

Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización

(Festive forms of religious life. Their situation in the era of glocalization)

Homobono Martínez, José Ignacio

Univ. del País Vasco/Euskal Herriko Univ. Fac. de CC. Sociales y de la Comunicación. Apdo. 644. 48080 Bilbao
joseignacio.homobono@ehu.es

BIBLID [1137-439X (2006), 28; 27-54]

Recep.: 24.11.04

Acep.: 16.03.06

Las fiestas vehiculan expresiones formalmente religiosas, desde las populares e institucionales hasta la religación profana y la sacralización ritual de la política. Aun sometidas a los cambios, los procesos de secularización y de glocalización, siempre expresan identidades colectivas. Con la revitalización de las fiestas se potencian sus formas más profanas, la decadencia de las litúrgicas y el protagonismo de grupos laicos para el ritual festivo.

Palabras Clave: Religiosidad festiva. Revitalización. Glocalización. Secularización. Religión civil. Romerías. Grupos para el ritual. Identidades colectivas.

Jaiek forma aldetik erlijioari dagozkion adierazpenak bideratzen dituzte, herrikoi eta instituzionalak direnetatik erlijio profanora eta politikaren sakralizazio erritualera. Sekularizazio eta glocalizazio prozesuek dakartzaten aldaketen eraginpean badaude ere, beti talde identitatea adierazten dute. Jaiak indarberritzen direnean horien forma profanoenak indartu ohi dira, liturgikoak gain behera doaz eta laikoek protagonismo handiagoa hartzen dute jai errituan.

Giltza-Hitzak: Jai erlijiozkotasuna. Indarberritzea. Glocalizazioa. Sekularizazioa. Erlijio zibila. Erromeriak. Erriturako taldeak. Talde identitateak.

Les fêtes véhiculent des expressions formellement religieuses, depuis celles qui sont populaires et institutionnelles jusqu'à la religation profane et la sacralisation rituelle de la politique. Bien que soumis aux changements, les processus de sécularisation et de glocalisation expriment toujours des identités collectives. Avec la revitalisation des fêtes, on favorise leurs formes les plus profanes, la décadence des liturgies et le protagonisme de groupes laïcs pour le rituel festif.

Mots Clés: Religiosité festive. Revitalisation. Glocalisation. Sécularisation. Religion civile. Pèlerinages. Groupes pour le rituel. Identités collectives.

INTRODUCCIÓN

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 excepciones¹, las fiestas –patronales por antonomasia– de toda ciudad, pueblo o aldea están dedicadas a su advocación tutelar o patronal, epifanía de su identidad². Constituyen la conmemoración de una efeméride religiosa, una celebración litúrgica 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 diversión³. Porque:

“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 sociolátrico, de exaltación de identidades endogrupales, sacralizado mediante la celebración –ritual y lúdica– que ya supo percibir Durkheim. Parfraseando al cual podemos utilizar la expresión de “formas festivas de la vida religiosa”, expresión más adecuada que –por ejemplo– la de dimensiones religiosas del hecho festivo⁴.

Y es que los rituales festivos agrarios y urbanos⁵, tanto fiestas patronales como romerías, celebraciones primaverales o invernales, vehiculan una

1. Como las festividades cívicas nacionales, o municipales p. e. el Día de Olarizu (Vitoria-Gasteiz). Y algunas semanas de festejos estivales –de origen taurino– como las de Bilbao, Donostia –S. S.– y Baiona, que han eclipsado por su duración y programa a las respectivas fiestas patronales (Homobono, 1982: 98, 109-114; 2004 a). En cuanto al Carnaval, pese a su parafernalia iconoclasta, anárquica y paganizante, J. Caro Baroja (1979) desveló su carácter de oponente de la cuaresma, y que adquiere su sentido integral en el ciclo anual del calendario cristiano.

2. Siempre en el orbe católico y ortodoxo de la cristiandad, porque la desritualización inherente a la ética protestante impuso una ruptura en su ámbito geográfico.

3. Incluso en el Magreb musulmán, donde las festividades campestres (*moussems*) formalmente religiosas, en honor de unos santones (*marabouts*) garantes de la salud y del ciclo agrario, se asocian con aspectos lúdicos, amorosos, sociables y económicos, de modo análogo a nuestras romerías (Reysoo, 1991).

4. Y en sintonía con las de sociólogos que estudian la religión en las sociedades ibéricas: *Formas modernas de religión* (Díaz-Salazar, Giner y Velasco, 1994); *Para comprender las nuevas formas de vida religiosa* (Mardones, 1994); *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporáneas* (Teixeira, 2001) o “Formas complejas de vida religiosa” (Pz. Vilariño, 2004).

5. 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).

amplia gama de experiencias o prácticas religiosas; desde las institucionales o litúrgicas (eucaristía, procesión, oración); pasando por la tipología formal de la religiosidad popular (promesas y exvotos, sanación, contacto con imágenes); para desembocar en rituales públicos (liturgia cívica) y otros propios de las religiones políticas (étnicas y/o nacionales). Y todos ellos estrechamente vinculados, porque:

“[...] la misma idea de una ceremonia religiosa de alguna importancia despierta naturalmente la idea de fiesta. Inversamente, toda fiesta, aun cuando sea originariamente puramente laica, tiene ciertas características propias de la ceremonia religiosa, pues en todos los casos, 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, al propio tiempo, resulta indécico de las mutaciones socioculturales. Quizás con más nitidez que otros, puesto que la fiesta es un hecho social total: una verdadera 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, propia de una definición restrictiva de lo sagrado, mediante una transferencia de sacralidad hacia el refuerzo de los vínculos sociales y de las identidades colectivas.

El apoyo empírico de esta exposición se basa en una amplia casuística de expresiones festivas –particularmente romerías– estudiadas en el ámbito territorial de Euskal Herria, por mí mismo o por otros investigadores; en un contexto comparativo con análogas formas, funciones y procesos de la religiosidad festiva en otras formaciones sociales. Datos etnográficos que he estimado procedente insertar mediante notas que concreten, pero que no interrumpan el discurso.

1. AVATARES FESTIVOS: DE LOS FUNERALES A LA REVITALIZACIÓN

No voy a insistir aquí en conceptos de fiesta ya expuestos en ocasiones precedentes (Homobono, 1990 y 2004a). Sino tan sólo recordar su carácter cíclico que, mediante expresiones simbólico-rituales, trasciende la vida cotidiana y contribuye a significar el tiempo y a delimitar el espacio; estableciendo una relación dialéctica entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia y lo lúdico, la celebración y la cotidianeidad, las pautas de institucionalización y de espontaneidad, la liturgia y la inversión, la trasgresión y el orden, la estructura y la *communitas*, las dimensiones de lo público y de lo individual. Y, como explicité recientemente (2004a: 34)

“A través de la fiesta, un agregado social entra en contacto con las fuentes últimas de su identidad y reconstruye la experiencia de comunidad imaginada, mediante la actuación de grupos específicos como agentes del ritual festivo. Evidenciando y celebrando identidades y manifestando religaciones, contribuye a

la toma de conciencia y/o a la creación de identidad colectiva. La fiesta, que capitaliza la tradición y la memoria social para construir un mundo de sentido está dotada, por la eficacia de la acción ritual, de ese poder configurador de la realidad, y no por simbólica deja de tener efectos sociales, económicos y políticos. Potencial que no ha perdido en las sociedades multiculturales y globalizadas de la modernidad tardía, ya que vehicula la expresión de identidades heteróclitas”.

A partir de estas premisas no resulta extraño que el estudio de las fiestas esté presente en las ciencias sociales desde sus orígenes, a menudo a través del de la religión, y que la indagación de la dimensión sociocultural de los rituales haya sido un constante tema de interés. Pero si la sociología, desde sus orígenes, se compromete con el estudio de las sociedades modernas y complejas, la antropología social se dedica primeramente al estudio de sociedades y culturas tradicionales o “primitivas” del tercer mundo, y solo progresivamente al del campesinado de las sociedades desarrolladas y por fin al de los sectores industriales y urbanos de éstas, aunque la disciplina –como denunciara Ulf Hannerz– no dejará de estar lastrada por una cierta obsesión de anticuario. Pero si la sociología acentúa el énfasis de los fenómenos macrosociales y de las sociedades globales, considerando periférico el estudio de las sociedades locales, la antropología hace de los estudios de los estudios micro –comunidades rurales– y de los particularismos étnico-culturales su quehacer prioritario. El resultado de estas diferentes miradas es que, mientras los sociólogos han intentado explicar y definir globalmente la fiesta, los antropólogos han estudiado las fiestas y su casuística en un tiempo y en un lugar concretos.

Por ende, las fiestas y celebraciones se asocian con lo sagrado, con la religión y con los rituales propios de las sociedades tradicionales; referentes cuestionados por los procesos de secularización y de modernización. Las ciencias sociales, y particularmente la sociología, son muy críticas con las conductas rituales y tradicionales de la cultura popular, que se asocian con la rigidez y la estereotipia, opuestas al cambio y a la racionalización. Hace unas décadas postularon, incluso, que la fiesta se disolvería en las nieblas del progreso bajo el impacto de la modernidad (Hernández, 2001), por lo que el estudio de las fiestas resulta ajeno a su discurso hegemónico.

A partir de estas premisas, y además de clásicos pretéritos (Durkheim, Hertz) o contemporáneos (E. Shils, J. Duvignaud) no es de extrañar la escasa nómina de sociólogos en activo para quienes el estudio de fiestas y rituales se incardina entre sus principales líneas de investigación⁶; tanto a nivel internacional⁷ como en el ámbito estatal, o más bien en sus periferias

6. No es mi propósito efectuar aquí un balance de sus aportaciones, tarea de la que me ocupo en otro contexto (Homobono, 2004 a).

7. En Italia cabe destacar a G. L. Bravo (1984), con el estudio de la fiesta campesina en las sociedades complejas y de la pendularidad entre las formaciones sociales rural y urbana. P. Sanchis realizó su tesis doctoral sobre las romerías portuguesas, publicada primero en portugués (1983) y mucho después (1997) en francés; aunque su quehacer curricular le llevó a incardinarse en la antropología brasileña. En Portugal, A. F. da Costa ha estudiado el papel de los rituales festivos y de la sociabilidad vecinal en la construcción identitaria de las “sociedades de barrio” de la metrópoli lisboeta, a partir del caso de Alfama (Homobono, 2003).

valenciana⁸ y vasca⁹. Característica común a estos sociólogos sería su paralelo interés por la sociabilidad y el asociacionismo, otro punto más de intersección con algunos antropólogos. Tampoco resulta casual que las aportaciones más significativas de aquéllos al estudio de las fiestas se hayan producido desde ámbitos académicos o asociativos en los que estos sociólogos comparten departamento (Universitat de València) y/o quehaceres colectivos (ISCTE [Lisboa], Eusko Ikaskuntza) con antropólogos sociales, y a partir de ramas como las sociologías de la cultura y de las sociedades locales.

En todo el primer mundo, las décadas de los cincuenta a los setenta suponen un proceso de destradicionalización y de emigración hacia las grandes ciudades en busca de oportunidades vitales, sin excesiva nostalgia por la comunidad rural que se ha dejado atrás. Las fiestas populares se asocian al folclore y a la nostalgia de la sociedad tradicional que agoniza, perdiendo prestigio los roles vinculados a ellas, en beneficio de otros asociados a prácticas recreativas y seculares de referentes urbano y moderno. El proceso de globalización en la esfera cultural ha conllevado una creciente desterritorialización, entendiéndolo como tal el debilitamiento de los vínculos con la cultura local, en aras de la penetración de influencias culturales exóticas y lejanas (Tomlinson, 2001: 134).

Pero, como constató J. Boissevain en su introducción a *Revitalizing European Rituals* (1992), desde finales de los setenta por toda Europa –y especialmente en el ámbito mediterráneo– se produce una extraordinaria revitalización de rituales y celebraciones públicas en plena modernidad tardía, que se concreta en la recuperación de agonizantes o extintas fiestas tradicionales, en la invención de otras y en el protagonismo de nuevos grupos para el ritual festivo. Revitalización que comporta recuperación, invención y adaptación de las prácticas festivas; y que implica la disminución de los aspectos formalmente religioso-litúrgicos, en contraste con el paralelo incremento de los aspectos lúdicos¹⁰ festivos, compensatorio del repliegue doméstico e individual inherente al estilo de vida de las sociedades prósperas. Pero este incremento de elementos lúdicos en las fiestas es más complejo, e imputable también a otros factores, como el creciente protagonismo de agentes laicos, la democratización de la organización festiva y la paralela pérdida de poder del clero, administrador de unos rituales litúrgicos que legi-

8. Ya en España, y desde la Universitat de València, A. Ariño (1988, 1992, 1993 y 1996), G.-M. Hernández (1996, 2002) y X. Costa (2003) han estudiado las fallas y el sistema festivo de la ciudad de Valencia, de su entorno periurbano y del conjunto de la Comunidad Valenciana; a aquel le corresponde, además, una interesante contribución al análisis conceptual de fiesta y ritual, y a los tres del papel de la tradición en la modernidad tardía. Sin olvidarnos de E. Gil Calvo y su caracterización del “estado de fiesta” (1991).

9. En Euskal Herria, me cabe sostener una línea de investigación de los rituales festivos y las identidades locales, al igual que el antropólogo J. Martínez Montoya (Universidad de Deusto), en un contexto académico en el que prima el estudio de las identidades étnica, lingüística, nacional y/o de género.

10. Tales como los bailes, la animación musical, los disfraces, el teatro de calle o los festejos en general; además de los actos comensalísticos, portadores de sociabilidad y *convivial*.

timaban su autoridad; y también a la presencia de turistas y neorrurales de origen urbano, más propicios a ocasiones de sociabilidad que posibiliten su inserción local. Actos lúdicos, cuya improvisación e igualitarismo se asocia con la negación del ritual, pero que se ritualizan a medida que se someten a la planificación, el orden y la autoridad (Boissevain, 1999: 57-62).

En España se suman la demandas identitarias subsiguiente a la transición política, y también la de aquellos emigrados al ámbito urbano y sus descendientes; más una amplia gama de agregados sociales que en éste buscan afirmar su identidad –local o segmentaria– cuestionada por el proceso de globalización. Lo que conlleva un relevo de los significados festivos, menos religiosos y más secularizados, lúdicos e identitarios, menos intralocales y más supralocales, comarcales e incluso regionales (El Rocío) o nacionales; y también el auge que experimentan determinados rituales festivos, fundamentalmente aquellos en los que domina el protagonismo laico y actúan como expresión de identidades 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.

Contra todo pronóstico, lejos de decaer en la era de la globalización, las fiestas y rituales experimentan, en el ámbito mediterráneo y occidental, un fenómeno de revitalización y redefinición, constatado desde hace décadas por investigadores como J. Boissevain o J. Pitt-Rivers.

“[...] ni la secularización, ni la industrialización, ni la racionalización de la producción, ni la movilidad ni los *mass media*, ni las múltiples alternativas de diversión ni entretenimiento, ni las reformas litúrgicas del Vaticano II [...], han acabado en las sociedades occidentales con los rituales festivos. En la década de los 80 y los 90. El fenómeno a subrayar es más bien el contrario: su proliferación, su resurgimiento, su revitalización” (Velasco, Cruces, Dz. Rada, 1996: 148).

Por su estrecha conexión con las identidades colectivas, las fiestas continúan vehiculando la expresión y toma de conciencia de las formas locales y comunitarias de identidad –o su *desideratum*– pero también son capaces de expresar una nueva gama de identidades heteróclitas, y de intervenir en las estrategias simbólicas de la glocalización, reconstruyendo identidades desestructuradas. Porque la globalización supone la irrupción de formas culturales y religiosas desterritorializadas, es decir que ya no son fruto de una interacción cara a cara, sino de interacciones no presenciales, que implican cambios globales y adaptaciones locales a estas influencias globalizantes; que también afectan a las expresiones más populares de la religiosidad festiva¹¹.

11. Así, por ejemplo y como analiza R. de la Torre, las adaptaciones de la religiosidad popular local en Guadalajara (México) y su región a las influencias se traducen en novedosas apariciones de vírgenes en los *no lugares* canónicos de la modernidad tardía, o en la apropiación de la peregrinación a Zapopan por parte de un grupo de danzantes que hibridan el mexicanismo y la *new age* (cfr. Covarrubias y Mora, 2002). Cabe añadir, en un contexto más cercano a nosotros, la conversión de la estación de ferrocarril de Atocha (Madrid) en santuario memorial de las víctimas del atentado terrorista del 11 de marzo de 2004.

A medida que se debilitan las tradiciones y se desencanta el mundo en la modernidad tardía, como han explicitado Giddens (1997: 1-5), Castells (1998: 33) o Hall (2003: 76), se produce una búsqueda de sentido mediante la revitalización de identidades defensivas de referente local, entablándose una interacción entre lo global y lo local. La globalización cultural es ambivalente, e implica la articulación dialéctica entre dualidades básicas que no se excluyen, sino que se complementan: homogeneización/ diferenciación, universalismo/particularismo, centralización/descentralización, globalización/localización. Porque:

“[...] la globalización ha implicado la reconstrucción, y en cierto sentido la producción, de *hogar, comunidad y localidad*. En esa dirección, lo local no es visto, al menos desde un punto de vista analítico o interpretativo, como contrapunto de lo global. De hecho, lo local puede ser considerado, con algunas reservas, como un aspecto de la globalización” (Robertson, 2000: 221).

Otros autores, y a nivel de experiencia cotidiana, definen las fiestas como parte del oponente dialéctico local, reafirmando identidades locales y particularistas de pertenencia, y desplegando tácticas de resistencia frente a la invasión de valores y referentes globales y de respuesta a los riesgos inherentes; sin que ello suponga, anclarse en localismos, rendir culto al pasado ni renunciar a la modernidad, porque el escenario local se inscribe en un contexto más amplio (Moreno, 2002: 168).

2. PROCESO DE SECULARIZACIÓN Y RELIGIOSIDAD FESTIVA

Paralelamente a su modernización estructural, se ha producido en la sociedad vasca en particular¹² y española en general un profundo proceso de secularización, de desencantamiento del mundo y de representación más científico-técnica que sagrada del mundo, de crisis de la religión como legitimadora de la realidad social y de autonomía de la esfera secular; con la consiguiente reducción de lo religioso al ámbito privado, la pérdida de plausibilidad de creencias y valores religiosos, y la menor tasa de frecuentación de prácticas litúrgicas –como la misa dominical– y rituales religiosos de todo tipo: desde los personales del ciclo de vida, particularmente el matrimonio, hasta los colectivos del ciclo festivo anual.

Proceso que afecta al conjunto de la población, pero que incide más significativamente en los grandes núcleos urbanos, así como en ambientes progresistas e intelectuales. La población se desacraliza y se aleja de una dependencia firme del dosel sagrado de la religión, recomponiendo cada individuo su particular construcción de sentido con los fragmentos resultantes de la explosión de aquélla. La secularización ha erosionado no sólo la base de los dogmas y creencias religiosas, de la adhesión a la organi-

12. Cfr. Pérez Agote (1990) y Sáez de la Fuente (2001).

zación y jerarquía eclesiales y a los actos litúrgicos; sino que también la plausibilidad de las prácticas votivas y propiciatorias de la religiosidad popular¹³.

Pero no parecen muy adecuadas las interpretaciones de la secularización como decadencia e incluso extinción de las prácticas religiosas. Aquella profecía racionalista de la modernidad, que predijo la pérdida de centralidad de la religión, su decadencia y privatización, ante el arrollador proceso secularizador, a impulsos de la hegemonía de la razón instrumental y del progreso científico¹⁴, no concuerda con el escenario actual, donde se produce una revitalización y reaparición en la esfera pública de ciertas tradiciones religiosas (Casanova, 1994 y 2000). Como supo prever Durkheim, la religión no desaparece sino que se transforma, porque la “sociedad necesita “conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos” que le confieren “unidad y personalidad” (1982: 397-398). Estas formas festivas de la vida religiosa se metamorfosean y, lejos de desaparecer, se revitalizan (Cantón, 2004: 340).

Son las formas religiosas más tradicionales, clausuradas e institucionales las que acusan en mayor medida el impacto de la secularización, con la consiguiente merma de los cuerpos que las administran y representan, y la drástica reducción del número de sacerdotes y religiosos¹⁵. Pero no solo emergen nuevas formas religiosas que sustituyan a otras obsoletas, sino que algunas de las más tradicionales despliegan una neta capacidad de readaptación y supervivencia, como es el caso del *revival* de las principales rutas de peregrinación¹⁶ (Pz. Vilariño, 2004: 138 y 150).

La inmediata consecuencia –para el fenómeno que nos ocupa– ha sido, por una parte el declive de los aspectos religiosos de los rituales festivos, tanto populares como eclesiales, sobre todo en ámbitos territoriales otrora

13. Algo, esto último que no consiguieron las ideologías fuertes de izquierda y las culturas políticas obreras entre 1890 y 1937, pese a puntuales estallidos de iconoclastia en la zona minerofabril de Bizkaia y a la desritualización eclesial y sacramental de la misma al término de este periodo (Homobono, 1994: 143-152).

14. A partir de la concepción de Max Weber del proceso de secularización como paulatino desencantamiento del mundo, de la progresiva mundialización de la humanidad, de la separación de las esferas religiosa y civil y pérdida de significado trascendental de las cosas, se entendió que en la sociedad capitalista lo religioso sería inexorablemente expulsado de la sociedad civil y reducido a la esfera de la vida privada.

15. Resulta especialmente significativo el caso de Navarra, tradicional reserva espiritual que exportaba misioneros –sacerdotes o religiosos/as– a todo el orbe católico. Mi trabajo de campo a lo largo del trienio 2003/05 revela un panorama sustantivamente alterado. Los sacerdotes del clero diocesano, en número decreciente y de edad media avanzada, no bastan para atender las parroquias rurales, ni tan siquiera con el auxilio de miembros de comunidades religiosas o de sacerdotes polacos y ruandeses. A partir de una reciente encuesta que ha revelado la escasa filiación religiosa de los jóvenes navarros, el tema recurrente de las homilias festivas ha sido el de la descristianización de la sociedad navarra.

16. Santiago de Compostela, Lourdes, Roma, Jerusalén o La Meca.

muy clericales, como es el caso de Euskal Herria. En otros por el contrario, como en Andalucía, las asociaciones parareligiosas (hermandades y cofradías¹⁷) y los rituales religiosos populares (romerías, semana santa) han experimentado un fuerte incremento, en un contexto de compatibilidad entre viejas y nuevas formas de sacralidad, aunque prevaleciendo las expresiones de identidad colectiva –local, comarcal o étnica– sobre las tradicionalmente religiosas; y siempre los festejos lúdicos sobre los genéricamente religiosos y/o rituales, en cualquiera de sus formas: litúrgica, popular e incluso cívica.

Y también una progresiva acomodación a los ritmos y estilos de vida urbanos, puesto que incluso las fiestas rurales se trasladan desde su festividad litúrgica hasta el fin de semana inmediato o al periodo estival de vacaciones. Lo que posibilita ese movimiento de pendularidad o itinerancia entre formaciones sociales rurales y complejas¹⁸ (Bravo, 1988), y la participación de los emigrantes a menudo como agentes activos, recreando además efímeramente la imagen de una comunidad demediada, de hecho, en su vida cotidiana. La desterritorialización física de los emigrados no implica su desarraigo en términos simbólicos y culturales, y estos participan activamente en las fiestas, en el entramado asociativo e incluso en las obligaciones comunales mediante periódicas visitas¹⁹ –de fin de semana y/o vacacionales– a su población de origen (Boissevain, 1999: 58; Velasco, 2000: 109-115). No en vano el tiempo festivo es el de máxima exaltación autoidentitaria, cuando una sociedad local recrea la ilusión de comunidad, y los emigrados recuperan así sus vínculos con el microuniverso sociocultural de origen²⁰.

Las fiestas patronales de pueblos rurales y romerías de pequeño ámbito, una vez perdida su potencial lúdico en detrimento de toda una constelación de esparcimientos cotidianos en la ciudad más cercana o de las

17. Tampoco es ajeno a este fenómeno el ámbito de Euskal Herria, con varios ejemplos significativos como serían las cofradías de San Roke (Laudio/Llodio), de Santa Teodosia o de San Vitor de Gauna (Álava), o de San Gregorio de Sorlada (Navarra). En el primer caso la cofradía, fue objeto de enconadas tensiones y controversias en las que intervino la sociedad local en su conjunto, precisamente por ser indéxica de la identidad local; en los demás, se trata de hijos del pueblo residentes en las ciudades vascas, que mediante esta adscripción y su participación en los consiguientes rituales, mantienen vivos sus vínculos con la comarca de origen. Para la cofradía de San Gregorio, véase R. Jimeno (2004).

18. Incluso en el transcurso de la misma jornada, o durante el fin de semana, para quienes habitan en un tipo de ámbito y residen en otro. Aquí se encuadran segundos residentes, neorrurales, turistas, estudiantes y trabajadores. Y también esa multitud de jóvenes que itineran por las fiestas de la costa vizcaína o guipuzcoana a lo largo del tiempo estival.

19. Como esos jóvenes, estudiantes o trabajadores en Pau, Burdeos o París, que regresan cada fin de semana –durante meses– a su pueblo para ensayar las *maskaradak*, que después representarán por toda Zuberoa desde enero o febrero hasta abril o mayo.

20. En muchos pueblos extremeños incluso se ha instituido la específica “fiesta del emigrante”, de carácter informal y lúdico, por oposición a la más ritualizada fiesta patronal (Mellado, 2004).

grandes fiestas del entorno²¹ ven contraerse su participación a capas de edad avanzada, por encima de los 55 años. Pero aun así preservan su potencial identitario local, y una intensa sociabilidad que revitaliza vínculos de vecindad.

Hasta la propia noción de efervescencia colectiva, reservada por Durkheim para el ámbito de los rituales sagrados y ausente a su juicio en el *corrobori* profano se pliega al sino de los tiempos; a esa transferencia de sacralidad desde lo trascendente hasta lo inmanente que caracteriza a los rituales de la modernidad tardía²².

Las identidades sociales se cargan de trascendencia intrasocial. Incluso cabe hablar de religión civil y/o política, para referirse a la transferencia de sacralidad hacia determinados cultos cívicos, tradicionalmente conceptualizados como profanos²³, con sus propias fechas, iconos, liturgias y monumentos. Concepto definido sumariamente por S. Giner como:

“... 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 y a 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” (1994: 133).

Para Durkheim existen fenómenos religiosos populares vinculados a los cultos agrarios, e integrados en el patrimonio folklórico más que en las expresiones institucionalmente religiosas (1982: 32). Pero ambas formas de religión se ven abocadas a la metamorfosis por la progresiva secularización de la sociedad; que se dota de instrumentos de función análoga, como el ritual cívico, porque las funciones desempeñadas por la religión no pueden

21. La Aste *Nagusia* (*Semana Grande*) de Bilbao, convertida en fiesta popular y participativa a partir de la transición política (1978) opera como festividad por excelencia para el conjunto de la comarca metropolitana e incluso para toda Bizkaia. Su abrumadora prevalencia se ha traducido en difícil trance para las fiestas menores de su nicho territorial: fatal desenlace para las fiestas de calle y/o de barrio de la propia Villa, y decadencia de muchas fiestas locales de su entorno espacial y temporal (Homobono, 1982: 110).

22. Lo que ha permitido aplicar aquella modalidad de vínculo social a una nueva modalidad de fiesta, ni estrictamente popular ni calendárica, la *techno*, constructo híbrido cuyo procedimiento ritual –temporal y espacialmente festivo– posibilita estados de frenesí y de trance colectivos mediante la música, el baile y la droga; en definitiva, una experiencia colectiva de lo sagrado (Hampartzoumian, 2004).

23. Concepto con precedentes en Rousseau y en el propio Durkheim, pero que fue aplicado por R. Bellah (1967) a las expresiones simbólicas y rituales vinculadas a intereses políticos y patrióticos, y por Hobsbawm a una invención selectiva de la tradición (Berriain, 1996: 34 y ss.). Aunque autores como Gil Calvo (1994: 176) dotan de mayor amplitud al concepto, hasta dar cabida a toda la superestructura espiritual de las sociedades modernas: desde las ideologías hasta las prácticas narcisistas –salud y moda– pasando por actividades lúdicas como el juego, el arte o el sexo. Para aceptar estas mutaciones de la religiosidad es necesario desmontar el mito moderno de la secularización (Estruch, 1994: 266-280).

ser suplantadas por la racionalidad científica. De acuerdo con su certero análisis, los rituales de las sociedades de solidaridad mecánica son básicamente religiosos; y los rituales secularizados o civiles –como el ciclo ceremonial de la Revolución Francesa– son propios del espacio social de las sociedades de la modernidad, de la solidaridad orgánica. En ambos tipos de sociedades las representaciones colectivas y los valores compartidos envejecen y mueren, por lo que es preciso reavivarlos periódicamente. La eferescencia social suscitada por las cíclicas asambleas festivas renueva el orden social, asegurando su continuidad, reavivando la conciencia colectiva y reforzando los vínculos del grupo concernido.

Esta categoría de religión civil comprende expresiones cívicas de las fiestas populares, los rituales públicos en general y otros vinculados a la sacralización del ámbito político; muchas de aquéllas participan de connotaciones a la vez religiosas y civiles, ya que las actuaciones rituales del poder civil suelen producirse en el transcurso de una festividad formalmente religiosa. En un contexto de secularización, la religión civil sacraliza la sociabilidad inherente a la vida social y nacional, une y vincula voluntades, soslayando diferencias segmentarias (Irazusta, 2001: 154; Berriáin, 1996: 37).

Por lo que se refiere a Euskal Herria es preciso hacer mención a la religión política del nacionalismo *jeltzale*, en cuya gestación histórica los símbolos (*ikurriña*), las inauguraciones festivas de *batzokis* y otros actos políticos, los rituales festivos en general (atuendo, danza, canto) y determinadas fiestas en particular (San Ignacio, Santa Águeda, más la tardía celebración del *Aberri Eguna* coincidente con el domingo de Pascua²⁴), las *jiras* a santuarios, a la tumba del *Maestro* e incluso a Lourdes, ocupan un *locus* preferente (Elorza, 1995: 36; Homobono, 1994: 160-161 y 1999: 97-101); además de otros componentes estructurales como el mito, la comunión y la fe (Mees, 2001: 249),

Pese a estos elementos, sumados a los ingredientes tradicionalistas y antiseculares del nacionalismo vasco de preguerra, que denotan proximidad funcional con la idea de religión política, algunos analistas entienden que el salto cualitativo no se produce sino con la muy posterior irrupción del movimiento *abertzale*; para éste la nación, comunidad étnica imaginada y ajena a la historicidad, adquiere una sacralidad que la hace digna de morir y también de matar por ella (Mees, 2001: 252), manifestada en una violencia política que adopta elementos rituales, de comunicación y mágico-simbólicos inspirados en la cultura tradicional vasca (Zulaika, 1990 [1988]). Sus rituales de paso, ceremonias y conmemoraciones estructuran un verdadero calendario litúrgico, cuyos hitos simbólico-rituales serían los funerales de militantes caídos, *abertzales* y/o *etarras*, más su evocación anual en el *Gudari Eguna* y en otras efemérides locales. También las conmemoraciones directamente políti-

24. Que solapaba la resurrección de Cristo con la revelación de la doctrina nacionalista experimentada por otro Maestro, Sabino Arana en 1882 y su conmemoración litúrgica, cuyo mensaje sería asumida en clave fideísta por sus seguidores (Mees, 2001: 248).

cas: *Aberri Eguna*, batallas de Orreaga/Roncesvalles y de Amaiur, etc.; y otras celebraciones, compartidas con un entorno socialmente más amplio, que conllevan la sacralización de la lengua y del territorio vascos por medio de rituales festivos ad hoc (*Korrika*, etc). O la evocación de la ausencia de los presos en todo tipo de fiestas populares, que transmuta en clave contestataria la tradicional evocación festiva de otros ausentes de la comunidad/comunión local: los difuntos (J. Martínez, 2004: 358-359).

Componente martirial, apelación a la memoria colectiva e invención de la tradición condensadas en torno a referentes emblemáticos, que confieren sacralidad a esta nueva religión política, haciendo de ella una verdadera "religión de sustitución" (Sáez de la Fuente (2002). Siempre para transmutar hábitos étnicos en actos litúrgicos susceptibles de generar afirmación política; porque, tanto en el caso vasco como en otros:

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

Esta exaltación del sacrificio en aras de la nación y su destino, su conmemoración y culto ritual /monumental, serían uno de los fundamentos sagrados de todo nacionalismo²⁵ (Smith, 2004: 171-172).

Secularización y transferencia de sacralidad en suma, incipiente en unos casos, profunda en otros, manifiesta o latente, que subyace en rituales festivos de las tipologías más tradicionales, como es el caso de algunas romerías de Navarra²⁶. La de San Urbano de Gaskue (Odieta), a la que yo dedicara un estudio monográfico (1989) en una época de incipientes transformaciones, constituye un caso paradigmático de la evolución de los rituales festivos, al que haré referencia más adelante.

25. Junto con el territorio sagrado, la memoria histórica compartida y la idea de nación como pueblo elegido. Resulta, a este respecto, esclarecedor el análisis de I. Menéndez (1999) para el caso argentino, y su dramatización con ocasión de la Guerra de las Malvinas y sus secuelas.

26. Como, por ejemplo, en la romería que los pueblos del valle pirenaico de Aezkoa celebran cada 1º de mayo a la Colegiata de Orreaga / Roncesvalles. En la comitiva procesional todo evoca los aspectos más tradicionales y pietistas: los alcaldes con traje típico, la bandera del valle y los estandartes de las cofradías, los entunicados *cruceros* portando cada uno su cruz de madera, y la megafonía mediante la que un sacerdote dirige rezos, cánticos y homilía. Pero un observador atento puede percatarse de los comentarios irónicos y/o despectivos de los jóvenes *cruceros* cuando el cura habla de la vida eterna, se refiere a los oficios religiosos de la festividad, o a temas de iglesia en general. La tradición preserva aspectos formales muy poco acordes con la fe religiosa, pese a la parafernalia signica y a los actos litúrgicos del romeraje.

3. TIPOLOGÍA DE LA RELIGIOSIDAD FESTIVA

Una vez planteados los procesos de cambio que afectan a las formas festivas de la religiosidad, se hace preciso detenernos en cada una de ellas para evaluar el impacto correspondiente del binomio secularización/revitalización.

3.1. Cosmológica

La religiosidad cosmológica, propia del calendario festivo del ámbito rural, tenía una funcionalidad instrumental o económica, como garante de la fertilidad de la tierra y del ciclo productivo agrario, mediante el conjuro de los riesgos que amenazan los campos a través de ritos de impetración y de protección a las fuerzas celestes²⁷. Tal es el sentido de actos litúrgicos, con el sacerdote como mediador y oficiante necesario, como: las rogativas para obtener la lluvia y las letanías, los conjuros de pedriscos y tormentas y el tañido de campanas, las bendiciones de campos y las procesiones con las imágenes tutelares, el agua de San Gregorio contra las plagas del campo. O de otros de tipo más netamente mágico-simbólico como la erección de *mayos* o *maiatzak*, la utilización de ramos bendecidos, de cirios de Semana Santa o de cenizas de la hoguera de San Juan para proteger casas y campos contra tormentas, rayos y pedreas, etc. En zonas ganaderas la bendición de los animales domésticos; y de las embarcaciones en el ámbito pesquero, para protegerlas de las tempestades y propiciar buenas costeras (Jimeno Jurío, 1976, 1988, 1990; Mtnez. Montoya, 1996: 67-89; Arregi, 1999: 214-227 y 291-325; Jimeno Aranguren, 2005). Estas prácticas, inscritas en las romerías primaverales, eran de carácter propiciatorio; mientras que el calendario estival de romerías²⁸ y fiestas patronales tenía un significado complementario de acción de gracias. Muchas romerías tienen su origen en votos concejiles o municipales efectuados en momentos de calamidades colectivas, agrarias o epidemiológicas.

La generalización del paradigma científico, y la consecuente representación más racional que providencialista de los fenómenos atmosféricos y climáticos, la difusión de información meteorológica y de nuevas tecnologías agrarias, y –sobre todo– de la cultura prototípicamente urbana en el ámbito rural, han restado plausibilidad a estos rituales, cuya realización en algún núcleo de población ya resulta puntual o anecdótica²⁹. La desaparición del

27. Función cosmológica, y cognitiva, de la religión “primitiva” ya señalada por Durkheim (1912).

28. Resulta frecuente, en un territorio de vocación agraria como es el de Álava, que las romerías se repitan al inicio de la primavera y al final del verano; al igual que la erección y derribo de los *mayos*.

29. Casi todas ellas están presentes en el santuario y romería general de San Gregorio de Sorlada, pero aun allí prevalecen los aspectos sociales de la festividad, en torno a la comensalidad de romeros y de cofrades. A título de tradición perdura en Bergara (Gipuzkoa) la letanía procesional previa a la romería de San Marcial; así como también las rogativas de algunos pueblos (Mañaria, Abadiño, Arratia) al santuario de los Santos Antonios de Urkiola (Bizkaia); o la de Izurza a Ntra. Sra. de Erdotza, reanudada a partir de 1979. Las celebradas a varios cientos de otras ermitas y santuarios vascos desaparecieron a partir de las décadas de los cincuenta y/o sesenta.

cultivo de cereales en la zona holohúmeda del país, y el desplazamiento de los *baserritarrak* a los núcleos industriales, coadyuvó a este proceso. La impronta tradicional de aquéllos preserva como mero rasgo folklórico local otros ritos de protección de las cosechas, como la erección de los árboles *mayos* en la Montaña Alavesa o su recuperación en la vecina Sakana y en otras comarcas navarras, aunque el clero postconciliar se desvinculó de estas expresiones de religión *folk*³⁰. Y lo propio puede afirmarse de los ritos solsticiales de fertilidad, en torno a la hoguera y sus cenizas, al agua y al rocío, o a la virtualidad atribuida a vegetales varios para proteger los campos individuales y la comunidad local en su conjunto.

Estas expresiones rituales de regulación del orden cósmico pertenecen a un tiempo pretérito, y perdida esa función estructurante de la vida vecinal, lo religioso se ve subordinado a los aspectos lúdico-festivos (Homobono, 1991: 111; 1994 b: 148). Perdida ya la funcionalidad conjuradora y salutífera de los fuegos, plantas y aguas solsticiales (Arregi, 1999: 370-382), las hogueras se reducen a expresar las diversas segmentaciones de la estructura socioespacial –casa, barrio, pueblo– y a reavivar la sociabilidad de los grupos vinculados a estos ámbitos³¹.

3.2. Salutífera

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 en el conjunto de España (Mariño, 1987), en Andalucía (Rodríguez Becerra³²; Gómez García, 1991), en Euskal Herria (Homobono, 1989, 1999 y 2004; Arregi, 1999: 325-371), y en diversas autonomías. Se trata de diversas formas de relaciones con lo sobrenatural, vinculadas con la curación mágico-religiosa: las promesas votivas, los exvotos, ofrendas –pecuniarias, velas, oraciones– y testimonios de acción de gracias³³. En muchas romerías es frecuente el contacto con lo

30. En San Vicente Arana fui sido testigo, a mediados de los ochenta, de la reticencia de un joven y racionalista sacerdote a bendecir el *mayo*, transigiendo por las presiones del vecindario y el carácter tradicional del acto. O de la actitud de un labrador que, cuando ya cada vecino disponía ya de su propio tractor, conservaba su pareja de bueyes más allá de todo utilitarismo para bajar cada año el *mayo* desde los comunales de la Parzonería de Iturrieta hasta su pueblo.

31. Así, por ejemplo, la quema de brujas en efígie la noche de San Juan es un constructo festivo de reciente invención, que transmuta ancestrales temores en lúdica afirmación de la identidad local. No exento de la dialéctica confrontación *nosotros/vosotros* entre estas sociedades locales, tradicionalmente confrontadas en sus expresiones festivas (Homobono, 1990, 1997 y 2000). Cuando Mundaka comenzó a quemar una bruja, Bermeo respondió incinerando catorce, aunque suprimiendo después esta “evocación de prácticas inquisitoriales”.

32. Este define la religión como “una relación entre los hombres que buscan protección y satisfacción para sus necesidades y los seres y fuerzas sobrenaturales”; mediante las representaciones iconográficas de los seres sagrados (santos, María) en determinados tiempos y lugares (romerías y santuarios) (2000: 162).

33. Acudir descalzo o de rodillas, circunvalar ritualmente el santuario, etc.

sagrado y su potencial profiláctico: besando reliquias o tocando imágenes, mediante pañuelos, cintas o cordoncillos. Esta religiosidad popular no persigue fines trascendentes, como la salvación eterna, sino propósitos pragmáticos y terrenales –resolución de problemas de salud y bienestar–, 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); estableciendo el creyente una relación de reciprocidad con el santo venerado, y vinculando acciones y donativos a la obtención de contraprestaciones.

Pese a su formalización eclesiástica podemos incluir en este capítulo el estipendio para la celebración de misas por vivos y difuntos, por intenciones personales y/o familiares³⁴, dado el carácter votivo y propiciatorio de esta práctica; así como la misa del día de repetición, por los difuntos del vecindario. Sufragar una o más misas, para ser celebradas a lo largo del año en la parroquia, constituye hoy la principal manifestación de religiosidad popular; y la única que permanece estable, resistiendo la erosión que sufren las restantes, quizás por su carácter litúrgico, acorde con la ortodoxia institucional de la Iglesia. Y también a los novenarios familiares y las peregrinaciones puntuales de pueblos a los principales santuarios (Arregi, 1999: 210-212, 230-232, 243, 250 y 281-283; Homobono, 1999: 95-96).

Todas estas prácticas se derivan, en última instancia, del voto o promesa efectuado cuando pelagra la salud o la vida 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 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 (Rz. Becerra, 2000: 163-164; Sanchis, 1977: 61). 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, 1987: 169, 190); o bien las ofrendas, exvotos³⁵, oraciones, sufragio de misas y participación en la liturgia. Este tipo de prácticas, cada vez más minoritarias y en rápido declive desde hace cua-

34. Aún numerosas en determinados santuarios: Santos Antonios de Urkiola, San Juan de Gaztelugatxe y Santa Águeda de Kastrexana (Bizkaia), San Urbano de Gaskue (Navarra), etc. Cuando se ofrendan por los difuntos, en euskera se denominan *mandak* o *bandak*.

35. Los exvotos son objetos que, a modo de ofrendas votivas, se efectúan a un santo titular como expresión pública y prueba material de agradecimiento por un favor recibido, cuya donación había sido prometida previamente y expuestas en un lugar del santuario correspondiente, como alguna estancia al efecto o colgados de sus paredes. Algunos atestiguan la relación existente entre signficante y significado: muletas, bastones y aparatos ortopédicos; reproducciones de piernas, manos y brazos en madera, cera o plata; cabello femenino, que implicaba un gran sacrificio para la oferente; ropas, hábitos, lazos, alfileres y escapularios relacionados con el periodo de dolencia padecida. Otros son iconográficos: fotografías o cuadros que reproducen plásticamente el suceso –accidente o situación de peligro– por el que el exvoto fue ofrecido, placas con inscripciones, etc. También maquetas de barcos y hasta de aviones, salvavidas, sables y otros (Homobono, 1999: 93-94; Arregi, 1999: 232-233, 246 y 283).

renta años³⁶, huyen de las multitudinarias repeticiones dominicales de las romerías para refugiarse en la jornada más intimista de la festividad litúrgica. Ha perdurado la práctica más estandarizada y universal de la ofrenda de velas o cirios encendidos³⁷, sustituidos a veces por modernos lampararios eléctricos accionados mediante la introducción de monedas.

Los exvotos, que fueron frecuentes antaño en Euskal Herria, prácticamente han desaparecido de sus santuarios³⁸. El 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 1975³⁹. Esta situación contrasta vivamente con la admisión de exvotos y su exposición en santuarios de diversas autonomías españolas⁴⁰.

36. Como lo ponen de manifiesto mi propio trabajo de campo y publicaciones (Homobono, 1988, 1989, 1999 y 2004), así como los más recientes inventarios etnográficos de las ermitas de Bizkaia (Arregi, 1999) y Gipuzkoa (Agirre y Lizarralde, 2000). Salvo en romerías de comarcas periféricas de Bizkaia y Gipuzkoa, con frecuencia emplazadas en la cumbre de montañas. Valgan a título de ejemplos varios casos constatados por mi observación directa: Santa Eufemia de Urregarai: ofrenda de rollos de cera *-metzarrak-* o velas para curar el *garrikomiñe* (dolor de cintura); la Magdalena de Arantzadi (Berriatua) y al agua de su *Sarnapotzu*, para enfermedades de la piel; Santa Águeda de Kastrexana (Barakaldo) y su circunvolución ritual con la imagen de alabastro contra “males de pechos” y migrañas, San Cristóbal de Oitz, y la aplicación de aceite de la lámpara para afecciones auditivas. Inmersión propiciatoria del embarazo *-berau-* en la pila de la ermita rupestre de *Sandailli* (San Elías) en Araotz (Oñati), oración y presentación del niño en Ntra. Sra. de Olatz (Azpeitia)... Más los polivalentes ritos del monte Ernio (Gipuzkoa). O de San Pelayo de Valdorba (Navarra), donde los romeros tocan la imagen del santo tutelar a través de algún objeto interpuesto, pañuelo o boina.

37. Común a todo el orbe católico, pero no por ello menos indéxica del pietismo popular. Durante la romería de Santa Teodosia (Montaña Alavesa) he presenciado la ofrenda de hasta 84 velas en su ermita, con una concurrencia en torno a las 1.400 personas. En algunas ermitas de Gipuzkoa aún es frecuente este tipo de ofrenda: Ntra. Sra. de Arrate (Eibar), San Martín de Tours (Azkoitia), Ntra. Sra. de Liernia (Mutiloa), etc (Agirre y Lizarralde, 2000: 79, 167-168 y 281). Así como también en otras de Bizkaia: San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo), Santos Antonios de Urkiola, Santa Marina (Sopelana *-Urdulitz*), La Magdalena de Urallaga (Galdames - La Arboleda), Santa Eufemia de Urregarai (Aulestia), etc.

38. El de Ntra. Sra. de la Antigua, en Orduña, conserva los de tipo más artístico en una capilla del camarín bajo, en la que se exponen pinturas *naifs*, fotografías, maquetas de barcos, algún miembro en cera (Arregi, 1999: 232 y 246); más una maqueta de avión, donada por una familia *-Salas Larrazábal-* vinculada a las fuerzas aéreas franquistas, cadenas de cautivos, estandartes y corona que he visto durante mi visita del 9-V-2004. En el de Santa Águeda de Kastrexana, donde estuvo representada una profusa parafernalia de los mismos, tan solo se conserva el cuadro representando a un bergantín (Homobono, 1999: 94). Y en muchas ermitas de Bizkaia y Gipuzkoa únicamente quedan las maquetas de embarcaciones, que penden del techo de las mismas. Aunque en el santuario de Urkiola se siguen ofrendando algunos exvotos, éstos son depositados junto al altar y retirados al cabo de dos semanas (Arregi, 1999: 283).

39. 1959 en Santa Águeda de Kastrexana y 1972 en el Santuario de Urkiola.

40. Como, por ejemplo, en las *salas de los milagros* de santuarios andaluces como los de Ntra. Sra. de la Cabeza (Andújar), la Consolación (Utrera), los Remedios (Olvera), o San Benito (Castilblanco).

Un caso, singular por su referente sacral pero no por la secuencia del proceso apuntado, son las importantes romerías septembrinas al monte Ernio (Gipuzkoa). Sin santuario ni advocación tutelar, el potencial sagrado remite a la propia montaña, erizada de cruces votivas dedicadas por los romeros de los pueblos su amplio ámbito. Ernio ha sido objeto de una poli-mórfica –y polisémica– gama de expresiones de religiosidad taumatúrgica⁴¹, sin actos litúrgicos ni intervención de clérigos, y cuyo leve barniz de ortodoxia procede de la mediación simbólica de la cruz (Homobono, 2004 b).

3.3. Litúrgica

Otra expresión de religiosidad, presente tanto en romerías como en fiestas patronales, consiste en oír misa, comulgar, asistir a una procesión⁴² y participar en actos litúrgicos en general. Aquel acto siempre ha sido el nuclear entre los religiosos, ya que la mayoría de los participantes en las fiestas no efectuaba prácticas de contacto directo con lo sagrado. Así como la adquisición de estampas, escapularios o medallas y, en ciertos casos, la bendición de estos objetos por el celebrante.

Estos datos resultan indíexicos de una creciente institucionalización del romeraje, reorientado por el clero hacia su inserción en los formalizados cánones de una vida parroquial institucionalizada: misa, sermón, comuniones, veneración y beso de reliquias, etc. De esta forma se integrarían las intenciones del romeraje terapéutico y tutelar, encuadrando este tipo de experiencias en la religión institucional o eclesiástica (Dupront, 1976: 361). Se refuerzan intencionalmente aquellas expresiones colectivas de religiosidad que requieren la mediación del oficiante y del ceremonial, paralelamente al declive del contacto individual y directo con lo sagrado⁴³.

De todas formas, y pese al énfasis eclesiástico, la suerte de este tipo de actos litúrgicos discurre pareja al arrollador impacto de la secularización. Pese a resultar significativos en muchas fiestas urbanas, el número de parti-

41. Propiedades lustrales de la fuente de Iturriotz contra la sarna, aros de hierro contra el reuma y la artrosis, rollos de cera votivos contra dolores de garganta o de cabeza, vía crucis o *calvarios*; y cintas que, en contacto con una de las cruces, se llevaban prendidas de regreso como talismanes para el reuma.

42. La comitiva procesional, presidida por las cruces parroquiales, integrada por las feligresías encabezadas por sus respectivos curas, con las autoridades locales ocupando un lugar preeminente, visualiza la jerarquización de la comunidad local. Las procesiones romeras del mundo rural son imágenes del orden social de un vecindario, y de la forma en la que éste contempla su propia estratificación (Christian, 1978: 93). Como muchas de las que he observado durante mi trabajo de campo en Navarra y en Álava: valles de Erro, Artze y Aezkoa a Roncesvalles/Orreaga, de Arakil e Itza a Oskia, de Gulina e Imotz a la Trinidad de Erga, de Azuelo y Cabredo a San Simeón, de Ultzama a Belate, o de Arrastaria a La Antigua (Orduña); e incluso de las más urbanas: Tafalla a Uxue o de Los Arcos a San Gregorio de Sorlada.

43. Así sucede, por ejemplo, en las romerías de San Urbano de Gaskue y de Santa Águeda de Kastrexana (Homobono, 1989: 474-475 y 1999: 95).

cipantes es irrelevante comparado con el grueso de la población local, e incluso con los de actos lúdicos y emblemáticos⁴⁴; y lo propio sucede en las romerías multitudinarias⁴⁵. Tanto en estas fiestas urbanas como en romerías y fiestas locales del ámbito rural concitan la concurrencia de un público específico, mayoritariamente femenino y de edad madura o avanzada. Los jóvenes se reservan para los actos lúdicos, a los que la programación festiva destina otros momentos y escenarios.

3.4. Religación profana

Porque si las manifestaciones de religiosidad festiva regulaban el ritmo cíclico de la sociedad rural, en la modernidad tardía su gramática simbólica pierde operatividad; y la religiosidad en su conjunto ha quedado relegada a un papel subordinado, en beneficio de los aspectos lúdicos, sociables y de las funciones expresivas de identidades colectivas. Peregrinación y romería se asocian, desde sus orígenes, con fiesta popular y feria, constituyendo una fiesta total (Dupront, 1987: 408-409; Gómez García, 1991). Lo novedoso es que han ganado un mayor protagonismo la comensalidad, la sociabilidad, la conversación y el reencuentro anual de gentes que activan diferentes niveles de interacción microsociales: familiar, amical o vecinal (Homobono, 1989: 477-480). En cambio, el baile romero ha perdido su función de interacción social y persiste, a nivel participativo –no coreográfico– y en su modalidad de música y danza tradicionales, como rasgo distintivo de identidad local y/o étnica⁴⁶. Juegos y competiciones siguen omnipresentes en los escenarios romeros, en forma de concursos gastronómicos, campeonatos de mus, carreras pedestres, exhibiciones de *herri kirolak* o participación en los mismos, etc.

Las romerías, que eran fiestas sociales destinadas a garantizar sacramentalmente la reproducción de lo natural, hoy están orientadas a reproducir lo social, la conciencia de identidad local, de pertenencia a un territorio mediante la renovación cíclica de la sociabilidad y de la comunicación entre los oriundos que emigraron a la ciudad y quienes permanecen en el medio rural (Mtnez. Montoya, 1996: 150-155).

La nueva sacralidad está supeditada a la reproducción de vínculos innovadores y al reencantamiento del mundo social mediante el naturismo. Las romerías son rituales topográficos en busca de la naturaleza, acto performa-

44. Por ejemplo, la Procesión de San Fermín versus el Chupinazo (Pamplona), o la Procesión de los Faroles v. la Bajada de Celedón (Vitoria-Gasteiz).

45. La ya citada de Santa Águeda y la de San Prudencio (Vitoria-Gasteiz).

46. Como en las ya citadas, más la *giza dantza* de la de San Pedro de Urdiain y el *dantzaki* de las de San Quirico y San Adrián (Etxarri-Aranatz) [Navarra]; el *aurreku* del Barte de Larrea / Hermua o las *entradillas* de Arrastaria en La Antigua de Orduña (Álava). Así como el baile “al suelto” de las de Ernio, Sta. Cruz de Aitzorroitz (Eskoriatza) y otra veintena de romerías a ermitas y/o montes de Gipuzkoa (Fdez. de Larrinoa, 2003). En Bizkaia, tan solo en un puñado de romerías de montaña, como las de Santa Eufemia de Urregarai o San Cristóbal de Oitz, el baile “al agarrado” conserva una función de interacción social.

tivo de ésta en cuanto locus de sacralidad en contraposición al espacio urbano y cotidiano de las relaciones sociales, implicando la efervescencia colectiva un cierto grado de reencantamiento. Al fin y a la postre, como explicitara Durkheim y matizaran los Turner (1978) las efervescentes expresiones festivas no se limitan a reproducir la estructura social, la vida cotidiana con sus diferencias sociales y jerárquicas, sino que representan la antiestructura, una efímera dramatización de la *communitas* como desideratum utópico –y potencialmente transformador– caracterizada por el compañerismo, el bienestar, la igualdad y la ausencia de jerarquías impuestas.

3.5. Religión civil

Las actividades recreativas, lúdicas y estéticas de las fiestas se desvinculan de su matriz sacral, pero también se adscriben al ámbito de lo religioso, en cuanto identificación con creencias y expresión de pertenencia a comunidades articuladas en torno a afinidades primordiales, a significaciones sociales profundas. Romerías y fiestas patronales actúan como rituales civiles, mediante los que los participantes reifican su adhesión a identidades colectivas de ámbito grupal, local, étnico y nacional; y su liturgia oficia la construcción simbólica de una comunidad imaginada. Se ha operado una transferencia de sacralidad desde la religiosidad tradicional, sus símbolos y sus rituales, hasta las expresiones de una religión secular capaz de inscribir la fiesta en el universo de significado de la identidad local, étnica y nacional.

A nivel local, la mayor parte de los rituales festivos de referente civil se inscriben en una festividad de connotaciones religiosas. El lugar ocupado en la procesión o en las ceremonias litúrgicas denota la jerarquía de las diversas autoridades locales presentes, con los consiguientes conflictos de preeminencias. Muchas romerías se realizan en función de un voto perpetuo realizado en su día por la institución municipal, que obliga a participar a un representante de cada grupo doméstico local, por lo que el factor civil desempeña una función relevante en una fiesta formalmente religiosa. De carácter marcadamente civil son, además, las visitas rituales de autoridades municipales a enclaves o municipios vecinos, con ánimo explícito de ejercitar actos jurisdiccionales, así como las ceremonias de renovación de tributos, y las visitas de mojones de netos componentes festivos (Homobono, 1990). Estos rituales municipales son públicos en el sentido en el que este concepto es utilizado por Grimes (1981: 34-38) para referirse a la ritualización y simbolización de diferentes poderes locales: los relativos a la institución municipal (*civilitas*), los asociados a la cooperación informal de la comunidad (*civitas*), y de los propios del área eclesiástica (*eclesia*).

Además, y como han afirmado Shadow y Rodríguez (1989: 175), toda romería o fiesta se inscribe en un sistema ritual que se extiende mucho más allá de los límites sociales circunscritos al ámbito local para remitir a la sociedad global, informándonos de las relaciones entre ambas. Y muchas fiestas tradicionales se inscriben en la producción discursiva instituyente del

nacionalismo vasco⁴⁷, contribuyendo a la reproducción de su imaginario la peculiar temporalidad festiva, que actúa como *ritornello* (Bidart, 2001: 49-50).

Algunas romerías vascas, así como otros rituales vinculados a los respectivos santuarios, están estrecha e históricamente vinculadas a la construcción de una religión civil nacionalista. Este es el caso de las de Santa Águeda de Kastrexana (Barakaldo) ya desde las primeras décadas del siglo XX, y donde las masivas romerías de postguerra asumen un carácter de celebración criptonacionalista, sustituyendo en esta función a las precedentes *jiras* estivales de los batzokis de la comarca, reforzadas por los coros de Santa Águeda y su ronda de víspera. Unas y otros suscitan identificación étnica, con la exhibición de signos diacríticos de identidad vasquista: atuendo, música y expresiones folclóricas, y *txakoli*; por contraposición dialéctica, durante varias décadas con la subcultura juvenil de masas de los jóvenes inmigrantes (Homobono, 1999). Para el conjunto de Bizkaia, la romería de Bizkargi desempeñó una función análoga, reemplazada después por los referentes simbólicos propios del movimiento *abertzale*⁴⁸. En cuanto a las romerías al monte Ernio (Gipuzkoa), las tradicionales cintas que bajan prendidas los romeros apenas se utilizan ya en los ritos de sanación, ni tampoco como distintivo local, sino que su combinación tricolor representa la emblemática *ikurriña*.

Pero el ejemplo paradigmático de las derivas de la sacralidad festiva, por reciente y polifacético quizás sea la ya mentada romería general al santuario de San Urbano de Gaskue (Odieta [Navarra]), estudiada por mí entre 1982 y 1989 y revisitada en el 2004. Desaparecida ya entonces la plausibilidad del poder taumatúrgico⁴⁹ y, desde mucho antes, las rogativas de la víspera romera (1963) y de San Isidro (1965), la figura del ermitaño y sus recorridos por el ámbito devocional así como la de los “hermanos” en las localidades de éste (1964), el párroco de Gaskue era el oficiante de la festividad. Hoy atiende ambos templos un fraile capuchino de la comunidad de Pamplona. Ausentes las prácticas individuales de religiosidad popular –salvo la de

47. Discurso nacional hegemónico en Vasconia, y particularmente en su sistema festivo. Por lo que nos ocupamos del mismo y no de otros, como los de los nacionalismos español y francés, o el de ese “navarrismo” vascófobo y reactivo, de hondo calado éste en parte de la sociedad y, sobre todo, en el ámbito institucional de Navarra (cfr. Zabaltza, 2005).

48. Los más omnipresentes en todo tipo de fiestas populares vascas son la evocación de los presos del MLNV, su presencia simbólica mediante fotografías, y su calidad de miembros ausentes de la comunidad étnica; así como la reivindicación de conciliar fiestas con lucha política (*¡Jaiak bai, borroka ere bai!*).

49. Dos jotas, escuchadas durante la romería de 1987 (Homobono, 1989: 440), ilustran –a modo de texto *emic*– esta deriva de la sacralidad romera, desde las formas salutíferas hacia las de sociabilidad e identidades:

“Aunque no cure el reuma / el glorioso San Urbano / volveremos a juntarnos / todos el próximo año”.

“ Maravillas grandes hace / el glorioso San Urbano / que junta pobres y ricos / a comer del mismo rancho”.

besar la reliquia– y casi las confesiones, restan las misas aunque con una concurrencia mermada. El acto sociable más notorio era y es la comensalidad romera, que congrega en el espacio festivo a colectivos de pueblos del entorno, integrados por residentes y por oriundos, más allá de diferencias ideológicas, lo que hace de San Urbano una fiesta poco politizada. Aunque resulta llamativa la sustitución de la simbología religiosa por la propia de la religión civil nacionalista: ikurriñas, bandera de Navarra y enseña del *Arrano Beltza* presiden el espacio festivo en el exterior del santuario, además de una pancarta reivindicativa del uso del euskera.

Pero es en grandes romerías como las de San Marcial (Bergara [Gipuzkoa]) o San Pedro de Alsasua / Altsasu (Navarra) donde la parafernalia ságnica abertzale asume un neto protagonismo: pancartas con fotografías de presos locales de ETA, reivindicando su excarcelación o el fin de su dispersión, y otras exigiendo “que se vayan” los cuerpos policiales del Estado. Con sendas danzas locales, *aurresku* (Bergara) y *zortziko* (Altsasu) que, habiendo perdido su funcionalidad social, se han convertido en símbolo de identidad local y étnica. Aunque el sentido más acentuado de estas celebraciones también sea el propiamente sociable: la comensalidad, que congrega a cientos de grupos amicales y/o familiares, y que prevalece sobre cualquier expresión de religión política.

Muchas otras romerías vascas, aunque no tan explícitamente, suscitan identificación étnica, inscribiéndose entre las prácticas rituales propias de la religión civil nacionalista⁵⁰. Esta, a partir de rasgos de la cultura tradicional y transferencia de sacralidad religiosa, define una nueva forma de trascendencia capaz de supeditar celebraciones locales a la construcción simbólica de la “comunidad imaginada” nacional como síntesis de naturaleza y de cultura, de lo rural y lo urbano (Piette, 1993: 40-43; Eade y Sallnow, 1991: 3). Las expresiones folklóricas se transmutan de hábito étnico en orientación ideológica, mediante una religión civil capaz de convertir cualquier ritual tradicional en capital político movilizable. El nacionalismo es una religión política que entiende la nación como comunión de ciudadanos, a partir de sus “propios textos sagrados, liturgia, santos y rituales” (Smith, 2004: 172). Y la fiesta, ritual religioso por excelencia, se hace instrumental porque apela a la “ilusión de comunidad”, construye representaciones de “comunidad imaginada” y se convierte en fuente de legitimación de las mismas (Homobono, 1997: 97).

4. GRUPOS RELIGIOSOS PARA EL RITUAL FESTIVO

Un aspecto de particular interés es cómo ha afectado este proceso de cambios a las dimensiones religioso-festivas de los grupos para el ritual, es decir aquellos agregados, formales o informales, –asociaciones, grupos y

50. Como explica A. D. Smith, el nacionalismo “es mucho más afín a una *religión política* que a una ideología política”; en cuanto comunidad moral, de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas que constituyen una iglesia, según, o los sustitutos funcionales de la misma como sería la propia nación (2004: 52).

cuasi-grupos– vinculados al ritual (Moreno, 1989: 15); bien para organizarlo y/o para propiciar la participación. Los rituales son estratégicos para el endogrupo, porque garantizan su reproducción y continuidad; y además, en el caso de los festivos, son portadores de significaciones simbólicas que conciernen a la identidad colectiva de la sociedad local en su conjunto.

En la modernidad tardía muchos de los grupos tradicionales para el ritual festivo, tales como *mocerías* y *quintas*, han sido desplazados por nuevas expresiones más adaptadas a la sociabilidad de las sociedades complejas, a formas de agregación que sustituyen los vínculos de vecindad y de edad por los de afinidad, como las comisiones de fiestas, las comparsas o peñas y las asociaciones⁵¹. Otras, como las cofradías religiosas, se han adaptado al cambio priorizando su función sociable sobre su adjetivación religiosa formal. Están, por último las asociaciones culturales, fundamentales en el ámbito urbano y realidad emergente a partir de la transición política en pequeños núcleos rurales⁵², aunque como formalización de una sociabilidad ajena a lo religioso no nos concierne examinarla aquí.

El referente religioso de la festividad, la advocación patronal es, al propio tiempo, un símbolo emblemático de la colectividad local. La cofradía de la ermita o santuario constituye una expresión de la integración simbólica de la comunidad vecinal, un signo de esa identidad que se reafirma con ocasión de la celebración de la festividad anual, verdadera exaltación de la identidad diferenciada del microuniverso local⁵³. Esta función profana posibilita la ad-

51. Especialmente las sociedades gastronómicas o *txokos*, de las que existen más de 1.500 en Euskal Herria, constituyendo una formalización de las relaciones de amistad, una extensión de la cuadrilla amical en el mundo urbano y una moderna codificación de la vecindad en los núcleos rurales (Homobono, 1986, 1991 y 1994 b). Estas sociedades protagonizan actos emblemáticos de fiestas locales, como las tamborradas de Donostia (San Sebastián) y Vitoria-Gasteiz (San Prudencio) y otras, pero también actos festivos de diversa índole y –sobre todo– la comensalidad festiva, sustantiva en muchas fiestas del ciclo otoñal e importante en todas ellas como expresión de sociabilidad (Homobono, 1986-87, 1988, 1989, 1993-94, 1997 y 2002).

52. Ejemplos significativos serían: en Alava las de Zaldondo, Pipaón (*Usatxi*), Kuartango (*Kuartangokoak*), Artziniega (*Artea*), más la del enclave del Condado de Treviño (*Uda-Treviño*); en Navarra la de Azuelo (*Santa Engracia*); en Bizkaia las de Galdames (*Gaztainaga*), Sopuerta (*Alén*) y del enclave de Villaverde de Trucíos –hoy Valle de Villaverde– (*Tejea*); o bien las de San Tirso (Arnedillo) y Santa Eulalia (Sta. Eulalia Somera), en la vecina comunidad autónoma de La Rioja. Todas ellas tratan de preservar el patrimonio cultural y la identidad locales: dinamizando museos y restauraciones, editando publicaciones, gestionando equipamientos y actividades culturales; y además activando u organizando rituales festivos tradicionales, y recuperando o inventando otros. Una característica común a todas estas asociaciones sería que constituyen un punto de encuentro de los nativos, de los oriundos aventados por la emigración y de los nuevos residentes de origen urbano asentados en estos núcleos rurales; y una expresión organizada de sus sentimientos de pertenencia a la comunidad local.

53. En algunas comarcas de Bizkaia (Arratia, Duranguesado, Mungia y Lea-Artibai) y de Gipuzkoa (Deba) la cofradía –sustantivada por la advocación del titular de su ermita– es una institución local consuetudinaria que se confunde con el vecindario de la *auzoa* o barriada respectiva, puesto que todos los grupos domésticos de ésta están adscritos a aquélla, administran las tierras vinculadas a la ermita o los montes propios de la cofradía; encargándose alternativamente del cuidado de la ermita y mancomunadamente de su mantenimiento, dada su condición de lugar físico y simbólico de encuentro, potenciado recurrentemente por el ritual festivo (Homobono, 1988: 12, 1991 y 1994 b; Arregi, 1999: 177-205).

cripción a la cofradía de indiferentes e incluso agnósticos desde el punto de vista religioso. La cofradía, grupo tradicional para el ritual festivo, organiza la romería del santuario o, al menos, los actos nucleares de la misma; a veces los litúrgicos de mayor significación, y siempre la comida de los cofrades, que vehicula la expresión de sociabilidad inherente a todo acto comensalístico. En amplias zonas vascófonas de Bizkaia y Gipuzkoa es tal la identificación entre vecindario, advocación patronal y cofradía, que las fiestas locales reciben el nombre de *kofraixa* o *kofradie eguna*⁵⁴ (Homobono, 1988: 24).

Mediante la participación en la cofradía y en los rituales festivos propios de ésta, muchos emigrados expresan esa voluntad de integración simbólica en la *communitas* de origen (Jimeno Aranguren, 2004). Una y otra vehiculan ese potencial antiestructural de la fiesta, que opera la reintegración simbólica compensatoria del extrañamiento cotidiano y real. Cuando el santuario y su cofradía son de carácter supralocal, el vínculo se establece a un nivel territorial más inclusivo⁵⁵. Con significativa frecuencia los animadores festivos, cuando no la jerarquía formal de tales organizaciones, pertenecen a esta categoría de oriundos o hijos del pueblo residentes en núcleos urbanos.

Más allá de su adjetivación religiosa, las cofradías son agentes del ritual festivo, epifanías de la identidad local o supralocal, que refuerzan sus vínculos intragrupalmente mediante la comensalidad de sus adherentes, y subrayan la identidad diferenciada del *nosotros* local y su reproducción a través de los actos festivos organizados para el resto de los romeros. Algunas han formalizado estas funciones adecuando su estructura organizativa a la moderna definición de *txoko* o sociedad gastronómica, y extrapolando el potencial vinculante de la comensalidad ritual al refuerzo cotidiano de las relaciones de vecindad⁵⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIRRE, Antxon y LIZARRALDE, Koldo (2000): *Ermitas de Gipuzkoa*. Ataun: Fundación José Miguel de Barandiarán Fundazioa.

ARREGI AZPEITIA, Gurutzi (1999): *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Instituto Labayru: Bilbao Bizkaia Kutxa.

54. Como en Placencia / Soraluze y Osintxu (Bergara), en Gipuzkoa; Argiñeta, Gazeta y Miota (Elorrio), Murgoitio (Berriz), Izurza, Berriatua, Llona (Mungía), Emerando (Mungía / Meñaka), Merana (Bakio), Aulestia, Miraballes/ Ugao, Zeberio (Zeberio) y otros núcleos en Bizkaia.

55. El porcentaje de los cofrades residentes en zonas urbano-industriales es elevado en muchas cofradías rurales alavesas y/o navarras de valle o de zona. Así, por ejemplo, las de Ntra. Sra. de Oro [Valle de Zuia (Álava)] con el 16,5 %; Santa Teodosia [Valle de Arana (Álava)], un 27,2 %; San Gregorio de Sorlada [Valle de la Berrueza (Navarra)], un 49,8 %; San Vitor de Gauna [Álava], con casi el 60 %, etc. Estos porcentajes proceden del examen propio de las relaciones nominales de las correspondientes cofradías; para la de San Gregorio de Sorlada cfr. Jimeno Aranguren (2004: 193).

56. Este es el caso, por ejemplo, de la de Andra Mari de Gazeta (Elorrio [Bizkaia]), transformada en el *txoko* denominado *Cofradía Lagun Arte* desde 1968.

- ARIÑO, Antonio (1988): *Festes, rituals y creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- (1992): *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos.
 - (1993): "La sociabilidad festera". En: J. Cucó (dir.): *Músicos y festeros valencianos*. Valencia: Generalitat Valenciana, pp. 129-233.
 - (coord.) (1996): *La utopía de Dionisos. Las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada*. Núm. 11 (monográfico) de *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Madrid: Grupo Antropología.
- BERIÁIN, Josetxo (1996): "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas". En: J. Beriain y P. Lanceros (comps.): *Identidades culturales*. Bilbao: Univ. de Deusto, pp. 13-43.
- BIDART, Pierre (2001): *La singularité basque. Généalogie et usages*. París: P. U. F.
- BOISSEVAIN, Jeremy (ed.) (1992): *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge.
- (1999): "Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas". En: *Arxius de Sociologia* (Valencia), núm. 3 (juny), pp. 53-67.
- BRAVO, Gian Luigi (1984): *Festa contadina e società complessa*. Milán: Franco Angeli.
- CANTÓN, Manuela et al. (2004): "La secularización contemporánea y las religiones emergentes". En: *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía, pp. 325-344.
- CARO BAROJA, Julio (1979 [1965]): *El carnaval (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus Editores.
- CASANOVA, José (1994): "El revival político de lo religioso". En: R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 227-265.
- (2000 [1994]): *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- CASTELLS, Manuel (1998): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- CHRISTIAN, William A. (1978): *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*. Madrid: Tecnos.
- COVARRUBIAS, Karla y DE LA MORA, Rogelio (comps.) (2002): *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima (México): Universidad de Colima - Univ. de Aguascalientes.
- COSTA, Xavier (2003): *Sociabilidad y esfera pública en la fiesta de las Fallas*. Valencia: Biblioteca Valenciana.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador y VELASCO, Fernando (eds.) (1994): *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- DUPRONT, Alphonse (1976): "Antropología del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio". En: C. Russo (ed.): *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*. Nápoles: Guida, pp. 351-375.
- (1987): "Pèlerinages et lieux sacrés [1985]". En: *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. París: Gallimard, pp. 366-415.
- DURKHEIM, Émile (1982 [1912]): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editor.

- EADE, J.; SALLNOW, M. (eds.) (1991): *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London and New York: Routledge.
- ELORZA, Antonio (1995): *La religión política. El nacionalismo sabiniano y otros ensayos sobre nacionalismo e integrismo*. Donostia-San Sebastián: R & B Ediciones.
- ESTRUCH, Joan (1994): "El mito de la secularización". En: R. Díaz-Salazar et al. (eds.): *Formas modernas de religión*, op. cit., 267-280.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, Kepa (dir.) (2003): *Calendario de fiestas y danzas tradicionales en el País Vasco*. Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritz / Gobierno Vasco.
- GIDDENS, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1997.
- GIL CALVO, Enrique (1991): *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1994): "Religiones laicas de salvación". En: R. Díaz-Salazar et al. (eds.): *Formas modernas de religión*, op. cit., pp. 172-186.
- GINER, Salvador (1994): "La religión civil". En: R. Díaz-Salazar et al. (eds.): *Formas modernas de religión*, op. cit., pp. 129-171.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (1991): *Religión popular y mesianismo. Análisis de la cultura andaluza*. Granada: Universidad de Granada.
- GRIMES, R. L. (1981): *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe*. Nuevo México. México: F. C. E.
- HAMPARTZOUMIAN, Stéphane (2004): "Du plaisir d'étrê ensemble à la fusion impossible". En: B. Mabilon-Bonfils (dir.): *La fête techno. Tout seul et tous ensemble*. París: Éditions Autrement, pp. 87-99.
- HERNÁNDEZ, Gil-Manuel (1996): *Falles i Franquisme a València*. Valencia: Editorial Afers.
- (2001): "El patrimonio en la fiesta: una expresión reflexiva de la cultura globalizada". Comunicación al VII Congreso Español de Sociología. Salamanca, 20, 21 y 22 septiembre de 2001, 20 pp.
- (2002): *La festa reinventada: calendari, política i ideologia en la Valencia franquista*. Valencia: Universitat de Valencia.
- HOMOBONO, José Ignacio (1982): "Espacio y fiesta en el País Vasco". En: *Lurralde. Investigación y Espacio*. Donostia-S.S.: INGEBA, núm. 5, pp. 91-118.
- (1986): "Aisiaren alderdi sozialak. El ocio en la sociedad vasca". En: VV.AA.: *Euskal Herria. Realidad y Proyecto*. San Sebastián: Caja Laboral, pp. 225-255.
- (1986-87): "Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín de Bermeo". En: *Bermeo Aldizkaria*. Bermeoko Udala, núm. 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. Antropología Cultural*. Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia, núm. 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*. Pamplona: Gobierno Foral de Navarra, núm. 54, pp. 407-452.
- (1990a): "Fiesta, tradición e identidad local". En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, op. cit., núm. 55, pp. 43-58.

- (1990b): “Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)”. En: *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*. Donostia - S. S.: Eusko Ikaskuntza, núm. 15, pp. 271-300.
- (1991): “Ámbitos culturales, sociabilidad y grupo doméstico en el País Vasco”. En: C. Lisón (comp.): *Antropología de los Pueblos del Norte de España*. Madrid: Universidad Complutense /Universidad de Cantabria, pp. 83-114. También en *Antropología Social*. Madrid: Univ. Complutense, núm. 0, pp. 83-114.
- (1992-93): “Comensalidad y fiestas en el ámbito arrantzale (II): Santa Katalina en Mundaka, San Andrés en Castro Urdiales y otras”. En: *Bermeo Aldizkaria*, núm. 9, pp. 117-180.
- (1994 a): “Cultura popular y subcultura obrera en la cuenca minera vizcaína (siglos XXI y XX)”. En: J. I. Homobono (dir.). *La cuenca minera vizcaína. Trabajo, patrimonio y cultura popular*. Madrid: FEVE, pp. 119-164.
- (1994 b): “Grupos y asociaciones amicales. La sociabilidad en Euskal Herria”. En: *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y CC. Política*. Bilbao: Asociación Vasca de Sociología, núm. 8: 231-253.
- (1995). “Población, cultura popular y sociabilidad en Lutxana. Mirada etnológica sobre un barrio obrero del Barakaldo de entresiglos”. En: VV.AA.: *Lutxana*. Barakaldo.
- (1997) “Fiestas en el ámbito arrantzale. Expresiones de sociabilidad e identidades colectivas”. En: *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*. Donostia - S. S.: Eusko Ikaskuntza, núm. 17, pp. 61-100.
- (1999): “El santuario de Santa Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías”. En: S. Rodríguez Becerra (coord.): *Religión y Cultura*. Sevilla: Junta de Andalucía / Fundación Machado, vol. 2, pp. 89-102.
- (2000): “De la taberna al pub. Espacios y expresiones de sociabilidad”. En: VV.AA.: *El bienestar en la cultura*. Bilbao: Universidad del País Vasco/EHU, pp. 249-290.
- (2001): “Religiosidad y aspectos socioculturales”. En: *Enciclopedia Auñamendi. Cuerpo A: Diccionario Enciclopédico Vasco*, T. LIII. Vitor.-Vizc. Voz: Vizcaya/Bizkaia. Donostia - S. S: Editorial Auñamendi Argitaletaria, pp. 478-499.
- (2002): “Adaptando tradiciones y reconstruyendo identidades. La comensalidad festiva en el ámbito pesquero vasco-cantábrico”. En: M. Gracia Arnaiz (coord.): *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Ariel, pp. 179-208.
- (2003): “Participación del vecindario de Bilbao en festividades supralocales. Casuística del Barakaldo contemporáneo (1858-1914)” En: *VII Centenario de la Fundación de Bilbao. Actas del Congreso Bilbao 700-III Milenium*, núm. XXX de Bidebarrieta. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Bilbao: Ayuntamiento de Bilbao, vol. II, pp. 273-302.
- (2004 a): “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”. En: R. Jimeno y J.I. Homobono (eds. lits.): *Fiestas, rituales e identidades*, núm. 26 (monográfico) de *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*. Donostia - S. S.: Eusko Ikaskuntza, pp. 33-76.
- (2004 b) “El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.): *Fiestas, rituales e identidades*, op. cit., pp. 481-521.

- (2004 c): et. al. (S. Rodríguez Becerra [coord.]): "Anthropological Studies of Religion in Spain". En: G. Barna (ed.): *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 288-350.
- IRAZUZA, Ignacio (2001): *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- JIMENO ARANGUREN, Roldán (2004) "San Gregorio Ostiense y su cofradía: revitalización festiva para la construcción comunitaria", en: R. Jimeno y J. I. Homobono, (eds. lits.). *Fiestas, rituales e identidades*, op. cit, pp. 189-208.
 - (2005): *El remedio sobrenatural contra las plagas agrícolas hispánicas. Estudio institucional de la cofradía y santuario de San Gregorio Ostiense (Siglos XIII-XIX)*. Sorlada (Navarra): Cofradía y Santuario de San Gregorio Ostiense.
- JIMENO JURÍO, José María (1976): "Ritos mágicos en la merindad de Tudela". En: núm. 22 de *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. Pamplona: Diputación Foral de Navarra, pp. 21-46.
 - (1988): *Calendario festivo. Invierno*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
 - (1990): *Calendario festivo. Primavera*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- MARDONES, José María (1994): *Para comprender las nuevas formas de religión*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- MARIÑO, Xosé Ramón (1987): *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Xerais.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Joxetxu (1996) *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural (Valle de Arana - Alava - Euskal Herria)*. Ensayo antropológico. Bilbao: Desclée de Brouwer.
 - (2002) *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco.
 - (2004): "La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario". En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.): "Fiestas, rituales e identidades", op. cit., pp. 347-367.
- MEES, Ludger (2001): "Nacionalismo y secularización en la España de entresiglos". En: M. Suárez Cortina (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 223-253.
- MELLADO, Jorge (2004): "Rituales religiosos en las Fiestas del emigrante en el noroeste de Extremadura". En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.), op. cit., pp. 423-433.
- MENÉNDEZ, Isabel (1999): *La comunidad imaginada en la guerra de Malvinas*. Buenos Aires: Eudeba.
- MORENO, Isidoro (1989): "El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación". En: M. Luna: *Grupos para el ritual festivo*. Murcia: Editora Regional de Murcia, pp. 15-21.
 - (2002): "Las fiestas populares entre el poder, la identidad y el mercado". En: *La globalización y Andalucía. Entre el mercado y la identidad*. Sevilla: Mergablum, pp. 163-180.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso (1990): *Los lugares sociales de la religión: la secularización de la vida en el País Vasco*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

- PÉREZ VILARIÑO, José (2004): "Formas complejas de vida religiosa". En: J. Pz. Vilarino (ed.): *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*. Madrid: C. I. S.), pp. 127-153.
- PIETTE, Albert (1993): *Les religiosités séculières*. París: PUF.
- PITT-RIVERS, Julian (1987): "La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine". En: *Les Temps Modernes. Revue Mensuelle* (París: Gallimard), núm. 488 (mars), pp. 50-74.
- REYSOO, Fenneke (1991): *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l'islam populaire*. Neuchâtel-París: Ed. Istitut d'Ethnologie - Ed. Maison des Sciences de l'Homme.
- ROBERTSON, Roland (2000 [1997]): "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad". En: *Zona Abierta*, núms. 92-93, pp. 213-241.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (2000): *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*. Sevilla: Signatura Ediciones de Andalucía.
- RODRÍGUEZ SHADOW, María J. y SHADOW, Robert D. (2000): *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun (2001) (ed.) *Creencia e increencia en la Bizkaia del Tercer Milenio. Las transformaciones intergeneracionales de las identidades religiosas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2002) *El movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclée de Brouwer.
- SHADOW, Robert y RODRÍGUEZ, María (1989): "Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Peregrinación y catolicismo popular en el México rural". En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. México: Universidad de Colima, vol. III, núm. 7, pp. 173-207. También en: C. Garma y R. Shadow (coords.): *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, D. F.: U. A. M., pp. 81-140.
- SANCHIS, Pierre (1996): "Les romarias portugaises". En: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 43/1, pp. 53-76.
- (1983): *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote [(1997): *Arraial. La fête d'un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- SMITH, Anthony (2004 [2001]): *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- TEIXEIRA, António (2001): *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras (Port.): Celta Editora.
- TOMLINSON, John (2001): *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press.
- VELASCO, Honorio (2000): "Tiempos modernos para fiestas tradicionales". En: F. J. García Castaño: *Fiesta, Tradición y Cambio*. Armilla (Granada): Proyecto Sur de Ed., pp. 97-128.
- CRUCES, Francisco y DÍAZ DE RADA, Ángel (1996): "Fiestas de todos, fiestas para todos". En: A. Ariño (coord.): *La utopía de Dionisos*, op. cit., pp. 147-163.
- ZABALTA, Xabier (2005): *Mater Vasconia. Lenguas, fueros y discursos nacionales en los países vascos*. Donostia - S. S.: Hiria liburuak.
- ZULAIKA, Joseba (1990 [1988]) *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea.