en lugar preferente, en medio de las otras dos. Poco después, en 1979 y en adelante, sólo se enarbolan la *ikurriña* y la bandera del Señorío.

Actualmente, y durante las tres últimas décadas, una vez en aguas próximas a Izaro, las embarcaciones quedan al pairo en la parte oriental de su costa para proceder a la ceremonia del acto de posesión. Aquí ya se producen las primeras bordeadas y el número de embarcaciones es mayor. A bordo de una pequeña motora o de un *zodiak*, tres o cuatro concejales desembarcan en la isla y suben hasta su cima donde, como demostración

[293] Por su parte el secretario municipal a partir de la transición, Manu Muñoa, afirma que solo se levanta acta de este significativo acto desde 1964, por lo que no hay forma de saber si se interrumpió, ni desde cuándo existía.

[294] Éste o el propio Gobierno Civil amenazan suspender los actos, si se producen alteraciones del orden.

[295] Por lo demás, el número de invitados no es muy inferior al de épocas posteriores, en hasta tres embarcaciones.

de posesión izan una *ikurriña,* aunque en otro tiempo se limitasen al precitado recorrido por ella. Izada ya la bandera, se procede al ceremonioso lanzamiento de la teja. La que toma en sus manos el alcalde de Bermeo y la lanza al mar desde la embarcación oficial. Al tiempo que pronuncia la frase: "Honaino heltzen dira Bermeoko itzuinak" (Hasta aquí llegan los goterones de Bermeo). Entonces comienza el estruendo: cohetes, *santzuek* (canciones), pañuelos, gritos, sirenas, prolongados *irrintzis* y otros actos demostrativos de la efervescencia festiva que flota en el ambiente (Astui Zarraga, 1993: 48). Un aplauso general, el sonido de sirenas e infinidad de bocinazos, anuncian que la teja ya está en el agua. Aunque esta costumbre no parece ser muy tradicional[296].

Ilustración 41
Lanzamiento de la teja, frente a las rompientes de Izaro

[296] Aingeru Astui, Concejal de Cultura y Director del Museo del Pescador opina que el acto de tirar la teja puede remontarse a la preguerra, porque no aparece sino en la documentación más reciente. Un capitán, que llevó la corporación en su barco asevera que en 1957 no se lanzaba y que él se enteró de la existencia del acto hacia 1963.

Ilustración 42
Algunas de las embarcaciones participantes en la Gira Marítima

Ilustración 43
Firma del acta protocolaria, tras el lanzamiento de la teja y camino de Elantxobe

1.4.3.3. Hacia Elantxobe

A continuación, la comitiva marítima hoy se dirige hacia el puerto de Elantxobe desde hace más de cien años o bien, antaño, a la isla de Txatxarramendi[297] (en Sukarrieta), donde "se pasa alegremente el día comiendo y danzando en pueblo forastero". Tramo que se aprovecha para tomar el *amarretako,* refección que consta de bonito cocido y bacalao fresco o encebollado, acompañado por vino.

Previamente a la degustación, el secretario municipal ha levantado acta de la visita a Izaro, que es suscrita por el alcalde, los concejales y el secretario municipal, el patrón de la embarcación y algunos invitados y autoridades marítimas.

1.4.3.4. En Elantxobe

Al arribar al puerto y municipio de Elantxobe[298], desembarca la comitiva oficial hacia las 14,00 h., donde es recibida, a pie de muelle por el alcalde local, quien entrega al de Bermeo su vara de autoridad, para que éste la ejerza simbólicamente durante su estancia. No siempre lo hace porque el barco no puede entrar en este puerto debido a la bajamar[299].

Durante los momentos álgidos de la orgía juvenil en Elantxobe, iba siendo cada vez menor el número de bermeanos que se desplazaba hasta

---

[297] A esta islita al menos hasta finales del siglo XIX (RUFO ZALLO, en Uetetena Taldeak, 1982: 316), o quizás hasta la implantación de los vapores, de mayor calado que las lanchas, que solo podían atracar en Elantxobe. Otros años se comía en las campas de Sukarrieta inmediatas a la islita, con servicio de un conocido restaurante de Bilbao. Sin embargo, en 1899, a la comisión de Bermeo se le dispensó "una acogida afectuosa y cordial" por parte de Elantxobe con motivo de la festividad de la Magdalena. Abonándose el importe "por la comida de los concejales, empleados, tripulación de la trainera, jornales de los tripulantes, alquiler de esta, etc." (A. M. B.: Exp. 38. Libro de Actas, 23 y 30.07.1899, fols. 587-588 y 595). Se dejó de venir a Txatxarramendi hacia 1937 o 1947, en vaporcitos o lanchas porque, al ser aquéllos más grandes encallaban. El *Sollube Mendi* aún acudió a Txatxarramendi hacia 1933 o 1935 pero, como el barco no podía llegar por falta de calado, se desembarcó en botes. Los barcos que no podían llegar a Txatxarramendi esperaban en Mundaka, fuera del puerto, e incluso en la playa de Laida.

[298] Pueblo que la infundada tradición supone que actuó como juez en la regata para dirimir la posesión de la isla.

[299] Ocasiones en las que el alcalde bermeano es trasladado hasta el muelle en un *zodiak*, tanto a la ida como al regreso, de la Cruz Roja. Lo mismo en Elantxobe que en Mundaka. En cambio, en otras ocasiones fondearon hasta treinta embarcaciones menores en este puerto, desde pesqueros hasta merluceras y botes.

esta localidad[300]. Hoy continúan entrando al pequeño puerto algunos barcos, a bordo de los cuales comen tripulantes e invitados.

Ilustración 44
Entrega de la vara de autoridad
por parte del alcalde de Elantxobe a la alcaldesa de Bermeo

[300] Tras las ceremonias de Izaro, muchos regresaban a Bermeo, para celebrar allí la *Madalen Jaia,* en sus *txokos* o en la zona de la Tala. U optaban por otras soluciones, como "tomar algo" y después ir a comer en cuadrilla a Lekeitio o en Mundaka. Tanto por el hándicap citado como por la pequeña capacidad de los restaurantes locales .

Se forma de nuevo la comitiva, encabezada por los txistularis de Elantxobe que ejecutan el *zortziko* propio de esta fiesta y, presidida por ambos alcaldes, se dirige ascendiendo por empinadas calles, a la plaza y frontón situados frente a la iglesia de San Nicolás de Bari[301]. Una vez allí, se baila un *aurresku* de honor ante el alcalde/sa de Bermeo y, finalizado este acto protocolario, autoridades e invitados participan en las *biribilketas* y *arin-arin*.

Después, las autoridades de ambas localidades e invitados oficiales celebran primeramente un lunch, por lo general en el *batzoki* local. Y después una comida de hermandad y camaradería en un par de los restaurantes de Elantxobe, en ocasiones uno de ellos el propio *batzoki,* costeada por el Ayuntamiento de Bermeo.

Una vez finalizada la larga sobremesa, la comitiva comienza a descender hacia el puerto a los sones del txistu. Para este momento aquél ya está repleto de embarcaciones que han ido llegando a medida que transcurre la jornada. La secuencia ritual continúa: el alcalde de Bermeo devuelve su *makila* al de Elantxobe a pie de muelle hacia las 18,30 h. La embarcación oficial, seguida por las restantes, enfila hacia Bermeo, no sin antes detenerse en el vecino puerto de Mundaka, para efectuar una breve visita de cortesía.

1.4.3.5. La gran fiesta juvenil

Pero, paralelamente a los actos oficiales, una multitud juvenil llegada a Elantxobe tanto por mar como por tierra se dedicaba a vivir la secuencia más plenamente lúdica, siendo sus años álgidos entre 1988 y 2002, eclipsando los actos bermeanos, tanto rituales como lúdicos. Con anterioridad a 1985 se trataba de veraneantes en el propio pueblo, o de la comarca de Urdaibai, cruzando la ría en el ferry hasta Laida; después, incluso desde estos mismos pueblos, en autobuses alquilados por las cuadrillas. Y desde el propio Bermeo quienes no habían podido subir a un barco. Más tarde también salieron desde todo el Bilbao Metropolitano. Por último desde la Comunidad Autónoma Vasca e incluso de más allá de la misma. Siendo éste un acto que recabó insistentemente la atención de los medios de difusión. Comenzando así la fiesta a perder su carácter netamente marinero y

[301] Fundada como ermita en 1750 y como iglesia en 1805, con participación de los maestres de lanchas (ARREGI AZPEITIA, 1987 b: I, 149). Percibía la ermita un "mareaje o soldada" por cada lancha en la pesca del besugo y del atún.

convirtiéndose en un acto paralelo que nada tiene que ver con la esencia tradicional de *Madalenak,* y sí es un pretexto para disfrutar una maratoniana jornada de juerga y *kalimotxo*. Provocando el enclaustramiento en sus hogares de los lugareños, que huían de tal bullicio.

Por ello la Comisión de Festejos emitió, ya en 1986, una nota instando a la reconversión, evitando la euforia que puede causar daños a personas y propiedades, sin que por ello decaigan la diversión y el ambiente festivo, dotando a las tres poblaciones la mejor fiesta de la temporada (A. M. Be.: Jai Batzordeak 1986).

Tanto en la propia zona portuaria, como más arriba en este empinado pueblo, se montaban –entre 1986 y 2004– entre dos y quince *txosnas* que sumadas a los cinco bares de Elantxobe, a la *Herriko Taberna* y a la Casa del Mar, atraían a varios miles de jóvenes[302].

A falta de otras alternativas, los jóvenes –también vestidos de azul mahón– bebían mucho: *kalimotxo* y cerveza en grandes vasos; incesantemente y deambulando por las empinadas calles y por la zona portuaria. Zambulléndose en el agua del puerto desde los muelles, y reclamando, los años de más calor un buen remojón a las vecinas, al grito de *Ure!, ure!, ure!* (agua). A medida que avanzaba la tarde, la fiesta se trasladaba al entorno del municipio costero, principalmente hacia la playa de Laga, donde la "marcha" se prolongaba hasta altas horas de la madrugada. Los autobuses iban volviendo después, por Gernika, hacia sus lugares de partida.

Es en esta fiesta juvenil donde se han producido las incidencias más desafortunadas. En 1996 un joven se precipitó, sufriendo como secuela irreversible una tetraplejia tras caer sobre el fondo seco de la dársena de Elantxobe, a través de un hueco abierto en el murete del muelle, y como consecuencia del movimiento de la multitud que se encontraba en la explanada donde estaban instaladas dos *txosnas*. Y en 2002 otro joven falleció tras precipitarse desde una altura de ocho metros a las rocas en el exterior de este mismo puerto, cuando se encontraba bailando sobre una tapia en compañía de sus amigos. Además, este mismo año, otro joven resultó herido con traumatismo craneal en el mismo lugar y también al caer al mar desde el espigón.

Esto sería causa de que, entre 2002 y 2004 se adoptasen medidas de seguridad y cautelares. Protección Civil cerró uno de los diques para evitar

[302] También hubo vendedores de bocadillos, chucherías, rosquillas, gorros y bisutería, como en las romerías.

accidentes. Además la Ertzaintza no permitía el acceso de vehículos, además de instalar controles de alcoholemia, salvo el paso de invitados acreditados. Y se restringió el número de invitados a la embarcación oficial.

Ilustración 45
Animación festiva en Elantxobe

Tales medidas produjeron un efecto disuasorio, aunque algunos jóvenes siguieron optando por llegar a Elantxobe a pie. Si bien la afluencia aún es considerable, desde hace años ya no alcanza el carácter multitudinario de entonces, y el peso de los expedicionarios bermeanos es mucho mayor. El corte drástico se produjo entre 2003 y 2005. Fue este último año cuando los hosteleros de Elantxobe no abrieron sus establecimientos, ante la negativa municipal de no permitir la instalación de *txosnas* y bafles en la calle. Con el resultado de que la comida se realizara en el Club Deportivo, al

igual que en 2006 y 2015, con calles semidesiertas y un puerto prácticamente vacío[303]. Porque, también el Ayuntamiento de Elantxobe mantuvo la prohibición de instalar *txosnas* y barras, así como equipos de música en la calle. Lo cierto es que, en 2005, ya eran escasas las cuadrillas de jóvenes en Elantxobe; las cuales, ante la ausencia de establecimientos para adquirir bebidas, optaron por montar su propio botellón en puntos apartados del municipio. El único bar abierto consiguió tres cuartos de aforo y un acceso sin problemas. En 2006 abrieron los restaurantes, pese a la vigencia de la prohibición de instalar *txosnas* y, ya en 2015, los bares de Elantxobe se han convertido en efímeras salas de fiestas.

No obstante, las autoridades de Bermeo pudieron declarar en 2007: "Ahora sí que ha recuperado el verdadero espíritu de la fiesta de la Madalena, donde los bermeanos somos los protagonistas. Ya no se forman las aglomeraciones que casi echaban abajo Elantxobe. La verdadera fiesta ha recuperado su esencia, y ha desaparecido el riesgo de su degeneración".

1.4.3.6. En Mundaka

Ni antes ni después de la Guerra Civil se invitaba al alcalde de Mundaka o a la embarcación oficial de Bermeo y a la recepción en su ayuntamiento, sino a partir de la constitución de los ayuntamientos democráticos, en 1979. Antaño no se entraba en Mundaka, pretextando el impedimento de las mareas. El ayuntamiento ha decidido volver a visitar este puerto.

En este trayecto se produjo en 1999 otra incidencia, por fortuna sin consecuencias fatales. La embarcación *Zer Dakar*, en la que viajaban las autoridades colisionó con un banco de arena en la bocana del puerto de Mundaka cuando se disponía a entrar en el mismo. El barco, con cerca de un centenar de personas a bordo, volcó sin que se produjesen heridos graves.

La misma entrega de *makilla* realizaba y realiza el alcalde de Mundaka durante la visita realizada al regreso de la comitiva bermeana, hacia las 18,30 h. Porque en un determinado momento histórico contemporáneo se añadió esta segunda visita al pueblo de Mundaka[304], de regreso hacia

[303] Aunque algunos grupos de jóvenes realizaron botellón en la zona alta, se desplazaron a las playas de Laga y Laida, u optaron por quedarse en Ibarrangelu, Mundaka o el propio Bermeo; pero por la tarde fue incrementándose el número de asistentes progresivamente. Pese esta menor concurrencia, no tan pequeña por la tarde, se seguía bebiendo abundantemente en 2002, liando porros y lanzándose al agua desde el muelle.

[304] Sin que ello ratifique la infundada leyenda según la cual la posesión de Izaro por parte de Bermeo se debe al resultado victorioso de una regata contra Mundaka, presuntamente

Bermeo. Entretanto, la flota que escolta a la embarcación oficial permanece fuera del puerto de Mundaka, ya que éste es pequeño para darle albergue, aunque siempre entra en el mismo alguna embarcación del séquito. Tan solo desembarca una representación del ayuntamiento de Bermeo en un *zodiak*, cuyo regreso aguarda el séquito marítimo.

Ilustración 46
Regreso de la embarcación municipal, desde Mundaka hacia Bermeo

En Mundaka, aguardan a los expedicionarios a pie de muelle su Alcalde y numerosa gente, y algunos bermeanos que han comido allí salen a unirse a la comitiva, a la que los txistularis locales, a veces más los de Bermeo, acompañan hasta el Ayuntamiento local interpretando el *zortziko* de La Magdalena, mientras el alguacil lanza cohetes. Una vez allí, les es

realizada en 1719; año que coincide con el traslado, desde Izaro a Forua, de la comunidad franciscana que moraba en su convento. Ya antes de entrar en el puerto de Mundaka la corporación de Bermeo, hay bermeanos aquí, bebiendo y/o bailando en la plaza.

ofrecido a los visitantes un aurresku de honor, presenciado por ambos Alcaldes desde el balcón de la Casa Consistorial, y un refrigerio. Finalizada la visita a Mundaka, sobre las 19,30 h., con la devolución de la *makilla* en el muelle a su Alcalde, se continúa el regreso por mar hacia Bermeo.

1.4.3.7. Regreso a Bermeo y bordeadas

Es en este tramo donde se realizan las "bordeadas" a la embarcación oficial. Según Zabala eta Otzamiz-Tremoya (1931: II, 452) se efectuaban únicamente al regreso del Ayuntamiento a cargo de los jóvenes marineros. Comenzando "al izar la lancha municipal la bandera en la proa, concluyéndolas al arriarla". Y colocándose cada embarcación por el lado de babor de aquélla y pasando "por su proa y costado de estribor a colocarse detrás o a popa"; sucediéndose todas hasta la entrada al puerto, para ganarse la ración de vino "que prodiga el municipio". Aunque ya las evoluciones se realizan lo mismo a la ida que a la vuelta, sin orden alguno.

Ya cerca de Bermeo, el barco del Ayuntamiento se ponía a poca máquina, a fin de que las embarcaciones pequeñas pudiesen rodearle con mayor facilidad. A proa de la embarcación municipal se colocaba el secretario, con el fin de anotar el nombre de las que efectuaban la bordeada, y de dar a cada tripulante de las mismas sendas raciones de vino[305]. Puede que se entregara vino hasta 1971 o 1972. Consta que las "Bueltarako Edariak" se realizaban entre 1977 y 1984, pero debieron desaparecer poco después, puesto que: "Hoy ha desaparecido esta costumbre, aunque las bordeadas se siguen realizando, pero sin esperar a ninguna señal y sin el orden que describe Zabala" (Astui Zarraga, 1993: 49). Los programas festivos de los años setenta aún las incluyen, pero sin mencionar gratificación alguna (A. M. Be.: Festividad de la Magdalena"). Como constató el Alcalde de Bermeo, en 1982, la práctica de dar una azumbre por vuelta no ha sido derogada, sino que se fue concienciando del peligro que puede acarrear esta práctica.

Estas evoluciones o *bordeadas* de las lanchas en torno a la embarcación municipal demuestran la pericia de sus tripulantes, y la participación popular convierte a esta fiesta singular en una expresión de la identidad colectiva local de un pueblo dedicado a las faenas pesqueras. De bordeada en bordeada, la comitiva se presenta ante el puerto bermeano.

Vueltas a embarcar las autoridades y toda la comitiva, ya con destino a Bermeo, el número de embarcaciones de su séquito se ha multiplicado

[305] Al día siguiente se pasaba por el Ayuntamiento a recoger un vale, que daba derecho una cantidad de vino -1/2 l. de vino por tripulante- en una taberna; para lo que los barcos debían proporcionar el número de sus tripulantes.

con respecto al viaje matinal de ida, hasta cien o más. La llegada de los barcos a esta villa es el tramo más bullicioso[306]. Todas las embarcaciones van abarrotadas de eufórica juventud bermeana y forastera, que acude a tomar parte en tan significativa y alegre fiesta.

Ilustración 47
Apoteosis festiva final, en Bermeo

1.4.3.8. Continuación de la fiesta, en Bermeo

A su llegada a la villa, entre las 19,30 y las 20,00 h., los expedicionarios son recibidos en los muelles por el pueblo en masa, que les aclama. Una vez desembarcados/as, se forma la comitiva en la forma consabida, incluidos los alcalde de Elantxobe y Mundaka, precedida por un par de policías municipales, pasando entre dos filas del gentío. Hasta el arco de Zubipe le acompaña la banda de txistularis y, desde allí, les reemplaza la banda de

[306] Porque se realiza entre cantos, música, estallido de cohetes y sonando las sirenas de las embarcaciones, e incluso la de la antigua Cofradía, que da la bienvenida a la procesión marítima.

música de turno[307] encabezando la comitiva e interpretando el zortziko de La Madalena *(Madalen zortzikoa)*.

Una vez en la el Ayuntamiento, el Alcalde iza la *ikurriña* y se ofrece un lunch a los asistentes al mismo. Mientras en la plaza situada ante la casa consistorial (Goiko Plaza) los munícipes, inician la primera *biribilketa* alrededor del kiosco donde se sitúa la banda de música, que continuará amenizando el frenético baile de *fandangos, arin-arin* y *zabaletakos.* En el que multitud de gente, tanto jóvenes como mayores, giran en torno al kiosco y, algunos/as, como es tradición, lanzando al aire sus alpargatas, con bajada a la plaza de Lamera[308]. Donde, entretanto, los conjuntos preparan su instrumental para el *gau pasa*[309].

Pese a la reglamentación municipal[310] los problemas continuaron. El primero de ellos fue el de la contratación de una embarcación para la corporación e invitados. El segundo problema sin resolver era el relativo al embarque de la corporación en el barco[311]. En cuanto al regreso a la embarcación sucedía lo previsible, dados los antecedentes de anteriores ocasiones: la entrada masiva de gente al barco, pese a la colocación de vallas también en el puerto de Elantxobe. También hubo recelos por parte de los dueños de los restaurantes de Elantxobe para admitir a la propia corporación, por los "desmadres dentro del comedor", imponiendo como condición que no se superase un número máximo de comensales. Incluso, en 2003, la comida corporativa se desplazó a Mundaka, debido a que ninguno

[307] Inicialmente, la Banda de Música Municipal de Bermeo, cuyo reglamento de 1905 impone su actuación vespertina y: "Además el día de la Magdalena, la Banda, situándose en el muelle del puerto, deberá esperar al Ayuntamiento á la hora que éste regrese de la romería náutica y acompañarle hasta la Plaza" (A. M. Be.: leg. 13, 1254, p. 5). Más adelante las de Mungia o Sestao, y otras particulares. Los bailables de la noche están a cargo de la misma banda que efectúa el recibimiento u otra. Con actuación de grupos musicales.

[308] En 2015, y por las obras realizadas en Goiko Plaza, este colofón festivo tuvo lugar en la plazuela de Taraska.

[309] Porque, desde ese momento, a partir de las 22,00 h. y hasta el final de la noche Bermeo se convierte en un gran evento de conciertos de música folk, rock y efervescencia festiva.

[310] El Ayuntamiento aprobó un reglamento para regular la presencia de la corporación en los actos públicos, formalizar su protocolo y evitar innovaciones indeseadas, publicado en el B.O.P. del 3.02.1993. La parte referida a La Magdalena ocupa el capítulo II, artículos 36-46 (A. M. Be.: "Reglamento sobre orden de precedencias, ceremonial y protocolo del Ayuntamiento de Bermeo").

[311] Pese a la colocación de vallas en el espigón, se provocaba un tapón de personas con el subsiguiente problema de zarandeos e histerias. Debido, en parte, a que los miembros de la corporación introducían amistades en número elevado, sin que la policía municipal pudiera negarse a las órdenes de los concejales en este sentido.

de los establecimientos del pequeño enclave costero ofrecía la posibilidad de albergar a todos los comensales en el mismo comedor.

Ante tales problemas, la corporación propuso una batería de medidas[312]. Aunque éstas ayudasen a aliviar la tensión, se advierte que po-drían producir recelo e incluso afectar negativamente a la continuidad de la fiesta (A. M. Be.: Jai Batzordeak 1987).

Desde 2013 el componente lúdico de la fiesta, que ya había involucionado años atrás en Elantxobe, se ha incrementado por lo que respecta a Bermeo, con el aumento del calendario y de los festejos, organizándose en la Tala, el 19 o 20 de julio, un concurso vespertino de "Taelladie" (paellada), con música y una *txosna* durante toda la jornada, más juegos para jóvenes y niños; y también el día 21, desde 2007, la comida popular de víspera de la fiesta.

Además, ahora es un séquito de más de cien barcos deportivos (yates) y de lanchas, con banderines e ikurriñas, los que han ido relevando a los pesqueros, que ya no acuden, siguiendo a la embarcación del municipio, engalanada con las consabidas banderas. El Ayuntamiento de Bermeo, en lugar de acudir en un único barco tradicional, lo hace en dos de ocio, alquilados al efecto. Uno para la autoridades locales e invitados y otro para periodistas, txistularis y, desde 2010, también para las dieci-séis personas designadas entre las/los bermeanos mediante sorteo. Tras el jolgorio de en la Goiko Plaza, por la tarde-noche y en el Puerto, se puede disfrutar con música al aire libre.

2. Análisis

Desde un punto de vista socioantropológico, se constata que esta fiesta tiene acusados componentes de religión civil a escala local, patrimonialmente emblemáticos de la inmaterial identidad local bermeana, en cuanto revisión marítima de la jurisdicción local, con el simbólico lanzamiento de la teja al mar, en dirección a las rompientes de Izaro. Sin embargo, su carácter de ritual de límites es meramente residual y reproductor del que, en un contexto histórico precedente constituyó el *leit motiv* en cuanto acto jurisdiccional. Ya que, actualmente, ninguna de las poblaciones vecinas cuestiona ni estos límites ni la hegemonía marítima bermeana.

[312] Comunicar a la imposibilidad de embarcarse en el barco oficial, disponer de un doble control de policía; que cada concejal llevara un número discreto de acompañantes; y utilizar, únicamente barcos pequeños, con el fin de limitar el espacio disponible. Además de contratar un segundo barco para los invitados de menor relieve.

En este contexto, el simbólico acto de entrega de varas de alcaldía en Elantxobe y en Mundaka no es, de forma alguna, un acto de pleitesía, ni siquiera antaño, sino que forma parte del protocolo intermunicipal vigente dentro y fuera de Euskal Herria para estas visitas fuera de la jurisdicción, en la que expedicionarios y anfitriones se agasajan y confraternizan.

El lanzamiento de la teja al mar se enmarca en aquel significado formal[313]; y, por encima del mismo entraña una fusión simbólica de la población de Bermeo y sus moradas con ese medio marítimo del que este pueblo extrae su sustento y su identidad. En cuanto a las bordeadas, otrora pudieron ser la expresión de homenaje explícito, aunque interesado, del pueblo para con su Corporación. El talante igualitario de los actuales bermeanos difícilmente admitiría una actitud reverencial con respecto a sus autoridades. El acto de circunvalar la embarcación oficial constituye una demostración de la pericia y el arrojo de un pueblo vinculado a la mar. En cuanto al triunfal recibimiento dispensado a la comitiva marítima a su regreso a Bermeo es, ante todo, una exaltación de los valores colectivos de la propia sociedad local. Así como la efímera reintegración, para vivir la fiesta, de los *herrikosemeak* (hijos del pueblo) ausentes.

Sin embargo, el ritual festivo ha variado formalmente poco durante las últimas décadas, pero se han modificado tanto su contexto como su significación. Porque la implantación nacionalista tiene en Bermeo uno de sus primeros y más firmes bastiones y éste es y ha sido el color absoluto de su corporación, con excepción del periodo franquista; en sus diversas variantes partidistas, impregnándose la fiesta de carácter nacionalista progresivamente[314]. Por lo que, asimismo, adquiere dimensión nacionalitaria por los símbolos y lemas exhibidos[315].

---

[313] Este tipo de ritual debió estar muy generalizado en épocas precedentes. Todos los años, el día de Santa Marina, los Ayuntamientos de Ibarrangelua y Mundaka, avanzaban en sendas embarcaciones hasta la mitad de esta ría, "donde el alcalde de Ibarrangelua dejaba caer una teja, como símbolo de que, hasta aquel punto, las aguas de la ría eran término municipal del pueblo" (BORES, 1948: 214-215). También las villas de Bilbao y Portugalete lanzaban una piedra a la Ría, en señal de dominio y acto de jurisdicción sobre este cauce fluvial.

[314] Hasta 1976 se colocaba la bandera española en solitario en lo alto del islote. Fue en 1977 cuando la enseña vasca se situó en medio de aquélla y del pendón del Señorío; y, a partir del año siguiente, únicamente la *ikurriña*.

[315] Porque durante la celebración se colocan la *ikurriña*, así como la bandera de Bermeo en la cima del islote de Izaro; y se exhiben pancartas de "Amnistia Osoa" y "Preso ya iheslariak etxera", en Elantxobe; y símbolos de ese tipo en la balconada consistorial de Bermeo y en la embarcación municipal: *ikurriña* y el confalón proamnistía. O la exhibición, por parte de un concejal bermeano, del estandarte: "Preso eta iheslariak etxera", en 2015. La

Históricamente, la comensalía oficial, es quizás la secuencia ritual que más cambios ha experimentado. Tanto de lugar: desde el convento de Izaro, pasando por Txatxarramendi hasta Elantxobe; como de protagonistas, desapareciendo los frailes y sumándose progresivamente alcaldes. Otro significativo cambio histórico ha sido la progresiva sustitución de lanchas a pesqueros, y de éstos a las embarcaciones deportivas, pero todas estas embarcaciones expresivas de la adaptabilidad de la maritimidad bermeana, cambiante; pero incólume en su significado de exaltación del carácter marinero de Bermeo mediante una gira marítima festiva.

También en su dimensión de efervescente y multitudinaria fiesta, una vez desaparecida la espuria fiesta juvenil en Elantxobe, continúa siendo, ante todo, una exaltación de la identidad colectiva local de Bermeo[316] (Homobono, 1982, 1990 b, 1997, observación participante: 1982-2015). Para los jóvenes y adultos de Bermeo, este día significa sobre todo una gran fiesta lúdica tanto por mar como por tierra, que es actualmente su principal motivación. Con la que, de paso, contribuyen a ensalzar la identidad local. Superándose, además en parte, las rivalidades interlocales, a partir del amigable protocolo entre los tres alcaldes durante la fiesta; lo cual no es unánime, aunque sí mayoritario, en poblaciones con fiestas compartidas.

Más allá de los aspectos cívicos o folclóricos del cortejo náutico, las gentes de mar –o de tierra– de Bermeo ponen de manifiesto que son fieros defensores de la salida a altamar en esta comitiva, a la que colocan en cabeza de sus lugares festivos propios. Esta breve navegación constituye para su comunidad un reconocimiento de su ancestral oficio pesquero, con la subida del conjunto del público de su villa en las embarcaciones, tanto la oficial como las restantes.

Y *Madalenak* constituye asimismo, explícitamente, una gran expresión de la maritimidad de esta villa y puerto, refrendada por la sustitución del atuendo cotidiano, o de gala, de autoridades y participantes por el de faena del *arrantzale* (pescador), tipo ideal bermeano. Una maritimidad que ha sabido adaptarse a los diferentes momentos históricos. Y que continúa definiendo como marítimo a este puerto, que ha perdido buena parte de

ikurriña también es portada por la corporación desde el Ayuntamiento hasta el puerto y enarbolada por muchos barcos de la comitiva marítima. Además, desde el inicio de la transición se escuchan durante la *kalejira* de la plaza del Ayuntamiento los habituales gritos de: "Independentzia, Pertur askatu", etc.

[316] Compartida y que trasciende las profundas divisiones sociopolíticas (huelga de los *tostartekos*, estrato más humilde de los pescadores; o el enfrentamiento político entre PNV y EA, y después entre aquél partido y Bildu).

su flota, industria conservera y naval, paralelamente al auge del puerto comercial. A diferencia de las patronales *Andramaijjek* y de otras fiestas locales celebradas en tierra, *Madalenak* es, por el contrario, una fiesta marítima, que constituye una reafirmación de los pretéritos y actuales estilos de vida.

13

ROMERÍAS Y RITUALES DE LÍMITES

1. ROMERÍAS A SAN JUAN DE GAZTELUGATXE

1.1. LA ERMITA

LA ERMITA o santuario de San Juan de Gaztelugatxe, bajo la advocación de San Juan Degollado, el más importante de Euskal Herria entre los marítimos, está encaramada en la cima de un abrupto islote del litoral vizcaino occidental, al W del cabo Matxitxako, de gran valor paisajístico e histórico y unido a tierra por un puente de mampostería. El acceso a la cima es un estrecho camino cuyas 231 escaleras actuales y rampas están pavimentadas con cantos rodados y pequeñas losas, y jalonado por las catorce estaciones de un Vía Crucis. Su origen es desconocido, pese a ciertos hallazgos arqueológicos. Desde comienzos del siglo XV hasta 1612 fue, junto con la próxima iglesia de San Pelayo de Bakio, de patronato Real delegado.

Junto a su cometido religioso pudo desempeñar funciones de fortaleza que vigilara la bahía de Matxitxako y la ría de Urdaibai. Al parecer también fue una antigua parroquia fundada por los labradores de la feligresía de San Pelayo de Bakio. El año 1053, el conde de Bizkaia donó Gaztelugatxe al monasterio de San Juan de la Peña, en Aragón. En 1166 pasa a ser convento a la orden Premonstratense, que lo abandonó en 1330. En 1334 constituyó uno de los bastiones desde donde algunos *jauntxos* partidarios del Señor de Bizkaia, se opusieron a la entrada en el territorio del monarca Alfonso XI, quien lo cercó retirándose sin tomarlo; siendo eclipsado, a partir del siglo XV por el convento franciscano del islote de Izaro y unido a la parroquia de San Pelayo (Zabala eta Otzamiz-Tremoya, 1931, vol. II: 517-518; Erkoreka, 1999: 7, 9).

Ataques posteriores a este bastión fueron los de la flota del pirata Drake en 1596 y en 1782 por corsarios ingleses, que obtuvieron un escaso botín (Erkoreka, 1999: 11). Durante el último cuarto de este siglo el santuario y el puente de acceso al peñón fueron objeto de obras de restaura-

ción (Zabala eta Otzamiz-Tremoya, 1931: II, 523-524). Y a ellas debía contribuir Bermeo con la anual limosna municipal de 24 reales el dia del acto de su jurisdicción[317]. En 1808 se proyecta construir la nueva iglesia de San Pelayo de Bakio, con objeto de sustituir a la del siglo XII[318], por lo que si se demoliese la anexa matriz de San Juan de la Peña, calificada como "inútil y penosa", con el uso de sus materiales sería muy inferior el coste de la obra propuesta.

Afortunadamente se desechó este proyecto de demolición, procediéndose en cambio a obras de consolidación entre 1811 y 1814 (Libro de Cuentas de la "Fábrica del Santuario de San Juan de la Peña", d. 1795). Sin embargo, en 1881 ganó San Pelayo en preeminencia a costa de San Juan, convirtiéndose en parroquia rural (Zabala eta Otzamiz-Tremoya, 1931: II, 525-526).

El edificio actual de San Juan de Gaztelugatxe corresponde a una reforma efectuada entre 1886-1898[319], destruyéndose la antigua edificación para construir una nueva iglesia sobre el perímetro de la anterior. En la actualidad es un edificio de planta rectangular, de escaso valor artístico, una vez aniquilados el anterior templo, así como los restos arqueológicos aparecidos durante la reconstrucción, con ábside poligonal, muros de mampostería, cubierta a dos aguas y pórtico en el lado meridional. Su entorno paisajístico es referencial en toda la costa vasca, y el santuario punto de destino de grandes romerías y de las rutas de turismo interior y exterior.

San Juan de Gaztelugatxe fue blanco preferente de los ataques a ermitas y santuarios en los ámbitos de las comarcas de Urdaibai y Lea-Artibai (Bizkaia) y de la Navarra atlántica, acaecidos entre 1978 y 1984. El 10.10.1978 un incendio provocado y voraz convirtió a toda la ermita y el refugio del peregrino en pasto de las llamas; quedando únicamente en pie las cuatro paredes maestras de ambos edificios, con la obvia destrucción casi completa. No obstante se pudo recuperar la emblemática cabeza de San Juan y su bandeja de bronce, entre las rocas y al pie del peñón, adonde habían sido arrojadas, si bien muy deterioradas (Homobono, 2012 a: 79); de donde son recogidas y trasladadas, para su custodia, al convento de los PP. Franciscanos.

---

[317] Que nos conste, al menos desde 1727 hasta 1802 (A. M. Be.).

[318] Antigua parroquia, al igual que actualmente. Situada más estratégicamente que la de San Juan y, por lo tanto, más apta para administrar sacramentos. Adscrita al antiguo románico rural costero (ARREGI AZPEITIA, 1987 b: II, 39-41).

[319] Obras efectuadas con destino al servicio público de la barriada de San Pelayo (A. M. B.: 1301).

De inmediato, un grupo de bermeanos realizan un llamamiento a todas las sociedades gastronómicas, deportivas, culturales, Ayuntamiento y a la Comisión encargada hasta ese momento de la conservación de San Juan, estructurándose la Comisión Pro-Reconstrucción de San Juan. Ya el 19 de noviembre, más de 500 vecinos de la zona se dieron cita ante el santuario, procediendo a las primeras labores de desescombro[320]. Después fue preciso recabar ayuda monetaria a los establecimientos del pueblo y de la zona; donando un numeroso grupo de artistas vascos sus creaciones, y el Gobierno Civil un importe de 1.000.000 de pts. El día de la festividad de San Juan de 1979, la fiesta religioso-profana es organizada ya, aunque en la plaza del Ayuntamiento, con asistencia multitudinaria. Paulatinamente van salvándose todos los escollos, culminándose la restauración el 24.06.1980, festividad de San Juan. Con la Cabeza presidiendo una ermita más sencilla, con un funcional Refugio del Peregrino y afluencia masiva de romeros (S/A, "San Juan de Gaztelugatxe, señuelo de Bermeo", en *Bermeoko Jaiak* 1984).

Durante la noche del 16 al 17.03.1983, el santuario fue objeto de un nuevo incendio intencionado. En esta ocasión el objetivo y los medios utilizados[321] para que el fuego se extendiera por todo el edificio también denotan su clara intencionalidad. La onda expansiva destrozó las vidrieras, pero los daños fueron de escasa cuantía, al descubrirse a tiempo. Por fin el 25.02.1984 tuvo lugar un último atentado (Homobono, 2012 a: 79-80). Varios años después, en 1988, la nueva Comisión de Mantenimiento de San Juan solicita y obtiene ayuda municipal para reparar la deteriorada efigie de San Juan Degollado (A. M. Be.: leg. Denetaratik).

Al constituir las ermitas y sus romerías un cronotopos del memorial nacionalista: cultural, étnico e ideológico-político, la hipótesis más plausible de los atentados sufridos por varias de ellas durante las etapas más duras del tardofranquismo y de la primera transición es que tales actos, no reivindicados por sus antagonistas, sea la de adscribirlos al nacionalismo español de corte ultra, dada su concentración en las dos comarcas precitadas (Homobono, 2012 a: 79). Aunque no quede descartada la alternativa de atentados iconoclastas y/o antirreligiosos.

[320] Apareciendo diversas osamentas al pie del altar y fuera del recinto de la iglesia, entre ellas una calavera, lo que dio pábulo a que ambas –cabeza y calavera– fueran utilizadas en algún ritual satánico o iconoclasta

[321] Butrón, trapos humedecidos con gasolina y rociados con ésta muebles y enseres de la sacristía, altar y coro.

Tras el último atentado, aún quedan cinco cuadro-exvotos representando embarcaciones y naufragios. Así como tres maquetas de barcos-exvotos colgados de las cerchas, más otras dos depositadas en el coro. A lo largo del siglo XX se han realizado diferentes y continuas obras de mantenimiento en el santuario y casa del peregrino, así como en los accesos al peñón, debido a los daños causados incesantemente por las duras condiciones climáticas[322]. Por lo que se refiere al santuario, el Obispado y la Diputación contribuyeron con ayudas económicas a la Comisión de Gaztelugatxe[323], y el Ayuntamiento concedió el oportuno permiso de obras.

Durante el siglo XIX existían las dos parroquias, siendo principal la de San Pelaio; y ejerciendo la jurisdicción un cabo del alcalde de Bermeo sobre su vecindario, ocupado en la agricultura y en la marinería. Una vez efectuada la segregación de Bakio, la situación de San Juan de Gaztelugatxe es un tanto compleja. Eclesiásticamente pertenece a la actual parroquia de San Pelayo de Bakio. Y la mayoría de los caseríos próximos se hallan en la jurisdicción de Bakio. Con lo que se trata de un santuario geográficamente liminal entre ambos municipios.

Además de las dos romerías actuales, el día de Viernes Santo se acudía en procesión desde la ermita de San Pelayo, rezando el Vía Crucis por las escalinatas y, después, rosario y sermón en el santuario (Arregi Azpeitia, 1987 b: I, 83-84 y 1999: 255). También se celebran sendas misas los días de San Ignacio, el 31 de agosto (*Eneperi*), más otra a las 17 h., el día 30 de diciembre.

La ubicación geográfica del peñón y ermita ha sido objeto de controversia desde comienzos del siglo XIX. Enclavado en el barrio de San Pelaio, mucho más próximo a la anteiglesia de Basigo de Bakio que al distante Bermeo. De hecho, aquél y Zubiaur ya consiguieron la separación de la Villa y la unión a la anteiglesia durante el Trienio Constitucional (1820-1823), abolida al término del mismo. Pero, a partir de ese momento, las reivindicaciones de la desanexión de referencia son recurrentes. Produciéndose de nuevo en 1844, 1857, 1882[324] y 1893-1894. Una vez más, los vecinos de San Pelaio y Zubiaur emprenden, ante la Diputación Provincial, una solicitud para iniciar el proceso, ya inevitable. Con lo que el

[322] Alguna de ellas, como la de 1970, a propuesta del párroco de San Pelayo y de San Juan de Gaztelugatxe.

[323] Integrada por bermeanos jubilados, que suben a Gaztelugatxe cada sábado, aportando su trabajo gratuito.

[324] Cuando el Ayuntamiento de Bermeo confeccionó un plano, presumiblemente para fijar los nuevos en caso de separación. En el mismo, la divisoria ocupa una intermedio entre el cabo de Matxitxako y Gaztelugatxe.

asunto asume ahora otro sesgo: de cambio de jurisdicción a cuestión de límites. Bermeo alega que el territorio desanexionado en ningún caso ha de comprender "los islotes o peñotes de Gastelugach y Akech". Las razones aducidas para el primero se basan en la especial veneración profesada a San Juan Degollado por los pescadores de Bermeo, bajo cuya advocación está la ermita y que cuestionaría el patronato ejercido sobre el templo por el Ayuntamiento de la Villa. Por fin, un Real Decreto-Ley de 4.10.1917 determina que Zubiaur y San Pelaio quedan definitivamente desvinculados de Bermeo. Esta villa opuso todas las dilaciones posibles con respecto al artículo del Decreto-Ley que prescribe la demarcación, deslinde y amojonamiento. Hasta 1929 no se realizaron estos actos. Pero se había convertido la cuestión en un problema de límites, con lo que la zona costera se convirtió en objeto de litigio, cuyos rescoldos siguen abiertos en la actualidad (Egibar Urrutia, 2006: 138-140, 166-176).

Aun después de la desanexión de gran parte de los caseríos de San Pelaio, que se integraron en Bakio, San Juan de Gaztelugatxe ha seguido perteneciendo eclesiásticamente a la parroquia de San Pelayo de Bakio. En consecuencia, el mayordomo de San Pelayo recogía el dinero entregado como limosna durante todas las festividades, y lo entregaba a su párroco. Los bermeanos, encabezados por algún armador de peso, protestaron por este hecho, y comenzaron a recoger donativos con huchas en plena carretera. El vecindario de San Pelayo, ante estas presiones, abandonó la mayordomía de San Juan, permaneciendo así durante años, puesto que su vecindario también se encargaba de reparar el camino hasta el santuario, y de subir a San Juan el armonium de San Pelayo para cada romería. Un ermitaño vivió en la casa de peregrinos de San Juan hasta 1920, atendiendo el santuario. En la casa de peregrinos, con cuatro habitaciones y cocina, dormían éstos la víspera de las festividades.

1.2. Romería de San Juan

El día de San Juan, 24 de junio, tiene lugar la más importante romería a San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo). Con hogueras, de víspera, en la Plaza de Arriba (Goiko Plaza) de Bermeo o en varias calles, y desde 1979, el acto de colocar varias muñecas de trapo, representando a las brujas, colgando de la fachada del Ayuntamiento y quemando una en la plaza[325],

[325] La fogata de la plaza dejó de hacerse por el peligro de accidentes en las instalaciones eléctricas. Por lo que únicamente en determinados barrios se hacían hogueras (San Martín,

hasta que se decidió suspender la última secuencia de este acto, en 1988; actualmente también hay *kalejira*, con fanfarria y *San Juan Kantak* con instrumentos tradicionales y animación musical. En algunos portales, sobre todo de establecimientos comerciales, se colocan enramadas, así como en la calle Doniene y barrio adyacente, otra costumbre propia de esta festividad. Más otros actos de víspera[326]. En las casas de San Pelayo se realiza una renovada hoguera en la zona de Eneperi (Bakio), próxima al santuario, desde el año 2000[327].

La romería de este día es la más importante de las realizadas al santuario de referencia. Es imprescindible reparar en la devoción que profesa la gente pescadora a este santo, componiendo antaño la mayor parte de los romeros[328]. Antes de acudirse en coches y autobuses hasta Olbizarreta, se iba a *Doniene* a pie por la calzada del monte Burgoa[329], antiguamente en

---

Tonpoi, etc.) (Uetena Taldeak, 1982: 309). En 1988 la *Jai Batzordea* (Comisión de Fiestas) decide contratar dos txarangas para el día 23, suprimiendo la actuación de la orquesta en el kiosco de la plaza de Sabino Arana (A. M. Be.: Fichier: Actas).

[326] Como la costumbre inmemorial de los vecinos de Zubiaur y San Pelayo, entonces perteneciente a Bermeo, de proceder al arreglo de caminos mediante su trabajo (A. M. Be.: leg.: Jaiaren Ikerketa; carp. Jai Batzordea 1988).

[327] Organizada por el restaurante *Eneperi*, con la una concurrencia de 2.000 personas. Quema animada por el grupo de danzas *Puxkek*, la *txalaparta*, un grupo de *ioaldunak* y el colectivo *Teatrakalacalle*.

[328] Acudiendo los tripulantes de cada embarcación grupalmente, junto con sus hijos y amigos; con los hombres vestidos de blanco. Al llegar a Olbisarrak tomaban chocolate y después acudían a misa en la ermita. Por su parte también acudían las *neskatillas* (chicas) de la lonja de cada barco. Previamente habían preparado la comida en Bermeo, y la llevaban hasta Olbisarrak sobre la cabeza o en burro. Allí se preparaba fuego, calentándola, por lo general un guisado, o bien bacalao con pimientos y participando en el ágape todos/as los vinculados al barco (HOMOBONO, 1997: 69). Con posterioridad a la romería y una vez iniciada la costera del bonito (primeros de julio) acudían las *neskatillas* para rogar por una buena costera. Aún lo realizaban hacia 1980, aunque ya no acudían las tripulaciones. Acuden en grupo también los días 16 y 17 de septiembre, cuando los barcos "salen a bonito".

[329] "Las laderas del Burgoa se cubren de peregrinos, que acuden desde la víspera de la mencionada festividad y particularmente desde las primeras horas del alba. Equipos completos de las lanchas y vaporcitos, con sus familias, ascienden la empinada montaña […], para luego descender hasta la orilla del mar y tomar el puente que une la tierra con el peñón de *Deun-Jon*" (OTZARRI, 1929). Durante el camino de ida, los romeros cantaban estos versos: *San Juan Anteportaletaña/ Larunbata arratsaldian/ Amalau atso trompeta joten/ Motrollo baten ganian…/ Urra, urra, urra San Juaetan/ Yantzan egingogu iparra-axetan/ Ujuju!/ San Juanera guaz gu (San Juan Anteportalaetaña, el sábado a la tarde, catorce viejas tocando la trompeta, en la cumbre de un montículo. Urra, urra, urra en San Juan, danzaremos en los vientos norteños ¡Ujujú! A San Juan vamos nosotros*) (GOICOECHEA, 1959: 243).

comitiva procesional desde la iglesia de Santa Eufemia[330] (ayuntamiento, cofradía y pueblo) y después por grupos festivos. Desde allí se baja andando hasta la base del peñón, se atraviesa el puente y se ascienden las escaleras que conducen hasta el templo. A esta romería se acude, fundamentalmente, desde Bermeo. Resulta de interés la descripción ofrecida por Zabala Allica para 1964, cuando alegres caravanas de Bermeo y pueblos circundantes se dirigían a San Juan de Gaztelugatxe "a ofrecer sus oraciones, a cumplir sus promesas, a pedir su protección", oyendo misa y besando su reliquia. "Al bajar del peñón [...] llegan al barrio llamado Urizarreta con escapularios, medallas y con flores amarillas de siempre-vivas [...]". En su campa, consumen la comida en alegre camaradería. "Y luego, en alegres biribilquetas y ariñ-ariñ, danza la juventud [...] las típicas danzas vascas para terminar, al atardecer [...] y tornar bailando a los acordes de la Banda Municipal en el Parque de Ercilla" (1964: 175-176).

En 1980, la Comisión Municipal Permanente, decide prohibir la gran afluencia de vendedores ambulantes, tanto puestos como toda clase de venta en las inmediaciones de la Ermita e isla de San Juan en su festividad del 24 de junio, dado el gran número de romeros (A. M. Be.: Libro de Actas de la C.M.P, del 12.04.1980 al 28.02.1981, fols. 60-61).

San Juan no se reduce a la romería de Gaztelugatxe. Es también la fiesta del barrio rural de Arene y de la calle Doniene (San Juan)[331] y su barrio. Un grupo de vecinos se dirige, entre 1980 y 1990, al Alcalde de Bermeo y exponen su intención de celebrar una romería con *triki-trixa*, recabando autorización para abrir una *txosna*, cuya recaudación se destinará a costear la romería y celebrar festejos[332] los días 21, 22 y 24 y

[330] Durante las primeras décadas del siglo XX, el alcalde pedáneo de San Pelayo presenta al Ayuntamiento la cuenta de la manutención del 24 y 26 de junio (San Juan y San Pelayo): de tres guardias, tamborileros y atabal, así como para él; y al tamborilero y atabalero por los servicios prestados dichos días en la campa de Urbizarreta; así como cohetes (A. M. Be.: 6/1301; Libros de Actas, nº 56, pp. 147 y 148 v; 1º/1301; 2/1301. Barrios).

[331] El 24.06.1985 observé que esta calle estaba engalanada con banderitas, más alguna *ikurriña*; un letrero con la leyenda "Ongi-Etorri Doniene Kalera", y un pendón con la cruz de San Juan, más enramadas en sus casas.

[332] Festejos populares y, el día de San Juan: *txosna* abierta al público más romería vespertina amenizada por una orquestina, En reunión celebrada por la Comisión Municipal de Festejos, la Comisión del Barrio de Arene y la Comisión Pro-San Juan, deciden que esta última se haga cargo de montar la fiesta en Arene, con la colaboración de aquélla, que "montará una Txozna propia para la recaudación de fondos para el Barrio"

solicitando una ayuda económica. Ambos barrios se dirigen al municipio para recabar su ayuda. El primero presenta sendas relaciones de gastos[333], aprobadas por el ayuntamiento (A. M. Be.: Jai Batzordeak, 1980-1990).

Ilustración 48
Explanada festiva del santuario, en la romería de San Juan de Gaztelugatxe

Hoy, y desde hace décadas décadas se va de azul mahón, en grupos de amigos/as, que acuden en vehículos privados hasta el gran parking del restaurante *Eneperi* o al más pequeño del *Gaztelu-Begi*. Mayoritariamente de Bermeo. La comitiva de quienes van o vienen es incesante por el abrupto camino desde Olbizarreta y por los empinados escalones de subida al peñón[334]. Ya en la ermita se asiste –o no– a alguna de las ocho

[333] Para los festejos a celebrar los días 24 y 25 de junio más el 2 de julio Con predominio de los *herri kirolak*. (A. M. Be.: leg.: Kale, auzo jaietarako eskaerak 1987; leg.: Eskaerak/Solicitudes; carp.: Jai Batzordea 1988 y 1989).
[334] En la caseta situada ante el puente había –en 2015– una pancarta: *San Joanera Goyaz gu*, más una *ikurriña*.

misas, ininterrumpidas desde las 6,30 h. de la mañana hasta las 13,30 h.[335]. Durante las que se realizan promesas, se ofrendan limosnas para celebrar misas por los difuntos, o se colocan velas[336], y/o se compran escapularios bendecidos, o rosquillas en los puestos[337]. Tocándose la campana por una fila de romeros ininterrumpidamente, excepto durante los oficios religiosos, en demanda de favores.

Muchos comían en las campas de Olbisarrak, o bajaban a las campas o a alguna taberna de Bakio al efecto; en el frontón del pueblo vecino continuaba la fiesta vespertina, bailándose al son de una orquestina[338]. No sin peleas entre los jóvenes vecinos de ambos pueblos, como era habitual en las romerías. El regreso a Bermeo se realizaba previa parada en Arene hace unos cincuenta años[339], celebrándose allí una romería hasta bien entrada la noche, y bajando al oscurecer a Bermeo. Este día acuden romeros de Bermeo, que representan la gran mayoría de la concurrencia (Erkoreka, 2003: 328-332).

Actualmente, la gran mayoría de los romeros regresa directamente a Bermeo en coche, algunos comen en el restaurante *Eneperi,* anejo al camino de acceso, aunque ya en jurisdicción de Bakio y otros en esta localidad turistizada. Dicho restaurante organiza, en su propio solar, alguna competición de deporte rural. La fiesta de Arene es simplemente barrial, tiene sus propios horarios, poco compatibles con la de San Juan y, por lo tanto, de escasa conexión con ésta. Solo un puñado de bermeanos realiza una parada en la *txosna* de este barrio a su regreso, cuyo espacio festivo –para comida popular y otros festejos– se sitúa junto a la carretera de Bermeo a Bakio, en Gibele y cerca ya de aquella villa.

---

[335] Al finalizar cada misa, se da a besar la reliquia de San Juan.

[336] El 24.06.2015, sobre un pequeño palenque, había 144 cirios encendidos y otros 58, en el suelo.

[337] Un puesto situado en el porche del santuario vende escapularios de San Juan y velas, más otro folleto y camisetas. También ha habido varios de rosquillas, repostería y artesanía cerca del restaurante *Eneperi*.

[338] Aunque el grueso de la romería tenía lugar en Olbizarreta, durante los años subsiguientes a la desanexión de la mayor parte del barrio de San Pelayo (1929), la banda de música de Bermeo y vecinos de este pueblo acudieron a las proximidades del cabo Matxitxako, para evitar que los jóvenes acudieran a Bakio para la verbena de la tarde.

[339] Esta bajada de Arene comenzó a realizarse muchos años después de la desanexión. Hasta entonces, los romeros bermeanos regresaban a su pueblo desde Bakio, en más de veinte autobuses.

Ilustración 49
Misa en la romería de San Juan de Gaztelugatxe

1.3. San Juan Lepamoztuaren jaia - Romería de San Juan Degollado

La romería del 29 de agosto conmemora el martirio o Degollación de San Juan. A diferencia de la anterior, ésta actúa como toma de posesión explícita de posesión del santuario de Gaztelugatxe, durante la romería de San Juan Degollado, patrón de la Villa de Bermeo hasta finales del siglo

XIX[340], por la corporación bermeana. También es la festividad patronal de Bakio, cuyos habitantes acuden en pequeña cuantía, como también algunos de Bermeo. La jornada está mayoritariamente reservada a romeros de las comarcas de Txorieri, Uribe-Kosta y Mungia[341], todas ellas entre Bilbao y la costa donde está ubicado el santuario.

En dicha fecha asistía al santuario desde antiguo el Ayuntamiento, por representación, a oír la misa del día y presidir la fiesta cívica que sigue a la canónica, con tamboril *(txistu)* en las campas próximas de Orobizarreta (Urizarreta)[342], y a levantar acta del inventario de enseres del santuario como fue acordado el 27.08.1733. Esta práctica festiva data de antiguo, existiendo noticia de la visita realizada por el ayuntamiento a la iglesia parroquial de San Juan el 27.08.1645, anotándose los bienes del templo en presencia del sacristán (Zabala eta Otzamiz-Tremoya, 1931: vol. II, 522). Y en 1659 sabemos que el día de San Juan Degollado tuvo lugar una "…rromeria […] a San Juan de la Peña con los señores del gobierno y cleresía y vecinos", En 1696 la Villa "…acudió a San Juan de la Peña el día de la degollación que es cuando esta dicha villa tiene de costumbre ir en prozesión y para hacer sus actos de posesión donde concurrieron muchos vecinos y personas particulares de la dicha villa y otros cavalleros de fuera parte" (Erkoreka Gervasio, 2010). Así que, ya por entonces, las dimensiones que componen esta fiesta romera son: el acto religioso, el de posesión jurisdiccional y el lúdico-festivo. Como ratifican las cuentas al

[340] En tal fecha y su víspera el ayuntamiento de Bermeo "que tenía admitido por patrón a san Juan Bautista en el acto de la degollación" celebraba novilladas, entre 1729 y 1896 (ZABALA eta OTZAMIZ-TREMOYA, 1931: II, 448-449).

[341] Mientras que los de Arrieta peregrinan el 31 de julio, con su Virgen en andas a través del monte Sollube, descansando en San Pelayo y subiendo al santuario rezando las letanías. También, antaño, la víspera de San Juan, lo hacían los vecinos de Meñaka y Larrauri, celebrando sendas misas por separado, almorzando antes en San Pelayo y, asimismo cantando las letanías. Tras participar en la misa, comen en Urizarreta y, de regreso a su pueblo, rezaban el rosario en la ermita de Mañuas. De las dos comarcas precitadas, y desde 1945, salía un autobús, con acompañamiento de acordeón, mientras que, anteriormente, los romeros se desplazaban andando. También, y por tratarse de la época estival, acuden a este singular enclave paisajístico turistas de la más variada procedencia. Antaño eran proverbiales las peleas ente los romeros de Uribe-Butroi y los de la costa.

[342] Con actos celebrados en el casco de la villa, el día de la Degollación y su víspera, durante los siglos XVIII y XIX: festejos taurinos, más sermón especial, fuegos artificiales, cohetes, cucañas, etc. Hasta su paulatina sustitución por las solemnidades septembrinas de Nuestra Señora de Albóniga (días 8, 9 y 10) y Santa Eufemia (el 16) durante las primeras décadas del siglo XX (ZABALA eta OTZAMIZ-TREMOYA, 1931: II, 448-450). Ambas festividades se fusionaron, más adelante, en el ciclo de las patronales *Andramaijjek.*

referir la procesión con los precitados asistentes; calificando explícitamente la primera como un "acto de jurisdicción" (A. M. Be.: Libros de Cuentas 1659, 1696, 1700 y 1705).

Así pues queda patentemente aclarado que, además del componente religioso y festivo, esta festividad constituía además un acto jurisdiccional, o ritual de límites, de acuerdo con el precepto incluido en el capítulo 42 de las ordenanzas de 1754. Según el cual, las autoridades municipales debían cursar cada año "…una visita general a los términos y jurisdicción, Ysla de Yzaro y San Juan de la Peña, reconociendo si los mojones se hallan permanentes, movidos ó arrancados para en este caso reponerlos con citación de los confines". Dicho reconocimiento o revisión tenía por objeto, por lo que a Gaztelugatxe respecta, dejar constancia pública de que, tanto el peñón como la ermita erigida sobre el mismo, están en el término municipal de Bermeo y, por consiguiente, forman parte de sus dominios.

Lo que no presupone que en esta fiesta romera hayan faltado pequeñas y reiteradas incidencias al respecto entre la corporación y la clerecía, al menos a lo largo del siglo XVIII[343]. Solventadas estas incidencias, el día de la Degollación de San Juan Bautista de 1858, el Ayuntamiento pasa al Santuario "á hacer el inventario demás efectos y dar limosna con arreglo a la escritura de concordia (A. M. Be.: Expediente nº 9, Libro de Actas, 22.08.1858, fol. s/n).

Tras las ceremonias religiosa y cívica seguía una romería que, por las pequeñas dimensiones de la cúspide del peñón, tenía lugar en la campa de Urizarreta, jurisdicción de la villa. La creciente afluencia de romeros fue

[343] Un acta de 1729 constata que el habitual acto de jurisdicción implicaba entrar en la sacristía y requerir al mayordomo el libro de inventario de la iglesia; al contestar dicho mayordomo que no se hallaba en su poder, le mandaron comparecer ante el alcalde para justificar su paradero. Tres años más tarde, en 1732, volvieron a producirse alteraciones por el ritual acostumbrado, al suscitarse un litigio entre la corporación y el responsable eclesiástico de la Villa, quien afirmó no haber "lugar para que se hiciese dicho imbentario", ante lo cual el Concejo acordó plantear recurso ante el Obispado. Pero, antes de que la cuestión llegase a mayores, ambas partes acordaron, el 27.08.1733, que la Villa pudiera realizar inventario cada año de las alhajas depositadas en el santuario de San Juan, con asistencia de un beneficiado eclesiástico; que el capellán del Ayuntamiento pudiera celebrar misa cantada el día de la Degollación y que la Villa continuaría contribuyendo con la limosna anual a invertir en el santuario, que la justicia y regimiento dieran anualmente al cura veinticuatro reales (ERKOREKA GERVASIO, 2010), como tenían por costumbre; y que al mayordomo de fábrica del mismo lo nombraran los feligreses de San Pelayo, con comunicación del cura. Lo que no obsta para que, en 1787, éste se negase a firmar el inventario formal, protestando el Ayuntamiento (A. M. Be.: Libros de Actas; ZABALA eta OTZAMIZ-TREMOYA, 1931: vol II, 523-524).

causa de que el espacio festivo fuese quedándose pequeño. Una vez concluida la romería campestre, el pueblo regresaba al casco urbano de Bermeo cantando y bailando. Y en el recinto de la Villa tenía lugar otra romería más en la plaza, a los acordes del txistu y el tamboril y de la Banda Municipal de Música a comienzos del siglo XX.

Durante las dos primeras décadas del siglo XX, se aprueban los gastos de las comidas, posada y tamborileros de las fiestas de San Juan Degollado y del día 30 del mismo mes, más los cohetes; o por concurrir a las romerías celebradas los días 29, 30 y 31 de agosto, fiesta de San Juan Degollado y romerías en la campa de Zubiaur y Eneperi; cuentas abonadas al alcalde pedáneo del barrio de Zubiaur y/o San Pelayo (A. M. Be.: 6 y 7/1301; 2/1301. Barrios; Libros de Actas, nº 51, folio 320; *ibid*., nº 56, pp. 151, 154, 161-163 v.; *ibid*., pp. 51-53, 56, 60 v., 67).

En 1918 se decide abonar la cuenta por comida servida en Olizarreta "a una representación de S. Sª. el día de la festividad de San Juan Degollado" (A. M. Be.: *ibid*., pp. 137 y 139 v.). En 1919, el consistorio aprueba que la comisión municipal que acuda a esta festividad, decida con "respecto a la subvención solicitada por el cura ecónomo de San Pelayo y de su anejo de San Juan", por arreglo de mobiliario "de la casa llamada de los peregrinos". Y, además:

> "Dada lectura –el 3.09.1919– del acta levantada en el santuario de Gastelugatx el día 29 del pasado respecto de las alhajas, mobiliario y efectos que son de propiedad de la iglesia y a cuya firma se negó el cura de él, se acordó examinar el contexto de la escritura de concordia existente y si esta concede algún derecho al municipio" (A. M. Be.: Libros de Actas, nº 54, fols. 39-42).

Hasta mediados del siglo XX[344], el Ayuntamiento acudía a caballo, utilizando al efecto, yeguas de los caseríos próximos. Como lo acredita la cuenta por los diez empleados y dos mozos "en el viage a Sn. Juan de la peña" en 1844 (A. M. Be.). Hacia mediados del siglo XX, pese a que los pescadores estuvieran faenando en la mar, aún asistían "caravanas interminables de bermeanos" en esta fecha y, al igual que el 24 de junio, los romeros tras terminar sus comidas en las campas de Urizarreta, retornaban a Bermeo "en medio de cantos y ariñ-ariñ alegres y saltarines" (Zabala

[344] Durante la segunda mitad de este siglo, las actas municipales se hacen eco, como, en 1962, de "la reparación urgente de la Iglesia de San Juan de Gaztelugache, puente y camino de acceso a la misma", por su patente deterioro (A. M. Be.: Actas. Pleno del Ayuntamiento, nº 70, p. 78).

Allica, 1964: 179). Actualmente, en esta ocasión la asistencia es pequeña, aunque la corporación de Bermeo asista en pleno.

El Ayuntamiento aprobó un protocolo bilingüe para regular la presencia de la corporación municipal en los actos públicos[345], La parte referida a San Juan Degollado ocupa el capítulo III, "Festividad de San Juan Degollado", pp. 15-16 y artículos 52-58, del que extractamos:

> "Artº. 54.- A la llegada de la Corporación a lo alto de San Juan de Gaztelugatxe se izará el Guión Municipal junto a la *Ikurriña,* y será recibida a pie del primer peldaño de la escalera por el/la Alcalde/sa de San Pelayo, quien, ataviado de la misma forma que los/as Concejales/as, tras saludar al/a la Alcalde/sa de la Villa, le hará entrega de su Vara. […] Art.56º.- a. Finalizada la Misa, dentro del mismo Templo, situándose el/la Alcalde/sa, en el centro frente al ábside, formulará al Párroco la siguiente petición: *Aintzinak datorren ohitureari, santutegi honetan gurtzarako erabiltzen diran gauzen kopurua eta egoera azaldu egin deuztatuz.* b. El Párroco contestará escueta y sucintamente a la pregunta dando así por finalizado el acto religioso. […] Art. 58º a. Ya en el exterior del templo y bajo el Guión Municipal, el/la Secretario/a del Ayuntamiento levantará Acta de la pregunta realizada por el/la Alcalde/sa y de la contestación dada por el Párroco, a cuya acta dará pública lectura. b. El Acta será firmada primeramente por el/la Alcalde/sa, seguidamente por el Párroco, el/la Alcalde/sa de Barrio, los/as Concejales/as y finalmente por el Secretario/a que dará fe. Ninguna otra persona más deberá firmar el Acta".

Es ante el peñón final del Viacrucis donde se levanta el acta precitada, con el traje de faena tradicional de los pescadores de nuestro litoral (Homobono, 1990 b: 298-300; 2012: 76-78). Invitando a continuación los de Bermeo a una comida de hermandad al alcalde y munícipes de Bakio[346], que han compartido con ellos los sitiales de honor en la ermita. La romería que sigue tiene lugar en las campas de Urizarreta, dentro del recinto del restaurante *Eneperi*.

En 1979 hay un escrito del Gobernador civil, en calidad de Presidente de la Comisión Provincial de Colaboración del Estado con las Corporaciones locales, en el que indica que la precitada Comisión ha otorgado una

[345] A. M. Be.: "Reglamento sobre orden de precedencias, ceremonial y protocolo del Ayuntamiento de Bermeo".

[346] Ahora en Olbisarreta y en 1978 en Bakio (A. M. Be.: Libro de Actas de la Comisión Municipal Permanente, nº 91, pp. 247-247 v.).

ayuda de 1.5000.000 pesetas, con destino a las obras de reparación de la Ermita de San Juan de Gaztelugatxe[347].

Actualmente, en esta ocasión la corporación de Bermeo en particular[348] –de acuerdo el protocolo escrito– acude para asistir a misa[349] e interpela al celebrante al término de ésta[350]; y después, ante el hito final del Viacrucis y el roquedo anexo, levantar el acta de bienes donde también se da cuenta de las novedades u obras del último año, que es firmada por el alcalde y concejales, más el capellán del santuario y el alcalde de barrio, reiterando de esta forma su soberanía del santuario y el peñón donde este se asienta. Los representantes de Bakio solo están presentes en este acto en calidad de invitados[351] (Homobono, 1990 b: 298-300; 2012 a: 76-78).

Porque existe un equívoco ya tradicional de que el patronazgo que el Ayuntamiento de Bermeo mantiene sobre la isla de San Juan de Gaztelugatxe desaparecería si el acta no fuera renovada anualmente. Equívoco que ha mantenido la prensa con frecuencia, lo que obligó al Ayuntamiento de Bermeo a emitir, el 31.09.1989, una aclaratoria nota de prensa dirigida a los directores de los dos principales diarios de Bizkaia, en la que se aclara que "[…] esta costumbre tiene su origen en el patronazgo que poseía la Villa desde tiempo inmemorial, por lo que le correspondía la obligación

[347] También acuerda la Comisión municipal "celebrar siguiendo costumbre inmemorial" esta festividad, con la presencia de los miembros de la Corporación, "los actos rituales y posterior levantamiento del Acta de presencia e inspección" (A. M. Be.: Comisión Municipal Permanente, de 19.06.79 al 29.03.80, pp. 97-97 v.). En 1988, el Ayuntamiento aprueba "[…] que los miembros de la Corporación asistan a san Juan de Gaztelugatxe montados en caballo, el próximo día 29 de agosto" (A. M. Be.: leg. Aktak; carp.: 1988).

[348] Hacia mediados del siglo XX, al parecer, aún asistían "caravanas interminables de bermeanos" en esta fecha y, al igual que el 24 de junio, los romeros tras terminar sus comidas en las campas de Urizarreta, retornaban a Bermeo "en medio de cantos y ariñ-ariñ alegres y saltarines" (ZABALA ALLICA, 1964: 179).

[349] A la misa mayor celebrada a las 12 h., puesto que le antecede otra que tiene lugar a las 11 h. y le sigue otra a las 13 h. En 2015 asistieron, al conjunto de las tres misas, 408 personas, permaneciendo otras 141 en la explanada o en la zaguera del santuario. En parte se trata de turistas. En cuanto a ofrendas de velas o lamparillas, en 1987 se colocaron más de 30, número muy inferior a las depositadas por San Juan.

[350] Contestando el cura responsable de la ermita que "las posesiones de la ermita se encuentran en las mismas condiciones del año pasado, teniendo en cuenta el paso del tiempo".

[351] A este respecto, se ha suscitado algún incidente aislado. Así, en el programa de fiestas de Bakio de 1990 apareció alguna referencia equívoca, a juicio de los bermeanos, y un concejal increpó a los de Bakio durante el acto. Cuando, al año siguiente, el Ayuntamiento de Bermeo cursó su invitación "los de Bakio no quisieron saber nada de acudir al mismo". Se les volvió a invitar el día 27 y los munícipes de Bakio acudieron, aunque reticentes.

de verificar el estado de conservación tanto de la propia Ermita como de sus enseres litúrgicos o religiosos. Por ello, esta visita anual no responde de ningún modo a la necesidad de tener que reafirmar posesión alguna sobre la Ermita. Pues, tanto ésta como el peñón siempre han pertenecido a la jurisdicción territorial de Bermeo, dado que en todo tiempo han constituido parte integrante de su término municipal.

La asistencia del Alcalde de Bakio […], solamente tiene lugar por simples razones de hermandad y de buena vecindad entre ambos municipios. […] Pues no existe, tampoco, relación alguna entre este acto histórico que anualmente realiza el Ayuntamiento de Bermeo y la celebración, por simple coincidencia, el mismo día, de las fiesta patronales del vecino municipio de Bakio"[352].

Ilustración 50
Interpelación, por parte del alcalde bermeano al sacerdote oficiante

[352] A. M. Be.: Jai Batzoredeak 1989; legajo: San Juan Degollado.

Ilustración 51
La corporación bermeana, en el exterior del santuario

Este día –29 de agosto– es el alcalde/alcaldesa pedáneo/a del barrio de Arene[353], quien entrega su bastón de mando al/la de Bermeo, que le es devuelto al abandonar la corporación el peñón. Invitando a una comida de hermandad al alcalde y munícipes de Bakio, que han compartido con

[353] Hasta no hace mucho denominado Arene-San Pelayo. Aunque la mayor parte de los caseríos de este último quedaron, tras la desanexión, en el nuevo municipio de Bakio, otros continúan perteneciendo a Bermeo, pero dentro del ámbito parroquial de San Pelaio; estando más de siete de los nueve actualmente deshabitados, excepto los dos de Ermu. En cuanto a los de Bakio pertenecientes a esta parroquia, 23 estaban habitados, permanente u ocasionalmente, y ocho definitivamente deshabitados ya en 1988.

ellos los sitiales de honor en la ermita[354]. Este "ritual de límites" se intensificó con la segregación en 1927 de los barrios de Zubiaur y San Pelayo, incorporados desde entonces a Bakio, porque dejaron de asistir sus vecinos al santuario. Si bien la romería que sigue tiene lugar en las campas de Urizarreta, denominación bakiotarra, hoy dentro del recinto del restaurante *Eneperi*, donde también comen otros romeros. Los festejos organizados forman parte del programa festivo de Bakio.

Ilustración 52
Comida de los munícipes de Bermeo y de Bakio

Volviendo a la temática jurisdiccional, si bien es cierto que la documentación histórica y la demarcación territorial dan la razón a Bermeo, los vecinos de Bakio aunque conscientes del marco territorial actual, sienten a San Juan de Gaztelugatxe como algo propio ya que, de hecho, está mucho más cerca y es como una continuidad litoral, visual y turística, de su pueblo, por lo que la polémica sobre a quién corresponde la potestad siempre ha permanecido latente. Pero se desató tras la celebración de San

[354] Alternativamente en los restaurantes *Eneperi* o *Gastelu-Begi*, próximos entre sí. Devolviendo éstos la invitación a sus homólogos de Bermeo para tomar café en Bakio.

Juan Degollado en 1988, y la subsiguiente colocación por el Ayuntamiento de Bermeo de dos carteles situados en el mirador situado frente a la ermita, con el mensaje: "Gastelugatxeko Doniene. Bermeo". El alcalde de Bakio consideró que "una vez revisados tanto los planos municipales como los de la Diputación, hemos constatado que el rótulo ha sido instalado dentro del término territorial de Bakio". El de Bermeo le replicó con unos datos recogidos por el Instituto Geográfico y Catastral en el año 1930, que situaban dichos carteles en el término de Bermeo. Esta cuestión es fruto de la precitada desanexión, en 1927, de los barrios de Zubiaurre y San Pelaio, que se segregaron de Bermeo para integrarse en Bakio. En este acuerdo forzado se marcaba también un deslinde, recurrido y perdido por Bermeo, que marcaba los tres mojones de la línea divisoria entre ambos municipios. Por lo que el alcalde bermeano consideraba claro que el mojón número 3, donde se colocó el cartel "está donde está"; es decir en Bermeo, acusando a Bakio de fomentar la confusión.

Ilustración 53
Firma del acta de posesión del santuario, por parte de la alcaldesa de Bermeo

Ilustración 54
Devolución de la vara de autoridad a la alcaldesa pedánea del barrio de Arene

La susceptibilidad de Bermeo se desató, considerando como agravios las referencias que situaban el peñón dentro de los límites jurisdiccionales de Bakio: publicaciones oficiales, reportajes publicitarios e incluso documentos de la Diputación Foral de Bizkaia y del Gobierno Vasco. Por todo ello enviaron las correspondientes cartas de protesta. Y, poco después, en septiembre, el Pleno bermeano adoptó un posicionamiento como respuesta a que "durante los últimos meses se han venido divulgando informaciones y referencias en torno a la ubicación del peñón de San Juan de Gaztelugatxe dentro de los límites jurisdiccionales del municipio de Bakio". Considerando la Corporación incuestionable la pertenencia del peñón a Bermeo.

Una vez salvada esta puntual incidencia, las cosas siguen como en las ordenanzas de 1754, agravadas por la desanexión de 1927. Por lo que, contra el criterio de Bermeo y al margen de consideraciones jurídicas y administrativas, las romerías a Gaztelugatxe –en particular San Juan Degollado– constituyan de facto un ritual de límites, destinado a incardinar en la memoria colectiva la pertenencia del peñón a Bermeo y no a Bakio, reafirmando este hecho.

Además ambas festividades de San Juan refuerzan la nueva maritimitad e identidad local de Bermeo, al celebrarse en un santuario litoral que, tras la segtegación de Bakio, en 1927, se negó a cederlo a esta nueva jurisdicción municipal, por considerarlo patrimonio indisociable de la Villa. Y constituyen un verdadero ritual de límites, puesto que por el camino de bajada desde las campas de Olbisarreta o Urizarreta discurre el límite intermunicipal, aún controvertido.

A esta dimensión liminal y a la religiosa, mermada hoy por la secularización, en beneficio de las cívica y lúdica es preciso añadir la nacionalitaria, porque durante ambas festividades la *ikurriña* ondea en el punto más elevado del peñón. La dimensión económica se ve reducida a la venta de bebidas en el bar de la Comisión que se ocupa del mantenimiento del lugar, la comensalía familiar y/o amical y la venta en los escasos puestos de rosquillas más otros dulces y chucherías. Como emblema de la identidad local de Bermeo, en la festividad de San Juan Degollado ondea, además de la *ikurriña*, el pendón municipal. Y existen precedentes del propio carácter simbólico nacional del santuario, suscitados por los escritores románticos de finales del XIX, rememorando su defensa "de la independencia de Bizkaia" (Erkoreka, 1999: 5).

1.4. Eneperi

Eneperi es la denominación de otra romería, celebrada el 31 de agosto, antaño vinculada al santuario de San Juan de Gaztelugatxe y con asistencia de bermeanos. Dejando constancia Yradi a mediados del siglo XIX que, durante las dos festividades de agosto, los días 29 y 31, es grande la concurrencia de forasteros y bermeanos[355] (1983 [1844]: 30). Se celebraron antaño, hasta 1950 aproximadamente, tres misas, una por los difuntos del

[355] A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el Ayuntamiento de Bermeo abonó los servicios de sus tamborileros este día 31 de agosto en la campa de Urizarreta-Orbizarreta en el barrio de San Pelayo, así como sus comidas, las de los de los guardias y del alcalde de barrio, más los cohetes (A. M. Be.: 2 y 6/1301. Barrios).

barrio, acudiendo gente de San Pelayo y del propio Bakio incluida su corporación, Bermeo y Mungia, con comida. Con baile matinal en Urizarreta y vespertino en Bakio.

Hoy el acto festivo, que ha perdido toda relación con el santuario, es un multitudinario concurso de paellas, celebrado dos días después por Bakio en estas campas de Urizarreta, liminales con Bermeo, en la ladera sobre el islote del santuario de referencia. Como culminación de sus fiestas patronales de San Juan Dolozak, que también han perdido su relación con el santuario. Con concurso gastronómico, comida popular, *bertsolaris,* animación musical, y/u otros festejos, según años. A su término, tras una romería en la campa, tiene lugar una bajada de comparsas hasta Bakio y verbena en el frontón de esta localidad. Estos actos cuentan con gran participación de nativos, residentes y veraneantes. Si para todos supone el término de las fiestas patronales, para este último colectivo es el festejo de despedida anual de la temporada estival, por el inminente retorno de los veraneantes a sus lugares de origen.

Ilustración 55
Festividad de *Eneperi*
Concurso de paellas frente a Gaztelugatxe
(Bakio)

1.5. Análisis

El santuario de San Juan de Gaztelugatxe es el lugar donde se celebran varias romerías, en mayor o menor medida rituales de límites. Entre el territorio de su jurisdicción original, Bermeo, y la posteriormente creada anteiglesia de Bakio. Existiendo aún cierto grado de indeterminación, que ha suscitado recíprocos recelos y fricciones. Pese a que cierto grado de secularización alcanza a todas ellas, la de la festividad de San Juan actualmente de hegemonía bermeana, la más religiosa, y un indicador muy neto de la identidad local de esta villa y expresión neta de su maritimidad. En cuanto a la de San Juan Degollado constituye un acto de posesión explícito del santuario y de sus propiedades aunque se trate de un acto municipal y la escasa asistencia de romeros corresponde, paradójicamente, a otros pueblos y sus comarcas. De una y otra han ido desertando progresivamente los romeros de Bakio, tras las tensiones habidas por este lugar; a quienes tan solo queda la festividad de *Eneperi*, otrora compartida con los bermeanos, y hoy desvinculada del pequeño ciclo de hitos romeros; encuadrada como un acto más, aunque próximo a Gaztelugatxe, en las fiestas patronales de Bakio.

Este santuario se ha convertido, desde hace muchas décadas en un privilegido enclave paisajístico de este segmento de costa vasca e incluso de toda ella; en un patrimonio natural neto, valor añadido a sus aspectos festivos, y en destino turístico preferente. No siendo ya la devoción de los pescadores a San Juan de Gaztelugatxe sino un recurso memorial, que afianza la redefinición de la identidad bermeotarra. En definitiva, el santuario y sus romerías constituyen una expresión más de los cambios habidos en el tránsito a una nueva maritimidad.

2. Andra Mari y San Antolin (Plentzia, Gorliz)

2.1. El santuario

El santuario o ermita[356] de Nuestra. Señora de las Nieves de Aguirre es popularmente denominada Andra Mari de Agirre[357]. Labayru (1895 [1967]: I: 241) menciona a Santa María de Gandías como una de las iglesias

[356] Muchos de mis informantes consideran más adecuado utilizar la denominación de santuario.

[357] E incluso en algunos libros de cuentas se le denomina "Hermita de Nuestra Señora de Aguirre y San Antolín".

más antiguas de Bizkaia. También Iturriza señala que fue parroquia en la antigüedad (1938: 275). Y un centro de espiritualidad, en siglos pasados, para los pueblos más cercanos de la merindad de Uribe, edificado en el siglo VIII. El cabildo eclesiástico de esta anteiglesia –Gorliz– y el de la villa de Plencia tenían jurisdicción ordinaria en esta ermita y cuando había alguna procesión iba el alcalde de ésta con *vara alta,* como indicando que no podían ejercer jurisdicción, en cumplimiento de una Ejecutiva de 8 de Abril de 1573".

El santuario está situado en el barrio de Gandias (Gorliz), en un altozano sobre la próxima Villa de Plentzia, y a escasos metros del límite jurisdiccional de ésta, en una zona comprendida entre la bahía y ría de Plentzia, lo que lo convirtió en un punto estratégico para servir de guía a los navegantes; y antaño se encendían allí fogatas, para que los barcos no encallasen[358]. Los marinos de Plentzia y Gorliz, a su paso ante la ermita, hacían sonar sus sirenas desde la bahía.

Lo cierto es que en ella se reunían los componentes de la Cofradía de Mareantes de San Pedro de Plentzia el día de San Martín, para realizar la elección y nombramiento de sus cargos (Duo, 1985: I, 130 y 146). Los términos territoriales de la Cofradía comprendían la Villa de Plencia y Anteiglesias de Gorliz, Lemoniz y Barrika; y el acuerdo era ineludible para éstas si querían servirse del puerto de Plentzia. En la Concordia de 1573, con ánimo de poner término a los pleitos por cuestiones de límites jurisdiccionales entre la Villa y la Anteiglesia de Gorliz se definen los deberes de ésta[359] (Duo, 1985: I, 130-153).

Y de ahí también que, como en otras ermitas marineras, en ésta de Andra Mari hubo exvotos de este referente: como maquetas de barcos y cuadros que representaban naufragios acaecidos en la Primera Guerra Mundial, ofrendados por los supervivientes; conservados hasta hace algunas décadas y hoy desaparecidos (Arregi Azpeitia, 1986: 94-95; 1987: 174; 1999: 237)[360]. Tras la reforma de 1964, de los exvotos e imágenes solo restó una fragata, fuertemente artillada, de mediados del siglo XIX, que pende del techo (Armendariz, 2009: 393-394).

[358] Teniendo cada vecino la obligación de aportar jaros y argomas para hacer una fogata cada noche.

[359] Así como las contribuciones a los atalayeros, reparaciones del puente y de los muelles del puerto plentziarra; garantizando, a cambio, que los de Gorliz y Barrika pudieran utilizarlo. Deberes y derechos ratificados en 1694.

[360] Otros exvotos: cuadros, muletas, etc., cubrían la pared derecha de la ermita.

El *Diccionario Geográfico-Histórico de España* (1802: III, 261) la considera como ermita de Plentzia, en términos de Gorliz, "con pila bautismal perteneciente á las dos parroquias de villa y anteiglesia, y á cuyas funciones acude el cabildo eclesiástico de aquella, como también su alcalde ordinario con vara alta". Actualmente se halla en jurisdicción civil de Gorliz y está adscrita a la parroquia de la Purísima Concepción, también de Gorliz.

A lo largo de los siglos fue objeto de diversas reparaciones y una reconstrucción en el XVIII. Esta ermita fue demolida en 1836, debido a su penoso estado tras la I Guerra Carlista, y reconstruida en 1849[361] y posiblemente trasladada. A causa de la caída de un rayo este santuario sufrió un incendio en 1953, debiendo ser reformada, así como en 1964[362]. Pese a ser remodelada en 1990, presentaba deterioros en su fachada. Por ello fue reinaugurada el 25.03.1995. Dichas obras de restauración las ejecutaba Plentzia sin permiso de Gorliz.

Su descripción actual es la de una ermita de planta rectangular de una sola nave de 8,15x16,30 m. Con muros de mampostería, porche y cubierta a dos aguas, espadaña de sillería, con campanas. Puertas y ventanas adinteladas. Con pavimento de terrazo y coro de hormigón con balaustrada de hierro. Pórtico delantero y al lado del Evangelio. En el trasaltar se halla la sacristía. En su fachada principal figura una placa con la inscripción: NTRA. SRA. DE AGUIRRE Y DE LAS NIEVES ANDRA-MARI. Posee imágenes de la Virgen con el Niño y del Santo Cristo. Antaño se veneraron las imágenes de San Antolín, San José, San Roque y San Antonio Abad. Estos y la Virgen presidían el altar (Arregi Azpeitia, 1986: 91-92, 100; 1987 b: II, 173).

La principal festividad de este santuario es las de Nuestra Señora de las Nieves, el 5 de agosto. Se celebran tres misas[363]. Además la de San Antolín, el 2 de septiembre, fiesta patronal de Plentzia. Hasta la década de los 40 se celebraban este día y su víspera vespertina sendas procesiones que, saliendo de la parroquia plentziarra de Santa María Magdalena, se dirigían hasta Andra Mari, donde se cantaba una salve ante el altar de San

[361] Con ayuda de limosnas y con cuatro días de trabajo de 71 vecinos de Gorliz (HORMAZA, 1985: I, 40-43).

[362] Aportando, asimismo, los vecinos su propio trabajo, materiales de construcción y donativos diversos.

[363] Hasta el año 1930, al concluir la Misa Mayor tenía lugar una procesión con la imagen portada en andas por los alrededores, durante la que se cantaba una Salve con la imagen mirando al mar.

Antolín[364]. Estas son las dos fiestas y/o rituales que nos interesan aquí[365], pero hubo otros/as, actualmente desaparecidas.

La concurrencia de diversos cabildos parroquiales se acredita mediante las cuentas dadas por los mayordomos de los siglos XVIII y XIX por refresco dado a los Cabildos de Barrika, Gatika y Gorliz el día de San Antolín (Hormaza, 1985 b: I, 43).

La ermita está enclavada en el barrio de Gandias-Andra Mari, la mayor parte de cuyas casas pertenecen a Gorliz[366]. De la ermita hacia la ría es propiamente Gandias, y desde la misma en dirección a la playa Andra Mari-Axpi. Pero, incluso los vecinos de Gorliz de este barrio acuden a misa en Plentzia. En este eufemísticamente denominado "Estado Libre de Gandias", su vecindario se considera antes del barrio que de Gorliz o Plentzia.

Las mayordomas son, y han sido, de la parroquia de Plentzia, bien de la propia villa o de Gandias - Andra Mari. La ermita está ubicada en Gorliz, pero eclesiásticamente ha pertenecido a Plentzia. Antes, el párroco de Gorliz se limitaba a oficiar misa el día de la festividad de Andra Mari o a concelebrarla con su homólogo de Plentzia. A partir del año 1993 dejó de celebrarse misa dominical en Andra Mari, que era celebrada por el cura de Plentzia. Aunque se reza el rosario todos los sábados. En Andra Mari se celebran matrimonios pero, para que sean legales, es preciso registrarlos en Gorliz, excepto los de Plentzia, que conservó jurisdicción para sus propios feligreses. Hasta 1963 también se celebraban comuniones, y la ermita era de competencia exclusiva de la parroquia de Plentzia, pero en 1990 se transfirió a la de Gorliz, lo que no obsta para que, hasta 2006, oficiara misa dominical un cura de Plentzia.

Por lo que toca al clero su drástica reducción numérica es causa de que el cura oficiante en la fiesta de Andra Mari se haga cargo de las parroquias de Plentzia, Gorliz, Armintza y Lemoiz. No obstante las latentes, y

[364] La transferencia del santo por parte de los de Gorliz a los de Plentzia se realizaba en la plazuela de San Antolín, junto al humilladero del Cristo, donde se ubicaba el mojón divisorio. Tradicionalmente se dice que fue un alcalde de Gorliz quien donó la imagen a los de Plentzia., o bien parte del barrio de Gaminiz, a cambio de un pellejo de vino (HORMAZA, 1986 a: II, 57; ARREGI AZPEITIA, 1986: 95). Sin mayor fundamento, puesto que se trata de una leyenda.

[365] En 1986 los vecinos de Gandia pertenecientes a Plentzia celebraron, por vez primera, la fiesta de San Lorenzo de Legarrondo, junto a la ría. Pretendiendo instaurarla y edificar una pequeña ermita de esta advocación.

[366] Originalmente tan solo el caserío Junkera pertenecía civilmente a Plentzia, y la mayor parte de chalets existentes son de plentziarras o de veraneantes.

puntualmente manifiestamente tensas entre ambas corporaciones, existe un protocolo de mutuas invitaciones festivas[367]. En conclusión, este santuario y su fiesta son de Górliz, pero socialmente incardinados en Plentzia.

2.2. Conflictos jurisdiccionales: civiles y eclesiásticos

Como hemos podido comprobar en los ejemplos precedentes, en Bizkaia son numerosos los municipios que se han disputado a lo largo de la historia la jurisdicción de ermitas y santuarios, marítimos o no; lo que concierne no solo al ámbito civil, sino también eclesiástico. Y este de Andra Mari es uno de los que más incidencias han producido a lo largo de la historia moderna y contemporánea, cuyas secuelas perduran en la actualidad, pese a los acuerdos y concordias.

Ya en 1573 hay una sentencia del Juez mayor de Vizcaya, sobre el pleito suscitado entre los municipios de Plentzia y Gorliz acerca de sus jurisdicciones: "Que los dichos Alcaldes yendo á las procesiones de la dicha villa de Plazencia a la ermita de Nuestra Señora de Aguirre pueden salir de los dichos mojones llevando altas sus varas de justicia hasta la dicha ermita y volver con ellas sin hacer acto de jurisdicción fuera de los dichos límites y mojones".

Además, ejercía Plentzia derechos adquiridos y reforzados por sentencia obtenida en juicio con Gorliz en los términos de Andramari-Aspi, Returetas e Ytirriguichi, fuera de sus mojones; y desde la fundación de la villa, que incluían el de prender a quienes causaren daños en las heredades de estos términos. Existía un mojón de piedra a esta parte del límite de Plentzia hasta que vecinos de Gorliz lo arrancaron. Y personadas las autoridades y algunos vecinos de la villa, los infractores y otros vecinos de Gorliz les habían amenazado. En el pleito que siguió se condenó a prisión a los de Gorliz, y a que repusieran lo destruido, en 1573.

El año 1737 se entabló otro pleito sobre posesión de los términos jurisdiccionales y límites entre ambos pueblos, al que puso término la sen-

[367] Por El Carmen Plentzia invita a Gorliz a la misa y a ocupar lugar preferente en el coro. Por Santiago, Gorliz recíprocamente, hace lo mismo con los plentziarras en la misa. Por Andra Mari, Gorliz invita a Plentzia a la misa y a la comida posterior en la *S. R. Andra Mari*, al concurso de paellas, etc. Y finalmente, por San Antolín, Plentzia invita a una representación de Gorliz a la subida al santuario y a una comida. Años antes de 1901 acudían ambos alcaldes por San Antolín, ya que por entonces atravesaban una etapa de cordiales relaciones, que duró muy poco.

tencia del abogado de la Real Cancillería de Valladolid como árbitro, condenando a las partes para que "no se impidan ni perturben en sus respectivas jurisdicciones". Emergiendo otro nuevo pleito en 1745, "en razón de que cerrasen sus términos de forma que los ganados no pudiesen invadirlos fácilmente".

Los derechos sobre los chacolís cosechados en dichos términos se disputaron en 1827 y, de nuevo, durante la III Guerra Carlista, cuando los de Gorliz enviaron a su alguacil a la villa, con un pelotón de carlistas a recaudar la contribución de estos terrenos. Quedando probado, en 1879, que si bien la Villa no tiene jurisdicción omnímoda sobre ellos, le compete la de disfrutar de sus productos (Hormaza, 1986 b: II, 246-252).

Aún en 1913 se designó un árbitro por el Diputado a Cortes del distrito, previa reunión de los representantes de los municipios de Plentzia y Gorliz, para ocuparse de las diferencias que mantienen sobre cuestión de límites. Y el 26.09.1925, citó el Gobernador a ambos alcaldes, para tratar sobre las anexiones de algunos barrios de Gorliz a Plentzia. En 1927 aún seguían trabajando los técnicos del Instituto Geográfico y Catastral, al objeto de proponer los límites de ambos términos municipales (Del Busto y Mandaluniz, 1992: 110, 196, 232). Finalmente, en 1928 se modificaron los límites, estableciendo los de Plentzia más arriba de la ermita del Cristo.

En definitiva, los contenciosos entre Plentzia y Gorliz, más que a una cuestión jurisdiccional y pese a asumir esta faceta, han obedecido, en el curso de la historia de Andra Mari y su entorno más inmediato a asuntos de índole material, al igual que sucede con los eclesiásticos. Si bien estos últimos giran directamente sobre el santuario y están prácticamente clausurados.

Pero también lo simbólico cuenta con su importancia, y el malestar permanece latente a través de los tiempos. El alcalde de Gorliz envió dos cartas al de Plentzia[368]. El asunto no es otro que la denominación correcta de la "bahía de Plentzia" debiera ser, a juicio del munícipe "bahía de Gorliz" o, en todo caso, "bahía de Astondo. Al día siguiente, el Alcalde de Gorliz volvió a escribir a su homólogo de Plentzia para recordarle que el festejo donde tiene lugar el primer acto de las fiestas de San Antolín, el barrio de Andra Mari, "está enclavado en el término municipal de Gorliz". Por lo que manifiesta su malestar por esta actuación unilateral que, a

[368] En la primera de ellas, fechada el 1.09.1987, manifiesta que "examinado el programa de fiestas de San Antolín, he observado en su redacción una inexactitud sobre la cual me permito llamar su atención".

su juicio, debiera contar "con el correspondiente permiso de este Ayuntamiento". El alcalde de Plentzia responde alegando en pro de la denominación de Concha de Plentzia, y añade que: "[…] el primer acto de nuestras fiestas lo celebramos parcialmente en las campas de Andra Mari, de gran arraigo para los plentziarras, aunque se hallan ubicadas en el término municipal de Górliz […] dicho acto es *tradicional e histórico* de nuestras fiestas […] jamás se ha solicitado permiso alguno para la celebración al Ayuntamiento que presides".

El conflicto para aclarar el nombre de la bahía resurgirá dos años más tarde, iniciándose sendas campañas al efecto. En esta ocasión la iniciativa le corresponde al alcalde de Plentzia. A su juicio, y según el derrotero de la costa norte de España, el verdadero nombre de la bahía es "concha de Plentzia". Paralelamente, se impulsó en Gorliz una campaña de recogida de firmas para que su Ayuntamiento realice las oportunas diligencias para dejar clara "la manipulación de los nombres de la costa, bahía y playa de Gorliz", sin consentir la denominación de bahía de Astondo y dejar claro "cuáles son los límites y nombres de nuestras propiedades municipales".

No menos enconados eran los conflictos por la jurisdicción eclesiástica. Derivados de los derechos de la parroquia de Plentzia sobre esta ermita situada en la jurisdicción de Gorliz. Ya en 1849 resultó una discordia entre los cabildos de Plentzia y de Gorliz según un libro de cuentas, y resuelta en el Tribunal de Calahorra; conviniendo ambos cabildos: "[...] que los Sacramentos de Bauptismo, y Matrimonio de Gorliz, y de otros pueblos limitrofes que pr. Devoción o voto ofreciesen se administrarían en dha Hermita de N. S. de Aguirre por el Cura de Gorliz: qe. el Cavildo de Plencia solamente podría administrar los de su feligresía […] Que la elección de mayordomo de dho Santuario, custodio del libro de quentas, y demás […] eran solamente del Cavildo de Gorliz, Cura de dha parroquia" (Hormaza, 1985b: I, 43-44).

Pero el tema no quedó zanjado, porque un decreto posterior del Obispado de Calahorra del 6.06.1850 establece que, para sus feligreses "[…] el Cabildo de Plencia pueda celebrar Misas y administrar los SS. Sacramentos, y administrar otras funciones en la ermita titulada de Nª. Sra. de Aguirre, sita en jurisdicción civil de la anteiglesia de Gorliz, pero dentro de la campanil y feligresía de Plencia". Otro decreto de este Obispado, del 11.02.1851, reafirma que se le restituyan estos derechos al Cabildo de la Villa de Plentzia. Finalmente, se llega a una transacción notarial entre ambos cabildos eclesiásticos, el 1.02.1853, concretando las funciones que correspondían en Andra Mari a cada uno de ellos (Arregi Azpeitia, 1986: II,

99-100). Aunque un postrer conflicto se desató entre los años 1955 y 1960, cuando se pide que el santuario de Andra Mari se convierta en parroquia aneja, dependiente de Plentzia y de Gorliz.

2.3. LAS DOS FIESTAS

2.3.1. *ANDRAMARIKO JAIAK - FIESTAS DE ANDRAMARI*

Pese al especial vínculo de la villa con la festividad de Nuestra Señora de Las Nieves, no resultaba habitual que la prensa de Plentzia se ocupase de esta ermita y fiesta a comienzos del siglo XX, si bien resalta los exvotos marineros y la devoción profesada a Andra Mari por los navegantes. Del Busto y Mandaluniz (1992: 96) tan solo extracta dos noticias, ambas de agosto de 1911[369].

En 1949, y con objeto de financiar la fiesta, tras la misa una cuadrilla recogía dinero de casa en casa del barrio, acompañados por el txistulari, entregando el programa de fiestas, colecta que se extendía a una amplia zona de Plentzia, incluso a los veraneantes, mientras que el ayuntamiento de Gorliz no aportaba nada. La *txosna* la montaba un tabernero de Gandias y más adelante la propia comisión de fiestas, que organizaba sencillos festejos[370]. En 1951, algunos jóvenes se entregaron de lleno a impulsar esta romería[371], contratando a las bandas de música de Plentzia y de Mungia.

---

[369] Del Busto y Mandaluniz (1992: 96) tan solo extracta dos noticias, ambas de agosto de 1911. La del día 1 menciona el regalo de dos imágenes de San Blas y San Roque, especificando que la ermita: "[…] ha permanecido abandonada, sin mayores adornos que pobres y deterioradas figuras y unos cuantos cuadros de horribles naufragios, que la piedad de heroicos navegantes han llevado a aquel sacro lugar, como fiel promesa hecha en momentos angustiosos". En cuanto a la festividad litúrgica del 5 de agosto, se celebraron los cultos: misa, salve y sermón acudiendo los fieles de Plentzia. En una ermita "[…] que se asienta sobre un montículo que domina la mar, cual estrella diamantina que sirve de faro a los pobres navegantes que luchan con las tormentas".

[370] Destacando: sokatira, rompepucheros, o carrera de calzoncillos propia de tantas fiestas barriales, compaginando txistu con gramola, y cohetes. Había peleas entre cuadrillas, porque los jóvenes iban "a medir fuerzas".

[371] Este es el año en el que se incorpora a la comisión festiva, a sus 18 años, el popular José Luis Arriaga Etxebarria (a) *Rony*. Con el paso del tiempo, lo hizo desde la *Sociedad Recreativa Andra Mari,* de la que fue fundador y líder. Hasta su fallecimiento, a los 77 años de edad, en 2010, después de 55 años liderando como animador la comisión de las dos fiestas de Andra Mari, desde 1949. Encarnó al personaje de *Antolintxu* en el año 2000. Fue concejal de Plentzia por el PNV. Era natural de un caserío de Barrika y vivía cerca de Andra Mari, pero ya en el término de Plentzia. Un personaje carismático, que se empeñó en hacer de las expresiones culturales vascas el eje de los festejos.

Después vinieron los festejos ciclistas[372] y otros actos más modestos[373]. Antaño apenas acudían unas 200 personas, y la gran rivalidad y animadversión entre Plentzia y Gorliz, era causa de que los jóvenes de ambos pueblos vinieran a tirarse piedras. Aunque sí acudieran algunas familias de Gorliz, con la comida a lomos de un burro.

Durante el franquismo, la corporación de Gorliz se desplazaba hasta Andra Mari, partiendo en procesión desde su Ayuntamiento, acompañados por el cura. Tras presidir la misa en el santuario, celebraban una amaiketako, sobre una mesa bajo el chopo de la campa. Estos munícipes también bailaban un aurresku[374].

A estas fiestas apenas han acudido romeros de Gorliz, si bien su Ayuntamiento ocupaba lugar preferente durante la misa de la festividad del santuario. Siempre ha subido a Andra Mari gente de Plentzia, unidos a los vecinos del barrio. Los que viven entre la ermita del Cristo y el cementerio son de Plentzia, pero consideran la fiesta como suya.

La primera y única *txosna* fue la de la comisión de fiestas, *Sociedad Recreativa Andra Mari,* hasta 1976, cuando ya se instalaban otras dos; sociedad integrada en 1978 por unos treinta o cuarenta hombres y mujeres; ubicada en unas antiguas escuelas del término de Gorliz[375] desde 1970 o 1972, todos ellos/as nativos o avecindados en Plentzia, y así sucedió hasta casi 1980. La *txosna* era una forma de obtener dinero con el que financiar las fiestas, encargándose incluso la comisión de cobrar a las barracas (atracciones festivas) y de repartir el programa de casa en casa del barrio, al mismo tiempo que de organizar estas fiestas. Pero suponía un trabajo excesivo, e incompatible con la tarea de organizar las fiestas, si bien su-bía gente de los *batzokis* de Plentzia y de Gorliz a ayudarles con este improvisado bar. Desde el comienzo, las nuevas fiesta organizadas por la *Sociedad Recreativa Andra Mari* fueron muy innovadoras, con moto-cross y los más afamados cantantes vascos. Entre 1987 y 1990 acudían alcaldes y concejales. Por lo tanto, el presupuesto fue creciendo exponencialmente. Con participación de la subvención municipal de Gorliz y aportaciones de los vecinos, de los comercios de la zona, de las *txosnas* y las barracas. Hasta 2015

[372] Que debían pasar por todos caseríos que habían subvencionado las fiestas.

[373] Por fiestas de Andra Mari las familias subían de noche, provistas de tortilla de patatas y caracoles en salsa, para cenar una vez concluidos los trabajos de la jornada, tanto el 4 como el 5 de agosto. Y había música de tamboril (txistu).

[374] En la campa se instalaban churrerías, barquilleros y heladerías, acudiendo a tocar el acordeón los Ciegos de Andraka, barrio de Lemoiz.

[375] Casi en ruinas. Con anterioridad ya se reunían en una casa muy cercana a la ermita.

el papel de la comisión continuó de forma idéntica, dedicándoseles un homenaje en 2016 y tomando el relevo la Comisión de Cultura del Ayuntamiento de Gorliz.

Al menos desde la década de los ochenta, las fiestas comprenden cuatro jornadas. Que se inician el día de la festividad litúrgica, 5 de agosto, y concluyen el sábado o domingo posteriores. Sus dos actos nucleares son: la Misa Solemne del 5 y el Concurso de Paellas del 8; dos actos, religioso uno y lúdico otro, dentro de una extensa programación. Una pancarta da la bienvenida al espacio festivo de las *Andra Mari Jaiak*.

Ilustración 56
Ermita y campa de la romería de Andra Mari

Dan comienzo con el estallido del txupinazo desde la campa aneja al santuario, con pasacalles de Gigantes y Cabezudos que, acompañados por la banda de txistularis, recorren el ámbito del barrio. Inmediatamente después, a las 11 h., se celebra la Misa Solemne, mientras que los miembros de la Comisión ya están preparando el amaiketako/lunch. Después, a las 12,00 h., aurresku de honor ante las autoridades; actuación de un grupo de

danzas de Gorliz[376] y, preparar bajo el porche de la ermita, el lunch o *amaiketako* para los jubilados/as.

Sobre las 13,15 h. han finalizado los actos matinales, y ya apenas queda gente en el espacio festivo. A mediodía, los socios de la *S. R. Andra Mari*, organizadores de la fiesta, acuden a comer a su local social junto con algún invitado/a. Aún hay poco público en las *txosnas.*

A las 19,30 h. se celebran los *herri kirolak* (deportes populares): *harrija-sotzailes*, *aizkolaris* (corte de troncos con hacha) y *tronzalaris*[377], *gizon proba, txinga erute* y deportes rurales de Iparralde[378]. A partir de 2008 se entrega el Gran Premio Rony, en memoria del popular organizador. Finalmente, el acto más lúdico y participativo: la verbena o romería, de 11 h. de la noche a 4 h. de la madrugada. Primero a cargo de orquesta y, más tarde, de grupos de folk o de rock. Más quema de toro de fuego.

Otro de los principales festejos es el Concurso de Tortillas (d. 1981), "para niños y niñas" hasta 15 años, presentándose unas 145 cuadrillas. Se celebra un día variable de las fiestas y el jurado está compuesto por miembros de la Cofradía Vasca de Pruebas Gastronómicas. Comienza a las 11 h. de la mañana y su presentación se realiza a las 13 h. para su clasificación por el jurado. La *S. R. Andra Mari* reparte hasta 60 trofeos entre los participantes. Hasta el año 2000 se vino celebrando una carrera ciclista de juveniles, organizada por la *Ciclista Andraka*.

Pero sin duda alguna, el festejo definitorio de las fiestas de Andra Mari es el Concurso de Paellas, celebrado desde 1981. Cada cuadrilla concursante debe presentar un mínimo de seis raciones, y el jurado también está compuesto por miembros de la Cofradía Vasca de Pruebas Gastronómicas, quienes puntúan calidad y presentación. Se ha venido celebrando primero el sábado (h. 1986) y, a partir de entonces, el domingo más cercano a la festividad litúgica, bien después o incluso antes de ésta. El número de paellas presentadas a este concurso, el segundo en importancia de Bizkaia, tras el de Aixerrota (Getxo) se mantuvo en torno a 130 durante

[376] Aunque se ha reservado otro día para la actuación de un grupo de danzas de Plentzia.
[377] Durante años compitió Iñaki Perurena, campeón del mundo de levantamiento de piedra contra otro del propio barrio. Además de la afamada familia de *aizkolaris* Larrea, padre e hijo, vecinos de Gorostiza (Barakaldo); la familia Mugarza, de Mutriku (Gipuzkoa). Y Goenatxo, de Azkoitia, once años campeón de Euskadi con piedras grandes.
[378] Puntualmente, como en 1991: suelta del globo aerostático; campeonato de futbito, o espectáculo infantil.

los años ochenta del siglo XX[379], aunque superando a esta cita gastronómica por su "ambientillo". Participando veraneantes y residentes de ambas poblaciones, así como alguna cuadrilla de Bilbao y de otras poblaciones comarcanas, fundamentalmente juveniles. Los concursantes se distribuyen a ambos lados del santuario, mirando hacia la ría o la ba-hía de Plentzia. Su preparación comienza a las 10,30 h., y la clasificación por parte del jurado a partir de las 13 h., con reparto de premios a las 18,00 a los 40 primeros clasificados. Entretanto algún grupo de *trikitrixa* o fanfarria se encarga de amenizar el espacio festivo.

Algunos participantes duermen en las campas la noche anterior, para que nadie les prive de su espacio, acotado con postes y cuerdas; incluso se montan chozas a base de ramas. Para la mayoría este concurso es un pretexto para vivir el éxtasis festivo a base de borracheras, aunque también comen "in situ" su propia paella[380].

Ilustración 57
Fiestas de Andra Mari. Concurso de paellas

[379] Lo que, teniendo en cuenta su preparación a cargo de cuadrillas, de composición numerosa y que algunas paellas se preparan pero no se presentan a concurso, supone más de 1.800 participantes por cada edición.
[380] Mientras algún miembros de cada grupo se hace cargo de la elaboración de la paella, el resto se dedica a recorrer las parcelas de otros grupos, intercambiando*kalimotxo*.

En cuanto a las *txosnas* instaladas en el espacio festivo, una vez que dejó de montar la suya la *S. R. Andra Mari*, se instalaron las de diversas asociaciones, a partir de 1987. Primeramente solo de Plentzia para acabar con absoluta mayoría de las de Gorliz[381]. El beneficio obtenido se destina al presupuesto de cada club o asociación. Cerca de ellas se monta el kiosco del Gorlizko Udala, para actuaciones musicales. La mayoría de los feriantes que acuden a esta fiesta, desde 1971, son de origen portugués, aunque avecindados en Sestao y en Bilbao[382]. El día 10 de julio de 2016 la Plaza de Gandia, barrio anejo a Andra Mari y asimismo insterticial entre ambos municipios de referencia, ha comenzado a organizar sus propias y sencillas fiestas, de una jornada.

2.3.2. *Subida a Andra Mari - Sanantolines*

Las crónicas festivas plentziarras (1891-1933), no reparan excesivamente en este acto, uno entre tantos más de la festividad de San Antolín[383]. Pese a que, a diferencia de Andra Mari, la subida a esta ermita se enmarca en el más amplio contexto de las fiestas patronales de Plentzia, de las que constituye su acto inicial.

Ya en la segunda mitad del siglo XX, la víspera de la fiesta de San Antolín se celebraba una procesión a Andra Mari, desde la parroquia y con asistencia del Ayuntamiento y clero de Plentzia[384]. En la ermita estaba expuesta la imagen del santo; realizándose una pequeña liturgia y después se rezaba la Salve. El acto tenía una dimensión cívico-litúrgica. En 1964 la imagen estaba depositada en la sacristía del santuario. En 1972 se comenzó

[381] Desde 1997 ya que, ante el alto número de aspirantes, el Ayuntamiento optó por conceder permiso, prioritariamente, a los grupos deportivos y culturales de su municipio.

[382] Instalando en el espacio festivo: tiovivo, salón de tiro, tirabolos, tómbola, churrería; más varios puestos autóctonos de rosquillas y chucherías, así como otros, de bisutería, de indígenas peruanos.

[383] Algunos de ellos acuáticos, ya en 1877: regatas de botes, cucaña marítima, suelta de patos, "lanchas de gasolina" surcando la ría, y concursos de natación; más tamborileros, bailes en plazas y salones, toros embolados, etc. En 1902 se celebró, el día 2 de septiembre, la clásica y solemne procesión a la Ermita de Andra Mari o Nuestra Señora de Agirre, con asistencia del Ayuntamiento de Plentzia. De nuevo se repite este comienzo de las fiestas de San Antolín en 1905, el día 1 por la tarde, presidida por las autoridades, con la concurrencia de las bandas de Música y de Tamborileros. También acudió este mismo día el ayuntamiento en 1924, "siguiendo tradicional costumbre", cantándose la Salve popular en la ermita (Hormaza, 1985 c: 45; Del Busto y Mandaluniz, 1992: 54, 68, 186).

[384] Aunque parece ser que se celebraron dos procesiones de San Antolín, la de víspera y la del día de la festividad.

a bajar la imagen de San Antolín a la parroquia de Plentzia durante las fiestas y, terminadas éstas, se devolvía a la ermita. Aunque hay quien afirma que la imagen de San Antolín se subía desde Plentzia procesionalmente, para cantar una Salve en el santuario, pero que su sede era la parroquia plentziarra. Pero dicha costumbre no era muy antigua, porque la implanto diez años antes un coadjutor de la parroquia de Plentzia. Y no se celebraba en Andra Mari ningún acto festivo. En cualquier caso, hacia 1973 se bajó la imagen de San Antolín definitivamente a Plentzia.

Ilustración 58
Subida plentziarra a Andra Mari. *Antolintxu* y el popular organizador *Rony*

Durante los años setenta eran miembros de la citada sociedad quienes ya traían el pellejo de vino en la comitiva y se encargaban de sacar la imagen de la ermita y bajarla a Plentzia. Como se producían irreverencias durante la procesión, en el periodo de efervescencia política de la transición,

en 1978 o 1979 el cura de turno suprimió la bajada de la imagen. A partir de este año, San Antolín se quedó en la parroquia de Plen-tzia y está guardada en un camarote. Al suprimirse la procesión de vigilias comenzaron los actos cívico-festivos.

Ilustración 59
Salida de la comitiva con el pellejo de vino, desde la plaza del Astillero (Plentzia)

En 1978 se creó un personaje nuevo, "que haya demostrado amor por Plentzia y Euskadi". El denominado *Antolintxu*, que elegido por la Comisión de Fiestas sustituiría a la imagen de San Antolín en la subida a Andra Mari. La fecha dejó de adecuarse a la festividad litúrgica del 2 de septiembre, trasladándose este acto al primer día del programa festivo plentziarra.

Desde sus inicios, el acto comienza con la concentración en la plaza del Astillero, frente al Ayuntamiento –a las 17,00 o 18 h. y el recibimiento a Antolintxu, media hora más tarde, quien, vestido de aldeano con blusa y txapela, llega por la ría a Plentzia en un bote, ficticiamente desde el barrio rural de Isuskiza, para encarnar el supuesto "cambio del pellejo por el santo".

Ilustración 60
Aurresku de honor en Andra Mari ante los personajes y gigantes que representan a *Antolintxu* y *Madalentxu*, con la ermita de fondo

Allí le esperan varias fanfarrias, grupos de danzas, txistularis, cuadrillas festivas, etcétera. Suenan cohetes y *Antolintxu* sube al balcón del Ayuntamiento, intercambiando su rústico bastón por la vara de alcaldía porque, durante las fiestas va a ser simbólicamente alcalde de la Villa. Desde el balcón pronuncian ambos sendos pregones. Acto seguido, hacia las 18,00 h., se dispara el txupinazo y se pone en marcha la comitiva, integrada por el alcalde y *Antolintxu* con la vara y por varios centenares de plentziarras, estructurada en la siguiente forma[385] y ascendiendo por varias calles del

[385] Desde 1992 y hasta la actualidad, va en cabeza de la comitiva un grupo de *Zanpantzar*. El carro de bueyes unos años, niños o jóvenes otros, que llevan el pellejo en andas, precedidos por una *ikurriña*. En la comitiva se integran diversos grupos musicales: txistularis, dantzaris, gigantes y cabezudos, *trikitilaris*, dulzaineros y dos o tres txarangas, según años; más varias cuadrillas festivas.

casco viejo[386]. A mediados de la década de los noventa, la comitiva comienza a detenerse ante el cementerio de Plentzia, situado en el límite jurisdiccional con Gorliz, y varios concejales con Antolintxu penetran hasta la capilla del mismo para depositar un ramo de flores.

La comitiva llega a la campa de Andra Mari, acordonada con vallas, cuya ermita permanece cerrada, hacia las 19,40 h. Algunos años velaban por el orden policías municipales de Plentzia. Allí se deposita el pellejo, tras el que se colocan la pareja de gigantes (masculino y femenino), que reduplican a *Antolintxu* y *Madalentxu.* Ante estos, más sus réplicas infantiles, acompañados por munícipes de Plentzia, un dantzari interpreta un aurresku de honor. Entretanto, ante el edificio público contiguo se reparten bocadillos y bebidas a todos los asistentes.

Tras una estancia de algo más de 45 m., la comitiva se vuelve a formar con idéntico orden, para emprender la bajada en un orden más distendido. El camino de vuelta es idéntico hasta la ermita del Cristo[387]. Ante la puerta de la casa consistorial se colocan tanto el pellejo como los gigantes que, finalmente se suben a la balconada del edificio, en cuyo interior se celebra un lunch para las autoridades, simbólicas o reales. Y continúan las fiestas de San Antolín en la Villa, pero ya sin conexión alguna con la subida a Andra Mari.

En 2005 comienza a pensarse en la posibilidad de un personaje femenino que represente a este género en la subida y en el conjunto de las fiestas. Así se hizo al cabo de poco y, desde entonces, una *Madalentxu* también vestida de aldeana, y con su *makila* o vara de mando, acompaña al personaje masculino de *Antolintxu.* La despedida de ambos tiene lugar al término de las fiestas, a cargo de una fanfarria y fuegos artificiales.

Las txoznas se sitúan en la Plaza del Astillero y las barracas tras el mismo Ayuntamiento. Sobre el muelle ondea una *ikurriña*, al igual que otras pendiendo sobre la plaza y otra más cubriendo el balcón de la Casa Consistorial.

[386] Arbidea, Aldapa y Goienkale., para desembocar en la Kristo Enparantza, donde están las ruinas de la ermita del Cristo y desde la cual se inicia el ascenso rectamente hacia Andra Mari.

[387] Pero, a partir de ahí se desciende por la pendiente Kristo Eskilara. Y el resto del trayecto discurre paralelo a la ría de Plentzia, hasta la Plaza del Astillero y el Ayuntamiento.

2.4. ANÁLISIS

Con la industrialización, Plentzia pierde su autonomía como puerto y su propia flota, vinculada al transporte de las Minas de Triano y Pobeña. Su accesibilidad se vio reforzada por la llegada del ferrocarril, con la consiguiente atracción de visitantes foráneos, a sus fiestas patronales. Y su historia posterior es la del desarrollo del turismo estival, procedente sobre todo de Bilbao. Y la de proporcionar sus marinos profesionales a una flota que ya no es la suya[388].

El santuario de Andra Mari y sus fiestas se han convertido en símbolo de varias comunidades dos de las cuales, Plentzia y Gorliz, lo entienden como patrimonial y expresivo de la identidad local de sus respectivos municipios. Actualmente se ha producido una secularización de esta fiesta, en un espacio social complejo y heterogéneo: compuesto por nativos, residentes y veraneantes. Conserva una cierta dimensión religiosa, anegada por un programa lúdico de festejos. En cuanto a la Subida a Andra Mari, ha perdido cualquier tipo de significación religiosa, y se enmarca en unas fiestas lúdicas, aunque no carece de dimensión política: nacionalista genéricamente u específicamente *abertzale*[389]. Compartiendo ambas una neta dimensión identitaria, barrial para Andra Mari, local para Plentzia; la subida por su incardinación en las fiestas locales y la incursión festiva en el vecino municipio, transgrediendo sus límites. La maritimidad plentziarra está representada por toda una serie de festejos náuticos de las fiestas de San Antolín[390].

---

[388] De ahí que muchos de los *Antolintxus,* "alcaldes populares" de sus fiestas, hayan sido marinos jubilados.

[389] La primera representada por la *ikurriña* que reviste la balconada de la casa consistorial y por la que acompaña a la comitiva. Y la segunda por el tipo y lemas de algunas *txosnas*; así como por los lemas que jalonan el paso de la comitiva. A su paso ante la ermita del Cristo, en 2004, esperaba un grupo exhibiendo fotos de presos etarras y una gran pancarta: "Amnistia, Askatasuna. Guztiok Gara Giltzak". En 2015 por la pancarta "Independentzia, sozialismoa, feminismoa", y ante la ermita del Cristo: "Eskubide Guztien Jabe. Euskal Presoak Herrira".

[390] Continuidad de los de antaño. La propia llegada en una pequeña embarcación de *Antolintxu* por la ría; concurso de *marmitako,* plato típicamente marinero. La *Ikurriña Villa de Plentzia,* y la *Bandera de Plentzia de Regatas de Trainerillas*; concurso de embarcaciones acuáticas; *Regata de Plentzia,* con la participación de 15 veleros en 1988; juegos acuáticos (cucaña, suelta de gansos y patos, más lanzamiento de jabalí al agua) en el puente viejo; y *Trofeo Villa de Plentzia de Regata local de Vela,* en la bahía de Astondo. Además actualmente, Plentzia realiza una procesión marítima en honor de la Virgen del Carmen, el día de su festividad.

14

OTRAS ROMERÍAS

1. ROMERÍAS PRETÉRITAS DE PESCADORES (SANTURTZI, ZIERBENA)

EL LUNES de Pascua se celebran sendas fiestas de Cornites, en Santurtzi en las laderas de Serantes y en Zierbena en las de Punta Luzero, ésta recuperada[391]. Un cornite es un panecillo, con una punta semejando un cuerno (Santurtzi) o una cestita (Zierbena), y dentro del cual el panadero coloca un huevo y un trozo de chorizo. Se acudía por cuadrillas, colocando en una bolsa de tela el cornite y una botella de agua, para merendar a media tarde. Y se pasaba allí la tarde, bailando si alguien del grupo supiera tocar una guitarra, filarmónica, acordeón o txistu. Algunos/as, más audaces, suben hasta la misma cumbre del Serantes (Urtiaga, 1978: 212).

El día de San Pedro no se salía a pescar. Los arrantzales santurtziarras acudían desde la mañana a la ermita de esta advocación[392] en el barrio de Kabiezes[393]. A mediodía llegaban mujeres e hijos con unas grandes cestas con cazuelas con diversas viandas. Las familias se esparcían por las campas para comer. Después bailaban en la plazuela del barrio al son de acordeones y panderetas, bajando al pueblo algo antes del anochecer (Urtiaga, 1978: 215).

Al día siguiente, 30 de junio, la ermita de Santa Lucía en Sanfuentes (Abanto), erigida en 1805 bajo la ladera del Serantes[394], era visitada por pescadores santurtziarras, así como por gentes de todo el entorno minero y rural, para oír misa y a pasar el día festivamente. Desde Santurtzi llegaban andando a través de sendas por el monte o por el camino de Kabiezes. En carros tirados por burros y caballos, engalanados con helechos y flores. Tras la función religiosa, los romeros se desperdigaban por la campa,

[391] En Zierbena desde 2013, a cargo de la *Asociación Cultural Punta Lucero Kultur Elkartea.*
[392] De San Pedro de Cabieces o San Pedro de Sarantes (ARREGI AZPEITIA, 1987 b: III, 397).
[393] Algunos oían misa mayor aunque la mayor parte se quedaba fuera. Porque, tanto en Santurtzi como en Zierbena, el grado de secularización era mayor, por la proximidad de la la Zona Minera (RODRÍGUEZ SANTAMARÍA, 1916: 88).
[394] Incendiada la noche del 3 al 4 de julio de 1933, y reinagurada como iglesia en 1943 (ARREGI AZPEITIA, 1987 b: III, 263).

donde se habían instalado *txosnas* en las que se vendían bebidas y cazuelas de comida. Por la tarde se cantaba y se bailaba al son de acordeones, guitarras y txistus. Al atardecer se regresaba a Santurtzi por el camino de Kabiezes.

El día de San Roke, 16 de agosto, advocación de la que existía una imagen en la parroquia, ante cuyo altar se celebraba una misa. Ese día era costumbre ir a Zierbena por el camino de la costa a pasar allí la fiesta, comiendo y bailando en las campas de El Puerto. Mucho después, cuando esta fiesta adquirió auge en Portugalete, los santurtziarras abandonaron a los *galipos* para irse a divertir con los *jarrilleros* (Urtiaga, 1978: 215-217; Homobono, 1994: 132).

2. Romería de Nuestra Señora del Sokorro (Pobeña)

También se celebraban grandes romerías a otras ermitas de especial significado marítimo, como la de Nuestra Señora del Sokorro[395], en Pobeña (Muskiz), el 8 de septiembre. Sita sobre un pequeño promontorio cubierto de encinas; en el pequeño embarcadero del puerto de Pobeña, y casi en la desembocadura del río Barbadun. Sobre la playa de La Arena y encima de la cueva de San Pantaleón[396]. Se accede a la ermita a través de unas escalinatas. De planta rectangular y de una sola nave, con muros de mampostería, pavimento de madera y coro. Tiene una puerta al lado de la epístola[397] y tres ventanas; con pórtico la fachada SE. Cubierta a dos aguas, con espadaña asimismo de mampostería, rematada por una cruz. En su interior se venera la imagen de Nuestra Señora del Socorro con el Niño, talla de madera policromada del siglo XVII, de la que también hay un cuadro con el niño, y un relieve de ambos bajo el coro, protegiendo a una lancha pesquera. Las reparaciones han sido realizadas por los vecinos, aportando los materiales y mano de obra precisos. La última reforma se llevó a cabo durante los años 80.

En cuanto a exvotos existen actualmente dos de carácter netamente marinero; del techo pende la maqueta de un bergantín y de la pared está

[395] En los libros de Fábrica de cuentas, es designada como Nuestra Señora del Socorro y San Pantaleón. Libros de cuentas que mencionan la existencia de beatas a su cuidado, entre 1796 y 1838 (Arregi Azpeitia, 1999: 238-239).

[396] Sobre esa gruta se colocó, en 1981, un pequeño altar y una imagen del santo, hoy retirada en la sacristía para su reparación. Se dice que en ella vivió un ermitaño dedicado al culto de San Pantaleón (Arregi Azpeitia, 1999: 238).

[397] Sobre la que se halla la inscripción: Ermita Virgen del Socorro/Pobeña.

colgado un óleo sobre lienzo, en el que se lee una pormenorizada inscripción[398]. En su día hubo otros exvotos que ya no existen (Arregi Azpeitia, 1987 a: 68, 71-74). Esta ermita ha gozado de gran veneración entre las gentes de la mar. Antaño, los pescadores de Pobeña se reunían en ella para comprobar el estado de la mar y preparar las faenas pesqueras. Antes de salir se acercaban con sus barcos a la ermita e imploraban la protección de la Virgen, para que el resultado fuese provechoso (Arregi Azpeitia, 1999: 239, 323).

Ilustración 61
Misa en la romería de El Sokorro
exvotos y utensilios marineros decoran la ermita

[398] Hallándose el paquebote-correo El Colón capitaneado por Pedro Antonio de Llano, la tarde del 15.10.1768, cerca de La Habana, le sobrevino un violento huracán. La tripulación se encomendó a la Virgen del Sokorro, atribuyendo a su intercesión el salir indemnes de tal peligro. Dicho capitán era natural de Muskiz. Hombre muy religioso y devoto de ésta Virgen. Por el motivo descrito hizo construir la ermita de la Virgen del Sokorro en su pueblo natal, en Pobeña, en la que, además, en una de cuyas paredes colgó el cuadro-exvoto, con una inscripción en la que narra la circunstancia (ARREGI AZPEITIA, 1999: 239; ARMENDARIZ, 2009: 387, 392; BAÑALES, 2014: 352-355).

En el año 1812, las tropas napoleónicas saquearon la ermita. En 1892, se arrendó una parte del montículo a una empresa minera[399]. A comienzos del siglo XX, el cura ecónomo de la parroquia de San Nicolás de Bari y los vecinos de Pobeña negociaron con la mencionada empresa la devolución del montículo o, como alternativa, una indemnización.

La fiesta o romería era precedida por una novena. Celebrándose misas ininterrumpidamente desde la 6,00 hasta las 10,30 h[400]. Algunos romeros acudían para cumplir promesas, a pie, en carretas, o en un barco que cruzaba el río Barbadun desde la playa de La Arena. A continuación de la última misa, tenía lugar una procesión, austera pero multitudinaria, trasladándose la imagen desde su ermita, pasando por La Bárcena, hasta La Aldea y la iglesia de San Nicolás de Bari, en el núcleo del barrio, donde concluía con la celebración oficiada en ella. Permaneciendo allí, entonces y ahora, hasta el primer domingo de octubre, fecha en la que es devuelta a la ermita procesionalmente, ya sólo con los vecinos de Pobeña. Antaño, los pescadores iban detrás de la imagen, con los remos en alto, formando un arco con ellos al efectuar la entrada en la parroquia.

La fiesta profana era muy importante acudiendo familias y grandes cuadrillas de jóvenes romeros desde los pueblos mineros[401] de Las Carreras, Gallarta, Galdames[402] y Sopuerta, así como desde otros del entorno marítimo; si bien los pobeñeses se reservaban el siguiente día para celebrar el "Socorrillo" en la intimidad (Homobono, 1994: 132-133). Quienes venían a la romería visitaban casa por casa a todas las familias de Pobeña, dejando sus bártulos entre campas para comer al aire libre. Lo que realizaban tras la procesión; comida seguida por baile al son de pandereta y acordeón hasta el atardecer, cuando regresaban a sus hogares. Romería animada por sencillas atracciones: una churrería de Castro Urdiales y un

[399] Pobeña fue un importante puerto minero durante el periodo de entresiglos XIX-XX y la mitad de este último, cruzando sobre el peñón un importante tranvía aéreo para el transporte de mineral.

[400] Acudiendo a la de alborada los más madrugadores, para después continuar con su jornada laboral.

[401] "En sus carros de bueyes profusamente engalanados con flores y guirnaldas, sus carros de caballos lujosamente enjaezados. Gentes alegres y bullangueras, ataviadas con blusas, anchas faldas, corpiños y pañuelos, portando acordeones, panderetas y tambores, bailando y danzando incansablemente, antes y después del buen yantar, regado generosamente con vino y txakoli" (CRUZ, 1986: 48-51).

[402] De este pueblo llegaba una importante cuadrilla de sus barrios mineros: La Elvira, Urállaga, Escarpada, Eskatxabel y el Sauco; quienes, a su regreso celebraban baile en El Arenao.

fotógrafo ambulante, que retrataba a las familias ante un telón de fondo representando un puerto.

Actualmente esta fiesta del Sokorro es mucho más modesta, pese a comprender cuatro jornadas, organizadas por la *Jai Batzordea* (comisión de fiestas). Misas varias y procesión de la imagen desde la ermita hasta la parroquia, comensalía, verbena, música electrónica, actuaciones musicales y festejos varios. Pero si hoy es aún la fiesta patronal del barrio, antaño fue una de las más concurridas de la toda Zona Minera. Siendo devuelta, procesionalmente, la imagen a su ermita un mes más tarde; ya en la intimidad barrial.

Ilustración 62
Inicio de la procesión en la romería de El Sokorro desde la ermita (Pobeña)

Además de los ornamentos ya citados la ermita tiene un altar central, con dos salvavidas y dos remedos de anclas a ambos lados de la misma, más un timón. El día de la fiesta la imagen, sobre unas andas, se sitúa a la izquierda del altar, ornamentada con flores y vistiendo un manto beige

con bordados en oro; tras ella hay cuatro remos. Al otro lado hay una imagen de Cristo crucificado, junto a la cual están otros cuatro remos y pende del techo otro exvoto de embarcación, ambos veleros. Al pie de la imagen las devotas van colocando hasta catorce velas que, sin embargo no les dejan encender. La imagen luce sus mejores galas y su hermosa melena, una tupida peluca hecha con pelo donado por las vecinas. Algunas mujeres besan uno de los dos lazos de la imagen, arquetípica toma de contacto físico con lo sagrado.

Ilustración 63
La procesión llegando al núcleo de Pobeña

Las cuatro misas se van sucediendo desde las 9 hasta las 11 h. El público corresponde a la antigua zona devocional, con escasas adiciones que probablemente también ya existieran desde antiguo. Al menos por su lugar de nacimiento, ya que la movilidad inherente a la modernización les ha dispersado, en una discreta cuantía, pou un ámbito mucho más amplio.

A las 10,30 h., un pasacalles de txistularis anima al vecindario de Pobeña para que se sume a la procesión. Y a las 11,40 h., previo toque de campanas desde la iglesia de San Nicolás, ésta sale de la ermita. Llevan las andas de la Virgen cuatro hombres mayores vestidos de azul mahón, y flanqueados por catorce jóvenes de ambos sexos, de azul y/o blanco, portando remos alzados. Siguen dos sacerdotes y pueblo. A todos les precede la banda de txistularis que ha interpretado el pasacalles. La comitiva se dirige, en primer lugar, hasta la colindante residencia de ancianos, donde algunas mujeres besan las cintas y se interpreta un *aurresku* de honor. Después, se dirige hacia Pobeña por la carretera de las marismas y, antes de entrar al barrio, se interpreta un nuevo *aurresku* de honor. Al atravesar aquél, desde un balcón se lanzan pétalos de rosa a la Virgen. Después se sube hacia la iglesia, bajo en entramado de pequeñas ikurriñas y otras banderitas. Finalmente se entra al interior del templo, para celebrar la misa mayor a las 12,30 h., con una asistencia de unas 285 personas.

Ilustración 64
La procesión asciende hacia la iglesia parroquial

Los pobeñeses despiden en la intimidad a la Virgen del Sokorro en su vuelta a la ermita desde la iglesia de San Nicolás de Bari, el primer domingo de octubre. Como a la ida, se sigue la carretera que bordea la marisma y, desde un balcón del pueblo, se le vuelven a lanzar pétalos de rosa. En esta ocasión, los festejos profanos quedan reducidos a los matinales.

Estamos ante una fiesta donde predomina la dimensión religiosa. Apenas se instalan varios tiovivos y dos puestos de rosquillas. El resto de los festejos lúdicos tiene como principales atractivos el III Concurso de paellas, música y verbenas celebradas en días precedentes[403]. La comensalía ha quedado reducida al ámbito familiar y a los restaurantes para algunos forasteros. Los símbolos nacionalitarios desempeñan un papel meramente decorativo. Si algún factor predomina este día es la maritimidad expresada por la devoción a una advocación marinera que refuerza la identidad de un barrio otrora minero y pescador.

Estas fiestas romeras significan la fusión de lo minero, lo marítimo y lo urbano, de los estilos de vida tradicional y moderno. No constituyen estrictamente una tradición, sino que son fruto de una ineludible adaptación al contexto sociocultural del presente. En definitiva, simbolizan la hibridación de lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo semiurbano, la cultura rural y la urbana; la vida de la mar y las formas urbanas de socialización del pasado y el presente.

[403] En 2009 se celebró una comida popular y un homenaje al cargadero de mineral desaparecido tras el último gran temporal. En 2013 se concedió una distinción a la cuadrilla más antigua y asidua, la peña *Betikoak*, de Las Karreras (Abanto-Zierbena).

FIESTAS TEMÁTICAS
Y DE COMENSALÍA MARINERA

15

NUEVOS EVENTOS FESTIVOS: LAS FIESTAS MARÍTIMAS TEMÁTICAS

1. FERIAS DE PESCADO Y DE MARISCO

EN NUESTRO litoral, las fiestas temáticas más recurrentes son las ferias de pescado; aunque no exentas de mercantilización, vehiculan la exaltación identitaria, conjugando el patrimonio inmaterial con el material. Porque se trata de un *melting pot* integrador de feria promocional de productos alimentarios marítimos, más otros aspectos. En algunas de estas ferias hay otros referentes marítimos: exhibición de rederas, cucaña o paseos en barco. Toda una puesta en escena glocalizadora de representaciones, experiencias, discursos y estereotipos exhibidos como distintivos de la localidad respectiva, a partir de premisas ideativas o de puro marketing. En las que diferentes actores sociales pugnan para que predomine su respectivo sentido del lugar, sus arquetipos e intereses, en una reconstrucción de la identidad local no exenta de conflictividad, y que procura satisfacer simultáneamente las demandas de construcción identitaria con la turística y comercial. Estas *arrantza azokak* son unas más de tipología ferial y otras gastronómica, pero cada una ellas gira en torno a un producto singular de raigambre local; compartiendo objetivos comunes: fomento del consumo del pescado, revalorización de la figura del *arran-tzale,* atracción turística y divulgación de la actividad pesquera, más actos lúdicos, culturales y gastronómicos (Homobono, 2011: 406).

La más importante del segmento litoral objeto de estudio es hoy es la de Bermeo, así como la trilogía de Zierbena: la *Itsaski Azoka / Feria del Marisco,* multitudinaria hace años y hoy venida a menos, así como las más recientes del Bonito y del Mejillón; todas ellas volcadas al consumo de distintas especies de pescado o marisco. En aquella localidad, el protagonismo organizativo corresponde a los conserveros, la Oficina de Turismo y el Ayuntamiento. Mientras que en Zierbena corre a cargo de la agrupación de hosteleros *Asociación Gastronómica El Puerto*, de *Enkartur* entidad

destinada a promocionar el ocio y el esparcimiento en Las Encartaciones, y del Ayuntamiento, con la participación adicional de seis restaurantes locales.

El ciclo anual de eventos de las *arrantza azokak* de este litoral comprende el calendario que sigue. La *Feria del Mejillón*, en Zierbena[404] (d. 2011), el primer fin de semana de abril, después trasladada a mayo (2013), y finalmente a todos los fines de semana de marzo (2014); *Arrain* Azoka, en Bermeo, a mediados de mayo (d. 1994); Feria *del* Mar, en el Puerto Viejo de Algorta, a finales de junio[405] (d. 2010); el *Día de la Sardina,* a mediados de julio, en Santurtzi[406]; *Semana o Jornadas del Bonito*, en Zierbena (d. 2013), a finales de julio[407], y después a todos los fines de semana de agosto, en plena campaña de este túnido. Y, por último, la *Itsaski Azoka* (d. 2001), en octubre (Zierbena) y la *Feria del Pescado, Marisco y material marinero*, dentro del *Sardineraren Eguna*, en octubre y en Santurtzi (d. 2015). Estas fiestas temáticas también son una actividad económica.

1.1. ITSASKI AZOKA (ZIERBENA)

El pequeño puerto de Zierbena ha institucionalizado (d. 2001), una práctica habitual entre los habitantes del Bilbao Metropolitano en el que está inserto, la de desplazarse hasta allí para comer marisco[408], bajo una carpa montada al efecto. Esos días entre 14 y 17 toneladas en el bienio

[404] En este puerto *galipo*, organizada por la *Asociación Gastronómica El Puerto* (10 hosteleros locales) más ENKARTUR y el Ayuntamiento, se destinan entre una y dos toneladas a elaborar pintxos y el plato de este molusco, tradicional del municipio. Durante tres jornadas se degusta en siete bares o restaurantes, así como en una carpa municipal. Con animación a cargo de fanfarrias, *trikitixa* y grupos de danzas. Así como talleres infantiles y demostración gastronómica. Más visita guiada al puerto.

[405] Dentro de la iniciativa del *Sea Week* (Semana del Mar) de Getxo Se montan casetas de venta de conservas, bacalao y pulpo. También hay actividades lúdicas de tipo marítimo: visitas guiadas y surf en el puerto deportivo.

[406] En el marco de las fiestas patronales, por iniciativa de los restauradores de *Santurtzi Gastronomia*. Hay un concurso de sardinas, con hasta 180 participantes. La finalidad del evento es gastronómica, turística e identitaria.

[407] Organizadas por ENKARTUR, el Ayt°. de Zierbena y seis restaurantes de la *Asociación Gastronómica El Puerto*. Con el propósito de mejorar la imagen turística del lugar, bajo el lema "Zierbena, sabor a mar".

[408] En 2009 experimentó un inusitado crecimiento con la llegada del Metro a Santurtzi, que más tren, conectaba la localidad santurtziarra con el recinto ferial a través de una llanzadera. Más dos líneas de Bizkaibus, e incluso hasta cuatro barcos llegados desde Bilbao. Aunque ya en 2011 la asistencia se redujo un 20%, probablemente por el tirón de la playa. Esta merma de visitantes repercutió en las ventas registradas en los estands.

2009-2010[409]. Lo hace mediante su *Itsaski Azoka/Feria del Marisco,* el primer fin de semana de octubre[410]. Lógicamente, es la más concurrida[411], aunque tiene más de evento turístico y comercial que de identitario; a medio camino entre la gastronomía, el ocio y la venta de conservas, también se ensalza el eje de la vida local, bajo el lema turístico *Zierbena, sabor a Mar.* Organizada por el Ayuntamiento hasta 2011[412].

Ilustración 65
***Itsaski Azoka - Feria del Marisco,* en Zierbena**

[409] De: langostinos, centollos, nécoras, bueyes, pulpo, jibiones, percebes rabas, "magurios" e incluso quisquillas.
[410] Se instalaba una carpa municipal, así como cuatro stands de conservas de productos relacionados con la mar y otros 16 de conserveras de Euskadi, Cantabria y Asturias.
[411] Se habló de más de 150.000 asistentes, procedentes del Bilbao Metropolitano, sobre todo de las subcomarcas más próximas a Zierbena: Ezkerraldea y Meatzaldea (Minerofabril); pero también de un turismo de fin de semana.
[412] Con la presencia del alcalde local, de una nutrida representación de munícipes de Ezkerraldea y Meatzaldea, así como de directivos del Puerto de Bilbao y de las empresas colaboradoras de este evento.

A partir de 2013, se hace cargo de nuevo ENKARTUR y la asociación de hosteleros locales, más dos asociaciones: de buceo y de surf. Las consumiciones se realizan en los propios restaurantes, así como en los stands y carpas de éstos[413]; pero, ya lejos de aquellas abultadas cifras de visitantes, apenas atrae ya unos 15.000.

1.2. ARRAIN AZOKA (BERMEO)

Aunque sobresale entre todas la *Arrain Azoka*, a mediados de mayo (Bermeo, d. 1994), primera feria de venta de conservas y también, desde 2009, pescado en fresco o congelado, sobre todo de bonito y de anchoa. En la plaza-parque de Lamera, los conserveros, más otras empresas y entidades participantes[414] montan una treintena de stands donde se pueden adquirir diversos productos[415], así como una carpa restaurante en la plaza, junto a la zona de muelles. Más actos y eventos de índole informativo, cultural y festivo. Con más de 70.000 e incluso 90.000 visitantes durante los tres días. Y varias autoridades invitadas[416].

En ella se han instituido la segunda y tercera de sus tres jornadas, las del sábado y domingo, como más festivas que feriales, sobre todo la última, para la población local con atuendo de faena *arrantzale*, y de poteo. También se celebra durante las tres jornadas un simulacro de venta de pescado en los locales antiguos de la Cofradía –dirigido por rederas y *neskatillas-;* salidas en el barco *Hegaluze* al pequeño puerto de Elantxobe y a Gaztelugatxe, visitas guiadas al barco museo *Mater*, de Pasaia, atracado frente

[413] Y también ha contado con varias atracciones recreativas. En su primera fase celebradas en los stands sitos en la carpa municipal: taller de manualidades pesqueras; visita guiada a cargo de una sardinera local e incluso una *I Bandera de Zierbena*, regata de veteranos. En la segunda: animación musical (*otxotes y trikitixa*, *txalaparta,* grupos musicales y de danzas, más actividades organizadas por la escuela local de surf y por el club de buceo.

[414] Hay 10 conserveras procedentes del propio Bermeo, 2 del vecino puerto de Mundaka y 1, respectivamente, de Gernika y Lemoa (Bizkaia). También otros productos de: Lezama (sidra), Muskiz (pintxos), Gallarta (pastelería dulce y salada), Pasaia (Factoría Marítima Vasca) y Madrid (promoción institucional agroalimentaria y pesquera), más otro del Ayuntamiento de Bermeo y la *txosna Arrain Azoka*, que sirve pintxos de pescado y bebidas.

[415] Entre ellos: conservas en aceite y en escabeche, filetes de anchoa en salazón, boquerón en vinagre y bonito del norte, platos precocinados, además de paté de pescado y repostería dulce y salada a base de marisco.

[416] Del Ayuntamiento de Bermeo y municipios limítrofes. El Diputado General de Bizkaia, el portavoz y el viceconsejero y director de pesca del Gobierno Vasco, la Cofradía de Pescadores; y representantes del sector marítimo: Asociación de Desarrollo Turístico, Asociación Azi, Puertos del Gobierno Vasco y Cluster de Alimentación.

a la Cofradía vieja en el muelle del Artza y sendas exposiciones fotográficas. Más un espacio didáctico aprender a cocinar el pescado, y una exhibición del trabajo diario de la factoría precitada. Otra de las atracciones de esta cita, entre mercantil y festiva, es la demostración del fileteado de anchoa en aceite de oliva, de la mano de las trabajadoras de la conservera local *Royo*.

Ilustración 66
***Arrain Azoka*, stands y animación musical**

La *Arrain Azoka* se abre un viernes, a mediados de mayo, con la entrega de premio *Hegaluze Saria*, un galardón al buen hacer de entidades o personas, más la recepción, aurresku de honor y apertura oficial. El programa se completa con actividades didácticas y recreativas: conferencia, concierto de Konbo en el puerto viejo, así como en el Parque. El sábado se ha convertido en un día más festivo que ferial, en un Bermeo teñido de mahón arrantzale; se celebra la regata de bateles *Ikurriña Arrain Azoka*, el pasacalles de la Escuela de Música, y grupo de *trikitixa* por Lamera y Puerto Viejo, reparto de premios y exposición del concurso de pintxos, entrega de la *Bandera Arrain Azoka* (regata) y habaneras en el frontón. Para

los niños fiesta gratuita en el ballenero *Aita Guria* y pasacalles por Lamera. Finalmente, el domingo nuevo pasacalles, con los gigantes de de Bermeo y de Deusto, por los espacios precitados[417].

El fin último de la feria es fomentar la venta de pescado, ya que tiene una finalidad sobre todo económica, sin la categoría lúdica de otros eventos, aunque sí identitaria y cultural. Teniendo presente que el mundo *arrantzale* agoniza, porque en el Bermeo actual ya apenas se pesca ni se vende pescado, pero la feria persigue reavivar el patrimonio, la memoria y la identidad marítimo-pesqueras, poniéndolos en valor, pese a las modas e intereses. Se sostiene por el potencial marítimo y festivo de Bermeo de los que la feria es un mero instrumento.

Ilustración 67
Arrain Azoka
maqueta de pesquero y utensilios propios de la cultura pesquera

[417] Otros años ha habido proyección de documentales, exposiciones, charlas varias de temas marítimos, Ciclo de Cine Submarino, vídeos, actividades infantiles, concurso de pintxos y teatro-cuentacuentos, tamborradas, fanfarrias, corales y pelota durante otras ediciones; en escenarios alternativos, como el Museo del Pescador.

En definitiva esta feria, aunque de finalidad comercial en primera instancia, es un exponente de la cultura marítimo-pesquera de la villa bermeana, un escaparate de los productos conserveros y de la cultura e identidad marítimas. Para las conserveras es también una forma de demostrar públicamente el vínculo que tienen con Bermeo. Su dimensión lúdica se va afianzando progresivamente. En conclusión, supone un exponente de la maritimidad bermeana.

2. EVOCACIONES Y CONMEMORACIONES

2.1." CABOTAJE DEL HIERRO DE BIZKAIA" Y "POBEÑA 1890: ESCENIFICACIÓN DE LA MINERÍA TRADICIONAL"

Podemos considerar patrimonio inmaterial las rutas marítimas por las que navegaron durante siglos los marinos que realizaban el cabotaje del hierro, desde los muelles a pie de mina hasta los puertos próximos a las ferrerías. La *Asociación Ixas Begia para la Conservación del Patrimonio Marítimo Vasco*[418], creada en Ziburu/Ciboure (Lapurdi) en 1981, e integrada por más de 150 socios organizó, con su txalupa *Brokoa*[419], la singladura *El Cabotaje del Hierro de Bizkaia/Bizkaiko Burdinaren Itsasbidea* (d. 2008); cabotaje a vela del mineral de hierro de las minas de Somorrostro[420], hasta las primitivas ferrerías del litoral cantábrico.

Al igual que determinados elementos patrimoniales propios de las sociedades pesqueras, algunos de referente minero e industrial, son utilizados a modo de táctica de emblematización de identidades colectivas mediante estas fiestas temáticas. Un tipo de evento marítimo-minero netamente inmaterial era, ya en 2009, el precitado *Cabotaje del mineral de hierro*

[418] Cuyo objeto es la recuperación de la cultura tradicional de la navegación, pesquera y de transporte, así como actualizar la práctica experimental de los cabotajes, sobre todo de la navegación a vela en todo el litoral vasco.

[419] Reconstrucción en 1992 de una barcaza del siglo XIX y de estilo vizcaino, con dos velas al tercio. Sus tripulantes visten conforme a las trazas que usaban los hombres de mar en fechas anteriores a la industrialización.

[420] Recalando en los puertos de Bilbao o Portugalete, Pobeña, Castro Urdiales, Plentzia, Bermeo, Lekeitio, Zumaia, Donostia/San Sebastián, Donibane Lohizune/ St.-Jean-de-Luz, Ziburu/Ciboure, Askaine, y Senpere/Saint-Pée-sur-Nivelle. Transportando una muestra de más de 1.000 kgs., de mineral, donados por el Museo Minero de Gallarta (Bizkaia) al Ayuntamiento de Urdax/Urdazubi (Navarra), en reconocimiento de siglos de suministro (Itsas Begia, *El Cabotaje del Hierro de Bizkaia. Las rutas marítimas del hierro*, 2008, 2009, 2011, 2013).

de Bizkaia, que ese año partió desde Pobeña (Muskiz), rememorando el transporte por cabotaje a vela del mineral de los Montes de Triano y de Somorrostro, con una singladura desde el puerto encartado hasta el Portu fluvial de Askain[421] (La Nivelle), en Lapurdi, para llegar hasta la antigua siderurgia tradicional del monasterio navarro de San Salvador de Urdax/Urdazubi.

Durante varios años –2008 a 2015– esta festividad la ha promovido la asociación *Itsas Begia*, recalando en los puertos citados y rías del litoral vasco; participando como invitados desde el primer año miembros del *CDD Trueba DDG*, asociación patrimonial con sede en Pobeña. Promoviendo esta recreación del viaje minero otra fiesta homóloga en este puerto encartado.

Ilustración 68
Rememoración festiva del embarque de mineral en Pobeña ante la ermita de Nuestra Señora del Sokorro

[421] Próximo a la "peonada" del Monasterio de Urdax-Urdazubi. Previo descargue del mineral en St.-Jean-de Luz (Donibane Lohitzun), y cargue hasta pequeñas embarcaciones de vientre plano, que transportaban el mineral hasta Askain; donde el mineral pasaba a las carretas de bueyes, que lo conducían hasta Urdax-Urdazubi.

Porque, ya desde 2009, este primer año en colaboración con *Itsas Begia,* y anualmente hasta la actualidad con la plena participación del *Colectivo Cultural Pobeña 1890*), el precitado *CDD Trueba DDG* decidió conmemorar y recrear cómo se vivía en torno a 1890 en este barrio de Muskiz, importante puerto venaquero[422], rememorando sus raíces a través del evento *Pobeña 1890. Escenificación de la minería tradicional*[423], con patrocinio municipal y la participación de numerosos vecinos. Uniendo los aspectos de evocación de la memoria minera y marítima y de su recreación identitaria, con los lúdicos o festivos. Evento celebrado en diferentes fechas, pero siempre del mes de julio. Contando ese primer año con las embarcaciones *Brokoa*, de Ziburu (Laburdi) más la *Cantu Santa Ana*, de Castro Urdiales[424], y en adelante con esta únicamente, para el acto central: el embarque de mineral en ante la ermita de Nuestra Señora del Sokorro, acto vespertino supeditado a la marea alta[425].

Evento que consigue asociar estrechamente los aspectos identitario, memorial, festivo y turístico; con la participación como figurantes de época (atuendos y oficios) de unos 150 de sus 400 vecinos. Que recrean, con su indumentaria y labores de época todas las formas de vida finiseculares en diferentes escenarios: cargue de mineral, tareas en el lavadero, hilanderas, panadería, caserío (huerta y el establo), pañol, abacería, taberna, enrole, el aprisco, notaría, escuela, astillero de ribera, cargue de las embarcaciones, acarreo del mineral en una carreta de bueyes[426], marine-

[422] Por ser ese el único puerto apto aún existente en la Zona Minera-Meatzaldea, una vez desaparecidos los del río Galindo (Galindo, Causo y Ugarte); y otros dos del río Barbadun (San Martín y Lavalle), desplazados a medida que los arenales convertían en intransitable este río para la navegación, quedando sólo el de Pobeña, por estar situado en la desembocadura. Hasta el advenimiento de la industrialización, en el periodo de entresiglos XIX-XX con la explotación y transporte marítimo a gran escala, eran sobre todo las flotas de Plentzia y de Mundaka.

[423] *Pobeña 1890. Escenificación de la minería tradicional. Meatzaritza Tradizionalaren Antzespena*, 2009-2016.

[424] *La asociación Cantu Santa Ana* tiene por objetivos proteger y conservar el patrimonio marítimo de esta villa. Ha reconstruido una lancha tradicional con dos mástiles y velas al tercio, la *Santa Ana*, que reproduce las que navegaban a la pesca y al transporte de cabotaje. Su embarcación tiene un mástil plegable, lo que le permite a diferencia de la *Brokoa,* pasar por debajo del puente que une la playa de La Arena con Pobeña.

[425] Realizado con ayuda de un grupo de niños, que entregan a los tripulantes pequeñas cestas cargadas de mineral.

[426] Que desde el Molinillo va recorriendo el espacio festivo, siendo su destino final el embarcadero de mineral.

ros, mineros, pescadores, rederas, sardinera, baserritarras, pastores, patrones y burgueses mineros, rosquilleras, vareado de lana... Contando, además, con la carpa para diversas actividades (presentación, comida popular, homenaje a los mayores y venaqueros, exposiciones y proyecciones). En cuanto a animación, en alguna de las ediciones han bailado los danzantes de Lanestosa, y en 2015 actuó un grupo de música vasca tradicional, de Leioa.

Ilustración 69
Participantes en la fiesta temática "Pobeña 1890", ante el acceso a la ermita

Durante varias ediciones se ha contado con el *Batelero Eguna,* exposición y participación de bateles de época, recuperados y restaurados por la asociación *Euskal Batel-Eroak Elkartea*, más aparejos marinos. En 2012 la

Cantu Santa Ana no se desplazó hasta Pobeña, al no coincidir la celebración con la marea alta que permitiría su carga[427]. En 2013 también se elaboró una hoya carbonera, a cargo de la asociación cultural *Tejea* (Valle de Villaverde), y este año y el siguiente se contó con una representación del ayuntamiento de Urdax/Urdazubi. El evento comprende desde su apertura matinal hasta el embarque, según la marea alta vespertina y junto a la rentería de la ermita del Sokorro. Cada año se celebra un homenaje a una persona del pueblo o vinculada al mismo: desde un anciano minero hasta algún famoso. En 2015 el embarque ha sido meramente simbólico, a falta del consabido carro de bueyes acarreando mineral hasta el embarcadero y ocupando la respectiva lancha un papel decorativo en la fotografía del grupo protagonista.

La fiesta refuerza lazos intracomunitarios del barrio de Pobeña y el sentimiento de pertenencia de su vecindario. Mediante la participación activa en un propósito común y la comensalía colectiva, culminando con el simbólico embarque de mineral de hierro, desde una carreta de bueyes hasta un batel; cuando la marea lo permite, en la pleamar vespertina. Habiendo superado esta ya más que emergente fiesta temática a la patronal del Sokorro, antaño importante romería de todo su entorno y hoy reducida a la categoría de fiesta de barrio.

El motivo de esta fiesta temática es reivindicar el pasado minero[428] de los pobeñeses, y complementa un trabajo de acopio de datos para preservar la memoria de este rincón costero, que nunca tuvo mucha relación con la pesca, pero sí con la minería. Pero también es un evento lúdico, por lo que los vecinos invitan a los descendientes de mineros de la comarca a caracterizarse y participar en la fiesta. En la que se evoca un estilo de vida caído en el olvido, el pasado minero de la localidad. La carreta de bueyes

[427] No obstante los castreños acercaron un botrino –similar a un pequeño batel– y su asociación se hizo acompañar por el coro femenino *Virgen del Carmen*, más dos txistularis y un atabalero.

[428] Esta fiesta, también marinera, comparte con otras de la zona minera, de diferentes signos y agentes promotores, un similar propósito –*Lagorrigako Jaia* (d. 1999), *Burdin Jaia* (Gallarta, d. 2005), y la *Meatzal Jaia* (d. 2014) en Trapaga y en Ortuella. Todas ellas temáticas –más festivas o feriales–, excepto la inmemorial romería de la Magdalena (Urallaga, Galdames) –"patrona de los mineros"– y también fiesta patronal de la primitiva capitalidad de los "barrios altos" mineros –intra o supramunicipales– de La Arboleda (Valle de Trapaga), desde 1884, año de la fundación de este núcleo. Todas ellas tienen en común la pretensión de evocar explícitamente la memoria e identidad mineras; sin renunciar por ello a sus correlatos específicos: sociables, lúdicos e ideológicos.

cargada de mineral es el nexo de unión, evocando cómo toda la vida giraba en torno a la extracción de mineral de hierro y su transporte hasta la Rentería, donde era almacenado a la espera de la llegada de los barcos venaqueros.

El primer año la *Escenificación* de referencia se reforzaba mediante el homólogo desembarque en Portua, el puerto seco o fluvial de Askain (d. 2008) en el río Urdazuri/Nivelle, a comienzos de agosto; en este caso para su posterior traslado en carro de bueyes, hasta el monasterio de Urdax/Urdazubi (Navarra). Donde los figurantes del abad y otros frailes acreditan en la calidad la mercancía, la aceptan previo regateo y proceden a su simbólico pago; celebrándose feria, exhibición de forja, conferencia sobre la significación del acto y comida popular. Celebrándose el *Día del Hierro/Burdin Eguna*; con asistencia de cientos de visitantes de ambos lados de la frontera, así como los más de ochenta expedicionarios de Pobeña, desde 2013 hasta 2016, que se trasladan en un autobús, al efecto, caracterizados con atuendos de finales del siglo XIX[429]. Son testigos de la entrega de mineral, poniendo en valor la relación cultural entre ambos pueblos y apuntalando esta mutua relación mediante los vínculos que solo la comensalía[430] y el posterior baile son capaces de crear. Con la consiguiente propuesta de hermanamiento entre ambos pueblos.

2.2. Galerna de Bermeo

Al atardecer del 12 de agosto de 1912, una galerna nocturna[431] hundió las lanchas boniteras a vela que se encontraban faenando en los caladeros, a unas 45 millas al norte del cabo Matxitxako, perdiendo la vida 143 marineros[432]; cuando estaban obteniendo buenas capturas, lo que hizo que los

[429] En 2014, además de la participación en el conjunto de los actos, los de Urdax ofrecieron a sus visitantes, una excursión guiada por el municipio anfitrión con objeto de que conocieran sus valores paisajísticos.

[430] En el frontón local y a base de *zikiro jate* para más de 300 personas.

[431] Frontal, de fuerte intensidad, acompañada de lluvia y tormenta y seguida de una ciclogénesis explosiva.

[432] 116 de ellos de Bermeo –el 80%–, y los 27 restantes de diversos puertos vizcainos (16 de Lekeitio, 8 de Elantxobe y 3 de Ondarroa). La tragedia fue magnificada en Bermeo por tratarse la mayoría de los fallecidos de *arrantzales* entre 18 y 30 años de edad, con una edad media de 29; unas cuarenta bodas previstas ese año quedaron sin celebrarse por defunción del novio. Y Bermeo se llenó de 75 viudas y de 225 huérfanos.

patrones se confiaran, no regresando a tiempo al puerto. Suscitándose posteriores problemas con el reparto de la cantidad recaudada para el socorro de las víctimas[433].

Ilustración 70
Grabado coetáneo: hundimiento de la flota pesquera de Bermeo (Galerna de 1912)

El pueblo de Bermeo rememora anualmente la tragedia, incardinada en su memoria colectiva, homenajeando a sus *arrantzales* fallecidos[434], acto

[433] Desde comienzos de ese año existieron graves altercados contra el alcalde. Comenzaron los problemas por el reparto de socorros, increpándosele por supuestas arbitrariedades. Del total de lo recaudado para socorros a las víctimas, parte se destinó en concepto de indemnizaciones a los armadores que perdieron lanchas en la Galerna. Otra cantidad se destinó a las familias afectadas y el resto para los menores de éstas. En reunión celebrada en el Salón de Actos del Ayuntamiento de Bermeo, se dió cuenta de la distribución. Entonces cuando se produjo una gran algarabía, promovida por mujeres descontentas con las cuantías de las indemnizaciones, siendo expulsadas del Ayuntamiento por fuerzas de Miñones y de la Guardia Civil, aunque aquellas cubrieron de abucheos e insultos a los comisionados a medida que éstos salían de la casa consistorial (A. M. Be.: Leg.: Denetarik. Artículo inédito de Pedro Araluce, destinado al Programa de Fiestas).

[434] Tanto en la Galerna como, en general, a todos los hombres de la villa que han perdido la vida en la mar.

que se viene repitiendo anualmente desde 2010 hasta 2015, organizado por la asociación *Galerna Elkartea* junto con la Oficina de Turismo Municipal. Ya el día 9 de agosto, tiene lugar una recepción municipal a las embarcaciones participantes[435], y se celebran conferencias, proyección de documentales, exposiciones y visita al ballenero *Aita Guria* para la recuperación de la memoria histórica marítima.

Si bien el culmen de los actos tuvo lugar en el centenario de la triste conmemoración, en 2012, con un programa de celebraciones que abarcó tres días. Arrancando con la exposición, en el *Museo del Pescador*, de la exposición *Galarrena-Galerna 1912-2012*, organizada por la Diputación Foral. La víspera del evento tuvo lugar un primer encuentro de embarcaciones tradicionales, con objeto de dar a conocer las artes de navegación a vela en épocas pasadas. El día del centenario, además de los posteriores actos nocturnos, se celebró una misa memorial, cantada por el *Bermeoko Abesbatza*, repitiéndose a mediodía la muestra de barcos tradicionales. Al anochecer del día 11 tuvo lugar el espectáculo de luces *Autopoética*, extendiendo en el agua una red con 143 boyas de luz, una por cada marinero fallecido[436], que se fueron encendiendo con el movimiento de las olas. Y el teatro popular musical *Galarrena* que se puso en escena, a las 22 h., en la explanada de la fábrica de hielo, a cargo de cien aficionados, con *bertsolaris*, recreando cómo vivieron las familias de los marineros ahogados el desastre[437].

Dos días antes, se realizó una ofrenda floral a los fallecidos junto a la escultura *Azken olatua, azken arnasa* ("La última ola, el último aliento")[438], que recuerda a los desaparecidos faenando en la mar, depositándose ramos de geranios. Todos los actos se pudieron contemplar desde lugares elevados, como el barrio de Baztarre, o los lugares de la Tala (Atalaya), Rompeolas o Lamiaranpunta. La marcha náutica finalizó con el canto del *Agur Jaunak.*

---

[435] Una quincena de buques de época, encabezados por la txalupa *Brokoa* de *Itsas Begia*, diferentes embarcaciones de *Euskal Bateleroak* y las ya tradicionales de la asociación *Galerna Elkartea*.

[436] Según su director, Carlos Panera, en el proyecto impulsado por el Ayuntamiento local: "El protagonismo lo tienen las mujeres que se quedaron en el puerto mientras sus esposos iban a la mar, aunque también ellos tienen su lugar. Ocurrió en plena fiesta de Santa Clara, que a raíz de la galerna cayó en desgracia en Bermeo".

[437] Incluso con una embarcación que sirvió para simular los efectos de la galerna. Más unos documentales, mesa redonda y el cortometraje *Bermeo 1912*.

[438] Con asistencia de autoridades locales y forales, Federación de Cofradías, más representantes de las conserveras.

Este año también, en la propia jurisdicción local, se sumó al evento el escenario del santuario San Juan de Gaztelugatxe, donde se celebró una misa a las 12 h., acompañada por coro y txistularis, y una ofrenda floral. Con servicio de autobuses desde el núcleo de Bermeo.

Ilustración 71
El batel *Brokoa* encabezando la comitiva marítima de la Galerna de Bermeo

Por la tarde, el colectivo *Galerna Taldea* expende atún y bebidas desde su txosna en el puerto, y la conservera *Serrats* reparte velas en botes de conservas. Lo habitual y culminante en este evento conmemorativo es que a las 21 h. se celebra una procesión marítima silenciosa de embarcaciones tradicionales, adornadas con farolillos y a vela[439], que simbolizan la llama de una memoria que nunca se apaga en Bermeo. Media hora después el

[439] Que remedan a las de época, hacia la estatua de la lamia *Xixili,* y su muelle en la bocana del puerto exterior. En realidad solo el batel *Brokoa*, (Ziburu-Donibane Lohitzun), acompañado de una veintena de botes y embarcaciones deportivas.

pueblo –tras colocar sábanas con crespones negros en sus balcones– y con "trajes de época" se reúne en la balconada del ya citado barrio de Baztarre –sobre el Portuzarra– para cantar las canciones alusivas al evento, mientras portan un farol o una vela en la mano. Desde ahí se dirigen al Portuzarra, acompañados por txistularis, mientras repican las campanas de Santa Eufemia, adonde regresan las embarcaciones y se realiza una ofrenda floral sobre las aguas. Con el objeto de recordar la tradición pesquera de la localidad y la cultura vinculada a ella.

La recepción municipal a los barcos tradicionales[440] ha tendido a desplazarse al propio día 12, celebrándose una sardinada popular en el Portu Zaharra, frente al bar del frontón. En ocasiones, como en 2015, se han realizado festejos, como una muestra de embarcaciones, campeonato de *zinga*, comida popular de sus tripulantes, con navegación libre al día siguiente, posponiendo al día 14, con exposición sobre "La galerna de la noche de Santa Klara, 1912" en el *Museo del Arrantzale* y visitas gratuitas durante toda la semana al ballenero *Aita Guria.*

En definitiva, estamos ante una evocación memorial que subraya la fuerte identidad local bermeana, que pasa ineludiblemente por la memoria de su pasado, casi exclusivamente *arrantzale* (pesca y su conserva) y su devenir luctuoso, y por lo que de lo mismo queda.

2.3. KOFRADIA EGUNA (PORTUGALETE)

La relación que ha tenido Portugalete con esa simbiosis de agua dulce y salada que forma la Ría de Bilbao, ha sido fructífera y muy duradera. La villa *jarrillera* resulta difícilmente imaginable sin la Ría, cauce por el que no hace mucho, transitaban innumerables barcos y que, en la actualidad, ha visto muy reducido su tráfico debido a la construcción del moderno Superpuerto exterior, en El Abra, y cuya decadencia, ya se inicia desde el siglo XVIII[441]. Actualmente la actividad portuaria local se ha diluido laboral y profesionalmente en el conjunto de lo urbano. Tan solo destaca la

[440] Llegados desde diferentes puntos del litoral vasco, que atracaron en las inmediaciones del muelle.

[441] Un componente esencial de la Cofradía fueron los pilotos lemanes, encargados de ayudar a los navegantes en la entrada a la Ría, obstaculizada por la barra arenosa. Su práctica, regulada por la Cofradía de Mareantes devino en profesión y, ya en 1699 había 135 prácticos; si bien solo 17 eran de Portugalete, y el resto algorteños y santurzanos, por estar sus hombres más familiarizados con la mar. La navegación comercial ya era importante en el Portugalete de mediados del XV puesto que, dada su condición de Villa, en su puerto tenían que desembarcar todas las mercaderías de los pueblos vecinos. Sus galeones y bajeles

presencia de los prácticos y de los boteros. Profesiones organizadas, respectivamente, en la *Corporación de Prácticos del Puerto y Ría de Bilbao* y la *Agrupación de Boteros de Portugalete*. En cuanto a la pesca profesional, en Portugalete quedó reducida a proporciones anecdóticas, convirtiéndose en aún más residual que en Santurtzi[442].

Por ello, para recordar ese pasado no tan lejano en el que Portugalete formaba una simbiosis con la Ría y vivía de la actividad que ésta generaba, la Cofradía de Mareantes y Navegantes de San Nikolas y San Telmo[443] ha organizado –por vez primera en 2015– el *Kofradia Eguna*, una fiesta temática que nace el 24 de octubre con el propósito de consolidarse en el calendario festivo, evocar el pasado marítimo de la localidad y, de esta forma, perdurar en el tiempo. Con motivo de este evento festivo, el paseo de La Canilla rebosó de motivos y actividades relacionadas con el mundo marinero, despertando la memoria de los mayores y descubriendo un fragmento de la memoria histórica de su localidad a los más jóvenes. El paseo se llenó de portugalujos, que se sumergieron virtualmente en la historia marítima de la que fue noble villa marinera, aunque ya muy impregnada por el veraneo en el siglo XIX.

Entre todos los atractivos con los que contaba el *Kofradia Eguna*, destacaba el buque-escuela *Saltillo*. Pero hay muchas más actividades en tierra. Subiendo la rampa del puerto, y nada más poner los pies en

llegaban hasta Flandes y Bretaña; actividad no exenta de conflictos con Bilbao, la otra Villa de la Ría. Pero, cuando en el XVIII la ruta de Indias de abre al tráfico mercantil y regular, Portugalete no estaba habilitada para el comercio, y declinó en beneficio de Bilbao. A mediados del siglo XIX se van creando Escuelas de Náutica en Bilbao, Plentzia, Algorta y Santurtzi, pero no en Portugalete, que habría de esperar hasta el último tercio del siglo XX (SAAVEDRA, 1967: 55-60; 79-86, 168).

[442] Sobre todo, la pesca *al palangre* en el dique. El palangre es un tipo de aparejo utilizado en la pesca artesanal. Actividad aún importante a comienzos del siglo XX, pero que desapareció hace décadas. *El Palangrero* es una figura monumentalizada que reactiva la memoria local, sita en la calle Sotera de la Mier y próxima a la de Los Palangreros, por medio de las cuales se evoca públicamente esta actividad (RUBIO-ARDANAZ, 2014 a: 220).

[443] Dicha Cofradía, bajo la advocación de San Nicolás y San Telmo, patronos de los mareantes, fue creada en 1651. Cada 6 de diciembre, festividad litúrgica de San Nicolás de Bari, se renovaban los cargos de Rector y Mayordomo, celebrando la Cofradía sus cultos en la capilla dedicada a Nuestra Señora del Rosario. En 1800 tan solo tenía 35 afiliados, de los que solo 12 prestaban servicios en el puerto portugalujo, mientras que los 23 restantes eran itinerantes de puerto en puerto (SAAVEDRA, 1967: 168, 348-351). La Cofradía fue reestructurada en 1978.

el paseo de La Canilla, los del *Itxas Egurra Haizean* (Getxo)[444] realizaron una exhibición de herramientas artesanas de la carpintería de ribera y, justo a unos metros, se podía ver la última obra de este grupo, un barco que fue presentado en el último Corpus Christi.

Existen muchas formas de inculcar la identificación con el mundo marítimo, y los juegos son una forma de acercar a los niños a esta materia. También había atracciones para jóvenes y adolescentes. Los de aficiones más deportivas pudieron participar en la competición de ergómetros a las 13 h. Portugalete volvió la vista atrás y miró, como hace no mucho tiempo ocurría, hacia el cauce de la Ría. Con sencilla elocuencia, el presidente de la Cofradía puso de relieve el potencial de religación que tan solo la comensalidad es capaz de establecer. Reforzada, en este caso como en otros tantos, por los previos vínculos de sociabilidad entre compañeros y miembros de una asociación marítima, como es la Cofra-día de referencia.

Aún se continúan celebrando los actos formales y litúrgicos de la Cofradía de Mareantes y Navegantes de Portugalete, que se reúne por San Nicolás. El 6 de noviembre se baila un *aurresku* de honor dedicado y se realiza una ofrenda floral al santo en La Canilla. La comitiva porta su bandera y estandarte hasta el Ayuntamiento, para celebrar su junta anual de renovación de cargos; seguida de misa por los cofrades fallecidos, lunch y comida de hermandad.

2.4. Fiestas temáticas de Santurtzi

Por su parte, el vecino puerto de Santurtzi ha reavivado simbólica y materialmente su imagen de maritimidad con dos nuevos eventos temáticos. Ambos creados el mismo año, 2014. Y es que las tradicionales actividades pesqueras han sido reemplazadas por las portuarias y el turismo marítimo, nuevos ejes vertebradores de la economía local. Promovido el segundo por su Ayuntamiento y Oficina de Turismo[445] y otros agentes, como los hosteleros. Es en este contexto donde se enmarcan ambas festividades temáticas, cuyos referentes giran en torno a un producto y a un oficio netamente santurtziarras: sardinas y sardineras.

[444] Municipio, compuesto básicamente por tres entidades: Andra Mari o Santa María, Algorta y Las Arenas, así como por subdivisiones de las mismas (Neguri, Romo, Aiboa, etc.); sito frente a Portugalete, al otro lado de la Ría.

[445] Este servicio municipal ostenta la Q de calidad desde 2012, en función de los servicios que oferta.

2.4.1. *RETO DE LAS SARDINAS*

El primero de estos eventos se enmarca en la festividad antaño patronal de San Jorge (17-26.04.2015) y comenzó a celebrarse en 2014. Tiene lugar el sábado festivo y gira en torno a un pescado emblemático en la localidad: la sardina[446]. Su objetivo es que 30 participantes, tanto cuadrilleros como personajes populares, compitan por ingerir el mayor número posible de sardinas asadas durante diez minutos, acompañadas por agua y vino[447].

Ilustración 72
Participantes en el *Reto de las Sardinas*
(Santurtzi)

[446] Tanto en estas fiestas como en las actualmente patronales de la Virgen del Carmen, en el *Sardinera Eguna* o en las fiestas de los barrios. Pero el *Reto de las Sardinas* tiene lugar al comienzo de la costera de la sardina, que en esta época del año mejora su sabor debido a su mayor concentración de grasa. Al parecer este festejo ya se realizaba, espontáneamente durante los años cuarenta, el primer fin de semana antes del Carmen, porque "la sardina se identifica con Santurtzi". Apostándose 111 sardinas, pero sin límite de tiempo.

[447] En 2014 el ganador engulló 44 sardinas y 667 el total de participantes. El resto se repartió entre el público

Sencillo festejo en sí mismo, pero que asociado a otros análogos del ciclo festivo santurtziarra pone de relieve una nueva maritimidad, que enlaza con la tradicional mediante la emblemática sardina local, convertida de objeto de comensalía tradicional en fiesta temática e identitaria. Extremo reforzado aquí por los nuevos vínculos de comensalía, por muy competitiva que sea en esta ocasión. La finalidad del evento es, a la vez, gastronómica, turística e identitaria. Contribuyendo, además, a apuntalar una maritimidad cambiante.

El concurso se inicia a las 12,15 h., y dura diez minutos. Se va llamando a los participantes, ocupando los invitados la cabecera de la mesa y el resto los laterales; con el público alrededor. Los parrilleros van sirviendo las sardinas en bandejas plateadas y, por cada tres participantes hay además una botella de vino, otra de agua, vasos de plástico y rodajas de pan[448].

2.4.2. *SARDINERAREN EGUNA*

El motivo para la segunda de estas festividades, ha sido el cincuentenario de la inauguración de uno de los monumentos locales más significativos: el monumento a la sardinera, uno de los iconos emblemáticos de Santurtzi, inaugurado el 8.09.1964, festividad de la Virgen del Mar[449], puesto que no está lejos de la iglesia de esta advocación y del barrio marinero de Mamariga. Monumento, restaurado en 2009, de bronce y ubicado en el parque al que la escultura[450], de 2,5x0,7 x 0,7 m., da nombre: *Parque de la Sardinera,* en el centro de un espacio dignificado por una pérgola y sobre un pedestal de piedra. Su coste fue sufragado por suscripción popular. Desde un punto de vista social tiene un valor adicional: se trata de una de las primeras esculturas públicas que representan a la mujer trabajadora

[448] Venciendo, en 2015, el mismo ganador del aqño precedente, con 59 sardinas consumidas. El total engullido es de 887, con una media de 28,6 por participante. A continuación el jurado impone la txapela al ganador.

[449] Obra del escultor Joaquín Lucarini Macazaga (Fontecha, Álava, 1905 - Burgos, 1969). Y fundido por la ya centenaria Fundición Codina, de Madrid. Aquel quiso que las texturas de la indumentaria cobrasen gran fuerza.

[450] Con sus pies descalzos y las alpargatas colgadas de la cintura. Lleva una cesta sobre su cabeza bien fijada gracias al *sorki*, cesta que sujeta con su brazo derecho, y con la falda remangada. Detrás de los pies de la figura, se encuentra un ancla atada a un chicote de cuerda, que cumple dos funciones: una práctica (garantizar la estabilidad de la escultura) y otra simbólica (evocar el mundo de la mar y de la pesca). La estatua presenta un notable grado de idealización, porque representa a una mujer joven y esbelta, ataviada como las sardineras del Abra. La sardinera Rosario Santín, (a) *La Bella Charo.*

en el espacio público, y en el duro contexto y gran esfuerzo de la venta de pescado[451] capturado en El Abra. Se dice que el escultor se inspiró en un personaje real para dar forma a la obra.

El primer *Sardineraren Eguna* nace el 27.09.2014, último sábado del mes. Aunque en esta su primera edición se trate de un acto sencillo, surge por iniciativa del Ayuntamiento –con la colaboración de asociaciones locales. Sobre todo de mujeres y, además, comerciantes y hosteleros a título individual. Es decir, una fiesta temática con voluntad de perdurar por su rápido arraigo popular, por nuclearse en torno al homenaje a un icono del pasado del municipio cuyo papel se trata de evocar mediante una jornada festiva, lúdica y participativa.

Ilustración 73
Ofrenda floral ante el Monumento a la Sardinera

[451] Sobre todo hasta la llegada del ferrocarril a la vecina localidad de Portugalete (1888) y finalmente hasta la propia Santurtzi (1926).

Los actos de esta primera edición fueron muy sencillos. A las 10 h. se rindió un pequeño homenaje institucional y popular a los pies de la estatua de la sardinera. Media hora más tarde dio comienzo una marcha en dirección a La Canilla (Portugalete), efectuando así una parte del camino que realizaban hasta Bilbao las vendedoras ambulantes de pescado. En ella tomaron parte unas 1.800 personas. En su mayor parte mujeres, ataviadas con indumentaria que recordaba a la de las antiguas sardineras, aunque con el arbitrario color morado instituido como traje típico en todas las fiestas santurzanas, por tratarse del color distintivo de la trainera local, la *Sotera.* Algunas de ellas llevaban una cesta de mimbre, como las que inicialmente portaron las sardineras. Junto a ellas, algunos hombres, vestidos con el atuendo de los arrantzales: camisa blanca y pantalón azul. En la marcha, animada por una comparsa de gigantes, siendo las gigantas una réplica de la emblemática figura de la sardinera, y txistularis, tomaron parte más de una quincena de asociaciones del municipio y dos grupos de danzas vascas.

Ilustración 74
Kalejira* del *Sardineraren Eguna

Alrededor de una hora más tarde, la marcha llegaba hasta las proximidades del *Museo Rialia* en el paseo de La Canilla (Portugalete). Allí se repartió a cada inscrita/o un pin conmemorativo y un botellín de agua. A mediodía la marcha retornó a Santurtzi, ahora acompañada por música de *trikitixa,* llegando a las 12,45 h. al Puerto. La fiesta continuó allí, celebrándose romería, una sardinada popular con la *paila* colocada junto al muro de su rampa. Sumándose una jornada de puertas abiertas en el *Museo del Mar*, con simulacro de subasta y *photocall* marinero.

El siguiente año (2015)[452] los actos nucleares, homenaje y *kalejira* del *Sardinera Eguna*, han sido los mismos, pero complementados por un sinfín de otros festejos que cubren todo el día, desde las 10 h. de la mañana hasta las 2 h. de la noche siguiente[453]. Pese al cambio de fecha del evento al sábado 3 de octubre, por coincidir la anterior con las fiestas del barrio de Las Viñas. La labor organizativa recae en el Ayuntamiento, a través de su Oficina Municipal de Turismo.

Es a las 12,00 h. cuando se realiza el "Homenaje a las Sardineras con una Ofrenda floral". Antes van llegando grupos de mujeres, con atuendos inspirados en el de las sardineras, y escasos hombres algunos de ellos con atuendo *arrantzale.* También llegan dos gigantas, sardinera y redera, así como el equipo que las van a hacer caminar y bailar durante la bajada o *kalejira,* los txistularis y la banda municipal. Una locutora sube a un estrado, hablando del sentido del acto y de la relevancia que tuvieron las sardineras en la economía y hoy en la identidad local. A continuación, Begoña Martínez Aguirre[454], la última sardinera superviviente, realiza la ofrenda de un ramo ante el monumento. Después, la alcaldesa sube al estrado para pronunciar unas palabras, exaltando la significación de este acto.

A continuación se pone en marcha la "Kalejira, desde el Monumento a la Sardinera al Puerto Pesquero". La preceden las dos gigantas, seguidas por los txistularis, la Banda de Música y el público asistente al acto. Entre la comitiva destacan dos grupos, juvenil y adulto, con atuendo morado de "sardinera", llevando la cesta vacía sobre su cabeza. Una vez llegada al Puerto Viejo la *kalejira* se disuelve.

---

[452] *Cfr*. Ayuntamiento-Udala de Santurtzi, *Sardinera Eguna,* 2015.

[453] Alguno de ellos duró tres días, como la "Feria del Pescado, Marisco y material marinero", de viernes a domingo. Otra novedad fue la realización de una réplica de la cesta que llevaban las sardineras.

[454] Hoy muy anciana y una de las cuatro que se encargaba de la venta de sardinas en el propio Santurtzi.

El resto del día lo ocupan una inacabable sucesión de actos, puesto que la mayoría se repiten entre dos y hasta cinco veces a lo largo de la jornada. Los más permanentes son la "Muestra de Botes y Txalupas típicas de la costa vizcaina", organizada por *Itas Egurra Haizea* en la rampa grande, con ocho embarcaciones participantes, además de la mencionada feria. Y el *Itsas Parkea* (hinchables infantiles). Entre los más puntuales, el alarde a cargo de los grupos de danzas locales; la comida popular al aire libre[455], más los comensales de un contiguo e improvisado establecimiento privado y los repartidos por los restaurantes más próximos al puerto pesquero. Y, por la tarde, la sardinada popular, con dos parrillas dedicadas a asar las sardinas, y una interminable cola de consumidores. Más una romería ante el kiosco[456].

2.5. Otros eventos festivos temáticos

Otros eventos temáticos, de tipo conmemorativo o memorial, expresiones del patrimonio material, pero que en ocasiones lindan o se entreveran con las fiestas marítimas[457] son: las concentraciones anuales de embarcaciones[458]. Como la *Ruta de la Antxoa* (d. 2008), que se desarrolla entre Santurtzi y Bermeo u otro puerto, a finales de agosto o comienzos de septiembre, organizada por el club santurtziarra *Higarillo,* con participación de una quincena de embarcaciones de vela. También nuevos festivales y jornadas, de temática específicamente marítima. A diferencia de otros

[455] A base de paella de marisco, para la que se vendieron algo más de 500 tickets en la Oficina de Turismo.

[456] Los restantes son: "Salidas a la Mar en la embarcación *Karmengo Amabirjina*"; "Visita guiada al Puerto de Bilbao"; "Visita teatralizada al pesquero Agurtza", "Salida en Balsa de Raft por la Ría", "Taller para aprender a pescar", "Photocall" con la cesta que usaban las sardineras; "Simulacro de subastas en la Sala de la Cofradía", "Visita guiada a los pesqueros de Santurtzi"; "Visita al Club de Remo Itsasoko Ama", "Verbena euskaldun", etc.

[457] En Bretaña existen, incluso, *pardons* o romerías específicas de surferos.

[458] Por la ya citada Galerna de Bermeo, o la de Getxo en el 2009. En los albores de este tercer milenio se han venido organizando concentraciones de embarcaciones tradicionales a pequeña escala: *Hiru Ibai 2001* y *2002, Itsasontzi tradizionalak abian, Teink, Raid Plen-tzia-Sokoa, Bilbao 2004*, etc. También presentes en la *Escenificación* de Pobeña y en el *Sardineraren Eguna* (2015). Y prácticas de nuevos deportes marítimos: como el surf en Mundaka. En cuanto a eventos deportivos, en muchos lugares se celebra algún tipo de regatas de remo en distintas modalidades y categorías (ligas de trainerillas y bateles, o regatas en sus fiestas patronales), pero que escapan a nuestro objeto de estudio, focalizado en la dimensión nuclearmente festiva.

ámbitos, este tipo de festividades, por concentración de navíos y actos relacionados con el patrimonio marítimo, no existían hasta hace poco en el litoral vasco. Aunque Getxo ha promovido, por vez primera, del 21 al 27 de junio de 2010, el *Getxo Sea Week/Fiesta de la Mar,* semana de variadas actividades marítimas; además el Real Club Marítimo del Abra organiza anualmente más de medio centenar de eventos náuticos, sobre todo regatas de vela.

Sukarrieta[459], en la ría de Urdaibai, celebra anualmente su propia Fiesta Náutica, en la marisma, la primera o seguna semana de agosto, según las mareas. Los días 5 y 6 de agosto de 2016, tras leves cambios de formato y de emplaz amiento, por obras en la marisma, ha constado de: cross, torneos de campo quemado y voleibol, juegos infantiles, competición de natación, más otra de botes y txintxorros; y, en la Plazuela, tortillada y música playback. Para terminar: castillos de arena en la playa de Toña, rally humorístico, campeonato de mus y entrega de premios.

La asociación *Euskal Batel-Eroak*, nacida en 2009, tiene el propósito de recuperar las embarcaciones tradicionales, así como su uso. Aúna a usuarios y/o propietarios de este tipo de embarcaciones, organizando y participando encuentros, así como colaborando con otras asociaciones para dar un nuevo impulso a la cultura marítima. Otra asociación, la *Galerna Taldea* promueve, a finales de junio, su primera regata anual de la temporada, la "Bermeo Elantxobe Trabesia", de ida y vuelta. También el segundo sábado de cada mes de julio, se organiza el *Galerna Cup*, sencillo campo de regatas en el puerto de Bermeo que consiste en dar una o dos vueltas por babor o estribor, decisión a adoptar durante la reunión de patrones[460]. Desde 2013 también se organiza en la Ría de Bilbao un *paddle surf* mundial a cargo del *Iberdrola Bilbao World Sup Challenge.*

Otra iniciativa, ésta puntual, fueron las visitas guiadas durante todos los domingos de octubre de 2010 por el Área de Turismo del Ayuntamiento de Zierbena, coincidiendo con las Jornadas Europeas de Patrimonio, a cargo de una actriz que encarnó a la sardinera *Maritxu*, con el fin de dar a conocer el patrimonio marítimo inmaterial e intangible de este pequeño puerto. Descubriendo el día a día de sus sardineras, rederas y recolectoras de algas de antaño.

[459] Población veraniega, colindante con Mundaka.

[460] Una vez de regreso a puerto, se realiza un txikiteo, y después la asociación prepara un menú para quienes quienes deseen compartirlo. Tras la comida, llega la entrega de premios. Al igual que en la regata a vela anterior.

Ilustración 75
Exhibición de bateles en la ría del Barbadun (Pobeña)

De todos estos eventos, festivos y/o patrimoniales, interesa conocer, además de su calendario, sus agentes organizadores (ayuntamiento, comisión de fiestas, cofradía, colectivo vecinal y/o de género). Festejos: intervención de cuadrillas o actos de referente arrantzale (p. e.: regatas de bateles, gira náutica). Su grado de importancia y de participación, su ámbito (local o supralocal). Su especificidad marítima (p. e. en los atuendos[461] o en la institución de un *Arrantzale Eguna*). Su exaltación de la identidad local y la (re)significación de su cultura.

[461] En muchas de estas fiestas (de calle o barrio, de pueblo, giras y conmemoraciones, ferias de pescado, *arrantzale eguna* etc.), se viste el atuendo mahón característico de los marineros durante el siglo XX.

16

La comensalía festiva arrantzale (Bermeo y Mundaka)

Los rigores climáticos invernales y la ralentización del ciclo productivo someten a los pescadores al paro estacional o a una gran disminución de su actividad, con el consiguiente repliegue hacia el espacio doméstico y vecinal y la reactivación convivencial de sus grupos primarios. La comensalidad amical o familiar, en ámbitos cerrados, se contrapone a las fiestas callejeras y multitudinarias del verano. El invierno y sus festividades son propicias a la comunión grupal, y ningún tipo de expresión festiva vehicula esta función convivencial mejor que la comensalidad.

Las viandas consumidas en estas fiestas, indisolublemente asociadas con alguno de los productos propios de la época y del ámbito dependen menos de las preferencias de los protagonistas que de sus hábitos culturales, pero sobre todo de los condicionantes impuestos por la estación (tiempo) y por su celebración en un medio ecológico determinado (el marino). En noviembre persisten los platos característicos de la dieta de a bordo: guisado de carne, *porrusalda*... además de la especie propia de las capturas estacionales: el besugo, a los que se suman las otoñales castañas, los embutidos porcinos y el primer *txakoli*. El ritual festivo interrumpe la sucesión lineal de los trabajos y de los días, pautando el tiempo al ubicarse en momentos de transición del ciclo anual. Las festividades de noviembre, umbral clave del ciclo productivo pesquero, ritualizan el inicio de la costera invernal. Este hito, referencial para la práctica pescadora y para la vida marinera en su conjunto, se asociaba con el establecimiento de contratos de enrolamiento y la elección de cargos en las cofradías. Ritual festivo y relaciones contractuales se atienen a la regulación de una misma normativa consuetudinaria.

A lo largo de noviembre daba comienzo en todo el litoral cantábrico la costera del besugo, entre los días 11 y 30 de ese mes, es decir entre San Martín y San Andrés, extendiéndose hasta finales de febrero o comienzos

de marzo. Este entorno temporal fue variable para cada puerto, de acuerdo con prescripciones consuetudinarias. Por ello no es de extrañar que elecciones de las cofradías, contratos y celebraciones comensalísticas vinculados al comienzo de esta costera se adecúen a festividades significativas para los pescadores de cada puerto, como las de las advocaciones patronales o copatronales de sus respectivas cofradías: San Martín en Bermeo (11) y Santa Katalina en Mundaka (25). Tan sólo la evolución de las pesquerías, con el alejamiento de muchas embarcaciones, ha modificado sustantivamente este calendario[462].

Son muchos los puertos del litoral cantábrico donde, en alguna de las fechas precitadas para el inicio de la costera invernal, se regulaban los contratos de *acompañamiento* o *compañía* entre marinos y maestres de pinazas. Este acto contractual dará lugar a una ocasión ritualizada de comensalismo. La constitución de cada tripulación será sancionada mediante un banquete, ofrecido por el patrón o maestre de chalupa a los componentes de la misma.

Tales prácticas no resistirán el impacto combinado de las estrecheces financieras, las admoniciones eclesiásticas y la mentalidad racionalista quue juzga como irracional cualquier gasto festivo. Sin embargo, y aunque desprovista de este grado de formalización, la comensalía ritual entre tripulantes persistirá hasta bien entrado nuestro siglo, lo que demuestra la gran cohesión de los grupos primarios de los pescadores.

1. Grupos y espacios para el ritual comensalístico: cofradía, tripulación, *txoko*, taberna, restaurante y familia

Las funciones de las cofradías de pescadores, son: regular las actividades específicas de sus asociados; es decir las faenas pesqueras, los tiempos, espacios, técnicas y artes de pesca, más la venta de ésta. Paralelamente, las de establecer las condiciones contractuales entre propietarios y patrones[463]. A estos fines, así como al asistencial de garantizar el socorro

[462] Así, por ejemplo, en Bermeo la Cofradía de Pescadores de San Pedro elegía algunos de sus cargos el día de San Martín. Posteriormente se trasladó la celebración de su junta general al martes de Carnaval, en 1965.

[463] Tradicional función corporativa que actualmente coopera al enmascaramiento ideológico de las diferencias internas y de las relaciones de producción capitalistas, actuando la cofradía como un obstáculo más para la implantación sindical, y en definitiva para la modernización de las relaciones laborales en el sector.

mutuo de sus afiliados, consagrarán estas hermandades marítimas la mayor parte de los artículos de sus ordenanzas. También desempeñan funciones religiosas y de sociabilidad. De estas prácticas tan sólo sobreviven los refrigerios ofrecidos por algunas cofradías el día de su festividad patronal (Erkoreka Gervasio, 1991; Homobono, 1991: 96; Ortega Valcarcel, 1996: 217-221; Delgado Cendagortagalarza, 1998: 60-69).

Corresponde a las cofradías determinar si cada una de estas festividades es *día de bandera* o *etxeguna*, jornadas de descanso sin que las embarcaciones puedan salir a faenar, en las que participa corporativamente asistiendo a los oficios religiosos. La evolución actual de las faenas pesqueras resta efectividad a estas disposiciones formales: el paro estacional de invierno retiene en tierra a muchos pescadores de bajura, mientras que otros están faenando en aguas lejanas[464].

Serán otros los grupos que recaben la fidelidad del pescador, aquéllos de tipo primario cuya estrecha interacción suscita un fuerte sentimiento del *nosotros*, de acuerdo con una gradación: tripulación, cuadrilla, *sociedad* o *txoko* y familia. Estos agregados, de escaso grado de formalización, vinculan su interacción a los rituales cotidianos y festivos; y particularmente a las expresiones comensalísticas de la costera invernal, actuando como grupos para el ritual festivo. Las fiestas aquí estudiadas actúan, recíprocamente, como rituales para los grupos, ya que contribuyen a la reproducción y continuidad de éstos (Moreno, 1989: 15,19).

Entre los compañeros de una misma embarcación existen vínculos propios de un grupo primario, ya que aquélla es un espacio convivencial en el que transcurre la mayor parte de su vida laboral, y donde se comparte colectivamente la comida elaborada a bordo. Afinidad derivada de un trabajo que se realiza en equipo y cuyo sistema de reparto del producto –*a la parte*– contribuye a estrechar la cohesión grupal[465]. Que se traduce en una estrecha integración intragrupal, en un alto grado de confianza y solidaridad, suscitando la sociabilidad de los compañeros de embarcación, un fuerte sentimiento del *nosotros* grupal que desbordaba el tiempo de trabajo para cristalizar en el ocio y en la fiesta. La integración de este grupo se ve favorecida por la escasa estratificación existente entre sus integrantes, ya

[464] Son efectivamente *etxeguna* las fiestas otoñales de San Martín en Bermeo y la de Santa Katalina en Mundaka.

[465] Aunque las raíces de su solidaridad se encuentran, sobre todo, en el hecho de compartir condiciones de vida plenas de privaciones, duras faenas, jornadas de trabajo largas, y permanente riesgo potencial en la mar.

que solo el *txo* (grumete) y las *neskatillek* o mozas de barco participaban subordinadamente en el mismo.

El espacio convivencial y de definición identitaria de cada embarcación será primeramente su propia lonja –*loijje*– o bodega, y después la taberna. En esta sede social se procede al reparto semanal del producto de la pesca –*partillie* o *partija*–, organizándose meriendas entre compañeros de tripulación, y la comensalidad ritual de las festividades *arrantzales*. Más adelante, las *partijas* se irán espaciando en el tiempo por ausencia de buena parte de la flota, y con ellas van desapareciendo las comidas que seguían regularmente a las mismas, sustituidas por un simple *amaiketako*, así como los ágapes festivos de los tripulantes[466].

Entre 1920 y 1940 se produce el tránsito hacia un espacio supragrupal: la taberna. Cada embarcación frecuentaba una determinada taberna en exclusiva, convertida en nueva sede social y lugar de aprovisionamiento, adonde los tripulantes trasladan todas las prácticas ya descritas, así como las comidas propias de sus festividades, denominándose *txalupetxekue* al ágape allí realizado. La taberna abastece de víveres a sus barcos clientelares[467]; y, en cuanto local no exclusivo y público, implica una apertura del intragrupo hacia los más amplios agregados de la comunidad *arrantzale* y de la sociedad local.

Estos vínculos comensalísticos entre los pescadores de una misma embarcación se hicieron extensivos a las festividades del ciclo invernal. Siendo celebrados en la *loijje*, o taberna. Niños y *neskatillek* se situaban en la periferia del local; el *txo* no participaba en el ágape. La base del menú tradicional era un guisado de carne con patatas o bien *porrusalda*, además de castañas asadas como postre, en Bermeo[468]. Los gastos de estas cenas se deducían del *monte mayor, montemaiorra,* o importe de las capturas semanales. Cuando la taberna se consolida como ámbito hegemónico, opera como una extensión de la *loijje*, y son todavía las *neskatillek* quienes se encargan de preparar la cena. Se opera, en cambio, una ligera diversificación del menú[469].

---

[466] Tras cada reparto, en Bermeo y en Mundaka se celebraba el *txalupetxekue*, ágape preparado por las *neskatillek* a base de guisado de carne, participando en ocasiones los hijos de los tripulantes.

[467] Los patronos de éstos, entre diez y veinte por taberna en Bermeo, se reunían cada mañana en ésta antes de salir a la mar. Al atardecer, algunos barcos emprendían el regreso a puerto a toda máquina, para poder consumir en la taberna el consabido cuartillo de vino por tripulante.

[468] La sobremesa era amenizada por tertulias y bailes al con guitarras en Mundaka, con participación de mujeres.

[469] En Bermeo con la incorporación de la morcilla, la sopa de chorizo, la costilla y el besugo.

Ilustración 76
La cuadrilla masculina, nucleada en torno a diversos espacios comensalísticos

El proceso de sustitución de la tripulación por cuadrilla, como grupo primario de los pescadores, es paulatino; comienza con el tránsito a la taberna y culmina con la asociación de cuadrillas para promover *txokos*. Proceso operado en Bermeo entre 1950 y 1965, que se asocia con un incremento de los ingresos de los pescadores, lo que les permite optar por el agregado amical y costear su cena de San Martín. La distensión de vínculos entre tripulantes se corresponde con una progresiva división del trabajo y correlativa estratificación profesional, a medida que se pasa de las lanchas a los vaporcitos y más tarde a la navegación a motor.

La cuadrilla, expresión amical de la sociabilidad informal, constituye un tipo de agregación social voluntaria que se identifica como grupo primario de pares. Sus actividades preferentes se encuadran en los ámbitos espacial y temporal del ocio. La interacción entre sus miembros se expresa

mediante charla, chiquiteo y una neta dimensión comensalística[470] (Homobono, 1985: 249; 1994 b: 239-242 y 2000: 259, 268-272; Cucó Giner, 1995: 114-125). Además del componente generacional, la profesión de pescador es un importante referente, aunque los miembros de la cuadrilla faenen en diferentes embarcaciones. Con base en el compañerismo *arrantzale*, la cuadrilla se basa en la afinidad electiva. Los nuevos grupos para el ritual festivo serán las cuadrillas, a las que se transfiere el protagonismo de estas celebraciones.

La sociabilidad amical de la cuadrilla se va a concretar en la promoción de un nuevo ámbito explícitamente comensalístico: el de las asociaciones gastronómicas, que reestructuran el tejido de la sociabilidad tradicional reemplazando vínculos de tipo familístico, vecinal y de la tripulación. Estas *sociedades* amicales son expresiones de sociabilidad varonil, cuyas prácticas de utilización en común, de escasa formalización y de organización igualitaria, reproducen a nivel de asociación voluntaria los rasgos de la cuadrilla. De hecho, casi todas son un sumatorio de cuadrillas (Homobono, 1985: 250-253; 1994 b: 242-246)[471].

A medio plazo, el auge del asociacionismo amical y comensalístico es extraordinario en el ámbito arrantzale. Los *txokos* codifican en términos asociativos la tradicional sociabilidad y comensalía *arrantzales*[472]. La mayor parte de sus asociados son pescadores o desarrollan actividades vinculadas a la pesca, e incluso más de la mitad de estas sociedades se hallan ubicadas en las calles de las zonas portuarias. Pero, a pesar de estos referentes, los *txokos* característicos de pescadores abren sus puertas a la afiliación de los *terrestres* que no ejercen profesiones vinculadas a la mar. Las prácticas de esparcimiento de los pescadores se adaptarán con rapidez a

[470] La charla amical, casi siempre nucleada en torno a la expedición pesquera, relaja la tensión acumulada; la bebida desinhibe y libera al *marinero*, facilitando así la interacción y la sociabilidad grupal (SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, 1992: 24).

[471] El origen de estas asociaciones se sitúa en Donostia, constituyendo la pequeña burguesía su sustrato originario. Su difusión geográfica y social se efectúa gradualmente a partir de estos referentes –territorial y de clase–, hasta alcanzar al conjunto del espacio social y territorial vasco. Pero no se generalizan en ambos puertos hasta comienzos de la década de los setenta.

[472] Bermeo, con 34 *txokos* y 1.700 asociados representaba, en 2004, más de la mitad de este asociacionismo amical en la Bizkaia litoral, al que se han adherido el 37% de sus varones con edades comprendidas entre 25 y 65 años. En esta villa, el porcentaje de pescadores entre los socios de *txokos* es de un 75,1%, muy superior al 37,9% que este colectivo representa en la estructura local de la población ocupada. En Mundaka los marinos son el grupo hegemónico (42,4%), representando casi la mitad de los asociados (46,2%) junto con los escasos pescadores.

esta nueva institucionalización de las relaciones amicales[473]. La frecuentación del *txoko* por parte de los *arrantzales* es mayor que la de cualquier otro colectivo[474].

Ilustración 77
Grupo de matrimonios celebrando, en un restaurante la festividad de San Martín

[473] Y es que además el hecho de condimentar sus propias comidas, sin depender de la cocina doméstica ni de las mujeres, no representa para este colectivo algo excepcional, sino una experiencia cotidiana durante el período que duran las campañas pesqueras y permanecen alejados del hogar.

[474] Cuando regresan de la mar acuden a almorzar al local de su sociedad o a cenar con amigos; a diario, grupos de jubilados se reúnen para tomar un *amaiketako*. Si esto sucede a nivel de ocio cotidiano, las ocasiones ritualizadas de comensalismo también se han desplazado al *txoko*, donde celebran las cenas de las festividades invernales.

Durante varios años, la sociedad será el marco preferente de los rituales comensalísticos de referencia en Bermeo, además de los de *Arran-tzale Eguna* y *Aratustiek.* Aunque en esta villa predomina el carácter privativamente masculino de la cena de San Martín, se organizaba otra el sábado anterior a la festividad, a la que sí asistían mujeres. Pero a lo largo de los ochenta el impacto combinado de la crisis económica, del cambio en los estilos de vida y del envejecimiento de los asociados, se traduce en una decadencia de las sociedades gastronómicas. Y, por consiguiente, en una cierta crisis de participación por San Martín en este ámbito. Pero aún son unos 500 los comensales que optan por este ámbito amical. El referente profesional es acusado[475]; sin embargo la participación de los pescadores es aleatoria, y depende del número de los que están en tierra este día. La cuadrilla masculina es casi mayoritaria, salvo contadas excepciones en que las mujeres se agregan a los miembros de ésta. El menú tradicional ha desaparecido prácticamente del *txoko,* para ser sustituido por pescados, mariscos y chuleta, aunque algunos años prevalece el que fue característico en la etapa de lonjas y tabernas.

La normativa de las sociedades de Mundaka, cuyos estatutos prohiben la asistencia de mujeres por Santa Katalina, ha producido un doble desplazamiento de la celebración: temporal, hacia el sábado precedente y hasta un marco alternativo, el del restaurante. El problema no se da en los pequeños *txokos* de carácter familiar o amical, sin formalización legal.

Si los ámbitos precedentes acogían expresiones de autoidentidad *arrantzale* a través de los subgrupos de referente profesional-amical el restaurante, marco público por excelencia, va a constituirse en escenario preferente de un comensalismo ritual asumido por el conjunto de cada comunidad local como definitorio de su respectiva identidad. Este marco atrae a sectores de población no pescadora, aunque también capta una significativa tasa de participación *arrantzale*. Grupos de amigos o de matrimonios, salen a cenar fuera de Bermeo, preferentemente a Gernika. Sectores de población no pescadora comienzan a acudir a los merenderos del extrarradio. Y, ya mediada la década de los sesenta, todos estos grupos son captados por la nueva hostelería local. Aquí acuden grupos de mujeres, cuya participación en las actividades festivas es cada vez mayor. Las de más de 50 años consiguen hacerse acompañar estos días por sus cónyuges,

[475] Con un 66% de pescadores entre los comensales masculinos, siendo la práctica totalidad de éstos naturales de la localidad o residentes en ella desde antiguo. Predominan los de edades comprendidas entre 45 ó 54 años, un 50%.

por lo que también acuden preferentemente grupos de matrimonios. Igualmente las cuadrillas masculinas jóvenes, cuyos componentes no están afiliados a sociedades. Por último el restaurante capta cuadrillas de pescadores afiliados a *txokos*, para los que su sociedad es un ámbito cotidiano y buscan aquí un marco más acorde con la excepcionalidad festiva, así como exteriorizar la rentabilidad de su dura profesión.

Ilustración 78
La Cofradía de Mundaka ofrecía una sardinada el día de Santa Katalina

No todos los restaurantes de Bermeo ofrecían cenas durante la noche de San Martín, pero acogen unos 500 comensales, hoy repartidos entre fechas próximas a la de referencia. En definitiva, incluso en Bermeo predomina, aunque ligeramente, el ámbito del restaurante. El menú tradicional es francamente minoritario aquí, tendiendo a introducirse una cocina selecta. Son los jóvenes quienes se mantienen más fieles a aquel, más económico: *porrusalda*, morcilla, chorizo y costilla. Pero en un Bermeo que ya no es, básicamente, *arrantzale* el referente de la fecha se ha difuminado, para trasladarse a los fines de semana inmediatos, en todos los ámbitos.

La tradicional cena de Santa Katalina, en Mundaka, se ha desplazado en buena medida a alguna de las tres noches del fin de semana más próximo a la festividad. Los comensales son mundakarras que residen y trabajan en el Bilbao Metropolitano, o bien veraneantes habituales. Muchos hijos del pueblo que viven fuera del mismo y reservan un día de sus vacaciones para la celebración comensalística el propio día de Santa Katalina[476].

En esta secuencia progresiva, que conduce desde ámbitos y grupos de referente profesional hasta los propios de la sociabilidad amical y la hostelería pública, la familia y el ámbito doméstico representan una excepción; un nicho ecológico donde el comensalismo festivo refuerza los vínculos de este grupo, primario por excelencia. Este aspecto de celebración doméstica, habitual en cualquier tipo de fiesta también se da, en menor grado, en Bermeo que en otros puertos del litoral, pero pasa de-sapercibido por su privacidad, eclipsado por los más visibles (Homobono, 1989 b: 478; 1989 a: 43-44; 1999: 99). Más allá de su referente específicamente *arrantzale*, estas fiestas gremiales vehiculan también el comensalismo doméstico e incluso la reciprocidad vecinal allí donde son al propio tiempo fiestas locales de un segmento territorial de la comunidad local respectiva[477]. Estas comidas festivas reagrupan a la familia extensa. Cada uno de los grupos domésticos afirma la solidaridad familiar y la consciencia de un *nosotros* diferenciado mediante el ritual que congrega a sus integrantes (Corbeau, 1992: 118). Pero cada celebración familiar se inscribe en una contextualización festiva que permite superar la privacidad de lo doméstico, vinculando las memorias familiares con las más amplias del agregado pescador y de la propia comunidad local.

[476] Aquí también predomina -más de un 40% - el grupo de matrimonios nucleado en torno a la cuadrilla masculina. La mayoría de los comensales son de edades comprendidas entre los 30 y 45 años. Restaurantes y *batzoki* captan un 90% de los comensales. El número de *arrantzales* resulta irrelevante, predominando en cambio los hijos del pueblo, residentes o no en éste, y los forasteros, un 25%, proceden del entorno comarcal. Resulta más baja, 17%, la participación de residentes no nativos, cuyo colectivo supone un 40% de la población local. En cuanto a viandas, se observa un neto predominio de pescados varios, sustituyendo al besugo casi no disponible.

[477] Así sucede en Mundaka con su barrio de Islakale, para el que Santa Katalina constituye su fiesta mayor, que se celebra con festejos públicos y con cena familiar, además de con un *amaiketako* doméstico para los amigos o familiares del resto del pueblo. Las familias del barrio de pescadores de Mamariga (Santurtzi) organizan por San Pedro comidas en las bodegas del puerto o en sus hogares (RUBIO-ARDANAZ, 1997 [2010 a]: 336); y su propia sardinada al cmienzo de las fiestas patronales de El Carmen.

Además de estos actos intragrupales de expresión comensalística, las fiestas de referencia no carecen de dimensión pública, vehiculada por modestos festejos religiosos o lúdicos[478]. Será la actual función de estas festividades, expresiva de identidad local, la que potencie su dimensión pública y el protagonismo de asociaciones e instituciones en este ámbito.

2. ANÁLISIS Y CONCLUSIONES DE LAS FIESTAS DE COMENSALÍA MARINERA

Las señas de identidad de estas fiestas fueron originariamente *arrantzales*. Entonces, como ahora, la comensalidad ritual expresa la sociabilidad y la identidad colectiva de cada comunidad local, pero segmentada en los múltiples agregados que recaban la adhesión de sus integrantes, y que actúan como sendos grupos para el ritual. Existen, no obstante, referentes comunes: la advocación patronal, la simultaneidad y la similitud de los banquetes, que integran simbólicamente a todo el colectivo *arran-tzale* y al conjunto de sus convecinos a nivel local.

Entre las pretéritas expresiones festivas y las actuales celebraciones, media todo un proceso de cambio social de las comunidades locales de referencia y de la actividad pesquera. La progresiva adaptación a las nuevas culturas de trabajo y estilos de vida cambiantes, ha producido una evolución de los grupos para el ritual específicamente pescadores, de la tripulación al *txoko*, así como la incorporación de otros nuevos colectivos: mujeres, *terrestres*, forasteros; lo propio sucede con los ámbitos comensalísticos, con la irrupción primero de la sociedad y después del restaurante. En cuanto a las mujeres, su incorporación se produce bien por agregación a la cuadrilla del cónyuge, o bien como grupo específicamente femenino, con un grado de manifestación más notorio en Bermeo. Si la función tradicional de las comidas rituales fue la de reforzar y visualizar status jerarquizados, ahora sirven también como pública manifestación de nuevos roles sociales, como los de la mujer, que conquista progresivamente espacios físicos y sociales otrora considerados arquetípicamente masculinos (Del Valle, 1985: 273, 389-391; Brandes, 1988: 50; Cucó Giner, 1995: 75-81; Homobono, 1997: 80-89 y 2000: 275).

[478] El Ayuntamiento de Mundaka organiza y costea Santa Katalina, cuyo programa consta de misa en la ermita homónima, precedida por un concurso de bacalao *al pil-pil*, y seguida por un *aurresku* y por festejos populares en la Plazuela más verbena en la Plaza.

Estas fiestas también posibilitan que los sectores no pescadores, o *terrestres*, se identifiquen simbólicamente con una identidad local de referente *arrantzale,* a través de un ritual comensalístico que fue privativo de aquélla, en una vindicación de particularismo local. En todo caso, la cocina actual remite a una tradición culinaria reinventada. Para muchos nativos residentes fuera de su pueblo, estos rituales comensalísticos proporcionan la ocasión para una reintegración simbólica a las raíces locales de su identidad de origen. Los hijos del pueblo ausentes en la vida cotidiana reactivan sus vínculos con cada uno de los grupos para el ritual, cuadrilla, familia, *txoko,* y con la comunidad local en su conjunto (Oriol, 1983; Moreno, 1993; Homobono, 1986-87, 1989 a y b, 1990 a, 1992-93, 1999). Todos estos aspectos y agregados grupales participan en un proceso de recreación sociocultural de la identidad colectiva.

Las dos poblaciones de referencia comparten el resto de su ciclo festivo con el numeroso público que sus festividades atraen desde otras localidades; al que hay que sumar la población flotante de la más turistizada Mundaka. La comensalidad invernal adquiere así un valor añadido, el de reafirmar la identidad local diferenciada, en ausencia de forasteros, veraneantes o visitantes; son fiestas privativas por excelencia, celebradas en ámbitos privados e interiores (*txoko*, restaurante). Pero, paradójicamente, muchos de tales forasteros celebran estas fiestas, que proporcionan la ocasión de reanudar el contacto con amigos/vecinos de diversas procedencias, y con un pueblo que suscita un cierto grado de identificación.

Estas fiestas expresaban la identidad colectiva de un sector de la comunidad, socioprofesional y territorial. En su actual concreción, ac-túan como ritualización y de una serie de rasgos subculturales vinculados al grupo pescador, que son asumidos por el conjunto de la población, como rasgos típicos y distintivos de un *nosotros* territorializado de escala local. La reafirmación de cada identidad local, propia y diferenciada, a partir del referente *arrantzale* se efectúa participando en una fiesta otrora de pescadores. No en vano el ritual festivo es un ejercicio de memoria colectiva; y el comensalístico en particular expresa diversos niveles de identidad colectiva mediante su función rememorativa (Contreras Hernández, 1993: 67; Homobono, 1990 a). Aunque las fiestas comensalísticas sean compartidas por otras poblaciones costeras, a nivel local son percibidas como singulares y distintivas del *nosotros* respectivo.

En una sociedad globalizada, que ha desintegrado en buena medida los particularismos, y donde la sociedad local no existe salvo al nivel imaginario, estas fiestas suscitan en los participantes su autopercepción como

comunidad (Ariño, 1996 a: 15), antítesis local del escenario globalizado, en esa síntesis denominada "glocalización". En estos y otros puertos las gentes de mar se han diluido en el contexto de una sociedad más compleja, y ni siquiera cabe definirlos como comunidades pescadoras, salvo en el imaginario a la búsqueda de identidad. En estos contextos, más urbanos que pescadores, la peculiaridad culinaria del ritual posibilita la reconstrucción, siquiera virtual, de una identidad local marítima en un espacio urbano y socialmente heterogéneo. Los participantes en una acción común (consumo), comen colectivamente (comunidad), al unísono (fiesta), afirmando así la pertenencia a la comunidad, y actualizando su identidad colectiva (Corbeau, 1992: 119; Millan, 1991: 752-753). Si las estructuras, económicas y sociales se pliegan a los cambios impuestos por la modernización, el ritual festivo asume nuevos significados y funciones: reafirma la identidad local, realidad simbólica que no se corresponde con la estructura sino con la antiestructura. La potenciación de la actividad festivo-ritual constituye un recurso agonístico para preservar identidades colectivas, atenuando el efecto del cambio social. A medida que la globalización impone unos hábitos alimentarios estandarizados, surge como réplica la necesidad de afirmar los particularismos locales, calificándose como tradicionales rasgos culinarios aunque sean de reciente invención (Geertz, 1987: 131-151; Homobono, 1990 a: 52; Moreno, 1993: 73; Ortiz García, 1999: 314-319).

Esta función de construir identidad local a partir de referentes *arrantzales* se enfatiza allí donde las actividades vinculadas a la mar van perdiendo consideración. Así pues, existe una neta disonancia cognitiva entre la concreción actual de estas fiestas, con ámbitos, viandas[479] y agregados sociales heterogéneos, y la unívoca representación colectiva que los define como "celebrados en txokos por los arrantzales, y a base de guisado"; es decir, como actualización de una pretendida identidad incólume al paso del tiempo. El rito 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[480]. Asumir la noción de un cambio permanente implicaría el reconocimiento de la discontinuidad, y con ella la negación de la eficacia simbólica del ritual fes-

[479] Aunque las innovaciones culinarias recrean vínculos con la cocina festiva tradicional, percibida como inalterable (MILLAN, 1991: 744; MEDINA, 1997: 212-213). Rasgo inherente a la revisada maritimidad.

[480] Como afirma CAZENEUVE (1972: 16-17), la repetición y la estabilidad forman parte de la esencia misma del rito, acción estereotipada que se resiste al cambio a pesar de la transformación estructural de la sociedad.

tivo; y las sociedades locales del ámbito *arrantzale* se aferran a una representación de sí mismas en términos de comunidad tradicional, soslayando su heterogeneidad. Para ello actualizan expresiones festivas de un pasado reciente, elevadas a la condición de versión canónica. Y que representan la antiestructura, la *communitas* en la que se produce una disolución simbólica de las diferencias sociales, a favor de una presunta y dramatizada igualdad y solidaridad (Turner, 1988). Y es que el ritual reproduce la realidad social, adaptándose a los cambios, pero también pueden contribuir a cambiarla, dado su potencial performativo. La comunidad empírica es sublimada a un nivel simbólico donde pasado, presente y futuro se integran en una totalidad significativa. Evocar la idea de una comunidad imaginada justifica el recurso a "tradiciones inventadas", de un periodo reciente y concreto, como expresiones de identidad comunitaria (Velasco *et al.*, 1996: 148, 161). Entretanto, la dinámica del cambio ha deconstruido y reconstruido sin cesar tanto cada sociedad local de pescadores como sus propios rituales festivos, mediante una tenaz dialéctica entre los cambios y las persistencias.

Las fiestas de invierno son rituales comensalísticos con voluntad de perduración, aunque expresiones y significados otrora definitorios hayan perdido vigencia, y su actual celebración resulte difícilmente reconocible con respecto a la de etapas precedentes (Velasco, 1988: 28-46). Cada comunidad local del ámbito *arrantzale* ha compatibilizado el esfuerzo de perduración con una reconstrucción del ritual. Las estrategias simbólicas de éste expresan y refrendan el desarrollo de nuevos vínculos de sociabilidad, en comunidades locales más complejas y heterogéneas que las de su marco de referencia original. Adaptación y reconstrucción caracterizan tanto a las expresiones comensalísticas como a las identidades colectivas de los agregados sociales implicados en este constructo ritual: expresión de maritimidad adaptada a cada momento histórico y, por ello, un neto patrimonio inmaterial marítimo.

CONCLUSIONES

Conclusiones

Como hemos tenido ocasión de comprobar las fiestas marítimas, con independencia de su tipo y aspecto definitorio, constituyen –como cualquier fiesta– eventos puntuales en coordenadas espacio-temporales concretas, mayoritariamente locales o interlocales, y de periodicidad anual, que contribuyen a la puesta en valor de un lugar y de un patrimonio inmaterial concretos, y que constituyen sendas celebraciones de este patrimonio en su ámbito; si bien con sus propias especificidades, derivadas de la zona litoral y marítima en que se desarrollan.

Dados los valores culturales que vehiculan, contribuyen a desarrollar un fuerte sentido de pertenencia a la sociedad local en cuyo seno se celebran. Constituyendo un fiel reflejo de tal sociedad y sus transformaciones; salvo por su dependencia memorial de fases pretéritas y aunque, por su potencial performativo pueden inducir cambios en la misma realidad. Y, recíprocamente, representan un momento de efervescencia colectiva, en el que se ensalzan los valores y símbolos de esa sociedad, constituyendo la expresión más neta de su identidad. Además de vehicular aspectos religiosos, lúdicos, sociables y comensalísticos, ideológico-políticos y económicos; aunque prevaleciendo alguno de ellos en cada caso.

El estudio de las fiestas marítimas nos ha permitido establecer una neta conexión con las manifestaciones, prácticas y percepciones de una nueva y cambiante maritimidad, propia de una transmodernidad en presente, pero que apunta más hacia el futuro que hacia el pasado de la sociedad tradicional. En una realidad que ya no es, básicamente ni pescadora ni marinera en cuanto a los estilos de vida y a la obtención de recursos, pero que persiste como tal en el imaginario y en la memoria populares; aunque las actividades que dependían directamente de la mar hayan sido objeto de cambios evidentes y de un acusado declive.

Aportando también nuevos valores, prácticas, imaginarios y relaciones tanto interpersonales como con la mar. Así se comprueba estudiando y verificando los parámetros del patrimonio inmaterial y de la efervescencia festiva, sublimación de la vida cotidiana. Entendiendo el concepto de maritimidad como la dinámica, adaptabilidad y cambios intrínsecos y acelerados de las realidades socioculturales de la cultura marítima, revelado por el síndrome festivo. Es decir ni como mero contexto ni como

situación determinante, sino como constructo colectivo, esfuerzos, expectativas, etcétera, asequibles a través de los métodos y técnicas del trabajo etnográfico de campo y su posterior análisis a partir de la antropología marítima, con objeto de comprender mejor nuestro objeto de estudio. Y, en concreto, en un segmento del ámbito litoral y costero vasco, a través de la descripción etnográfica y el análisis de una serie de ejemplos propios de una casuística variada y representativa, casi exhaustiva.

El esfuerzo de comprensión teórica nos ha conducido a establecer una conexión entre el fenómeno festivo y el patrimonio inmaterial, la maritimidad y el campo de estudio antropológico; hasta las interpretaciones etnológicas de relatos de las vivencias etnográficas, más allá de la observación de campo y la mera descripción. La comprensión transdisciplinar y puesta en orden de estas vivencias ha requerido, sobre todo, del concurso de la antropología social, en su especificidad de marítima. Aunque con el auxilio de la historia, la geografía y la sociología. Si bien son, principalmente, los antropólogos quienes estudian integralmente: "[…] las relaciones de los marinos que viven en sociedades, para quienes la mar es un espacio de vida, de trabajo y de pensamiento, en constante evolución, comunidades que de modo diverso, en el tiempo y en el espacio, han construido prácticas y pensamientos […] conservando una identidad marcada por la mar" (Geistdoerfer, 2014: 22, 24).

Porque la maritimidad es un campo de estudio novedoso y emergente, aunque dentro del más amplio ámbito de la antropología marítima. Lo que nos ha permitido valorar el estudio y el conocimiento obtenidos a partir de esta rama de la ciencia social de referencia, en los campos de la maritimidad, de la memoria social, de la construcción sociocultural y del patrimonio inmaterial vehiculado por las fiestas. Tratando siempre de realidades propias del litoral y de la mar. Efectuando el análisis en profundidad de cada una de estas fiestas y relacionando los distintitos tipos y aspectos del conjunto de las mismas. Todo ello desde un punto de vista socioantropológico, que tan solo es capaz de reflexionar y construir conocimiento tras el previo trabajo de campo etnográfico, multifacético y multilocal. Observación participante apoyada en entrevistas y en una extensa bibliografía, que coadyuve a elucidar y conecte entre sí las diversas variables de esta investigación: dimensiones, tipología y significado de las fiestas populares estudiadas, así como de sus símbolos y rituales; la identidad colectiva que vehiculan y, al tratarse de fiestas específicamente marítimas, de la maritimidad.

Este patrimonio inmaterial, de carácter festivo con todos sus tipos y aspectos, se escenifica en los lugares donde se celebran las fiestas y ferias de referencia: los espacios públicos (plazas, calles, zonas portuarias…), procediendo a su apropiación, y semipúblicos (sociedades, restaurantes), los santuarios y su entorno costero y, excepcionalmente, en la propia mar y rías de Bilbao, Barbadun y Urdaibai. Como en la procesión santurtziarra de El Carmen y, en menor medida, en la portugaluja de la Virgen de la Guía, llegando a su culmen en la gira marítima bermeotarra de *Madalenak.* Más el embarque de mineral en la ría del Barbadun (Pobeña) y la marítimo-portuaria conmemoración de la Galerna de Bermeo. Con el carácter efímero y puntual que caracteriza a toda fiesta, lo que no obsta para que su estudio sea indéxico en la labor de comprensión del patrimonio, de la maritimidad, de la toma de conciencia del carácter identitario local, así como de los cambios y reconstrucciones de estas variables.

Al efecto de comprender el cambio sociocultural y su corolario, la nueva maritimidad, hemos elegido como indicadores idóneos las expresiones festivas más clásicas (patronales, romerías, carnavales, giras y procesiones marítimas), al propio tiempo que diversos tipos de novedosas celebraciones conmemorativas o temáticas, de ciudades y villas tradicionalmente marítimas y portuarias: Bilbao y Portugalete en la Ría; Santurtzi, Zierbena y Algorta en el Abra, más la inmediata de Pobeña; Plentzia-Gorliz en Uribe-Kosta; Bermeo y Mundaka en la comarca y ría de Urdaibai, todas ellas dentro de nuestro ámbito litoral de estudio: la costa occidental de Bizkaia. Bilbao, ciudad marítima y portuaria por excelencia a lo largo de su historia- pese a su actual remodelación y terciarización es, con su desindustrializada área metropolitana, el enclave de la epifanía laica de una nueva maritimidad. A la que contribuye significativamente la fiesta de *Aste Nagusia*, que –pese a haberse iniciado en 1978– ya constituye una neta expresión de patrimonio inmaterial, pensada desde el primer momento como artificio para dotar a Bilbao de una identidad, síntesis de mentalidades, colectivos y barrios, acorde con los nuevos tiempos. Su Ría, más allá de las expresiones festivas, ha sido reconvertida en un escenario idóneo para la puesta en escena de actuaciones de tipo festivo y patrimonial. Aunque a esta nueva fiesta y a otras asimismo novedosas en las restantes poblaciones se suman las más tradicionales, pero readecuadas al actual contexto sociocultural resultante de los cambios habidos en aquéllas.

Fiestas acervo de colectivos vinculados hoy como ayer a la mar, como los pescadores: la comensalía festiva *arrantzale* en Bermeo y Mundaka,

cuyo análisis denota la evolución y cambio experimentados por este colectivo profesional (desde la tripulación hasta la cuadrilla y la familia) y del espacio donde se celebran (desde la taberna hasta el *txoko* amical o el restaurante).

Y otras en la que este colectivo desempeña un papel protagonista, pese a estar presentes otros grupos de la población respectiva: la procesión de la Virgen del Carmen (Santurtzi) o la gira marítima de *Madalenak* (Bermeo), acto jurisdiccional en el que se explicita la posesión del islote de Izaro y veladamente, bajo el pretexto de simples visitas, se ejercen actos simbólicos (cesión de varas de autoridad) que denotan la preeminencia sobre las poblaciones portuarias convertidas en etapas de la jornada. Fiestas patronales o carnavales de pueblos, barrios o calles[481] de neto carácter marinero, cuyo rasgo distintivo es incluir algún acto de este tipo: desde las *Aste Nagusia* de Bilbao hasta el humilde vecindario de Baztarre (Bermeo), pasando por Portugalete, Mundaka, diversos barrios de Santurtzi y de Getxo (Algorta).

Romerías multitudinarias compartidas con el resto de la población pero marcadamente marítimas por la significación tutelar para las gentes de mar de su advocación: San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo), Andra Mari y San Antolín (Plentzia-Gorliz), o Nuestra Señora del Sokorro (Pobeña) y la ubicación costera de sus santuarios. En algunos casos ambos, la advocación titular y su santuario son disputadas –explícitamente o de forma latente– por dos de las poblaciones implicadas, constituyendo por ello sendos rituales de límites.

Y también emergentes fiestas temáticas de tipo marítimo, expresivas de las derivas de la nueva maritimidad. Ferias marítimas como la *Arrain Azoka* (Bermeo) o la *Itsaski Azoka* (Zierbena). Y otras conmemorativas de referentes pretéritos: una institución marinera (*Kofradia Eguna*, en Portugalete), una actividad de antaño como el transporte de mineral por mar a gran escala (Pobeña), un acontecimiento luctuoso de gran magnitud en la mar (Galerna de 1912 en Bermeo), una figura señera en la distribución de la pesca (*Sardinera Eguna*, en Santurtzi), competiciones en torno a la degustación de algún pescado emblemático a nivel local (*Reto de las Sardinas*, en Santurtzi) y otros diversos eventos temáticos. Este tipo de fiestas, totalmente secularizadas y no exentas de una dimensión comercial, explícita en ocasiones, revelan mejor que ninguna las actuales derivas de la nueva

[481] Alguna de las cuales se ha hecho extensiva al conjunto del municipio, como la portugaluja de la Virgen de la Guía.

maritimidad. Preservando, en puertos que ya no son pesqueros sino residualmente, la identidad vinculada a aquella actividad extractiva, aunque con participación mayoritaria de grupos y embarcaciones vinculados a otras actividades. Pero también de colectivos de descendientes de pescadores y/o sardineras.

Todas ellas se adscriben, como ya hemos dicho, a muy diversos tipos de fiestas: patronales, carnavales, romerías o procesiones y un puñado de fiestas temáticas de una amplia gama. Y encarnan todas o varias de las dimensiones o aspectos festivos: religioso (eclesial o popular), identitario (local y/o nacional), lúdico, sociable y comensalístico, económico, ideológico-político, más la función de apropiación de espacios públicos (plazas, calles, puertos, zonas costeras de la propia mar e incluso un islote) o semipúblicos (sociedades o *txokos*). Y que vehiculan, en mayor o menor medida esa efervescencia colectiva, exaltación de lo propio y subrayado de las diferencias con los otros que constituye la esencia misma de toda fiesta.

Las fiestas marítimas de las poblaciones estudiadas, tradicionales o novedosas, de una amplia tipología, se insertan en el tejido del patrimonio inmaterial de éstas, así como en el seno de una nueva maritimidad. Más allá de los museos o exposiciones permanentes, repositorios formales e institucionales o fruto de la sociedad civil, locales o de mayor ámbito, exponentes del patrimonio material y que existen en varias de estas localidades (Bilbao, Bermeo, Plentzia, Santurtzi, Zierbena). Siendo el patrimonio marítimo inmaterial construido, en nuestra casuística, por los propios agentes festivos a través de sus actuaciones. Por lo tanto dichas fiestas no reproducen una visión fixista del pasado ni son un mero repositorio memorial, sino una puesta en valor abierta a las innovaciones y muy vinculada a la continua (re)construcción de las identidades locales y grupales marítimas, así como a la actualización de la maritimidad.

Los hombres y mujeres vinculados por sus profesiones[482] a la mar, comparten con el resto de los vecinos de sus localidades portuarias, análogo patrimonio inmaterial, a través de sus vivencias festivas. Resto particularmente mayoritario en la aglomeración urbana del Bilbao Metropolitano, a excepción de un Santurtzi de gran relieve portuario aunque en escasa medida pescador. Pero también en poblaciones menores del resto del litoral donde, en la mayor parte de los casos, las actividades marítimas se han convertido en residuales, experimentando un serio retroceso, frente a

[482] A la pesca: *arrantzales*, palangreros, sardineras y *neskatillas*; a la marina mercante y a las actividades portuarias.

la irrupción de otras de tipo industrial o comercial; o, simplemente se han reconvertido de principalmente pesqueras en portuarias de tipo mercantil (Bermeo).

Los agentes festivos: comisiones de fiestas, asociaciones, hosteleros e instituciones locales lo son, al propio tiempo con su creatividad, de la patrimonialización. Porque promueven no solo las polisémicas y plurales funciones de las fiestas, sino sobre todo –y entre ellas– las de carácter identitario, de recreación de la memoria marítima y de construcción de maritimidad. Concepto que implica un amplio entramado de expresiones socioculturales públicas, novedosas y cambiantes; un contexto en el que el que los constructos patrimoniales de tipo inmaterial adquieren un gran protagonismo. Y que pone de relieve actuaciones sobre el entorno y los condicionamientos de éste sobre la cultura que remiten a los individuos y grupos implicados en estos procesos; cuyos logros no son otra cosa que una muestra de la capacidad de las personas para reorganizar y reconstruir sus estilos y modos de vida, su cultura y su sociedad. Sirviéndose, entre otras herramientas, de las actuaciones festivas, las cuales constituyen, al propio tiempo, uno de los mejores indicadores de la consecución de tales logros.

En conclusión: la nueva maritimidad comprende un complejo entramado de manifestaciones, entre ellas las fiestas marítimas, vinculadas a su vez al patrimonio inmaterial del segmento del litoral estudiado: la Ría de Bilbao y su Abra, más la costa occidental del territorio histórico de Bizkaia. Cuyo análisis, a través de significativos eventos festivos, nos permite evidenciar las diferencias y cambios en relación con un pasado reciente. E implica un aliciente para perseverar en la labor de entender la (re)construcción sociocultural y patrimonial distintiva del litoral. Ya que ni el propio cambio experimentado por estas fiestas marítimas ni, paralelamente, el de las "desmaritimizadas" poblaciones donde se celebran es óbice para comprender la nueva realidad sociocultural de las sociedades locales del litoral en su relación con la mar.

Bibliografía

1. Fuentes manuscritas y programas festivos

Archivo Municipal de Bermeo (A.M.Be.): Libros de Actas y de Cuentas; expedientes de la *Jai Batzordea* (comisión de fiestas).

Archivo Personal del Autor (A.P.A.): *El Cabotaje del Hierro de Bizkaia. Las rutas marítimas del hierro*, Itsas Begia, 2008, 2009, 2011, 2013.

Programas de fiestas –varios años- de: Bilbao (Aste Nagusia). Portugalete (patronales, Virgen de la Guía, Entierro de la Sardina, Nikolas Deuna). Santurtzi (San Jorge, Virgen del Carmen, Sardineraren Eguna, Mamariga). El Sokorro (Pobeña) y *Pobeña 1890. Escenificación de la minería tradicional*. Día del Hierro-Burdin Eguna (Urdazubi-Urdax). *Portu Zaharreko Jaiak* (Getxo). *Andra Mariko Jaiak - Fiestas de Andra Mari* (Gorliz) y *Sanantolines* (Plentzia). Bermeo (Madalen Jaiak [Baztarre], *Madalen Eguna* y *Arrain Azoka. San Joan Dolozak* (Bakio). *Mundadako Aratusteak.*

Ordenanzas Municipales de Policía de la Villa de Bermeo, Imprenta de F. Elosu, Durango, 1901.

Reglamento de la Banda de Música Municipal de Bermeo, Imp. de P. Ruiz, Bermeo, 1905.

2. Publicaciones periódicas

La Correspondencia de España (1859-1925)*,* Madrid, 18.06.1862.

El Mareómetro, Portugalete, 5, 2013. "La Virgen de la Guía. Opiniones sobre el origen de la imagen".

Revista Novedades (1909-1929)*,* San Sebastián, 1910.

Dossier de Prensa (1982-2016): *El Correo, Deia,* etcétera.

3. Referencias bibliográficas locales

Apraiz, Juan A., "La Pesca", en A. Erkoreka, *Etnografía de* Bermeo, Doniene Bilduma, Bilbao, 2003, pp. 245-294.

Areitio, Darío de, "La pesca de la ballena. Notas de un pleito de principios del siglo XVII", *RIEV,* XVII, 1926, pp. 194-200.

Armendariz, Xabier, "Exvotos y ofrendas marineras en el País Vasco: estado del estudio e inventariado de materiales votivos marítimos", *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País* Vasco, 6, 2009, pp. 381-402.

Arregi Azpeitia, Gurutzi, "Estudios etnográficos de las ermitas de Gorliz y Plentzia", en E. Hormaza, *Plentzia Azterlanak - Estudios,* Ayuntamiento de la Villa de Plentzia, Bilbao, 1986, II, pp. 89-110.

ARREGI AZPEITIA, Gurutzi, "Las ermitas de Muskiz", Homenaje al Dr. José Mª. Basabe, *Cuadernos de Antropología-Etnografía,* 5, 1987a, pp. 65-86

ARREGI AZPEITIA, Gurutzi, *Ermitas de Bizkaia,* Diputación Foral de Bizkaia-Instituto Labayru, Bilbao, 1987b, I, II y III vols.

ARREGI AZPEITIA, Gurutzi, "Santuario de San Juan de Gaztelugatx", *Narria. Estudios de artes y costumbres populares*, 61-62, 1993, pp. 25-28.

ARREGI AZPEITIA, Gurutzi, *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia,* Instituto Labayru - Bilbao Bizkaia Kutxa, Bilbao, 1999.

ARRIAGA, Emiliano de, *Vuelos cortos de un chimbo,* Ediciones El Tilo, Bilbao, 1994 (1893 y 1895).

ASTUI ZARRAGA, Aingeru, "La ceremonia de la teja de Izaro", *Narria. Estudios de artes y costumbres populares*, 61-62, 1993, pp. 45-47.

BAÑALES, Goio, *Insula Maris, 1041-1887. El mundo naval de Las Encartaciones. Portugalete y el Valle de Somorrostro*, Grafilur, Bilbao, 2014.

BORES, Manuel, "Ibarrangelua", *Vida Vasca*, 2, XXV, 1948, pp. 214-215.

CAPDEVIELLE, Paul Henri., *Bermeo la sauvage,* Paris, 1920.

COMISIÓN PRO-RECONSTRUCCIÓN DE SAN JUAN, "Gaztelugatxeko Doniane", *Bermeoko Jaiak,* Bermeo, 1980, 4 p.

CORELLA, Laura G., *Historia de Vizcaya a través de la prensa desde 1860 hasta 1876, Historia General del Señorío de Bizcaya,* I (IX), Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1975.

CORELLA, Laura G., *Historia de Vizcaya a través de la prensa desde 1877 hasta 1882,* II (X), Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1976.

CORELLA, Laura G., *Historia de Vizcaya a través de la prensa desde 1883 hasta 1894,* III (XI), Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1977.

CORELLA, Laura G., *Historia de Vizcaya a través de la prensa de 1895 a 1906,* IV (XII), Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1978.

CORELLA, Laura G., *Historia de Vizcaya a través de la prensa desde 1907 hasta 1918, Historia General del Señorío de Bizcaya,* V (XIII), Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1979.

CRUZ, Hilario, *Crónicas de Pobeña,* Ayuntamiento de Muskiz, Muskiz, 1986.

DE NICOLÁS, Rafael, *Santurtzi, Sancti Georgii, Santurce. Origen, desarrollo y auge. Narraciones y Añoranzas*, Beta III Milenio, Bilbao, 2011.

DEL BUSTO Y MANDALUNIZ, Luis María, *Desde Plencia 1891-1991,* PNV, Plentzia, 1992.

DEL VALLE, Teresa (dir.), *Mujer vasca. Imagen y realidad,* Anthropos, Barcelona, 1985.

DELGADO CENDAGORTAGALARZA, Ander, *Bermeo en el siglo XX. Política y conflicto en un municipio pesquero vizcaíno (1912-1955),* Eusko Ikaskuntza, Donostia-San Sebastián, 1998.

DELMAS, *Gaztelugach con su historia y tradiciones*, Bilbao, 1888.

DICCIONARIO GEOGRÁFICO-HISTÓRICO DE ESPAÑA, Real Academia de la Historia Sección I, Imprenta de la Viuda de D. Joaquín Ibarra, Madrid, III, 1802.

DICHARRY, Eric, "Pour une anthropologie de la fête au Pays Basque", *Lapurdum,* XIV, 2010, pp. 33-53.

DUO, Gonzalo, "Trancripción de las Ordenanzas de la Cofradía de San Pedro de la Villa de Plencia", en VV. AA., *Plentzia Azterlanak - Estudios,* I, Plentziako Udala, 1985, pp. 204.

ECHEGARAI, Fernando de, "De Bilbao a Portugalete", *Programa de Festejos. Verano 1969,* Ayuntamiento de la N. Villa de Portugalete.

EGIBAR URRUTIA Lartaun de, *Bakio. Derecho municipal y organización local. La anteiglesia bizkaina histórica,* Ayuntamiento de Bakio, Bilbao, 2006.

EGIN AYLLU (colectivo), *Las vecindades vitorianas. Una experiencia histórica de comunidad popular preñada de futuro*, Ned Ediciones, Barcelona, 2014.

ERKOREKA, Anton, "Prácticas de medicina popular en santuarios del área de Bermeo", *Etniker*, maiatza, 1981, pp. 83-101.

ERKOREKA, Anton, "El culto a San Juan Degollado y Gaztelugatxe", *Bermeoko Jai Agerketa,* 1991, pp. 129-133.

ERKOREKA, Anton, *Izaro. Historia y Tradiciones*, Doniene Bilduma, Bilbao, 1997.

ERKOREKA, Anton, *Doniene - San Juan de Gaztelugatx*, Doniene Santutegiko Zaintzaile Taldea, Bermeo, 1999.

ERKOREKA, Anton, *Etnografía de Bermeo,* Doniene Bilduma, Bilbao, 2003.

ERKOREKA GERVASIO, Josu Iñaki "Bermeoko santutegitxoaren zerrenda", *Bermeo Aldizkaria,* 2, 1982, pp. 351-376.

ERKOREKA GERVASIO, Josu Iñaki, *Análisis histórico-institucional de las cofradías de mareantes del País Vasco,* Gobierno Vasco, Vitoria-Gasteiz, 1991.

ERKOREKA GERVASIO, Josu Iñaki, "San Joan lepamoztuaren jaian - Blog de Josu Erkoreka", http://josuerkoreka.com/2010/08/29/san-joan-lepamoztuaren-jaian/

ETXABE, Alfredo de, *El Bilbao del Maestro Valle visto desde la Coral (Cuadros de la vida bilbaína),* Editorial Vasca, Bilbao, 1920.

FELIU CORCUERA, Alfredo, "Carnaval de Mundaca", *Tradiciones y costumbres del País Vasco,* Kriselu, Donostia-San Sebastián, 1987, I, pp. 131-139.

GAGO, Eleuterio, *Cien historias... de la historia de* Sestao, Autor, Sestao, III, 1995.

GAMARRA, Garikoitz, "Bilbao mutante. Ciudad, ideología y fiesta", en A. Larrea (coord.), *Euskal Hiria,* Ex] Liburuak, Bilbao, 2012, pp. 273-321.

GARCÍA PILÁN, Pedro, *Tradición en la modernidad avanzada: la Semana Santa Marinera de Valencia,* Museu Valencià d´Etnologia, Diputació de València, Valencia, 2010.

GOICOECHEA, Néstor de, "San Juan de Gaztelugaitz", *Vida Vasca*, XXXVI, 1959, p. 243.

GOMARÍN GUIRADO, Fernando, HAYA MARTÍNEZ, Juan, *Juicio en el Fondo del Mar o la singularidad de un carnaval marinero en Santoña (Cantabria),* Autores, Santander, 1986.

GORTAZAR, Juan Carlos, *Bilbao a mediados del siglo XIX según un epistolario de la época.* Librería Arturo, Bilbao, 1966 (1920).

HERNÁNDEZ MARTÍ, Gil-Manuel, "El patrimonio en la fiesta: una expresión reflexiva de la cultura globalizada", Comunicación al *VII Congreso Español de Sociología. Salamanca, 20, 21 y 22 de septiembre de 2001*, 2001, pp. 1-20.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Espacio y fiesta en el País Vasco", *Lurralde. Investigación y Espacio,* INGEBA, Donostia - San Sebastián, 1982, pp. 91-119. Revisado en J. I. Homobono, *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la glocalización,* Límite, Santander, 2009, pp. 11-40.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Aisiaren alderdi sozialak. El ocio en la sociedad vasca", en J. Intxausti (dir.), *Euskal Herria. Realidad y proyecto,* Caja Laboral Popular, Donostia - San Sebastián, 1985, pp. 225-285 y 565-566.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín de Bermeo", *Bermeo. Udalerri eta itsasoko gaiei buruzko aldizkaria*, 6, 1986-1987, pp. 301-392.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze/Placencia de las Armas", *Kobie. Serie Antropología Cultural,* 1989a, 3, pp. 7-51.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra,* 1989 b, 54, pp. 407-452.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Fiestas y rituales públicos intermuni-cipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)", *Cuadernos de Historia-Geografía*, 15, 1990b, pp. 271-300.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco", en C. Lisón Tolosana (comp.), *Antropolo-gía de los Pueblos del Norte de España*, Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Cantabria, 1991, pp. 83-114. También en *Antropología Social*, 0, pp. 83-114.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale (II): Santa Katalina en Mundaka, San Andrés en Castro Urdiales y otras", *Bermeo. Udalerri eta itsasoko gaiei buruzko aldizkaria,* 9, 1992-93, pp.117-180.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio (dir.), *Conservas de pescado y litografía en el litoral cantábrico,* FEVE, Madrid, 1993.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaína (siglos XIX y XX)", en J. I. Homobono (dir.), *La cuenca minera vizcaína Trabajo, patrimonio y cultura popular*, FEVE, Madrid, 1994a, pp. 119-164.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Grupos y asociaciones amicales. La sociabilidad en Euskal Herria", *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 1994b, 8, pp. 231-253.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Fiestas en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 17 (monográfico), *Comunidades pesqueras*, 1997, pp. 61-100.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular y culto cívico en torno a sus romerías", en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura*, Junta de Andalucía, Fundación Machado, Sevilla, 1999, II, pp. 89-102.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Adaptando tradiciones y recons-truyendo identidades. La comensalidad festiva en el ámbito pesquero vasco-cantábrico", en M. Gracia Arnaiz (coord.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Ariel, Barcelona, 2002, pp. 179-208.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Margen Izquierda y Zona Minera: un territorio metropolitano como escenario del cambio social", *Kobie. Serie Antropología Cultural*, 10, 2001-2003, pp. 91-104.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales", en R. Jimeno, J. I. Homobono (eds. lits.), *Fiestas, rituales e identidades,* 26 (monográfico) de *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía,* 2004b, pp. 481-521.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Mujeres y fiestas de calle en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas", en J. I. Homobono, *Fiesta, sociabilidad e identidades. Cronotopos de la glocalización,* Límite - La Ortiga, Santander, 2009a, pp. 121-138.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Las nuevas fiestas y su significación: de lo local a lo transnacional", en J. I. Homobono, *Fiesta, sociabilidad e identidades. Cronotopos de la glocalización,* Límite/La Ortiga, Santander, 2009b, pp. 207-233.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Las nuevas fiestas, cronotopos de la glocalización. De la casuística vasca a la europea", en A. M. Nogués y F. Checa, *La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez*, Signatura, Sevilla, 2011, pp. 393- 418.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Dimensiones nacionalitarias de las fiestas populares: lugares, símbolos y rituales políticos en las romerías vascas", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía,* 35, 2012, pp. 43-95.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Santa Eufemia de Aulesti (Bizkaia). Romerías en la cumbre de Urregarai", *Kobie. Serie Antropología cultural*, 16, 2012b, pp. 63-94.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Fiestas populares y apropiación de los espacios públicos en Bilbao", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía,* 36, 2013a, pp. 145-168.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Continuidades y (re)invenciones festivas. De la cofradía vecinal a la puesta en valor patrimonial: San Justo, su romería y su *karobi* (Zeanuri, Bizkaia)", *Kobie. Serie Antropología Cultural*, 17, 2013b, pp. 91-114.

HORMAZA, José Mª de, "Algunos usos y costumbres religiosos desaparecidos en Plencia", en VV. AA., *Plentzia Azterlanak - Estudios,* I, Plentziako Udala, 1985 a, pp. 31-36.

HORMAZA, José Mª, "Aproximación al estudio de Andra Mari", en VV. AA., *Plentzia Azterlanak - Estudios,* I, Plentziako Udala, 1985 b, pp. 35-44.

HORMAZA, José Mª de, "Algo de etnografía plenciana", en VV. AA., *Plentzia Azterlanak - Estudios,* I, Plentziako Udala, 1985 c, pp. 43-50.

HORMAZA, José Mª, "Apuntes etnohistóricos de Plentzia (y II), en VV. AA., *Plentzia Azterlanak - Estudios*, II, Plentziako Udala, 1986 a, pp. 15-88.

HORMAZA, José Mª, "Documentum II. Los derechos de la villa de Plencia en Andramari-aspi, Returetas é Yturriguichi, y privilegios de los chacolíes en estos términos", en VV. AA., *Plentzia Azterlanaknak - Estudios,* II, Plentziako Udala, 1986 b, pp. 246-252.

ITURRIZA, J. R., *Historia General de Vizcaya y Epítome de Las Encartaciones,* Diputación Foral, Bilbao, 1938.

LABAYRU, Estanislao Jaime de, *Historia General del Señorío de Bizcaya,* Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, I, 1967 (1895).

LABAYRU, Estanislao Jaime de, *Historia General del Señorío de Bizcaya,* Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, III, Bilbao, 1968 (1899).

LABAYRU, Estanislao Jaime de, *Historia General del Señorío de Bizcaya*, Biblioteca de La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1972, VIII.

LARRINAGA, Juan Ruiz de, "Historia de la Provincia. Izaro. La porciúncula de nuestra Cantabria Observante", *Cantabria Franciscana, 9,* 1951, pp. 104-110.

LÓPEZ ROMO, Raúl, "Bilbao era una fiesta. La *Aste Nagusia* de 1978: cultura popular en la transición política", en J. Mª. Ortiz de Ortuño, A. Rivera, J. Ugarte (eds.), *Movimientos sociales en la España contemporánea,* Abada, Madrid, 2008, pp. 1105-1120.

MONTESINO, Antonio, *La Virgen del Carmen de Revilla de Camargo. Un estudio antropológico sobre religiosidad popular en Cantabria,* Editorial Límite, Santander, 1992.

MONTESINO, Antonio, "Los pescadores santanderinos. Cultura del trabajo, ritos, símbolos y religiosidad", en A. Montesino, M. Roscales, *Rezar, cantar, comer y bailar. Rito, religión, símbolo y proceso social,* Editorial Límite, Santander, 2004, pp. 17-40.

ORDENANZAS DE LA M.N. VILLA DE BERMEO. Aprobadas por el Rey D. Fernando VI en 1754, *Bermeo Aldizkaria,* 1, 1981.

ORTEGA VALCARCEL, José, *Gentes de Mar en Cantabria,* Banco de Santander, Santander, 1996.

ORUETA, José de, *Memorias de un bilbaino. 1870 a 1900,* Biblioteca Vascongada de los Amigos del País, San Sebastián, 1952 (1929).

OTZARRI, "Gastelugatxe", *Euzkerea,* VI Zenbakija, 1929, p. 109.

OTZARRI, "La fiesta de Matale Deuna", *Euzkerea,* VII Zenbakija, 1929, p. 136.

PÉREZ TRIMIÑO, "Virgen de la Guía", *Fiestas de la Virgen de la Guía 1 de julio 2015.*

RÍO, Bernard, Sur les chemins des pardons et pèlerinages en Bretagne, Le Passeur, Paris, 2015.

RODRÍGUEZ SANTAMARÍA, Benigno, *Los pescadores del Norte y Noroeste de España. Su vida social y particular por provincias,* Imprenta Alemana, Madrid, 1916.

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, "La práctica de la pesca de artes menores en Santurtzi: una introducción a la antropología marítima", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía,* 15, 1997, pp. 39-57.

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, *Lemanes, sardineras y pescadores. Realidades marítimas en perspectiva antropológica,* Editorial Grafema, Barcelona, 2006.

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, *La vida arrantzale en Santurtzi. Cambios económicos y socioculturales entre los pescadores de bajura (ss. XIX y XX),* Ediciones Beta III Milenio, Bilbao, 2010a (1997).

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, "Expresiones de maritimidad a través del patrimonio. Imágenes e iconos para la identidad y el comercio en el ámbito pesquero de Santurtzi (Bizkaia)", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 2010b, pp. 117-136.

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, *Antropología y maritimidad. Entramados y constructos patrimoniales en el Abra y Ría de Bilbao,* Museo Marítimo Ría de Bilbao - Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa, Bilbao, 2014a.

SAAVEDRA, César, *Origen, vida y costumbres de la Noble Villa de Portugalete,* Autor, Bilbao, 1967.

TRINDADE, José María, *A Nazaré dos pescadores. Identidade e transformaçao de uma comunidade marítima*, Ediçoes Colibri, Instituto Politécnico de Leiria, Leiria, 2009.

TRINDADE, José Maria, "Nazaré: a metamorfose de uma comunidade piscatória", en R. Vieira y F. Magalhães (orgs.), *Património e identidade*, Profediçoes, Oporto, 2009, pp. 85-98.

UETENA TALDEAK, "Bermeoko arrantzaleen ohiturak, sineskerak eta sineskeriak", *Bermeo Udalerri eta itsasoko gaiei buruzko aldizkaria,* 1, 1982, pp. 307-324.

URIBE, Angel, *La provincia franciscana de Cantabria. I El franciscanismo vasco-cántabro desde sus orígenes hasta el año 1551,* Aranzazu, Gipuzkoa, 1988.

URTIAGA, Jenaro (a) *Sodupe, Monólogos de una sardinera santurzana,* Autor, Portugalete, 1978.

VV.AA. *La Enciclopedia Emblemática. Arquitectura Naval Vasca. Historia Marítima,* Etor-Ostoa, Lasarte-Oria (Gipuzkoa), 2010, pp. 155-165.

VV.AA. *Portugalete en las dos primeras décadas del siglo XX*, Fundación El Abra, Portugalete, 2013.

YRADI, Juan Ángel, *Bermeo antiguo y moderno descrito y pintado en lo más bello por D... Año 1844,* Bermeoko Udalaren Argitarapenak, Bermeo, 1983.

ZABALA ALLICA, Cirilo, *Atalaya Histórica de la M. N. y M. L. Villa de Bermeo,* Junta de Cultura de Vizcaya, Bilbao-Bermeo, 1964.

ZABALA ETA OTZAMIZ-TREMOYA, A., *Historia de Bermeo,* Impr. Víctor de Gaubeca, Bermeo, II, 1931.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS GENERALES

AGIER, Michel. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête,* Parenthèses, IRD, Marseille, 2000.

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

AGUDO TORRICO, Juan, "Patrimónios e discursos identitários", en E. Peralta, M. Anico (orgs.), *Patrimónios e Identidades. Ficçoes Contemporâneas,* Celta Editora, Oeiras (Portugal), 2006, pp. 21-34.

AGUDO TORRICO, Juan, "Patrimonio etnológico e identidades", *Revista Andaluza de Antropología,* 2, 2012, pp. 3-24.

AMAND, Rudy, *Socio-anthropologie des marins pêcheurs*, L´Harmattan, Paris, 2011.

AMIROU, Rachid, *L´imaginaire touristique,* CNRS Éditions, Paris, 2012.

ANICO, Marta, PERALTA, Elsa, "A activaçao turístico-patrimonial: uma análise dialógica", en A. Santana, Ll. Prats (coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación,* FAAEE - ASANA, Sevilla, 2005, pp. 9-25.

ARIÑO, Antonio (coord.) "La utopía de Dionisios. Las transformaciones de la fiestas en la modernidad avanzada", *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11 (monográfico), 1996a.

ARIÑO, Antonio, "Tiempo, identidad y ritual", en J. Beriain, P. Lanceros (com-ps.), *Identidades culturales,* Universidad de Deusto, Bilbao, 1996 b, pp. 153-176.

ARIZPE, Lourdes, "El patrimonio cultural intangible en un mundo interactivo", en *Memorias Patrimonio Intangible. Resonancia de nuestras tradiciones,* ICOM, CONACULTA-INAH, Fundación Televisa, México, 2006.

BAKTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento,* Barral, Barcelona, 1971 (1965).

BALL, Stephen, "Self-doubt and soft data: social and technical trajectoires in ethnographic fieldwork", *Qualitative Studies in Education,* vol.3, 2, 1990, pp. 151-171.

BALLARÍN DOMINGO, Pilar, MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida (eds.), *Del patio a la plaza. Las mujeres en las sociedades mediterráneas,* Universidad de Granada, Granada, 1995.

BARRERA, Andrés, *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social,* Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1985.

BELLAH, R. N., "Civil Religion in America", *Religion in America.* 1968, pp. 8-23.

BESSETTE, Jean-Michele, *Être socioanthropologue aujourd'hui?,* L'Harmattan, Paris, 2014.

BIDART, Claire, "Sociabilités, quelques variables", *Revue Française de sociologie,* XXIX, 1988, pp. 621-648.

BOISSEVAIN, Jeremy (ed.), *Revitalizing European Rituals,* Routledge, Londres, 1992.

BORJA, Jordi, "Espacio público, jóvenes y derecho a la ciudad", en J. Trilla (coord.), *Jóvenes y espacio público. Del estigma a la indignación,* Bellaterra, Barcelona, 2011, pp. 69-90.

BOZON, Michel, *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province. La mise en scène des différences,* Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1984.

BOUCHENAKI, Mounir (ed.), *Patrimonio inmaterial* (monográfico), *Museum International*, 221-222, UNESCO, 2004.

BOUVIER, Pierre, *De la socioanthropologie,* Éditions Galilée, Paris, 2011.

BRANDES, Stanley, "La comida ceremonial en Tzintzuntzan", en M. Gutiérrez (comp.), *Alimentación iberoamericana. Símbolos y significados,* Instituto Indigenista Interamericano, México, 1988, pp. 43-60.

BRÉTON, F., "Patrimoines maritimes ou cultures maritimes", *Anthropologie Maritime*, Centre d´Ethno-technologie en milieux aquatiques, 5, 1995, p. 5.

BRODZIAK, Sylvie, CATELLIN, Sylvie (coords.), *Le patrimoine en bouche, nouveaux appétits, nouvelles mythologies,* L´Harmattan, Paris, 2016.

BURKE, Peter, *Sociología e historia,* Alianza Editorial, Madrid, 1987.

CABRAL, Clara Bertrand, *Património Cultural Imaterial. Convenção da Unesco e Seus Contextos,* 70, Lisboa, 2011.

CAMILLERI, C., "La culture et l´identité culturelle: champ nationnel et devenir", en C. Camilleri et M. Cohen-Emerique, *Chocs des cultures; Concepts et Enjeux Pratiques*, L´Harmattan, Paris, 1989.

CARVALHO, Aline V., FUNARI, Pedro Paulo A., "Memoria y patrimonio: diversidades e identidades", *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología,* 14, 2012, pp. 99-111.

CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen, "Las fiestas patronales como ritual para la reproducción de en identidades", en M. Oliver (coord.), *Jornadas de Antropología de las fiestas "Identidad, Mercado y Poder",* M&C Publicidad, Villena, Alicante, 1999, pp. 155-180.

CAZENEUVE, Jean, *Sociología del rito,* Amorrortu, Buenos Aires, 1972 (1971).

CHERUBINI, Bernard, *Localisme, fêtes et identités. Une traversée ethno-festive de la Mauricie (Québec),* Université de la Réunion - Éditions L´Harmattan, Paris, 1994.

COHEN, Anthony P., "Belonging: the experience of culture", en A. Cohen (ed.), *Belonging, Identity and Social Organization in British Rural Cultures,* Manchester University Press, Manchester, 1982, pp. 1-17.

COHEN, Anthony P., *The Symbolic Construction of Community,* Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications, Chichester, London, New York: 1985.

COMBA, Rinaldo, "Sopravvivenze, reinvenzioni e metamorfosi dei riti tradizionali della Settimana Santa nel Cuneese", en L. Bonato (coord.), *Festa viva. Continuitá, mutamento, innovazione,* Omega Edizioni, Turín, 2005, pp. 111-123.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús, *Antropología de la alimentación,* Eudema, Madrid, 1993.

CORBEAU, Jean-Pierre, "Rituels alimentaires et mutations sociales", *Cahiers Internationaux de Sociologie,* XCII, 1992, pp. 101-120.

CORBIN, A., *Le territoire du vide, l´occident et le désir de rivage 1750-1840.* Aubier, Paris, 1988.

COSTA, Antero, *Alimentaçao. Património cultural imaterial. Saber valorizar e preservar a nossa gastronomía,* Chiado Editora, Lisboa, 2014.

CROZAT, Dominique, FOURNIER, S., "De la Fête aux loisirs: événement, marchandisation et invention des lieux", *Annales de Géographie,* 643, pp. 307-328.

CUCÓ GINER, Josepa, *La amistad. Perspectiva antropológica,* Icaria, Barcelona, 1995.

DALISSON, Rémi, *Célébrer la nation. Les fêtes nationales en France de 1789 à nos jours,* Nouveau Monde Éditions, Paris, 2009.

DA MATTA, Roberto, "Notas sobre el simbolismo de la comida en Brasil", en M. Gutiérrez (comp.), *Alimentación iberoamericana. Símbolos y significados,* Instituto Indigenista Interamericano, México, 1988, pp. 159-174.

DA MATTA, Roberto, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño,* Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2002 (1997).

DELGADO, Manuel, *El espacio público como ideología,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011.

DELGADO, Manuel (coord.), *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l´espai públic a Barcelona (1951-2000),* Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2003.

DE MANUEL, Pere, "Los valores intangibles del patrimonio, el patrimonio intangible", *es.slideshare.net/Ancxjo/valores-intangibles-del-patrimonio*

DÍAZ SALAZAR, Rafael, GINER, Salvador, VELASCO, Fernando (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

DI MÉO, Guy (dir.), *La géographie en fêtes,* Editions OPHRYS, Gap, Paris, 2001.

DURKHEIM, Émile, *Las formas elenentales de la vida* religiosa, Akal Ed., Madrid, 1982 (1912).

FENTRESS, James, WICKMAN, Chris, *Memoria social,* Universitat de València, Valencia, 2003.

FERREIRA, Luiz Felipe, "O lugar festivo. A festa como essência espaço-temporal do lugar", *Espaço e cultura*, 15, 2003, www.e-publicacoes.uerj.br

FEUILLET, Michel, *Le carnaval*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1991.

FLORIDO DEL CORRAL, David, "Cultura despatrimonializada e invención patrimonialista", en E. Carbonell, J. L. Alegret (eds.), *La patrimonialitzacio de la cultura marítima,* ICRPC, Barcelona, 2012, pp. 133-146.

FOURNIER, Laurent Sébastien, "Le patrimoine, un indicateur de modernité. Â propos de quelques fêtes en Provence", *Ethnologie française,* XXXVII, 2, 2004, pp. 717-724.

FOURNIER, Laurent Sébastien, *La fête en heritage. Enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale,* Université de Provence, Aix-en-Provence, 2005.

FOURNIER, Laurent Sébastien, "La fête thématique, nouveau visage de la fête locale en Provence (France)", *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 38, 2, 2007, pp. 165-174.

FOURNIER, Laurent Sébastien, "Gestes rituels et festifs en Provence. Mouvements corporels et patrimoine inmatériel", en L. S. Fournier *et al*. (dirs.), *La fête au présent. Mutations des fêtes au sein des loisirs*, L´Harmattan, Paris, 2009, pp. 251-271.

FOURNIER, Laurent Sébastien, "Fête traditionnelle et fête patrimoniale: rires, danses et jeux dans les villages provençaux", 2011, pp. 167-181.

FOURNIER, Laurent Sébastien, "La Tarasque métamorphosée", en Ch. Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel,* Éditions de la Maison des sciences de l´homme, Paris, 2011, pp. 149-166.

FRIBOURG, Jeanine, "Commensalité festive en Espagne", *Eurasie,* 1, 1990, pp. 78-93.

FRIBOURG, Jeanine, "Fêtes et cuisine en Espagne", en M.-C. Bataille-Benguigui, F. Cousin (comps.), *Cuisines, reflets des Sociétés,* 1996, pp. 349-358.

FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, POTEUR, J. C., "Les *romérages* en Provence Orientale au XVIIe siècle: expression d´une culture populaire", *Le Monde Alpin et Rhodanien,* 1968, pp. 163-193.

GARCÍA GARCÍA, José Luis, "Discursos y fronteras: límites físicos, límites sociales y límites mentales", en X. M. González Reboredo y X. A. Fernández de Rota (coords.), *Lindeiros da Galeguidade I*, *Simposio de Antropoloxía,* Consello da Cultura Galega, A Coruña, 1991 a, I, pp. 55-65.

GARCÍA GARCÍA, José Luis *et al*., *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1991 b.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas,* Gedisa, México, 1987.

GEISTDOERFER, Aliette, "Faire vivre et faire connaître les marins pêcheurs", prólogo a J. A. Rubio-Ardanaz, "Antropología y maritimidad...", *op. cit*. 2012, pp. 21-24.

GERALDES, Alice, "A muller de Caxinas", en VV.AA., *Estudos en homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira,* Centro de Estudos de Etnologia, INC, Lisboa, 1989, pp. 203-218.

GINER, Salvador, "La religión civil", en R. Díaz-Salazar *et al.* (eds.), *Formas modernas de religión,* Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 129-171.

GODINHO, Paula, "Contextos de memoria, lugares dessubstanciados e re-significaçao do pasado. A fronteira como amenidade, insignia e patrimonio", en P. Godinho (coord.), *Usos da memoria e práticas do patrimonio,* Colibrí, Lisboa, 2012.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro, "Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas", en P. Cordoba, J.-P. Étienvre, *La fiesta, la ceremonia, el rito,* Universidad de Granada - Casa de Velázquez, Granada, 1990, pp. 51-62.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro, *Religión popular y mesianismo: análisis de cultura andaluza,* Universidad de Granada, Granada, 1991.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José A., *El malestar en la cultura patrimonial. La otra memoria,* Barcelona, Anthropos, 2012.

GONZÁLEZ, Sara, QUEROL, María Á., *El patrimonio inmaterial*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2014.

GONZÁLEZ TURMO, Isabel, "Rituales alimenticios y ocasiones festivas", *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional,* 8 y 9, 1992, pp. 39-53 y 63-80.

GONZÁLEZ TURMO, *Comida de rico, comida de pobre: los hábitos alimentarios en el occidente andaluz (siglo XX)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.

GOODY, Jack, *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada,* Gedisa, Barcelona, 1995 (1982).

GRIMES, Ronald L., *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe. Nuevo México,* Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1981 (1976).

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, "Una versión antropológica del carnaval", en J. Huerta (ed.), *Formas carnavalescas en el arte y en la literatura,* Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989, pp. 33-59.

HALBWACHS, Maurice, *La memoria colectiva,* Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2004 (1950).

HALL, Stuart, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", en A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System,* Macmillan, Londres, 1991.

HÉLIAS, Pierre-Jakez, MARKALE, Jean, *La sagesse de la terre: petite anthologie des croyances populaires,* Payot, Paris, 2010 (1978).

HERNÀNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel, "La festa com a condensador patrimonial i recurs turistic", *Revista d´Estudis Fallers. Quaderns d´investigació social de la festa,* 6, 2001, pp. 50-69.

HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel *et al*., *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad,* Tirant lo Blanch, Valencia, 2005.

HERRERO LÓPEZ, Nieves, "El lenguaje de la fiesta como patrimonio cultural", en M. Oliver (coord.), *III Jornadas de Antropología de las fiestas. Antropología de la fiesta,* Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert e Institución Ferial Alicantina, Alicante, 2001, pp. 209-221.

HERTZ, Robert, "Saint Besse, étude d'un culte alpestre", *Revue de l'histoire des religions,* 67 (1913), pp. 115-177. Reed, en R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore,* P.U.F., Paris, 1970, pp. 110-160.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Fiesta, tradición e identidad local", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 1990 a, 55, pp. 43-58.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "De la taberna al *pub*. Espacios y expresiones de sociabilidad ", en VV.AA., *Estudios de la Facultad de Ciencias Sociales en homenaje al profesor Iñaki Domínguez,* Universidad del País Vasco- Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao, 2000, pp. 249-290.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades", en R. Jimeno, J. I. Homobono (eds. lits.), *Fiestas, rituales e identidades* (monográfico), *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía,* 26, 2004, pp. 23-76.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización", en J. I. Homobono Martínez, R. Jimeno Aranguren (eds. lits.), *Formas de religiosidad e identidades* (monográfico), *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 28, 2006, pp. 27-54.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "El patrimonio industrial y sus activaciones: turismo, museos, ecomuseos y reutilización", *Kobie. Antropología Cultural*, 12, 2007, pp. 5-33.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Del patrimonio cultural al industrial: una mirada socioantropológica", en X. Pereiro, S. Prado, H. Takenaka (coords.) *Patrimonios culturales: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas,* Ankulegi Antropologia Elkartea, Donostia-San Sebastián, 2008, pp. 57-74.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio, "Patrimonio marítimo y maritimidad. Su significado en la era de la glocalización", *Kobie. Serie Antropología Cultural,* 18, 2014, pp. 35-66.

ISNART, Cyril, "Fêtes et religión locale dans l´Europe contemporaine", en G. Boëts, C. Wulf (coords.), *Hermés, cognition, communication, politique*, 43 (*Rituels*), 2005, pp. 59-67.

ISNART, Cyril, "Le pèlerinage de village. Propositions pour un étude comparative", en L. S. Fournier (dir.), *La fête de village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine*, L´Harmattan, Paris, 2011, pp. 183-197.

JUAN, Salvador, *La Escuela Francesa de Socioantropología,* Universitat de València, València, 2013.

KELLER, Suzanne, *El vecindario urbano. Una perspectiva sociológica,* Siglo XXI, Madrid, 1975 (1968).

LACARRIEU, Mónica, "¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión", *Boletín Gestión Cultural,* 17, 2008, p. 26, www.gestioncultural.org/boletin/2008/bgc17.MLacarrieu.pdf

LAGEISTE, J., "L´identité touristique des littoraux", *6èmes Rencontres de Mâçon "Tourismes et territoire",* 13, 14 et 15 septembre, Pré-actes, 2007.

LAHLOU, Saadi, *Penser manger. Alimentation et répresentations sociales,* P.U.F., Paris, 1998.

LASÉN DÍAZ, Amparo, "Les formes temporelles de l´effervescence sociale", *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales,* 46, 1994, pp. 373-378.

LEACH, Edmon R., "Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo". En: *Replanteamiento de la antropología.* Barcelona: Seix Barral, 1972 (1961), pp. 192-211.

LEACH, Edmon R., *Sistemas políticos de la Alta Birmania,* Anagrama, Barcelona, 1976a.

LEACH, Edmon R., "Ritual", en Shils, D. (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales.* Aguilar, Madrid, 1976 b, IX, pp. 383-388.

LE DEM, Annie, "La fête maritime contemporaine, moyen de transmission des héritages maritimes", en F. Péron (dir.), *Le Patrimoine maritime*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2002, pp. 507-513.

LEMÉNOREL, Alain (comp.), *La rue, lieu de sociabilité? Rencontres de la rue. Actes du colloque de Rouen,* 16-19 novembre, 1994, Université de Rouen, Rouen, 1997.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Antropología cultural de Galicia,* Akal, Madrid, 1979.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, "Aragón festivo (La fiesta como estrategia simbólica)", *Antropología social y hermeneútica,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983, pp. 43-83.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, "Aspectos del *ethos* y *pathos* de la comunidad rural. I", *Antropología social: reflexiones incidentales,* Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI de España, Madrid, 1986 (1976), pp. 1-24.

LOURAU, Julie, *Fêtes populaires et carnaval. Le commerce de rue en temps de fête à Salvador de Bahia,* L´Harmattan, Paris, 2016.

LUKES, Steven, "Political Ritual and Social Integration", *Sociology*, IX, 2, 1975, pp. 289-308.

MAFFESOLI, Michel, *El tiempo de las tribus,* Icaria Editorial, Barcelona, 1990 (1988).

MARIE, G., PÉRON, "Le patrimoine maritime bâti des littoraux: élément majeur d´identité et de reconstruction culturelle et sociale des territoires côtiers d´aujourd´hui", *Festival International de Géographie,* Saint-Dié-des-Vosges, 2009.

MARCOS ARÉVALO, Javier, "El Carnaval y los Carnavales en Extremadura: la transgresión ritualizada", en J. Marcos Arévalo (ed.), *Los Carnavales en Extremadura (Entre la fiesta y el espectáculo),* Caja de Ahorros de Extremadura, Badajoz, 1998, pp. 13-40.

MARCOS ARÉVALO, Javier, "La religiosidad y el fenómeno votivo en Extremadura. El caso de la Virgen de Soterraño (Barcarrota)", en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y Cultura,* Junta de Andalucía, Fundación Machado, 1999, 2, pp. 51-60.

MARCOS ARÉVALO, Javier, "La tradición, el patrimonio y la identidad", *Revista de Estudios Extremeños*, 60(3), 2004, pp. 925-956.

MARCOS ARÉVALO, Javier, *Objetos, Sujetos e Ideas (Bienes Etnológicos y Memoria Social)*, Ayuntamiento, Badajoz, 2008.

MARCOS ARÉVALO, Javier, "El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales", *Gazeta de Antropología,* 26(1), 2010, http://hdl.handle.net/10481/6799

MARDONES, José Mª, *Para comprender las nuevas formas de religión,* Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994.

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

MARTÍ, Josep (ed.), *Fiesta y ciudad: pluriculturalidad e integración,* CSIC, Madrid, 2008.

MASSENZIO, Marcello, *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde,* Éditions de l´École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1999 (1994).

MEDINA, F. Xavier, "El comer como instrumento. Alimentación e identidad entre los emigrantes vascos", *Revista de Dialectología y tradiciones populares,* LII, 1, 1997, pp. 205-216.

MILLÁN, Amado, "Identité collective et innovation alimentaire", *Information sur les sciences sociales,* 30, 1991, pp. 739-755.

MORENO, Isidoro, "El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación", en M. Luna (coord.), *Grupos para el ritual festivo,* Editora Regional de Murcia, Murcia, 1989, pp. 15-21.

MORENO, Isidoro, "Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidad en Andalucía", P. Cordoba, J. P. Étienvre (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito. Coloquio Internacional,* Casa de Velázquez, Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. 91-103.

MORENO, Isidoro, "Antropología de las fiestas andaluzas: simbolismo e identidad cultural", *Andalucía: identidad y cultura (Estudios de antropología andaluza),* Agora, Málaga, 1993, pp. 69-84.

MORIN, Cindy, "L´indissociabilité des biens matériels et des ressources immatérielles dans la mise en valeur su patrimoine autochtone *in situ* au Canada", en M.-B. Fourcade (dir.), *Patrimoine et patrimonialisation. Entre le máteriel et l´immatériel,* Les Presses de l´Université Laval, 2007, pp. 145-159.

MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel, *Arquitectura, urbanismo y paisaje en los santuarios españoles*, Gea Patrimonio, Madrid, 2010.

NAVAJAS CORRAL, Óscar, "El valor intangible del Patrimonio", *Boletín Gestión Cultural,* 17, 2008, p. 7, www.gestioncultural.org./boletin/2008/bgc17-ONavajas.pdf

NORA, Pierre, "Memoria colectiva", en J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel, *La nueva historia*, Mensajero, Bilbao, 1988 (1978), pp. 454-458.

ORIOL, Michel, "L´effet Antéee ou les paradoxes de l´identité symbolique", *Peuples Méditerranées/Mediterranean Peoples*, juil-sept., 1983, pp. 45-59.

ORTIZ GARCÍA, Carmen, "Comida e identidad: cocina nacional y cocinas regionales en España", en VV.AA., *Alimentación y cultura. Actas del Congreso Internacional, 1998. Museo Nacional de Antropología,* La Val de Onsera, Angües (Huesca), 1999, II, pp. 301-324.

PERALTA, Elsa, "Memória do mar: patrimonio marítimo e (re)imaginaçao identitária na construçao do *local*", en E. Peralta, M. Anico (orgs.), *Patrimónios e Identidades. Ficçoes Contemporáneas,* Celta Editora, Oeiras (Portugal), 2006, pp. 75-84.

PERALTA, Elsa, *A Memória do Mar. Património, Tradiçao e (Re)imaginaçao Identitária na Contemporaneidade,* Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Lisboa, 2008a.

PERALTA, Elsa, "O *Mar* como Património: Consideraçoes acerca da identidade nacional portuguesa", en F. Oneto Nunes (coord.), *Culturas Marítimas em Portugal*, Âncora Editora, Lisboa, 2008b, pp. 71-91.

PERALTA, Elsa, ANICO, Marta (orgs.), *Patrimónios e Identidades. Ficçoes Contemporâneas*, Celta Editora, Oeiras (Portugal), 2006.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso, *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco,* Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, Madrid, 1984.

PÉREZ VILARIÑO, José, "Formas complejas de vida religiosa", en J. Pérez Vilariño (ed.), *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*, C. I. S., Madrid, 2004, pp. 127-153.

PÉRON, Françoise, "De la maritimité", en F. Péron et J. Rieucau (dirs.), *La maritimité aujourd´hui,* L´Harmattan, 1996, pp. 13-27.

PÉRON, Françoise, "Avant propos", "Introduction: Le patrimoine maritime sur les façades de l´Union européenne", et "Les patrimoines maritimes, quelles originalités communes?", en F. Péron (dir.), *Le patrimoine maritime. Construir, transmettre, utiliser, symboliser les héritages maritimes européens*, Presses Universitaires de Rennnes, Rennes, 2002a, pp. 9-39.

PÉRON, Françoise, "Patrimonio y paisajes del litoral", *Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País* Vasco, 6, 2009 (2004), pp. 33-40.

PÉRON, Françoise, GUILLAUME, Marie, "Les logiques de construction du patrimoine maritime culturel. De l'emergence d´un concept à sa prise en compte dans les politiques territoriales", en L. S. Fournier, D. Crozat, C. Bernié-Boissard, C. Chastagner (dirs.), *Patrimoine et désirs d´identité.* L´Harmattan, Paris, 2012, pp. 103-116.

PITT-RIVERS, Julian, "La identidad local a través de la fiesta", *Revista de Occidente,* 38 - 39 (julio-agosto), 1984, pp. 17-35.

PITT-RIVERS, Julian, "La revanche du rituel dans l´Europe contemporaine", *Les Temps Modernes,* 488, 1987, pp. 50-74.

PRAT, Joan, CONTRERAS, Jesús, *Les festes populars*, La llar del llibre, Barcelona, 1984.

PRAT CARÓS, Joan, "Aspectos simbólicos de las fiestas", en H. M. Velasco (coord.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España,* Tres-Catorce-Decisiete, Madrid, 1982, p. 151-168.

PRAT I CARÓS, Joan, "Los santuarios marianos en Cataluña : una aproximación desde la etnografía", en C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó, S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular III*, Fundación Machado, Editorial Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 211-252.

PRATS, Llorenç, SANTANA, Agustín, "Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones", en A. Santana, Ll. Prats (coords.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación, X Congreso de Antropología,* FAAEE, Sevilla, 2005, pp. 9-25.

RAMOS TORRE, Ramón (1989-1990): "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 49, 1990, pp. 77-102.

RIEUCAU, Jean, "Sociétés maritimes et sociétés littorales: quelle maritimité", en F. Péron, J. Rieucau (dirs.), *La maritimité aujourd´hui,* L´Harmattan, 1996, pp. 29-51.

RIEUCAU, Jean, "Sociétés et identification territoriale. Permanence des lieux, territorialités religieuses et festives sur le litoral au golfe du Lion", *Annales de Géographie,* 107 (604), 1998, pp. 610-636.

RIVAS RIVAS, Ana María, *Ritos, símbolos y valores en el análisis de la identidad en la provincia de Zaragoza,* Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1986.

RIVIERE, Claude, "A quoi servent les rites séculiers", *Social Compass*, XXIX/4, 1982, pp. 369-387.

RIVIERE, Claude, *Les liturgies politiques,* Presses Universitaires de France, Paris, 1988.

RIVIERE, Claude, *Les rites profanes,* Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, "Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares", en H. M. Velasco (ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España,* Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid, 1982, pp. 27-42.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la Antropología cultural,* Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985a.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, "Exvotos de Andalucía. Perspectivas Antropológicas", *Gazeta de Antropología*, 4, 1985b, 5 pp. http//hdl.handle.net/10481/13778

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, "Formas de religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico, en C. Álvarez, M. J. Buxó, S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular, vol. I. Antropología e historia,* Editorial Anthropos-Fundación Machado, Barcelona, 1989, pp. 123-134.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, "De ermita a santuario: reflexiones a partir de algunos casos de Andalucía", en A. Fraguas, X. A. Fidalgo, X. M. González Reboredo (coords.), *Romarías e peregrinacions. Simposio de Antropoloxía,* Consello da Cultura Galega, A Coruña, 1995, pp. 111-119

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía,* Signatura Ediciones de Andalucía, Sevilla, 2000.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, *La religión de los andaluces,* Editorial Sarriá, Málaga, 2006.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María, SHADOW, Robert, *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* Universidad Autónoma del Estado De México, Toluca, 2000.

ROIZ, Miguel, "Fiesta, comunicación y significado", en H. M. Velasco (coord.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid, 1982, pp. 91-150.

ROIZ, Miguel, "Espacio, comunicación y mujer en el medio tradicional campesino", en A. García Ballesteros (ed.), *El uso del espacio en la vida cotidiana (Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinar),* Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, pp. 65-80.

ROSENDAHL, Zeny, "O espaço, o sagrado e o urbano", en Z. Rosendahl y R. L. Corrêa (eds.), *Manifestaçoes da cultura no espaço*, EdUERJ. Río de Janeiro, 1999, pp. 231-247.

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, "El concepto de patrimonio marítimo y de cultura: gestión museística e iconos públicos en el País Vasco", *Itsas Memoria*, *Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 6, 2009, pp. 57-82.

RUBIO-ARDANAZ, Juan Antonio, "Presentación: las realidades marítimo-costeras como expresión de maritimidad y objeto de estudio antropológico", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía,* 33, 2010 b, pp. 9-24.

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Juan Oliver, *Ecología y estrategias sociales de los pescadores de Cudillero,* Siglo XXI, Madrid, 1992.

SANCHIS, Pierre, *Arraial. La fête d´un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal, École des Hautes Études en Sciences Sociales,* Paris, 1997 (1983).

SANMARTÍN, Ricardo, "Fiestas y liturgia: procesión, historia e identidad", en A. Esteban, J.-P. Étienvre, *Fiestas y liturgia. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez,* Casa de Velázquez, Universidad Complutense, Madrid, 1988, pp. 153-167.

SEGALEN, Martine, "Cuestiones de identidad y alteridad. La experiencia francesa del patrimonio", en J. A. González Alcantud (ed.), *Patrimonio y pluralidad. Nuevas direcciones en antropología patrimonial*, Diputación de Granada, Granada, 2003, pp. 41-62.

SHADOW, Roberto, RODRÍGUEZ SHADOW, María, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en C. Garma y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, U. A. M., México, D. F., pp. 81-140.

SIMMEL, Georg, "La sociabilité. Exemple de sociologie pure ou formale", y "Comment les formes sociales se maintiennent", *Sociologie et épistemologie,* P. U. F., Paris, 1981.

SIMMEL, Georg, "Sociología de la comida", *El individuo y su libertad. Ensayos de crítica de la cultura,* Ediciones Península, Barcelona, 1986, pp. 263-270.

STOURZDE-PLESSIS, M. N., STROLH, H. H., "El conocimiento del comedor", en VV. AA. *Sociología del comedor,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 229-237.

TEIXEIRA FERNANDES, António, "Ritualizaçao da Comensalidade", *Para uma Sociologia da Cultura,* Campo das Letras, Porto, 1999, pp. 249-273.

TEIXEIRA FERNANDES, António, *Formas de vida religiosa nas sociedades contempôraneas*, Celta Editora, Oeiras (Portugal), 2001.

THELAMON, Françoise, "Sociabilité et conduites alimentaires", en M. Aurell, O. Dumoulin, F. Thelamon (eds.), *La sociabilité a table. Commensalité et convivialité a travers les âges.* Université de Rouen, Rouen, 1992.

TRINDADE, José Maria, *A Nazaré dos pescadores. Identidade e transformaçao de umacomunidade marítima,* Ediçoes Colibrí, Instituto Politécnico de Leiria, Lisboa, 2009a.

TRINDADE, José Maria, "Nazaré: a metamorfose de uma comunidade piscatória", en R. Vieira, F. Magalhães (orgs.), *Património e identidade*, Profediçoes, Oporto, 2009 b, pp. 85-98.

TURNER, Victor W., *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu,* Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1980 (1967).

TURNER, Victor W., *El proceso ritual. La estructura y la antiestructura,* Taurus, Madrid, 1988 (1969).

TUAN, Yi-Fu, *Space and Place. The Perspective of Experience,* University of Minnesota, Minneapolis (Minnesota), 1987.

VALQUE PIRIOU, Sarah, *La valorisation touristique du patrimoine littoral du Languedoc-Roussillon, Rapport final,* Mission Littoral DRAC Languedoc-Roussillon, París, juillet 2006.

VELASCO, Honorio M., "Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas", *Revista de Occidente,* 5, enero 1986, pp. 65-75.

VELASCO, Honorio M. "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad". En: Díaz, L. (coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León,* Anthropos, Bercelona, 1988, pp. 28-46.

VELASCO, Honorio, CRUCES, Francisco, DÍAZ RADA, Ángel, "Fiestas de todos, fiestas para todos", en A. Ariño (coord.), *La utopía de Dionisos. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada,* 11 (monográfico) de *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos,* 1996; pp. 147-163.

VERGARA, J.; ESTÉVEZ, J., GUNDERMANN, H., "Elementos para una teoría crítica de las identidades culturales en América Latina", *Utopía y praxis latinoamericana*, 51, 2010, pp. 57-79.

VILLADARY, Agnès. *Fête et vie quotidienne,* Les Éditions Ouvrières, Paris, 1968.

VIVAS ZIARRUSTA, Isusko, "Bilbao: rompiendo fronteras urbanas. La expansión contemporánea de una villa marítima, metrópoli industrial y ciudad portuaria", *Bidebarrieta. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 23, 2012, pp. 17-36.

VIVAS ZIARRUSTA, Isusko, *Identidad marítima, iconicidad y patrimonio. Paisaje fluvial, portuario e industrial en el área metropolitana de la Ría de Bilbao,* Museo Marítimo Ría de Bilbao/ Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa, Bilbao, 2015.

VV.AA. *Morfologías físicas de la identidad (Identidades en Castilla y León 2)*, Diputación de Salamanca, Instituto de las Identidades, Salamanca, 2014.

ÍNDICE

CONTENIDOS 9

AURKEZPENA-PRESENTACIÓN 11

PRÓLOGO de Isusko Vivas Ziarrusta: Una cultura marítima que perdura, transmuta y se reinventa en sus fiestas y celebraciones: 15

MARITIMIDAD, PATRIMONIO INMATERIAL Y FIESTA

1. UNA MARITIMDAD MUTABLE 27

1. Rápida evolución de las diferentes formas de maritimidad 30
2. La maritimidad en la actualidad 32
3. La maritimidad entre la identidad y el turismo 35
4. La maritimidad de los pescadores 36
5. Maritimidad en la Bizkaia occidental y fiestas conmemorativas 38

2. RELEVANCIA DEL PATRIMONIO MARÍTIMO INMATERIAL EN RELACIÓN CON LA FIESTA 45

1. Memoria colectiva, patrimonio e identidad 48
2. Memoria, patrimonio inmaterial e identidades marítimas 53

LAS FIESTAS: CONCEPTO, ASPECTOS, TIPOS Y MÉTODOS

3. EL CONCEPTO DE FIESTA 67

4. TIPOLOGÍA FESTIVA 73

1. Carnavales 73
2. Fiestas patronales locales 75
3. Procesiones marítimas 77
4. Giras marítimas, romerías y rituales de límites 79
   4.1. Giras marítimas 80
   4.2. Romerías 80
   4.3. Rituales de límites 84
5. Fiestas temáticas 93
6. La comensalía arrantzale 95

5. ASPECTOS FESTIVOS 99

1. Religioso 99
2. Identitario 103
3. Lúdico 107
4. Sociable y comensalístico 107
   4.1. Sociabilidad festiva 107
   4.2. Comensalidad festiva 108
5. Económico 113
6. Ideológico y político 115
7. Apropiación de espacios públicos y lugares 117

6. FIESTAS MARÍTIMAS 119

7. METODOLOGÍA INTERDISCIPLINAR Y TÉCNICAS 125

LAS FIESTAS MARÍTIMAS
UN ABANICO DE MANIFESTACIONES POPULARES

8. RELIGIOSIDAD POPULAR Y CICLO FESTIVO ANUAL 131

1. Santuarios, exvotos, ofrendas y rituales de devoción marinera 131
2. Celebraciones festivas del ciclo anual 141

9. ARATUSTIEK - CARNAVALES 143

10. FIESTAS PATRONALES DE POBLACIONES, BARRIOS Y CALLES 149

1. Bilbao. Sus orígenes: la Semana Grande 149
2. Eclosión de la Aste Nagusia 152
   2.1. Espacios públicos festivos 153
   2.2. Símbolos, festejos y agentes emblemáticos 154
3. Portugalete 156
4. Bermeo 158
5. Fiestas de calle o barrio 159
   5.1. Grupo para el ritual festivo e identidad de barrio 159
   5.2. Fiestas de calle en Bermeo 160
      5.2.1. Madalen Jaia en Baztarre 161
   5.3. Fiestas de calle en el Bilbao decimonónico 169
   5.4. San Nicolás (Portugalete) 169
   5.5. Virgen del Mar (Mamariga, Santurtzi) 170
   5.6. Portu Zaharreko Jaiak (Algorta, Getxo) 174

11. PROCESIONES MARÍTIMAS 177

1. Virgen del Carmen (Santurtzi) 177
2. Virgen de la Guía (Portugalete) 184

GIRAS MARÍTIMAS, ROMERÍAS Y RITUALES DE LÍMITES

12. LA GRAN GIRA CÍVICO-FESTIVA 193

1. Madalenak o Madalen Egune (Bermeo, Elantxobe, Mundaka 193
   1.1. La isla de Izaro 193
   1.2. El convento franciscano 195
   1.3. La ermita de La Madalena 195
   1.4. La gira marítimo-festiva de La Madalena 196
      1.4.1. Precedentes históricos 196
      1.4.2. Prolegómenos de la gira marítima 200
      1.4.3. Secuencias de la gira marítima actual 202
      1.4.3.1. Comitiva, misa y embarque 202
         1.4.3.2. Arribada a Izaro y lanzamiento de la teja 203
         1.4.3.3. Hacia Elantxobe 207
         1.4.3.4. En Elantxobe 207
         1.4.3.5. La gran fiesta juvenil 209
         1.4.3.6. En Mundaka 212
         1.4.3.7. Regreso a Bermeo y bordeadas 214
         1.4.3.8. Continuación de la fiesta en Bermeo 215
2. Análisis 217

13. ROMERÍAS Y RITUALES DE LÍMITES 221

1. Romerías a San Juan de Gaztelugatxe 221
   1.1. La ermita 221
   1.2. Romería de San Juan 225
   1.3. San Juan Lepamoztuaren Jaia - Romería de S. Juan Degollado 230
   1.4. Eneperi 241
   1.5. Análisis 243
2. Andra Mari y San Antolin (Plentzia, Gorliz) 243
   2.1. El santuario 243
   2.2. Conflictos jurisdiccionales: civiles y eclesiásticos 247
   2.3. Las dos fiestas 250
      2.3.1. Andramariko Jaiak - Fiestas de Andra Mari 250
      2.3.2. Subida a Andra Mari (Sanantolines) 255
   2.4. Análisis 260

14. OTRAS ROMERÍAS 261

1. Romerías pretéritas de pescadores de Santurtzi y Zierbena 261
2. Romería de Nuestra Señora del Sokorro (Pobeña) 262

FIESTAS TEMÁTICAS MARÍTIMAS Y DE COMENSALÍA MARINERA

15. NUEVOS EVENTOS FESTIVOS: LAS FIESTAS MARÍTIMAS TEMÁTICAS 271

1. Ferias de pescado y de marisco 271
   1.1. Itsaski Azoka (Zierbena) 272
   1.2. Arrain Azoka (Bermeo) 274
2. Evocaciones y conmemoraciones 277
   2.1. "Cabotaje del hierro de Bizkaia" y "Pobeña 1890: escenificación de la minería tradicional" 277
   2.2. Galerna de Bermeo 282
   2.3. Kofradia Eguna (Portugalete) 286
   2.4. Fiestas temáticas de Santurtzi 288
      2.4.1. Reto de las Sardinas 289
      2.4.2. Sardinera Eguna 290
   2.5. Otros eventos festivos temáticos 294

16. LA COMENSALIA FESTIVA ARRANTZALE (BERMEO Y MUNDAKA) 297

1. Grupos y espacios para el ritual comensalístico: cofradía, tripulación, taberna, *txoko*, restaurante y familia 298
2. Análisis y conclusiones de las fiestas de comensalía marinera 307

CONCLUSIONES 311

BIBLIOGRAFÍA 319

ÍNDICE 339

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES 343

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1.	De la antigua a la nueva maritimidad. Diques del pretérito astillero *Euskalduna*, hoy parte del patrimonio del *Museo Marítimo de la Ría de Bilbao - Bilboko Itsasadarra Itsas Museoa*	28
Ilustración 2.	Declive de la maritimidad tradicional. Puerto de Mundaka	37
Ilustración 3.	Puerto de Zierbena. Predominio de los nuevos amarres deportivos	39
Ilustración 4.	Patrimonio material e inmaterial son un todo indisoluble. Mosaico representativo de la procesión de El Carmen (Santurtzi)	46
Ilustración 5.	Antiguo oficio de las sardineras, de connotación identitaria local. Representación memorial en mosaico (Santurtzi)	55
Ilustración 6.	*Agurtza.* Embarcación que, perdida su funcionalidad pesquera, se ha reconvertido y puesto en valor como patrimonio didáctico que da sentido al lugar (Santurtzi)	61
Ilustración 7.	Actual carnaval marinero de Santurtzi	74
Ilustración 8.	Ambiente festivo callejero en la *Aste Nagusia* de Bilbao	76
Ilustración 9.	Embarcaciones en la procesión marítima de La Guía (Portugalete)	78
Ilustración 10.	Santuario y peñón de Gaztelugatxe, destino de varias romerías, expresivas de sendos rituales de límites	79
Ilustración 11.	*Sardineraren Eguna* (Santurtzi). Amarres deportivos, pesqueros, exposición de bateles y público	95
Ilustración 12.	Asado festivo de sardinas en el Puerto Pesquero de Santurtzi	97
Ilustración 13.	Relieve en el altar con la leyenda legitimadora de la Virgen del Mar (Mamariga, Santurtzi)	102
Ilustración 14.	Ambiente festivo en las *txosnas* de Andra Mari (Gorliz)	111
Ilustración 15.	Sociabilidad y comensalía. Preparación de la cena de San Martín en una sociedad gastronómica amical de Bermeo	112
Ilustración 16.	Consumición en las *txosnas* de la *Aste Nagusia* (Bilbao)	114
Ilustración 17.	Pancarta reivindicativa en la subida a Andra Mari de la comitiva plentziarra	116
Ilustración 18.	La cucaña, festejo recurrente entre las fiestas marítimas tradicionales San Nicolás en Portugalete	121
Ilustración 19.	Las fiestas marítimas transcienden la costa para adentrarse en la franja litoral *Burdin Eguna* en Urdax - Urdazubi	123
Ilustración 20.	Entrevista a protagonistas de la fiesta. *Reto de las Sardineras,* en Santurtzi	126

Ilustración 21.	Pausa en el trabajo de campo, a bordo en la procesión marítima de la Virgen de la Guía (Portugalete)	128
Ilustración 22.	Exvotos marineros en el santuario de San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo)	133
Ilustración 23.	Hornacina del arco de San Juan (Bermeo)	138
Ilustración 24.	Ofrenda de velas durante la romería de San Juan de Gaztelugatxe	140
Ilustración 25	Detalle de la comparsa de *Atorrak*	144
Ilustración 26.	*Atorrak* en el Portutxu de Mundaka	145
Ilustración 27.	Comitiva del Entierro de la Sardina (Portugalete)	147
Ilustración 28.	Espacio festivo de la *Aste Nagusia*. *Txosnas* en el Arenal y junto a la Ría (Bilbao)	153
Ilustración 29.	Símbolos y agentes de la *Aste Nagusia. Mari Jaia, Txupinera* y *Pregonera.*	155
Ilustración 30.	Expresión de sociabilidad femenina y vecinal en Baztarre (Bermeo)	162
Ilustración 31.	Hornacina de La Magdalena, en la plazuela de Baztarre durante las fiestas de este vecindario bermeano	165
Ilustración 32.	Ornamentación callejera en la *Madalen Jaia,* de Baztarre	166
Ilustración 33.	Procesión de la Virgen del Mar (Mamariga, Santurtzi)	173
Ilustración 34.	Puerto Viejo de Algorta. Cuadrilla festiva	175
Ilustración 35.	Procesión "terrestre" de la Virgen del Carmen (Santurtzi)	179
Ilustración 36.	Ofrenda floral. Acto culminante de la procesión marítima de El Carmen (Santurtzi)	181
Ilustración 37.	Imagen de la Virgen de La Guía, durante su procesión marítima (Portugalete)	185
Ilustración 38.	"Bajada" festiva en la calle Coscojales (Portugalete), con los *Dominguines* y una fanfarria	188
Ilustración 39.	Isla de Izaro, tras la colocación de las enseñas	194
Ilustración 40.	Salida de la comitiva de la Corporación bermeana hacia la gira marítima	202
Ilustración 41.	Lanzamiento de la teja, frente a las rompientes de Izaro	205
Ilustración 42.	Algunas de las embarcaciones participantes en la Gira Marítima	206
Ilustración 43.	Firma del acta protocolaria, tras el lanzamiento de la teja y camino de Elantxobe	206
Ilustración 44.	Entrega de la vara de autoridad, por parte del alcalde de Elantxobe a la alcaldesa de Bermeo	208
Ilustración 45.	Animación festiva en Elantxobe	211
Ilustración 46.	Regreso de la embarcación municipal, desde Mundaka hacia Bermeo	213

Ilustración 47.	Apoteosis festiva final, en Bermeo	215
Ilustración 48.	Explanada festiva del santuario, en la romería de San Juan de Gaztelugatxe	228
Ilustración 49.	Misa en la romería de San Juan de Gaztelugatxe	230
Ilustración 50.	Interpelación, por parte del alcalde bermeano al sacerdote oficiante	236
Ilustración 51.	La corporación bermeana, en el exterior del santuario	237
Ilustración 52.	Comida de los munícipes de Bermeo y de Bakio	238
Ilustración 53.	Firma del acta de posesión del santuario, por parte de la alcaldesa de Bermeo	239
Ilustración 54.	Devolución de la vara de autoridad a la alcaldesa pedánea del barrio de Arene	240
Ilustración 55.	Festividad de *Eneperi*. Concurso de paellas frente a Gaztelugatxe (Bakio)	242
Ilustración 56.	Ermita y campa de la romería de Andra Mari	252
Ilustración 57.	Fiestas de Andra Mari. Concurso de paellas	254
Ilustración 58.	Subida plentziarra a Andra Mari. *Antolintxu* y el popular organizador *Rony*	256
Ilustración 59.	Salida de la comitiva, con el pellejo de vino, desde la plaza del Astillero (Plentzia)	257
Ilustración 60.	Aurresku de honor, en Andra Mari, ante los personajes y gigantes que representan a *Antolintxu* y *Madalentxu*, con la ermita de fondo	258
Ilustración 61.	Misa en la romería de El Sokorro, exvotos y utensilios marineros decoran la ermita	263
Ilustración 62.	Inicio de la procesión en la romería de El Sokorro desde la ermita (Pobeña)	265
Ilustración 63.	La procesión llegando al núcleo de Pobeña	266
Ilustración 64.	La procesión asciende hacia la iglesia parroquial	267
Ilustración 65.	*Itsaski Azoka / Feria del Marisco,* en Zierbena	273
Ilustración 66.	*Arrain Azoka*, stands y animación musical	275
Ilustración 67.	*Arrain Azoka.* Maqueta de pesquero y utensilios propios de la cultura pesquera	276
Ilustración 68.	Rememoración festiva del embarque de mineral en Pobeña, ante la ermita de Nuestra Señora del Sokorrro	278
Ilustración 69.	Participantes en la fiesta temática "Pobeña 1890", ante el acceso a la ermita	280
Ilustración 70.	Grabado coetáneo: hundimiento de la flota pesquera de Bermeo (Galerna de 1912)	283
Ilustración 71.	El batel *Brokoa,* encabezando la comitiva marítima de la Galerna de Bermeo	285

Ilustración 72.	Participantes en el *Reto de las Sardinas* (Santurtzi)	289
Ilustración 73.	Ofrenda floral ante el Monumento a la Sardinera	291
Ilustración 74.	*Kalejira* del *Sardineraren Eguna*	292
Ilustración 75.	Exhibición de bateles en la ría del Barbadun (Pobeña)	296
Ilustración 76.	La cuadrilla masculina, nucleada en torno a diversos espacios comensalísticos	301
Ilustración 77.	Grupo de matrimonios celebrando, en un restaurante la festividad de San Martín	303
Ilustración 78.	La Cofradía de Mundaka ofrecía una sardinada el día de Santa Katalina	305

ITSASMUSEUM