

Ambitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco

José Ignacio HOMOBONO
Universidad del País Vasco / E.H.U.

0. INTRODUCCION

El País Vasco es un ámbito en el que la dialéctica entablada entre tradición y cambio informa el sistema cultural en su conjunto. Persisten rasgos culturales como el euskera, creencias, ritos e instituciones elementales nucleados en torno a la casa y a la vecindad. Pero al propio tiempo impactan con indudable intensidad factores como la industrialización, la urbanización, el crecimiento demográfico paralelo a la despoblación rural y un proceso de cambio generalizado que adquiere visos de liquidación de la sociedad campesina. Los agregados sociales e instituciones resultantes de tal proceso integran y adaptan formulaciones comunitarias que tienen su origen en la sociedad tradicional. La reproducción de las identidades colectivas —local, étnica, nacional, etc.— se realiza a partir de la identificación con referentes de la tradición y de la memoria colectiva.

En esta particular concreción de los aspectos cambiantes de la cultura vasca se centrará nuestro análisis, por entender que constituye un caso singular en el más amplio contexto de los pueblos del Norte. Otros aspectos de singular relieve no se abordan aquí, ya que quedan reservados para el segundo eje temático de nuestro Seminario, dedicado a los aspectos culturales de la identidad étnica y del nacionalismo.

A modo de advertencia preliminar, es preciso subrayar que los conceptos de País Vasco o Comunidad Autónoma Vasca, en tanto que ámbito administrativo, y el cultural de pueblo vasco o *Euskal Herria* no se solapan territorialmente. Si el primero abarca los territorios históricos de Bizkaia, Gipuzkoa y Alava, el segundo es más inclusivo, comprendiendo asimismo

los de Navarra, Benabarra, Lapurdi y Zuberoa, estos tres últimos —agrupados bajo la genérica denominación de Iparralde— en el marco estatal de Francia. Podría afirmarse, incluso, que buena parte de los rasgos culturales considerados prototípicamente vascos pertenecen al ámbito de la Navarra Húmeda y Pirenaica.

A partir de esta constatación previa, nuestro entorno analítico territorial experimenta una doble constricción, a efectos de la división del trabajo de este Seminario. La propia de su dedicación al ámbito peninsular y la consideración de Navarra como marco sustantivo de análisis focalizan el nuestro preferentemente en la Comunidad Autónoma Vasca, aunque sin perder de vista rasgos comunes al ámbito cultural vasco en su conjunto.

Nuestra perspectiva analítica se va a estructurar a partir de un esquema que segmente territorialmente el ámbito cultural considerado en subáreas o zonas definidas a partir de rasgos específicos. La opción clasificatoria más operativa consiste en individualizar diversos ámbitos o subáreas ecológicas, estructuradas a partir de variables como tipo de producción, estilos de vida, hábitat y poblamiento, etc. Se trata de los ámbitos rural, urbano y pesquero o *arrantzale*.

A partir de las limitaciones impuestas por el carácter de síntesis de este trabajo, parece lógico centrarse en los ámbitos rural y pesquero, más arquetípicamente asociados a la cultura popular vasca, por contraste con el estandarizado subuniverso urbano, analizando, no obstante, algunas persistencias o adaptaciones a éste de rasgos culturales originarios de aquéllos que, recíprocamente, acusan un profundo impacto de los estilos de vida urbanos.

Asimismo, se dedicarán sendos epígrafes al análisis del microuniverso doméstico, agregado social elemental que fundamenta instituciones, asociaciones e identidades tradicionales, así como a las creencias asociadas a la segmentación territorial perfilada.

1. EL AMBITO RURAL COMO SUBAREA CULTURAL

1.1. Crisis de la sociedad rural

En el ámbito rural vasco, al menos en los territorios de Bizkaia y Gipuzkoa, y zonas atlánticas de Alava y costera de Lapurdi, es difícil encontrar poblaciones propiamente agrarias. Rural y agrario no son términos sinónimos, tanto por la inmediatez de cualquiera de estas poblaciones a alguna zona industrial como por la implantación de actividades de transformación en el propio hábitat rural. Ello sin perjuicio de que aún prevalezcan la agricultura y la ganadería en la economía local de las comunidades más netamente rurales, ocupando tales actividades al grueso de los miembros del grupo doméstico. Son uno o dos miembros masculinos de éste los que traba-

jan en actividades de transformación o en las forestales, si bien incluso éstos dedican parte de su tiempo *libre* a tareas agrícolas, bien después del horario normal de trabajo o en fines de semana.

Con el transcurso del tiempo, la recesión del mundo rural se ha acentuado, hasta el punto de ser calificado este proceso como liquidación de la sociedad rural. Análogas conclusiones se deducen de los análisis del cambio social efectuados por Miren Etxezarreta para Bizkaia y Gipuzkoa (1977), por Davydd J. Greenwood para Ondarribia/Fuenterrabia (1978), por Jesús Arpal para Bergara (1979), por mí mismo para Osintxu y Sagar-Erreka (1988), por Joseba Zulaika para Itziar (1990) o por Pierre Laborde para el conjunto de Euskal Herria (1986). Este proceso, ya observado por William Dougllass en forma incipiente en Murelaga/Aulesti (1977), una vez transcurrido un lustro desde su primera investigación (1973), se traduce en una resultante de agricultura a tiempo parcial, trabajo industrial con desplazamientos pendulares diarios, emigración ocasional y turismo.

El número de *baserriak* (caseríos) rurales se reduce progresivamente desde 1962. En el hábitat rural próximo a los núcleos urbanos proliferan las nuevas construcciones para residentes no agrarios y las residencias secundarias, desapareciendo así la demarcación neta entre lo rural y lo urbano. El terrazgo de las laderas se cubre de plantaciones forestales, especialmente pinares, verdaderas explotaciones agroindustriales (Etxezarreta, 1977).

Los cambios que afectan al mundo agrario vasco han convertido a éste en un ámbito que sigue siendo rural, pero que ha dejado de ser agrícola. Pero sí bien la agricultura ha dejado de ser la actividad principal, muchos grupos domésticos han cambiado de actividad preferente sin abandonar por ello su residencia troncal, y aunque otros sí lo hayan hecho, no existe ruptura cultural significativa con el medio rural de origen, definitorio de su identidad cultural (Laborde, 1986: 56).

El impacto de este proceso es, no obstante, muy dispar para cada uno de los territorios históricos vascos. Prácticamente consumado en Bizkaia, con exiguas tasas de actividad primaria, y para cuya población rural el estilo de vida de la conurbación bilbaína supone un punto de referencia ineludible. Menos acusado en Gipuzkoa, cuyos núcleos industriales y urbanos se distribuyen más homogéneamente en un territorio de estructura polinuclear, y donde aún existen diferencias netas entre los *kaletarras* de los núcleos urbanos y los *baserritarra*k o habitantes de los caseríos. Alava, Navarra e Iparralde representan, por último, una curiosa simbiosis entre la intensa gravitación económica hacia los núcleos urbanos —emigración, frecuentes desplazamientos— y la persistencia de una agricultura ya modernizada y de rasgos culturales tradicionales —instituciones, valores, creencias— entre la envejecida población rural.

Se ha dado, asimismo, una progresiva anulación del estilo de vida rural. Los medios de comunicación sustituyen a las antiguas tertulias. Las prácti-

cas del ocio han evolucionado, asimismo, con la generalización de los medios de locomoción y se localizan fuera del pueblo, preferentemente en medio urbano. La iglesia ha dejado de ser el lugar de convocatoria de toda la comunidad. La escuela local ha dejado paso a las concentraciones escolares, fomentando la identificación con lo urbano o con un nivel identitario supralocal en los jóvenes en edad escolar. La práctica de las relaciones de vecindad se ve, asimismo, afectada por la disminución de caseríos y grupos domésticos, que implica una alteración fundamental de la comunidad local, en tanto que ésta se define como red de interrelaciones sociales entre vecinos y entre éstos y el territorio (Arpal, 1978: 107).

El binomio industrialización-urbanización implica una profunda modificación de los valores, las creencias y los modos de comportamiento individuales y colectivos. El cambio se traduce en una ideología de actitudes de crisis. Los roles rurales han perdido su prestigio de antaño, y el ser *baserritarra* se percibe como un hándicap para la idónea ubicación en la estratificación social. Ser *baserritarra* suponía considerarse custodio de la tradición, de un estilo de vida prestigiado y un status honorable. Por el contrario, el *kaletarra* o morador de la calle era considerado como un desarraigado, estando cargado este término de resonancias peyorativas. Pero ya hacia 1920 se había producido el cambio en la percepción de situaciones, que se consolida progresivamente, convirtiéndose los términos de aldeano y rural en sinónimos de atraso.

Sin embargo, esta crisis no se traduce en una inmediata disolución de las estructuras sobre las que se fundamentan la identificación y la dinámica de las relaciones sociales fundamentales, sino en reajustes que plantean el proceso de cambio en términos dialécticos. Los comportamientos de ocio observados por Teresa del Valle (1985) en cinco pueblos del ámbito rural guipuzcoano, ponen de manifiesto la persistencia en el mismo de rasgos tradicionales.

También los aspectos ideativos de la cultura campesina persisten en mayor medida que los utilitarios. Es en este ámbito donde en mayor medida se utiliza el euskera y donde las reuniones informales de vecinos, al atardecer o tras la misa dominical, en la taberna o en el frontón, posibilitan la continuidad de la tradición oral. Para el vasco urbano, el ámbito rural representa el referente locacional de identificación con los signos de una identidad étnica anclada en la cultura tradicional.

Entre las segmentaciones de este ámbito corresponde, sin duda, a la *auzoa* o barriada rural la condición de soporte territorial de toda una trama de relaciones de vecindad, asociaciones tradicionales, instituciones concejiles, etcétera, y es la que tras la casa suscita mayores sentimientos de identificación.

1.2. La *auzoa*, territorio de sociabilidad

En la zona atlántica del País Vasco, los *baserriak* (caseríos rurales), se distribuyen en *barriadas* o *auzoak*, que son entidades territorialmente diferenciadas, con identidad colectiva propia, intermedia entre la de la casa y la del municipio. La existencia de un vecindario está condicionada por la proximidad física entre sus casas, pero, ante todo, es un territorio cuyos grupos domésticos mantienen entre sí un complejo sistema de relaciones vecinales, más o menos formalizadas.

La *auzoa* tiene una institucionalización elemental de tipo religioso y político. En cada una hay una ermita, de cuyo mantenimiento y gestión económica se responsabiliza rotativamente cada año una casa distinta. El *etxeko-jaun* (cabeza de familia) de ese grupo doméstico actúa como mayordomo, encargándose, además, de organizar la fiesta anual. Este cargo implica también ciertos deberes cívicos, como el de organizar el *auzolan*, previa reunión de los vecinos, allí donde no hay alcalde pedáneo de designación municipal. Su liderazgo se basa en el consenso y carece de poder coactivo (Douglass, 1973: 168).

La taberna rural de la *auzoa*, donde existe, o el espacio abierto en su núcleo donde se organiza la informal conversación intravecinal, son espacios relacionales que contribuyen a circunscribir el círculo interno de relaciones de sociabilidad al ámbito propio de la *auzoa* (Douglass, 1973: 171).

Como se desprende de lo expuesto, la ermita constituye un referente de gran perduración en la estructuración del territorio y de la comunidad vecinal. Ciertos rituales cotidianos —toque de campana— y sobre todo las pautas de institucionalización comunitaria, son sanciones ritualizadas que se articulan en torno a esa estructura: cofradías, rogativas, fiesta... El ritual por excelencia es la festividad anual de la ermita, cuyos actos convocan a residentes e hijos del barrio desplazados al medio urbano-industrial, permitiendo a éstos reafirmar simbólicamente su adscripción al microuniverso sociocultural de origen, la *auzoa*, expresando y reproduciendo la identidad colectiva de ésta (Homobono, 1988: 31, 45).

1.3. Relaciones de vecindad entre casas

La estructuración de las relaciones vecinales se centra en la casa, como grupo de referencia elemental, y se pueden definir diversas clases de colaboración permanente entre casas vecinas, a modo de tres círculos concéntricos de cooperación espacial productiva y de estrategia comunitaria que contrapesa la autarquía de las diversas unidades domésticas.

La relación de *auzurrikourrena* o *lenbizikoa* se entabla, por lo general, con la casa geográficamente más próxima de la vecindad y se manifiesta en situaciones críticas. En caso de defunción en una unidad doméstica, hom-

bres y mujeres de la *auzurrikourrena* colaboran con el grupo doméstico del fallecido en las ineludibles labores de casa y trabajos agropecuarios, desempeñando además significativas funciones en la preparación y desarrollo de los oficios funerarios. En la actividad cotidiana también se manifiestan diferentes formas de cooperación económica, en forma de préstamos de dinero, herramientas o bestias de carga, etc. (Douglass, 1973: 174).

Una casa que presta *auzurrikourrena* puede no recibir contraprestación a cambio. La relación no es necesariamente de reciprocidad entre dos casas, sino que tiene lugar más bien a nivel de la *auzoa* (Douglass, 1977: I, 128). Los lazos de parentesco pueden reforzar esta relación.

La distancia espacial, la proximidad física, se corresponde con la distancia social. Cada grupo doméstico considera como *auzurrikourrena* a los miembros de la casa más próxima. Esta definición territorial de la relación vecinal es más rigurosa allí donde los *baserriak* están más dispersos.

Las subagrupaciones de *auzoa* se basan en contraprestaciones recíprocas de tipo económico, vinculadas al ciclo productivo agrario y a título voluntario entre tres o cuatro casas del vecindario, existiendo una permanente fluctuación del número de componentes y subagrupaciones diferentes para cada tipo de finalidad (Douglass, 1973: 172-174).

La relación de *bizitia* (visita) corresponde al tercer círculo concéntrico en la estructuración de las relaciones de vecindad, ya que se desarrolla a nivel de toda la *auzoa*. Los ciclos rituales de paso del nacimiento, matrimonio y muerte son las ocasiones más significativas para el ejercicio de tal relación, que se manifiesta en estos momentos críticos de la vida de los integrantes de un grupo doméstico. De entre ellos es la muerte el rito que da origen a las manifestaciones de mayor solidaridad a nivel de la *auzoa* (Douglass, 1977: I, 132). Todos los grupos domésticos participan tanto en el velatorio (*gaubela*) y los funerales como en la comida de *onra jana*, con la que se obsequiaba en la taberna a parientes, amigos y vecinos asistentes a aquéllos. Al vecino se le considera vinculado primariamente al grupo doméstico (*etxe-koak*), y como tal su asistencia y participación en estos ritos de paso está prescrita por usos y costumbres.

La movilización en común de la fuerza de trabajo, proveniente de las diversas unidades domésticas de la *auzoa*, en las labores agrícolas que requieran tal concurso, constituye otra manifestación de las relaciones de vecindad, adoptando diversas modalidades de acuerdo con el carácter de la ayuda o prestación. En los trabajos realizados a trueque u *ordeak*, en los que toman parte todos los vecinos de la *auzoa*, se entabla una relación simétrica, ya que cada cual queda obligado a corresponder con análoga aportación de trabajo que aquella de la que ha sido beneficiario (Echegaray, 1933: 33). Al finalizar el trabajo en común, los participantes celebraban un ágape.

Otros tipos de ayuda mutua entre vecinos consistían en prestaciones materiales, contribuyendo las casas del vecindario con determinadas aportaciones de materiales, ganado o dinero. El grupo doméstico beneficiario corres-

pondía en tales casos invitando a sus convecinos a una merienda en la casa o taberna de la *auzoa*. Asimismo, las casas más cercanas entablan entre sí el *zerri puskak* o sistema anual de intercambio de regalos en el momento de la matanza.

De lo dicho hasta aquí se deduce que la condición de vecino no implica únicamente vivir en proximidad de otro, sino en mantener con éste ciertas relaciones, que se traducen en deberes y derechos recíprocos consagrados por el uso, independientemente de los sentimientos personales hacia el mismo.

1.4. El auzolan

El *auzolan* supone una ampliación de los trabajos colectivos, considerados de utilidad general, a escala del barrio o pueblo, al propio tiempo que su institucionalización. Allí donde la vida agraria aún esté en vigencia, todas las casas de la localidad han de participar obligatoriamente en estos trabajos comunitarios, de mayor peso en épocas anteriores. Este trabajo en común se denomina *veredas* en las zonas castellanófonas de Alava y *a caminos* en las Encartaciones de Bizkaia.

Estos trabajos comunitarios se convocan generalmente en invierno, época de menor trabajo en el campo. La convocatoria parte del *basalkatea* o *auzo alkatea* (alcalde de barrio o pedáneo) de la asamblea concejil, o bien del *mayordomo de la cofradía*. Cada casa debe enviar a un miembro del grupo doméstico, por lo general un varón en edad activa, aportar yunta de bueyes o tractor o, en su defecto, una contribución en metálico sustitutoria. La ausencia se considera como *insolidaridad*, siendo sancionada con multas.

Los trabajos más frecuentes en régimen de *auzolan* son la conservación y mejora de los caminos vecinales, labor denominada *bidegintze*; la limpieza de acequias, pozos o abrevaderos, etc. La reparación de la ermita de la *auzoa* se realiza asimismo en régimen de *auzolan*, y de esta forma se construyeron muchas escuelas de barriada (Echegaray, 1933: 41-48, 51). Las actuales *veredas* de algunos pueblos alaveses incluyen actividades al servicio del ritual festivo (Homobono, 1982: 97). Este trabajo en común finaliza con un ágape en el pórtico de la ermita o en la sala concejil, obsequiando el concejo o ayuntamiento a todos los participantes en el mismo con pan, vino u otras viandas.

De plena vigencia en Alava y Navarra, este tipo de trabajos vecinales ha desaparecido en muchos municipios de las provincias costeras a medida que han sido asumidos por los ayuntamientos. A título voluntario, muchos vecinos participan, no obstante, en los trabajos de reparación de su ermita o construcción de una nueva sociedad gastronómica vecinal (Homobono, 1989: 422).

1.5. Asociaciones vecinales tradicionales

En muchos vecindarios rurales existen tradicionales asociaciones de ayuda mutua y de afiliación voluntaria entre sus grupos domésticos. La más significativa es la *ermandadea* (hermandad) por antonomasia, también denominada *alkartasuna* (asociación), que está constituida por la mayoría de las familias del *auzo* que disponen de ganado vacuno. Desempeña funciones de seguros mutuos contra accidentes, enfermedades y muerte de las reses, indemnizando a los damnificados (Echegaray, 1933: 30-33). Se han regido por una normativa basada en preceptos consuetudinarios, tardíamente reglamentados. Difundidas antaño por todo el ámbito atlántico del país, se hallan en proceso de desaparición, a causa de la irrupción en las zonas rurales de las modernas entidades aseguradoras y de crédito.

La *etxe errea* (casa quemada) o *suaro* es, en cambio, una asociación tradicional de seguros mutuos contra incendios, a la que únicamente pertenecen aquellos vecinos que son propietarios de su caserío. Además, y en caso de siniestro, los dueños de la casa solicitaban ayuda adicional a sus parientes y convecinos de otras *auzoak* o pueblos.

En Alava son los concejos o, en su defecto, los ayuntamientos quienes asumen o promueven la función de seguros mutuos de ganado, en tanto que las sociedades de seguros mutuos de cosechas y de incendios vienen actuando, históricamente, a nivel provincial.

Existieron, asimismo, hermandades o asociaciones de ayuda mutua, formalizadas estatutariamente, para cubrir gastos por defunción, que han subsistido hasta fecha reciente en algunos núcleos urbanos, en base a grupos amicales o vecindarios periurbanos, cubriendo también prestaciones por enfermedad (Homobono, 1986: 240). La generalización de la Seguridad Social privó de funcionalidad a este mutualismo elemental.

1.6. Vínculos entre auzoak

También existen obligaciones recíprocas entre grupos domésticos de *auzoak* colindantes, y la mayoría de las relaciones interpersonales extensas de los miembros de alguna de ellas se dan en este ámbito supralocal, también marco preferente de la endogamia. Pueden existir, además, otro tipo de colaboraciones más formalizadas, como la de reparar caminos en común. En cualquier caso, estos vínculos son mucho más distendidos que los internos de la *auzoa*.

1.7. Cambio y discontinuidad

En la fase actual de profundos cambios en el estilo de vida rural, algunas prácticas de esta trama de relaciones de vecindad han desaparecido, en

tanto que otras se han adaptado a través de nuevas formulaciones. Con frecuencia, sin embargo, tal estructura comunitaria se ha revelado incapaz de transformarse en un marco asociativo eficaz adaptado al proceso de modernización. E incluso las persistencias tradicionales son las que impiden la cristalización de nuevas fórmulas cooperativas (Zulaika, 1990: 184).

En tanto que se han afianzado cooperativas de adquisición de piensos y de consumidores, las experiencias cooperativas de producción entre caseríos han sido sumamente infrecuentes, y aproximadamente la mitad de las constituidas han fracasado. Además de los problemas técnicos y económicos inherentes a la promoción de una empresa agraria, está la naturaleza intrínsecamente diferente de la organización colectiva en el nuevo sistema con respecto al anterior. Aquél se caracterizaba por una intensa solidaridad mecánica entre *baserriak* independientes, unidades básicas de participación en el terreno comunal, y en las prestaciones vecinales, características de una economía de autosubsistencia, en la que cada casa conserva el pleno control de su capacidad productiva.

El modelo cooperativo se fundamenta en una interdependencia orgánica, que quiebra el modelo de la comunidad acéfala de vecinos, perdiendo su autonomía los grupos domésticos asociados, y la mujer su participación en las decisiones y en el trabajo, para integrarse en un conjunto que implica un nivel de formalización superior al de la ayuda mutua tradicional. Este nuevo modelo socava la ideología de la autarquía del *baserria* y las raíces de identidad familiar en mayor medida que el desarrollo de actividades secundarias externas.

1.8. Instituciones vecinales

Existen diversas instituciones vecinales de ámbito inferior al municipal, es decir, correspondientes al *auzo* o la aldea, según las zonas geográficas, y a las que prestaremos atención preferente por preservar ese carácter distintivo y específico en contraste con las más estandarizadas de ámbito municipal o supramunicipal. Estas instituciones locales primarias están regidas por normativas consuetudinarias en lo referente a la organización administrativa de ese segmento elemental de territorio.

1.8.1. La cofradía

En algunas comarcas de la zona oriental de Bizkaia existen instituciones locales denominadas *cofradías*, término sinónimo de *barriada rural* o entidad nuclear del hábitat rural de esas zonas. Su ámbito territorial comprende habitualmente todos los caseríos del vecindario, así como en ocasiones algunos de su inmediato entorno, si bien en determinados casos la cofradía es una asociación integrada únicamente por vecinos que son propietarios.

Las familias que habitan las casas de una cofradía mantienen entre sí un sistema de relaciones fijadas por la costumbre, y además de su relación con la ermita del *auzo*, en cuanto espacio simbólico y físico de encuentros ritualizados y festivos, sus funciones se relacionan con trabajos y bienes comunales, entre los que se cuenta la propia ermita (Homobono, 1988: 12).

Las cofradías subsistentes administran sus propios montes colectivos. Antaño regulaban las labores de repoblación del monte, el arreglo de caminos de la cofradía o *bidegintze*, etc. Al final de estos trabajos, la cofradía obsequiaba con vino y pan a cada uno de los vecinos participantes.

1.8.2. *El concejo*

Otra institución vecinal con características similares a las descritas en el epígrafe precedente es la que se denomina concejo en otras zonas del País Vasco, si bien en la actualidad tan sólo goza de vigencia en Alava y en Navarra. El concejo es la institución local consuetudinaria más característica, ya que existen en el 80 y en el 66 %, respectivamente, de los núcleos de población de estos territorios históricos. Su área de implantación comprende la zona de población agrupada en aldeas, salvo las respectivas capitalidades municipales, con exclusión de los municipios atlánticos de hábitat disperso y de otros mononucleares de la Rioja Alavesa, Ribera Navarra y en menor medida de otras comarcas.

El ámbito del concejo corresponde a una unidad territorial y social, segmentada culturalmente por su definición identitaria y delimitada administrativamente por las líneas entre mojones. A diferencia de la cofradía vizcaína, el concejo es una entidad local formalizada, con personalidad jurídica propia, y también implica una mayor subordinación de la familia a la comunidad.

Es la asamblea de vecinos de derecho, cada uno de los cuales representa a su casa o grupo doméstico agrario, quienes forman un concejo. Lo habitual es que cada aldea tenga su propio concejo, si bien éste puede constituirse entre dos pueblos inmediatos cuando alguno de ellos es muy pequeño. Su órgano ejecutivo es la junta administrativa, integrada por el alcalde y dos vocales.

El ámbito competencial del concejo comprende dos funciones básicas. La de administración, aprovechamiento y conservación de los bienes de propios y montes comunales, así como de los equipamientos locales. Pero también la de servir de intermediario entre el vecindario y las instituciones locales de ámbito superior. Regulan, asimismo, las *veredas* o trabajos comunales y el pastoreo a *renque* o turno para el servicio común de todo el vecindario (Homobono, 1982: 97).

1.8.3. Cofradías de referente religioso

En Euskal Herria, la definición religiosa de muchas cofradías vecinales del ámbito rural es meramente adjetiva, correspondiendo su significación sustantiva a una sociabilidad que se expresa a través de ocasiones ritualizadas de comensalismo y de otras expresiones festivas, y cuyo acto principal es el banquete o comida de hermandad anual de los cofrades el día de su festividad patronal. También, en algunos casos, la *karidadia* (caridad), repartida al resto de los concurrentes a la fiesta (Homobono, 1988: 10).

Existen diversos tipos de cofradías. En las villas, núcleos urbanos y agroalavés, el panorama ha sido históricamente más complejo, coexistiendo viejas cofradías con otras más modernas, éstas de índole netamente devocional. También las hermandades gremiales, con una base grupal referida a una actividad profesional, y las cofradías privativas de un mismo estamento social. Pero el tipo más común en el ámbito rural atlántico es el que vincula a la práctica totalidad de un vecindario con una única cofradía existente en la localidad, de referente patronal, a menudo con la función asociada de garantizar los ritos funerarios a sus integrantes.

Este último tipo, tanto por su base territorial como por la relativa homogeneidad estructural del vecindario, representa el símbolo de integración de toda la comunidad local, y su festividad anual reproducía la identidad colectiva de ésta en tanto que microuniverso con entidad diferencial. Dado que su actuación desborda el ámbito de lo religioso, la cofradía posibilita la integración de los no creyentes, pero cuyo sentimiento de pertenencia al pueblo los hace identificarse con una asociación cuya afiliación es ya voluntaria. En torno a este referente identitario se han suscitado controversias, cuando en pueblos de gran crecimiento demográfico se ha implantado el *numerus clausus*.

En Alava y Navarra, las cofradías rurales, vinculadas a un santuario o ermita de cierta entidad y ámbito devocional supralocal, integran una afiliación nucleada en torno a la comunidad o comunidades locales de su entorno inmediato, pero suscitando también la adhesión más difusa de cofrades de zonas periféricas del ámbito devocional concernido (Homobono, 1988: 12).

Las cofradías se encargan también de la atención y cuidado de la ermita de la *auzoa* o barriada, en la que celebran su fiesta patronal y comida de hermandad. La institución eclesiástica aparece estructuralmente vinculada a la ordenación del territorio y el espacio eclesiástico —iglesia o ermita— desempeñó la función de lugar de encuentro y de ordenación de la vida comunal, ya que incluso los asuntos vecinales se decidían en asambleas celebradas en su pórtico (Arpal, 1979: 74-75).

1.9. Comunales y mancomunidades

Si el terrazgo agrario es de apropiación individual, la práctica totalidad de los montes eran comunales, siendo compartida su explotación por todos los grupos domésticos del *auzo*, municipio o valle. Los comunales desempeñaban una importante función en la economía doméstica de los pueblos propietarios, proporcionando madera, carbón, pastos, helechos y beneficios fiscales.

Estos terrenos comunales de los vecindarios rurales fueron adquiridos y/o apropiados paulatinamente en buena medida por caseríos del propio pueblo, siendo absorbidos por ellos en un gradual afianzamiento de la autarquía doméstica en detrimento de la apropiación colectiva.

Pero este fenómeno es muy desigual en los territorios históricos de la zona atlántica y en los del interior. En Bizkaia y Gipuzkoa, los montes de utilidad pública apenas suponen el 14 % de la superficie provincial; el 18 %, en Zuberoa, y el 27 %, en Benabarra. En aquéllas, y en ausencia de instituciones consuetudinarias, son los ayuntamientos quienes detentan la titularidad de los montes públicos, de escasa o nula aptitud agrícola y de clara vocación forestal o ganadera. En cambio, en Alava o en Navarra, donde los terrenos comunales suponen, respectivamente, el 50 y el 42 % de la superficie provincial, éstos incluyen algunas tierras de labor, además de los montes, y son administrados por los respectivos concejos vecinales, aunque bajo la tutela de la Diputación Foral.

Además de los montes comunales propios de cada entidad local, algunas de éstas comparten mancomunadamente el uso de otros espacios de apropiación colectiva con sus vecinas. Estas mancomunidades, que no son privativas del ámbito vasco, responden a diversas denominaciones: parzonería, unión, comunidad o facerías en Navarra. Su gestión la ejerce una junta formalizada, integrada por representantes concejiles de los pueblos copropietarios, o bien de las respectivas instituciones municipales.

La existencia de tales facerías interconcejiles o intermunicipales responde a la imposibilidad de una autarquía de la comunidad en la ordenación del territorio, y a la necesidad de trascender el nivel de integración local para regular las relaciones entre comunidades vecinas.

1.10. Identidades colectivas locales

En epígrafes precedentes ya hemos apuntado la existencia de diversos niveles de identidades colectivas, en relación con las distintas segmentaciones locales en términos de ecología y territorio, y que aquí sistematizaremos.

La *auzoa* o concejo son un ámbito secundario de identidad colectiva en relación con la fuerte identificación que suscitan la casa y el grupo doméstico, pero también tienen un carácter vinculante. El signo emblemático del

titular de su ermita, la fiesta de ésta o de su cofradía, etc., expresan y reproducen este nivel de identidad colectiva en forma recurrente (Homobono, 1989: 481-483). A los miembros de un grupo local o supralocal se les adscribe un estereotipo que define sumariamente su supuesto carácter o personalidad, cuyas connotaciones adquieren perfiles más agresivos cuando se refieren a comunidades que se perciben como antítesis de la propia. Estos estereotipos adscritos por los vecinos operan como un negativo de la propia identidad en la dialéctica del *nosotros/ellos*, como signos de diferenciación frente al *otros* antagonico.

Las adhesiones locales, a nivel del municipio, son aún más débiles, y apenas se expresan o activan mediante otra fórmula que no sea el ritual festivo patronal. E incluso la festividad anual de un ámbito parroquial no es siempre coincidente con el del municipio. En Alava y Navarra, éste es una simple superestructura administrativa, que no suscita identificación salvo en algunos municipios, donde un acto festivo es la única ocasión para que los pueblos del mismo participen conjuntamente en un ritual colectivo.

La comunidad local afirma su cohesión interna, el *nosotros*, mediante la oposición a *otros* grupos comunitarios. Las relaciones entre pueblos derivadas del uso mancomunado de un territorio, en ocasiones se ritualizan mediante ceremonias festivas, subrayando el ritual intermunicipal dialécticamente la integración supralocal, un *nosotros* más inclusivo mediante la ritual defensa de los límites (Homobono, 1982: 100).

Pero la reproducción de las identidades colectivas no sólo se opera a través de los rituales festivos. Las peleas entre mozos de dos o más entidades locales o los enfrentamientos cotidianos a pedradas de los niños de dos pueblos en la *muga* (límite) entre ambos, es un comportamiento tradicional que trasciende su inmanente expresión de violencia. Pero las peleas de mozos propiamente dichas se asocian al espacio y al tiempo festivos, produciéndose tanto en las fiestas patronales como en las romerías supralocales. Este antagonismo interlocal consolida ritualmente la autoidentidad local, mediante la oposición a los *otros* foráneos.

2. EL AMBITO ARRANTZALE (PESQUERO)

El ámbito *arrantzale* (pescador) del litoral vasco es una subárea cultural diferenciada, con estilos de vida específicos con respecto tanto al ámbito rural como al urbano. La especificidad de las comunidades *arrantzales*, tanto en su vida cotidiana como en el excepcional tiempo festivo, pone de manifiesto los vínculos y solidaridades derivadas de la estrecha interacción resultante de su actividad en un medio específico —el mar— y con ritmos de trabajo propios. Pero también de ciertos rasgos subculturales distintivos y de las relaciones de vecindad derivadas de compartir un mismo territorio cuasi privativo: el barrio o zona de pescadores.

En el ámbito pesquero, el inicio de cada costera desempeña el papel de umbral entre diferentes fases del ciclo productivo. La flota de superficie ha venido realizando tres campañas o costeras al año. La de la anchoa, de marzo a junio (Carnavales a San Pedro); la del bonito, de julio a octubre; la invernal o del bonito, desde San Martín hasta finales de febrero. El ritual festivo interrumpe la sucesión lineal de los trabajos y de los días, ubicándose en momentos de transición del ciclo productivo anual. Las festividades de noviembre —San Martín, Santa Catalina o San Andrés— en el ámbito *arrantzale* ritualizan el inicio de la costera invernal y el establecimiento de nuevos vínculos contractuales de enrolamiento, asociándose indisolublemente a las faenas pesqueras. Ritual festivo y relaciones contractuales se sujetan a la regulación de una misma normativa consuetudinaria. Tales fiestas marcan un hito en las actividades de cofradías y tripulaciones (Homobono, 1986-87: 308-316).

Las funciones principales de las cofradías de pescadores, al igual que las de otros colectivos de carácter gremial, son regular la actividad laboral específica de sus asociados, es decir las faenas pesqueras. A este fin primordial, así como al socorro mutuo de sus cofrades, consagrarán estas hermandades marítimas la mayor parte de los artículos de sus ordenanzas. Sin embargo, y a diferencia de las cofradías aldeanas, gremiales o artesanales y de la generalidad de las piadosas, en estas de pescadores no existían necesariamente ocasiones ritualizadas de comensalismo.

También a diferencia de la cofradía rural o gremial, que refrenda estrechas relaciones de vecindad y/o sociabilidad de colectivos reducidos, la amplia cofradía de pescadores es una institución más formalizada. Son los grupos primarios los que recaban la identificación del pescador, aquellos cuya estrecha interacción suscita un fuerte sentimiento del *nosotros*, siendo la tripulación el más característico de entre ellos.

Además de la afinidad de intereses económicos, las raíces de la solidaridad entre los compañeros de embarcación se encuentran en la convivencia y participación en los afanes de una vida dura y peligrosa, reforzada por el cuasi extrañamiento de los pescadores del resto de la población. Ocasiones ritualizadas de comensalismo expresan y refuerzan esta identidad grupal. La *loiija* (lonja), *txalupetxe*, taberna o sidrería será el espacio convivencial donde cada tripulación celebre un ágape tras cada partija o reparto semanal del producto de la pesca. Otros vínculos comensalísticos de las tripulaciones fueron las efemérides festivas del barco, del colectivo pescador o de toda la comunidad local. Los gastos de estas festividades se deducen del *monte-maiorra* (monte mayor) o importe total de las capturas semanales. La comensalidad ritual expresa la identidad colectiva de los pescadores, pero fragmentados en múltiples subgrupos que recaban la elemental identificación de sus integrantes.

Con la modernización técnica y social se acentuó la división del trabajo entre los tripulantes, decayendo estas prácticas de sociabilidad intragrupal.

Será el grupo amical o cuadrilla, agrupación voluntaria e informal, el que sustituya a la tripulación, en tanto que agregado elemental característico de los pescadores. Más adelante, las expresiones asociativas basadas en los vínculos amicales se concretarán en la promoción de sociedades gastronómicas, estructuradas en torno a prácticas comensalísticas. El hecho de que a algunas de tales asociaciones se agreguen quienes no pertenecen al colectivo de referencia, no implica la pérdida de los rasgos definitorios de la comensalidad *arrantzale*, ya que las asociaciones conservan su referente originario, tanto a nivel simbólico como práctico (Homobono, 1986-87: 316-322).

La extensión de esta comensalidad festiva invernal al conjunto de la población de las comunidades locales del ámbito pesquero, implica su inserción en una estrategia de reafirmación de la identidad local a partir del referente grupal originario *arrantzale*. El ritual festivo comensalístico es un ejercicio de memoria colectiva, de reproducción de identidades locales propias del ámbito, paradójicamente cuando en éste las actividades vinculadas a la mar van perdiendo su carácter de exclusividad (Homobono, 1986-87: 384-385).

3. DE LO RURAL A LO URBANO: ESTILOS DE VIDA Y SOCIABILIDAD

3.1. El estilo de vida de los antiguos baserritarras

Uno de los estilos de vida más singulares, producto de la adaptación a la liquidación progresiva del mundo rural, es el de los antiguos *baserritarras* (aldeanos), que actualmente trabajan en una fábrica, cuyos valores y actitudes, lejos de plegarse a los imperativos del cambio, desarrollan una serie de estrategias que les vinculan indisolublemente con la sociedad rural de la que proceden.

El tipo ideal de «agricultor-obrero» predomina en el hábitat rural periférico de los municipios fabriles de Gipuzkoa y Bizkaia, así como en las comarcas con mayor tasa de ruralismo. Sus comportamientos más característicos corresponden a quienes permanecen en el caserío troncal, es decir, a los que han cambiado de actividad sin variar por ello su residencia. Pero, en cualquier caso, estos *ex-baserritarras* personifican una verdadera pendularidad cotidiana entre los espacios de diversas formaciones sociales, con diferentes actividades, estilos de vida, valores y creencias.

El *ex-baserritarra* concibe el caserío troncal como un refugio de valores, tradiciones y vínculos sociales, rechazando, en cambio y quizá por ello, la idea del mismo en cuanto explotación agropecuaria moderna. Desconfía de los sistemas de crédito y de las instituciones complejas propias del ámbito industrial-urbano. Identifica todo trabajo con el esfuerzo físico. Cultiva una pequeña huerta o cría ganado, más como forma de mantener su status

tradicional, de seguir inmerso en su mundo de origen, que por motivos de estricta rentabilidad.

El tiempo libre semanal representa para estos trabajadores el marco temporal de la desalienación, ya que les proporciona la ocasión de acudir a los lugares frecuentados por baserritarras (misa, ferias, tabernas), asistiendo a competiciones de deporte rural o a recitales de *bersolaris* con preferencia sobre cualquier espectáculo de masas, quizá con la única excepción del fútbol. Las vacaciones les proporcionan un tiempo suplementario que dedicar a su actividad de ocio favorita: la caza, vinculada a la atávica lucha entre el campesino y la naturaleza circundante.

La ruptura es más neta cuando el cambio de actividad se ha traducido en un desplazamiento geográfico del lugar de residencia. No obstante, muchos de los antiguos campesinos vascos emigrados a los núcleos urbanos desarrollan otro tipo de pendularidad, mucho más notoria en Alava y Navarra que en los otros territorios históricos, desplazándose los fines de semana y períodos vacacionales a sus poblaciones de origen, y procediendo a reintegrarse efímeramente en ellas.

El grado de participación y responsabilidad de estos ex-campesinos en los rituales comunitarios, festivos o no, y en otras permanencias simbólicas ruralísticas, es superior incluso al de quienes mantienen su condición de vecinos. Con frecuencia, estos oriundos han contribuido decisivamente a la recuperación de rituales festivos ya desaparecidos. También participan activamente en expresiones asociativas de sociabilidad comunitaria, tales como sociedades de caza y pesca o gastronómicas, cuadrillas, quintas, etc. Estas actuaciones forman parte de una estrategia de actualización de la condición de miembros de sus grupos de referencia originarios y de reintegración en la identidad colectiva local mediante la participación en los momentos de exaltación comunitaria (Homobono, 1989: 484).

A otro nivel, y de forma más acusada en Gipuzkoa, amplios sectores de la población urbana desarrollan comportamientos de ocio estrechamente vinculados al estilo de vida tradicional. La frecuentación de sidrerías, espectáculos de *herri kirolak* (deportes populares), fiestas tradicionales, excursionismo de montaña, corales y grupos de danzas vascas, etc., forma parte de una afirmación de la identidad étnica, enfatizando rasgos tradicionales —o adaptaciones de éstos— en un contexto cultural muy diferente al original (Homobono, 1985: 232).

3.2. Crisis y adaptación de la sociabilidad tradicional

Cuando se contempla al País Vasco actual desde una perspectiva antropológica, uno de los rasgos culturales más singulares es su variada y compleja trama de tipos de sociabilidad y relaciones interpersonales, expresadas a través de grupos primarios y asociaciones voluntarias de carácter escasa-

mente formalizado. Tanto por su origen en agregados sociales propios de las comunidades rurales como por sus prácticas definitorias —comer y beber en común—, actualizan formas de sociabilidad tan tradicionales como la comensalidad, la vecindad y la reciprocidad, adaptándolas a la sociedad industrial, constituyendo una alternativa a la homogeneización y uniformización propias de ésta.

3.2.1. *Sociabilidad y agregados juveniles de origen tradicional*

La cuadrilla o sociedad de mozos, integrada por la práctica totalidad de los jóvenes varones solteros de una aldea o barrio rural, era un agregado social constituido más o menos formalmente que actuaba como grupo cuasi total en su ámbito territorial respectivo, en cuanto factor de socialización de los futuros vecinos. Algunas de las denominaciones recibidas por estas agrupaciones juveniles han sido las de asociación o sociedad de mozos, mocería, *mutil kuadrille*, *plaza mutillak*, *lagun arte*, *mutil ardo*, etcétera.

Cada uno de estos colectivos juveniles se regía de acuerdo con una normativa y una jerarquía consuetudinarias, desempeñada esta última por representantes electivos denominados mayordomo, mozo mayor, *maiordomoa*, *giltzero*, *mutil nagusie*, etc. Entre sus principales funciones estaba la de organizar y protagonizar los rituales festivos específicos de un grupo de edad e incluso los de mayor significación para la comunidad local en su conjunto (Homobono, 1985: 240).

El intenso proceso de cambio experimentado por la sociedad rural ha supuesto la desaparición de la práctica totalidad de tales agrupaciones, y las que subsisten se limitan a su función en tanto que grupos para el ritual festivo.

Esta misma función es desempeñada en el ámbito urbano por grupos juveniles que reciben diversos nombre: cuadrillas, peñas, comparsas... Pero en estos casos el referente territorial —la vecindad— pierde protagonismo en beneficio de otros factores de agregación, como la afinidad electiva, propios de una sociedad más compleja.

La peña es una típica extensión de la cuadrilla juvenil. En ciertos casos, la propia cuadrilla de amigos actúa como grupo para el ritual festivo, mientras que en otros es una efímera asociación de varios grupos amicales la que constituye una «cuadrilla» o «peña» festivas, pero cada uno de aquéllos conserva su marco de interacción específico, al margen de los grandes actos colectivos. La peña tiene una definición territorial más o menos neta y protagoniza los rituales festivos de mayor significación comunitaria.

La quinta es la expresión más neta del factor edad, en cuanto vínculo de solidaridad grupal, tipificada por ser el umbral de acceso a la adultez, y por afrontar conjuntamente la prueba del servicio militar. El grupo de quintos desempeña similares funciones que las cuadrillas o sociedades de mozos en

la sociedad tradicional, consolidándose a través de un ciclo anual de actividades rituales significativas para toda la comunidad local. Actualmente, o bien ha desaparecido el protagonismo del grupo de quintos, o bien se da una absoluta voluntariedad de participar en los rituales propios del grupo. Sin embargo, el periódico reencuentro anual de los antiguos quintos en torno a una comida de hermandad, perdura hasta edades avanzadas en muchas poblaciones de la zona atlántica de Euskal Herria (Homobono, 1985: 250).

3.2.2. *La cuadrilla de amigos*

La crisis de los agregados sociales tradicionales implica la cristalización de nuevos grupos informales de interacción social. La expresión prototípica de estas solidaridades elementales es la cuadrilla de amigos, que se encuentra en la base de un continuo organizativo, cuyos grados superiores de formalización serían la sociabilidad amical organizada —«sociedad popular»— y la asociación destinada a promover o animar actividades y fines de proyección supragrupal. Todos estos agregados, de extraordinario arraigo en Euskadi, que llevan todavía la impronta de la sociedad rural de la que proceden, operan como institucionalización de pautas dinamizadoras de lo tradicional y comunitario, imbricadas en el modelo dominante de la cultura urbano-industrial (Homobono, 1985: 248).

Las cuadrillas constituyen un tipo específico de agregado social voluntario, de cristalización grupal de las relaciones interpersonales de amistad, cuyas actividades se encuadran en los ámbitos espacial y temporal del ocio. La cuadrilla se identifica como grupo de pares o iguales, con un marcado componente generacional, modélica —pero no necesariamente—, establecido entre varones jóvenes. La solidaridad de sus componentes se refuerza mediante la vecindad originaria, la escolaridad común o la vivencia conjunta de ciertos umbrales y prácticas rituales: cumpleaños, servicio militar, despedidas de soltero, etcétera.

En los medios urbanos de la sociedad industrial vasca, la cuadrilla aparece como un grupo primario que oscila entre cinco y diez personas. Surge durante la adolescencia o la juventud, si bien su vigencia como práctica social cotidiana perdura hasta edades más avanzadas, prevaleciendo incluso sobre los vínculos matrimoniales o la adquisición de status diferenciados por sus componentes.

Lo fundamental de este grupo amical es la interacción entre sus miembros, que se lleva a cabo a través del chiquiteo. El carácter lúdico de celebración que supone el beber juntos es lo que convierte al chiquiteo en la práctica preferente y más significativa de la cuadrilla. El recorrido de bar en bar delimita la relación del grupo con el espacio social, ya que se efectúa de acuerdo con zonas, rutas y ritmos ritualmente fijados, pautando la utilización de la calle en términos de comunidad amical intermedia entre el ámbito doméstico y la simple reducción al individualismo.

3.2.3. *Asociacionismo amical: las sociedades gastronómicas*

La pertenencia a grupos de interacción amical propicia la inserción en agregados más amplios. Con frecuencia las cuadrillas aparecen como promotoras de expresiones asociativas procedentes de la cultura tradicional. Aquí analizaremos únicamente el tipo más representativo y diferenciado de Euskal Herria con respecto a otros ámbitos culturales: las sociedades gastronómicas, también denominadas *txokos* en Bizkaia (Homobono, 1985: 250).

Estas *sociedades*, por excelencia gastronómicas, por lo que tienen de objetivo explícitamente comensalístico, son expresiones netas de sociabilidad varonil. Las prácticas de utilización en común, de organización igualitaria de todos los miembros, reproducen a un nivel más formal los rasgos de la cuadrilla. De hecho, la mayor parte de las sociedades gastronómicas son un sumatorio de cuadrillas en interrelación, cada una de las cuales desarrolla su propia utilización del *txoko* societario, en calidad de subgrupo.

Además de las referencias amicales y sectoriales, la sociedad —a menudo única— de un vecindario, barrio o aldea se define más en términos comunitarios que asociativos, puesto que aunque mediatizadas por la afiliación voluntaria, agrupan a la cuasi totalidad de vecinos y familias. La promoción de este tipo de sociedad se realiza en términos de *auzolan*, recuperando edificios comunes obsoletos —escolares, parroquiales o concejiles— y sustituyendo frecuentemente a la antigua *herriko taberna* (taberna comunal) de la localidad respectiva.

A diferencia de las asociaciones orientadas hacia una determinada actividad o dimensión, la *sociedad* insiste en su carácter de agregado comunitario extradoméstico. Su limitada gama de actividades internas no tiene otro objetivo que la sociabilidad intrasocietaria: comensalidad, tertulias, juegos de cartas. Pero esto no obsta para que también se proyecte hacia el exterior a un doble nivel: el del grupo de invitados por un asociado a título individual; pero también mediante su actuación en tanto que grupo para el ritual festivo, organizando y/o participando en las fiestas de mayor significado identitario para la comunidad local.

El origen de las sociedades gastronómicas se sitúa en Donostia/San Sebastián. Tempranamente extendidas por toda Gipuzkoa, que cuenta con el 47 % de las más de 1.500 existentes, su mayor implantación en los restantes territorios históricos vascos corresponde a zonas vascófonas colindantes o próximas al de origen. Pero esta expresión asociativa se ha difundido, en mayor o menor medida, por el conjunto de Euskal Herria, e incluso a poblaciones de su inmediata periferia, cuyos estilos de vida se asemejan a los del ámbito vasco.

4. CASA, FAMILIA Y HERENCIA

4.1. Casa y grupo doméstico como institución

El caserío o *baserria* y el grupo doméstico constituyen la unidad básica de la estructura social y económica rurales. La casa es una institución total y multifuncional, puesto que constituye al propio tiempo una unidad de producción, una familia troncal, un lugar de residencia y un signo emblemático de la cultura tradicional vasca. El concepto de *etxea* (casa) hace referencia tanto al edificio como a la explotación agropecuaria, los utensilios (terrenos, aperos, ganado), y el lugar en el suelo de la iglesia (*sepultura*), primitivo lugar de enterramiento familiar. La familia (*familia*), categoría parental que comprende al *etxejoaun* (señor de la casa), su cónyuge, hijos, hermanos y padres, independientemente de su estado y lugar de residencia. Por último, el grupo doméstico propiamente dicho o *etxeoak* (los de casa), integrado por personas que conservan su residencia en la misma, o bien el derecho a retornar si están ausentes de la misma.

Esta es la familia troncal vasca o estructura familiar vinculada a la institución doméstica. Una definición ya paradigmática de la misma es la realizada por William Douglass (1973: 34), que la caracteriza como un grupo doméstico trigeneracional, comprendiendo «una pareja casada activa (*etxejoaun* y *etxejoandria*), una pareja casada retirada, que son los padres del *etxejoaun* o de la *etxejoandria*, y los descendientes solteros de ambas parejas». Incluye miembros adquiridos mediante descendencia, matrimonio o adopción, y su naturaleza corporativa hace que comprenda parientes consanguíneos, pero también otras personas sin relación de parentesco alguno con el cabeza de familia y que, no obstante, residen en la casa, como en el pasado los vinculados por adopción y los *morroiak*, criados o jornaleros que quedan integrados en el grupo doméstico de residencia con un status similar al de los consanguíneos solteros del heredero.

La pertenencia al grupo doméstico se determina en base a criterios de descendencia, residencia y relación matrimonial. Pero el más vinculante es la continuidad en la residencia, quedando plenamente integrados los miembros agregados por afinidad que, en cambio, pierden sus vínculos con la propia casa natal.

El criterio de descendencia no asegura una participación permanente en el grupo doméstico. La dinámica de funcionamiento de la comunidad doméstica se fundamenta tanto en la perpetuación de la troncalidad familiar como en la expulsión de los hijos no herederos. Extroversión que tradicionalmente se tradujo en emigración y actualmente en transvase de fuerza de trabajo a otros sectores de actividad, una vez asegurada la suficiente para la reproducción doméstica.

En cuanto a las chicas, o pasan a trabajar para el nuevo *etxejojaun* que hereda, o bien salen de la casa para adoptar estado (matrimonio), a menudo pasando por una etapa previa de socialización para el mismo, que aún perdura en cierta medida incluso en caseríos de economía saneada. Se trata del servicio doméstico, considerándose que esta salida transitoria del sistema rural cualificará a la mujer para ejercer su futuro rol de *etxeoandria* (Arpal, 1978: 116).

Pero la casa natal está obligada a mantener en su seno a los hijos segundones que no quieran o no puedan fundar su propia familia, si bien quedan subordinados a la autoridad del heredero. Incluso el segundón que abandona el caserío pero no se casa, puede invocar en cualquier momento el derecho latente de regresar a la casa natal. En cambio, el que contrae matrimonio pierde todos sus derechos, si bien sus padres o el hermano heredero le otorgan la dote o parte estipulada de los bienes troncales (*petxue*). El pago de la dote implica una dialéctica que formaliza tanto la expulsión de antiguos miembros del grupo doméstico como el ingreso de otros nuevos mediante el matrimonio. E incluso la dote aportada por el cónyuge del heredero se destina a sufragar la de los hermanos segundones de éste.

4.2. Estructura de los roles domésticos

La diversidad y el número de los componentes de la familia troncal proporciona la base para la plural definición de roles y status adscritos en función de la edad, el sexo y la actividad desempeñada en la explotación del caserío.

El vértice jerárquico lo ocupa el matrimonio activo, depositario de la titularidad del caserío. El *etxejojaun* es la autoridad masculina, que adopta las principales decisiones que incumben al aspecto económico, dirigiendo al conjunto familiar en las faenas agrícolas. También desempeña funciones representativas del grupo doméstico y de sus intereses en las instituciones vecinales, desempeñando los cargos concejiles o de mayordomo y participando en los ritos funerarios. Pero el hecho de que un grupo doméstico carezca de *etxejojaun* no le exime de estas responsabilidades ni tampoco de los trabajos comunales, debiendo enviar a un representante que sustituya a aquél. Su función se complementa con la de la *etxeoandria*, que se encarga de administrar las actividades vinculadas a la esfera doméstica.

Sin embargo, esta división del trabajo no es estricta. La *etxeoandria*, como el resto de las mujeres de la casa, participa en el trabajo del campo, si bien son los hombres quienes realizan las faenas que requieren mayor fuerza física. Pero, además, también hace oír su voz en la organización de las actividades económicas de la casa.

En el caserío tradicional, los hijos apenas realizan trabajo alguno hasta los catorce años, edad a partir de la cual van asumiendo responsabilidades

económicas. Los varones, aprendiendo las tareas agropecuarias, y las chicas participando en los trabajos de casa, aunque también en los del campo.

Idéntica división funcional por sexos se da para los hermanos del heredero que continúan residiendo en el caserío, ya que conservan el status de adolescentes y realizan labores de forma subordinada, dependiendo del matrimonio titular financiera y jerárquicamente. Mientras permanezcan solteros pueden quedarse en la casa paterna, con derecho a manutención y vestido, incluso si su estado de soltería se prolonga hasta hacerse permanente.

En cuanto a la pareja mayor, también está subordinada a la autoridad de los titulares, pero aún conserva algo de su antiguo status, así como recursos económicos personales. Participan activamente en la economía del grupo doméstico y, por lo tanto, tienen un cierto peso en los asuntos familiares. Por lo general, se les permite colaborar en los trabajos que quieran, aunque no estén obligados a hacerlo (Douglass, 1977: I, 88).

4.3. La reproducción del grupo doméstico: herencia y matrimonio

El sistema sucesorio de herencia indivisa, sobre todo, y también el matrimonio son los mecanismos complementarios a través de los cuales el grupo doméstico troncal se reproduce de generación en generación.

En cada escalón generacional, solamente uno de los hijos es designado para permanecer en la casa paterna, heredando los bienes patrimoniales. Este heredero, sobre el cual recae el vínculo, es de libre designación paterna salvo en Zuberoa y Lapurdi, donde se practica la ley de estricta primogenitura, sin distinción de sexos. En Bizkaia, las preferencias se han inclinado tradicionalmente por el hijo mayor, designado habitualmente como *erederue* o *maiorazkoa*, con independencia de su sexo, pero en la práctica existe una manifiesta preferencia del heredero varón, y en caso de tratarse de una mujer, los donantes podrían optar por un segundo hijo varón.

El sistema preferencial de la primogenitura masculina cristaliza en Bizkaia, Navarra y Tierra de Ayala alavesa en una resolución de sucesión en edad temprana. El *maiorazko* (mayorazgo) es socializado desde la propia institución familiar en su condición de futuro heredero, y sus hermanos, paralelamente, en tanto que segundones, asumiendo que deberán abandonar el caserío o subordinarse a la autoridad de aquél en el futuro. En otras zonas, la sucesión es incierta hasta tanto los donantes formulan su decisión, en base a los méritos relativos de la descendencia, lo que implica una situación de rivalidad más acusada por hacerse acreedores a la herencia doméstica.

Una vez resuelta la designación del heredero, era preciso que éste se casara para garantizar la continuidad de la casa y del patrimonio, para lo que el matrimonio era el mecanismo complementario de la perpetuación de la casa.

En Bizkaia, con el matrimonio del heredero se verificaba la transmisión formal en el mayorazgo del caserío. El nuevo *etxejojaun* recibe la propiedad del caserío en el momento de contraer matrimonio, y aunque debe obediencia y respeto filial a su padre, se convierte en la máxima autoridad del grupo doméstico. Donantes y donatarios suscribían unas capitulaciones matrimoniales, puntualizando derechos y deberes recíprocos. En tanto que la pareja joven (*gazteak*) recibe la gestión del caserío (*etxaguntza*), la mayor (*zaarrak*) conserva el derecho a seguir viviendo en el mismo y a recibir auxilio en su senectud. En caso de incompatibilidad se detalla cómo se dividirían los recursos del caserío entre ambas parejas. Los donantes se reservan además una cantidad de dinero o una participación de por vida en el usufructo del caserío, así como la propiedad de viviendas urbanas u otros bienes de fortuna personal. A título excepcional, los donantes pueden decidir la división del caserío entre dos descendientes casados, sobre todo si el designado no puede tener descendencia.

El otorgamiento de las capitulaciones ha perdido vigencia progresivamente en Gipuzkoa, así como la donación sucesoria consuetudinaria. Actualmente resulta más frecuente efectuar testamento con mejora a favor del *maiorazkoa*, otorgando a la vez un documento privado que recoge sus obligaciones hacia los padres y otros hijos. La diferencia sustantiva, con respecto a la situación precedente, es que el matrimonio mayor continúa como copropietario del *baserri*, con donación a su muerte, e incluso algunos padres retienen la propiedad del caserío sin que el heredero pueda disfrutar del usufructo, aunque sí participar en su gestión. Lo habitual es que un tercio de los bienes paternos se destinen al mayorazgo, otro para los restantes hermanos y que la parte restante sea conservada por los padres (Navajas Laporte, 1975: 201-229).

En cuanto a la familia pescadora, era asimismo trigeracional. No existían preferencias marcadas por el mayor de los hijos en cuanto constitutivo del matrimonio a cohabitar con los padres, sino más bien hacia un varón pescador. Solterones y solteronas eran admitidos en la casa colaborando en la economía doméstica. El principio general de distribución de la herencia era el de efectuarla entre todos los hijos a partes iguales, beneficiándose en algunos casos de mejora el hijo pescador que trabajaba con el padre.

4.4. La casa y su ideal autárquico

La casa rural o *baserria*, resultante de los esfuerzos de generaciones de antepasados, es la cristalización de un desideratum de autarquía doméstica. Hasta las primeras décadas del siglo, la vida en el caserío representaba una economía autosuficiente y orientada hacia la subsistencia del grupo doméstico. Todos los componentes básicos de la dieta se obtenían a partir de la explotación agraria familiar. La participación de los *baserritarras* (agricultu-

res) en la economía de mercado se reducía a su función de compradores en la tienda local y a la periódica participación en ferias y mercados. Esta pretensión autárquica la expresan sentencias como la de: «al baduk, elika adi etsetik, ebili gabe erritik» (si puedes, aliméntate de la casa, sin andar por el pueblo).

A otro nivel, si la iglesia parroquial es el referente físico-simbólico de integración de la comunidad local, cada casa posee en el suelo de la misma un espacio privativo, la *sepultura* (sepultura), antiguo lugar de enterramiento de los antepasados, que el grupo doméstico activa el día de Animas o Todos los Santos colocando sobre ella un paño negro y varias velas. Ritual éste practicado hasta hace pocos años incluso en algunos núcleos urbano-industriales.

Familismo y vecindad no son referentes antagónicos, sino polos de una relación dialéctica. En una sociedad donde las relaciones sociales articuladas en torno a la vecindad son tan intensas, las leyendas fundacionales de casas en muchas poblaciones expresan la queja del vecino ya establecido por una proximidad —siempre de kilómetros— que se juzga excesiva. El vecino resulta incómodo y prosaico, y con él se entablan relaciones funcionales.

El proceso de cambio acelerado, inducido por la industrialización y la urbanización, ha hecho saltar en pedazos esta utopía domocéntrica. La casa está inserta en la economía de mercado y en el estilo de vida que procedente del mundo urbano ha irrumpido en el ámbito rural. Su fin ha sobrevenido, como preveía la literatura popular oral, mediante la proliferación de esa «tienda» generalizada que es el mercado, ese espacio del afuera, de lo lejano y lo colectivo, antítesis del adentro y lo íntimo de la casa.

4.5. La casa: ideología e identidad

La casa ocupa el vértice jerárquico del universo valorativo y conceptual del sistema troncal. Es la casa como entidad corporativa la que confiere al individuo de la sociedad rural su identidad social nuclear, proporcionándole el ámbito primordial de interrelación y de experiencias. Recíprocamente, la institución doméstica implica un universo valorativo que prima la unidad familiar, en tanto que colectivo, sobre los intereses individuales, prevaleciendo su continuidad, que se pretende perenne, sobre la transitoriedad de sus componentes.

Existe una imagen del caserío, en tanto que grupo doméstico, vinculada a un orden basado en la familia, la autoridad patriarcal, la autosuficiencia, la austeridad y la continuidad. Esta escala de valores la refleja el hecho de que los apellidos de un individuo pierden relevancia ante el nombre de la casa. Este sirve para identificar tanto a consanguíneos como a afines, y tan sólo el matrimonio y cambio de residencia extingue la identificación onomástica

con el mismo. En la zona de habla vasca es frecuente referirse a una persona por su nombre de pila y, a continuación, por el nombre del *baserria*. Cada uno de éstos tiene su nombre propio, desde la fecha de su fundación, derivado de su situación topográfica, grado de antigüedad, utilización peculiar o pertenencia a un primitivo *etxejojaun* (Caro Baroja, 1971: 127, 213). El *baserri*, que permanece incólume al transcurso del tiempo, representa el vínculo material y simbólico con la memoria colectiva del grupo doméstico.

A pesar de la devaluación de los roles agrarios, el *baserria* aún se identifica simbólicamente con lo más genuino de la cultura tradicional vasca: lengua, costumbres, etc. Es el locus de la lengua perdida, para los habitantes del mundo urbano que intentan recuperarla, y de las tradiciones abandonadas. En las fiestas, incluso las de populosos núcleos urbanos, peñas, cuadrillas y público infantil se disfrazan de aldeanos. Imagen idealizada que no se corresponde con las relaciones sociales, ya que el habitante de la ciudad se distancia del estilo de vida del *cashero* (Zulaika, 1990: 165-166).

La fiesta patronal constituye una de las ocasiones para reafirmar los vínculos de parentesco, en las que con mayor fuerza y eficacia simbólica se reproduce el *nosotros* doméstico. Mediante el banquete celebrado por cada uno de los grupos domésticos (*etxejoak*) de la *auzoa* o pueblo, éstos afirman su unidad y su especificidad, al margen de los actos festivos colectivos. El ritual comensalístico reúne a los miembros de la familia extensa en el ámbito de la casa troncal de origen, reactivando los vínculos de parentesco distendidos por la dispersión, al margen del escenario festivo público. No obstante, la casa no constituye un espacio clausurado, ya que se abre a las cuestiones festivas de los niños o a las rondas petitorias de los mozos.

La fiesta familiar reactiva, además, otras segmentaciones sociales más inclusivas que las del grupo doméstico. Aunque este acto se celebre en privado, existe una viva conciencia de su inscripción en un referente festivo compartido por la más inclusiva comunidad local. El oriundo, el *herriko seme* (hijo del pueblo), afirma su adscripción al universo sociocultural de origen mediante este periódico reencuentro con los aspectos simbólico-rituales de su identidad doméstica originaria.

Además, al congregar invitados de casas de otras comunidades locales, la fiesta familiar permite reactivar periódicamente la relación intercomunitaria. Los vínculos de hospitalidad tradicional son recíprocos, asistiendo los vecinos de un pueblo a las fiestas de los pueblos donde residen sus parientes. Los vínculos de parentesco se imbrican así con la integración en el ámbito supralocal. Si los parientes declinaban la invitación a la fiesta, este hecho se interpretaba como un menosprecio no sólo para la casa anfitriona, sino para todo el pueblo (Homobono, 1989: 478, 484).

Tampoco es el ritual festivo el único en desempeñar esta función. Los parientes participan significativamente en los ritos de paso que pautan el tránsito por la vida de los miembros que integran el grupo doméstico defini-

dor, tanto en el ritual funerario como en los bautizos, primeras comuniones o bodas. En todos estos actos es el síndrome comensalístico el que mejor expresa esa reactivación de los vínculos de parentesco.

4.6. Proceso de cambio y grupo doméstico

La crisis del mundo rural se traduce a nivel doméstico por una quiebra de los valores asociados al trabajo agrario. Por una doble quiebra, además, del sistema de reproducción doméstica. La del sistema sucesorio de herencia, así como por la dificultad creciente que un *baserritarra* encuentra para contraer matrimonio. La falta de relevo es una de las principales causas de cierre y abandono de caseríos.

La posibilidad de dedicarse a la casa se considera más un inconveniente que una ventaja, ya que existen otras por las que optar. De esta forma, la designación de heredero no depende tanto de la preferencia de los padres como de la decisión de alguno de los hijos de permanecer al frente del caserío, sin que exista garantía alguna de que sea el más capacitado para este empeño. A menudo, el hijo dispuesto a continuar con la explotación doméstica, que goza de una mayor escolarización que el *etxejojaun*, cuestiona las formas tradicionales de explotación, poniendo en entredicho la autoridad de aquél. Los nuevos conocimientos y la capacidad de iniciativa prevalecen sobre la experiencia y la tradición, quebrantando las bases del sistema de autoridad familiar (Zulaika, 1990: 162-163).

Las jóvenes se muestran reticentes tanto a heredar un caserío como a contraer matrimonio con herederos del mismo, y más atraídas por oportunidades de emigración asalariada al mundo urbano. Hay *neskazarrak* (solteronas) que prefieren quedarse con los hermanos en su casa natal que ir a otra con responsabilidades de *etxeoandre*. De esta forma, es muy difícil que los herederos varones de *baserriak* encuentren cónyuge.

Esta crisis adquiere sus verdaderas dimensiones al considerar que la continuidad de la familia troncal depende de que en cada generación contraiga matrimonio un heredero. Globalmente, se ha calculado, que solamente uno de cada trece caseríos de Bizkaia y Gipuzkoa tiene asegurada su sucesión. La tasa de soltería de los *baserritarras* es muy elevada y, por ende, las edades de contraer matrimonio suelen ser llamativamente altas, tanto para los hombres como para las mujeres.

Se produce un trasvase irreversible de segundones y de otros status categoriales del grupo doméstico al ámbito urbano-industrial, con la consiguiente alteración de los modelos familísticos y comunitarios propios de la sociedad rural tradicional. La oportunidad de trabajo industrial hace que *mutilzarrak* (solterones) y *neskazarrak* hayan ido desapareciendo de muchos caseríos, y ya hace décadas que por el mismo motivo desaparecieron prácticamente los *morroiak*.

El proceso de cambio se ha traducido en el tránsito de un grupo doméstico, con características de familia troncal amplia o trigeneracional, a otro modelo de familia troncal nuclearizada o bigeneracional, con un grupo doméstico centrado en un único matrimonio con sus hijos, aunque sea todavía importante la proporción de adultos —solteros o viudas— que cohabitan con la pareja conyugal.

Pero el grupo nuclearizado de comunidad doméstica no responde a un único modelo. Además del estructurado en torno al matrimonio, existen comunidades domésticas de hermanos/as solteros que funcionan como estructura doméstico-familiar, compartiendo incluso la titularidad los que gestionan explotaciones agroindustriales más complejas.

En definitiva, a pesar de que el tipo de familia nuclear esté capacitado para el mantenimiento del sistema rural, existen serios obstáculos para su reproducción: la dificultad para contraer matrimonio y el hecho de orientar sus relaciones productivas hacia el ámbito industrial. Ello implica la crisis de esta institución fundamental de la estructura comunitaria rural.

5. CREENCIAS, RITOS Y ECOLOGIA

5.1. Creencias: bosque versus universo doméstico

Las creencias definen culturalmente la realidad, la percepción de la misma y los modos de actuar para controlarla. Aquí examinaremos brevemente algunas de las relacionadas con la casa y el espacio local, así como con su contrapunto ecológico: el bosque y, por extensión, el monte.

No obstante, la pérdida de plausibilidad de las creencias tradicionales ante el arrollador empuje de la modernización es cuasi total, y, significativamente, sendos testimonios etnográficos hacen coincidir el fin de brujas y *lamiak* con la invención de la luz eléctrica o con la fabricación de escopetas en Eibar (Barandiarán, 1972: I, 418, 444). De las prácticas de medicina popular se habla en pretérito. Otras creencias han perdido su condición de tales, para perdurar como reiteraciones ritualizadas de rasgos tradicionales que subrayan una identidad cultural en crisis.

Una creencia preternatural ampliamente difundida es la de las apariciones de difuntos. Estas se producen generalmente de noche y en las encrucijadas de caminos o en despoblado. El motivo de la aparición suele ser la demanda de cumplimiento de alguna promesa que no pudo ser satisfecha en vida, la necesidad de despojarse del hábito con que ha sido amortajado, la restitución de lo indebidamente apropiado, etc. (Barandiarán, 1973: II, 53). En ocasiones, la sanción sobrenatural y las apariciones se hacen extensivas a todos los difuntos del grupo doméstico durante generaciones.

Los valores tradicionales condenan enérgicamente la acción de desplazar mojones (*mugarriak*), en particular de montes comunales, en beneficio propio. La transgresión de este tabú es sancionada, de acuerdo con el sistema de creencias, con penas de ultratumba en tanto que alguien no reponga el mojón en su anterior emplazamiento (Barandiarán, 1972: I, 174).

La noche y el bosque son también el teatro de apariciones de los espíritus maléficos. El bosque (*basoa*), antítesis de lo humano, es un territorio peligroso, donde lo cotidiano y familiar pueden adquirir perfiles inquietantes, e incluso un animal doméstico puede transfigurarse ante los ojos atónitos de leñadores y carboneros. La mitología popular designa como moradores del mismo a toda una gama de seres numinosos: *Mari*, *Basajaun*, *Basandere*, *Lamiak*, *Sorgiñak*, *gentillak*, *mairuak*, etc. También es el escenario preferente del akelarre. Entes imaginarios y rituales maléficos se asocian a una territorialización precisa.

El genio del bosque y de la noche constituye una expresión de peligro latente para aquel que infringe las reglas de juego domésticas, el trabajo diurno, penetrando en el dominio temporal del genio nocturno *Gaueko* (El de la Noche), personificación de la noche, e invadiendo su territorio. Es preciso mantener el deslinde entre los perfiles diurno y nocturno de lo imaginario. Las proclamas de las brujas en los relatos populares lo expresan con nitidez: «Eguna egunekoentzat eta gauba gaubezkoentzat» (El día para los del día y la noche para los de la noche) (Barandiarán, 1972: I, 94).

La creencia en el numen justiciero es una garantía de permanencia y perduración del propio espacio vital, refuerza la afirmación de los deberes humanos. *Gaueko* constituye una amenaza constante para quien transgrede las normas, que se expone a incendio de la casa, pérdida de cosecha, rapto e incluso pérdida de la propia vida.

La mentira y la falsedad en las relaciones interpersonales son igualmente sancionadas, en este caso simbólicamente, por los seres mitológicos. *Mari*, el genio numinoso, así como las *lamiak*, se nutren de *eza*, la negación de lo que es o la afirmación de lo que no es (Barandiarán, 1972: I, 88, 166). Todo aquello que distorsiona la interacción comunicativa es negativo, no pertenece al espacio humanizado y doméstico, sino a su antítesis de lo nocturno, misterioso y silvícola.

La topología imaginaria diferencia el espacio humanizado de la naturaleza salvaje, asiento de potencias diversas. Mitos y leyendas subrayan la oposición entre naturaleza y cultura, entre los espacios en los cuales el hombre ha inscrito su orden y aquellos todavía naturales. El bosque, espacio caótico, es la antítesis de la casa, la aldea y sus alrededores. El genio del bosque no ataca este recinto ni penetra en él, limitándose a defender su afuera boscoso y nocturno, pero quien irrumpe en su territorio tendrá que atenerse al correspondiente castigo (Azurmendi, 1988: 107).

Sin embargo, persiste la ambivalencia. El *maiatza*, árbol mayo cortado y erigido en la aldea e incluso en el propio monte, forma parte de las prácticas rituales vinculadas a la protección del ciclo agrario y de la vida de la comunidad rural. Los *prakagorriak* (genios familiares) se ponen al servicio de quien los captura en el bosque. En el vasco subsiste una atávica identificación con el bosque, con expresiones que comprenden desde los deportes populares (*herri kirolak*) hasta la profusión de asociaciones montañeras, micológicas y cinegéticas.

Determinadas creencias están relacionadas con el sistema de valores del universo doméstico. Existió la creencia de que el fin del mundo sobrevendría cuando haya una taberna en cada casa y exista una profusión de encrucijadas de caminos (Caro Baroja, 1971: 231). Ambos referentes constituyen la antítesis de la privacidad propia de la utopía domocéntrica del *baserria*. La taberna o *denda* (tienda) es, por definición, un lugar público y abierto a todos, donde el beber hace desatender ocupaciones y vínculos familiares, instaurando la anomía en el espacio doméstico, por extroversión. De ahí que la generalización de ese ámbito sea imaginada como el fin de la identidad y de la diferencialidad de lo doméstico (Azurmendi, 1988: 102). La actual proliferación de bares, sidrerías, asadores y sociedades gastronómicas, algunos en antiguos caseríos, sirve como indicador de la profunda crisis del sistema tradicional de valores.

En cuanto a la intrusión disgregadora de las vías de comunicación, la representación de la calle (*kalea*) ejemplifica la visión dicotómica entre el disfuncional mundo urbano y el propio del *baserria*. Los de la calle (*kaleko*, *kaletarrak*) son los que vienen a robar, quienes se ganan la vida demasiado fácilmente, etc. (Azurmendi, 1988: 103). Cuando un caserío se ha convertido en mera vivienda, o transformado el antiguo establo en sidrería o asador, se dice que se ha convertido en *kaleko* (Zulaika, 1980: 143).

5.2. Ritos de ámbito doméstico y local

Casa y vecindario se consideran como unidades nucleares de la estructura social, ideal autárquico que se traduce a nivel simbólico por un corpus de creencias y de ritos estructurados en torno a la defensa metafísica de estas instituciones elementales. Actualmente, tales creencias, vigentes hasta épocas recientes, están desvaneciéndose y sus manifestaciones simbólicas y rituales apenas cumplen otras funciones que las de expresar la adhesión a lo tradicional.

Para proteger la casa contra la tormenta y el rayo se colocaba en los dinteles de las puertas *eguzki lore* (flor de cardo), una rama de roble cortada la mañana de San Juan, o cruces hechas con espino albar en puertas y ventanas de la casa o en sus heredades. También se quemaba con idéntica finalidad *ramolorio* (laurel) en el fuego doméstico. Análoga función han desem-

peñado las hachas de sílex y fósiles (*tximistarriak* o piedras del rayo), la candela bendecida y el agua bendita (Azkue, 1957: I, 165-175; Barandiarán, 1972: I, 18, 186-187).

Algunos ritos lustrales constituyen el contrapunto simbólico de los vínculos sociales primarios entre grupos domésticos. A título de ejemplo, la traída por los niños de fuego nuevo bendecido de casa en casa ha sido objeto de rituales formalizados, constituyendo una expresión más de vinculación colectiva y solidaridad entre grupos domésticos, incluso en poblaciones urbanas de Gipuzkoa. Al tiempo que se enciende el fogón con este *ixua* o *su berria* de Sábado Santo, es lanzado fuera de casa el que ardía antes en el fogón. En otras zonas, el fuego del hogar se renovaba por *Gabón* (Nochebuena), mediante un tronco —*gabonzue* o *subillaro*— colocado en el mismo de forma ritual (Barandiarán, 1972: I, 92, 219). Existe la creencia de que con el fuego viejo se expulsan simbólicamente de casa todos los males, en tanto que el fuego nuevo acarrea bendiciones. El fuego doméstico ha sido considerado como genio del hogar, símbolo de la casa y ofrenda dedicada a los antepasados. Se le atribuía el poder de inmunizar la casa contra las asechanzas de maleficios y de convertirla en refugio seguro contra los poderes nocivos de brujas y de númenes.

En Gipuzkoa y Navarra, las fórmulas de conjuro dirigidas contra los nublados piden protección para la propia casa y/o *auzoa*, y que descargue su furia en otro pueblo o paraje determinado.

Las hogueras de San Juan desempeñaron análogas funciones de expulsar y destruir los peligros del contorno. Su relación con el fuego doméstico y del agregado social elemental de la familia con la comunidad local, la evidencia un proverbio relativo a los fuegos solsticiales: «*Gabonetan txapan eta Sanjuanetan plazan*» (Por Navidad en el fogón y por San Juan en la plaza). El fuego pauta las fases estacionales de la sociedad rural vasca, desde la intimidad y clausura doméstica del invierno hasta la extroversión y efervescencia festiva del estío.

Se le atribuye a las hogueras el poder de quemar las fuentes de peligro para lo humano —brujas, ladrones, culebras—, así como también el de expulsar la sarna y el mal hacia el pueblo o territorio inmediato (Satrústegui, 1980: 79-82). Pero, perdida ya su plausibilidad conjuradora, el ritual lustral se reduce a expresar las diversas segmentaciones de la estructura socioespacial —casa, barrio, pueblo—, mediante las correspondientes hogueras, sin las connotaciones protectoras de antaño.

Pero la expresión simbólica más neta de preservación del orden cósmico local son las campanas, símbolo expresivo de la unidad mística de la parroquia o de la ermita. Las campanas se hacen tañer cuando se acerca alguna tormenta, e incluso durante el período comprendido desde la Santa Cruz de Mayo (día 3) hasta la de Septiembre (día 14), época nuclear del ciclo agrario. En algunos pueblos de la Montaña Alavesa, la erección del mayo tiene

un significado añadido como protector de las cosechas y del espacio local, desempeñando determinados símbolos adheridos al mismo la función de conjurar las tormentas (Homobono, 1982: 97).

El ceremonial de rogativas o letanías, celebrado a fecha fija en torno a la Ascensión, se efectuaba desplazándose en comitiva procesional hasta un montículo desde el que se bendecían los campos de los cuatro puntos cardinales. También acudiendo el sacerdote con el vecindario hasta una o varias ermitas locales, generalmente tres. En algunos pueblos se rodeaba el término amojonado con pequeñas crucecitas, o bien la procesión recorría los límites. Estas presuras simbólicas del espacio local responden a la necesidad de garantizar el orden cosmológico, de propiciar la óptima ejecutoria de las fases del ciclo agrario, asegurando la protección de todo el ámbito comunitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARPAL, J.

1978 «Familia, caserío y sociedad rural. Análisis del cambio en un caso guipuzcoano (Vergara, 1910-1970)», en *Saioak*, n.º 3, pp. 88-139.

1979 *La sociedad tradicional en el País Vasco*. Haranburu, San Sebastián.

AZKUE, R. M.^a

1959-66 *Euskaleiriaren Yakintza (Literatura Popular del País Vasco)*. Madrid (reedición), 4 vols.

AZURMENDI, M.

1988 *El fuego de los símbolos. Artificios sagrados del imaginario en la cultura vasca tradicional*. Baroja. San Sebastián.

BARANDIARAN, J. M.

1972-73 *Obras Completas*. La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao, t. I (1972), t. II (1973) y t. III (1973).

CARO BAROJA, J.

1971 *Los vascos*. Itsmo, Madrid.

1974 *Vecindad, familia y técnica (Estudios vascos II)*. Txertoa, San Sebastián.

DOUGLASS, W.

1973 *Muerte en Murélagu: el contexto de la muerte en el País Vasco*. Barral, Barcelona.

1977 *Echalar y Murélagu: oportunidad y éxodo en dos aldeas vascas*. Auñamendi, San Sebastián, 2 vols.

ECHEGARAY, B.

1933 *La vecindad. Relaciones que engendra en el País Vasco*. Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián.

ETXEZARRETA, M.

1977 *El caserío vasco*. Fundación C. de Iturriaga y M. Dañobeitia, Bilbao.

GREENWOOD, D. J.

- 1976 *Unrewarding Wealth: the comercialization and collapse of agriculture in Spanish Basque Town*. Univerity Press, Cambridge.

HOMOBONO, J. I.

- 1982 «Espacio y fiesta en el País Vasco», en *Lurralde. Investigación y Espacio*, n.º 5, pp. 91-118.
- 1985 «Aisiaren alderdi sozialak / El ocio en la sociedad vasca», en VV.AA. *Euskal Herria. Realidad y proyecto*. Caja Laboral Popular, San Sebastián, pp. 225-255.
- 1986-87 «Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín en Bermeo», en *Bermeo Aldizkaria*, n.º 6, pp. 301-392.
- 1988 «Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara y de Soraluze/Placencia de las Armas (Gipuzkoa)», en *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, n.º 3, pp. 7-51.
- 1989 «Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas», en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n.º 54, pp. 407-502.

LABORDE, P.

- 1986 «Ruralité et industrialisation», en VV.AA.: *Société, politique, culture en Pays Basque*. Elkar, Donostia-Baiona, pp. 45-82.

NAVAJAS LAPORTE, A.

- 1975 *La ordenación consuetudinaria del caserío en Guipúzcoa*. Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones, San Sebastián.

SATRUSTEGUI, J. M.^a

- 1980 *Mitos y creencias*. Txertoa, San Sebastian.

VALLE, T. del, *et al.*

- 1985 *Mujer vasca. Imagen y realidad*. Anthropos, Barcelona.

ZULAIKA, J.

- 1990 *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Nerea, Madrid.