

# Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas

JOSE IGNACIO HOMOBONO \*

## 0. PRESENTACION, OBJETIVOS Y METODOLOGIA

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre diversas expresiones festivas en Euskal Herria, bajo el título de «Romerías, rituales de límites y comensalía. Tres expresiones de las fiestas populares vascas». Tal proyecto de investigación se hizo acreedor de una beca otorgada por el Departamento de Cultura de la Diputación Foral de Bizkaia, en su modalidad de Antropología y correspondiente al ejercicio de 1986/87, ampliada durante 1987/88 mediante una ayuda a la investigación en análoga modalidad. Otros epígrafes de la investigación de referencia se han publicado bien con anterioridad a éste o simultáneamente <sup>1</sup>.

La primera redacción del estudio acerca de San Urbano de Gaskue, elaborado como un epígrafe del informe final de aquella beca, se ha revisado para otorgarle un carácter sustantivo, en función de su publicación por separado. Permanece básicamente inalterado cuanto se debe a la observación participante de la fiesta aquí estudiada, efectuada durante su celebración en 1983 y 1987, así como a la utilización de fuentes documentales. Se han obtenido nuevos datos mediante la ampliación de la bibliografía consultada y

\* Profesor del Departamento de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales y de la Información. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (Leioa); Miembro de Eusko Ikaskuntza / Sociedad de Estudios Vascos (Secciones de Antropología-Etnografía y de Historia).

1. Se trata de «Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín en Bermeo», en *Bermeo*, núm. 6 (1986-87), pp. 301-392; también «Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze/Placencia de las Armas [Gipuzkoa]», en *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, núm. 3 (1989), pp. 7-51.

la realización de algunas entrevistas adicionales, habiéndose desarrollado asimismo el análisis y conclusiones.

Es preciso expresar aquí mi reconocimiento a quienes, con su colaboración, han facilitado la realización de este trabajo. A Jesús Arpal, profesor titular de Sociología de la Universidad del País Vasco, por su labor de apoyo y seguimiento del conjunto de la investigación. A los informantes entrevistados, que me han transmitido un caudal de datos y de vivencias relacionadas con la ermita de San Urbano y con su festividad. Mi agradecimiento también para los solícitos archiveros y bibliotecarios y muy en especial a Luis Larrañaga, párroco de Gaskue y ex-capellán de San Urbano, por las extraordinarias facilidades para la consulta de los escasos restos del fondo documental del santuario<sup>2</sup>. Asimismo, para mi esposa, Arantza Garaikoe-txea, quien ha aportado su inestimable concurso a la realización del trabajo de campo en su integridad, y a nuestra común amiga Nieves Azcona por facilitar mi trabajo de observación participante durante la romería de 1983.

La elección de San Urbano como objeto de análisis se justifica en base a su calidad de paradigma de las romerías navarras. La de Gaskue es una equilibrada síntesis de prácticas de religiosidad popular y liturgia oficial, comitivas procesionales y desordenada afluencia, actos comensalísticos y lúdicos, singularidad local e inclusión en ámbitos supralocales. Nada más ajeno a mi propósito, sin embargo, que el de pretender obtener conclusiones de alcance general a partir de la extrapolación de las obtenidas para este único ejemplo, por muy representativo que sea. San Urbano no agota los estilos de las romerías navarras, tipológicamente tan diversas, y de cuyo estudio me ocupo en diferentes trabajos de investigación<sup>3</sup>.

Pero, en la selección de un tema de investigación por parte del científico social también intervienen factores subjetivos. En mi caso, el propósito nuclear de estudiar un ritual festivo relevante se asocia con un marcado interés por ampliar conocimientos acerca de la identidad colectiva, la vida cotidiana y el territorio de una zona de nuestra geografía escasamente atractiva a partir de sus otros recursos culturales.

Asimismo, y a un nivel más emotivo, esta festividad evoca el entrañable recuerdo de Miguel Angel Astiz (Goian bego), periodista navarro afincado en Bilbao, que me precedió cuarenta años en ese «nuestro romeraje por tierras navarras», de acuerdo con sus propias palabras, indagando acerca de su plurisémica expresión de estilos romeros, el de San Urbano de Gaskue entre ellos. Sus artículos en los medios de comunicación y nuestras amiga-

2. La bibliografía utilizada, al margen de la procedente de mi biblioteca personal (60%), se ha consultado en la Biblioteca de la Universidad de Deusto, «Azkie Biblioteka» de Euskaltzaindia, Biblioteca Foral de Bizkaia, Biblioteca de la Universidad del País Vasco, Biblioteca Nacional (Madrid), Bibliothèque Nationale (Paris), Delegación Provincial del I.N.E. en Bizkaia, Archivo Municipal de Pamplona y Archivo Parroquial de Gaskue.

3. En la propia investigación de referencia se dedica otro epígrafe a la romería de San Adrián, en Etxarri Aranatz. En el marco de mi Tesis Doctoral analizo, entre otros rituales festivos comunitarios, numerosas romerías supralocales o cuya ubicación en espacios liminales suscita la dialéctica oposición entre comunidades locales de su entorno. Puede verse un avance de sus aspectos históricos en «Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)», comunicación presentada a las *Tokiko Historiaz Lehen Ihardu-naldiak/Primeras Jornadas de Historia Local (Donostia, 24-25 noviembre 1988)*. Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos. Donostia, 1988, pp. 775-809 (edición policopiada).

bles conversaciones contribuyeron a despertar mi interés por el estudio del fenómeno festivo. San Urbano también aviva la presencia germinal de mi hijo Aritz, que vino al mundo dos días antes de mi primer contacto con esta romería y que, recién cumplidos sus cuatro años, me acompañó durante el segundo. Mi primera sesión de trabajo de campo en Gaskue, efectuada durante los Sanfermines de 1982, se asocia en el recuerdo con jornadas estivales de plena vivencia festiva a través de toda la geografía navarra. Algunas de ellas compartidas con tan cualificados investigadores del fenómeno festivo y/o territorial como Henri Lefebvre y Claude Gaignebet en Pamplona/Iruñea o John Friedmann en Tudela. Todos observando y participando al propio tiempo de la efervescencia colectiva de una Navarra en fiestas, con la imprescindible asesoría de Mario Gaviria, nuestro común anfitrión y amigo.

Toda fiesta es una síntesis de los condicionamientos impuestos al grupo social que la celebra por la estructura social y económica, el medio ecológico, sus valores y creencias. En cuanto ritual polisémico, comunica mensajes relacionados con lo sagrado, lo lúdico, lo económico, lo social, la identidad colectiva, con el conjunto del sistema cultural. Así pues, y parafraseando la propuesta metodológica formulada por Evans-Pritchard para el estudio de la religión, para conocer los hechos festivos hemos de partir del contexto social y cultural donde surgen y se desarrollan, «en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se hallan, intentando comprenderlos en términos de lo que los psicólogos gestaltistas llamaban *Kulturganze*, y Mauss, *fait total*»<sup>4</sup>. El estudio de esta romería viene precedido por unos breves capítulos dedicados al entorno ecológico, cultural y socioeconómico de la comarca y población donde está enclavado el santuario de San Urbano, así como a los aspectos histórico, arquitectónico y organizativo de éste y al conjunto de prácticas de religiosidad popular estructuradas en torno al mismo.

La realización de este trabajo se ha efectuado a partir de una perspectiva metodológicamente interdisciplinar. De acuerdo con la propuesta de Durkheim, antecesor común de sociólogos y antropólogos, todo fenómeno religioso y humano —la fiesta entre ellos— debe explicarse a partir de su dimensión histórica, de su génesis temporal, «para después mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho complejo, cómo ha llegado a ser lo que es en el momento en que se lo considera es»<sup>5</sup>.

4. EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI. Madrid, 1979, p. 179. Comparto asimismo las premisas metodológicas, expresadas al principio de este párrafo, con Salvador RODRIGUEZ BECERRA: «Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares», en VV. AA.: *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Editorial Tres-Catorce-Dieciséiete. Madrid, 1982, p. 34. Una sugerente propuesta-guía de aspectos de la experiencia religiosa estructurados en torno a una ermita o santuario es la de Joan PRAT CAROS: «L'Experiència religiosa ordinària», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm 2 (1983), pp. 143-170.

5. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal. Madrid, 1982, p. 3. Acerca de la ambigua actitud de Durkheim hacia la historia, se puede consultar a Robert N. BELLAH: «Durkheim and History», en *American Sociological Review*, vol. 24, núm. 4 (August 1959), pp. 447-461. También, de Yves GOUDINEAU: «Evolution sociale, histoire et étude des sociétés anciennes dans la tradition durkheimienne», en VV. AA.: *Historiens et sociologues aujourd'hui. Journées d'Etudes annuelles de la Société Française de Sociologie (Université de Lille I, 14-15 juin 1984)*. Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 1986, pp. 37-48. En esta misma obra colectiva, el trabajo de Pilippe BESNARD: «L'imperialisme sociologique face a l'histoire», pp. 27-36.

Propuesta metodológica aplicada por Robert Hertz, en 1913, a su ya clásico estudio del culto de Saint Besse, modélico ejemplo de aplicación del análisis sociológico al estudio del patrimonio folklórico, ya que considera todos los aspectos –simbólicos, rituales y sociales– que conciernen a esta fiesta. Hertz aplica la observación a su objeto de estudio, recoge testimonios y acrecienta los datos así obtenidos mediante la documentación histórica. Utilizando como métodos auxiliares los propios de la filología y de la mitología comparada, Hertz efectúa un análisis de antropología total, conciliando el necesario nivel de abstracción teórica con su aplicación a hechos concretos. Concluye formulando, a título de hipótesis, una explicación genética de la persistencia histórica de creencias y gestos rituales en la actual religiosidad popular. Otro estudio, éste más reciente ya que data de 1956, que se inscribe en esta perspectiva de sociología religiosa histórica es el de Serge Bonnet sobre la ermita y romería de Saint-Rouin. Definido como histórico, de hecho es un estudio total de un culto popular, en el que se imbrican los análisis sociológico, histórico y folklórico. Bonnet constata la existencia de supervivencias en la festividad actual, así como la génesis y sucesión de diferentes e incluso antagónicas prácticas de aquélla, tales como las religioso-festivas populares en contraposición a la liturgia clerical <sup>6</sup>.

Un ritual festivo se legitima en parte por su pasado, aunque no tanto en términos de historia real y concreta como de esa evocación simbólica mistificadora del pasado que Maurice Halbwachs denominó *memoria colectiva* <sup>7</sup>. La repetición, la continuidad a lo largo del tiempo y la fidelidad a la tradición –real o supuesta– forman parte de la esencia misma del ritual festivo, que ejerce una función de reproducción de la tradición y de la identidad colectiva. Pero de hecho sus significados y funciones han experimentado profundos cambios con el transcurso del tiempo, por lo que esta perspectiva diacrónica contribuye también a clarificar el análisis del ritual festivo en base a las instancias del presente, propósito nuclear de nuestro estudio <sup>8</sup>.

En definitiva, se parte de la complementariedad de las ciencias que analizan los hechos sociales, a la vez singulares y estructurales. «De ahí –para Marcel Mauss– que la sociología no pueda constituirse al margen de la etnografía y de la historia» <sup>9</sup>. Las técnicas corresponden a esta perspectiva

6. HERTZ, R.: «Saint Besse, étude d'un culte alpestre», en *Revue de l'histoire des religions*, núm. 67 (1913), pp. 115-177. Reeditado en *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*. Alcan, París, 1928, pp. 131-191 y nuevamente editado por P.U.F. Paris, 1970, pp. 110-160. Hertz utiliza varios referentes analíticos ampliamente desarrollados en este trabajo sobre San Urbano, como son los de fiesta, religiosidad popular e identidad colectiva. El segundo estudio, cuya autoría corresponde a Serge BONNET, aunque editorialmente anónimo, es: *Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*. Impr. Saint-Paul. Bar-le-Duc, 1956.

7. Cfr. HALBWACHS, M.: *La mémoire collective*. P.U.F. Paris, 1950.

8. Acerca de la interrelación entre ritual y cambio social, véase a Clifford GEERTZ: «Ritual y cambio social: un ejemplo javanés», en *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México, 1987, pp. 131-151. También LAUTMAN, Fr.: «La fête locale. Mise en scène? Mise en oeuvre?», en *Éthnologie Française*, t. 17, núm. 1 (janvier-mars 1987), pp. 39-44.

9. MAUSS, M.: *Institución y Culto. Obras II*. Barral Editores. Barcelona, 1971, p. 8. Sobre las relaciones entre estas disciplinas, y sus respectivas metodologías, puede verse, de Peter BURKE: *Sociología e Historia*. Alianza Editorial. Madrid, 1987; EVANS-PRITCHARD, E.E.: «Antropología e Historia», en *Ensayos de Antropología Social*. Siglo XXI. Madrid, 1974, pp. 44-67; SAHLINS, M.: «Estructura e Historia», en *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona, 1988, pp. 129-144. También el dossier «Historia y Antropología», en *Historia Social*, núm. 3 (1989), pp.

transdisciplinar, utilizándose las propias de la historia, la sociología y la antropología social, de acuerdo con las características propias de cada epígrafe. Observación participante, entrevistas en profundidad, documentación histórica y bibliografía, encuesta y cómputo proporcionan los datos –históricos, etnográficos o socioeconómicos– para ser sometidos a ulterior interpretación y análisis.

## 1. GASKUE Y SU ENTORNO

### 1.1. En el umbral de la Montaña Húmeda

Apenas 19 km. de carretera local separan al pueblo de Gaskue de la capital navarra. Sin embargo, durante este breve trayecto, cualquier viajero mínimamente observador descubrirá las graduales transformaciones que experimenta el paisaje contemplado desde su vehículo a medida que éste avanza hacia el norte. Al otro lado del alto de Markalain (656 m.), los prados sustituyen a las tierras de labor y los bosquecillos de *pinus silvestris* dejan paso al dominio de las frondosas atlánticas. Este pequeño obstáculo orográfico forma parte del límite entre dos zonas de la Montaña: la Húmeda y la de las Cuencas, más concretamente entre las correspondientes subcomarcas de la Cuenca de Pamplona/Iruñea Inguruko Sakana y la de los Valles Meridionales/Hegoaldeko Haranak. Gaskue, que se halla enclavado en la zona liminal entre ambas, pertenece a este último subconjunto comarcal, así como al municipio y valle de Odieta.

### 1.2. Los Valles Meridionales y el ámbito de San Urbano

El nombre de Valles Meridionales sirve para designar al conjunto de ocho de estas unidades a la vez territoriales y administrativas, ya que coinciden básicamente con los actuales municipios, de la Navarra Húmeda, situadas al sur de la cadena montañosa que constituye la divisoria de aguas entre las vertientes atlántica y mediterránea <sup>10</sup>. Un cordal montañoso que se desprende de este eje hacia el sur, delimita esta comarca y la de los Valles Pirenaicos o Montaña Fría. Al S.O., la Sierra de Aralar y la cota de la Trinidad de Erga (1.038 m.) separan a los Valles Meridionales del corredor de la Sakana. Pero el resto de su límite meridional, correspondiente a la Cuenca de Pamplona, está formado por cotas de importancia mucho menor.

En el interior del rectángulo así delimitado se encuentran los valles de Anue, Atetz, Basaburua, Imotz, Larraun, Odieta y Ultzama, además de la villa de Lantz <sup>11</sup>. Todo un conjunto de variables geográficas contribuye a

62-128, integrado por trabajos de Keith THOMAS, E.P. THOMPSON, Charles M. RADING y Chris WICKHAM. Asimismo, el ya citado debate *Historiens et sociologues aujourd'hui*.

10. Cfr. TORRES LUNA, M.ª P.: *La Navarra Húmeda del Noroeste*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1971.

11. De acuerdo con las características socioculturales del ámbito objeto de estudio, se utiliza la denominación euskérica para todos los topónimos, salvo cuando su versión castellano-fóna sea muy usual. Por lo que respecta a las entidades de población, aquélla se adecúa al nomenclátor oficial de la «zona vascofona» de Navarra, así como a las propuestas por Euskaltzaindia para las restantes zonas lingüísticas de la Comunidad Foral. Véase el «Decreto Foral 16/1989, de 19 de enero, por el que se determina la denominación oficial de los

perfilar los factores indispensables para definir una unidad comarcal. Sin embargo, los intervalos o gradientes de estas variables dan lugar a diferentes líneas que atraviesan por muy diversos lugares el mapa comarcal<sup>12</sup>. Los cursos fluviales del Larraun, Basaburua y otros subafluentes del Arakil, así como el de Ultzama atraviesan el espacio comarcal, integrado en la cuenca del Arga.

Si estos factores contribuyen a explicitar las características geográficas del ámbito de la romería de San Urbano, la más importante de la Navarra Atlántica, es preciso tener en cuenta que éste rebasa ampliamente los límites del entorno comarcal al propio tiempo que no abarca la totalidad del mismo, incluyendo buena parte de la Montaña Húmeda y de la Cuenca de Pamplona. El municipio de Xulapain/Juslapeña, ubicado en la zona liminal de esta última comarca, así como el colindante de Odieta, al cual pertenecen Gaskue y la ermita de San Urbano, serán objeto de atención especial al trazar el perfil de este ámbito.

### 1.2.1. Factores bioclimáticos y usos del suelo

El factor bioclimático es relativamente homogéneo<sup>13</sup>. Los Valles Meridionales superan los 1.000 m. de precipitación media anual, careciendo de aridez estival. Robles y hayas cubren el espacio no cultivado. En las antiguas tierras de labor se ha ido abandonando progresivamente el policultivo de tipo atlántico, para dedicarlas a prados naturales y a cultivos forrajeros, en función de la especialización ganadera de la comarca. Los bosques, en régimen de propiedad comunal, producen importantes ingresos. Su extensión, al igual que la de los pastos, es susceptible de ampliación a costa de helechales deficientemente aprovechados. En Xulapain/Juslapeña la utilización del espacio agrario se basa en cultivos de transición –cereales, patata, leguminosas y forrajes– entre los anteriores y los típicamente mediterráneos, que coexisten con prados y pastizales. Predomina el ganado porcino y ovino sobre la pequeña cabaña vacuna, completándose los ingresos agrícolas con la venta de gorrines y terneros. En algunos pueblos del norte del municipio, como Beourburu o Usi, predominan los pastos y una marcada vocación ganadera. En esta última zona existen algunos robledales y hayedos, si bien es inferior extensión a la del pino silvestre, que no se da de forma espontánea<sup>14</sup>.

topónimos de la zona vascofona de Navarra», en *B.O. de Navarra*, núm. 13, 30 de enero de 1989, pp. 258-260.

12. Véase VV.AA.: *Gran Atlas de Navarra. Geográfico-Histórico*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1986, vol. I, pp. 22-23, 26-27, 53-194 y 213-248.

13. Cfr. JIMENO JURIO, J.M.ª: «Geografía Física», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 19. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1973, pp. 5-9.

14. Acerca de Xulapain/Juslapeña, cfr. VV.AA.: *Enciclopedia Histórico-Geográfica de Navarra*. Haranburu Editor. San Sebastián, 1983, t. III, p. 133 y 134. También, de VV.AA.: *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco. Diccionario Enciclopédico Vasco*. Auñamendi. San Sebastián, 1986, vol. XXI, pp. 500-503. De ERBITI, J.: «Juslapeña», en VV.AA.: *Pueblos de Navarra Hoy*. Navarra de Prensa y Comunicaciones. Pamplona, 1987.

## VALLES MERIDIONALES Y XULAPAIN/JUSLAPEÑA. UTILIZACIÓN DEL SUELO

Valles	(Superficie en Has.)			
	Total	Montes comunales	Tierras de labor	Helechales
Odieta (subtotal)	2.373	1.503	763	318
Valles Meridionales	46.423	32.887	1.871	7.094
Xulapain/Juslapeña	3.212	2.082	1.100	—

FUENTE: GABIRIA, M.: *Navarra. Abundancia*. Hordago. San Sebastián, 1978, pp. 177, 369 y ss., 387 y ss.

Pero la agricultura está supeditada a la ganadería, y el espacio dedicado a prados naturales o artificiales se ha ampliado en detrimento de las tierras de labor. Salvo en los valles más occidentales, donde existen rebaños ovinos de cierta importancia, las explotaciones pecuarias se centran en la producción de leche y cría de ganado vacuno para la obtención de carne, así como también de cerda. Estas actividades son practicadas en régimen de explotación familiar. Tan sólo existe una cooperativa ganadera en Oskotz (Imotz) ya que, si bien hubo otras en Arriba y Gorriti, ambas fracasaron por el individualismo de sus integrantes<sup>15</sup>. Se observa una tendencia a acentuar la producción de leche, comercializada a través de empresas extracomarcales —«Gurelesa» de Donostia/San Sebastián y «Copeleche» de Pamplona/Iruñea— y más compatible con el trabajo en la industria<sup>16</sup>.

### 1.2.2. Población y poblamiento

El tipo de poblamiento característico es el de pequeños núcleos concentrados, uno sólo de los cuales —Lekunberri— supera la cifra de 500 habitantes. La práctica carencia de centros de servicios o núcleos industriales convierte a los Valles Meridionales en una de las comarcas más desestructuradas de Navarra. Con anterioridad a la industrialización, toda la zona estaba doblemente vinculada a los mercados periódicos de Pamplona/Iruñea y de Irurtzun<sup>17</sup>. La actual localización industrial en estos dos polos extracomarcales, así como en el de Leitza, refuerzan su poder de atracción sobre los valles inmediatos a cada uno de ellos. A nivel de servicios, toda la comarca queda inmersa en la zona de influencia de Pamplona/Iruñea, sin competencia

15. Entre 1962 y 1975 las orientaciones productivas del más amplio ámbito territorial denominado *zona bovina*, que incluye a la mayor parte de la subcomarca de los Valles Meridionales, evolucionan incrementándose las variables prados, pastizales y superficie forestal y ganado bovino, con una paralela disminución de tierras de labor y cabaña ovina. La evolución ulterior, entre 1975 y 1982, parece caracterizarse por una cierta estabilización de las orientaciones forestal y bovina (RAPUN GARATE, M.: *La agricultura en Navarra entre 1962 y 1982*. Gobierno de Navarra. Pamplona, 1986, pp. 189 y 242).

16. A este respecto son válidas para el conjunto comarcal las consideraciones efectuadas para los valles más occidentales de este ámbito por Miguel OLZA ZUBIRI: *Psicosociología de una población rural vasca*. Diputación Foral de Navarra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pamplona, 1979, pp. 42-46.

17. Cfr. CASAS TORRES, J.M. y ABASCAL GARAYOA, A.: *Mercados geográficos y ferias de Navarra*. Diputación Foral de Navarra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Zaragoza, 1948, pp. 122-134.

alguna por parte de los centros secundarios de la red urbana navarra ni de Tolosa<sup>18</sup>. En cuanto a las ferias, los actuales ganaderos alcanzan en sus desplazamientos incluso algunas de Bizkaia y de Cantabria.

Tradicionalmente, la indivisión del patrimonio de la casa familiar, perpetuado a través del sistema hereditario del mayorazgo, vino constituyendo un factor de emigración. Los jóvenes excluidos del mismo pasaban a engrosar, en buena medida, el servicio doméstico y la mano de obra industrial de Pamplona/Iruñea. En 1950, el número de oriundos de los valles residentes en la capital ascendía al 14,02% de la población comarcal, tasa que ascendía al 21,58% para Odieta y al 24,63% para Gaskue<sup>19</sup>.

El declive demográfico, evidente ya al término de la Guerra Civil, se acentúa a partir de la década de los sesenta. La industrialización navarra se tradujo en un verdadero éxodo rural hacia los núcleos fabriles, apenas paliado por quienes tratan de conciliar el trabajo en la industria extracomarcal con el ejercido a tiempo parcial en la explotación agropecuaria doméstica.

#### EVOLUCION DE LA POBLACION EN EL AMBITO DE SAN URBANO

Años	Valles Meridionales*		Odieta**		Atetz		Xulapain/Juslapeña	
	Población	Índice	Población	Índice	Población	Índice	Población	Índice
1860	12.334	113,7	867	149,7	729	130,4	761	107,8
1900	11.262	103,8	685	118,3	706	126,3	702	99,4
1920	11.080	102,1	678	117,1	629	112,5	810	114,7
1940	10.849	100,0	579	100,0	559	100,0	706	100,0
1960	9.068	83,6	481	83,1	455	81,4	638	90,4
1970	6.126	56,5	346	59,8	261	46,7	450	63,7
1981	6.120	56,4	326	56,3	190	34,0	398	56,4
1986	5.823	53,7	348	60,1	187	33,5	403	57,1

FUENTE: Censos de Población de los años respectivos y Padrón Municipal de Habitantes de 1986.

NOTAS: \* Con inclusión de Anue, Atetz, Basaburua, Imotz, Lantz, Larraun, Odieta con Ostitz y Ultzama.

\*\* Con inclusión de Ostitz, incorporado a Odieta en 1927.

El descenso de la población experimenta diferentes ritmos. Menos intenso al principio en Odieta, y sobre todo en el municipio extracomarcal de Xulapain/Juslapeña que en el conjunto de los Valles Meridionales, los índices de estos dos valles se equiparan al comarcal a comienzos de la actual década. La evolución más reciente apunta hacia el estancamiento demográfico de Odieta y Xulapain/Juslapeña, en tanto que los Valles Meridionales siguen perdiendo población. Atetz, otro municipio del inmediato entorno de San Urbano, ha visto reducirse sus efectivos demográficos a una tercera parte en el transcurso de los últimos cincuenta años.

Este progresivo despoblamiento está induciendo profundas modificacio-

18. Véase al respecto el estudio de Andrés J. PRECEDO: *La red urbana de Navarra*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1976.

19. Cfr. ABASCAL GARAYOA, A.: «Los orígenes de la población actual de Pamplona», en *Geographica*, núms. 7-8 (julio-diciembre 1955), pp. 140 y ss., 157-181.

nes en la estructura demográfica de la población. Las notas predominantes son: envejecimiento, puesto que los grupos de edades superiores a 65 años suponen un peso considerable sobre el total de la población (más del 15%) y una baja tasa de femineidad (45,8% en 1986). También envejece la población activa agraria. En la más inclusiva *zona bovina*, más del 56,2% de los empresarios agrarios sobrepasaban la edad de 55 años en 1972, así como el 31,4% del total de activos agrarios en 1981<sup>20</sup>.

La población activa de la comarca se dedica preferentemente a actividades primarias, ganaderas y agrícolas, pudiendo estimarse los activos agrarios en un 45,6% de aquélla para 1981. La tasa de empleo en el sector primario ascendía en Odieta para ese mismo año al 48% de la población ocupada del valle, porcentaje que sería aún mayor deduciendo Ostitz, cuyos habitantes trabajan exclusivamente en los sectores secundario y terciario, dada su proximidad y fácil acceso a la capital. La localización del empleo industrial en la propia comarca es mínima, ya que en 1982 se reducía a los 327 puestos de trabajo de Ultzama, 181 de ellos en «Gerdabel Española, S.A. (Danone)», de derivados lácteos en Alkotz, y de otras dos empresas, además de los 36 existentes en Larraun<sup>21</sup>. Con la generalización de la automoción, los movimientos migratorios desde los Valles hacia los núcleos industriales periféricos han dejado paso a los movimientos pendulares de la mano de obra. Algunos operarios se trasladan diariamente hacia los centros de trabajo, regresando a los pueblos donde residen una vez finalizada la jornada laboral; muchos de ellos compatibilizan esta dedicación principal con labores ganaderas a tiempo parcial.

### 1.2.3. Geografía lingüística y del esparcimiento.

La distribución de la variable lingüística en la comarca delimita diversas subdivisiones de la misma. El euskera de la mayor parte de los Valles se encuadra en el dialecto alto-navarro septentrional, común a la mayor parte de la Montaña Húmeda. Seis de ellos, los de Basaburua, Ultzama, Imotz, Atetz, Anue y Lantz, constituyen la zona del subdialecto de Ultzama, mientras que los pueblos de Larraun se adscriben a los subdialectos de Uharte-Arakil y de Araitz. El vascuence hablado en Odieta y Xulapain/Juslapaña pertenece al agonizante dialecto alto-navarro meridional –subdialectos cispamplonés y ultrapamplonés respectivamente– que se extendió antaño por la Montaña de las Cuencas, Valles Pirenaicos Centrales y Navarra Media.

Estas peculiaridades lingüísticas se corresponden básicamente con relaciones socioeconómicas sedimentadas a través de los siglos. El proceso de

20. RAPUN GARATE, M., op. cit., pp. 222 y 260.

21. Cfr. GABIRIA, M.: *Navarra. Abundancia*. Hordago. San Sebastián, 1978, pp. 18, 355 y ss. Otra fuente, general y específica a la vez, es el estudio de Jesús AZKONA, Ander GURRUTXAGA y Alfonso PÉREZ-AGOTE: «Límites geográfico-sociales del euskera en Navarra», investigación inédita realizada para el Gobierno de Navarra (julio de 1985). Agradezco al tercero de estos coautores, catedrático de Sociología de la Universidad del País Vasco, su deferencia al facilitarme este estudio para su consulta. Para Odieta en concreto, véase la *Enciclopedia...*, op. cit., p. 334; y también ERBITI, F.: «Odieta», en *Pueblos de Navarra Hoy*, op. cit.

regresión geográfica del euskera situó las avanzadillas castellanófonas en los linderos de la comarca ya durante el primer tercio del actual siglo <sup>22</sup>. La influencia castellanizadora de Pamplona/Iruñea, progresivamente creciente, ha sido especialmente virulenta en los valles adyacentes a la Cuenca, donde tan sólo las personas de mayor edad y los residentes que proceden de pueblos situados más al norte conocen la lengua vasca. Simplificando al máximo situaciones muy diversas, durante el decenio precedente se estimaba en un 62,8% la población vascófona de la comarca, correspondiendo el porcentaje máximo a Basaburua -81,3%- y el mínimo a Anue -23,5%-. El valle de Odieta, conquistado por entero por el castellano, contaba con un 24,4% de vascófonos, más numerosos en Latasa y en Gaskue. El 23,6% de euskeldunes de Xulapain/Juslapeña se componía, casi exclusivamente, de personas no oriundas del mismo <sup>23</sup>.

POBLACION DE 2 Y MAS AÑOS SEGUN EL NIVEL DE EUSKERA POR MUNICIPIOS EN EL AMBITO ACTUAL DE SAN URBANO (1986)\*

Municipios	Euskeldunes		Cuasi euskeldunes		Erdeldunes		Total	
	núm	%	núm.	%	núm.	%	núm.	%
Anue	95	22,20	61	14,25	272	63,55	428	100,00
Atetz	70	38,46	32	17,58	80	43,96	182	100,00
Basaburua	675	84,80	78	9,79	43	5,40	796	100,00
Imotz	297	69,08	61	14,18	72	16,74	430	100,00
Lantz	44	30,56	21	14,58	79	54,86	144	100,00
Larraun	1.391	74,86	258	13,88	209	11,25	1.858	100,00
Odieta	78	22,93	31	9,11	231	67,94	340	100,00
Ultzama	769	50,30	338	22,10	422	27,60	1.529	100,00
Subtotal V.M.	3.419	59,91	880	15,42	1.408	24,67	5.707	100,00
Araitz	611	91,33	43	6,43	15	2,24	669	100,00
Arakil	473	17,34	203	8,07	2.052	75,22	2.728	100,00
Betelu	271	80,89	43	12,84	21	6,27	335	100,00
Itza	46	10,74	33	7,71	349	81,54	428	100,00
Labaien	286	95,23	13	4,34	1	0,33	300	100,00

22. Una publicación sin fecha, pero inmediatamente posterior a 1920, señala la vitalidad del vascuence en Atetz y Ostitz, municipios de la zona más meridional de la subcomarca (Cfr. ALTADILL, J.: *Geografía General del País Vasco-Navarro. Provincia de Navarra*. Alberto Martín. Barcelona, s.d., t. II, pp. 58 y 266). Sin embargo, y de acuerdo con una encuesta realizada en 1935, el estado lingüístico era muy diverso en los diferentes pueblos de estos municipios. Este proceso histórico de retroceso geográfico del euskera se halla suficientemente documentado por una amplia bibliografía. Para nuestro propósito, es suficiente consultar el compendio de APAT-ECHEBARNÉ, A. (IRIGARAY, A): *Una geografía diacrónica del Euskara en Navarra*. Ediciones y Libros. Pamplona, 1974. Para un resumen de este proceso histórico, véase «Límites...», op. cit., pp. 86-97.

23. Estos datos pertenecen a sendas encuestas realizadas en 1970 y 1973, habiendo empeorado desde entonces la situación de un idioma en situación de indefensión frente al prepotente castellano. Acerca de la situación lingüística de los Valles Meridionales, véase SÁNCHEZ CARRION, J.M.: *El estado actual del vascuence en la provincia de Navarra (1970)*. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1972, pp. 63-79 y 129-163. También YRIZAR, P.: «Los dialectos y variedades de la lengua vasca. Estudio lingüístico-demográfico», en *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, año XXIX (1973), pp. 33-36, 40, 41, 44, 45 y 53. De este mismo autor, y para el valle de Odieta: «Los dialectos y variedades de la lengua vasca. Variedades desaparecidas y variedades amenazadas de rápida extinción. Su evolución en el transcurso de un siglo», en *Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»*, t. VII (1973), p. 15.

ROMERIA DE SAN URBANO DE GASKUE

Municipios	Euskeldunes		Cuasi euskeldunes		Erdeldunes		Total	
	núm.	%	núm.	%	núm.	%	núm.	%
Oitz	132	94,96	6	4,32	1	0,72	139	100,00
Urrotz	191	97,44	1	0,51	4	2,04	196	100,00
Xulapain/Juslapeña	49	12,38	24	6,06	323	81,57	396	100,00
Subtotal resto	2.059	39,66	366	7,05	2.766	53,29	5.191	100,00
Total ámbito*	5.478	50,27	1.246	11,43	4.174	38,30	10.898	100,00

\* Con excepción del Area Metropolitana de Pamplona/Iruñea.

FUENTE: GOBIERNO DE NAVARRA: *Distribución de la población navarra según el nivel de euskera (padrones municipales de habitantes al 1/4/86*. Pamplona, 1988, pp. 63-66 y 75-78. Elaboración propia.

Actualmente, el porcentaje de euskeldunes en los Valles asciende prácticamente al 60%, al que habría que sumar otro 15% de quienes entienden pero no hablan vasco. Basaburua y Larraun son los municipios más vascófonos, en tanto que Anue y Odieta se sitúan en el extremo opuesto.

En el inmediato entorno de San Urbano, la castellanización de Odieta es una realidad incuestionable. Sin implantación en la enseñanza, el euskera es patrimonio exclusivo de personas de más de 60 años, que conocen este idioma y lo utilizan de vez en cuando. No ha desaparecido de la memoria colectiva del valle, y entre sectores juveniles comienza a manifestarse cierto interés por su recuperación.

En el resto del actual ámbito, la población vascófona es mayoritaria, a pesar de la presión social del castellano, y a excepción de algunas zonas periféricas extracomarcales de baja densidad romera. Así, en Arakil es residual, y su presencia en Xulapain/Juslapeña o en Itza, es imputable a la presencia de residentes oriundos de áreas vascófonas.

Otros aspectos, más directamente volitivos y dependientes en menor grado de imponderables económicos, subrayan la estrecha afinidad étnica de la comarca. Es muy significativo, por ejemplo, que los jóvenes de Lantz y Anue apenas concurren a los centros de esparcimiento de Pamplona/Iruñea, situados a una veintena de kilómetros de carretera general. Prefieren acudir a salas de fiestas mucho más alejadas pero en zonas euskeldunes, como «Bordatxo» en Doneztebe/Santesteban, a 27 km. y al otro lado del puerto de Belate; también a «Malloak», en el puerto de Azpirotz, para acceder a la cual deben recorrer unos 42 km. de serpenteantes carreteras locales. Imotz se orienta hacia Irurtzun, otro centro especializado en servicios de esparcimiento. Odieta, más próximo a Pamplona/Iruñea, es incapaz de sustraerse a la intensa atracción ejercida por la capital. Este factor de afinidad étnica se ve reforzado, sin duda, por compartir estos diferentes municipios los hábitos culturales y estilos de vida propios del ámbito rural<sup>24</sup>.

24. Utilizo aquí los datos facilitados por mis informantes locales. Para un planteamiento más genérico acerca del esparcimiento en el ámbito rural, véase HOMOBONO, J.I.: «Aisiaren alderdi sozialak/El ocio en la sociedad vasca», en VV.AA.: *Euskal Herria. Realidad y Proyecto*. Caja Laboral Popular. San Sebastián, 1986, pp. 225-255. También, y por lo que respecta a la zona de Malerreka, contigua a los Valles Meridionales, el artículo de José M.<sup>o</sup> SANCHEZ CARRION: «La Navarra Cantábrica (Malda-Erreka). Estudio antropolingüístico de una comunidad euskaldun», en *Fontes Linguae Vasconum. Studia et documenta*, núm. 37 (enero-junio 1981), pp. 19-97.

En todos los núcleos extracomarcales precitados el euskera se valora positivamente, y la juventud de los Valles lo utiliza intensamente durante sus desplazamientos de fin de semana, a pesar de su interrelación con sectores de población no vascófona. En cuanto a las fiestas populares, la lengua vasca tiene una presencia relevante en sus programas, animación musical y actividades lúdico-rituales de las cuadrillas de mozos y de varones adultos.

Si existe un amplio consenso en lo referente a la identidad étnica vasca de la comarca, no se da en cambio una actitud unívoca con respecto a las dimensiones políticas de esta autoidentificación colectiva. Muchos vascófonos, que se definen como vascos, rechazan el apelativo nacionalista y votan opciones políticas abiertamente confrontadas con el mundo *abertzale*<sup>25</sup>. Se manifiestan actitudes contradictorias con respecto a los elementos simbólicos de la identidad. Así, por ejemplo, la utilización del euskera en el sistema educativo suscita menor grado de aceptación en municipios bilingües, como Ultzama, que en otros prácticamente castellanófonos, como Odieta. El euskera es un factor de identificación colectiva, pero su incidencia no se puede entender prescindiendo de su vinculación con el discurso político subyacente<sup>26</sup>.

Este entramado de intereses y de afinidades comarcales permite comprender las razones del excéntrico ámbito de atracción festiva de San Urbano de Gaskue, escasamente asociado con la variable distancia. Este santuario, ubicado en el confín meridional de la Montaña Húmeda, apenas suscita el interés de otros municipios de la Cuenca que los colindantes con aquella comarca, mientras que por el norte y noroeste rebasa ampliamente los límites comarcales, extendiendo su ámbito –sobre todo en tiempos pretéritos– a la mayor parte de la Navarra Atlántica.

### 1.3. Gaskue: el pueblo y sus inmediaciones

El lugar de Gaskue es uno de los ocho que integran el valle y municipio de Odieta. Se halla ubicado bajo el monte Txutxurro (804 m.), a 564 m. de altura y en la confluencia del Beroa con otro pequeño arroyo, siendo ambos tributarios del Ultzama, en el cual desemboca frente a Latasa. Su caserío se asienta bajo una pequeña loma, desde la que su iglesia parroquial –dedicada a San Esteban– preside una reducida nómina de casas.

#### 1.3.1. Economía y población

La economía tradicional de esta localidad es marcadamente agropecuaria. A mediados del siglo XIX, el espacio rural de Gaskue está básicamente

25. Cfr. AZKONA, J., GURRUTXAGA, A. Y PEREZ-AGOTE, A., op. cit., pp. 247, 494. Las elecciones al Parlamento de Navarra (8-V-1983) proporcionan un buen indicador de esta actitud. El porcentaje de voto nacionalista de los Valles Meridionales fue de 46,2% en esta ocasión. Los tres valles situados más al oeste –Larraun, Basaburua, Imotz– superaron ampliamente esa media, situándose los restantes muy por debajo de ella (Cfr. DIPUTACION FORAL DE NAVARRA: *Elecciones al Parlamento de Navarra. Resultados de las votaciones (3 Abril 79 y 8 Mayo 83)*. Pamplona, 1983. Acerca de la identidad étnica, véase VV.AA.: *Debate sobre la conciencia vasca en Navarra. Un aporte sociológico*, en *Langaiak*, núm. 3 (agosto 1983).

26. Entre la profusa bibliografía acerca de identidades colectivas, resulta de especial interés para nuestro ámbito el trabajo de PEREZ-AGOTE, A.: *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Centro de Investigaciones Sociológicas - Siglo XXI. Madrid, 1984.

ocupado por robles, hayas y pastos y su terrazgo produce trigo, maíz y avena. Además, su vecindario se dedica a la cría de ganado bovino, ovino y de cerda. Un molino harinero, y algunos arrieros dedicados a transportar vino y aceite desde la Ribera completan las actividades económicas del pueblo <sup>27</sup>. Modelo económico compartido, con ligeras variantes, por las comunidades locales vecinas del valle de Odieta, como las de Gelbentzu o Ziaurritz <sup>28</sup> e incluso por Usi, pueblo del vecino valle de Xulapain/Juslapeña cuyo término es colindante con el de Gaskue <sup>29</sup>. Al iniciarse esa centuria, y al igual que en los restantes pueblos de Odieta, un regidor presidía el concejo de Gaskue, turnándose sus diferentes casas en el desempeño de este cargo <sup>30</sup>.

A lo largo del siglo XIX y primer tercio del actual, la población de Gaskue y de su municipio experimenta sucesivas fluctuaciones. Tras un incremento inicial, imputable sin duda a la caída de las tasas de mortalidad, durante la segunda mitad del siglo se produce una notoria regresión en un contexto de guerra y emigración, más acentuada en Gaskue durante el período finisecular. La nueva centuria se inicia con un cierto despegue demográfico del valle, rápidamente frenado en el caso de Gaskue. La disparidad de criterios utilizados en las clasificaciones de los diferentes censos impide deducir conclusiones acerca de la evolución de los edificios habitados.

EVOLUCION DE LA POBLACION Y DE LAS VIVIENDAS EN GASKUE Y ODIETA (I)

Años	GASKUE				ODIETA*			
	Núm. de edificios Total	Habitados	Población de hecho Número	Indice	Núm. de edificios Total	Habitados	Población de hecho Número	Indice
1802	—	11	110	135,8	—	—	852	124,4
1847	28	—	135	166,7	—	—	969	141,5
1860	29	16	—	—	213	144	867	126,6
1887	27	—	96	118,5	212	—	736	107,4
1900	27	23	81	100,0	220	175	685	100,0
1910	28	20	100	123,5	209	150	718	104,8
1920	29	19	97	119,8	208	142	678	99,0
1930	29	19	79	97,5	205	134	675	98,5

\*NOTA: con inclusión de Ostitz, municipio anexionado al de Odieta en 1927.

FUENTES: Nomenclátor de los Censos de los años correspondientes, de 1860 a 1930. Para 1802, REAL ACADEMIA..., op. cit., t. I, pp. 216 y 301; t. II, p. 13. Para 1847, MADDOZ, P., op. cit., t. VIII (1847), p. 238; t. XII (1849), pp. 217-220; t. XIII (1849), p. 399.

27. MADDOZ, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid, 1847, t. VIII, p. 328.

28. *Ibidem*, t. IX, p. 62 y t. VI, p. 383. El corresposnal de Madoz especifica que los moradores de Ziaurritz acuden a los Mercados de Pamplona/Iruñea y de Ultzama.

29. *Ibidem*, t. XV (1849), p. 237. De acuerdo con la descripción de Usi, en el espacio de este pueblo ya no están presentes los rasgos característicamente montañoses del valle de Odieta: hayas, pastos, pesca, etc. Los niños concurren a la escuela de Markalain, capitalidad de Xulapain/Juslapeña. A falta de un estudio específico sobre el entorno inmediato de Odieta, resulta de interés el que sobre las actividades económicas de otra subcomarca de la Navarra Atlántica realizó Angel GARCIA-SANZ MARCOTEGUI: *Demografía y sociedad en la Barranca de Navarra (1760-1860)*. Gobierno de Navarra. Pamplona, 1985, pp. 51-89. También el más reciente de Alejandro ARIZCUN CELA: *Economía y sociedad en un valle pirenaico del Antiguo Régimen. Baztán, 1600-1841*. Gobierno de Navarra. Pamplona, 1988, pp. 187-309.

30. REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA: *Diccionario Geográfico-Histórico de España*. Madrid, 1802, t. II, p. 173.

Ya durante la primera postguerra, pero más acentuadamente a partir de la industrialización de Navarra, se produce un verdadero éxodo hacia el Área Metropolitana de Pamplona, que mina los efectivos demográficos de Odieta y de Gaskue. En el valle, únicamente Ostitz es una excepción a este proceso, situación imputable a su ubicación junto a la carretera general y a contar con servicios de hostelería. La crisis económica, con la consiguiente reducción de oportunidades de empleo en la capital, se traduce en una relativa recuperación de la población del municipio, en tanto que para Gaskue persiste un declive irreversible.

La estructura de la población se ha alterado significativamente puesto que, a partir de 1960, la tasa de femineidad se estabiliza en torno al 45% de la población total del valle, mientras que en Gaskue desciende hasta el 38,5% para 1981. La deserción de la mujer del ámbito rural de Odieta cuestiona la continuidad de los grupos domésticos del valle. El grado de envejecimiento es notorio, puesto que los mayores de 65 años representaban –ya en 1975– más del 15% sobre el total de la población.

EVOLUCION DE LA POBLACION Y DE LAS VIVIENDAS DE GASKUE Y DE ODIETA (II)

Años	Núm. edificios para viviendas		Núm. viviendas familiares		Núm. familias		Población de hecho					
							Varones		Hembras		Total	
	G.	O.	G.	O.	G.	O.	G.	O.	G.	O.	G.	O.
1940	19	134	–	–	–	–	–	–	–	–	72	579
1950	12	93	12	93	–	–	–	–	–	–	69	579



Núcleo del pueblo de Gaskue, un día de romería (1983).

ROMERIA DE SAN URBANO DE GASKUE

Años	Núm. edificios para viviendas		Núm. viviendas familiares		Núm. familias		Población de hecho					
							Varones		Hembras		Total	
	G.	O.	G.	O.	G.	O.	G.	O.	G.	O.	G.	O.
1960	—	—	12	87	—	—	29	253	25	223	54	481
1970	9	74	9	81	9	63	24	192	17	154	41	346
1981	—	—	12	132	7	64	16	181	10	145	26	326
1986	—	—	—	—	6	—	14	193	6	155	20	348

FUENTE: Nomenclátor de los Censos de los años correspondientes, Padrón Municipal de Habitantes de 1986, e información oral.

NOTAS: G = Gaskue; O = Odieta.

Disminuye asimismo el número de casas habitadas y de grupos domésticos. En 1970 quedaban en Gaskue nueve unidades familiares con 41 habitantes, pero desde entonces se fueron cerrando varias casas: Etxeberria, Mikortorena y Urrixenia. En 1983 tan sólo quedaban seis grupos domésticos en el pueblo, cuyas casa tienen sonoras denominaciones euskéricas: Domingorena, Juangorena, Juanperizena (Puxkenia), Loperena, Marterena y Mitxelenia. El resto de los primitivos vecinos han emigrado, preferentemente hacia Pamplona/Iruñea. El número de habitantes ascendía a 20 en 1987, pertenecientes a alguno de los cinco grupos domésticos subsistentes, más una viuda. Además, este año precitado se estableció en la casa Urrixenia una pareja de ancianos, originarios de Beratsain (Atetz), cuyos familiares acuden a Gaskue los fines de semana, al igual que algunos oriundos del pueblo residentes habitualmente en la capital. No obstante, el número de quienes tienen en Gaskue su segunda residencia apenas asciende a seis personas.

Hasta hace unos treinta años, el paisaje agrario de Gaskue se encontraba dominado por el policultivo de tipo atlántico, básicamente cerealístico —trigo, avena, maíz y cebada— además de tubérculos y leguminosas, aunque ya existían pastos. Las actividades agropecuarias se completaban con la presencia hegemónica de la ganadería ovina, si bien la primera granja bovina se remonta al año 1927, y a las derivadas de la explotación de su importante masa forestal<sup>31</sup>. A partir de entonces, todas las tierras de labor, incluso el carasol de Azpia, se dedicaron exclusivamente a prados y pastizales, que proporcionan alimento para el ganado vacuno. Como otros tantos pueblos de la zona, Gaskue se ha especializado en la producción de leche y de terneros de cría. Sus cinco explotaciones ganaderas corresponden a otros tantos grupos domésticos, proporcionando ocupación a la totalidad de la población activa como actividad principal. En constante superación para mejorar la raza de su ganado, los vecinos acuden a diversas ferias de Navarra, Comunidad Autónoma Vasca y Cantabria.

31. Para Gaskue, véase la descripción de Julio ALTADILL en op. cit., t. II, pp. 248-249. Para el municipio de Odieta, el *Diccionario Geográfico de España*. Ediciones del Movimiento. Madrid, 1960, t. XIII, p. 227. Entre 1935 y 1965, el número de vacas de leche en Odieta pasó de 40 a 151. Paralelamente ascendió el de cabezas de ganado de cría del país, de 192 a 251, disminuyendo en cambio el de las de lanar, de 1085 a 410 (Cfr. TORRES LUNA, M.<sup>a</sup> P., op. cit., pp. 163-164).

1.3.2. *Euskera y vida cotidiana*

Gaskue resistió por más tiempo que otros pueblos vecinos –Arostegi, Lizaso, Gelbentzu– la presión castellanófona, subsistiendo durante algún tiempo como reducto euskeldun en Odieta. En 1970, las personas de 45 años en adelante hablaban entre sí en euskera, lengua entendida por los de 35 o más años<sup>32</sup>. Durante mi primera visita al pueblo, en 1982, pude observar cómo algunas personas de 60 años en adelante alternaban castellano y euskera al hablar entre sí, utilizando exclusivamente el primero de estos idiomas para comunicarse con sus convecinos más jóvenes, exclusivamente castellanoparlantes, o con los residentes de su generación llegados al pueblo desde Olaibar u otros valles fuera de la actual área vascofona. Poco más tarde, en 1987, se me informó que tan sólo quedan dos vascoparlantes residiendo en el pueblo y algunas personas más que entienden, pero no hablan, esta lengua.

Existió en Gaskue una posada, en la casa Mikortorena, que dejó de funcionar hace unos veinte años. Para suplir la carencia de centros de esparcimiento, los vecinos decidieron –en 1985– constituir una asociación gastronómica, la «Sociedad Argain». Como tantas otras sociedades de este tipo, recientemente implantadas en la comarca, su construcción se realizó en términos de *auzolan*, habilitando al efecto un modesto edificio público: el antiguo lavadero<sup>33</sup>. Pertenecen a la misma, en calidad de socios, los catorce varones del pueblo, pero la utilizan asimismo las mujeres.

Además de sus actividades específicamente comensalísticas, la sociedad funciona como bar tras la función litúrgica dominical, actividad de suma importancia en la sociabilidad del ámbito rural vasco. Otras actividades que fomentan la cohesión vecinal son las comidas y cenas populares, organizadas durante los tres días de fiestas patronales y otras dos jornadas más por año, en las que participan entre cincuenta y sesenta personas, obsequiándose además a los forasteros visitantes con una degustación de costillas asadas. Uno de los propósitos de esta comensalidad vecinal es el de liberar a la mujer de las pesadas faenas culinarias que la impedían participar en las fiestas tradicionales. El papel dinamizador de esta asociación se puso de manifiesto, asimismo, al recuperarse en 1986 el baile, que había desaparecido de estas fiestas veinte años atrás. La «Sociedad Argain» también ha venido des-

32. SANCHEZ CARRION, J.Ml., en op. cit., p. 1.133 efectúa un balance de la situación lingüística de Gaskue en 1970. De acuerdo con la evaluación cuantitativa efectuada por YRIZAR, P., art. cit., p. 444, por aquel entonces serían vascofonos alrededor de 12 de los 45 habitantes de este pueblo. Personalmente, y durante mi visita al Archivo Parroquial de Gaskue, he podido comprobar la existencia en el mismo de catecismos, devocionarios y libros piadosos en lengua vasca, alguno de los cuales ya figura en el catálogo de 1926. Asimismo, también se encuentran allí algunos libros sobre advocaciones marianas de la entonces Diócesis de Vitoria, lo que demuestra la vinculación de esta parroquia con el ámbito cultural vasco en su conjunto.

33. Según mis propios datos, obtenidos mediante trabajo de campo, en los Valles Meridionales existe al menos una veintena de sociedades gastronómicas, la más antigua de las cuales se remonta a 1978, y que agrupan un total de 800 asociados. Encabeza el censo Basaburua, con 6 sociedades. Con 4 cada uno hay dos valles: Larraun y Ultzama. La mayor parte de los restantes cuentan con 2 sociedades: Imotz, Atetz y Odieta. No existe ninguna en Anue ni en Lantz.

empeñando un papel activo en la organización de la romería de San Urbano<sup>34</sup>.

### 1.3.3. *El entorno forestal: desde Gaskue hasta San Urbano*

Desde la explanada situada en el centro de la aldea, en la que se encuentran la sociedad y la fuente, parte una amplia pista con firme de grava. Construida en 1987 para sustituir al antiguo camino, conduce barranco arriba hacia el paraje donde está ubicada la ermita de San Urbano, a unos 2 km. de Gaskue. Los vehículos pueden continuar por ella hasta el confín de los términos de Kortalondo y Auzalor, lugar en el que una cadena les impide continuar y donde se ha habilitado una zona de aparcamiento. A partir de ahí, la pista deja atrás los últimos prados para internarse en el bosque, conduciendo hasta la campa del santuario.

El casi absoluto dominio del roble apenas deja pequeños enclaves para algunas especies arbustivas –boj y espino– que, como en el paraje de Ezpelko, festonean el camino. Este desemboca en un raso en cuyo centro se halla la ermita, a 640 m. de altitud, y entre los montes Txutxurro (804 m.) y Arranomendi (809 m.). Esta última cota delimita las jurisdicciones de Odieta y del vecino valle de Xulapain/Juslapeña, al igual que el monte Aldaun (914 m.), que cierra el barranco por el sur.

También la ermita de San Urbano se halla a escasos metros –unos 50– de la muga entre ambos valles, si bien está enclavada en el de Odieta. De sus inmediaciones parten los caminos que conducen hacia los pueblos colindantes. El de Ziaurritz, que por el Cuello de San Urbano y Azketa desciende hasta la capitalidad del valle, cuyo término se extiende hasta las inmediaciones de la ermita. También el que conduce al vecino pueblo de Usi, del valle de Xulapain/Juslapeña. Por último los senderos de Apezenda, vía de acceso al pueblo de Erripa, y el que por Barakolekua y Urrutxegi, términos de Usi, se dirige hacia Eguaratz, en el valle de Atetz<sup>35</sup>.

A partir de los linderos de la campa, el hayedo toma el relevo del roble, para continuar cubriendo el espacio que resta hasta las cumbres inmediatas. Una tupida masa de haya cubre más de 300 Has. de las laderas de Ustelaga (Arranomendi), Apezanlabaki (Txutxurro), Bagadizar y Amanda-koa, pertenecientes al comunal de Gaskue y pueblos vecinos. La única

34. Acerca de las sociedades gastronómicas y sus funciones de sociabilidad y esparcimiento, remito a mis trabajos, ya citados: «Aisiaren alderdi sozialak...» y «Comensalidad y fiesta...». También a la concreción de esta temática al marco de una localidad navarra en mi estudio: «Monografía socioeconómica de Alsasua», en las *Normas Subsidiarias de Planeamiento de Sakana*. Mancomunidad de Planificación General de Sakana - Gobierno de Navarra. Junio de 1984 (policopiado). Resulta asimismo de interés la consulta del artículo de Jesús ARPAL: «Solidaridades elementales y organizaciones colectivas en el País Vasco (cuadrillas, txokos, asociaciones)», en VV.AA.: *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*. Université de Pau et des Pays de l'Adour. Pau, 1985, pp. 129-154; otro artículo de esta misma obra colectiva es el de Eugenia RAMIREZ GOIKOE-TXEA: «Associations collectives et relations interpersonnelles au Pays Basque: ethnicité et revendication culturelle», pp. 119-128.

35. Existen también otros pequeños alcorces, que pasan por las inmediaciones de Usi y que conducen hacia Eguaratz y otros pueblos.

excepción es el pinar existente en el término de San Urbanaldea, perteneciente al pueblo de Usi <sup>36</sup>.

En un pasado no muy lejano, estos bosques estuvieron sometidos a una intensa actividad de carboneo <sup>37</sup>, que fue sin duda mayor durante el período de funcionamiento de las ferrerías en la subcomarca: Orokieta, Aizarotz, Gartzaron, Imotz... <sup>38</sup>. La moderna reducción de los aprovechamientos forestales a la obtención de madera para la industria del mueble y leña para los hogares, ha permitido la expansión de las frondosas atlánticas a costa de los rasos preexistentes, sobre este espacio liminal entre la Montaña Húmeda y la Cuenca de Pamplona <sup>39</sup>.

## 2. LA DEVOCION A SAN URBANO

### 2.1. Una hagiografía equívoca

De acuerdo con la versión comúnmente aceptada, San Urbano Papa y Mártir, padeció martirio en Roma el 25 de mayo del año 233, décimo del imperio de Alejandro Severo ya que, si bien este emperador no promovió persecución alguna contra la Iglesia, algunos de sus ministros cometieron actos puntuales de violencia contra la misma. Su cuerpo insepulto fue posteriormente recogido e inhumado en el cementerio de Pretextato, junto a la Vía Apia <sup>40</sup>. Esta versión canónica de la vida de San Urbano, procedente de la hagiografía del siglo V y asumida por el autor del *Liber Pontificalis*, fue recogida también por Vorágine en su *Leyenda Dorada*, escrita en 1264. Este autor no concreta la fecha del martirio, limitándose a indicar que tuvo lugar bajo el imperio de Alejandro, iniciado el año 220 <sup>41</sup>.

Sin embargo, y de acuerdo con estudios críticos más recientes, el Urbano

36. Julio ALTADILL, en *Geografía...*, op. cit., t. II, p. 247, incluye el término de Azkonazketa entre los comunales de Gaskue, pero dicho nombre es desconocido por los actuales habitantes del pueblo. En la época de la edición de esta obra, hacia 1920, el término de San Urbanaldea estaba cubierto de hayedo. Más tarde fue *hierbín* (campa), habiéndose plantado los pinos hace unos veinte años.

37. Cfr. BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A.: *Romerías navarras*. Pamplona, 1944, p. 100. Los autores de esta obra hablan en presente al referirse a las actividades de carboneo. Sin embargo, mis informantes locales retrotraen éstas a épocas precedentes.

38. Sin embargo, Odieta no figura entre los treinta y tres municipios de la Montaña, afectados por las labores de carboneo para las ferrerías, que respondieron colectivamente al interrogatorio de la Comisión Especial Arancelaria en 1866, entre los que se encontraban en cambio otros pueblos de la zona, tales como Basaburua, Imotz, Larraun y Ultzama. Presumiblemente, la producción de carbón vegetal de Odieta se orientaría a satisfacer la demanda urbana de Pamplona/Iruñea, mercado determinante por su magnitud y proximidad (Cfr. *Información sobre el derecho diferencial de bandera y sobre los de aduanas exigibles a los hierros, el carbón de piedra y los algodones, presentado al Gobierno de su Magestad por la Comisión nombrada al efecto en Real decreto de 10 de Noviembre de 1865*. Imprenta Nacional. Madrid, 1867, t. I, p. 242).

39. Véase al respecto el trabajo de Ramón ELOSEGUI sobre flora, arbolado y marco ecológico en VV.AA.: *La Cuenca de Pamplona*. Pamplona, 1977, pp. 31-51.

40. Archivo Parroquial de Gaskue (Á.P.G.): *San Urbano Papa y Mártir*. Esta hojita, de origen decimonónico a juzgar por su tipo de letra, recoge la versión canónica de la hagiografía de San Urbano. Se trata de una versión condensada del texto «San Urbano, Papa y Mártir», de Jean CROISSET: *Año Cristiano o ejercicios para todos los días del año*. Librería Religiosa. Barcelona, t.V (1862), pp. 506-507.

41. VORAGINE, S.: *La Leyenda Dorada*. Alianza Editorial. Madrid, 1982, t. I, pp. 320-322.



Imagen de San Urbano, difundida para popularizar la devoción al santuario de Gaskue.

sucesor de Calixto en el Pontificado murió apaciblemente, hacia mediados del año 230. Recibió sepultura el 19 de mayo en la cripta papal del cementerio romano de San Calixto, y en tal día figura en los martirologios junto con otros confesores. Los documentos que le dan el título de mártir cometerían una evidente confusión entre el pontífice y su homónimo y Confesor el Obispo Urbano, contemporáneo de Santa Cecilia y del perseguidor Marco Aurelio, verdaderamente martirizado por orden de Almagio, entre los años 120 y 180, a quien se enterró en el cementerio de Pretextato y cuya fiesta se celebra el 25 de mayo. A este último se aplicaría lo que pueda haber de cierto en las Actas de San Urbano, en buena medida legendarias y de dudosa antigüedad <sup>42</sup>.

No obstante, para otros autores los Urbanos Obispo y Papa son la misma persona, cuyo pontificado comprende los años 222-230. Urbano sería coetáneo de Alejandro Severo (220-235), cuya tolerante actitud hacia los cristianos no excluyó violencias por parte de algunos funcionarios, amparados en la legalidad vigente <sup>43</sup>.

Ignoramos la época de la introducción de su culto en Navarra. En cualquier caso parece ser históricamente tardía, puesto que San Urbano no figura en el santoral hispano-romano y visigótico, ni tampoco en los Pasionarios hispánicos de los siglos VII al XI <sup>44</sup>. Aparte de la basílica de Gaskue, no existe templo alguno de esta advocación en las diócesis de Pamplona, Calahorra y Bayonne, ni tampoco apenas ermitas. Tan sólo se celebraba esta festividad, ya desaparecida en la ermita de San Urbano o *Santruán* del barrio de Berrio, en Elorrio (Bizkaia), sita en el monte Erdella o Illuntzar. El 25 de mayo es prácticamente una fecha en blanco en el calendario festivo vasco, en el de regiones vecinas como La Rioja y también, al parecer, en el del conjunto del Estado <sup>45</sup>.

## 2.2. La ermita

Cerca de la ermita se encontraba un espino sobre el que, según la tradición, se apareció San Urbano. De acuerdo con la leyenda fundacional

42. Cfr. DUCHESNE; L.: *Le Liber Pontificalis*. E. de Boccard. Paris, 1981 (edic. original 1886-1889), t. I, pp. XCIII-XCIV, 62-63 y 143-144; ALLARD, P.: *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*. Paris, 1902, pp. 446-449; *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*. Paris, 1905, p. 209. También la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europea-Americana*. Espasa-Calpe. Bilbao-Madrid-Barcelona, 1929, t. LXV, pp. 1369 y ss. Comparte esta opinión Antonio PÉREZ GOYENA: *La Santidad en Navarra*. Pamplona, 1947, p. 151.

43. Cfr. FUNK, F.X.: *Compendio de Historia Eclesiástica*. Gustavo Gili. Barcelona, 1908, p. 37. También BIHLMEYER, C. y TUCHLE, H.: *Histoire de L'Eglise*. Editions Salvator Mulhouse. Casterman-Paris-Tournai, 1969, t. I, p. 81.

44. Pueden consultarse sendos estudios, los más autorizados al efecto para cada una de estas épocas, a saber: GARCIA RODRIGUEZ, C.: *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1966; FABREGA GRAU, A.: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Barcelona, 1953.

45. Así se deduce de la consulta de la bibliografía pertinente, de la que citaremos los títulos más sistemáticos. LOPEZ DE GUERENÚ, G.: *Calendario alavés*, vol. XIV del *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. Vitoria, 1970; MUNTION, C., ELIAS, L.V. y MARTIN, A.: *Guía de fiestas de La Rioja*. Caja Rural de La Rioja. Logroño, 1988; SANCHEZ, M.<sup>a</sup> A.: *Guía de fiestas populares de España*. Tania. Madrid, 1981; PEÑA SANTIAGO; L.P.: *Fiestas tradicionales y romerías de Guipúzcoa*. Txertoa. San Sebastián,

del santuario, el presunto hecho milagroso tuvo lugar en tiempos lejanos e imprecisos, a instancias de un pastorcillo que le invocaba, y cuya pierna lisiada fue curada por el santo taumaturgo. Tras otros favores de índole similar, los señores de Gaskue, sus criados y los vecinos del pueblo, hicieron el voto de acudir anualmente el 25 de mayo al lugar de la aparición, erigiendo una ermita dedicada a la advocación del santo intercesor<sup>46</sup>.

Se ignora el origen de esta ermita o basílica de San Urbano, desconocimiento imputable en buena medida a la desaparición de los libros de su archivo. Nos consta su existencia en 1813, año en el que fue saqueada por los franceses<sup>47</sup>. Un minucioso inventario de la ermita, así como de las iglesias de Gaskue y Gelbentzu, data la reedificación de su parroquial a finales del siglo XVI, pero de San Urbano se limita a afirmar que «desde tiempo inmemorial afluyen muchos devotos»<sup>48</sup>. El novenario de 1884 atribuye a la ermita de Gaskue «muchos siglos»<sup>49</sup>.

Acerca de la devoción a San Urbano, así como de la romería celebrada en el santuario el día de su festividad, existen diversos testimonios durante el primer tercio del siglo XX. Pero, tanto el Diccionario de la Real Academia de la Historia, fechado en 1802, como el de Madoz en 1847, ni siquiera mencionan la ermita de San Urbano de Gaskue. La afluencia a esta ermita debió intensificarse, sin duda, a partir de la concesión de indulgencia plenaria para quien la visitara, en 1884<sup>50</sup>. Poco después, a comienzos del actual siglo y con anterioridad a la restauración del santuario, el párroco de Gaskue constata que la obra del mismo no se corresponde con sus relevantes expresiones de religiosidad popular<sup>51</sup>.

La ermita actual es un edificio de grandes dimensiones, cuya obra de nueva planta se finalizó en 1905, a costa de un crecido presupuesto, dándosele entonces otra forma diferente de la primitiva, que era de cruz latina<sup>52</sup>. Estas obras estaban previstas desde hacía tiempo, puesto que en 1880 el Obispado autoriza al párroco de Gaskue para adquirir, con fondos de la propia ermita, una casa deshabitada próxima a la misma «para inutilizarla si llegase el caso de dar nueva forma a la Basílica»<sup>53</sup>. Quizás se trate de la casa que, según mis informantes, existió hacia esos años en las inmediaciones de

1973. La referencia a la ermita y fiesta de *Santruan* la proporciona Gurutzi ARREGI Y AZPEITIA: *Ermitas de Bizkaia*. Diputación Foral de Bizkaia / Instituto Labayru. Bilbao, 1987, t. III, p. 136.

46. BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A., op. cit., pp. 97 y 98.

47. Cfr. A.P.G.: Catálogo de los Libros que existen en el archivo de esta parroquia. Gascue. Año 1926.

48. A.P.G.: Inventario de los bienes muebles e inmuebles, destinados al Culto y al servicio eclesiástico, de las iglesias: Parroquial de Gascue, Filial de Guelbenzu, y Ermita de S. Urbano, P. y M.; que forman esta parroquia de Gascue. Año 1926.

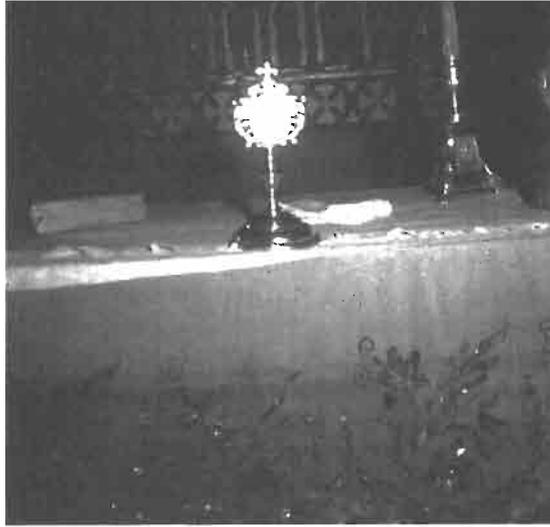
49. *Devoto Novenario a San Urbano Papa y Mártir. Que se venera en una ermita situada en territorio de Gascue, pueblo de Navarra*. Imprenta y Librería de Joaquín Lorda. Pamplona, 1884, p. 14.

50. Los «Gozos de San Urbano», anexo del novenario impreso ese mismo año, reafirman que la ermita cuenta con una antigüedad de siglos, constatando asimismo que en aquel momento la romería ya gozaba de un extenso ámbito, puesto que acudían a la misma «De los pueblos comarcanos... Y también los muy lejanos...» (*Devoto Novenario...*, op. cit., p. 14).

51. A.P.G.: Inventario de los objetos muebles e inmuebles pertenecientes al culto de la Parroquia de San Urbano. Año de 1901.

52. Cfr. ALTADILL, J., op. cit., t. II, p. 249.

53. A.P.G.: Carta de D. Pablo Romeo, Provisor y Vicario General del Obispado a Enrique Hernández, procurador del párroco de Gaskue (22-VII-1880).



Reliquia de San Urbano, existente en su ermita de Gaskue (1987).

San Urbano y término de Usi. Además del edificio, propiedad del Marqués de Casa-Torre, la finca tenía sesenta robadas de tierra de labor. Actualmente, una placa conmemorativa del 75 aniversario de la restauración, colocada a la izquierda de la puerta de la ermita, da testimonio de aquélla.

El edificio, que carece de valor artístico, fue descrito en 1926 por el entonces párroco de Gaskue: «La Iglesia con sus hospederías y bajera son de reciente construcción, por los años 1903 y 1904. La iglesia tiene planta de cruz latina: mide en el cuerpo o centro 28,58 metros de largo, por 7,04 metros de ancho... de hermosas naves y cornisas; estilo románico»<sup>54</sup>. «Tiene dos naves laterales para dos capillas, cada una de 3,06 metros de largo por 6,90 de ancho; dedicada la capilla del lado de la epístola a San José, la del evangelio que estaba dedicada a la Purísima ocupa el lugar del altar mayor, que se retiró por apollado al reedificar la iglesia»<sup>55</sup>, «también es de un solo cuerpo, y en su única ornacina sustenta la imagen de San Urbano, y sobre su cornisa está colocada la efigie de la Inmaculada Concepción»<sup>56</sup>. Posteriormente se le añadieron dos nuevas hornacinas con sendas imágenes, una de ellas de San Isidro Labrador.

54. A.P.G.: Inventario... Año 1926, doc. cit.

55. A.P.G.: Cuestionario general para el Párroco y parroquia de San Esteban Protomártir de Gaskue. El documento carece de fecha, pero es posterior a 1927.

56. A.P.G.: Inventario... Año 1926, doc. cit. Existe una breve descripción del templo anterior en el Inventario... Año de 1901, doc. cit.



El edificio tiene unas dependencias anejas, utilizadas como cocinas y comedores (1983 y 1987).

La imagen de San Urbano, que preside el altar mayor, está reduplicada mediante varias fotografías de la misma distribuidas por las paredes, así como por ingenuas viñetas de rasgos infantiles, que rememoran la legendaria aparición del titular de la ermita. En ésta se conserva un relicario de plata, que contiene un pequeño huesecillo poroso, con una inscripción que dice: «AQUI ESTA LA AUTENTICA. Sn URBANO», y que se conserva en el interior de un pequeño estuche de madera. Tanto este relicario como un par de candelabros, también de plata, se conservan durante el año en una casa de Gaskue, para evitar posibles sustracciones.

Espiritualmente el templo era atendido, hasta 1984, por el párroco de Gaskue, que también lo es de Gelbentzu y de Eguratz (Atetz). A partir de ese año, se hizo cargo de San Urbano otro sacerdote que regenta varias parroquias del valle <sup>57</sup>.

El edificio tiene unas dependencias anejas, utilizadas como cocinas y comedores, así como por el despacho del ermitaño <sup>58</sup>. Funcionan actualmente las dos cocinas, dotadas de sendas chimeneas con buen tiro, en una de las cuales se instala el bar durante la romería. Con anterioridad a los vandálicos sucesos que se citan más adelante, también había mesas, bancos y una habitación con amplios camastros <sup>59</sup>.

Durante el verano, estas dependencias son utilizadas por diversos grupos deportivos y de tiempo libre del Area Metropolitana de Pamplona. Un domingo de junio se desplazan hasta San Urbano diversos colectivos de la parroquia de San Blas de Burlada: catequesis, comunidades de base, etc. Esta «romería», que viene realizándose desde 1980, sirve de acto de clausura a las actividades que durante el año lectivo organiza la Escuela de Tiempo Libre «Haritz Berri». Los excursionistas se desplazan hasta el santuario a pie o en coche, acompañados por acordeonistas, gaiteros y por su propio grupo de danzas <sup>60</sup>. Ese mismo mes celebra aquí su fiesta de finalistas el Club de Montaña «Donibane», del barrio pamplonica de San Juan. También se acercan a San Urbano los jóvenes del cercano campamento «Montejurra», ubicado en Gerendiain (Ultzama), y que acoge grupos scouts y juveniles en general.

Cambian las funciones de la infraestructura material del edificio, y con ellas el valor simbólico del santuario, así como los antagonismos que en torno a uno u otro de tales referentes se suscitan. A finales de julio de 1813 las tropas del ejército napoleónico, frustradas en su intento de romper el bloqueo de Pamplona, saqueaban la ermita de San Urbano y su parroquia matriz de Gaskue <sup>61</sup>. Este saqueo se produjo al término de la batalla de

57. Son éstas las de Erripa, Gendulain y Ziaurritz.

58. «La Iglesia tiene adosadas dos cocinas y dos comedores para uso del Clero y del Ayuntamiento y Hermitaño y otro departamento para despacho del Hermitaño; —tiene también adosado un cobertizo para la leña y cobijarse si llueve por las romerías... no hay escrito del derecho al uso del Ayuntamiento y Hermitaño; parece ser que obedecen a que el Ayuntamiento responde del orden durante la romería del día del Santo; y el Hermitaño para ayuda del pago a sus servicios» (A.P.G.: Cuestionario general..., doc. cit.).

59. «El Valle de Odieta», en *Navarra Hoy*, núm. 23, 19-VI-1982, p. XVI.

60. Sigo la descripción del informante José Ochoa de Zabalegui, así como el artículo de A.O.: «Salida en Romería a San Urbano», en *Navarra Hoy*, domingo, 5-VI-1988, p. 11.

61. Al principio del «Libro de las limosnas que se recaudan para el culto, ornato y conservación de la ermita de S. Urbano», se decía que «con ocasión de la retirada de los franceses, fue saqueada la Ermita y que, a consecuencia del saqueo, desaparecieron los libros y

Sorauren, que duró dos días –27 y 28 de julio– si bien la tradición oral lo sitúa tras la derrota sufrida por los franceses en la acción de Mendilarre<sup>62</sup>. Saqueo y profanación se abatían sobre uno de los centros de religiosidad popular más significativos del pueblo navarro que, organizado en guerrillas, acosaba a las tropas invasoras.

Durante los últimos años, la ermita y sus inmediaciones han sido objeto de una serie de destrozos y extraños sucesos. Los hechos se inician en 1974, con la desaparición de un pedestal ubicado en la campa, rematado por un lauburu. Más tarde, en 1981, fueron asaltadas las parroquias de Gelbentzu y Gaskue, así como la casa parroquial de esta última localidad, sin un claro móvil de robo ya que, si bien los autores de estos allanamientos se llevaron la reliquia de San Esteban, dejaron otros objetos de valor.

A comienzos de mayo de 1983, un grupo de personas «destrozaron la casi totalidad de los cristales de la ermita, diecisiete colchonetas, rompieron camastros y ensuciaron todo en general. También resultó afectada una capilla lateral, tras la cual se encuentra una puerta de acceso a una antigua sacristía. Asimismo, algunas maderas del coro fueron levantadas»<sup>63</sup>. Los autores de estos destrozos dejaron en el interior una fotografía del grupo con una ikurriña, con los supuestos nombres de sus componentes. El hecho fue valorado por diversos medios de comunicación como una forma de «dejar buena huella de su rechazo por el significado social de la ermita»<sup>64</sup>, así como un claro intento de confundir a la opinión pública y desacreditar la gestión de un párroco «caracterizado por su línea vasquista y de defensa de los derechos humanos, y de la justicia social, y en definitiva como un intento de

asientos anteriores» (A.P.G.: Catálogo de los Libros que existen en el archivo de esta parroquia. Gascue. Año 1926). En advertencias similares que figuran al principio de varios libros parroquiales de Gaskue se especifica la fecha: 29-VII-1813. Tanto el libro precitado como los otros dos catalogados –de «Misas de S. Urbano» y de listas con «nombres y clases de estipendios de los oferentes»– han desaparecido, no quedando en la actualidad en el archivo parroquial de Gaskue otra documentación referente a San Urbano que los papeles sueltos.

62. No me ha sido posible verificar documentalmente este extremo, referido verbalmente por el informante Vicente Urdaniz Izurdiaga, el cual asegura haber escuchado el relato de estos hechos de labios de sus antepasados y antiguos convecinos. El término de Mendilar o Mendilarre está ubicado en el más amplio comunal de Gaskue denominado Mendi, al S.O. de este pueblo y limitando con las demarcaciones de Arostegi y Eguaratz. La tradición oral sitúa en Mendilarre el enteramiento de los soldados franceses muertos en aquella acción y, durante la primera mitad del actual siglo, aún podían encontrarse allí balas de la época de *la Francesada*. El precitado término bien pudo ser un escenario periférico de alguna acción asociada al campo de batalla de Sorauren. Es preciso no confundirlo con el cerro de Mendillorri (476 m.) entre Pamplona/Iruñea y Mutilva Alta/Mutiloagoiti, que fue uno de los puntos del entorno periurbano fortificados por el ejército sitiador de la capital inmediatamente después de la batalla de Sorauren. Pero está ubicado al S.O. de Pamplona y a 7 km. de Sorauren, localidad situada al N. de la ciudad, por lo que resulta bastante improbable su inclusión en aquel campo de batalla. Acerca del cerro y palacio de Mendillorri, ver IDOATE, Fl.: *Rincones de la Historia de Navarra*. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1979, t. III, pp. 238-243. En cuanto a los hechos bélicos, un texto básico para situarlos es el de José M.<sup>3</sup> JIMENO JURIO: «Guerra de la Independencia», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 124. Pamplona, 1971. Si bien no comentan detalles referentes a esta batalla, son referencias ineludibles las obras de Hermiliano OLORIZ: *Navarra en la Guerra de la Independencia. Biografía del guerrillero Dn. Francisco Espoz y Mina*. Aramburu. Pamplona, 1919, p. 275; Francisco MIRANDA RUBIO: *La Guerra de la Independencia en Navarra. La acción del Estado*. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1977, p. 75.

63. «Rotos todos los cristales de la ermita de San Urbano», en *Navarra Hoy*, núm. 357, 31-V-1983, p. 10.

64. *Ibidem*.

desacreditar todo aquello que suponga una vinculación de Navarra al resto de Euskal Herria»<sup>65</sup>. Los autores de este hecho utilizaron carabinas de aire comprimido, haciendo gala de inmejorable puntería.

Ya en 1984, y un domingo que acudió a celebrar misa en San Urbano, el párroco encontró en la parte posterior de la sacristía a un grupo de personas que afirmaba haberse incendiado fortuitamente varias vigas de madera. Al siguiente año, un grupo de niños y su monitor fueron obligados a presenciar una parodia de misa por unos individuos que les retuvieron. Denunciado este secuestro por unos niños que pudieron escapar, los autores del mismo fueron detenidos por la Guardia Civil. Pero ésta contestó negativamente al requerimiento del párroco para que se le facilitasen sus nombres, con objeto de proceder a una denuncia formal<sup>66</sup>.

Reservando para el epígrafe correspondiente el análisis de estos hechos, nos limitaremos a constatar aquí que el de Gaskue es un eslabón más de una cadena de atentados que han padecido ermitas y santuarios de nuestro ámbito cultural durante los años de la transición política<sup>67</sup>. Lejos de constituir hechos aislados, parecen formar parte de una estrategia calculada de ataque contra símbolos expresivos de la ideología nacionalista o, simplemente, de la identidad étnica vasca. Además de este factor, es preciso considerar el grado adicional de riesgo que comporta la frecuentación del entorno para actividades de esparcimiento. Muchas otras ermitas en las que concurre esta circunstancia han sido objeto de hurtos y destrozos si bien éstos, a diferencia de los anteriores, han sido puntuales y/o limitados a objetos concretos.

Los hechos precitados contribuyeron a recortar los precarios fondos de la ermita, destinados a sufragar los gastos de mantenimiento de la misma. El balance de éstos, cerrado en fecha inmediatamente anterior a los destrozos de 1983 (20-IV-1983), arrojaba un saldo positivo de 153.979 pts., si bien se advertía que era preciso un «mínimo de 60 mil pesetas para las inmediatas obras de retejado»<sup>68</sup>. El arreglo del tejado, más la reposición de los cristales, costó 170.000 pts., obtenidas mediante la recaudación de limosnas y donativos. Las tejas fueron cedidas por Diputación, procedentes de un pueblo abandonado. El Ayuntamiento de Odieta aportó el cemento y la arena precisos. El propio capellán, más tres vecinos de un diferente pueblo de Odieta cada día, realizaron en régimen de *auzolan* el trabajo de albañilería.

65. «Destrozos con intención antivasca en la ermita navarra de San Urbano», en *Egin*, núm. 1744, 24-V-1983, p. 5.

66. Sigo la relación escrita de estos hechos, facilitada por el entonces capellán de San Urbano, Luis Larrañaga.

67. En la propia Navarra, y poco después de estos hechos (22-VI-1983) un incendio, al parecer intencionado, destruyó la Cruz de Etxauri, centro de la romería de su mismo nombre en Etxarri Aranatz, pueblo éste cuya imagen se asocia tópicamente con las expresiones más netas de la ideología *abertzale*. Otras ermitas frecuentadas por clubs de montaña, frecuentemente asociados a una proyección política vasquista, también han sido objeto de atentados o robos menores: Santa Cruz de Etxauri, Santiago de Lokitz, etc. Entre 1976 y 1982, diversas ermitas de Bizkaia, y en particular en el entorno de Bermeo, Gernika y Markina, se convirtieron en blanco de sucesivos incendios, casi todos ellos intencionados, y de otros diversos atentados: San Juan de Gaztelugatxe (Bermeo), San Miguel de Ereñozar (Ereño), Santo Domingo de Guzmán (Plazakola) y San Martín de Murua (Markina-Xemein), Santa Cruz de Etxarte (Etxebarria), etc.

68. «Ermita de San Urbano. Gascue. Fondos». Fotocopia de una hoja suelta, expuesta sobre la puerta de la ermita durante la romería de San Urbano (29-V-1983).



La fuente de San Urbano, en las inmediaciones del santuario (1987).

Cada año se efectúa de esta forma algún trabajo de reparación o mantenimiento del santuario. Así, en 1988 se pavimentó con hormigón el suelo de las cocinas, derribándose los tabiques de separación entre las mismas. En 1989 le ha correspondido su turno al coro, cuyo maderamen ha sido repuesto por completo, reparándose también la puerta de acceso a las antiguas cuadras. Otros años, simplemente se han desbrozado las inmediaciones de San Urbano, es decir su escenario festivo.

La ermita ocupa el centro de una campa o raso en medio del bosque, cuya uniformidad rompen aquí y allá pequeños brotes arbustivos. A la derecha del edificio destaca el roble solitario que plantara hacia 1961 el gasketarra Simón Ilarregui, para sustituir al ya más que reseco espino de la leyenda fundacional<sup>69</sup>.

Unos metros más allá, por el barranquillo que comienza a perfilarse a partir del collado, discurre un arroyo, seco en épocas de estiaje. Junto al mismo se encuentra una fuente, que abastece a los romeros. Como resultado de las voladuras efectuadas hace unos años por un sondeo petrolífero, esta fuente ha perdido caudal, ya de por sí escaso durante el verano. Más arriba, en dirección a Usi, existe otra fuente.

69. Según refieren los autores de *Romerías navarras*, op. cit., p. 98, el espino ofrecía ese lamentable estado ya en 1944.

### 2.3. San Urbano y la religiosidad popular

#### 2.3.1. Prácticas individuales y piadosas

Al sucederse una serie de favores para con los lisiados, San Urbano fue declarado abogado de quienes padecen enfermedades reumáticas y deformaciones corporales. Al margen de su festividad, que pronto comenzó a congregarse ante la ermita de Gaskue a numerosos romeros, su devoción se extendió por buena parte de la Navarra septentrional, mediante diversas prácticas de religiosidad popular. Así, ya en 1901 se calificaba a San Urbano de Gaskue de «Santuario de mucha veneración y al cual afluyen numerosos devotos de la mayor parte de Navarra durante todo el año, pero singularmente en el día de la festividad que se celebra el veinte y cinco de Mayo»<sup>70</sup>.

A nivel de prácticas individuales, numerosos devotos colocaban su imagen sobre la puerta de sus casas, con el propósito de impedir que la temible enfermedad cruzase el umbral de su recinto doméstico, práctica devocional ésta extendida por buena parte de Navarra<sup>71</sup>. En las estampas impresas al efecto figura una inscripción al pie de la imagen de San Urbano, recordando que diversos prelados de Pamplona «han concedido cuarenta y cinco días de indulgencia por cada Misa que se oyere o parte del Rosario que se rezase delante de esta Santa imagen»<sup>72</sup>.

Otra práctica de religiosidad popular fue el novenario, cuyo rezo debía efectuarse ante una imagen de San Urbano. En la introducción a la edición de 1884 se advierte cómo «El Illmo. Sr. D. José Oliver y Hurtado, Obispo de Pamplona, concedió 40 días de Indulgencias al que hiciere esta Novena, para cada día de los nueve»<sup>73</sup>.

Por último, como también se advierte en el librito del novenario, así como en sendas cédulas enmarcadas aún expuestas en los altares del santuario, León XII concedió —en 1884— indulgencia plenaria a quienes visitaran la ermita de San Urbano bajo ciertas condiciones, como las de haber confesado y comulgado. También se acota un marco temporal al efecto, puesto que puede ganarse «la Indulgencia, una vez al año, en un Septenio, en uno de los días desde el 16 de Mayo al 7 de junio», rezando por determinadas intenciones, que el texto prescribe<sup>74</sup>. Esta última disposición contribuye, sin duda, a promocionar la asistencia a la romería de la festividad de San Urbano, y es

70. A.P.G.: Inventario... Año de 1901, doc. cit.

71. Cfr. BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A., op. cit., p. 98.

72. «San Urbano, Papa y Mártir. Abogado contra las afecciones reumáticas (vulgo humores) que se venera en el Santuario sito en jurisdicción de Gaskue (Odieta). Diócesis de Pamplona, Provincia de Navarra». Hoja impresa, de la que existen varios ejemplares en el A.P.G.

73. *Devoto novenario...*, op. cit. Antonio PEREZ GOYENA, en op. cit., p. 150, cita una edición de título casi análogo, fechada en 1844. Se trata sin duda de un error de impresión, puesto que este mismo autor cita el permiso episcopal para imprimir el folleto precitado en 1884, y no así en 1844 (*Ensayo de bibliografía navarra*. Diputación Foral de Navarra - C.S.I.C. Burgos, 1962, t. 8.º, p. 412).

74. Estas intenciones se vinculan a intereses de la Iglesia en cuanto organización formal, ya que la cédula informativa cita: «... la concordia de los Príncipes Cristianos, extirpación de las herejías, conversión de los pecadores, y exaltación de la Santa Madre Iglesia...».

uno de los factores que contribuye a explicar el extenso ámbito de ésta y del propio santuario <sup>75</sup>.

En la ermita de Gaskue, a partir del miércoles de Resurrección y hasta el 15 de agosto, se celebraban varias misas cada día. Estas misas habían sido encargadas por los peregrinos durante la anterior romería de San Urbano, bien por sus propias intenciones o por las de algún familiar o convecino que no había podido desplazarse hasta San Urbano para encargarlas personalmente. A partir de 1846 comenzaron a elaborarse unas listas del número de misas y estipendios recibidos por las mismas así como, desde 1879, una relación nominal de los oferentes y la clase de estipendio aportado por los mismos <sup>76</sup>. Los celebrantes eran los párrocos de las poblaciones más próximas al santuario <sup>77</sup>. Además de estas misas, celebradas a instancias de peticiones concretas, en San Urbano se oficiaban de cinco a siete misas por mes desde junio hasta agosto. A partir de la postguerra se llegó a celebrar una misa diaria durante el período comprendido entre Semana Santa y la Asunción (15 de agosto). Desde esta última fecha se oficiaba misa en la ermita los lunes y jueves de cada semana, al menos durante los meses de septiembre, noviembre, abril y mayo <sup>78</sup>.

El día de San Isidro Labrador –15 de mayo– denominado «Día de la Piedra», acudía procesionalmente la parroquia de Gaskue en rogativa, con inclusión del pueblo de Gelbentzu agregado a su feligresía. Una vez en San Urbano, se celebraba misa, para desayunar después y emprender el regreso al pueblo. Esta procesión se celebró, aproximadamente, durante los años comprendidos entre 1955 y 1965.

Salvo el ciclo romero de mayo –días 15, 24 y 25– no hubo otro tipo de visitas rituales a la ermita. Ni individuales, en cumplimiento de promesas (ex-votos, promesas...), ni colectivas (rogativas, novenas, romerías, etc.). Los caminos que conducen hasta San Urbano no eran transitados durante el resto del año.

Si el ámbito devocional definido por las prácticas anteriormente descritas es muy restringido el de la romería, pero sobre todo los itinerarios recorridos por el ermitaño para pedir limosna, contribuyen a configurar en torno a San Urbano el área devocional más extensa de Navarra, mayor incluso que la de San Miguel de Aralar, si bien ésta le aventaja en intensidad. Ambas coadyuvaron a propagar la devoción a San Urbano. Buen indicador de este hecho es el que Urbano sea un nombre de persona que puede encontrarse en poblaciones muy alejadas de la ermita de Gaskue, de la que es titular esta advocación.

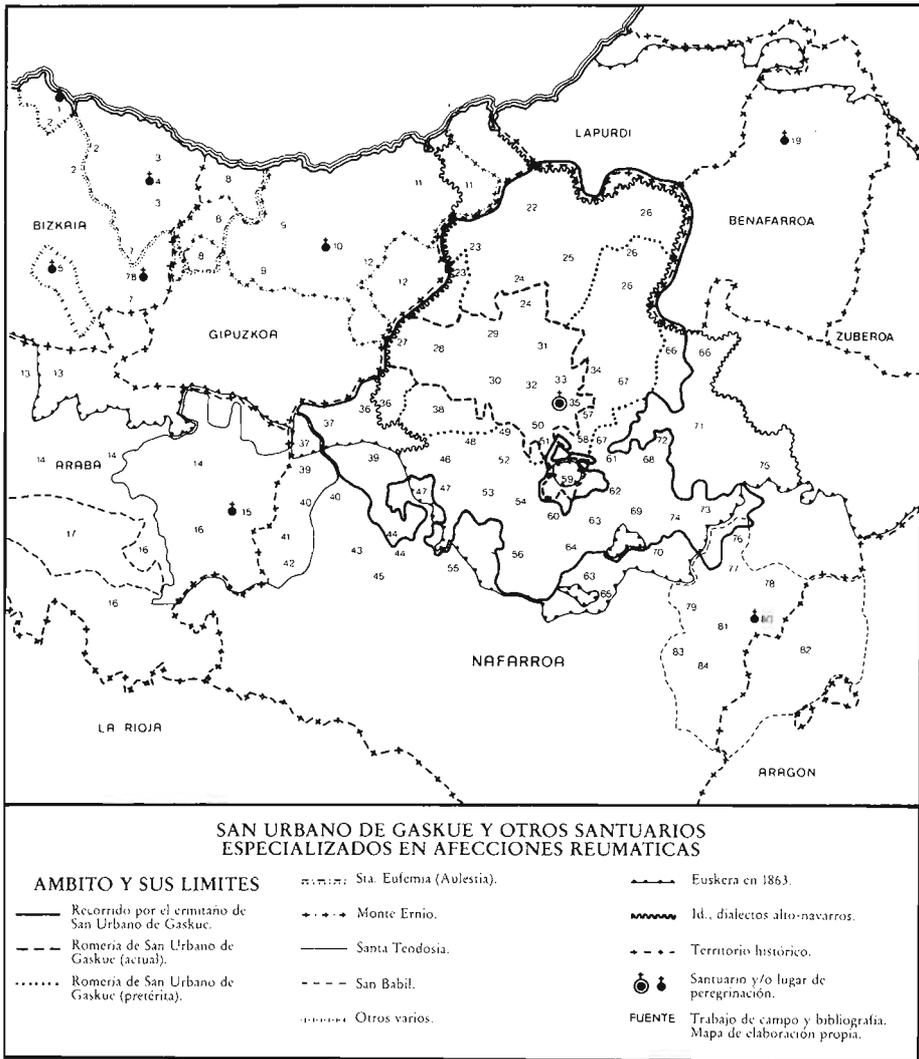
Sin embargo, Gaskue no detenta la exclusividad de las prácticas devocionales dedicadas a San Urbano. Durante la década de los cuarenta, e incluso más

75. Sobre las indulgencias concedidas por peregrinaciones, véase MARIÑO FERRO, X.: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Edicions Xerais de Galicia. Madrid, 1987, pp. 144-146.

76. A.P.G.: Catálogo de los Libros..., doc. cit.

77. A saber, los de: Anotzibar, Erripa, Ostitz y Ziaurritz (Odieta); Aristregi, Beltzuntze, Beorburu, Markalain y Nuin (Xulapain/Juslapeña); Eguaratz y Eritze (Atetz). Me informa al respecto el antiguo ermitaño, Ignacio Astiasaran.

78. A.P.G.: Cuestionario general..., doc. cit.; Derechos y obligaciones del ermitaño de San Urbano de Gaskue (1962). Asimismo, utilizo la información oral proporcionada por Ignacio Astiasaran.



Santuarios y/o lugares de peregrinación

- 1.-Santa Eufemia (Bermeo)
- 4.-Santa Eufemia (Aulesti)
- 5.-Santa Agueda (Dima)
- 7 B.-Santa Eufemia (Elorrio)
- 10.-Ernio
- 15.-Santa Teodosia
- 19.-Sainte-Eulalie de Isturitze
- 35.-SAN URBANO DE GASKUE
- 80.-San Babil

Comarcas

- 2.-*Gernika-Bermeo*
- 3.-*Lea-Artibai*
- 6.-*Arratia*
- 7.-*Durangaldea*
- 8.-*Deba Erdikoa ta Bekoa*
- 9.-*Urolaldea*
- 11.-*Donostialdea*
- 12.-*Tolosaldea (Oria Erdikoa)*
- 13.-*Gorbeialdea*
- 14.-*Arabako Lautada*
- 16.-*Arabako Mendialdea*
- 17.-*Trebiño*
- 82.-*Valdonsella*

Montes faceras

- 39.-Urbasa ta Andimendiko Mendilerroa

Valles, cendeas y núcleos urbanos

- 22.-Bortzirriak (Cinco Villas)
- 23.-Basaburua Barrena
- 24.-Malerreka (Santesteban)
- 25.-Bertizarana
- 26.-Baztán
- 27.-Araitz
- 28.-Larraun
- 29.-Basaburua
- 30.-Imotz
- 31.-Ultzama
- 32.-Atetz
- 33.-Odieta
- 34.-Anue
- 36.-Aranatz
- 37.-Burunda
- 38.-Arakil
- 40.-Ameskoa
- 41.-Lana
- 42.-Azedo
- 43.-Allin
- 44.-Deierri/Yerri

- 45.-Estella/Lizarra
- 46.-Goñi
- 47.-Gesalatz
- 48.-Ollaran
- 49.-Itza
- 50.-Xulapain/Juslapeña
- 51.-Antsoain
- 52.-Oltza
- 53.-Etxauribar
- 54.-Zizur
- 55.-Mañeru
- 56.-Izarbeibar
- 57.-Olaibar
- 58.-Ezkabarte
- 59.-Pamplona/Iruñea
- 60.-Galar
- 61.-Eguesibar
- 62.-Aranguren
- 63.-Elortzibar
- 64.-Tiebas
- 65.-Orbaibar
- 66.-Erroibar
- 67.-Esteribar
- 68.-Lizoainibar
- 69.-Untziti
- 70.-Ibargoiti
- 71.-Artzibar
- 72.-Agoitz
- 73.-Longida
- 74.-Itzagaondoa
- 75.-Urraulgoiti
- 76.-Urraulbeiti
- 77.-Irunberri/Lumbier
- 78.-Ledia/Liédena
- 79.-Aibar
- 81.-Sangüesa/Zangotza
- 83.-Galipentzu/Gallipienzo
- 84.-Kaseda

recientemente, eran numerosos los aldeanos de la Cuenca aquejados de reuma, que acudían el 25 de mayo para implorar la recuperación de la salud ante la imagen y reliquia de San Urbano existente ante el altar de la iglesia de Santo Domingo, de los PP. Dominicos, en Pamplona/Iruñea. A partir del inicio de su celebración, esta misa sustrajo concurrencia a la romería de Gaskue. Sin embargo esta celebración pamplonica se trata, al parecer, de una práctica históricamente reciente. La iglesia de Santo Domingo, con anterioridad convento del mismo nombre, es atendida por los Dominicos desde 1914 <sup>79</sup>. El convento, como efecto de las leyes desamortizadoras, se convirtió en hospital militar durante el primer tercio del siglo XIX, cerrándose la iglesia al culto <sup>80</sup>. A comienzos de la actual centuria este templo, anejo al Hospital Militar, servía como iglesia exclusivamente castrense <sup>81</sup>.

Este foco cultural contó con su propio texto de la novena en honor de San Urbano <sup>82</sup>. También aquí, como en Gaskue, proliferaban los vendedores de estampas y de medallas <sup>83</sup>. Pero el ritual pamplonica carecía del espíritu festivo materializado ante la ermita montañesa por cientos de brazos y piernas, que hacían camino al andar y trazaban en el aire ágiles pasos de baile.

Esta no es la única reliquia de San Urbano existente en Navarra fuera de su ermita de Gaskue. también existen otras en Larunbe (Gulina) y en Villava/Atarrabia.

Por otra parte, ni siquiera en la propia Navarra llegó a detentar San Urbano la exclusiva abogacía de las afecciones reumáticas. En una ermita del término de Sangüesa/Zangoza se venera a San Babil, Obispo de Antioquía <sup>84</sup>. A este santo se le considera como protector contra dolores de cualquier origen y, en concreto, de los originados por enfermedades reumáticas <sup>85</sup>. Allí acudían en incesante peregrinación, y sobre todo en su festividad del 24 de enero, enfermos de Urraul Bajo/Urraulbeiti, Lumbier/Irunberri, Aibar, Cáseda/Kaseda, Gallipienzo/Galipentzu, Sada/Zare, Leatxe, Yesa/Esá, Sos y otros pueblos aragoneses de la Valdonsella, arciprestazgo de la diócesis de Pamplona hasta 1785. A mediados del siglo XVIII este ámbito era más amplio, comprendiendo pueblos de la Montaña y Ribera de Navarra, así como de las montañas y Cinco Villas de Aragón. El ámbito romero ha

79. Cfr. MARTINENA RUIZ, J.J.: «Pamplona en 1800», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 306. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1978, p. 19.

80. MADOZ, P., op. cit., t. XII (1849), pp. 635 y 653.

81. ALTADILL, J., op. cit., t. , pp. 969 y 972-973.

82. Cfr. PEREZ GOYENA, A.: *La Santidad...*, op. cit., p. 150.

83. BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A., op. cit., p. 99.

84. Acerca de esta ermita pueden consultarse los trabajos de JIMENO JURIO, J. M.º: «Ermitas de Sangüesa», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 193. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1975, pp. 20-24; LOPEZ SELLES, T.: «Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra», en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 11 (mayo-agosto 1972), p. 217; PEREZ OLLO, F.: *Ermitas de Navarra*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1983, pp. 220-221; IDOATE, Fl., op. cit., t. III, pp. 600-602.

85. Véase lo que dicen al respecto IRIBARREN, J.M.º: *De Pascuas a Ramos. Galería religioso-popular-pintoresca*. Editorial Gómez. Pamplona, 1970, p. 77. Antonio PEREZ GOYENA da noticia de la novena a San Babil en *La Santidad...*, op. cit., p. 150; del mismo autor, su *Ensayo de bibliografía navarra...*, op. cit., t. 8.º, pp. 731 y 732.

quedado restringido en la actualidad a la propia Sangüesa/Zangoza y a Liédena/Ledea<sup>86</sup>.

Al extremo opuesto del ámbito devocional de San Urbano de Gaskue existe otro santuario al que se acude para impetrar la curación del reuma. Se trata de la ermita alavesa de Santa Teodosia, en San Vicente de Arana (Valle de Arana). Hasta su emplazamiento, en el lindero de la Parzonería general de Iturrieta, se desplazaban romeros procedentes de la Montaña Alavesa, de parte de las comarcas de La Llanada y La Rioja en este mismo territorio histórico, así como de los colindantes valles navarros de Ameskoa y Burunda (86 b).

Tanto la leyenda fundacional del santuario de Gaskue, de origen estrictamente local, como las prácticas devocionales vinculadas a éste, atribuyen a San Urbano cualidades de santo sanador, inusuales para esta advocación, ya que no corresponde propiamente a tal virtualidad la costumbre de que las madres llevaran a la precipitada ermita de *Santruán* (Elorrio) a los niños muy llorones para rogar que dejaran de serlo.

En el resto de Euskal Herria y en otros ámbitos, tales funciones, atribuidas en Navarra a San Urbano de Gaskue, son ejercidas por advocaciones diversas. Así, por ejemplo, en Domptail (Vosges), la imagen de San Urbano es invocada contra las heladas<sup>87</sup>. Los vecinos de Dohozti acudían a la ermita de Santa Eulalia, en Isturitz (Basse-Navarre) en busca de alivio de los dolores reumáticos<sup>88</sup>, en tanto que los de la propia localidad lo hacían en rogativa para demandar la lluvia, sumergiendo al efecto la imagen de San Remigio, primer titular de la ermita<sup>89</sup>. Análoga propiedad curativa se atribuye al agua de la cavidad en la piedra del santuario de Santa Marina de Aguas Santas, en Allariz (Orense). Al parecer, también se invoca como sanador de las afecciones reumáticas a San Valerio, obispo de Zaragoza<sup>90</sup>. Aros y cruces, transmisores por contacto de la sacralidad de la cruz del monte Ernio (Gipuzkoa), se emplean para curar o prevenir afecciones reumáticas. En Bizkaia, los afectados por dolores de cintura, *garrikomiñe*, acudían a las ermitas de Santa Eufemia en Arauna (Elorrio), Bermeo (parroquia) y sobre todo a la de Aulestia / Murelaga situada en la cumbre del monte Urregai, fajando su cintura con rollos de cera / *metzarra*, depositadas y encendidas en el interior de aquélla. En este mismo territorio histórico, y para la curación del citado

86. JIMENO JURIO, J.M.: «Ermitas...», op. cit., pp. 22 y 24.

86<sup>b</sup>. Cfr. LOPEZ DE GUERENU, G.: «Rogativas en la Montaña Alavesa», en *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, t. IX (1965), pp. 111-112. Acerca de esta ermita puede verse también el estudio del mismo autor: *Alava, solar de arte y de fe*. Caja de Ahorros Municipal de Vitoria. Vitoria, 1962, pp. 495 y 496. Asimismo, el *Catálogo Monumental de la Diócesis de Vitoria*. Caja de Ahorros Municipal de Vitoria. Vitoria, t. V (1982), pp. 706-708.

87. Cfr. SEBILLOT, P.: *Le Folklore de France. Le ciel, la nuit et les esprits de l'air*. París, 1982, p. 143; id. *Les eaux douces*. Imago. París, 1983, pp. 105 y 106.

88. BĀRANDIARAN, J.M.: *Obras Completas*. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, t. IV (1974), p. 94.

89. GOYENECHÉ, E.: *Le Pays Basque: Soule, Labourd, Basse-Navarre*. Societé Nouvelle d'Éditions Regionales et de Diffusion. Pau, 1979, p. 612.

90. Acerca de Santa Marina, véase LIS QUIBEN, V.: *La medicina popular en Galicia*. Akal Editor. Madrid, 1980, p. 306. Para San Valerio, el trabajo de GOIKOECHEA MARCAIDA, A.: *Capítulos de la medicina popular vasca*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1983, p. 99.

mal, acudían lōs hombres asimismo a la ermita de Santa Agueda, en la Cofradía de Bikarregi de Dima <sup>91</sup>.

El creciente impacto de la secularización se ha traducido en una evidente pérdida de plausibilidad del poder taumatúrgico atribuido a San Urbano. La *vox populi* afirma que los tres últimos ermitaños de San Urbano han padecido reuma. Para muchos romeros, la festividad de San Urbano es ante todo un pretexto para comer y beber en exceso, razón por la cual se le denomina en la zona «el Santo de las trezaderas» (borracheras). Alternativamente, y como tantas otras advocaciones de santuarios locales o comarcales, San Urbano de Gaskue se ha convertido en un símbolo de la integración social y de la identidad comunitaria. Unas jotas, cantadas en la romería de 1987, se hacen eco de esta función integradora de San Urbano, oponiéndola a su función tradicional como santo sanador <sup>92</sup>:

«Maravillas grandes hace  
el glorioso San Urbano,  
que junta pobres y ricos  
a comer del mismo rancho».

«Aunque no cure el reuma  
el glorioso San Urbano,  
volveremos a juntarnos  
todos el próximo año».

### 2.3.2. *El ermitaño de San Urbano y sus recorridos*

El santuario tenía un ermitaño, habitualmente euskeldun, de acuerdo con las características lingüísticas de un área devocional preferentemente vascófona <sup>93</sup>. Durante el año, su principal obligación era la de atender el mantenimiento de la ermita: reparar las goteras, limpieza del edificio y de las cunetas, etc. También la de ayudar a la celebración de la misa, en calidad de monaguillo, y efectuar la postulación. Recibía como sueldo la mitad de las limosnas

91. Con el título de «Romerías al monte Ernio», dedico un epígrafe de la investigación de la que también forma parte este trabajo al estudio de esta fiesta. Entre la copiosa bibliografía referente a la misma, una síntesis de utilidad es la de PENA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas tradicionales y romerías en Guipúzcoa*, op. cit., pp. 167-182. Otro epígrafe de mi investigación se dedica, asimismo, a la romería de Santa Eufemia. De las ermitas de esta advocación da noticia Gurutzi ARREGI AZPEITIA.: *Ermitas de Bizkaia*, op. cit., t. II, pp. 334-335 y t. III, pp. 141-142. Acerca de los rituales de sanación de afecciones reumáticas, es de interés consultar el trabajo de esta misma autora: «Rituales de protección en ermitas y santuarios de Bizkaia (País Vasco)», en ALVAREZ SANTALO, c., BUXO, M.J., y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coords.): *La religiosidad popular, III. Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 335. También, y en esta misma obra colectiva, el de ANTON ERKOREKA: «Patologías por las que se recurre a santuarios en el País Vasco», en *ibidem*, pp. 346-347.

92. El jotero es un sacerdote, antiguo párroco de Ziaurritz y de Ostitz, que preparó el calderete para el primero de estos pueblos.

93. Los últimos ermitaños de los que se tiene noticia fueron originarios de zonas vascófonas. He aquí sus datos personales:

Nombre	Lugar de nacimiento	Años de servicio
Esteban Gurbindo	Muskitz (Imotz)	1869-1903
Vicente Cenoz	Muskitz (Imotz)	1904-1938
Ignacio Astiasaran	Auza (Ultzama)	1939-1961
Mariano Ciganda	Latasa (Odieta)	1962-1964

FUENTES: Cédula enmarcada con el recorrido del ermitaño, e información oral.

recaudadas, y un 5% del estipendio de las misas por su servicio como monaguillo<sup>94</sup>. Una vez cesado el último ermitaño, en 1964, es uno de los grupos domésticos de Gaskue quien asume las prestaciones mínimas de la ermita.

A partir del 16 de agosto, y hasta la Cuaresma, el ermitaño recorría los pueblos postulando, con destino a las atenciones del santuario. Lo hacía montado en una yegua, y llevando en la alforja una capillita con la imagen de San Urbano. Por este motivo, también era denominado *santero* por los devotos de diferentes localidades. Le correspondía la mitad de las limosnas obtenidas, costeándose sus desplazamientos también a medias con el santuario. En muchos pueblos se le entregaba limosna en especie, habitualmente una determinada cantidad de trigo<sup>95</sup>. En muchos pueblos había un *Hermano privilegiado*, a semejanza de los de San Miguel de Aralar, que se encargaba de proporcionar comida y alojamiento al ermitaño a su paso por el pueblo respectivo<sup>96</sup>. El día de la romería, el ermitaño correspondía invitando a comer a los *hermanos* que acudían a la misma. A partir de 1962, se atrasó hasta el 30 de septiembre la fecha para iniciar la postulación.

Esta práctica no debe ser muy antigua, puesto que San Urbano de Gaskue no figura en la relación de ermitas navarras autorizadas en 1622 y 1745 por el Consejo Real para pedir limosna con destino a su sostenimiento. Salvo en contadas excepciones, tal autorización faculta para demandar limosna en un radio de seis a ocho leguas en torno a la ermita respectiva. Las Cortes contemplaban con recelo esta actividad mendicante de los ermitaños, alegando que «no atienden a la limpieza y aseo de las ermitas y se dan al ocio»<sup>97</sup>. Más recientemente, la postulación ha debido obtener previa autorización del Gobierno Civil de Navarra y del Arzobispado de Pamplona<sup>98</sup>.

La zona geográfica visitada por el ermitaño e imagen de San Urbano de Gaskue es tan sólo comparable por su magnitud con la que recorre San Miguel de Aralar, en sus itinerarios a través de toda la Merindad de Pamplona, y con la que coincide parcialmente. Una fuente documental cifra en 369 el número de pueblos visitados por el penúltimo ermitaño y sus dos predecesores<sup>99</sup>. Esta relación coincide parcialmente con la facilitada verbalmente por el ermitaño precitado, de 295 pueblos, por lo que el número total de pueblos asciende a 408, cifra que supone un 56% de las entidades de población de Navarra<sup>100</sup>. El radio medio de la zona visitada es de 60 km., siendo Zugarramurdi el pueblo más alejado, a 67 km. de San Urbano de Gaskue. Tabar está a 64 km. y Bera/Vera de Bidasoa a 61 km. Otros puntos

94. Véase el apéndice: «Derechos y obligaciones del ermitaño de San Urbano de Gaskue. 1962» (A.P.G.).

95. Según mis informantes: en Gaskue medio o un *robo* de trigo; en Aizkorbe, un *cuartel* de trigo; en Muskitz y en Ziaurritz también trigo; trigo o dinero en Atondo, de acuerdo con las posibilidades de cada casa.

96. Había *hermano* en el 44,75% de los pueblos incluidos en la relación de la Cédula enmarcada. Lógicamente, su existencia está condicionada por el grado de proximidad al santuario, siendo más frecuente en las zonas más cercanas al mismo.

97. Cfr. IDOATE, Fl., op. cit., t. II (1979), pp. 320-324 y t. III (1979), pp. 598-606.

98. En el Archivo Parroquial de Gaskue se conservan las autorizaciones correspondientes a los años 1955, 1956, 1957 y 1958.

99. Se trata de la «Cédula enmarcada con el recorrido del ermitaño», existente en la ermita. Véase su transcripción en el apéndice V.

100. Véanse relaciones detalladas en los apéndices V y VI.



- 1.-Arano  
2.-Goizueta  
3.-Leitza  
3 b.-Areso  
4.-Gorriti  
5.-Uitzi  
6.-Ezkurra  
7.-Zubieta  
8.-Saldias  
9.-Eratsun  
10.-Ituren  
11.-Urrotz  
12.-Labaian  
13.-Bera/Vera de Bidasoa  
14.-Lesaka  
15.-Igantzi  
16.-Arantza  
17.-Sunbilla  
18.-Elgorriaga  
19.-Etxalar  
20.-Doneztebe  
21.-Oitz  
22.-Donamaria  
23.-Narbarte  
24.-Zugarramurdi  
25.-Urdax  
26.-Amaiur  
27.-Azpilkueta  
28.-Erratzu  
29.-Arizkun  
30.-Lekaroz  
31.-Arraioz  
32.-Elizondo  
33.-Iriruta  
34.-Almandoz  
35.-Olazti/Olazagutia  
36.-Altsasu/Alsasua  
37.-Urdiain  
38.-Iturmendi  
39.-Bakaiku  
40.-Etxarri-Aranatz  
41.-Lizarraga  
42.-Lakuntza  
43.-Arbizu  
44.-Arruazu  
45.-Uhartre-Arakil  
46.-Irañeta  
47.-Hiriberri
- 48.-Egiarreta  
49.-Irurtzun  
50.-Izurdiaga  
51.-Atondo  
52.-Olo  
53.-Arteta  
54.-Anotz  
55.-Goñi  
56.-Azantza  
57.-Amunarritz  
58.-Muniain  
59.-Lezaun  
60.-Iturgoien  
61.-Bidaurre  
62.-Errezu  
63.-Aritzaleta  
64.-Ibiriku  
65.-Azkona  
66.-Abartzuza  
67.-Aritzaleta  
68.-Estenotz  
69.-Hiriberri  
70.-Irrure  
71.-Salinas de Oro/Jaitz  
72.-Zudairi  
73.-Larriion  
74.-Estella/Lizarra  
75.-Allotz  
76.-Girgillano  
77.-Artazu  
78.-Zirauki  
79.-Puente la Reina/Gares  
80.-Azkarate  
81.-Gaintza  
82.-Intza  
83.-Arribe  
84.-Betelu  
85.-Azpirotz  
86.-Errazkin  
87.-Baraibar  
88.-Lekunberri  
89.-Aldatz  
90.-Astitz  
91.-Oderitz  
92.-Beruete  
93.-Jauntsarats  
94.-Itxaso  
95.-Goldaratz
- 96.-Etxaleku  
97.-Oskotz  
98.-Arrarats  
99.-Igoa  
100.-Orokieta  
101.-Eltzaburu  
102.-Auza  
103.-Larrantzar  
104.-Beuntza  
105.-Lizaso  
106.-Muskitz  
107.-Eritze  
108.-Gaskue  
108 b.-SAN URBANO  
109.-Eguarats  
110.-Anotz  
111.-Iraitzo  
112.-Alkatz  
113.-Arraitz  
114.-Lantz  
115.-Urritzola  
116.-Olague  
117.-Erripa  
118.-Ziaurriz  
119.-Aritzu  
120.-Egozkue  
121.-Etsain  
122.-Ostiz  
123.-Olabe  
124.-Sorauren  
125.-Arre  
126.-Olloki  
127.-Larrasoana  
128.-Inbuluzketa  
129.-Iragi  
130.-Eugi  
131.-Urtasun  
132.-Zubiri  
133.-Zilbeti  
134.-Biskarreta-Gerendiain  
135.-Mezkiritz  
136.-Aurizberri/Espinal  
137.-Erro  
138.-Esnotz  
139.-Aintzioa  
140.-Ardaitz  
141.-Errea  
142.-Egulbati
- 143.-Urrizelki  
144.-Aginaga  
145.-Larunbe  
146.-Eritze  
147.-Aldaba  
148.-Aritz  
149.-Itza  
150.-Lotza  
151.-Izkue  
152.-Ororbia  
153.-Aratzuri  
154.-Ibero  
155.-Beorburu  
156.-Osinaga  
157.-Markelain  
158.-Ollakarizketa  
159.-Usi  
160.-Nabat  
161.-Elkarte  
162.-Berriozar  
163.-Berriogoiiti  
163 b.-Zildotz  
164.-Orrio  
165.-Azotz  
166.-Berriobeiti  
167.-Antsoain  
168.-Burlata  
169.-Uhartre  
170.-Villava/Atarrabia  
171.-Pamplona/Iruñea  
172.-Kordobilla  
173.-Ezkirotz  
174.-Zizur Nagusi  
174 b.-Mutiloagoiti  
175.-Badostain  
176.-Ardanatz  
177.-Etxauri  
178.-Ziritza  
179.-Etxarri  
180.-Bidaurreta  
181.-Belaskoain  
182.-Arraitza  
183.-Baternain  
184.-Larraia  
185.-Gazolatz  
186.-Muru-Astrain  
187.-Astrain  
188.-Zarikiegi
- 189.-Galar  
190.-Espartza  
191.-Arlegi  
192.-Subitza  
193.-Salinas de Pamplona/Getze  
194.-Biurrun-Olkotz  
195.-Adiotz  
196.-Legarda  
197.-Uterga  
198.-Muruzabal  
199.-Obanos  
200.-Ukar  
201.-Eneritz  
202.-Añorbe  
203.-Tirapu  
204.-Muru Artederreta  
205.-Untzue  
206.-Campanas/Arrizabalaga  
207.-Tiebas  
208.-Ezperun  
209.-Elortz  
210.-Imarkoain  
211.-Torres  
211 b.-Zabalegi  
212.-Noain  
213.-Taxoare  
214.-Zolina  
215.-Labiano  
216.-Aranguren  
217.-Altzuza  
218.-Elkano  
219.-Eguesibar  
220.-Elia  
221.-Azpa  
222.-Leun  
223.-Erredin  
224.-Urotz  
225.-Lerrutz  
226.-Lizoanibar  
227.-Urrotz  
228.-Zuntzarren  
229.-Oskaritz  
230.-Beortegi  
231.-Nagore  
232.-Itortz  
233.-Agoitz  
234.-Lizarraga  
235.-Untziti
- 236.-Zenborain  
237.-Monreal/Elo  
238.-Altzorritz  
239.-Idotzin  
240.-Leotz  
241.-Artaitz  
242.-Erreta  
243.-Ardanatz  
244.-Indurain  
245.-Tabar  
246.-Turrillas  
247.-Geretz  
248.-San Vicente/Done Bikendi  
249.-Lumbier/Irunberri  
250.-Ekai  
251.-Aos  
252.-Murillo/Murelu  
253.-Lareki  
254.-Santafe  
255.-Iruozki  
256.-Artieda  
257.-Nabaskoze/Navascués

extremos del ámbito son: Abartzuza (56 km.), Mezkiritz (54 km.), Altsasu/Alsasua (45 km.), Leitzza (41 km.) y Obanos (36 km.).

La relación proporcionada por Ignacio Astiasaran no es tan fiable como la fuente escrita, por sus ineludibles condicionamientos subjetivos –memoria del informante, comunicación verbal en el curso de una sola entrevista– que pueden implicar omisiones o errores. Este penúltimo ermitaño realizaba tres grandes recorridos o rutas. La primera al sur de Gaskue, de Anotz a Uharte. La segunda al oeste, desde Beuntza hasta Gaskue. La tercera ruta, al norte de la Navarra Atlántica, iba desde Areso hasta Almandoz. Una cuarta ruta, más aleatoria, le conducía a través del vecino valle de Esteribar <sup>101</sup>. Parece ser, con las cautelas apuntadas, que Ignacio ya no visitaba, como sus predecesores, algunos valles de zonas extremas del ámbito: Etxauri, Olo, Goñi, Gesalatz, Yerri/Deierri, mitad occidental de Valdizarbe/Izarbeibar, Longida y Erro, ni tampoco Anue ni Antsoain. En cambio, este ermitaño extendió el área visitada por otras zonas: Ergoien, Burunda, Arano-Goizueta y Urraul Bajo/Urraulbeiti.

El extenso ámbito resultante de la superposición de ambas fuentes comprende la totalidad de la Montaña Húmeda o Navarra Atlántica, con la única excepción de dos municipios marginales de la Sakana, los de Olazti/Olaza-gutia y Ziordia. Toda la Cuenca de Pamplona, salvo la capital y buena parte de su actual Area Metropolitana (Villava/Atarrabia, Barañain, Zizur, Mutilba, Salinas de Pamplona/Getze, etc.). También la mitad centro-occidental de la Cuenca de Aoiz-Lumbier, hasta los pueblos de Urraul en el umbral del ámbito de San Babil; la Depresión Éstellesa (Gesalatz con Salinas de Oro/Jaitz, Yerri/Deierri con Abartzuza); la subcomarca de Puente la Reina/Gares, excepto el municipio de ese nombre, en la Navarra Oriental. Por último, el valle de Esteribar y el tercio noroccidental del de Erro, en la Montaña Fría o Valles Pirenaicos Centrales. Los itinerarios evitan tanto el núcleo urbano de Pamplona/Iruñea y sus inmediaciones, como las villas periféricas del ámbito, tales como Puente la Reina/Gares, Estella/Lizarra y Lumbier/Irunberri.

Al margen de diferencias orográficas, climatológicas y de usos del suelo, existen varios factores que confieren cierta homogeneidad a este ámbito. Coincide sensiblemente con los límites de la zona vascofona de Navarra en etapas históricamente recientes, como puede ser el año 1863, más concretamente con el dialecto alto-navarro, con la excepción del nordeste de tal zona <sup>102</sup>. También con las zonas de caseríos y aldeas, dos tipos de poblamiento característicamente rurales. Por último, con la zona de Navarra ocupada por los carlistas entre 1872 y 1876. Ruralidad, tradicionalismo y vascofonía serán las variables características del ámbito devocional de San Urbano de Gaskue. De hecho, las zonas actualmente castellanófonas no quedan incluidas en el más restringido ámbito romero.

101. De acuerdo con los datos facilitados por este informante.

102. Cfr. BONAPARTE, L.L.: *Carte des sept provinces basques montrant la délimitation actuelle de l'euscara et sa division en dialectes, sous-dialectes et variétés, par le prince...* Stanford's Geographical Establishment. Londres, 1863.

2.3.3. *La rogativa de vísperas*

La víspera de la festividad de San Urbano acudían en rogativa al santuario los pueblos del valle de Odieta, a excepción de Ostitz <sup>103</sup>. Las comitivas procesionales accedían al santuario por distintos caminos. Los de Ziaurritz y Erripa subían a partir del primero de estos pueblos, para juntarse más adelante con Anotzibar, que acudía por una senda. Por el camino de Gaskue acudía la parroquia de este pueblo, con Gelbentzu <sup>104</sup>. Y también el vecindario de Latasa, agregado de la parroquia de Erripa <sup>105</sup>.

Cada comitiva procesional iba encabezada por las cruces parroquiales, portadas por los alcaldes pedáneos, seguidas por los sacerdotes. Después los fieles, primero los hombres y después las mujeres. No había obligación alguna de acudir aunque, por lo general, lo hacía al menos uno de cada casa. Se subía rezando el primer trecho del camino, y después cantando la Letanía.

Allí donde se reunían dos o más pueblos, se producía un *beso* o saludo de sus respectivas cruces parroquiales, tanto al llegar como al despedirse. Los primeros encuentros se producían en Gaskue, lugar de confluencia de las comitivas procesionales de este pueblo con Gelbentzu y Latasa, y en Ziaurritz adonde acudían los de Erripa. Otro más en la muga de este último pueblo con Anotzibar y el final ante San Urbano, lugar de confluencia de todas ellas, participando también de la salutación la cruz del santuario, que era portada por el ermitaño de éste.

De Gaskue se salía a las 8 u 8 1/2 h., para llegar a San Urbano a las 9 h. En Ziaurritz la salida era a las 8 h. Tanto la salida como el regreso eran saludados con volteo de campanas de los pueblos. Una vez en San Urbano se celebraba una misa cantada, y al final de ésta se besaba la reliquia. De regreso, se bendecían los campos de Gaskue.

Una vez finalizadas las funciones religiosas, se almorzaba lo que cada cual había llevado consigo, más el vino vendido por el ermitaño. El Ayuntamiento de Odieta costeaba el almuerzo de la corporación, alcaldes pedáneos, sacerdotes y ermitaño.

El regreso se efectuaba de idéntica forma que a la ida, es decir procesionalmente, rezando y cantando la Letanía. Al llegar al pueblo, los hombres acudían a la taberna, donde permanecían en espera de la hora de la comida.

Esta rogativa de vísperas dejó de celebrarse hacia 1963. Los pueblos de Odieta también celebraban otra rogativa el 25 de abril, festividad de San Marcos, rotativamente cada año a una de las parroquias del valle. También cada 8 de mayo, así como cuando había *seca* (sequía), a la ermita de San Juan, sita en el término de Erripa-Gendulain.

103. Este pueblo, villa con ayuntamiento propio segregado del resto del valle y tardíamente integrado en el municipio de Odieta a efectos administrativos, nunca se ha sentido vinculado a San Urbano de Gaskue, símbolo integrador de aquél.

104. El convenio entre los vecinos de Gelbentzu y el párroco de Gaskue, vigente a partir del 1-I-1924, y relativo a las funciones religiosas incluye, entre otras cláusulas la de «presidir y conducir la procesión con la Cruz alzada, el 24 de Mayo, á la ermita de S. Urbano» (A.P.G.: Papeles sueltos).

105. Es de destacar el hecho de que el pueblo de Latasa, a pesar de estar agregado a la feligresía de Erripa, accediera a San Urbano por distinta vía que su parroquia matriz. Identidad comunitaria y proximidad son los factores determinantes en la composición de estas comitivas, con independencia de la adscripción formal a una circunscripción parroquial.

### 3. LA ROMERÍA: ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

La ermita de San Urbano se alza junto al límite administrativo de dos municipios, Odieta y Xulapain/Juslapeña, pertenecientes a sendas macrocomarcas. Todas las variables geográficas contribuyen a convertir el umbral entre Montaña y Cuenca en algo más que una línea imaginaria. Relieve, clima, vegetación, utilización del suelo, hábitat, lengua, actitudes y mentalidades difieren a uno y otro lado de aquélla. Pero en la zona de contacto se produce una transición sin cortes bruscos, sobre la que se interpenetran características dispares.

De forma análoga, en la romería aquí celebrada se combinan características que en otras zonas de la geografía navarra son mutuamente excluyentes. El espíritu penitencial que anima a las romerías de cruceros propias de latitudes más orientales se diluye sin alcanzar la Merindad de Pamplona. Pero en San Urbano concurren desde el ordenancismo eclesial de los cortejos procesionales, más característico de la Navarra Media, hasta el festivo desenfado de los baserritarras montañeses, pasando por las prácticas comensalísticas o de religiosidad popular comunes a todas las romerías navarras.

El transcurso del tiempo y la secularización de nuestra sociedad operan en detrimento de los elementos religiosos y a favor de los profanos (lúdicos) de la romería, sin que por ello se incremente el activo de la fiesta. Cada vez más libre de expresiones de enfermedad y marginación social que empañen el ambiente festivo éste no alcanza, sin embargo, el climax festivo de las tradicionales romerías de antaño.

Incluso en los amargos tiempos de la inmediata postguerra, los aldeanos euskeldunes supieron preservar en Gaskue el equilibrio característico de sus festividades tradicionales. Según un reportaje de la romería en 1944, los montañeses concurrentes «recuerdan con su carácter al jovial y casi infantil guipuzcoano. La austera y clásica seriedad navarra en lo religioso, se queda pálida viendo el bullicio de las gentes de estas tierras, carcajada y zortziko»<sup>106</sup>.

Sin embargo, la romería de San Urbano no permanecerá indemne ante el impacto del profundo cambio social asociado al desarrollo económico producido en décadas posteriores. La desestructuración del mundo tradicional afecta al ritual festivo en su integridad, tanto a los actos litúrgicos como a las expresiones de sociabilidad que antaño se establecieron mediante la música o la comensalidad aldeana.

#### 3.1. La romería de San Urbano de Gaskue en el pasado

##### 3.1.1. *Ambito, asistentes y caminos*

La romería siempre tenía lugar el 25 de mayo, festividad de San Urbano. A diferencia de otras, próximas en el tiempo y en el espacio, la de San Urbano no implicaba peregrinación alguna colectiva, salvo para los pueblos del valle de Odieta. Los romeros de procedencia extralocal acudían por

106. BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A., op. cit., p. 101. Otra descripción de la romería, mucho más breve, es la de Fermín ERBITI: «Odieta», art. cit.

pequeños grupos, y preferentemente para pedir la curación del *mal de humores*, denominación al uso del reuma articular. De esta forma, la de San Urbano, que tenía una especial función dentro del sistema de romerías comarcales, no entraba en concurrencia con las mismas, correspondiéndole la primacía indiscutida sobre cualquier otra de la Navarra Húmeda y de la Cuenca <sup>107</sup>.

La extensión de su ámbito impedía la conversión de San Urbano en un símbolo de identificación privativo de la comunidad del valle de Odieta, lo cual hubiese restado afluencia por su exclusividad. Aquí acudían también romeros procedentes del ámbito devocional y romero de otros santuarios. Pero sin duda la proximidad espacial de éstos, así como la temporal de sus respectivas festividades, no dejó de restar concurrencia al de Gaskue.

Al este, la Trinidad de Erga reclamaba la atención de las gentes de Imotz, parte de Larraun y valles extracomarcales colindantes (Gulina, Xulapain/Juslapeña, Arakil) el domingo de su festividad y días siguientes a éste <sup>108</sup>. Al sur de San Urbano, el santuario de la Trinidad de Arre atraía romeros procedentes de Pamplona/Iruñea, Villava/Atarrabia, Egüés/Eguesibar, Ezkabarte, Galar, etc. <sup>109</sup>. Estas romerías trinitarias, siempre inmediatas en el tiempo a San Urbano, coinciden en ocasiones con su festividad, a partir del cambio de fecha de la misma <sup>110</sup>. Por el oeste, el Santo Cristo de Burdindogi convocaba ante su ermita montaraz a los romeros de Esteribar, Lanz y Anue. También a la romería de Santa Lucía de Arañotz, al domingo siguiente a la de San Urbano, acudían gentes de Eltso, Iraitzoz y pueblos vecinos de Ultzama, así como de Lantz y en pequeña medida de Odieta. Cuando la secularización se vaya traduciendo en una pérdida de plausibilidad de los atributos taumatúrgicos de San Urbano, serán precisamente estas poblaciones, las más periféricas de su primitivo ámbito, las que antes deserten.

Así pues, quedaban reservados como ámbito exclusivo de San Urbano, en principio, los valles centrales de la comarca: Odieta, Atetz, Basaburua y parte de Ultzama, así como el extracomarcano –pero inmediato– de Xulapain/Juslapeña. La afluencia de romeros procedentes de esta zona era, en principio, masiva, aunque con salvedades locales. Mis informantes coinciden en señalar como zonas de baja densidad en este entorno inmediato a Ostiz (Odieta), Beratsain (Atetz) y casi toda la Ultzama, con las únicas excepcio-

107. Un testimonio de comienzos de siglo constata que esta romería «es una de las más típicas y animadas de la provincia y sin duda la que más en la comarca; acuden á ella todos los sacerdotes y la mayoría de los vecinos del valle, con gran concurrencia de los inmediatos y hasta de la capital» (ALTADILL, J., op. cit., p. 240).

108. Me ocupo de todas estas grandes romerías comarcales en el marco de mi tesis doctoral. Acerca de ésta en concreto, véase la excelente monografía de Emilio LINZOAIN: «La Trinidad de Erga (Aguinaga)», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 350. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1979.

109. Además de varios artículos y referencias de Florencio IDOATE, en sus *Rincones de la Historia de Navarra*, op. cit., José Luis SALES TIRAPU y Tarsicio de AZCONA son autores de sendos epígrafes del artículo «El Santuario de la Trinidad de Arre (Navarra)», en *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular (II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco)*. Caja Provincial de Álava. Vitoria, 1982, pp. 85-134.

110. Esta coincidencia se dio, por ejemplo, en 1983, al celebrarse las romerías de la Trinidad (Erga y Arre) y la de San Urbano el domingo 29 de mayo. Tal sincronía se produjo de nuevo en 1986 y en 1988.



Romería de San Urbano, en Gaskue, a principios de siglo.

nes de Urritzola y Eltzaburu, pueblo este último del que acudían hasta cuatro o cinco personas de cada grupo doméstico. Cabe indicar que la asistencia de los ultzamarras a las romerías comarcales de su entorno era muy escasa: Santo Cristo de Burdindogi, Santa Lucía de Arañotz salvo los pueblos más inmediatos..., sin que San Urbano de Gaskue constituyera una excepción.

Pero la atracción de San Urbano de Gaskue también se dejaba sentir sobre puntos más alejados de la subcomarca: Basaburua, Imotz y Larraun, si bien con menor intensidad, muy escasa en algunos pueblos (Muskitz, Oskotz, etc.). La gravitación rebasaba estos valles, para atraer la afluencia de algunos otros de la vertiente atlántica: Araitz, con Betelu, Leitza o la mitad suroriental del Baztan. Algunos vecinos de Basaburua Menor/Barrena e inmediaciones acudían a San Urbano guiados por propósitos más bien mercantiles. De las zonas liminales del oeste –Arakil y resto de Sakana, Gulina– los romeros eran escasos, pero de probada fidelidad<sup>111</sup>. Otros contingentes procedían de los valles del sur –Olaibar y valle de Ezkabarte, con excepción de Arre– así como de Pamplona/Iruñea, Burlada, la Cendea de Antsoain y algún pueblo de la de Itza, como el de Saratsa. Este amplio ámbito se completa, por el este, con los valles de Anue, con Lantz, los

111. Con algunas excepciones como la de Larunbe (Gulina), pueblo muy devoto de San Urbano y del que algún romero acude asiduamente hasta la ermita de Gaskue desde hace más de 60 años. De Aizkorbe, pequeño pueblo de Arakil, acudían dos o tres personas cada año. Asimismo fue escasa la concurrencia procedente de algunos pueblos del valle de Imotz, como el de Muskitz del cual apenas acudían dos o tres jóvenes cada año, hacia 1947. Mi informante de este pueblo, a sus 63 años, confesaba no haber acudido a la romería de San Urbano sino en media docena de ocasiones.

pueblos del tercio noroccidental de Esteribar (Sarasibar, Inbuluzketa, Leranotz, Usetxi, Eugi, Iragi, Urtasun y Zubiri), además de Zilbeti en el valle de Erro. Esta última zona era de escasa densidad, a excepción de Burutain y de algún otro pueblo. También acudían romeros guipuzcoanos, procedentes de Tolosa y sus inmediaciones. En definitiva, el ámbito territorial de la romería de San Urbano llegó a superar los 1.200 km. de superficie.

Una buena parte de los romeros emprendían el camino a pie y desde los puntos más alejados, como Sakana, en caballerías. A finales del siglo pasado, unos cinco coches de caballos salían desde Pamplona/Iruñea en dirección a San Urbano de Gaskue <sup>112</sup>. Más adelante se fueron utilizando otros medios de locomoción. Primero camiones con bancos, en Irurtzun, o bicicletas en Aginaga, Eltzaburu, Markalain, etc. Más tarde, hacia 1953, comenzaron a llegar los autobuses: «La Barranquesa», de Irurtzun; «La Atalloarra», de Betelu; otros de Leitza, Ultzama, etc.

La mayor parte de las rutas confluían en el pueblo de Gaskue, cuyo camino hacia el santuario era la vía principal de acceso a éste, pero existían otras. Así, por Ziaurritz llegaban gentes del Este del ámbito: Anue, Lantz, Esteribar y Olaibar, así como también algunos del Area Metropolitana de Pamplona. A través de Usi y sus inmediaciones llegaban los romeros de Xulapain/Juslapaña (Markalain, Nabatz, Ollakarizketa), así como los de Eguaratz (Atetz). Los dos primeros pueblos de acceso celebraban animados bailes al término de la romería, a los que hay que sumar el de la Venta de Burutain.

### 3.1.2. *Actos religiosos*

Una de las motivaciones que tradicionalmente impulsaba a acudir a la ermita de San Urbano el día de su festividad, era la de rogar salud a éste, para sí o para alguna otra persona allegada, o bien encargar una misa para ser celebrada posteriormente a esta fecha con la misma intención.

A partir de las 6 h. de la mañana, e incluso antes, y hasta el mediodía, se celebraban hasta doce misas en San Urbano, culminando con la misa mayor, que se celebraba primero a las 11 h. y más tarde a las 12 1/2 h. Con anterioridad a esta última, y hasta 1973, se efectuó una procesión en torno a la ermita. Encabezaba la comitiva el ermitaño, con la cruz procesional de San Urbano, flanqueado por los dos monaguillos. Después los curas, cantando el *Veni Creator* y la urnita limosnera bajo palio. También asistía el Ayuntamiento de Odieta, llevando el alcalde su vara de autoridad, y el teniente de alcalde la bandera del valle. Tras la misa mayor, la última habitualmente, en ocasiones había que celebrar otra, porque aún quedaba gente que no había podido asistir a las anteriores.

Durante las misas se realizaban numerosas confesiones, casi todas ellas en euskera, lo que demuestra el mayor peso del factor devocional en la concurrencia extralocal. Los del valle de Odieta apenas acudían a confesarse. Las misas se celebraban en latín, y el sermón en castellano, habitualmente a cargo de algún fraile capuchino o sacerdote especialmente cualificado para la predicación. Durante la función religiosa eran numerosos los fieles que

112. Cfr. «Hace cien años (25 mayo 1887). Romería a San Urbano», en *Diario de Navarra*, lunes 25-V-1987, p. 52.



La popular *chochera* Ramona Beorlegui, que acude a San Urbano desde 1917 (1987).

comulgaban, así como quienes besaban la reliquia al término de cada misa. Asimismo, se encargaban numerosas limosnas. No todos los romeros asistían a los oficios religiosos, puesto que parte de ellos, especialmente los más jóvenes, estaban motivados por el componente profano de la romería.

### 3.1.3. *Los vendedores y el aspecto comercial de la fiesta*

La concurrencia de gentes procedentes del medio rural promovió en torno a San Urbano un verdadero mercadillo. Está documentada la asistencia de vendedores ya desde 1830, año en el que el zapatero de Arraitz (Ultzama) efectuó una rifa de guantes <sup>113</sup>. Hasta mediados de la década de los sesenta del actual siglo, acudían vendedores de objetos utilitarios: cucharas de madera, cencerros, piedras de afilar, collares para ovejas y vacas, cuencos para hacer queso, etc. Estos artesanos rurales se desplazaban a pie por el monte, desde la Basaburua Menor/Barrena y pueblos inmediatos: Beintza-Labaien, Oitz y Urrotz <sup>114</sup>. También un vendedor de artículos de ferretería, de Ordizia (Gipuzkoa), que acudía habitualmente al mercado de Irurtzun, se desplazaba hasta la romería de Gaskue para ofrecer idéntico género.

113. Cfr. IDOATE, Fl.: «A San Urbano rogando y con el palo dando», en *Rincones...*, op. cit., t. I, p. 62.

114. La concurrencia de *cucharaleros*, carpinteros y armeros de Urrotz de Santesteban está documentada ya el año 1824, por Florencio IDOATE, op. cit., t. II, p. 588.

El ermitaño habilitaba entre quince y treinta *chocicas*, o puestos improvisados con tableros y cubiertos de hojas de haya, de acuerdo con el número de encargos efectuados previamente por correo. Estos puestos se destinaban a los vendedores de chucherías, que abonaban un canon al ermitaño por sus servicios. La mayor parte vendían caramelos y almendras garrapiñadas a título exclusivo, pero entre su género también se contaban medallas del santo, cigarros puros, relojes, etc., y algunos de ellos efectuaban rifas, sirviéndose al efecto de cartas de la baraja como boletos. Hubo *chocheras* de las inmediaciones, por ejemplo de Latasa, pero también de puntos tan alejados como Estella/Lizarra, aunque la mayoría procedían de la capital <sup>115</sup>. Nunca faltaban un par de fotógrafos ambulantes, cuyos decorados representando paisajes andaluces ponían una nota exótica en el escenario festivo <sup>116</sup>.

También se instalaban media docena de improvisadas tascas que, además de vino, licores y café, vendían corderos asados por ellos sirviéndose del *gerren*. Los más afamados asadores fueron los de *Poli*, de Sorauren (Ez-kabarte); los hermanos Mariano y Romualdo Ciganda, de la casa Gorron-txenea de Latasa (Odieta), en tanto que el primero de ellos fue ermitaño; así como otros de Eguaratz (Atetz) y Ostitz (Odieta). Algunos venteros, como los de «El Ventorrillo» (Arre), estuvieron a punto de instalar taberna en San Urbano, sin que su visita de inspección llegase a decidirles. El propio ermitaño expedía vino y café a quien se lo demandase.

Otros focos de venta inducidos por la romería, eran las ventas, posadas y tabernas de las rutas que confluían en San Urbano. En el propio Gaskue, tanto en la casa de la posada (Mikortorena) como en las de Marterena y Etxeberria, sirvieron cordero asado para comer. Más tarde, a partir de 1940, tan sólo servían meriendas. Otro punto muy frecuentado fue la Venta de Burutain.

Atraídos por este efímero mercadillo festivo, toda una turba de mendigos, lisiados y ciegos se apostaban a ambos lados del camino para implorar la caridad de los romeros. Esta manifestación de marginalidad social fue erradicada por el crecimiento sostenido de la calidad de vida de Navarra, una vez iniciada la década de los sesenta.

115. Se denominan *chocheras* en amplias zonas de Navarra a las vendedoras de chucherías, si bien se utilizan vocablos alternativos en otras, como *almendreras* en la Ribera de Estella, comarca ésta donde el adjetivo ha llegado a sustantivizarse, denominándose *Las Almendreras* a la romería de Ntra. Sra. de Legarda, de Mendavia con Lodosa y Mués. Para este aspecto comercial de San Urbano, aunque he utilizado básicamente los datos facilitados por mis informantes, considero interesante la plástica descripción de los elementos mercantiles de la romería efectuada por BALEZTENÁ, D. y ASTIZ, M.A., op. cit., p. 102.

116. - Es interesante destacar la actuación del fotógrafo ambulante, figura ya desaparecida de nuestras romerías fijando el momento presente, la reunión familiar, el encuentro fortuito entre amigos venidos de muy lejos o el no tan casual de las jóvenes parejas. Pero, además de plasmar en imagen el entorno real del santuario, el fotógrafo actúa como mediador de una transmutación del escenario real –santuario y bosque– por otro imaginario, vehiculando así una de las funciones latentes de toda fiesta: la de transgresión de la realidad cotidiana y de los paradigmas culturales. Sus decorados representaban, invariablemente, paisajes meridionales, pérgolas italianas, jardines a la inglesa o columnatas clásicas. En las fiestas patronales se ofrecía también una amplia gama de siluetas de torero, sevillana, aviador, conductor, cowboy, etc., no adecuada al contexto de fiestas tan tradicionales como las romerías, salvo aquéllas ajenas al ámbito rural, como la de San Pedro de Altsasu/Alsasua.

### 3.1.4. Actos profanos

#### 3.1.4.1. La comida

A Gaskue se acudía para pedir a San Urbano, abogado del *mal de humores*, la conservación de la salud. Pero, haciendo gala del más profundo de los pragmatismos, los romeros trataban de procurarse la misma despachando una más que abundante comida.

Para quienes emprendían el regreso tras oír misa, la comida tenía lugar en alguna venta del camino. A la de Burutain acudían más de ochenta romeros a comer, e incluso algunos se quedaban a cenar tras el baile de la tarde. pero, la mayoría extendía sus «manteles sobre la hierba, al amparo de la sombra de los robles de las laderas, o entre los altos matorrales del contorno»<sup>117</sup>, es decir en el espacio festivo. Al efecto, algunos grupos habían transportado sus viandas a lomos de caballerías, y otros adquirían un cuarto de cordero y ensalada a los vendedores. Se preparaban hogueras para asar costillas o preparar calderetes. Los jóvenes organizaban grandes grupos, en los que participaban incluso varios pueblos que compartían un mismo centro escolar, como Markalain y Ollakarizketa. Algunos se conformaban con bocadillos de magras.

Un reducido número de vecinos del entorno comían en la campa de San Urbano, pero la mayoría bajaba al pueblo, puesto que en las casas era día de invitados, en que acudían parientes a comer. En Gaskue, el número de invitados superaba al de la propia festividad patronal de San Esteban, el 2 de septiembre. En Ziaurritz el orden de prioridades era inverso, correspondiendo la prioridad a Santa Catalina (25 de noviembre). Los jóvenes de este pueblo se quedaban en San Urbano, invitando las mozas a *puxkas* a los mozos, a lo cual correspondían éstos invitando a merendar a sus convecinas, al regreso a Ziaurritz. El mismo orden de prioridades era observado en Usi, donde la práctica totalidad de los romeros comía en la casa con sus invitados, tanto por San Urbano como por San Andrés, el 30 de noviembre.

La corporación municipal de Odieta comía en una de las salas del santuario, cocinando la señora del alcalde ayudada por alguna otra mujer, e invitaba a los números de la Guardia Civil presentes en la romería. La comida de los curas era preparada por el ama del de Gaskue que, en otra de las salas, invitaba a comer a los doce o catorce sacerdotes que habían oficiado las misas.

Por su parte, el ermitaño preparaba comida para los *hermanos* de San Urbano asistentes a la romería, cocinando su hermana y dos chicas más de Auza. El menú, servido en la sala del ermitaño, consistía en: sopa, garbanzos con berza, cordero asado y café completo. Tanto esta comida como la de los curas se costeaban con el producto de las limosnas.

#### 3.1.4.2. Los actos de la tarde

Tras la sobremesa se iniciaban en la campa los primeros compases del baile al *suelto* (*ariñ-ariñ*, *porrusalda* o jota), interpretados por acordeón o

117. BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A., op. cit., p. 102.

por txistu, así como una serie de zortzikos, coreados por numerosas voces «en el dulce euskera de Odieta o Basaburúa»<sup>118</sup>. El acordeón, que tocaba desde la mañana, era el costeador por los mozos de Gaskue, al que se sumaba con frecuencia algún espontáneo. El txistu acudía con algún grupo procedente del ámbito urbano de Gipuzkoa, con el que difícilmente se entremezclaban los reservados aldeanos navarros. Tras un par de jotas, a modo de introducción, comenzaba en breve el baile al *agarrado*.

Por aquellos años, la iglesia navarra había iniciado una verdadera cruzada contra esta última modalidad de baile<sup>119</sup>. En el contexto de esta campaña el obispo, durante su visita pastoral de octubre de 1945, amenazó con suprimir la romería de continuar aquél. A partir del siguiente año, la jerarquía eclesiástica local prohibió el baile en San Urbano en todas sus modalidades, incluso *a lo suelto*. Hubieron de pasar muchos años, alrededor de treinta, hasta que los de Ziaurritz llevasen de nuevo su propio acordeonista a la romería.

Como en otras romerías que congregaban gentes de procedencias tan diversas, ésta constituyó una excelente ocasión para las *vistas*, o primeros contactos entre las parejas aldeanas cuyo casamiento había sido acordado por sus respectivos padres<sup>120</sup>. Mis informantes de mayor edad sitúan la vigencia de esta costumbre, que ellos no han conocido, muy a comienzos del actual siglo. En su juventud se acudía simplemente a relacionarse con jóvenes del sexo opuesto.

También, y como en toda gran romería, se acudía a la de San Urbano para reanudar contactos, conocer noticias o precios de otras zonas, entablar relaciones o negocios con gentes ajenas al círculo de la sociabilidad cotidiana<sup>121</sup>. Esta función de lugar de encuentro la desempeña la romería de San Urbano desde antiguo. En este escenario contactaron por vez primera, el día de la festividad del santo del año 1824, los integrantes de una cuadrilla de ladrones, procedentes de Urrotz de Santesteban y de Eratsun<sup>122</sup>.

118. *Ibidem*, pp. 102-103.

119. Cfr. SÁTRUSTEGUI, J.M.<sup>a</sup>: *Comportamiento sexual de los vascos*. Txertoa. San Sebastián, 1981, pp. 123-158. Similares prohibiciones de bailar en el espacio festivo afectaron durante la postguerra a otras romerías de ámbito subcomarcal de la Navarra Atlántica, donde la danza social constituía parte indisoluble de tales expresiones festivas tradicionales. Baste con citar, a título de ejemplo, dos casos detectados a partir de mi propio trabajo de campo: la de Sunbilla a la Trinidad de Mendaur (1.130 m.) y la general al Santo Cristo de Burdingo (1.241 m.), en Iragi, esta última entre 1945 y 1955. Lejos de limitarse a estas romerías en las cumbres, la prohibición del baile, en este caso *agarrado*, se hizo extensiva a las plazas de muchos pueblos. Esta animadversión de la jerarquía eclesiástica contra tal modalidad de baile tampoco fue exclusiva de Navarra, dándose asimismo en otros ámbitos diocesanos vascos. De acuerdo con su respectivo grado de influencia sobre las autoridades civiles locales, se concretó en la prohibición absoluta del mismo —Elkano (Aia-Zarautz) y Azkoitia (Gipuzkoa), Zeanuri (Bizkaia)— o en restricciones: Barakaldo (Bizkaia), Pasaia (Gipuzkoa), etc. Como único estudio documentado al respecto, es interesante consultar lo referente a esta *dantza lotua* en el de Felipe BARANDIARAN IRIZAR: *La comunidad de pescadores de Pasajes de San Juan (Ayer y Hoy)*. *Estudio antropológico*. Autor. San Sebastián, 1982, pp. 216-219.

120. Este dato lo proporciona IRIBARREN, J.M.<sup>a</sup>, op. cit., p. 33. Con frecuencia, estos matrimonios habían sido concertados en la desaparecida feria de ganado de Irutzun. De esta forma, el principio de mantenimiento de la casa-familia se imponía sobre cualquier concesión a la elección por parte de los jóvenes de su futuro cónyuge (Cfr. OLZA ZUBIRI, M., op. cit., pp. 52-53).

121. Efectúa un interesante esbozo de las funciones de sociabilidad desempeñada por las grandes romerías Ernesto VEIGA DE OLIVEIRA: *Festividades Cíclicas en Portugal*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1984, p. 219.

122. IDOATE, Fl., op. cit., t. II, p. 558.

A consecuencia de las frecuentes libaciones, había muchos borrachos en el escenario festivo algunos de los cuales, incapaces de proseguir viaje, se quedarían a dormir en la posada de Gaskue.

Tampoco faltaban en San Urbano las riñas y peleas entre mozos, características de muchas romerías, tanto vascas como de otros ámbitos. Pero las peleas contemporáneas no fueron nada comparadas con las de antaño. Entonces la confrontación era a golpes de *makilla*, y mediante ella grupos de jóvenes de diferentes pueblos solventaban de acuerdo con las reglas de un código tácito las diferencias entre sus respectivas cuadrillas o comunidades locales. Como aquella que protagonizaron en 1830 los ultzamarras de Iraitzoz y de Larraintzar, quizás como revancha de algún encuentro anterior en al romería de Santa Lucía de Arañotz. Lo que comenzó en la campa de la ermita como una intrascendente riña entre dos mozos, los criados de las casas Marizenea (Iraitzoz) y Larrañegia (Larraintzar) se complicó al intervenir el camorrista Ciganda, más conocido como *Martin Andi*, a favor de su convecino de Iraitzoz. Ya en Gaskue, tuvo lugar un segundo *round* tras finalizar los partidos de pelota, terciando parciales de ambos bandos. El desenlace tuvo lugar en la venta de Gelbentzu, en forma de batalla campal en la que participaron una treintena de amos y de criados de muchas de las casas de ambos pueblos <sup>123</sup>.

### 3.1.4.3. Regreso y bailes

Los caminos de regreso de los romeros eran «un hervidero de canciones, de paradas, de jotas y de músicas» <sup>124</sup>. La prohibición de la música en San Urbano también puso sordina a la fiesta itinerante. Únicamente perduraron los tradicionales bailes celebrados en los pueblos del entorno, al regreso de la romería.

El más importante de estos bailes tenía lugar en Gaskue, lugar de paso de la mayor parte de los romeros, acudiendo también gente de los pueblos vecinos. El mayordomo y compañero de la *mutil kuadrille* o cuadrilla de mozos se encargaba de traer al acordeonista, y el primero hacía también de anfitrión del mismo <sup>125</sup>. Durante muchos años acudió Esteban Osoz, acordeonista de Almandotz (Baztán), y más tarde Pepe Yanci. El baile, que se celebraba en la era de la casa Etxeberria, perduró aproximadamente hasta 1966.

En casa del mayordomo de Ziaurritz tenía lugar un baile y merienda para

123. *Ibidem*, t. I, p. 62-64. No parecen haber existido, al menos en épocas más recientes, tensiones entre estos pueblos, quizás porque aunque próximos, sus términos no son colindantes. Sí que se ha dado en cambio una marcada oposición entre Iraitzoz y Alkotz, así como entre Larraintzar y Lizaso.

124. BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A., op. cit., p. 102.

125. La *mutil kuadrille* de Gaskue intervenía asimismo activamente en otras fiestas del ciclo anual. Según mis informantes, hasta hace algunos años, la cuadrilla de mozos efectuaba una ronda diaria por las casas de Gaskue durante las fiestas patronales de San Esteban, siendo obsequiados por los diferentes grupos domésticos. Asimismo, este colectivo desayunaba cada jornada festiva en tres o cuatro de las casas del pueblo. Sobre la participación de la *mutil kuadrille* en los *iotiak* (carnavales), de Gaskue puede verse la descripción de Juan GARMENDIA LARRANAGA: *Carnaval en Navarra*. Haranburu Editor. San Sebastián, 1984, pp. 122 y 123. Acerca de este tipo de asociaciones juveniles y de sus actividades, resulta de interés consultar el trabajo de síntesis de Josu Erramun LARRINAGA: *Asociaciones de Mocerías en Euskal Herria*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988.

la mocedad de ambos sexos, al son del acordeón. También allí acudía gente de otras poblaciones. Es el único que se ha celebrado ininterrumpidamente, hasta la actualidad.

Los mozos de Usi trajeron acordeonista, de Ezkabarte, durante algunos años y en una era de este pueblo bailaban las gentes de Xulapain/Juslapeña. Pero lo habitual fue acudir al baile de Gaskue.

También se celebró baile en la Venta de Burutain, al menos hasta 1938, acudiendo los romeros de Esteribar y de Anue, así como gente de los alrededores que no había asistido a la romería. Se celebraba en el exterior del edificio, durando hasta las 24 h. El acordeonista fue Martín Ertiti, de Olague <sup>126</sup>, si bien en ocasiones traía otro consigo la cuadrilla de Bartzazerena.

### 3.2. La romería de San Urbano de Gaskue, en la actualidad

#### 3.2.1. *Cambio de fecha*

Los imperativos de la emigración rural hacia los núcleos industriales, así como el calendario que regula el trabajo en los mismos, han ocasionado el traslado de la romería de San Urbano al último domingo de mayo, de acuerdo con una tendencia general. Esta adecuación del calendario festivo al laboral posibilita la asistencia de los oriundos de la comarca, que residen en el Area Metropolitana de Pamplona o en Irurtzun. El día 25 apenas suben hasta la ermita unas 30 ó 40 personas, en su mayoría de Gaskue y pueblos inmediatos.

#### 3.2.2. *Ambito, asistentes y caminos*

El cambio experimentado por la sociedad navarra incide sobre el ámbito y romería de San Urbano. La regresión de la religiosidad popular ha restado demandantes de la intercesión de San Urbano, aun cuando los oficios litúrgicos continúen captando a la mayor parte del actual contingente de romeros. Este factor resta participantes de las zonas marginales del ámbito tradicional. Apenas acuden romeros de los valles de Anue, Arakil, Esteribar, Olaibar, Ezkabarte y Baztan, estos últimos tan numerosos antaño. También ha decrecido el nivel de participación de otros valles periféricos: Arraitz, Bete-lu, Larraun, las dos Basaburua, Imotz y Gulina. La participación de Ultzama continúa siendo baja, a pesar de su proximidad al santuario. El perfil del romero de estas zonas periféricas corresponde a un varón, de edad comprendida entre los 45 y los 70 años, devoto tradicional de San Urbano. El ámbito territorial de la romería se ha reducido a la mitad de su extensión original, comprendiendo actualmente una superficie de 600 km.<sup>2</sup>.

Esta incidencia del cambio social propicia, por el contrario, una intensificación de la afluencia de los valles más próximos: Odieta, Atetz y Xulapain/Juslapeña, tanto en números absolutos como en relación con sus respectivas poblaciones totales. Desde ellos acude gente de todas las edades, incluso muchos jóvenes atraídos simplemente por el aspecto comensalístico y lúdico de la romería. Para los vecinos de Gaskue, San Urbano continúa siendo su principal festividad, en cuyo día sus grupos domésticos acogen a

126. Fallecido en 1986, en Bilbao.



Grupo de tradicionales romeros, procedentes de Basaburua, Imotz e Irurtzun (1987).

tantos invitados como en las patronales. Para los vecinos de éste y de otros pueblos vecinos de Odieta, con inclusión de los oriundos avecindados en Pamplona/Iruñea y su Area Metropolitana, la asistencia a la romería forma parte de una estrategia para preservar su identidad privativa y algunos de ellos, como Ziaurritz, acuden colectivamente a la romería. La mayor parte del vecindario de Odieta visita el escenario festivo, al menos para oír misa y/o pasar un rato en la romería y, salvo los de Gaskue, la mayoría se queda a comer en San Urbano.

El conjunto de los tres valles precitados supone un 41,5% de la concurrencia a la romería. El contingente urbano, el más numeroso en términos absolutos, se sitúa en sus justos términos al considerarlo en relación a la población del Area Metropolitana de Pamplona, y al considerar su oriundez de los pueblos pertenecientes al ámbito. Lo propio sucede con los residentes de otras poblaciones industriales: Tafalla, Ernani, Irurtzun, etc. En cuanto al resto del ámbito, la escasa representatividad de las submuestras impide obtener conclusiones válidas por municipios, sirviendo únicamente para evidenciar que globalmente su peso es reducido, aunque intenso para algunos valles al considerarlo en relación a la población de éstos. Los datos cuantitativos que siguen permiten concretar estas apreciaciones <sup>127</sup>.

127. Los datos cuantitativos de este epígrafe fueron obtenidos mediante una encuesta realizada a 200 participantes, durante la romería de San Urbano de Gaskue de 1987. Las únicas excepciones son las cifras de asistentes a misa y la de comensales, estimadas mediante cómputo directo. Por lo que respecta a la distribución por origen, los resultados carecen de fiabilidad estadística estricta por lo que respecta a las submuestras de los valles, pero se ha juzgado procedente extrapolar éstas para proporcionar una idea aproximada de la participa-

## SAN URBANO DE GASKUE. DISTRIBUCION POR ORIGEN DE LOS ASISTENTES A LA ROMERIA (1987)

Valles o zonas	Poblaciones (de residencia) de la muestra	Núm. de asistentes		Particip. porcentual	% sobre población de 1986*
		Muestra	Universo		
Odieta	Gaskue, Gelbentzu, Ziaurritz, Anotzibar, Erripa, Ostitz	51	287	25,5	824,7
Xulapain/Juslapeña	Ollakarizketa, Beltzuntze, Usi, Beorburu, Nuin	19	107	9,5	265,5
Atetz	Arostegi, Beuntza, Ziganda, Eritze	13	73	6,5	390,4
Ultzama	Lizaso, Gerendiain	8	45	4,0	28,9
Araitz y Betelu	Betelu, Azkarate	4	23	2,0	22,7
Malerreka (1)	Beintza-Labaien	4	23	2,0	27,9
Imotz	Etxaleku, Zarrantz	4	22	2,0	50,1
Larraun	Errazkin, Azpirotz	2	11	1,0	5,8
Basaburua	Beramendi, Udabe	2	11	1,0	13,6
Gulina	Aginaga, Larunbe	2	11	1,0	71,4
Irurtzun (Arakil)	Irurtzun (2)	8	45	4,0	23,2
Arakil (resto) y Ergoien (3)	Lizarraga, Hiriberri, Zuhatzu	5	28	2,5	12,3
Pamplona y A.M.	Pamplona/Iruñea, Burlada, Barañain, Berrioso/Berriogoi (4)	66	371	33,0	1,6
Otros	Tafalla, Altzorritz, Ernani (Gipuzkoa) (5)	12	68	6,0	
<b>TOTAL</b>		<b>200</b>	<b>1125</b>	<b>100,0</b>	<b>57,7(6)</b>

FUENTE: Encuesta a los asistentes a la romería (31-V-1987).

\* INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA: *Poblaciones de Derecho y de Hecho de los Municipios Españoles. Padrón Municipal de Habitantes de 1986*. Madrid, 1986, pp. 124-128. Excepto para Irurtzun y Gulina, entidades no municipales, cuyos datos de población corresponden al censo de 1981.

(1) Se agrupan bajo esta denominación los pueblos de la zona que tradicionalmente han acudido a la romería: Beintza-Labaien, Oitz, Saldias y Urrotz.

(2) Originarios de Itxaso y Gartzaron (Basaburua) y de Ultzama.

(3) Municipios de Arakil (resto), Uharte-Arakil, Irañeta y Ergoien.

(4) Originarios de Ziaurritz y Gelbentzu (Odieta); Beratsain (Atetz); Oskotz (Imotz); Orokieta (Basaburua); valles de Ultzama y Esteribar.

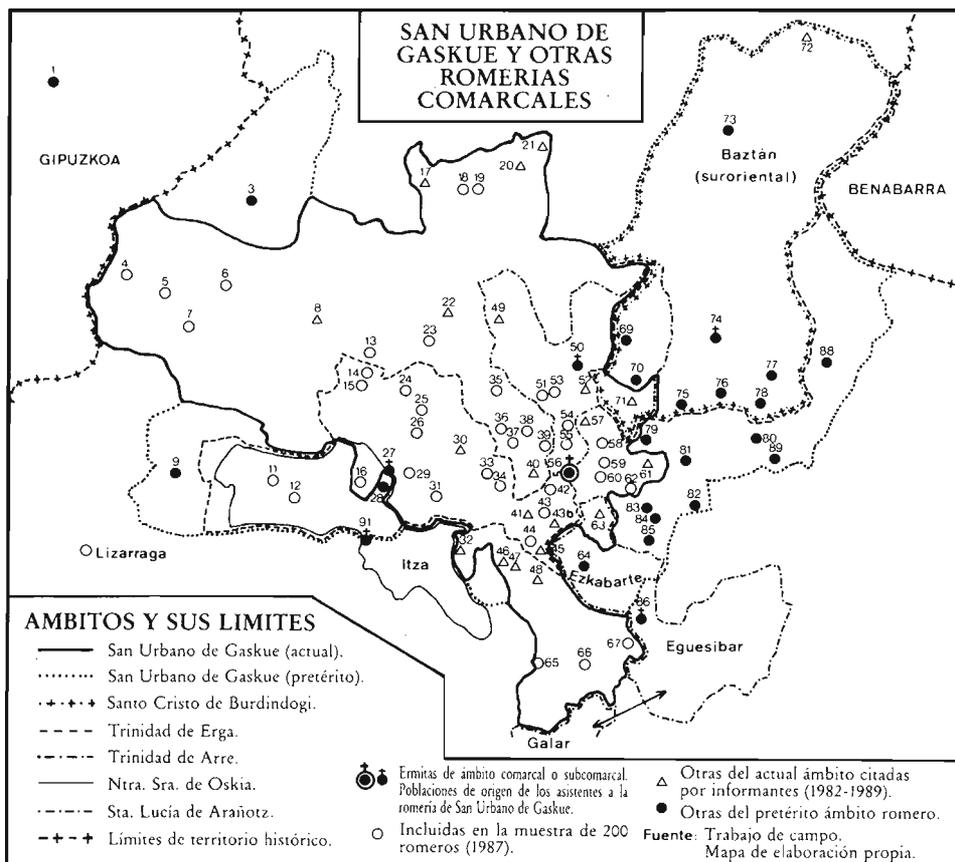
(5) Originarios de Usi (Xulapain), Etxaleku (Imotz), Beratsain (Atetz) o familiares de éstos.

(6) Esta cifra corresponde al subtotal de municipios rurales, habiéndose deducido el Area Metropolitana de Pamplona/Iruñea y «Otros».

Los datos cualitativos facilitados por mis informantes confirman los resultados de la encuesta, en particular la masiva concurrencia de Odieta, Atetz, y Xulapain/Juslapeña, con contadas excepciones (Beratsain, Ostitz). Estas informaciones también coinciden en señalar como zonas de baja densidad a Esteribar, Anue, Ultzama, Arakil con Irurtzun y orla septentrional de la Cuenca (Olaibar, Ezkabarte, Antsoain). Es mayor la concurrencia procedente de los valles vascófonos del oeste (Basaburua, Imotz, Larraun y Araitz), aunque desigualmente distribuida por pueblos. Muy intensa en núcleos como Etxaleku o Zarrantz habiendo acudido desde este último, que cuenta con 22 habitantes, casi 20 personas en 1986. En cambio existen otros de muy baja densidad romera, como Oskotz y Muskitz (Imotz).

El número absoluto de asistentes es muy aleatorio, y varía de año en año.

ción de cada uno de éstos en la concurrencia total. Quizás esté un tanto infravalorada la participación de los valles del ámbito más alejados del santuario, puesto que casi la mitad de las encuestas (94) se realizaron durante la comida, cuando la mayor parte de los romeros de esa procedencia ya habían abandonado el espacio festivo. Véase al respecto la nota 136.



Santuarios y ermitas  
de ámbito comarcal

---

- 27.-Trinidad de Erga
- 50.-Santa Lucía de Arañotz
- 56.-SAN URBANO DE GASKUE
- 74.-Santo Cristo de Burdindogi
- 86.-Trinidad de Arre
- 91.-Ntra. Sra. de Oskia

Poblaciones de origen de los asistentes  
a la romería de San Urbano de Gaskue

---

- 4.-Azkarate
- 5.-Betelu
- 6.-Azpirotz
- 7.-Errazkin
- 8.-Aldatz
- 11.-Hiriberri
- 12.-Zuhatzu
- 13.-Itxaso
- 14.-Beramendi
- 15.-Udabe
- 16.-Irurtzun
- 17.-Saldias
- 18.-Beintza
- 19.-Labaian
- 20.-Urrotz
- 21.-Oitz
- 22.-Orokietza
- 23.-Gartzaron
- 24.-Etxaleku
- 25.-Oskotz
- 26.-Zarrantz
- 29.-Aginaga
- 30.-Muskitz
- 31.-Larunbe
- 32.-Saratsa
- 33.-Beorburu
- 34.-Nuin
- 35.-Beuntza
- 36.-Beratsain
- 37.-Eritze
- 38.-Ziganda
- 39.-Arostegi
- 40.-Eguarats
- 41.-Markalain
- 42.-Usi
- 43.-Beltzuntze
- 43 b.-Nabatz
- 44.-Ollakarizketa
- 45.-Untzu
- 46.-Oteitza
- 47.-Elkarte
- 48.-Berriogoiti
- 49.-Eltzaburu

- 51.-Lizaso
- 52.-Urritzola
- 53.-Gerendiain
- 54.-Gelbentzu
- 55.-Gaskue
- 57.-Latasa
- 58.-Erripa
- 59.-Ziaurritz
- 60.-Anotzibar
- 61.-Burutain
- 62.-Ostitz
- 63.-Anotz
- 65.-Barañain
- 66.-Pamplona/Iruñea
- 67.-Burlada
- 71.-Olague
- 72.-Arizkun

Poblaciones del pretérito  
ámbito romero

---

- 1.-Tolosa
- 3.-Leitza
- 9.-Uharte-Arakil
- 28.-Aizkorbe
- 69.-Lantz
- 70.-Aritzu
- 75.-Egozkue
- 76.-Iragi
- 77.-Eugi
- 78.-Urtasun
- 79.-Etulain
- 80.-Leranotz
- 81.-Etsain
- 82.-Sarasibar
- 83.-Zandio
- 84.-Otsakain
- 85.-Olabe
- 88.-Zilbeti
- 89.-Zubiri



Predominan los adultos entre 35 y 44 años, casados, que acuden a San Urbano con sus hijos (1987).

La tendencia general, una vez superado el período de decadencia de esta romería, es la de un progresivo aumento de la concurrencia, al menos a partir de 1983. Pero circunstancias muy variables, como el estado atmosférico o la ubicación temporal de la siega de la hierba, determinan el mayor o menor número de romeros para cada año concreto. Si en 1987, con un tiempo incierto, asistieron alrededor de 1.125 personas el año anterior, con un día caluroso y despejado, la romería atrajo a más de 1.600<sup>128</sup>.

Por sexos, predominan los hombres (56%) sobre las mujeres (44%). La hegemonía masculina se observa tanto para los de origen más alejado como para los de las inmediaciones. Esta inferior representación femenina, habitual en cualquier romería, se corresponde con la menor presencia cuantitativa de la mujer en el ámbito rural, así como con su participación subordinada en la sociabilidad extradoméstica. La mujer de este ámbito está ligada al hogar por múltiples e ineludibles responsabilidades, tanto domésticas como productivas, entre las cuales no es la menor el cuidado del ganado. Algunas mujeres de Gaskue han acudido a la romería en contadas ocasiones, puesto que este día están atareadas atendiendo a los invitados en casa.

128. La primera cifra se ha obtenido mediante extrapolación al universo de los datos de la muestra, a partir del porcentaje y cifra de asistentes a misa. La segunda corresponde a una estimación efectuada por el capellán del santuario.



El tipo de acompañamiento más frecuente es el de matrimonio o matrimonios con hijos (1987).

#### DISTRIBUCION POR EDADES DE LOS PARTICIPANTES EN LA ROMERIA DE SAN URBANO DE GASKUE (1987)

Edades	Muestra de asistentes	
	Número	%
0-14	22	11,0
15-24	48	24,0
25-34	32	16,0
35-44	45	22,5
45-54	11	5,5
55-64	18	9,0
65 y más	24	12,0
TOTAL	200	100,0

Más de la mitad de los romeros (53%) son adultos maduros, con un mayor peso del estrato comprendido entre los 35 y 44 años, personas casadas que acuden a San Urbano preferentemente a pasar un día de campo con sus hijos ya crecidos, en tanto que las obligaciones familiares limitan las relaciones sociales de los del estrato inferior. Es llamativa la escasa participación de personas entre 45 y 54 años. Es preciso recordar que esta generación experimentó el proceso de industrialización –urbanización de Navarra, con sus correlatos de ruptura con la sociedad tradicional y secularización.

Sin embargo, son muy numerosos los jóvenes, cuyo número se incrementaría al añadirle el de aquellas personas entre 25 y 29 años cuyos estilos de vida pueden considerarse sociológicamente como juveniles. El resto son niños o personas de tercera edad, estrato este último que más participa de la

faceta devocional de la romería. En definitiva, el perfil descrito es una síntesis de la pirámide de edades del ámbito romero, con un acusado grado de envejecimiento, y de la participación juvenil característica de todo acontecimiento lúdico.

El porcentaje global de euskeldunes y quasi-euskeldunes entre los asistentes asciende al 47%. Esta tasa es inferior entre los romeros que la correspondiente de vascófonos de la comarca y del ámbito de San Urbano debido a la peculiar estratificación por municipios de origen de aquellos, con participación mayoritaria de los quasi-castellanófonos de Odieta y Xulapain/Juslapeña, así como de los oriundos residentes en el Area Metropolitana de Pamplona, muchos de cuyos hijos son monolingües castellanoparlantes. También depende de la variable edad, puesto que la participación de los estratos más netamente euskeldunes, las personas de 55 y más años, es inferior a su peso en la población del ámbito romero.

Sin embargo, esta presencia de lo vascófono se distribuye muy desigualmente a lo largo de las diferentes secuencias festivas: ampliamente mayoritaria a primera hora, va decreciendo progresivamente hasta la última misa en castellano, para decaer bajo mínimos durante la comida y la sobremesa. Pero la intensa función comunicativa de las conversaciones entre las primeras misas se desarrolla preferentemente en euskera, al igual que los actos litúrgicos y sacramentales. Por otro lado, se observa una estrecha asociación entre vascofonía y concurrencia a San Urbano, ya que los romeros de la zona occidental de los Valles proceden mayoritariamente de los pueblos más euskeldunes de cada municipio. En cuanto al propio valle de Odieta y al de Xulapain/Juslapeña, la romería constituye una de las escasas ocasiones del ciclo anual para que los sujetos bilingües utilicen públicamente su idioma materno.

El tipo de acompañamiento más frecuente es el de matrimonios, o matrimonios con hijos (60%). El resto corresponde a partes iguales a la cuadrilla juvenil mixta y a cuadrilla masculina, tipo este último que se da preferentemente entre hombres de 40 a 60 años.

La fidelidad a esta romería se asocia, lógicamente, con la edad. La mayor parte de los romeros (56%) hace 15 o más años que acuden a San Urbano. Son muchos menos (11%), los que llevan acudiendo entre 5 y 14 años; recuérdese el grado de postración de la romería durante ese período. Por último, un buen porcentaje (33%) hace 4 años o menos que asisten, siendo éste de 1987 el primero para muchos de ellos. Lógicamente, este último colectivo está integrado, sobre todo, por niños y por residentes en áreas extracomarcales.

Esta fidelidad se ve reforzada por la asiduidad, puesto que la mayoría acude todos los años. También por la exclusividad, ya que salvo los residentes en Pamplona/Iruñea y su Area Metropolitana, muy pocos asisten a otras romerías<sup>129</sup>.

Hoy, como antaño, la de Gaskue es la vía de acceso por la que optan la inmensa mayoría de los romeros, más del 80%. El resto corresponde casi

129. Muchos de estos romeros pamplonicos acuden también a la de Santa Felicia, en Labiano. Cuando esta romería, celebrada el domingo posterior al Corpus Christi, coincide con la de San Urbano tal concurrencia resta asistencia del área metropolitana a Gaskue.

totalmente al camino de Ziaurritz, quedando un pequeño porcentaje para Usi. Con la generalización del vehículo privado, Gaskue sustrae afluencia a las otras vías de acceso, utilizadas prácticamente en exclusiva por los vecinos de los pueblos citados. Por Ziaurritz, al igual que por Usi, se sube andando. Por Gaskue en coche hasta el aparcamiento, aunque algunos estacionan su vehículo en el pueblo<sup>130</sup>. Otros coches acceden hasta el propio espacio festivo, bien a primera hora o al término de los oficios religiosos, cuando desaparece el control de la Policía Foral.

### 3.2.3. *Los actos matinales*

La religiosidad perdura como característica definitoria de la romería de San Urbano. Cada hora, a partir de las 9 y hasta las 12, se celebra una misa en euskera. La quinta de ellas es en castellano. A primera hora llegan los romeros de puntos más alejados: Araitz, Larraun, Irurtzun, Imotz, las dos Basaburua, etc. Estos, una vez cumplimentadas las prácticas religiosas, desayunan o simplemente toman unos vinos en el bar y emprenden el regreso hacia sus pueblos de origen, haciendo un alto para comer en algún restaurante del camino. Los de Alkotz, Iraitzoz (Ultzama) y Olabe (Olaibar) son los más frecuentados. También asisten a las primeras misas los vecinos de Gaskue y de Usi, que después regresan al pueblo para comer con sus invitados, con la única excepción del grupo que atiende el bar. En cambio, las restantes gentes de Odieta se reservan para la última de las misas, por ser la única que se oficia en castellano.

El número de asistentes a las misas va aumentando a medida que progresa la mañana, para culminar con la misa mayor y descender de nuevo en la última: 50, 75, 200, 375 y 250 asistentes, respectivamente. Este día asiste a misa un total de 950 romeros, el 85% de los mismos. Sin duda influye una variable ajena a la propia romería, como es la de cumplir con el precepto dominical. También son muy numerosas las confesiones y comuniones. La práctica totalidad de las primeras, en un 85 ó 90%, se realizan en euskera. A medida que finaliza cada una de las misas, los romeros que han asistido a la misma salen al exterior de la ermita<sup>131</sup>.

Además del capellán, son varios los sacerdotes que se encargan de los servicios religiosos, habitualmente euskeldunes<sup>132</sup>. El antiguo ermitaño, Ignacio Astiasaran, actúa de monaguillo y avisa del comienzo de cada misa tocando la campanilla en el exterior, en torno a la ermita.

Son también muchos los romeros que encargan una o varias misas, en torno al 16,8%. Las cantidades recaudadas por este concepto se entregarán

130. A las 10 h. 30 m., cuando aún no se había intensificado el aflujo de romeros, había 7 coches aparcados en la plaza de Gaskue, otros 48 en el aparcamiento del término de Kortalondo y 5 más en la propia campa. Sin duda llegarían muchos más a lo largo del día.

131. A las 12 h. había 375 personas en misa y 400 más en el exterior.

132. En 1987: José M.<sup>o</sup> Alemán Zabaleta, de Leitza, profesor de euskera de la Escuela de Idiomas de Pamplona; José M.<sup>o</sup> Azpiroz, también de Leitza, traductor de euskera de la Catedral de Pamplona/Iruña. Otros años ha acudido algún PP. Sacramentino. En 1983, los sacerdotes celebrantes fueron: el ya citado canónigo José M.<sup>o</sup> Azpiroz; Martín Azpiroz, del Seminario Diocesano; Jesús Arraiza; Fermín Barberena, de la parroquia del Corpus Christi, de Pamplona/Iruña. Además, y cada uno de estos años, el respectivo capellán.



Misa mayor, con asistencia del grupo de danzas de Ultzama (1987).

en Colecturía Diocesana. Al final de cada misa se da a besar la reliquia de San Urbano.

### MISAS ENCARGADAS EN SAN URBANO DE GASKUE

Año	Núm. de personas	Núm. de misas	Cantidad recaudada (pts)
1981	—	—	30.000
1982	—	200	40.000
1983	228	257	51.400
1984	115	131	39.000
1985	174	192	57.600
1986	214	255	76.500
1987	189	223	66.900
1988	—	210	88.400
1989	—	242	121.000

FUENTES: Para 1981-1982, informantes; 1983-1989: Cuaderno de misas de San Urbano.

Para la mayor parte de los asistentes, la campa de San Urbano es ante todo un lugar de reencuentro, por lo que en la misma se organizan numerosos corros de personas que intercambian saludos y charlan amigablemente. Después, la mayor parte de los contertulios celebran su encuentro bebiendo juntos en el bar instalado al efecto. Aparte de estas efusiones espontáneas, el único acto profano programado es la actuación de un grupo de danzas vascas, el del vecino valle de Ultzama.

Algunas cuadrillas de jóvenes y grupos familiares o del pueblo comien-



Encuentros interpersonales en la campa durante las misas (1987).

zan a preparar su comida en el propio espacio festivo. Se cocina con leña del común, en hogueras dispersas por la campa.

#### 3.2.4. *Vendedores y bar*

El número de vendedores ha descendido globalmente. Una vez desaparecido el mercadillo de productos artesanales, tan sólo quedan las *chocheras*, cuya clientela está más que garantizada, puesto que es costumbre adquirir algunas chucherías para llevar de regreso a casa. Sin embargo, el número de vendedores crece de nuevo, a la par que la concurrencia a la romería. Si en 1983 tan sólo hubo tres puestos de venta, en 1986 ya eran cuatro, y nueve en 1987, atendidos por catorce personas<sup>133</sup>. Casi todos éstos se dedicaban a la venta de chucherías: caramelos, garrapiñadas, juguetes... salvo uno a la artesanía varia (bolsos, cucharas, bisutería).

Los vendedores ambulantes proceden de Pamplona/Iruñea y de Tafalla, y recorren numerosas romerías navarras. Dos de ellos son veteranos en San Urbano, otro más acude desde 1982 y el resto es más reciente aquí<sup>134</sup>.

133. No obstante, esta cifra es muy aleatoria y depende de factores tales como la coincidencia de la romería de San Urbano con otras fiestas de relieve. Así por ejemplo en 1989, al celebrarse este mismo día la popular romería de Santa Felicia de Labiano, la más concurrida de la Cuenca de Pamplona, tan sólo acudieron a Gaskue cuatro vendedores: tres *chocheras* y una heladería ambulante de Tafalla.

134. La más veterana es Ramona Beorlegui, de 85 años, que acude anualmente a San Urbano desde 1917, año en que acompañó por primera vez a su madre. Además de ella acudía su hermana Juana, recientemente fallecida. Otro de los vendedores no falta a la cita romera desde 1943. Entre los más recientes se cuenta la familia tafallesa de «Los Piltras», tradicionalmente vinculada a esta actividad.



Preparación de la comida: grupos familiares (1983) y calderete colectivo de Ziaurritz (1987).

Actualmente no abonan cantidad alguna al Ayuntamiento de Odieta, como sucedió en el pasado.

Estos últimos años se instala un único bar, en una dependencia del santuario que se utilizó como cuadra y local donde almacenar los tableros para los puestos de las *chocheras*<sup>135</sup>. Lo han venido atendiendo un grupo de ocho jóvenes de Gaskue. A partir de su fundación, y hasta 1987, la Sociedad Argain se encargó de regentar el bar de la romería, destinando el beneficio obtenido a costear sus propias actividades. En 1988 se hizo cargo del bar un grupo de jóvenes pamplonicas pertenecientes a los clubs de tiempo libre que frecuentan San Urbano. En 1989 ha asumido el relevo el grupo juvenil promotor del Odietako Eguna.

### 3.2.5. Comida y sobremesa

Son los romeros procedentes de Odieta y su entorno quienes se quedan a comer en la campa<sup>136</sup>. Este contingente lo integran 328 personas, estructuradas en 21 grupos comensalísticos, un 29% de quienes a lo largo de la mañana han pasado por San Urbano. Predominan los grupos familiares y de matrimonios amigos, pero también hay algunas cuadrillas juveniles, 13 y 7 respectivamente. Estas últimas, dados los escasos efectivos demográficos de los



Aspecto comercial de la fiesta: las *chocheras* (1987).

135. Hasta 1983, un particular de Gaskue instalaba otro bar más en la campa.

136. De los 94 comensales encuestados, el 34% procedía de Odieta. Xulapain/Juslapaña y Atetz aportaban, respectivamente, el 19,0% y 7,5%, y Ultzama otro 8,5%. De Pamplona/Iruñea y su A.M. procedía otro 19,0%. El 12% restante corresponde a romeros residentes fuera del ámbito de San Urbano.

pueblos de origen de los romeros, asocian a jóvenes de varios pueblos, fenómeno especialmente acusado entre los de Xulapain/Juslapeña.

Por último, el más numeroso de los grupos es el que convoca en torno a la mesa a 65 vecinos de Ziaurritz, la práctica totalidad del censo de este concejo, que también organiza otra comida popular durante sus fiestas patronales. Este colectivo es el único que utiliza mesa y bancos, singularizándose también por su menú: un calderete <sup>137</sup>. Erripa es el segundo de los pueblos que organiza un ágape vecinal <sup>138</sup>. El denominador común del menú de los restantes grupos son las costillas de cordero, tradicionales en esta zona ganadera.

El grupo de Ziaurritz trae consigo un acordeonista que, junto con algún otro espontáneo, ha amenizado el espacio festivo al término de las misas <sup>139</sup>. Pero el climax propicio no se alcanza hasta la sobremesa. Al son del instrumento se cantan jotas y se baila, tanto al suelto como al agarrado. El capellán difunde música festiva a través de un equipo de megafonía. Los más piadosos de entre los romeros efectúan una breve visita al interior de la ermita.

### 3.2.6. *Fin de fiesta*

Pero la cotidiana tarea del ordeño reclama a los ganaderos <sup>140</sup>. El ritmo de la cotidianidad se sobrepone a las pulsiones festivas, e impone un regreso más temprano de lo habitual en otras épocas. A las 19 h. emprenden el retorno los más rezagados, sin que estos caminos de retorno, a excepción del de Ziaurritz, participen del tono báquico de antaño.

Los hombres de Gaskue y sus invitados apuran el resto de la jornada en la sociedad, jugando al mus o bebiendo, hasta que llega la hora en que aquéllos se despiden.

El único acto festivo inducido por la romería es el baile, que tuvo lugar hasta el pasado año en Ziaurritz. Se celebraba en la casa cural o posada al son del acordeón. Además de los jóvenes de Ziaurritz, acudían matrimonios de este mismo pueblo y gentes de Gaskue y de otros núcleos próximos. Pero la concurrencia, de todas formas, era escasa y, de común acuerdo con sus convecinos de Gaskue, en 1989 se ha decidido trasladarlo a la plaza de este último pueblo.

## 4. ODIETAKO EGUNA

Al igual que otros muchos valles de Navarra, el de Odieta ha establecido recientemente una jornada festiva que sirva de encuentro y reafirmación de la común identidad de sus moradores. El lugar elegido para su celebración no podía ser otro que la ermita de San Urbano, único símbolo de identidad comunitaria potencialmente inclusivo del conjunto del ámbito municipal.

137. El menú de este grupo constaba, en 1987 de: tortilla de patatas, ajoarriero, costillas asadas, postre y café completo.

138. La comida es costeada «a escote» entre todos los participantes.

139. Antes de Arantzeta (Aranaz) y ahora de Uharte.

140. Esta labor interrumpe a intervalos todas las fiestas de la comarca, incluso el popular carnaval de Lantz.

El *Odietako Eguna* se celebró, por vez primera, un día del mes de octubre de 1987. Al año siguiente se eligió como fecha la del domingo más inmediato a la festividad de Santiago –25 de julio– que tiende a estabilizarse para celebraciones sucesivas. La organización corre a cargo de un grupo de jóvenes del valle, apoyados activamente por la alcaldesa de Odieta y por el capellán de San Urbano. En cada pueblo, uno de aquéllos se encarga de promover las inscripciones a la comida popular y de gestionar su cobro. Asimismo, el grupo de jóvenes de cada pueblo desempeña una de las tareas a realizar: servir la comida, preparar las mesas y enseres, etc.

Tras la misa, el ayuntamiento ofrece un lunch a todos los participantes, entre los que se cuentan numerosos oriundos del valle que residen fuera del mismo. El acto central de la jornada festiva es la comida popular, que en 1988 congregó en torno a la mesa a 240 comensales de todos los pueblos de Odieta, con la única excepción de Ostitz. El ágape se realiza en el interior de la ermita, cubriéndose previamente el altar de ésta con un toldo de material plastificado. La base del menú es un calderete, preparado por un vecino de Erripa. Tras la comida sigue una larga sobremesa, amenizada por acordeón.

A media tarde, los asistentes a esta celebración bajan a Gaskue, donde se reparte una merienda a base de chistorra, panceta asada, pan y vino. Desde un improvisado kiosko, un conjunto musical se encarga de animar el fin de fiesta, prolongándose el baile hasta altas horas de la madrugada.

Durante la segunda edición del *Odietako Eguna* se tributó un emotivo homenaje a Ramona Beorlegui, la popular *chochera* que durante más de setenta años ha frecuentado la romería de San Urbano. Tras sendos discursos, en euskera y castellano, expresando la vinculación de la vendedora con la memoria colectiva del valle y de su romería, se le hizo entrega de diversos



Comensalidad vecinal en la romería. El grupo de Ziaurritz (1987).

obsequios, entre ellos una bandeja de cristal con la inscripción: «El Valle de Odieta le rinde homenaje a Ramona (porque se lo merece)».

## 5. ANALISIS Y CONCLUSIONES

Hasta aquí se han expuesto los datos obtenidos acerca de la festividad de San Urbano, mediante observación participante, entrevistas, estudio histórico documental y otras técnicas auxiliares. La fase ulterior del proceso investigador debe culminar interpretando lo observado. Sin embargo ambas fases no son compartimentos estancos. Al describir se han apuntado propuestas analíticas, que ahora se van a desarrollar, recurriéndose asimismo a nuevos datos cuando el discurso analítico así lo requiera.

Procederemos, en primer lugar, al análisis de cada uno de los aspectos formales de la romería y del santuario: prácticas devocionales, litúrgicas y curativas, aspectos lúdicos o de sociabilidad (conversación, baile, comensalidad) y ritualización del orden social implícito en algunos de ellos. Para concluir explicitando las estrategias simbólicas de la fiesta: expresión y reproducción de identidades colectivas, y su relación con las precitadas prácticas concretas. Previa o paralelamente, se explicitarán las hipótesis y conceptos que informan el análisis. Las conclusiones finales ofrecen una síntesis de los complejos niveles de significación inherentes al ritual festivo objeto de estudio.

### 5.1. Las prácticas concretas y sus significados

#### 5.1.1. *Devoción, liturgia y religiosidad popular*

Los lugares eclesiales actúan como centros de encuentro, de ordenamiento de la vida comunal<sup>141</sup>. La parroquia es el centro del espacio sagrado de la comunidad local, estructurada en tanto que unidad básica de fieles dirigida por la jerarquía eclesiástica. La ermita, lejos de este centro y situada en la periferia del territorio comunitario, es el polo alternativo del universo sagrado popular: representa una religiosidad no institucional ni jerarquizada, de perfiles mágico-supersticiosos, que suscita la desconfianza de la autoridad eclesiástica. Pero una vez al año, el día de su festividad, la ermita congrega a la comunidad, que acude a ella en romería. Lejos de su pueblo y de su ordenación jerárquica, eclesiástica y secular, el grupo entra en contacto directo con la presencia sacral, con el santo protector y sanador, accesible sin mediación del sacerdote, intermediario indispensable en la más compleja religiosidad litúrgica representada por el templo parroquial.

La religiosidad oficial reconducirá los aspectos populares del santuario instaurando un culto semejante al de la iglesia parroquial, canalizando así las expresiones devocionales espontáneas del lugar de culto popular hacia otras más formalizadas. La ermita desempeña el día de su festividad algunas funciones de la parroquia: misa, confesión, comunión... Esta actuación

141. Acerca de la relevancia de los lugares eclesiásticos, su tipología y funciones, véase el estudio de Jesús ARPAL: *La sociedad tradicional en el País Vasco (El estamento de los bidalgos en Guipúzcoa)*. L. Haranburu. San Sebastián, pp. 73-142.

formalizadora causará la progresiva pérdida de autonomía de los santuarios más relevantes, aunque ésta se conservará mejor en las pequeñas ermitas <sup>142</sup>.

La Iglesia parece haber renunciado a las expresiones populares de la religiosidad, y en particular a las prácticas terapéuticas que implican una relación sin intermediario entre creyente y ser sobrenatural, para especializarse en un mensaje teológico y en actos que dependen del sacerdote, intermediario jerárquico entre los hombres y lo sobrenatural <sup>143</sup>. La religión canónica prescinde de gestos mágicos, de creencias supersticiosas propias de la religiosidad popular, que escapan a su control institucional, o bien trata de reorientarlas mediante una adecuada acción pastoral <sup>144</sup>. También se promueven las prácticas litúrgicas y sacramentales, por definición formalizadas y públicas, en detrimento de los actos devocionales, relativamente informales y privados <sup>145</sup>. En definitiva, la religiosidad eclesial enfatiza el conjunto de doctrina y prácticas orientadas a la liberación de la culpa y a la obtención de gracia, en tanto que la religiosidad popular se estructura en torno a las necesidades del grupo (ciclo agrario) o del individuo (sanación).

En San Urbano, este proceso se halla prácticamente consumado. El santuario no goza de autonomía, dependiendo orgánicamente de la parroquia de Gaskue. Pero además, todas las expresiones devocionales y terapéuticas de la creencia en el poder intercesor de San Urbano están mediatizadas y expresadas a través de cauces religiosamente ortodoxos. Tan sólo la utilización de la imagen de San Urbano en el ámbito doméstico escapa a este proceso formalizador. Pero, precisamente por su escasa conexión con la ermita y su festividad queda fuera de nuestro objeto de análisis.

Los aspectos organizativos de la vida del santuario constituyen una clara expresión de esta intención formalizadora. La primacía jerárquica sobre la ermita de San Urbano corresponde al párroco de Gaskue, quien se encarga de gestionar su economía, formular los derechos y obligaciones del ermitaño, dirigir los oficios religiosos, etc. La parroquia se define como el lugar evidente y estable de encuadramiento eclesial, integrando en su estructura la efímera y más polisémica festividad del santuario. La reciente designación como capellán del titular de otras parroquias obedece a motivos circunstanciales. La actuación de éste, acorde con las orientaciones pastorales postconciliares, propicia las funciones sociales del santuario, utilizado como

142. Un análisis modélico de este proceso es el que efectúa, en una perspectiva diacrónica Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD: *La religion populaire en Provence Orientale au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Editions Beauchesne. Paris, 1980.

143. Cfr. RODRIGUEZ BECERRA, S.: «La curación milagrosa. Enseñanzas de los Exvotos de Andalucía», en *Ethnica*, núm. 18 (1982), p. 131. También PRAT, J.: «El Ex-voto. Un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña», en *Ethnica*, núm. 4 (1972), pp. 135-181. Asimismo REMY, J., SERVAIS, E. y HIERNAUX, J.: «Formes liturgiques et symboliques sociales», en *Social Compass*, XXII (1975/2), pp. 175-192.

144. Cfr. GARCIA GARCIA, J.L.: «El contexto de la religiosidad popular», en ALVAREZ SANTALO, C., BUXO, M.J. y RODRIGUEZ BECERRA, S. (coords.): *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Anthropos. Barcelona, 1989, pp. 19-29. La religiosidad popular es un sector de la vida religiosa relativamente y a veces opuesto a la jerarquía eclesiástica. Pero también las expresiones culturales litúrgicas pueden convertirse en populares, sobre todo cuando el transcurso del tiempo les ha añadido el marchamo de la tradición, por lo que el límite entre ambas es impreciso (Cfr. François-André ISAMBERT: *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1982, p. 14).

145. Acerca de la distinción entre ritual y devoción, véase STARK, R. y GLOCH, C.Y.: «Dimensiones de la adhesión religiosa», en VV.AA.: *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica. México, 1980, pp. 228-235.

equipamiento recreativo por asociaciones juveniles de inspiración confesional.

Una práctica religiosa institucionalizada es la novena, mediante la que la autoridad pastoral codifica en términos textuales, redactados por un clérigo y aprobados por la jerarquía diocesana, las expresiones de devoción popular así formalizadas de acuerdo a la ortodoxia<sup>146</sup>. La novena es una expresión de la religiosidad devocional, es decir de un tipo de comportamiento religioso no tradicional y que, por lo tanto, no forma parte del universo simbólico del grupo social considerado, sino que es privativo de algunos de los miembros de la colectividad. No obstante, se trata de una devoción popularizada, en cuanto ha sido difundida y propagada en el seno de aquélla. Es de carácter eminentemente utilitario e individualista<sup>147</sup>. En definitiva, toda novena y en concreto ésta de San Urbano, es una fórmula estandarizada por su contenido, ritual en cuanto se dirige a la divinidad y al propio tiempo un credo explícitamente expresado en su «oración para todos los días»<sup>148</sup>. Individual por su práctica, pero social en cuanto formalizada ya que su discurso está canónicamente definido por la Iglesia<sup>149</sup>.

La concesión de cuarenta días de indulgencia por cada uno de novena a quien realice ésta, reforzará su utilización como instrumento de eficacia incontestable para garantizar la benevolencia de San Urbano<sup>150</sup>. La novena se desvincula de los aspectos devocionales del propio santuario, en cuanto que su eficacia ritual no implica una práctica presencial en el mismo, sino ante una imagen cualquiera de San Urbano, e incluso esto «si pudiere ser».

El devoto se dirige al santo suplicando su intercesión para que Dios le otorgue determinados favores. Todos ellos se reducen a la óptima inserción del devoto en la estructura eclesial. Además, el novenario utiliza la figura de San Urbano para legitimar la disposición de «que no pudieran venderse las heredades de la Iglesia», suplicándole «la gracia de guardar y cumplir lo que en esta parte me toca»<sup>151</sup>. Situada en su contexto original, esta frase alude a la presunta prohibición dictada por Urbano de que las donaciones efectuadas a la Iglesia por los fieles fuesen vendidas para socorrer a los menesterosos,

146. Cfr. PIÑUEL Y RAIGADA, J.L.: «Un análisis de contenido de devociones populares», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 3 (1978), pp. 135-169. Mediante el texto de la novena, la autoridad pastoral vigila y encauza la devoción popular, de modo que siempre concuerde con el Dogma y con el magisterio eclesiástico. Una vez institucionalizado, el texto de la novena se convierte en instrumento eficaz para garantizar la benevolencia del santo, y la devoción popular dejará de expresarse en adelante por otros medios.

147. Pedro CASTON BOYER propone una tipología de expresiones religiosas en «La religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica», en VV.ÁA.: *La religión en Andalucía (Aproximación a la religiosidad popular)*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985, pp. 97-129.

148. *Devoto Novenario...*, op. cit., pp. 6-7.

149. El novenario de San Urbano de Gaskue corresponde al tipo ideal de oración formulado por Marcel MAUSS: «La oración», en *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barral Editores. Barcelona, 1970, pp. 93-142.

150. La indulgencia implica la remisión de la pena temporal imputable a los pecados. Acerca de la concesión del beneficio de indulgencia a santuarios véase MARINO FERRO, X.R.: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Ediciones Xerais de Galicia. Madrid, 1987, pp. 144-146.

151. *Devoto novenario...*, op. cit., p. 10. La prohibición dictada por Urbano en CROISSET, J., op. cit., p. 615.

debiendo emplearse tan sólo sus rentas para subvenir a las necesidades del clero y de los pobres. Pero adquiere un significado muy diferente en el contexto jurídico-político de la edición del Novenario, fechado en 1884. Durante este período finisecular continúa la desamortización de bienes eclesiásticos, si bien ralentizada a partir de los primeros años de la Restauración<sup>152</sup>. Ninguno de sus epígrafes, salvo los «Gozos» finales a modo de corolario de la novena propiamente dicha, cita la intercesión terapéutica de San Urbano, enfatizando en cambio la incardinación de los propósitos individuales en los de la Iglesia.

El novenario, al igual que otras expresiones rituales de la religiosidad popular, es una instancia de integración social. Pero, como la propia religión de la que forma parte, puede reflejar las tensiones de la integración y del conflicto social. Clara Gallini ha evidenciado cómo los novenarios colectivos de Cerdeña implican la creación efímera y recurrente de un antimundo, caracterizado por la alteridad y la transgresión de los valores de la vida cotidiana, por quienes lo realizan cohabitando en las dependencias del propio santuario<sup>153</sup>. Algo de esto hubo en novenarios de santuarios de nuestro ámbito cultural, sin que alcanzasen el nivel de significación de sus homólogos sardos, pero la ermita de San Urbano no ha sido escenario de este tipo de prácticas.

No obstante, tanto el novenario como otras expresiones religiosas institucionalizadas (veneración de las reliquias), carecen de apoyo manifiesto por parte de la autoridad pastoral. Esta subraya las prácticas litúrgicas y sacramentales de la festividad: misas celebradas y encargadas, confesión, comunión... El novenario, práctica religiosa individual, vehicula una institucionalización débil, más netamente expresada por la liturgia colectiva.

Mediante la asistencia a alguna de las misas sucesivas, así como a la confesión y comunión sacramentales, se estructura una recuperación para el culto oficial de las motivaciones encuadradas en la religiosidad popular, en los móviles que conducen hasta la ermita de San Urbano a muchos romeros<sup>154</sup>. Sin embargo, la forma específica de contacto con lo sagrado en esta romería no es la participación litúrgica, sino el contacto directo besando el relicario de San Urbano<sup>155</sup>. De nuevo la inserción de esta práctica individual en un acto litúrgico, al final de la misa, expresa la institucionalización de los aspectos taumatúrgicos.

Otra forma de invocar el poder curativo de lo sagrado es el canto de la «Letrilla a San Urbano», interpretado por los romeros durante la celebración

152. Cfr. MUTILOA POZA, J.M.: *La desamortización eclesiástica en Navarra*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1972, pp. 553-561.

153. Cfr. GALLINI, Cl.: *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Ed. Laterza, Bari, 1971. Transgresión controlada, puesto que las normas sexuales, por ejemplo, permanecen intactas. Pero ritmos temporales, intercambio, roles femeninos y alimentación experimentan el impacto de este tiempo de efervescencia. La intensa convivencia materializa la cohesión de la comunidad local como grupo de pertenencia, actuando como un bastión de resistencia a la pérdida de identidad cultural del grupo que implica la modernización.

154. Véase el análisis efectuado a este respecto, para las romerías portuguesas, por Pierre SANCHIS: *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1983, pp. 98-108.

155. Resulta de interés al respecto la consulta del ya citado trabajo de Xosé Ramón MARINO FERRO: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, pp. 169-190 y 219-258.



Besando la reliquia de San Urbano, tras la misa (1983).

de la misa. En todo caso, el texto de las estrofas de esta *Letrilla*, redactado en 1955 y perteneciente a una época más reciente que los *Gozos* y el *Novenario*, remite a la religiosidad tradicional, evocando la leyenda piadosa de la aparición de San Urbano. Asimismo a la religiosidad devocional, por su utilitaria invocación a San Urbano en tanto que sanador. Inscrito en un acto litúrgico oficial como la misa, el canto de la *Letrilla* es muy ajeno a la frialdad, jerarquización e individualismo característicos de un acto litúrgico oficial. Evidentemente, responde a una orientación pastoral muy ajena a la que inspiró las prácticas devocionales, de origen finisecular, anteriormente descritas.

El ofrecimiento de misas, generalmente por la intención de los difuntos o bien de la propia salvación y curación, implica una capitalización a largo plazo, una previsión ajena a la mentalidad popular. Este indicador expresa también la recuperación de las romerías por parte de las instancias organizativas de la Iglesia. Actualmente, la recaudación de las misas encargadas en esta ermita se entrega en el Arzobispado, para ser celebradas por Colecturía Diocesana. De esta forma, su virtual eficacia se desvincula del santuario de Gaskue, donde anteriormente eran oficiadas.

Las visitas rituales a San Urbano, es decir las procesiones de rogativas del 15 y 24 de mayo, constituyen un exponente adicional del esfuerzo eclesiástico institucional por encuadrar las experiencias de religiosidad tradicional expresadas en torno al santuario. La comitiva procesional, presidida por las cruces parroquiales de los pueblos e integrada por las feligresías disciplinadas por sus respectivos curas, expresa el desiderátum de inscribir la romería

entre las manifestaciones ceremoniales habituales en la vida parroquial. De esta forma se integrarían las motivaciones individuales del romeraje terapéutico, de raíz irracional o pánica, en la religión institucional <sup>156</sup>. La concesión de indulgencia plenaria persigue una finalidad de institucionalizar a un nivel superior al parroquial, exhortando a visitar el santuario para rogar por «la concordia de los Príncipes Cristianos, extirpación de las herejías, conversión de los pecadores y exaltación de la Santa Madre Iglesia» <sup>157</sup>.

Esta comitiva procesional asume un carácter ceremonial, formal e institucionalizado. A través del énfasis puesto en el lugar preeminente asignado a las autoridades locales y parroquiales, las procesiones romeras sancionaban el orden social, legitimando la jerarquización de la comunidad local. Las procesiones aldeanas son imágenes de la unidad social de la comunidad de vecinos, y de la forma en la que ésta contempla su propia estratificación <sup>158</sup>.

Sin embargo, el romeraje terapéutico ha resistido mejor el impacto de las corrientes secularizadoras que algunas prácticas institucionales. Las procesiones desaparecieron durante las primeras fases de la industrialización de Navarra, y la concesión de indulgencias es un factor de escaso peso entre las motivaciones de la actual concurrencia. En líneas generales la secularización, y el acentuado cambio social experimentado por la sociedad navarra a partir de la década de los sesenta, se traducen en una regresión de las prácticas y creencias propias de la religiosidad popular: desaparecen las rogativas y pierde plausibilidad el poder curativo atribuido a la intercesión de San Urbano. Retroceden en menor medida las prácticas litúrgicas y sacramentales de la religión canónica, puesto que la mayoría de los actuales romeros asisten a misa y, muchos de ellos, confiesan y comulgan. Se incrementan paralelamente las motivaciones netamente profanas, como la comensalidad, y el propio sentido lúdico de la romería como día de campo en torno al santuario <sup>159</sup>. Expresiones siempre presentes, pero no disociadas antaño de los actos y motivaciones religiosas, siendo compartidas en una u otra medida por el conjunto de los romeros <sup>160</sup>.

156. Formula esta hipótesis, verificable en el caso que nos ocupa, Alphonse DUPRONT: «Antropología del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio», en VV.AA.: *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Antico Régime*. Guida Editori. Napoli, 1976, pp. 361 y ss.

157. *Devoto Novenario...*, op. cit., p. 3. La indulgencia plenaria, vinculada habitualmente a peregrinaciones excepcionales, como las jacobeanas, no es frecuente en las romerías y visitas a santuarios. Sin duda la condición de Pontífice de la advocación titular de la ermita de Gaskue ha desempeñado un papel determinante en el caso que nos ocupa.

158. Cfr. CHRISTIAN, W.A.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Tecnos. Madrid, 1978, p. 93. Sin embargo, el orden de posiciones no refleja necesariamente la pirámide jerárquica, la estructura social o la división del trabajo, sino que corresponde a un orden simbólico, expresión de una jerarquía semántica no sometida a las diferencias estructurales que el propio ritual condensa en aras de la expresión de la identidad comunal, que oblitera toda otra diferencia. El orden ritual subraya el ideal de unidad vital, al que debe supeditarse toda autoridad política para obtener su legitimación. Así se desprende del análisis de Ricardo SANMARTÍN: «Fiestas y liturgia: procesión, historia e identidad», en VV.AA.: *Fiestas y liturgia. Actas de Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Universidad Complutense. Madrid, 1988, pp. 153-167. La imposibilidad de obtener datos más precisos sobre las desaparecidas procesiones de Odieta, tan sólo accesibles en profundidad mediante observación participante, no permiten efectuar un análisis en esta sugerente línea.

159. La informante Gregoria Iraizoz subraya este cambio: «La romería era antes mucho más religiosa que ahora. Ahora se va a comer y beber bien». También Mónica Cía: «A San Urbano antes iban los devotos, y ahora se va de juerga».

160. Así lo constata Modesto Arce: «La gente sube a divertirse, aunque también hay devoción. Antes venían los enfermos de reuma, pero también otros a pasar el día». Sin

### 5.1.2. *Baile, violencia y conversación*

En la sociedad tradicional, las únicas ocasiones de encuentro y contacto durante el año entre jóvenes de ambos sexos eran los bailes dominicales, las fiestas del ciclo agrario y, por lo que respecta a los de aldeas diferentes, las romerías. El baile vehiculaba estos contactos. Se bailaba de camino a la ermita, en torno a ésta y al regreso, ya en el pueblo. Así era el menos en la Montaña Húmeda, puesto que las romerías del resto de Navarra se limitaban a los oficios religiosos y al almuerzo posterior, prácticas extensivas al conjunto de los romeros sin distinción de edad o estado.

El papel desempeñado por la variable festiva del baile en el estilo festivo de San Urbano nuevamente subraya el carácter liminal de esta romería. San Urbano de Gaskue marca el límite meridional de las romerías navarras donde el baile en el espacio festivo desempeña un papel sustantivo. Aquí acudían, por pequeños grupos, cuadrillas de jóvenes con su acordeón, procedentes de Baztan, Anue con Lantz, Esteribar (norte), Larraun, Ultzama, etc., en cuyas grandes romerías existe análoga expresión lúdica. Pero también vecinos de pueblos donde la romería supone ante todo un desplazamiento colectivo, del conjunto de la comunidad local en ordenada comitiva procesional, sin concesiones a la danza social: Xulapain/Juslapeña, Gulina, Arakil, Imotz, Ezkabarte, Esteribar (sur), Zilbeti, etc. Rasgos de ambos estilos festivos coexisten en la romería de San Urbano, cuya nota característica sería la de equilibrio y síntesis de prácticas festivas.

En su empeño por erradicar esta expresión de contacto intersexual, la autoridad eclesiástica se apoyó en la fuerza pública, coincidiendo así la voluntad de control sobre el mundo rural vasco por parte de la administración franquista con el propósito de imponer disciplina moral por parte de la institución eclesiástica. Esta situación, lejos de ser privativa de Euskal Herria, se produjo también en otros ámbitos con regímenes similares<sup>161</sup>. Sin embargo, el proceso se remonta a etapas históricas pretéritas. A los siglos XVI-XVIII, cuando la Iglesia postridentina trata de imponer la religión canónica y la doctrina, lo que la lleva a recelar de los aspectos lúdicos de la fiesta, sospechosos de fomentar la sociabilidad interhumana o la relación del hombre con el mundo, en detrimento de su relación con Dios. Por lo que respecta al baile en concreto, y en palabras de Abel Poitrineau, tal «ocasión de distender la relación entre sexos, es particularmente equívoca a los ojos de un clero que practica un terrorismo sexual riguroso»<sup>162</sup>. Serge Bonnet ha evidenciado las consecuencias de esta actitud, que convirtió en oposición la intrínseca dualidad de los aspectos profanos y religiosos de la romería. El clero, como en el caso de Saint-Rouin, ha contribuido a fomentar aquellas manifestaciones de piedad colectiva, tratando en cambio de abolir y suprimir los comportamientos lúdicos como el baile<sup>163</sup>.

embargo, en la sociedad tradicional tampoco existía una uniformidad valorativa. A decir de Vicente Urdaniz: «No se oía más de una misa, porque ya en aquel tiempo había quien no oía misa a menudo». Según Celestino Goicoechea: «San Urbano era un día de juerga. La mitad de la gente acudía a misa, pero los demás no».

161. El episcopado portugués emprendió análoga cruzada contra las fiestas populares durante la dictadura salazarista (Cfr. Pierre SANCHIS, op. cit., pp. 183-214).

162. POITRINEAU, A.: «Les fêtes traditionnelles: protocole et surveillance», en *La Fête, cette hantise!*, dossier en *Autrement*, núm. 7 (novembre 1976), p. 182.

163. BONNET, S., op. cit., pp. 87-94.

Habiendo perdido su función social, ante la intensa transformación de estilos de vida y hábitos culturales, el baile subsiste en el propio escenario festivo sobre todo en su versión «al suelto» como una teatralización coreográfica, evocadora de las romerías tradicionales de otrora. Un espectáculo ofrecido por unos pocos al cual la mayor parte de los romeros asiste sin participar. Este cambio de función permite la intervención de personas maduras en el baile, persuadidas de que ellas bailan mejor que los jóvenes. Goza de mayor aceptación el baile en el pueblo, pero su función es un pálido reflejo del climax de antaño. Para la gran mayoría de los actuales romeros, la danza es un espectáculo a cargo de un grupo folklórico, al cual se asiste sin participar.

A diferencia de otras muchas romerías, la de San Urbano no ha sido escenario, al menos en el próximo pasado, de manifestaciones de violencia<sup>164</sup>. Aquí no hubo peleas entre mozos de diferentes aldeas, desencadenadas por rivalidades amorosas, que se catalizan en torno al baile y estimuladas por la ingestión de alcohol. Es preciso retrotraerse al siglo XIX para constatar al menos un caso relevante de esta transgresión de las reglas de la sociabilidad cotidiana. Aunque el caso descrito aparezca en primera instancia como una discusión privada, tanto por sus consecuencias como por su plausible motivación de fondo, se trata de la actualización de antagonismos intercomunitarios. La unidad interior de la comunidad alcanza su climax en una refriega con «los otros», al propio tiempo que mediante esta oposición dialéctica trasciende su autarquía. El catalizador es el prestigio de los jóvenes ante las mujeres, aspecto estratégico ya que concierne a la función de reproducción social de las comunidades concernidas<sup>165</sup>.

Otra expresión de sociabilidad, ésta extensiva al conjunto de los romeros es la de la animada charla que establece vínculos de comunicación entre quienes se reencuentran en el espacio festivo. Aquí contactan periódicamente gentes de diferentes pueblos del ámbito romero, bien entre sí o con quienes emigraron hacia los núcleos industriales. Para los más asiduos y antiguos romeros, este hecho asume un valor añadido por la propia vivencia festiva compartida periódicamente. Más que de una relación interpersonal espontánea, la establecida entre ellos se trata de una especie de núcleo amical en el seno de la más indiferenciada masa de circunstanciales asistentes.

Estas conversaciones no tienen otro objeto que el de gozar de la relación interpersonal, al margen de cualquier propósito concreto. De acuerdo con el análisis de Georg Simmel: «En la pura conversación sociable el contenido del discurso no es más que el soporte indispensable de los alicientes que el

164. De acuerdo con la sugestiva hipótesis de René GIRARD, la sociedad trata de evitar la recaída en la violencia endémica y fundamental que forma parte de ella, efectuando una descarga recurrente mediante su ejercicio ritualizado en ceremonias, sacrificios y fiestas (Cfr. GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona, 1983, pp. 97-134).

165. Expresa esta idea Carmelo LISON TOLOSANA: *Antropología cultural de Galicia*. Akal Editor. Madrid, 1980, pp. 69-77. Estas peleas interlocales no siempre obedecen a este prurito de mantenimiento del prestigio masculino. Aunque con menor frecuencia, en ocasiones responden a tensiones interlocales derivadas directamente del aprovechamiento de los comunales. Yo mismo he presenciado una pelea de este tipo, entablada en la romería de San Roque de Koltza en 1987, enfrentamiento masivo en el que participaron vecinos de Arcentales y Balmaseda, en las Encartaciones de Bizkaia.

intercambio de la palabra despliega como tal»<sup>166</sup>. Aunque esta inmanencia de la comunicación interpersonal se trasciende por el potencial simbolizante de la lengua utilizada, como analizaremos en el epígrafe correspondiente.

### 5.1.3. *La comensalidad: del grupo doméstico a la comunidad vecinal*

La comensalidad actúa como un factor adicional que activa diferentes niveles de interacción e identidad social, de acuerdo con el potencial socializador de la comida en común<sup>167</sup>. A diferencia de otras romerías, donde familias y comunidades locales preservan su ubicación privativa, los niveles de sociabilidad expresados por la ubicación de los diferentes grupos comensalísticos en el espacio festivo evidencian la plurisemia que el acto de comer en común expresa en San Urbano.

Cada uno de los grupos domésticos de Gaskue afirma su unidad y especificidad mediante el ritual de acogimiento-hospitalidad de los miembros de su familia extensa en el ámbito de la propia casa, al margen del escenario romero. La única excepción la constituyen los vecinos de Gaskue que atienden el bar, colectivo de animación para el que la función comensalística propia es accesoria. En Gaskue, familia nuclear y familia extensa se reencuentran en el ámbito doméstico de origen, la casa troncal, asegurando la continuidad de sus vínculos sociales. La fiesta familiar, con invitados de casas de otras comunidades locales, permite reactivar periódicamente la relación intercomunitaria. Los vínculos de parentesco se imbrican con la constricción espacial, característica de las relaciones de vecindad. Estos vínculos de hospitalidad tradicional eran recíprocos, asistiendo los vecinos de Gaskue a su vez a las fiestas de los pueblos donde residen sus parientes.

Pero, aunque este acto se celebre en privado, existe una viva conciencia de su carácter común para el conjunto de la comunidad local y de los romeros. La fiesta del grupo familiar se inscribe en un referente festivo compartido por la más inclusiva comunidad local. Si los parientes declinaban la invitación a la romería, este hecho se interpretaba como un menosprecio no sólo de la casa anfitriona, sino de todo el pueblo.

La variable característica de los grupos de adultos es su condición de unidad familiar o amical. El ritual comensalístico activa los vínculos de parentesco, distendidos en muchos casos por la residencia de numerosos comensales en el Area Metropolitana de Pamplona/Iruñea, adonde emigraron desde sus pueblos de origen. Factores como la común escolarización, propia de las concentraciones escolares, y los estilos de vida características del colectivo juvenil, imprimen a los actuales grupos comensalísticos de jóvenes un carácter netamente supralocal, pero limitado básicamente al

166. SIMMEL, G.: «La sociabilité. Exemple de sociologie pure et formale», en *Sociologie et épistémologie*. Presses Universitaires de France. Paris, 1981, p. 131.

167. Enfatiza esta función Georg SIMMEL: «Sociología de la comida», en *El individuo y su libertad. Ensayo de crítica de la cultura*. Península. Barcelona, 1986, pp. 263-270. Efectúo sendos análisis del síndrome comensalístico festivo, si bien circunscritos a ámbitos socioculturales concretos, en mis precitados trabajos «Comensalidad y fiesta...» y «Caridades, cofradías y fiestas...». Para un estudio específico de la comida y comensalidad romeras, véase el artículo de James W. y Renate L. FERNANDEZ: «El escenario de la romería asturiana», en *Expresiones actuales de la cultura del pueblo (Anales de Moral Social y Económica, vol. XLI)*, pp. 231-261. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976, pp. 145-147.



Comensalidad familiar en San Urbano (1987).



Comensalidad juvenil: cordero asado, compartido por jóvenes de Odieta y Xulapain/Juslapaña (1983).

propio ámbito municipal y sus inmediaciones <sup>168</sup>. Este tipo de acompañamiento es más frecuente entre los jóvenes de Xulapain/Juslapeña.

La mesa común del vecindario de Ziaurritz, o del de Erripa, con viand as compartidas, es un acto comensalístico extrafamiliar que expresa la solidaridad de la comunidad local en su conjunto, ratificando los vínculos de vecindad y la singularidad local <sup>169</sup>.

Cada cuadrilla, familia o localidad preserva su localización diferenciada en el escenario festivo, reforzando de esta forma su propia singularidad. Sin embargo, y dado que a San Urbano no peregrinan colectivamente los pueblos, se produce la imbricación interlocal de los grupos comensalísticos, sin que exista la preservación consuetudinaria de un espacio privativo para cada pueblo, como en otras muchas romerías de ámbito comarcal.

Pero la comensalidad actúa también como factor integrador global de los romeros. Al margen de sus diferentes extracciones familiares y locales, todos ellos comparten el espacio en el que comen, la fuente de la que beben, y los motivos que los reúnen en torno a San Urbano también son comunes. Estos referentes permiten ensamblar el *nosotros* restringido de los pequeños grupos comensalísticos en el *todos* de la fiesta y del marco ceremonial colectivos.

No siempre la comensalidad romera ha ejercido esta función de integración comunitaria, por encima de las desigualdades sociales. Tanto la comida de la víspera, conjunta para autoridades y clero, como los sendos ágapes de la corporación municipal y de los sacerdotes eran instrumentos de reafirmación y legitimación de los poderes locales, de la jerarquización y segmentación social de la comunidad. El cambio social y político ha imprimido un talante más igualitarista al acto comensalístico. Las comidas de munícipes y de sacerdotes han desaparecido y el alcalde de Odieta se sienta, como un vecino más, a la mesa de Ziaurritz o de su respectivo pueblo <sup>170</sup>.

## 5.2. La reproducción de identidades colectivas como estrategia simbólica

Una de las funciones de todo ritual festivo es la de expresar el desiderátum de integración e identidad colectiva de la comunidad que lo celebra, reproduciendo simbólicamente ésta. La fiesta tradicional ritualiza el particularismo, actualiza el sentido de formar parte de una comunidad, la identidad colectiva de ésta. Como ya apuntó Durkheim: «... los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo se reafirma periódicamente... Hombres que se sienten unidos, en parte por lazos de sangre, pero aún más por una comunidad de intereses y tradiciones, se reúnen y adquieren conciencia de su unidad moral» <sup>171</sup>.

168. Así, por ejemplo, en mi muestra de grupos comensalísticos hay una cuadrilla mixta de jóvenes de Nuin y Ollakarizketa (Xulapain/Juslapeña), Gelbentzu (Odieta) y Pamplona/Iruñea. Otra de Lizaso (Ultzama), Odieta y Pamplona/Iruñea, Una tercera, también mixta, integrada por personas de 25 a 30 años, con niños, de Beltzuntze, Beorburu y Usi (Xulapain/Juslapeña), Hiriberri (Arakil) y Pamplona/Iruñea.

169. Acerca de la comensalidad vecinal, véase lo que dice Carmelo LISON TOLOSA-NA, en *Antropología social...*, op. cit., pp. 166-167.

170. Esta circunstancia se produjo, al menos, durante la romería de 1987.

171. DURKHEIM, E.: *Las formas elementales...*, op. cit., p. 360. En palabras de Isidoro MORENO: «La fiesta anual reafirma simbólicamente la existencia de la comunidad como universo sociocultural con entidad propia y diferenciada». (*Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Biblioteca de Cultura Andaluza. Sevilla, 1985, p. 95).

El propio referente simbólico o advocación patronal objeto de celebración festiva cataliza estos esquemas identitarios. Como ha evidenciado José Antonio Jáuregui, explicitando una intuición durkheimiana, tal signo emblemático o tótem «es objeto de un culto ferviente de parte de los miembros de un grupo étnico, no por sus propiedades intrínsecas, no por sus méritos o cualidades personales, sino simplemente por encarnar simbólicamente al grupo étnico que lo venera»<sup>172</sup>. Este signo emblemático, prosigue Jáuregui, preside las ceremonias y ritos públicos y, además de servir de elemento de autoidentificación de un grupo social o *tribu*, sirve para diferenciarlo de otros, así como para preservar tal conciencia a través del transcurso del tiempo. Además de un objeto o persona, puede desempeñar estas funciones una advocación patronal, dimensión ésta asumible incluso por los miembros agnósticos del grupo<sup>173</sup>.

William A. Christian coincide con esta conceptualización del patronazgo sobrenatural en cuanto símbolo de un determinado nivel de identidad. Las advocaciones patronales de determinados santuarios «parecen ajustarse muy bien a ciertos niveles de identidad; en definitiva parece que se utilizarán como símbolos de esa identidad»<sup>174</sup>.

En el caso que aquí consideramos, el referente simbólico de las identidades colectivas de su ámbito festivo-devocional es el santo titular de la ermita. El significado de San Urbano desborda el plano de lo estrictamente religioso, como lo ponen de manifiesto las jotas precitadas<sup>175</sup>, para actuar como catalizador de la integración simbólica de todos los romeros y de sus respectivos grupos locales. Esto posibilita la extensión del sentimiento de pertenencia a indiferentes o agnósticos con respecto a la ortodoxia católica. Y esta función identitaria actúa al margen o paralelamente a sus funciones específicamente terapéuticas o intercesoras. La colectividad celebra su unidad festejando al símbolo sagrado que la representa, que actúa como nexo común<sup>176</sup>. La participación en la fiesta, expresa, ante todo, la adhesión a una determinada identidad colectiva.

El ámbito local es el nivel elemental de expresión de identidad colectiva, a través de una gradación que comprende espacios cada vez más inclusivos: pueblo, municipio, comarca, región y/o nación. Toda fiesta supralocal imbrica esta superposición de identidades, de perfiles y límites difusos entre sí. San Urbano es una festividad compleja, con diferentes niveles de participación a partir de la variable territorio, y reactiva cada uno de estos polisémicos *nosotros* residenciales. Incluso el de aquellos romeros urbanos, residentes fuera del ámbito, que participando en el ritual festivo se identifican con sus comunidades de origen<sup>177</sup>. El análisis particularizado de estos niveles de identidad e identifi-

172. JÁUREGUI, J.A.: *Las reglas del juego. Las tribus*. Espasa-Calpe. Madrid, 1977, pp. 190 y ss.

173. *Ibidem*, pp. 267-270. Este autor cita a San Fermín como paradigma totémico navarro.

174. CHRISTIAN, W.A.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Tecnos Madrid, 1978, p. 125.

175. En el epígrafe 2.3.1.

176. Cfr. MORENO, I.: «Religiosité populaire andalouse et catholicisme», en *Social Compass*, XXXIII/4, 1986, pp. 446-452.

177. Isidoro MORENO subraya esta complejidad expresiva de las fiestas supralocales, que conjugan diversas dimensiones y niveles de identidad: «Las romerías y otros rituales similares reproducen de hecho las identidades comunitarias e incluso supracomunitarias cuando participan de forma organizada personas que pertenecen a varias entidades sociales...

cación corresponden a los epígrafes que siguen, y las deducciones por comparación entre los mismos se recogerán en las conclusiones finales <sup>178</sup>.

### 5.2.1. *Romería e identidades locales: Gaskue y Odieta*

La ermita de San Urbano se halla emplazada en la zona liminal del propio pueblo de Gaskue, a escasos metros de la muga con Ziaurritz y cerca de la de Usi (Xulapain/Juslapeña). Tal ubicación corresponde a esa gravitación hacia los límites, propia de las culturas pastoriles, que William A. Christian constata en todo el ámbito estatal, y que subraya la idea del patronazgo, que se pretende exclusivo. La aparición a un pastor de la propia comunidad local en su límite territorial legitima éste <sup>179</sup>. La leyenda fundacional de San Urbano de Gaskue corresponde a este modelo. En tal leyenda, el espacio es uno de los rasgos semióticos más marcados. El espacio inmediato a la ermita de San Urbano es liminal, de confín. La implantación del símbolo sagrado y posterior del santuario instaura un hito, un *mugarri*, sancionando la pertenencia del espacio ritual al concejo de Gaskue. Los límites, quizás cuestionados en su día, se hallan definitivamente cristalizados, ya que ninguna población vecina pone en cuestión la adscripción del espacio ritual de de San Urbano al ámbito territorial y comunitario de Gaskue.

En la propia romería estaría presente la reactivación del mito de límites. El desplazamiento procesional del vecindario de Gaskue, reafirmando la pertenencia del lugar y del santuario a su comunidad local, corroboraría sus derechos a un patronazgo preferente, ya que no exclusivo, escenificando además la corporatividad social del pueblo en tanto que conjunto armónico y estructurado. Pero, salvo el efímero período de una década, Gaskue no ha efectuado acto alguno que pudiera interpretarse como una toma de posesión privativa. San Urbano no ha catalizado las tensiones interlocales, la dialéctica entre comunidades vecinas que su inmediatez a los límites con otros pueblos podría haber desencadenado, expresados mediante algún ritual de límites <sup>180</sup>.

Por el contrario, la rogativa de vísperas, común al conjunto del valle de Odieta, neutraliza esa potencial pretensión. Los pueblos de Odieta se identifi-

la participación en las manifestaciones festivas expresa más bien la adhesión a una identidad colectiva que a un acto religioso, aunque las dos dimensiones no sean incompatibles y puedan yuxtaponerse» (art. cit., pp. 451-452).

178. Este propósito es un reto novedoso en el estudio de los rituales festivos. Se ha enunciado el planteamiento de los mismos en cuanto ejercen una función expresiva y reproductora de las identidades colectivas, aplicándose el mismo a diversos tipos de fiestas, pero apenas ha sido utilizado en el análisis de romerías. El trabajo más específico al respecto, publicado cuando ésta ya se encontraba en imprenta, es el de Alejandro CASADO ALCALDE, Francisco CHECA OLMOS y Antonio GARCIA GONZALEZ: «Reproducción de identidades en la romería de valle de Zalabí (Granada)», en VV.AA.: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 112-127.

179. Cfr. CHRISTIAN, W.A., op. cit., pp. 96-99. También Honorio M. VELASCO: «Las leyendas de hallazgos y apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en VV.AA.: *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 402-405.

180. Acerca de esta expresión festiva del ritual de límites, de la que me ocupó extensamente en mi Tesis Doctoral, puede verse una primera aproximación en mi artículo: «Espacio y fiesta en el País Vasco», en *Lurralde. Investigación y Espacio*, núm. 5 (1982), pp. 191-118. También en «Fiestas y rituales intermunicipales en el País Vasco», art. cit.

caban ritualmente como partes de una *communitas* supralocal: cruzando sus respectivas cruces parroquiales, sentándose sus autoridades concejiles juntas en la iglesia y luego en el comedor del santuario, presididos todos por la corporación municipal, actos todos que denotan la gran identificación del valle con esta romería. Ejerciendo, en definitiva, una *pressura* colectiva en su propia fecha y singularizándose temporal y organizativamente de la afluencia romera del 25 de mayo, procedente del más amplio territorio de gracia de San Urbano. Estos actos tenían un significado de integración ritual supralocal-municipal <sup>181</sup>.

Esta rogativa de vísperas, ya desaparecida, ha sido reemplazada en cierta forma por el actual *Odietako Eguna*. Existe una cierta homología funcional, subrayada por el hecho de que romería y día del valle se celebran en torno a la ermita de San Urbano. Ambos constituyen expresiones de una estrategia generadora de identidad comunitaria, pero aquí se agotan sus similitudes. Porque, en tanto que la romería es un ritual festivo estructurado en torno a la advocación de San Urbano, la celebración del día es una festividad profana cuyo referente es un entorno territorial, el valle, más reducido que el ámbito de gracia del santuario. El *Odietako Eguna* capitaliza el potencial de la romería y de su escenario para suscitar la imagen de identidad supralocal, el poder de todo espacio significativo y en particular de un santuario para fundamentar la ilusión de estabilidad inherente a la idea de identidad colectiva <sup>182</sup>.

Pero esta celebración no es una variable independiente, ya que entre la misma y la romería se ha establecido una relación dialéctica. El *Odietako Eguna* ha contribuido a configurar una identidad supralocal operativa, que se manifiesta en la organización de la romería de San Urbano. Tanto el bar como el baile, elementos fundamentales del aspecto lúdico de aquélla, se han sustraído a sus respectivas localidades de origen para asumir un carácter más integrador del conjunto del valle.

La procesión del día de la festividad enfatiza, en cierta medida, esta preeminencia del valle de Odieta. Ahora son los romeros de muy distinta procedencia quienes se integran en la comitiva, en la que la corporación del valle ocupa lugar preferente. Pero es la cruz procesional de la propia ermita, emergiendo sobre todas las cabezas, quien se convierte en referente unívoco para todo el colectivo de romeros, estructurado por una unidad de móviles sin distinción de origen geográfico. Este indicador remite al significado supralocal, pero haremos un previo inciso para considerar otra estrategia de identificación en torno a la romería.

### 5.2.2. *Ritual festivo, tradición e integración de los ausentes*

En tanto que santuario enclavado en un espacio natural, San Urbano se beneficia tanto de sus propias características arquitectónicas y rituales como del valor simbólico del paisaje, de su entorno. Su frecuentación se ve favorecida por esta circunstancia ecológica. Pero además, en cuanto edificio significativo y

181. La función integradora supralocal de esta expresión ritual es puesta de manifiesto por Carmelo LISON TOLOSANA: «Aspectos del pathos y ethos de la comunidad rural», en *Expresiones actuales...*, op. cit., pp. 29-36.

182. Cfr. HALBWACHS, M.: *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France. Paris, 1950, pp. 165.

anclado en tal entorno, se convierte en punto de referencia y símbolo de identidad para quienes han emigrado y hacen de su romeraje a este espacio cualificado de la ermita de Gaskue un reencuentro con la propia identidad <sup>183</sup>. El ritual festivo anual asume un carácter memorial, reactivando recuerdos de la memoria colectiva del grupo fundamentados en su pasado.

La constitución de una memoria colectiva es un elemento indispensable de la producción de identidad comunitaria <sup>184</sup>. El espacio religioso, como indicó Maurice Halbwachs, se presta a este papel de soporte identitario. La memoria colectiva de la comunidad se apoya en el espacio cualificado del santuario y su entorno. La estabilidad y permanencia características de aquél fundamentan la pretensión de fidelidad a las raíces, a lo tradicional, implícita en la idea de identidad colectiva <sup>185</sup>. Uno de los procesos de actualización del pasado de una colectividad es precisamente la ceremonia o ritual, cuya simbología estandarizada pone de manifiesto tal propósito, haciéndolo comunicable y operativo. La festividad del santuario suscita la identificación intragrupal en torno a unos rasgos culturales compartidos, expresados y reproducidos ritualmente.

Para los oriundos de la zona que residen fuera del ámbito geográfico tradicional de San Urbano, en los pequeños núcleos industriales y zona metropolitana de Pamplona/Iruñea, el hecho de acudir a esta romería implica reafirmar simbólicamente su adscripción al universo sociocultural de origen, con entidad propia y diferenciada. Los rasgos característicos de éste serían: ruralidad, vascofonía y, sobre todo, un símbolo colectivo como el santuario de San Urbano y su festividad. Para los oriundos de Odieta, en particular de Gaskue y Ziaurritz, su presencia en este ritual festivo anual implica actualizar su pertenencia a la comunidad local de origen, su categoría de miembro que no coincide necesariamente con la de vecino-residente <sup>186</sup>.

El referente de esta integración simbólica es el santo titular de la ermita. Michel Oriol ha denominado *efecto Anteo* al periódico reencuentro de los emigrantes con los aspectos simbólico-rituales de su identidad originaria. Mediante la participación en el ritual festivo, ceremonia anclada en la historia y en el espacio locales se reactivaría la dimensión local o supralocal de su identificación <sup>187</sup>.

Tras una etapa de ruptura con lo tradicional, con el estilo de vida que dejaban atrás al emigrar a la ciudad, quienes lo hicieron acuden de nuevo a la romería como parte de una estrategia para reafirmar su identidad colectiva. Su retorno supone una recuperación, en términos cuantitativos, de la afluencia romera, tan disminuida durante la década de los setenta ante el doble impacto

183. Cfr. MALDONADO, L.: *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae. Santander, 1985, pp. 150-151.

184. GROSHENS, M.-Cl.: «Production d'identité et mémoire collective», en *Identités collectives...*, op. cit., pp. 149-151.

185. HALBWACHS, M., op. cit., p. 165. Según Ubaldo MARTINEZ VEIGA, en torno al centro ceremonial del santuario y a los actos rituales en él realizados se produce «un fenómeno de identificación que se basa en la unificación y contacto intergrupales de los miembros de la población» («La etnicidad gallega. Operacionalización del problema», en *Actas del 2.º Congreso de Antropología. Madrid. Abril 1981*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1985, p. 289).

186. Cfr. MORENO, I.: *Cofradías...*, op. cit., p. 97.

187. Cfr. ORIOL, M.: «L'éffet Antée ou les paradoxes de l'identité symbolique», en *L'identité déchirée. Formes instituées et expressions symboliques*, núm. 24 de *Peuples Méditerranéens/Mediterranean Peoples* (Juil.-sept. 1983) pp. 45-59.

de la despoblación rural y de la secularización. Y, paradójicamente por haber perdido en parte esas connotaciones religiosas, en definitiva por haber cambiado, la romería de San Urbano sirve de nexo de unión con una supuesta tradición, más ensoñada que real, pero que basta para cubrir la necesidad de mantener esa ficción de identidad como perduración en el tiempo de rasgos culturales distintivos <sup>188</sup>.

### 5.2.3. *San Urbano de Gaskue: de la identidad comarcal a la étnica*

Pero la romería de San Urbano es, sobre todo, una fiesta supralocal, comarcal, foco de atracción para gentes de muy diversas comunidades locales. Buen indicador de este nivel de significación es la tradicional presencia en el espacio festivo de los *hermanos* de San Urbano, que subraya esta proyección supralocal, e incluso supracomarcal. El papel del colectivo de *hermanos* equivale al desempeñado por la cofradía en otros santuarios, donde el papel de ésta se ve reforzado por la titularidad en otros santuarios, donde el papel de ésta se ve reforzado por la titularidad del edificio del santuario al que está vinculada, circunstancia que no se produce en San Urbano. La vinculación de los *herma-*



La romería y su función comunicativa: tertulias en el exterior del santuario (1983).

188. Honorio VELASCO ha explicitado esta función del ritual festivo de mantener la ficción de identidad colectiva, anclada en lo tradicional, a pesar de su transformación (Cfr. «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad», en VV.AA.: *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos. Barcelona, 1988, pp. 39 y ss. Sobre el papel de los rituales en un contexto de cambio social véase GEERTZ, C.: «Ritual y cambio social», en *La interpretación...*, op. cit., pp. 131-151.

nos con la ermita es únicamente devocional, pero no por ello menos expresiva del extenso ámbito del santuario.

San Urbano emite un mensaje integrador, por encima de conflictos, tensiones y rivalidades interlocales, contribuyendo a fomentar la vivencia, el ideal de formar parte de una *communitas* comarcal. Nivel de identidad colectiva éste infrecuente en Navarra, territorio histórico donde se pasa sin apenas transiciones de la identificación con la comunidad local a la colectiva y común del antiguo reino <sup>189</sup>

Esta ermita y su romería son focos de atracción para gentes de muy diversas comunidades locales de toda la Navarra Atlántica. El ritual festivo de San Urbano constituye un eficaz medio para la intensificación de la comunicación entre individuos de diferentes pueblos, de encuentro recurrente de asiduos romeros que se dan cita aquí cada año. También para la construcción de una *communitas* comarcal, en torno a un referente sagrado compartido, como es el santuario de San Urbano y su festividad. La romería desvela y fomenta la idea de formar parte de una zona que no coincide con ninguna comarcalización funcional, ni con unidad administrativa alguna, de límites flexibles y difusos a partir del centro religioso-simbólico del santuario <sup>190</sup>.

Este espacio liminar, que marca los límites ecológicos y socioeconómicos del área, se convierte por un día en auténtica capital espiritual de la comarca, *Finisterre* de la identidad de la Montaña ganadera y forestal con la de vasta Navarra agrícola. No obstante, aquí no se desplazan comunidades locales en bloque, como sucede en otros santuarios, y de las dos funciones apuntadas quizás sea más significativa la de comunicación interindividual, de contacto de pequeños grupos familiares y amicales.

La precitada función no es privativa de San Urbano, sino que es característica de un tipo de festividades de zonas de contacto ecológico. Así, por ejemplo, la fiesta de Ntra. Sra. de las Nieves, en Las Machorras (Espinosa de los Monteros) congrega a todos los pasiegos del norte de Burgos, comunidad

189. Según José M.<sup>o</sup> SANCHEZ CARRION, la comunidad local de la Navarra euskaldun «es un mundo dependiente de la naturaleza e independiente de otros mundos afines». No existiría una conciencia de adscripción al ámbito de lo rural, «sino una vinculación a ese entorno inmediato representado por el propio pueblo» («La Navarra Cantábrica (Malda-Erreka). Estudio antropolingüístico de una comunidad euskaldun», en *Fontes Linguae Vasconum: Studia et documenta*, núm. 37 (enero-junio 1981), pp. 27-29. Coincido básicamente con esta apreciación, generalizable a mi parecer al conjunto de los subuniversos locales del Viejo Reino. De este primer nivel de identidad se pasa, sin apenas estructuras intermedias, a la identificación con Navarra en cuanto formalización jurídico-política sedimentada por una historia y geografía compartidas. Los recientes *egunak* (días) de valle ritualizan la expresión de una identidad más inclusiva, correlativa de las vivencias comunes de las nuevas generaciones: escolarización en concentraciones interlocales, desplazamientos a discotecas y fiestas de otros pueblos, etc.

190. Acerca de esta función de construcción de identidad comarcal de las romerías, resultan de interés las conclusiones de Andrés BARRERA obtenidas de su análisis de las catalanas: «La fiesta supralocal, comarcal, observaremos que predica ritual-simbólicamente mensajes más abstractos, difusos e incoherentes que la fiesta local, de calle o barrio... la fiesta/'aplec' comarcal transmite mensajes más difusos que la fiesta local, es quizá menos estructurada ritual-simbólicamente. Por otra parte, sólo en ocasiones define nitidamente comarcas que coincidan exactamente con las delimitaciones administrativas» (*La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1985, pp. 264 y 287). Otro sugestivo ejemplo es el de San Xiao de Lagares, analizado por J.A. FERNANDEZ DE ROTA: *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1984, pp. 191-199.

minoritaria cuyo ámbito territorial se extiende por el espacio liminal entre Cantabria y Castilla-León, y singularizada por su economía ganadera y peculiar estilo de vida del mundo agropecuario circundante. En cierta forma, existiría también cierta homología funcional entre estas dos fiestas y las de los vaqueiros de las brañas asturianas.

Pero el ámbito territorial histórico de San Urbano es mucho más extenso que el comarcal de los Valles Meridionales. Se trata de uno de los mayores de este tipo de expresiones festivas en Euskal Herria. Su extensión dobla la del ámbito de los grandes santuarios navarros: Orreaga/Roncesvalles, Uxue, El Puy, Codés, etc., cuyas romerías además se distribuyen entre varias fechas, a diferencia de la general de Gaskue. Lo propio sucede con la mayor parte de las grandes romerías de la zona holohúmeda extraprovincial: Ernio y Arrate (Gipuzkoa), San Cristóbal de Oiz y El Suceso (Bizkaia), etc. Pero es únicamente en esta zona donde este extenso ámbito encuentra réplica en los de Arantzazu (Gipuzkoa), San Ignacio de Gorbea y San Antonio de Urkiola (Bizkaia), Saint-Sauveur d'Iraty (Basse-Navarre), etc. San Urbano se inscribe en las características de su propio medio ecológico y cultural.

Pero, además, en el tiempo y espacio excepcionales de esta fiesta se materializa la cohesión de un colectivo que comparte rasgos de potencial tan simbolicante como la lengua, y cuyos miembros difícilmente mantienen contactos cotidianos regulares, dada su dispersión geográfica. Para los euskeldunes de Odieta y de Atetz, éste es una de las escasas ocasiones de ejercer en público la función comunicativa de su idioma materno. Estos euskeldunes son los únicos odietarras que acuden a romerías de zonas más vascófonas, como la de Santa Lucía de Arañotz, en la que he podido constatar cómo utilizan el vasco en sus contactos con romeros de Ultzama<sup>191</sup>. Recíprocamente, resulta evidente la estrecha asociación entre procesos como el retroceso geográfico del euskera y la reducción territorial del ámbito de San Urbano, del que van desertando las zonas castellanófonas, en tanto que los pueblos más fieles a esta romería son precisamente los más vascófonos<sup>192</sup>. Este nivel identitario, dado lo amplio del grupo implicado y sus escasas relaciones interpersonales, se sustenta en el potencial simbólico del idioma común. «Ser vasco» es sinónimo de vascoparlante en la Montaña Atlántica de Navarra<sup>193</sup>. Aquí, la construcción de la identidad étnica vasca pasa por la identificación con el euskera, sobre todo, y con otros elementos de la cultura tradicional, como las fiestas.

191. Para los autores de *Los límites geográfico-sociales...*, op. cit., p. 493, la utilización del euskera en los rituales festivos constituye uno de los factores más significativos de la valoración de este idioma en términos culturales y sociales.

192. Como subraya Alfonso PEREZ-AGOTE, la producción de identidades colectivas se realiza en términos de proceso histórico, y de ahí el carácter cambiante de las mismas (op. cit., pp. 34-35); también, y del mismo autor: «La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología», en *Revista de Occidente*, núm. 5 (1986), pp. 86-89. Para Fredrik BARTH, los límites de los grupos étnicos, tanto sociales como territoriales no son definitivos, sino objeto de una expresión y una ratificación continuas. Tanto la identidad étnica como los rasgos culturales que contribuyen a definirla están expuestos a procesos de cambio cultural (Cfr. «Introducción» en BARTH, F. et al.: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México, pp. 10-49).

193. Acerca del papel de la lengua como símbolo étnico y de la relación entre lo étnico y lo cultural, véase a título comparativo el estudio de MORIN, F. y POUGET, G.: «Langue et identité ethnique: le cas occitan», en *Pluriel*, núm. 15 (1978), pp. 9-26. Aunque para estos autores el sentimiento de pertenencia étnica no es resultado tan sólo de la posesión de unos rasgos culturales objetivos.

Esta afirmación de identidad colectiva *montañesa* y/o *euskeldun*, no es contradictoria con la de otras más inclusivas, como la navarra y/o vasca. La identidad colectiva siempre es ambigua ya que, dependiendo de la situación social, un mismo individuo o agregado social puede asumir identidades colectivas diferentes y unos mismos rasgos simbólicos posibilitan diversas estrategias referenciales<sup>194</sup>. Asimismo, carece de significación política, puesto que tampoco se da necesariamente una correspondencia entre euskera, identidad étnica vasca y conciencia nacionalista<sup>195</sup>.

La romería de San Urbano de Gaskue carece de significación ideológica a diferencia de otras que, a partir del tardofranquismo y sobre todo durante la transición se convierten en escenarios preferentes para la dramatización de rituales y símbolos vasquistas: anagramas, *ikurriñas*, pancartas, canciones...<sup>196</sup>. Esto convirtió a las ermitas en blanco preferente de algún colectivo antagónico de la ideología nacionalista. El de Gaskue es un eslabón más de la cadena de atentados, de clara intencionalidad política, que han padecido los santuarios de nuestro ámbito cultural. En este caso quizás simplemente por su condición de lugar de encuentro para gentes del ámbito vascofono de Navarra.

Pero, a diferencia de las funciones religiosa y lúdica, manifiestamente explícitas, ésta de reactivación simbólica de la identidad étnica permanece latente, no evidente en primera instancia para los propios sujetos de la interacción ritual. Pero, la mera existencia de ésta y su carácter participativo sirve para afirmar vínculos comunitarios, con independencia de sus contenidos explícitos. Paradójicamente, uno de los indicadores más eficaces de esta identificación es el trato diferencial que recibe con respecto a las expresiones canónicas de la cultura navarra por ciertos grupos detentadores de la definición hegemónica de la situación en este territorio histórico<sup>197</sup>. Los aldeanos *euskeldunes* que pere

194. Cfr. PEREZ-AGOTE, A., op. cit., pp. 33 y ss. Como evidencia Robert HERTZ, la propia fiesta expresa estos diferentes niveles y estrategias de las identidades colectivas. A pesar de la viva rivalidad entre los romeros procedentes de las dos vertientes de los Alpes Grées -Val Soana y Val de Cogne-, de los tumultos y peleas de ambos durante la festividad de Saint Besse, que reafirman identidades subcomarcales contrapuestas, el propio mantenimiento de una ceremonia común actúa como afirmación de la identidad colectivas montañesa, en oposición a su vez a las gentes de la llanura (Cfr. art. cit., pp. 121-126).

195. Cfr. VV.AA.: «Debate sobre la conciencia vasca en Navarra. Un aporte sociológico, en *Langaiaik*, núm. 3 (agosto 1983), pp. 8, 15 y 38.

196. Este fenómeno, común a otros territorios históricos, se limita en Navarra a las fiestas patronales, afectando tan sólo a las romerías de los mayores núcleos de población de la comarca de Sakana. En Bizkaia y Gipuzkoa, las romerías de ámbito similar al de San Urbano han contribuido explícitamente a la reproducción de la identidad nacional vasca; en todos los casos se trata de romerías en las cumbres. Análoga función desempeñan diversas celebraciones de carácter cultural-catalanista, como las estudiadas por Andrés BARRERA, op. cit., pp. 289-300. Por su parte, diversos antropólogos han subrayado la conversión de la romería de la Virgen del Rocío en símbolo de la etnicidad andaluza. Así, por ejemplo, Isidoro MORENO: «Religiosité populaire andalouse et catholicisme», art. cit., pp. 451-453. También Salvador RODRIGUEZ BECERRA: «La romería del Rocío, fiesta de Andalucía», en *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 3 (1989), pp. 147-152.

197. Según los autores del *Debate...*, op. cit., p. 9, ciertos sectores navarristas intentan elevar los rasgos de la Ribera a la categoría de pautas culturales generales de todo el territorio navarro, ignorando en cambio las más netamente vascas de la Montaña, definidas por ellos como alógenas. Todo proceso de identificación se expresa dialécticamente en referencia y contraposición a otro u otros, y los rasgos distintivos sobre los que se apoya la identidad colectiva se perciben como propios en la medida en que otros homólogos lo son como extraños. Es preciso subrayar que cuando en el seno de la propia sociedad existen diferentes definiciones identitarias, su legitimidad o grado de aceptación y/o imposición depende de la distribución desigual de poder entre los colectivos que las sustentan (Cfr. CANCIAN, F.:

grinan a San Urbano se sienten marginados por los principales medios de comunicación navarros. Estos, tan atentos a las festividades de pequeños núcleos de otras zonas geográficas, no se hacen eco de una romería de la magnitud de San Urbano, desviada con respecto a las expresiones canónicas o tópicas de la cultura navarra <sup>198</sup>.

### 5.3. CONCLUSIONES

La actual romería de San Urbano, escasamente estructurada a nivel ritual y simbólico, transmite mensajes más difusos que antaño. Ninguna comunidad local participa en cuanto tal, y el extenso ámbito de origen de los romeros no coincide con demarcación administrativa alguna, ni se corresponde con una conciencia comarcal. Los límites de la subcomarca funcional de los Valles Meridionales se rebasan, acudiendo gentes de otros pueblos motivados por móviles devocionales. Esta romería, lejos de expresar un significado cuasi unívoco, como antaño, es un referente polisémico, estratificado de acuerdo con variables de edad, sexo y origen de quienes participan en el mismo. Para jóvenes y agnósticos se sitúa en primer plano su dimensión lúdica y convivencial: un día de campo activando experiencias de sociabilidad vecinal y/o generacional, trascendiendo los límites de la propia comunidad local. Para los vecinos de Gaskue y de Odieta, San Urbano representa ante todo un símbolo de identidad colectiva local, es el titular de un territorio de gracia preferencial, aunque no privativo de la comunidad de pueblo y valle. En cuanto a los romeros del ámbito supralocal, el leit motiv que les conduce hasta los pies de San Urbano es la creencia en sus poderes sanadores. También su carácter más genérico de intercesor y el conjunto de prácticas sacramentales y litúrgicas estructurado en torno a la festividad. Por último, la reactivación simbólica de la identidad étnica del extenso ámbito montañés del santuario.

Pero estos factores, lejos de ser compartimentos estancos, son acervo común de toda la concurrencia. Los devotos foráneos disfrutan de los vínculos comensalísticos, y los vecinos de Odieta acuden a los actos religiosos. Tan sólo varía el orden de prelación para cada uno de los colectivos apuntados.

En definitiva, en la romería de San Urbano de Gaskue se imbrican varios niveles significativos del ritual festivo: formas de religiosidad tradicional y devocional, así como prácticas propias de la ortodoxia eclesial. Pero también exaltación de las señas de identidad comunitaria, familiar o generacional mediante las expresiones lúdicas. Y una genérica actualización de la identidad cultural o étnica, vehiculada por el ritual festivo en su conjunto.

*what are Norms? A Study of Beliefs and Action a Maya Community.* Cambridge University Press. Cambridge, 1975, p. 156).

198. Los sectores sociales hegemónicos de la sociedad navarra no perciben la lengua y la cultura vascas como soportes de la identidad colectiva del conjunto del territorio foral, sino de una zona minorizada geográfica y demográficamente del mismo. La situación objetiva de aquéllas, resultante de tal actitud, se asimila a las zonas de habla gallega en Asturias o a las lingüísticamente catalanas en Aragón. Tales *sociedades locales*, en tanto que culturas subalternas, estarían supeditadas a sus respectivas culturas hegemónicas incluso en la producción de su propia identidad, y únicamente pueden aportar sus propios contenidos como elementos de autorreproducción de estas últimas. La política informativa descrita se explica a partir de las consideraciones de Marc-Henri SOULET: «Les sociétés locales sont en ce sens dominées jusque dans la production de leur propre image, de leur propre identité sociale» («Identité collective, résistance au changement et rapports de sociabilité de les sociétés rurales», en *Identités collectives...*, op. cit., p. 159). Véase también lo que dice al respecto M.<sup>a</sup> Dolores JULIANO: *Cultura Popular (Cuadernos de Antropología, núm. 6)*. Anthropos. Barcelona, 1986, p. 24.

APENDICES

I. VERSION CANONICA DE LA HAGIOGRAFIA DE SAN URBANO

San Urbano papa y mártir era romano, hijo de Ponciano: sucedió á Calixto en la cátedra de San Pedro. Fué varón santísimo y de muy amable conversación y con el ejemplo de su vida y predicación apostólica, convirtió en Roma á nuestra fé de Jesucristo gran número de ciudadanos y caballeros, entre ellos fueron Valeriano, esposo de Santa Cecilia, y Tiburcio su hermano, á los cuales el Santo Pontífice bautizó y animó para que constantemente muriesen por la fé y Jesucristo, á cuya honra y veneración el Santo Pontífice consagró la casa de Santa Cecilia y la hizo templo. Vivió el Santo Pontífice Urbano en la silla de San Pedro seis años, siete meses y cuatro días, y habiendo padecido y trabajado mucho por la Iglesia del Señor, fué preso por el prefecto Almaquio; y después de ser azotado cruelmente con plumadas, fué degollado por su órden, y su cuerpo echado á las aves y bestias: pero una santa matrona llamada Maimensia y su hija Lucina, le recogieron y repultaron en el cementerio de Pretestato en la vía Apia. Su martirio fué á los 25 de Mayo del año del Señor 233, y en el décimo del imperio de Alejandro Severo; pues aunque este Emperador no fué enemigo de cristianos, ni movió persecución alguna contra la Iglesia, antes tuvo la imágen de Cristo nuestro Redentor en un oratorio entre las de sus dioses; todavía alguno de sus ministros, de quienes él mucho se fiaba, fueron grandísimos enemigos de Jesucristo y de su cruz, y procuraban arrancar de raiz la religión cristiana.

Tuvo Urbano cinco veces órdenes en el mes de Diciembre; hizo en ellas nueve sacerdotes, cinco diáconos y ocho obispos.

Se le invoca á este Santo con especial devoción como abogado de los males reumáticos.

Archivo Parroquial de Gaskue: *San Urbano papa y mártir*. Hojita impresa, sin fecha.

«San Urbano Papa y Mártir abogado contra las afecciones reumáticas (vulgo humores) se venera en un santuario sito en jurisdicción de Gascue, valle de Odieta, Diócesis de Pamplona, del antiguo reino de Navarra. S.S. el Papa León XIII, por Breve expedido en Roma á 24 de Marzo de 1884 se dignó conceder *indulgencia plenaria*, aplicable a las benditas ánimas del Purgatorio, a las personas que confesadas y comulgadas visitaren dicho santuario. Puede ganarse la Indulgencia, una vez al año, en un Septenio, en uno de los días desde el 16 de Mayo al 7 de Junio, rogando por la concordia de los Príncipes Cristianos, extirpación de las herejías, conversión de los pecadores, y exaltación de la Santa Madre Iglesia, cuando visitaren el mencionado Santuario.

El Illmo. Sr. D. José Oliver y Hurtado, Obispo de Pamplona, concedió cuarenta días de indulgencias, para cada día de los nueve al que hiciere la Novena, mediante librito expofeso y publicado».

Ermita de San Urbano de Gaskue: cédula enmarcada, colocada sobre los altares.

III. LETRILLA A SAN URBANO  
(Con música del Ave de Lourdes)  
Por FELIX M. ORTIGALA

ESTROFA		su fe mostrarán.	5. <sup>a</sup> La Santa Reliquia
1. <sup>a</sup> En campos de Gascue		<i>Venid, llegad...</i>	vamos a adorar,
una Ermita está			que todos los males
donde a San Urbano	3. <sup>a</sup> La gran muchedumbre,		nos sabrá curar.
vamos a implorar.	en torno a su altar,		<i>Venid, llegad...</i>
	gozosa le pide		6. <sup>a</sup> De lo alto del Cielo
ESTRIBILLO	le tenga piedad.		se dignó venir
<i>Venid, llegad,</i>	<i>Venid, llegad...</i>		hacia un pastorcillo
<i>El nos oirá.</i>			a quien vió sufrir.
<i>Venid, llegad,</i>	4. <sup>a</sup> Y todos unidos,		<i>Venid, llegad...</i>
<i>El nos oirá.</i>	con santo fervor,		7. <sup>a</sup> Sobre un gran espino
2. <sup>a</sup> De cerca y de lejos	sabrán ofrendarle		sus plantas posó
devotos vendrán	su alma y su amor.		cuando al pastorcillo
y ante San Urbano	<i>Venid, llegad...</i>		

- |  |   |  |
|--|---|--|
| se le apareció<br><i>Venid, llegad...</i>  | 11. Cuando el pastorcillo curado se vió, al ver tal portentoso al pueblo marchó.<br><i>Venid, llegad...</i> | crece a San Urbano nuestra admiración.<br><i>Venid, llegad...</i>  |
| 8.ª Y el Santo bendito quiso mitigar su grave dolencia haciéndole andar.<br><i>Venid, llegad...</i>    | 12. Y al dueño de Gascue, con gran emoción, contó pormenores de su curación.<br><i>Venid, llegad...</i>     | 15. Sigamos constantes en su devoción y siempre tendremos su gran protección.<br><i>Venid, llegad...</i> |
| 9.ª El pastor humilde consiguió doblar su pierna enferma y al Santo adorar.<br><i>Venid, llegad...</i> | 13. Una Ermita al Santo el pueblo le abrió; pronto sus favores allá comprobó.<br><i>Venid, llegad...</i>    | 16. Adiós, San Urbano, Santo Protector; recibe hoy ufano nuestra fe y amor.<br><i>Venid, llegad...</i>   |
| 10. Porque San Urbano, cuando a él se fué, curarle quiso en premio a su fe.<br><i>Venid, llegad...</i> | 14. De entonces a ahora en nuestra región,  | IMPRIMATUR<br>Pamplona, 7 mayo 1955<br>EL VICARIO GENERAL<br>Dr. ANTONIO ONA                             |

NOTA.—Las reliquias de los Santos se veneran; y San Urbano, como los demás Santos, solamente tienen poder de intercesión ante la Majestad de Dios, que es el que concede las gracias.

Archivo Parroquial de Gaskue: *Letrilla a San Urbano*. Gráficas Iruña. Pamplona, 1955.

#### IV. DERECHOS Y OBLIGACIONES DEL ERMITAÑO DE SAN URBANO DE GASKUE

El ermitaño de la ermita de San Urbano de Gascue, estará sujeto a los siguientes artículos:

1.º Atenderá a la ermita en todo cuanto necesite en cuanto a las goteras, limpieza de cunetas y limpieza de la misma ermita interiormente.

2.º El sueldo del ermitaño será la mitad de cuanto le den sus devotos, ordenado así por el Sr. Obispo Doctor Don Tomás Muñiz, Obispo de Pamplona, en visita, el día 22 de agosto 1930.

3.º Se suprime el canto excepto el día 25 de Mayo, su fiesta.

4.º Hará de monaguillo en todas las misas que se celebren en la ermita, desde el día, Miércoles de Resurrección, hasta el día 15 de Agosto siempre que haya misa.

5.º Desde el día de la Asunción hasta el día 30 de Septiembre seguirá la Misa en la ermita los lunes y los jueves de cada semana. En este tiempo si el ermitaño no puede asistir personalmente a la Misa, pondrá un monaguillo; al que costearán la mitad del mismo ermitaño y la otra mitad el Santuario.

6.º Desde el día 30 de Septiembre se saldrá a la postulación sin cargo alguno excepto en lo referente al primer artículo al cual atenderá siempre que lo necesite la ermita.

7.º Si tiene que trasladar de un punto a otro, el coste será a medias, esto es, la mitad del ermitaño y la otra mitad del Santuario.

8.º El ermitaño cobrará por el servicio de monaguillo 0,5 cts. por cada pesetas (sic) de estipendio, o sea, si el estipendio es de 40 Ptas. al ermitaño le corresponderá por cada Misa 2 Ptas.

Gascue 19 de octubre 1962

EL CAPELLAN  
Miguel Arce

Archivo Parroquial de Gaskue: Derechos y obligaciones del ermitaño de San Urbano de Gascue (1962).

#### V. RECORRIDO DEL ERMITAÑO DE SAN URBANO DE GASKUE POR LOS PUEBLOS DE NAVARRA

«Este es el recorrido que hace todos los años el ermitaño de San Urbano, de Gaskue, con la imagen de San Urbano Papa y Mártir, abogado del reuma, por los pueblos de la Archidiócesis de Pamplona que a continuación se expresan.

JOSE IGNACIO HOMOBONO

Hermano privilegiado	Pueblos	Hermano privilegiado	Pueblos	Hermano privilegiado	Pueblos	Hermano privilegiado	Pueblos
-	Anoz	-	Erice	-	Elorz	SI	Gáinza
SI	Anocíbar	-	Sarasate	-	Zuleta	SI	Uztegui
SI	Ciaurriz	-	Larumbe	-	Zabalegui	SI	Arriba
SI	Ripa-Guenduláin	SI	Orayen	SI	Torres	SI	Betelu
-	Latasa	-	Gulina	-	Imárcoain	-	Azcárate
SI	Urrizola	-	Cía	-	Noáin	-	Lezaeta
SI	Elso	SI	Aguinaga	-	Tajonar	-	Azpíroz
-	Guendiáin	-	Aizcorbe	-	Zolina	SI	Udabe
-	Cenoz	-	Ochobi	SI	Labiano	-	Beramendi
SI	Iráizoz	SI	Ariz	-	Góngora	SI	Ichaso
SI	Alcoz	-	Olza	-	Ilundáin	-	Urriza
SI	Arraiz	-	Lizasoáin	-	Aranguren	SI	Goldáraz
-	Lanz	-	Asiái	-	Laquidáin	SI	Latasa
SI	Arizu	-	Izu	SI	Idoate	-	Eraso
-	Olagüe	-	Artazcoz	-	Lizarraga	SI	Zarranz
-	Egozcue	SI	Izcue	-	Unciti	SI	Múzquiz
SI	Legazcue	SI	Ibero	SI	Cemborain	-	Berasáin
-	Etuláin	-	Echauri	-	Zabalqueta	SI	Erice
SI	Esáin	SI	Ciriza	-	Zoroquiáin	SI	Aróstegui
-	Burutáin	SI	Echarri	SI	Alzóriz	SI	Eguaras
-	Ostiz	SI	Vidaurreta	-	Najurieta	SI	Ciganda
-	Osacáin	SI	Belascoáin	-	Zuazu	-	Eguileor
-	Zandio	-	Arraiza	SI	Artariz	-	Beunzabar
SI	Endériz	-	Zabalza	SI	Ardanaz	SI	Beunza
SI	Oláriz	SI	Ubani	-	Urbicáin	SI	Oscoz
-	Olabe	SI	Larraya	-	Induráin	SI	Echalecu
-	Oricáin	SI	Paternáin	SI	Turrillas	-	Yaben
SI	Azoz	SI	Muru	SI	Irisu	-	Jaunsarás
-	Eusa	-	Undiano	SI	Reta	SI	Beruete
-	Andériz	SI	Astráin	-	Zuza	SI	Arrarás
-	Maquirriáin	-	Zariquiegui	-	Ecay	-	Igoa
SI	Orrio	-	Guenduláin	-	Villaveta	-	Aizároz
SI	Cildoiz	SI	Galar	-	Aós	SI	Garzarón
SI	Unzu	SI	Esparza	-	Murillo	SI	Oroquieta
-	Navaz	SI	Arlegui	-	Artajo	-	Erviti
-	Belzunce	SI	Zuleta	-	Artieda	-	Ilarregui
SI	Usi	SI	Enériz	-	Senosiáin	-	Juarbe
SI	Marcaláin	SI	Añorbe	-	Irurozqui	SI	Elzaburu
-	Ollacarizqueta	SI	Tirapu	-	Ozcoidi	SI	Auza
-	Larráyoiz	-	Olcoz	-	Larequi	SI	Larráinzar
SI	Nuin	SI	Muruarte de Reta	-	Meoz	SI	Lizaso
SI	Beorburu	SI	Tiebas	-	Aoiz	-	Gorronz
SI	Osácar	-	Beriáin	-	Beortegui	SI	Guelbenzu
SI	Osinaga	SI	Subiza	-	Janáriz	-	Gascue
-	Aristregui	SI	Biurrun	-	Oscáriz	-	Olloquei
-	Añézcar	-	Adiós	-	Zalba	-	Zabaldica
SI	Oteiza	-	Ucar	-	Zunzarren	-	Arleta
SI	Elcarte	-	Muruzábal	SI	Leyún	-	Anchóriz
-	Ballariáin	SI	Uterga	SI	Redín	-	Zuriáin
-	Berrioplano	-	Legarda	SI	Lizoáin	-	Sarasíbar
-	Loza	SI	Obanos	-	Urroz	SI	Imbuluzqueta
-	Iza	-	Oriz	-	Albiasu	SI	Usechi
-	Zuasti	-	Guendiáin	-	Baráibar	-	Leránoz
SI	Aldaba	-	Esperun	-	Errazquin	-	Larrasoaña
SI	Sarasa	-	Otano	SI	Inza	-	Urdániz

ROMERIA DE SAN URBANO DE GASKUE

Hermano privilegiado	Pueblos	Hermano privilegiado	Pueblos	Hermano privilegiado	Pueblos	Hermano privilegiado	Pueblos
-	Setoáin	-	Artica	-	Senosiáin	-	Elgorriaga
-	Ostériz	-	Sansoain	-	Ulzurrun	-	Urroz
-	Zubiri	SI	Berriozar	-	Olo	-	Oiz
-	Agorreta	SI	Berriosuso	SI	Ilzarbe	-	Donamaría
-	Saigós	-	Orcoyen	-	Saldise	-	Gaztelu
-	Erro	SI	Arazuri	SI	Anoz	-	Santesteban
-	Olóndriz	SI	Ororbia	SI	Atondo	-	Legasa
-	Aincioa	-	Muniain	SI	Erroz	-	Narvarte
-	Esnoz	-	Irurzu	-	Izurdiaga	-	Oyeregui
-	Mezquíriz	-	Por Echauri Ciriza	SI	Irurzun	-	Mugaire
-	Viscarret	SI	Salinas	-	Urrizola	-	Ornoz
-	Cilveti	-	Viguria	SI	Ecaya	SI	Arráyoz
SI	Eugui	-	Alzoz	-	Zuazu	-	Irurita
-	Urtasun	-	Muzquiz	SI	Satóstegui (sic)	-	Garay
-	Iragui	-	Estenoz	-	Villanueva	SI	Lecároz
SI	Huici	-	Garisoain	SI	Yabar	SI	Elizondo
-	Gorriti	-	Irurre	SI	Irañeta	-	Elvetea
-	Areso	-	Lerate	SI	Huarte	-	Arizcun
SI	Leiza	-	Ugar	-	Arbazu (sic)	-	Maya
SI	Ezcurra	-	Arizala	SI	Lacunza	-	Bozate
SI	Erasun	-	Abárzuza	-	Arbizu	-	Errazu
SI	Saldías	-	Ibircicu	-	Echarri-Aranaz	SI	Azpilicueta
-	Lerruz	-	Iruñela	SI	Eguiarreta	-	Urdax
-	Iguelz	-	Azcona	SI	Echarren	-	Zugarramurdi
SI	Azpa	-	Arizaleta	SI	Madoz	-	Echalar
-	Eransus	-	Arguiñano	SI	Odériz	SI	Vera
SI	Elía	-	Riezu	SI	Astiz	-	Lesaca
-	Echalaz	-	Vidaurre	-	Muguiro	-	Yanci
-	Sagaseta	-	Guembe	SI	Arruiz	SI	Aranaz
SI	Elcano	SI	Munárriz	SI	Aldaz	-	Sumbilla
-	Ibircicu	SI	Urdánoz	SI	Echarri	-	Aniz
-	Egüés	-	Aizpún	SI	Lecumberri	-	Ciga
-	Azuza	SI	Azanza	-	Labayen	-	Berrueta
SI	Huarte	SI	Goñi	SI	Zubieta	SI	Almándo
SI	Burlada	SI	Arteta	-	Ituren	-	

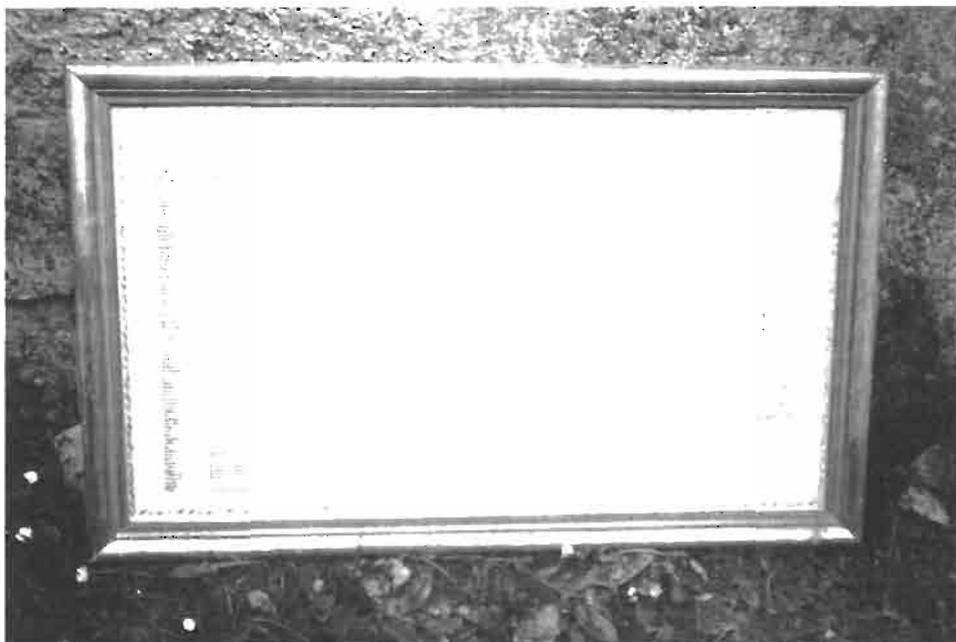
El infrascrito, párroco de Gascue y capellán de la ermita de San Urbano de Gascue, certifica: que, para hacer la precedente lista, se ha informado de tres ermitaños: el 1.º moralmente presente; el 2.º y 3.º realmente presentes; el 1.º sirvió a la dicha ermita 35 años el 2.º, 45, y el 3.º, 20; cuya lista, como está ahora. El 1.º dióle al 2.º y éste, que yo presencié, dióle al 3.º Sus nombres: el 1.º, Esteban Gurbindo, natural de Múzquiz; el 2.º, Vicente Cenoz, natural de Múzquiz, y el 3.º; Ignacio Astiasaran, natural de Auza.

Gascue, 23 de Agosto de 1958.

Miguel Arce

Ermita de San Urbano de Gascue: Cédula enmarcada con el recorrido que hace todos los años el ermitaño de San Urbano de Gascue... por los pueblos de la Archidiócesis de Pamplona.

Nota: omito el nombre de los *hermanos privilegiados*, que figuran en el documento original, por tratarse de una referencia circunstancial y accesoria. Se conserva la grafía utilizada en la fuente.



La cédula enmarcada, con el recorrido del ermitaño por los pueblos (1983).

VI. RELACION ADICIONAL DE PUEBLOS VISITADOS POR EL ERMITAÑO IGNACIO ASTIASARAN

Pueblos no incluidos en la cédula y visitados por este ermitaño

Lizarragabengoa	Iribas	Olaz	Garzáin
Bacáicoa	Atallo	Campanas	Iroz
Urdiain	Beraiz	Monreal	Ilúrdoz
Iturmendi	Sorauren	Tabar	Guenduláin
Alsasua	Arre	San Vicente	Aquerreta
Lizarraga	Garciriáin	Grez	Irure
Torrano	Laráyoz	Uroz	Esquíroz
Unanua	Larragueta	Ustároz	Ilárraz
Echeverri	Gazólaz	Goizueta	Idoy
Alli	Sagüés	Arano	

Pueblos incluidos en la cédula y omitidos por este ermitaño

Urrizola	Leazcue	Arraiza	Zuza
Elso	Etuláin	Zabalza	Aós
Guerendiáin	Esáin	Ubani	Murillo
Cenoz	Burutáin	Muruarte de Reta	Artajo
Iráizoz	Berrioplano	Adiós	Artieda
Alcoz	Orayen	Muruzabal	Senosiáin
Arraiz	Echauri	Uterga	Irurozqui
Lanz	Ciriza	Legarda	Azcoidi
Arizu	Echarri	Obanos	Larequi
Olagüe	Vidaurreta	Oriz	Meoz
Egozcue	Belascoáin	Turrillas	Leyún

Azpíroz	Viscarret	Esténoz	Guembe
Urriza	Sagaseta	Garisoain	Munárriz
Zarranz	Azuza	Irure	Urdániz
Eguaras	Burlada	Lerate	Aizpún
Ciganda	Artica	Ugar	Azanza
Eguileor	Sansoáin	Arizala	Goñi
Beunzabar	Berriozar	Abárzuza	Arteta
Gorronz	Muniáin	Ibiricu	Senosiáin
Arleta	Irurzu	Iruñela	Ulzurrun
Ostériz	Echauri	Azcona	Ollo
Erro	Ciriza	Arizaleta	Ilzarbe
Olondriz	Salinas	Arguiñano	Saldise
Aincioa	Viguria	Riezu	Garay
Esnoz	Alzoz	Vidaurre	Bozate
Mezquíriz	Muzqui		

Fuente: Entrevista a IGNACIO ASTIASARAN OYARZUN (10-II-1912), antiguo ermitaño de San Urbano de Gaskue. En Auza, casa Laurtzerena, el 17-IV-1987.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

### 1. Fuentes orales

La siguiente relación comprende únicamente los datos de aquellos informantes locales a quienes se ha realizado una entrevista en profundidad. Un segundo tipo de informantes serían los encuestados que, si bien en ciertos casos también han proporcionado datos sobre sus vivencias festivas, básicamente se han limitado a cumplimentar un cuestionario para la obtención de información estandarizada, por lo que no se ha juzgado de interés incluir aquí sus datos personales.

#### 1.1. Odieta

Gregoria IRAIZOZ VILLANUEVA: 24-IV-1917, de Gaskue, casa Juangorena (julio 1982; abril 1987).

Vicente URDÁNIZ IZURDIAGA: 10-VII-1917, de Olaiz (Olaibar), en Gaskue desde 1920, casa Loperena (mayo 1983; mayo 1987).

Alberto URDÁNIZ ELIZONDO: 25-II-1965, de Gaskue, casa Loperena, organizador del *Odietako Eguna* (abril 1987; mayo 1989).

Modesto ARCE MÚSQUIZ: 23-V-1923, de Gaskue, casa Puxkenia (julio 1982; abril 1987).

Miguel GUERENDIAIN SATRÚSTEGUI: 4-I-1911, de Ziaurritz, casa El Molino (abril 1987).

Pedro José GUERENDIAIN CILVETI: 28-II-1945, de Ziaurritz, casa El Molino, ex--alcalde de Odieta (abril 1987).

Desiderio ERRO ZUGALDIA: 7-XII-1907, de Salinas de Pamplona/Galar-Getxe, en Ziaurritz desde 1947 (abril 1987).

Luis LARRAÑAGA: párroco de Gaskue, Gelbentzu y Eguaratz, ex-capellán de San Urbano (mayo 1983, abril 1987).

José OCHOA DE ZABALEGUI ZABALZA: 22-IV-1947, capellán de San Urbano y párroco de Erripa, Latasa y Ziaurritz, sociólogo (mayo 1987).

#### 1.2. Xulapain/Juslapeña

María MARTÍNEZ LARRALDE: 21-XII-1898, de Markalain, casa Etxeberria (abril 1987).

José Gabriel SARASA GALAR: 17-XI-1966, de Markalain, casa Etxeberria (abril 1987).

Urbano URDÍROZ ZUBIRI: 24-III-1918, de Markalain, casa Balentinenia (abril 1987).

Celestino GOICOECHEA GAYALDE: 11-XII-1932, de Markalain (abril 1987).

Joaquín NUIN EUGUI: 4-X-1924, de Usi (residente en Pamplona/Iruñea), casa Azpikoe-txea (abril y mayo 1987).

1.3. *Atetz*

Bernarda LIZASO ZIA: 3-VI-1913, de Oskotz (Imotz), en Beratsain desde 1947, casa Karakotxea (abril 1987).

Miguel ERRO HUARTE: 28-VI-1921, de Eguaratz (abril 1987).

1.4. *Anue con Lantz*

José URDÁNIZ LIZARRAGA: 25-XI-1913, de Arraitz (Ultzama), en Aritzu, casa Luisserena (abril 1987).

Elvira IRURITA ESAIN: 5-II-1922, de Aritzu, casa Luisserena (abril 1987).

Lucía LARRAMENDI ETULAIN: 19-X-1907, de Burutain, casa Benta (abril 1987).

Francisco PÉREZ IBARROLA: 3-II-1917, de Etsain, casa Tejedor (abril 1988).

Martín OYAREGUI: 42 años, de Lantz, casa Sastre u Otxotoa (julio 1982).

1.5. *Ultzama*

Ignacio ASTIASARAN OYARZUN: 10-II-1912, de Auza, casa Laurtzerena, antiguo ermitaño de San Urbano (abril 1987).

Basilio ARCE IGOA: 24-II-1918, de Eltzaburu, casa Txarterena (abril 1987).

1.6. *Imotz*

Mónica CIA GARZARON: 1914, de Muskitz, casa Isasonia (abril 1987).

José ZARRANZ MUTUBERRIA: 26-II-1936, de Zarrantz, casa Luxerena (abril 1987).

1.7. *Araitz con Betelu*

José ELIZALDE: 60 años, de Betelu (mayo 1983).

1.8. *Arakil*

Ambrosio GURBINDO JAUN SARÁS: 24-XI-1908, de Irurtzun (mayo 1987).

Juan Cruz MARTINICORENA ZUDAIRE: 3-VI-1924, de Aizkorbe, casa Benta (abril 1987).

1.9. *Itza con Gulial/Gulina*

Isabel ERICE EGOZCUEZABAL: 9-XI-1911, de Larunbe, casa Aingorena (abril 1987).

Manuel LARUMBE AIZCORBE: 9-IV-1922, de Aginaga, casa Etxeberria (abril 1987).

Miguel IBERO AIZPUN: 48 años, de Atondo, casa Aniserena, ex-alcalde de Itza (abril 1989).

1.10. *Ezka barte*

Petra HUARTE ECHARTE: 81 años, de Itza, en Arre desde 1931, casa El Ventorrillo (mayo 1989).

1.11. *Pamplona/Iruñea*

Ramona BEORLEGUI LACUNZA: 17-XI-1903, de Pamplona/Iruñea, *chochera* (mayo 1983, mayo 1987, mayo 1989).

Juana BEORLEGUI LACUNZA: (+), 76 años *chochera*, (mayo 1983).

## 2. Fuentes manuscritas

2.1. *Archivo Parroquial de Gascue (A.P.G.)*

– Catálogo de los Libros que existen en el archivo de esta parroquia. Gascue. Año 1926.  
– Cuestionario general para el Párroco y parroquia de San Esteban Protomartir de Gascue (s.d.).

– Inventario de los objetos muebles é inmuebles pertenecientes al culto de la Parroquia de Gascue. Año 1901.

– Inventario de los bienes muebles é inmuebles, destinados al Culto divino y al servicio eclesiástico, de las iglesias: Parroquial de Gascue, Filial de Guelbenzu, y Ermita de S. Urbano, P. y M.; que forman esta parroquia de Gascue. Año 1926.

- Inventario de los objetos que se trajeron de la antigua de S. Urbano y lugar donde se colocaron en la casa Parroquial de Gascue (s.d.).
- Autorizaciones del Gobierno Civil de la provincia de Navarra (1955-1958) y del Obispado de Pamplona (1956, 1958) al Párroco de Gascue para que pueda postular el ermitaño de San Urbano por los pueblos de la circunscripción.
- Carta de D. Pablo Romeo, Provisor y Vicario General del Obispado a Enrique Hernández, procurador del párroco de Gascue (22-VII-1880).
- Convenio entre los vecinos de Guelbenzu y el párroco de Gascue, vigente a partir del 1-I-1924.
- Derechos y obligaciones del ermitaño de San Urbano de Gascue (1962).
- Licencia diocesana para imprimir y publicar el *Devoto novenario á San Urbano...* (Pamplona, 13-V-1884).
- Autorización del Vicario Capitular de la Diócesis de Pamplona al Párroco Gascue para elevar el estipendio de las misas (3-V-1923).

### 2.2. Ermita de San Urbano de Gaskue

- Cuaderno de misas de San Urbano (1983-1989).
- Cédula enmarcada colocada sobre los altares mayor y lateral izquierdo, relativa a la concesión de indulgencia plenaria.
- Cédula enmarcada con el recorrido que hace todos los años el Ermitaño de San Urbano, de Gascue, con la imagen de San Urbano, Papa y Mártir, abogado del reuma, por los pueblos de la Archidiócesis de Pamplona.

## 3. Fuentes impresas

### 3.1. Folletos y hojas

- *Devoto Novenario a San Urbano Papa y Mártir. Que se venera en una ermita situada en territorio de Gascue, pueblo de Navarra.* Imprenta y Librería de Joaquín Lorda. Pamplona, 1884.
- *Gozos de San Urbano P. y M.* Hojita, sin fecha.
- *Letrilla a San Urbano.* Gráficas Iruña. Pamplona, 1955.
- *San Urbano papa y mártir.* Hojita, sin fecha.
- *San Urbano, Papa y Martir. Abogado contra las afecciones reumáticas (vulgo humores) que se venera en el Santuario sito en jurisdicción de Gascue (Odieta) Diócesis de Pamplona, Provincia de Navarra.* Hoja, en folio, con imagen y texto. Imprenta de Jesús García. Pamplona, s.d.
- *Información sobre el derecho diferencial de bandera y sobre los de aduanas exigibles a los hierros, el carbón de piedra y los algodones, presentado al Gobierno de su Magestad por la Comisión nombrada al efecto en Real decreto de 10 de Noviembre de 1865.* Imprenta Nacional. Madrid, 1867.

### 3.2. Prensa

- *Boletín Oficial de Navarra:* núm. 13 (30-I-1989). «Decreto Foral 16/1989, de 19 de enero, por el que se determina la denominación oficial de los topónimos de la zona vascofona de Navarra», pp. 258-260.
- *Egin:* núm. 1774 (29-V-1983). «Destrozos con intención antivasca en la ermita navarra de San Urbano».
- *Diario de Navarra:* 25-V-1987. «Hace cien años (25 mayo 1887). Romería a San Urbano».
- *Navarra Hoy:* «El Valle de Odieta», núm. 23 (19-VI-1982); «Rotos todos los cristales de la ermita de San Urbano», núm. 357 (31-V-1983); «Salida en Romería a San Urbano» (5-VI-1988).

## 4. Bibliografía utilizada

ABASCAL GARAYOA, A.: «Los orígenes de la población actual de Pamplona», en *Geographica*, núms. 7-8 (julio-diciembre 1955), pp. 95-188.

- ALTADILL, J.: *Geografía General del País Vasco-Navarro. Provincia de Navarra*, t. II. Alberto Martín. Barcelona, s.d.
- ALLARD, P.: *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*. Librairie Victor Lecoffre. Paris, 1903.
- ALLARD, P.: *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*. Librairie Victor Lecoffre. Paris, 1905.
- APAT-ECHEBARNE, A. (IRIGARAY, A.): *Una geografía diacrónica del Euskara en Navarra*. Ediciones y Libros. Pamplona, 1974.
- ARIZCUN CELA, A.: *Economía y sociedad en un valle pirenaico del Antiguo Régimen. Baztán, 1600-1841*. Gobierno de Navarra. Pamplona, 1988.
- ARPAL, J.: *La sociedad tradicional en el País Vasco (El estamento de los hidalgos en Guipúzcoa)*. L. Haranburu. San Sebastián, 1979.
- ARPAL, J.: «Solidaridades elementales y organizaciones colectivas en el País Vasco (cuadrillas, txokos, asociaciones)», en VV.AA.: *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*. Université de Pau et des Pays de l'Adour. Pau, 1985, pp. 129-154.
- ARREGI AZPEITIA, G.: *Ermitas de Bizkaia*. Diputación Foral de Bizkaia / Instituto Labayru. Bilbao, 1987, 3 tomos.
- ARREGI AZPEITIA, G.: «Rituales de protección en ermitas y santuarios de Bizkaia (País Vasco)», en VV.AA.: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos – Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 327-337.
- AZKONA, J., GURRUTXAGA, A. y PÉREZ-AGOTE, A.: «Límites geográfico-sociales del euskera en Navarra», investigación inédita realizada para el Gobierno de Navarra (julio de 1985).
- BALEZTENA, D. y ASTIZ, M.A.: *Romerías navarras*. Pamplona, 1944.
- BARANDIARÁN, J.M.: *Obras Completas*. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, t. IV (1974).
- BARANDIARÁN IRIZAR, F.: *La comunidad de pescadores de Pasajes de San Juan (Ayer y Hoy)*. Estudio antropológico. Autor. San Sebastián, 1982.
- BARRERA, A.: *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1985.
- BARTH, F. et all.: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México, 1976, pp. 10-49.
- BELLAH, R.N.: «Durkheim and History», en *American Sociological Review*, vol. 24, núm. 4 (August 1959), pp. 447-461.
- BIHLMAYER, C. y TUCHLE, H.: *Histoire de L'Eglise*. Editions Salvator Mulhouse. Casterman-Paris-Tournai, t. I, 1969.
- BONAPARTE, L.L.: *Carte des sept provinces basques montrant la délimitation actuelle de l'escuara et sa division en dialectes, sous-dialectes et variétés, par le prince...* Stanford's Geographical Establishment. Londres, 1863.
- BONNET, S. (Anónimo): *Histoire de l'ermite et du pèlerinage de Saint-Rouin*. Impr. Saint-Paul. Bar-le-Duc, 1956.
- BURKE, P.: *Sociología e Historia*. Alianza Editorial. Madrid, 1987.
- CANCIAN, F.: *What are Norms? A Study of Beliefs and Action in a Maya Community*. Cambridge University Press. Cambridge, 1975.
- CASAS TORRES, J.M. y ABASCAL GARAYOA, A.: *Mercados geográficos y ferias de Navarra*. Diputación Foral de Navarra-Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Zaragoza, 1948.
- CASADO ALCALDE, A., CHECA OLMOS, F. y GARCÍA GONZÁLEZ, A.: «Reproducción de identidades en la romería del valle del Zalabí (Granada)», en VV.AA.: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos – Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 112-127.
- CASTÓN BOYER, P.: «La religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica», en VV.AA.: *La religión en Andalucía (Aproximación a la religiosidad popular)*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985, pp. 97-129.
- CROISSET, J.: *Año cristiano o ejercicios para todos los días del año*. Librería Religiosa. Barcelona, 1862, 12 vols.
- CHRISTIAN, W.A.: *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Tecnos. Madrid, 1978.
- DIPUTACIÓN FORAL DE NAVARRA: *Elecciones al Parlamento de Navarra. Resultados de las votaciones (3 Abril 79 y 8 Mayo 83)*. Pamplona, 1983.
- DUCHESNE, L.: *Le Liber Pontificalis*. E. de Boccard. Paris, 1981, 3 vols.
- DUPRONT, A.: «Antropología del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio», en VV.AA.:

- Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*. Guida Editori. Napoli, 1976, pp. 351-375.
- DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal. Madrid, 1982.
- ELÓSEGUI, R.: «Ecología de la Cuenca», en VV.AA.: *La Cuenca de Pamplona*. Pamplona, 1977, pp. 31-51.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europea-Americana*. Espasa-Calpe. Bilbao-Madrid-Barcelona, 1929, t. LXV, pp. 1.369 y ss.
- ERBITI, J.: «Juslapeña» y «Odieta», en VV.AA.: *Pueblos de Navarra Hoy*. Navarra de Prensa y Comunicaciones. Pamplona, 1987.
- ERKOREKA, A.: «Patologías por las que se recurre a santuarios en el País Vasco», en VV.AA.: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos-Fundación Machado. Barcelona, 1989, pp. 338-352.
- VANS-PRITCHARD, E.E.: «Antropología e Historia», en *Ensayos de Antropología Social*. Siglo XXI. Madrid, 1974, pp. 44-67.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI. Madrid, 1979.
- FÁBREGA GRAU, A.: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Barcelona, 1953.
- FERNÁNDEZ, J.W. y FERNÁNDEZ, R.L.: «El escenario de la romería asturiana», en *Expresiones actuales de la cultura del pueblo (Anales de Moral Social y Económica, vol. XLI)*, pp. 231-261. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J.A.: *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI. Madrid, 1984.
- FROESCHLÉ-CHOPARD, M.-H.: *La religion populaire en Provence Orientale au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Éditions Beauchesne. Paris, 1980.
- FUNK, F.X.: *Compendio de Historia Eclesiástica*. Gustavo Gili. Barcelona, 1908.
- GABIRIA, M.: *Navarra. Abundancia*. Hordago, San Sebastián, 1978.
- GALLINI, Cl.: *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Ed. Laterza. Bari, 1971.
- GARCÍA GARCÍA, J.L.: «El contexto de la religiosidad popular», en ALVAREZ SANTALO, C., BUXÓ, M.J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S.: *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Anthropos. Barcelona, 1989, pp. 19-29.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1966.
- GARCÍA-SANZ MARCOTEGUI, A.: *Demografía y sociedad en la Barranca de Navarra (1760-1860)*. Gobierno de Navarra. Pamplona, 1985.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, J.: *Carnaval en Navarra*. Haranburu Editor. San Sebastián, 1984.
- GIRARD, R.: *La violencia y lo sagrado*. Anagrama. Barcelona, 1983.
- GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México, 1987.
- GOIKOEHEA MARCAIDA, A.: *Capítulos de la medicina popular vasca*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1983.
- GOYENCHE, E.: *Le Pays Basque: Soule, Labourd, Basse-Navarre*. Société Nouvelle d'Éditions Regionales et de Diffusion. Pau, 1979.
- GROSHENS, M.-Cl.: «Production d'identité et mémoire collective», en VV.AA.: *Identités collectives et changements. Production et affirmation de l'identité*. Privat. Toulouse, 1980, pp. 157-160.
- HALBWACHS, M.: *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France. Paris, 1950.
- HERTZ, R.: «Saint Besse, étude d'un culte alpestre», en *Sociologie religieuse et folklore*. Presses Universitaires de France. Paris, 1970, pp. 110-160.
- HOMOBONO, J.I.: «Aisiaren alderdi sozialak/El ocio en la sociedad vasca», en VV.AA.: *Euskal Herria. Realidad y Proyecto*. Caja Laboral Popular. San Sebastián, 1986, pp. 225-255.
- HOMOBONO, J.I.: «Caridades, cofradías y fiestas. Los Santos Mártires Emeterio y Celedonio de Osintxu (Bergara) y de Soraluze/Placencia de las Armas [Gipuzkoa]», *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, núm. 3 (1989), pp. 7-51.
- HOMOBONO, J.I.: «Comensalidad y fiesta en el ámbito arrantzale. San Martín en Bermeo», en *Bermeo*, núm. 6 (1986-87), pp. 301-392.
- HOMOBONO, J.I.: «Espacio y fiesta en el País Vasco», en *Lurralde. Investigación y Espacio*, núm. 5 (1982), pp. 91-118.
- HOMOBONO, J.I.: «Fiestas y rituales públicos intermunicipales en el País Vasco (siglos XVI al XX)», comunicación presentada a las *Tokiko Historiaz Lehen Ihardunaldiak/Primeras Jornadas de Historia Local (Donostia, 24-25 noviembre 1988)*. Eusko Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos. Donostia, 1988, pp. 775-809 (edición policopiada). De próxima publicación en los *Cuadernos de Sección. Historia*, núm. 12.

- HOMOBOÑO, J.I.: «Monografía socioeconómica de Alsasua», en *Normas Subsidiarias de Planeamiento de Sakana*. Mancomunidad de Planificación General de Sakana-Gobierno de Navarra. Junio de 1984 (policopiado, inédito).
- IDOATE, Fl.: *Rincones de la Historia de Navarra*. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1979, 3 vols.
- IRIBARREN, J.M.<sup>o</sup>: *De Pascuas a Ramos. Galería religioso-popular-pintoresca*. Editorial Gómez. Pamplona, 1970.
- ISAMBERT, F. A.: *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Les Éditions de Minuit. Paris, 1982.
- JÁUREGUI, J. A.: *Las reglas del juego. Las tribus*. Espasa-Calpe. Madrid, 1977.
- JIMENO JURIO, J.M.<sup>o</sup>: «Ermitas de Sangüesa», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 193. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1975.
- JIMENO JURIO, J.M.<sup>o</sup>: «Geografía Física», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 189. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1973.
- JIMENO JURIO, J.M.<sup>o</sup>: «Guerra de la Independencia» en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 124. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1971.
- JULIANO, M.<sup>a</sup> D.: *Cultura popular (Cuadernos de Antropología, núm. 6)*. Anthropos. Barcelona, 1986.
- LARRINAGA, J.E.: *Asociaciones de mocerías en Euskal Herria*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1988.
- LAUTMAN, Fr.: «La fête locale. Mise en scène? Mise en oeuvre?», en *Ethnologie Française*, t. 17, núm. 1 (janvier-mars 1987), pp. 39-44.
- LINZOAIN, E.: «La Trinidad de Erga (Aguinaga)», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 350. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1979.
- LIS QUIBÉN, V.: *La medicina popular en Galicia*. Akal Editor. Madrid, 1980.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Antropología cultural de Galicia*. Akal Editor. Madrid, 1979.
- LISÓN TOLOSANA, C.: «Aspectos del pathos y ethos de la comunidad rural», en *Expresiones actuales de la cultura del pueblo (Anales de Moral Social y Económica, vol. XLI)*, pp. 13-37. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976.
- LÓPEZ DE GUERENU, G.: *Alava, solar de arte y de fe*. Caja de Ahorros Municipal de Vitoria. Vitoria, 1962.
- LÓPEZ DE GUERENU, G.: *Calendario alavés*, vol. XIV del *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*. Vitoria, 1970.
- LÓPEZ DE GUERENU, G.: «Rogativas en la Montaña Alavesa», en *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, t. IX (1965), pp. 89-119.
- LÓPEZ SELLÉS, T.: «Contribución a un catálogo de ermitas de Navarra», en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 11 (mayo-agosto 1972), pp. 175-231.
- MADOZ, P.: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*. Madrid, t. VIII (1847).
- MALDONADO, L.: *Introducción a la religiosidad popular*. Sal Terrae. Santander, 1985.
- MARIÑO FERRO, X.R.: *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Edicións Xerais de Galicia. Madrid, 1987.
- MARTINENA RUIZ, J.J.: «Pamplona en 1800», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, núm. 306. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1978.
- MARTÍNEZ VEIGA, U.: «La etnicidad gallega. Operacionalización del problema», en *Actas del 2.º Congreso de Antropología. Madrid. Abril 1981*. Ministerio de Cultura. Madrid, 1985, pp. 287-291.
- MAUSS, M.: *Institución y culto. Obras II*. Barral Editores. Barcelona, 1971.
- MAUSS, M.: «La oración», en *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barral Editores. Barcelona, 1970, pp. 93-142.
- MIRANDA RUBIO, F.: *La Guerra de la Independencia en Navarra. La acción del Estado*. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1977.
- MORENO, Í.: *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*. Biblioteca de Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.
- MORENO, I.: «Religiosité populaire andalouse et catholicisme», en *Social Compass*, XXXI-II/4, 1986, pp. 437-455.
- MORIN, F. et POUGET, G.: «Langue et identité ethnique: le cas occitan», en *Pluriel*, núm. 15 (1978), pp. 9-26.
- MUNTION, C., ELÍAS, L.V. y MARTÍN, A.: *Guía de fiestas de La Rioja*. Caja Rural de La Rioja. Logroño, 1988.
- MUTILOA POZA, J.M.<sup>o</sup>: *La desamortización eclesiástica en Navarra*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1972.

- OLÓRIZ, H.: *Navarra en la Guerra de la Independencia. Biografía del guerrillero Dn Francisco Espoz y Mina*. Aramburu. Pamplona, 1910.
- OLZA ZUBIRI, M.: *Psicosociología de una población rural vasca*. Diputación Foral de Navarra-Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pamplona, 1979.
- ORIOI, M.: «L'effet Antée ou les paradoxes de l'identité symbolique», en *L'identité déchirée. Formes instituées et expressions symboliques*, núm. 24 de *Peuples Méditerranéens / Mediterranean Peoples* (juil.-sept. 1983), pp. 45-59.
- PEÑA SANTIAGO, L.P.: *Fiestas tradicionales y romerías en Guipúzcoa*. Txertoa. San Sebastián, 1973.
- PÉREZ-AGOTE, A.: «La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología», en *Revista de Occidente*, núm. 5 (1986), pp. 76-90.
- PÉREZ-AGOTE, A.: *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI. Madrid, 1984.
- PÉREZ GOYENA, A.: *Ensayo de bibliografía navarra*. Diputación Foral de Navarra-Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Burgos, t. 8.º (1962).
- PÉREZ-GOYENA, A.: *La Santidad en Navarra*. Pamplona, 1947.
- PÉREZ OLLO, F.: *Ermítas de Navarra*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1983.
- PIÑUEL Y RAIGADA, J.L.: «Un análisis de contenido de devociones populares», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 3 (1978), pp. 135-169.
- POITRINEAU, A.: «Les fêtes traditionnelles: protocole et surveillance», en *La Fête, cette hantise!*, dossier en *Autrement*, núm. 7 (novembre 1976), pp. 176-196.
- PRECEDO, J.: *La red urbana de Navarra*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1976.
- PRAT, J.: «El Ex-voto. Un modelo de religiosidad popular en una comarca de Cataluña», en *Ethnica*, núm. 4 (1972), pp. 135-181.
- PRAT CARÓS, J.: «L'Experiència religiosa ordinària», en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 2 (1983), pp. 143-168.
- RAMÍREZ GOIKOETXEA, E.: «Associations collectives et relations interpersonnelles au Pays Basque: ethnicité et revendication culturelle», en *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*. Université de Pau et des Pays de l'Adour. Pau, 1985, pp. 119-128.
- RAPUN GÁRATE, M.: *La agricultura en Navarra entre 1962 y 1982*. Gobierno de Navarra. Pamplona, 1986.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA: *Diccionario Geográfico-Histórico de España*. Madrid, 1802.
- REMY, J., SERVAIS, E. y HIERNAX, J.: «Formes liturgiques et symboliques sociales», en *Social Compass*, XXII (1975/2), pp. 175-192.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S.: «La curación milagrosa. Enseñanzas de los Exvotos de Andalucía», en *Ethnica*, núm. 18 (1982), pp. 125-137.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S.: *Las fiestas de Andalucía*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. Sevilla, 1985.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S.: «La romería del rocío, fiesta de Andalucía», en *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, núm. 3 (1989), pp. 147-152.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S.: «Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares», en VV.AA.: *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Editorial Tres-Catorce-Dieciséiete. Madrid, 1982.
- SAHLINS, M.: «Estructura e Historia», en *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona, 1988, pp. 129-144.
- SALES TIRAPU, J.L. y ÁZCONA, T.: «El Santuario de la Trinidad de Arre (Navarra)», en VV.AA.: *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular (II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco)*. Caja Provincial de Alava. Vitoria, 1982, pp. 85-134.
- SÁNCHEZ, M.ª A.: *Guía de fiestas populares de España*. Tania. Madrid, 1981.
- SÁNCHEZ CARRIÓN, J.M.ª: *El estado actual del vascuence en la provincia de Navarra (1970)*. Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1972.
- SÁNCHEZ CARRIÓN, J.M.ª: «La Navarra Cantábrica (Malda-Erreka). Estudio antropológico de una comunidad euskaldun», en *Fontes Linguae Vasconum: Studia et documenta*, núm. 37 (enero-junio 1981), pp. 19-97.
- SANCHIS, P.: *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1983.
- SANMARTÍN, R.: «Fiestas y liturgia: procesión, historia e identidad», en VV.AA.: *Fiestas y liturgia. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Universidad Complutense. Madrid, 1988, pp. 153-167.
- SATRÚSTEGUI, J.M.ª: *Comportamiento sexual de los vascos*. Txertoa. San Sebastián, 1981.

- SEBILLOT, P.: *Le Folklore de France. Le ciel, la nuit et les esprits de l'air* (París, 1982). *Les eaux douces* (París, 1983). Imago.
- SIMMEL, G.: «La sociabilidad. Exemple de sociologie pure et formale», en *Sociologie et épistémologie*. Presses Universitaires de France. París, 1981, pp. 171-206.
- SIMMEL, G.: «Sociología de la comida», en *El individuo y su libertad. Ensayo de crítica de la cultura*. Península. Barcelona, 1986, pp. 263-270.
- SOULET, M.-H.: «Identité collective, résistance au changement et rapports de sociabilité de les sociétés rurales», en *Identités collectives et changements. Production et affirmation de l'identité*. Privat. Toulouse, 1980, pp. 157-160.
- STARK, R. y GLOCH, C.Y.: «Dimensiones de la adhesión religiosa», en VV.AA.: *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica. México, 1980, pp. 228-235.
- THOMAS, K., THOMPSON, E.P., RADDING, M. y WICKHAM, Ch.: «Historia y antropología», en *Historia Social*, núm. 3 (1989), pp. 62-128.
- TORRES LUNA, M.ª P.: *La Navarra Húmeda del Noroeste*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1971.
- VEIGA DE OLIVEIRA, E.: *Festividades Cíclicas em Portugal*. Publicações Dom Quixote. Lisboa, 1984.
- VELASCO, H.M.: «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en VV.AA.: *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos – Fundación Machado. Barcelona, 1989. pp. 401-410.
- VELASCO, H.: «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad», en VV.AA.: *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos. Barcelona, 1988, pp. 28-46.
- VORÁGINE, S.: *La Leyenda Dorada*. Alianza Editorial. Madrid, 1982, 2 vols.
- VV.AA.: *Gran Atlas de Navarra. Geográfico-Histórico*. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1986, 2 vols.
- VV.AA.: *Catálogo Monumental de la Diócesis de Vitoria*. Caja de Ahorros Municipal de Vitoria, t. V (1982).
- VV.AA.: *Debate sobre la conciencia vasca en Navarra. Un aporte sociológico*, en *Languaiak*, núm. 3 (agosto 1983). IPES Navarra.
- VV.AA.: *Diccionario Geográfico de España*. Ediciones del Movimiento. T. XXIII. Madrid, 1960.
- VV.AA.: *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco. Diccionario Enciclopédico Vasco*. Auñamendi. San Sebastián, 1986, vol. XXI.
- VV.AA.: *Enciclopedia Histórico-Geográfica de Navarra*. Haranburu Editor. San Sebastián, 1983.
- VV.AA.: *Historiens et sociologues aujourd'hui. Journées d'Etudes annuelles de la Société Française de Sociologie (Université de Lille I, 14-15 juin 1984)*. Centre National de la Recherche Scientifique. París, 1986.
- YRÍZAR, P.: «Los dialectos y variedades de la lengua vasca. Estudio lingüístico-demográfico», en *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, año XXIX (1973), pp. 4-78.
- YRÍZAR, P.: «Los dialectos y variedades de la lengua vasca. Variedades desaparecidas y variedades amenazadas de rápida extinción. Su evolución en el transcurso de un siglo», en *Anuario del Seminario de Filología Vasca «Julio de Urquijo»*, t. VII (1973), pp. 3-36.